

Modern Bir Aydın Hareketi Olarak Yeni Osmanlılar ve İslam Dünyası

Fahri YETİM*

ÖZET

XIX. yüzyılda Osmanlı modernleşmesinin önemli unsurlarından biri olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar hareketi, kısa ve orta vadede bir dönüştürücü dinamik rol oynayarak Türkiye'nin siyasal modernizasyonu sürecinde önemli bir işlev görmüştür. Doğuşunun temelinde Osmanlı İmparatorluğu'nun bu dönemde yoğun bir şekilde yaşadığı siyasal sorunlar karşısında çözüm arayışlarından kaynaklanan aydın duyarlılığının yattığı bu hareket, Tanzimat'la ortaya çıkan yeni iklim içinde Türkiye tarihinde ilk defa siyasal örgütlenme sürecini de başlatarak bu yöndeki modernleşmeye öncülük etmiştir. İmparatorluk üzerinde Batı modernitesinin etkilerinin iyiden iyiye hissedildiği bu dönemde Osmanlı Devleti radikal sayılabilecek bir reform sürecine girerek sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Ancak, 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde mevcut reformların yetersizliğini gören Osmanlı aydınları, 1860'lardan itibaren yeni bir hareket başlatarak siyasal modernizasyon sürecine bir ivme kazandırmıştır. İmparatorluğun bütünlüğünü sarsan ayrılıkçı hareketler karşısında Türk-İslam tarihinde yepyeni bir oluşum olarak nitelendirilebilecek parlamenter sisteme geçilmesine öncülük edecek bu hareketin; halefleri olan İttihatçılık hareketiyle birlikte düşünüldüğünde, Osmanlı tarihinde ilk defa devlet dışında bir aydın grubunun siyasal sistemi etkileyerek büyük bir yapısal değişime yol açtığı görülür. İmparatorluğun geleceği ve bütünlüğü konusunda özgün düşünceleri olan Yeni Osmanlıların bu çerçevede İslam dünyasına bakışları ayrı bir önem taşımaktadır. Yeni Osmanlılar, Osmanlılık düşüncesi içinde sonraları "İttihad-ı İslam" vurgusu yaparak devletin Müslüman karakteriyle devamına katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Bu çalışmada; Yeni Osmanlıların, emperyalist devletlerin 19. yüzyıldaki makro politikaları karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşu ve İslam dünyasına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri incelenerek aynı zamanda devlet dışı girişim sayılabilecek bir aydın hareketinin Osmanlı-Türk modernleşmesindeki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Yeni Osmanlılar, Osmanlı Modernleşmesi, İttihad-ı İslam, İslam Dünyası*

Young Ottomans as a Modern Intellectual Movement and Their Relations with the Muslim World

ABSTRACT

The Young Ottomans emerged as an important element in Ottoman modernization in the 19th century and played an important role in the process of political modernization in Turkey, acting as a dynamic and transformational force in the short and medium term. The rise of the movement of the Young Ottomans shows an intellectual sensibility for finding solutions to the political questions of the Empire during those years. It can be said that the Young Ottomans initiated a process of political organization in the history of the Ottoman Empire in the new atmosphere that started with the Tanzimat Period. During those years, during which

* Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü fyetim@ogu.edu.tr Gsm: 0 542 284 89 10

the effects of western modernity were felt upon the Ottomans, the state tried to overcome difficulties by entering into a process of radical reform. In the second half of the 19th century Ottoman intellectuals witnessed the inadequacy of reforms and initiated a new movement that accelerated the political modernization process from the 1860s. This movement can be said to have led to the beginnings of a parliamentary system in the Ottoman Empire. As a group that grew out of the state the Young Ottomans and their successors, the members of the Committee of Union and Progress, gave rise to the structural transformation in the Ottoman Empire that affected the political system.

The Young Ottomans, who had clear opinions about the integrity of the Ottoman Empire, also had original thoughts concerning the Muslim world. They tried to contribute to the continuation of the Muslim character of the state with special reference to the “Union of Islam”.

This study analyses the thoughts and viewpoints of the Young Ottomans concerning the Muslim world and the liberation of the Ottoman Empire from the pressure of the imperialist powers. The paper sets out the place and importance of an intellectual movement free from the state in Ottoman-Turkish modernization.

Key words: *Young Ottomans, Ottoman Modernisation, Islamic Union, Islamic World*

Giriş

Tarihsel kökenleri orta çağın sonlarına kadar dayanan modernite olgusunun Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri esas itibarıyla 18. yüzyılda görülmeye başlamıştır. İngiliz tarihçisi Eric Hobsbawm’ın *Devrim Çağı (1789-1848)* olarak nitelendirdiği tarihsel süreçte, Osmanlı İmparatorluğu’nda klasik düzenin iyiden iyiye aşınma sürecine girmesiyle birlikte bir takım yapısal sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunlarının başında devletin gerilemesinin de esas sebepleri içerisinde yer alan, vergi kaynaklarının ve toplumun dizginlenmesi konusunda kontrolün kaybedilmesi gelmekteydi. Bu, en azından devlet adamlarının önemli bir bölümünün paylaştığı bir görüştü. Bunun dışında dışsal bir dinamik olarak Fransız İhtilali’nin de etkisi sonucunda ortaya çıkan milliyet düşüncesinin gelişmesi, geleneksel Osmanlı toplum yapısının esasını oluşturan millet sisteminin çözülmesine dolayısıyla imparatorluğun siyasi bütünlüğünün tehlike

içine girdiği bir ortama gelmiştir. Bu sorunlar ise, Batı’da olduğu gibi kameralizmin¹ de etkisiyle Osmanlı Devleti’nin merkezîyetçi reflekslerini harekete geçirmiş ve bu yönde bir reform süreci içine girilmiştir. Bu nedenle genel olarak; III. Selim (1789-1807) dönemindeki Nizam-ı Cedid programını, II. Mahmud’un (1808-1839) merkezîyetçi uygulamalarını ve bilhassa Tanzimat Dönemi (1839-1876) reformları öncelikle bu açılardan değerlendirmek gerekir. Bu reform süreci içinde özellikle Tanzimat dönemi, sistematik oluşu ve zaman içinde topyekûn bir değişim programına öncülük etmesi yönleriyle diğerlerine göre farklılık gösterir. Her şeyden önce Tanzimat; eşitlikçi bir toplum yapısını öngörmesi, merkezîyetçi kaygılara dayanarak bürokrasiyi ön plana çıkarması ve hepsinden önemlisi sistematik Batılılaşma sürecini başlatarak adeta yeni bir medeniyet perspektifi getirmesi dolayısıyla değişik açılardan değerlendirmeyi hak etmektedir. Dönemin sözü edildiği açıdan farklı yanları da göz önünde bulundurularak, belli yönlerden anti-Tanzimatçılık özellikleri gösteren, modern anlamda (klasik ulema geleneğinden farklı olarak) bir aydın hareketi olan Yeni Osmanlılar hareketini siyasi ve kültürel yönleri ve uluslararası (İslam dünyası)

¹ Kameralizm, Batı’da fizyokratlar olarak bilinen kamu yöneticisi kuramcılarının bir uzantısı sayılan ve “aydın despotizmi” adı verilen siyasi görüşün teorik yapısını oluşturan kavramın adı.

boyutlarıyla ele almak, Osmanlı-Türk modernleşmesinin özgün niteliklerinin tesbitine katkıda bulunabilir.

19. yüzyılın ikinci yarısında muhalif bir aydın hareketi olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, Osmanlı tarihinde ilk defa siyasal örgütlenme sürecini de başlatarak imparatorluğun kaderinde etkili olmuşlardır. Tanzimat döneminde (1839-1876), imparatorluğun reform süreci içinde yapılan reformların nitelikleri ve işlevleri konusunda büyük bir hassasiyet ve devletin bekası açısından yoğun kaygılar taşıyan Yeni Osmanlılar hareketi, ilk bakışta reform karşıtı görünümüne rağmen paradoksal biçimde devrimci bir harekettir. Türk siyasi tarihinde derin izler bırakan Yeni Osmanlılar, imparatorluğun geleceği konusunda geliştirdikleri özgün tezler ve reaksiyoner ve aksiyoner yönleriyle modern Türk siyaseti açısından hala bir laboratuvar dönemi olma özelliklerini korumaktadırlar. Yine dönemsel farklılıkların göz önünde bulundurulması koşuluyla, Yeni Osmanlılar hareketinin bu yönden ele alınması, etkileri dolayısıyla günümüz İslam dünyasında yaşanan sorunların tarihsel arka planında yer alan taraflarının daha iyi anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında açıklayıcı yanları olabilir.

1.Yeni Osmanlıların Ortaya Çıkışı ve İttifak-ı Hamiyet Cemiyeti'nin Kuruluşu

Osmanlı modernleşmesi içinde ilk etapta Tanzimat karşıtı tutumlarıyla temayüz eden Yeni Osmanlılar hareketi esasen Tanzimat'ın getirdiği yeni ortamın bir ürünüdür. Bu hareketin öncüleri Tanzimat döneminde ortaya çıkan basın olgusu içinde yeni fikir hareketlerinden beslenmişlerdir. 1840'ta *Ceride-i Havadis*'le başlayan (yarı/nispi) özel gazeteciliğin gelişme süreci 1860'ta Agâh Efendi'nin, *Tercüman-ı Ahvali* çıkarmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu gazeteleri diğerlerinin takip etmeleriyle Osmanlıca basının kuruluş dönemi tamamlanma aşamasına gelmiştir. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde gelişen basın ortamıyla muhalif siyasal düşüncelerin gelişimi arasında yakın bir bağlantı söz konusudur. Yeni Osmanlıların kurucularından ikisi (Yusuf Agâh ve İbrahim Şinasi) gazete kurucusuydu. Yeni Osmanlıları bir araya getiren ortama bakıldığında basının dışında, paşa konakları, mason locaları ve mültecilerin de bu hareketin başlamasında etkili olduğu görülmektedir². Yeni Osmanlıların arasındaki başka bir bağ ise, zamanın edebî rönesansına (klasikliğe başkaldırma, bazı Batı örneklerini taklit etme ve imparatorlukta bağımsız Türk gazeteciliğinin yükselişi) katılışlarıydı³.

Yeni Osmanlılar adıyla bilinen grup, ilk bakışta kendine özgü çizgileri olan, fakat Ortadoğu ve Müslüman kolonilerinde benzerleri bulunan düşünce ve eylem adamlarından oluşan bir gruptur⁴. Ortaya çıkışlarının temelinde Avrupa medeniyeti hakkındaki yeterli bilgi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması hususundaki ortak endişenin bulunduğu Yeni Osmanlılar hareketi, yaygın olarak siyasi yönleriyle vurgulanmasının aksine başlangıçta daha ziyade kültürel bir hareketti. Siyasi fikirleri her ne kadar onları hürriyet ve meşrutiyet hareketinin kahramanları haline getirdiyse de yazdıkları eserlerin bütünü onları, kültürel milliyetçiler ve Osmanlı'nın modernlikle

² Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002, s.49-54.

³ Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, (Çev. Osman Akinhay), İstanbul 1997, s. 201.

⁴ İlber Ortaylı, "Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul 1989, s. 1702.

kurduğu ilişkinin öncüleri konumuna getirmiştir. Avrupa medeniyeti karşısındaki bilgi düzeyleri onlara özgüven kazandırmakla beraber zaman içinde onları ihtilalci bir anlayışa yöneltmiştir. Bu amaçla Yeni Osmanlıları bir araya getiren temel unsur, Tanzimat'ın Reşit Paşa'dan sonraki uygulayıcıları olan Âli ve Fuat Paşa'ların bürokratik despotizmine olan muhalefetleriydi⁵. Yeni Osmanlılar, birçok yazılarında "istibdat"a karşı ateş püskürmüşlerdir. Bununla beraber bu konuda asıl şikâyetçi oldukları padişah istibdadı değildi.⁶ Reşit Paşa döneminde başlamış olan "vüzera hegemonyası"nın son safhası Âli ve Fuat paşaların, ölümünden sonra Rüşti ve Süleyman paşalar gibi Âli Paşa'nın yetiştirdiği çıraklarının Abdülaziz'i hal'etmiş olmalarıdır⁷. Gerçekten de Âli ve Fuat Paşalar, Reşit Paşa'nın başlattığı teb'anın hürriyetlerini kısıtlayan kameralizmin uzantısı olan politikaları uygulamışlardır⁸. Daralan bu özgürlük ortamı içinde imparatorluğun karşı karşıya kaldığı sosyal ve iktisadi sorunlar, Batıyı görmüş bu yeni tip aydın grubunun harekete geçmesine neden oldu.

Modern bir aydın hareketi olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, bu yönleriyle de Batıdaki örneklerinden farklılıklar taşır. Batı aydını, yükselen burjuvazinin 18. yüzyıldan itibaren tarih içinde onun sözcüsü ve ideoloğu olarak ortaya çıkmışken, Osmanlı münevveri ise her hangi bir sınıfın sözcüsü olmamış devletin içinde onun organik bir unsuru olarak doğmuştur. Batı aydınının temel fonksiyonu kendi düşünce ve ideolojisi içinde düşünce ve çözüm üretmek iken, Osmanlı aydını düşünce üretmemiş daha çok aktarıcı olmuştur. Batı aydını öğrenmeye yönelik iken, Osmanlı aydını ise kendisini öğretmen olarak görmüştür. Yine Osmanlı aydını Batılı aydından farklı olarak çoğu zaman halkıyla zıtlamıştır⁹.

Yeni Osmanlıların öncülüğünü yapan aydınlara göre eleştirel baktıkları Tanzimat geleneği içinde Islahat Fermanı (1856) uygulamaları, imparatorluğun sonunu getirecek olumsuzluklar taşıyordu¹⁰. Yeni Osmanlılar, Âli ve Fuat Paşaların Avrupa'yı

⁵Yeni Osmanlılar, Tanzimat Fermanı'nın siyasal önemini inkâr etmemekle beraber siyasal haklarımızın temini için yeterli olmadığında ısrarlıydılar. İhsan Sungu, "Yeni Osmanlılar", *Tanzimat* C.II, İstanbul 1999, s.844.

⁶ Yeni Osmanlılar hünkârın şahsına karşı daima son derece saygılı davranmışlardır. Mesela Namık Kemal'e göre Padişah, halkın kendisinden istediği her şeyi yapmayı hiçbir zaman reddetmemiştir. Namık Kemal, "Usul-ü Meşveret Hakkında Mektuplar", *Hürriyet*, No: 5, 10 Ekim 1868.

⁷ Şerif Mardin, "Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti", *Forum*, C. 7, S. 79 (1 Temmuz 1957), s. 11.

⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İstanbul 1992, s.87. Bununla beraber özellikle Âli Paşa'yı bu açıdan önyargılı bir şekilde değerlendirmek sorunlu görünmektedir. Zira Âli Paşa'nın imparatorluğun içinde bulunduğu koşullar içinde çıkış yolu bulmak için Girit'te görevde iken hazırladığı layiha gerçekte onu reformcu bir kimliğe getirmektedir. Âli Paşa'nın Girit İsyanının çözümü özelinde hazırladığı kapsamlı reform programı gerçekte imparatorluğun yekpare kalabilmesini hedefleyen tedbirleri içerir. Âli Paşa, Avrupa'nın yayılmasına direnmekle İmparatorluğun reform yapma ihtiyacı arasındaki diyalektik ilişkinin farkında olan bir devlet adamıdır. Hayrettin Pınar, "Diplomasi ile Siyasetin Birlikteliği: Girit İsyanı ve Âli Paşa", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.18 (Aralık 2008), s.19. Mordtmann'a göre ise, Âli Paşa'nın hazırladığı bu layiha bir devlet adamının zekâsının şaheseridir. Ancak Âli Paşa bu görüşlerinde tek başına kalmıştır. Bu program, devletin üst makamlarındaki bürokratların tutumu nedeniyle uygulanamamıştır. Andreas David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, (Çev. Gertraude Songu-Habermann), İstanbul 1999, s. 65-66.

⁹ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul 1983, s. 60.

¹⁰Mardin, *a.g.e.*, s. 87-88. Örneğin bu fermanla gayri Müslim teb'anın sahip oldukları hakların imparatorluğun tümüne ait hale getirilmesi sonucunda azınlıklar İmparatorluktan ayrılma eğilimine

kültür konularında taklit etmelerine de şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bu türden ortak kanaatleri ve duyarlılıkları paylaşan bu grup içinde altı arkadaş bir araya gelerek 1865 yılı Haziran ayında İstanbul'da, Belgrad Ormanı'nda İttifak-ı Hamiyet cemiyetini kurdular. Bu grup; Namık Kemal, Kayazade Reşat, Menâpirzade Nuri, Sağır Ahmet Beyzade Mehmet, *Mir'at* mecmuası sahibi Refik ve Suphi Paşazade Ayetullah Bey'lerden oluşmaktaydı¹¹. Mustafa Fazıl Paşa'nın, "Türkistan'ın Erbâb-ı Şebâbı" (Jön Türkler) adını verdiği bu grup daha çok Yeni Osmanlılar adıyla bilinir olmuştur¹². Cemiyet, örgüt modelini Fransa ve İtalya'da restorasyona karşı mücadele etmiş gizli bir cemiyet olan Carbonari teşkilatını esas alarak kurulmuştu. Bu aşamada cemiyetin liderliğini eğitimini Paris'teki Mekteb-i Osmânî'de tamamlamış, meşrutiyet ve halkın temsili fikirlerine hayli vâkif olarak dönmüş olan Mehmed Bey'in yaptığı gruba bir süre sonra Ziya Paşa, Ali Suavi Efendi, İbrahim Şinasi ve Yusuf Ağâh Efendi gibi isimler de katılmıştır. Cemiyet, ilk etapta küçük bir örgüt iken zamanla bürokrasiden ve askeri kanattan gördüğü destekle hızla büyümüştür. Din ve bilim adamlarından, halk yığınlarından olan son katılımlarla örgütün üye sayısı 245 kişi olmuştur¹³. Mektebi Harbiye Nazırı Süleyman Paşa, İstanbul Karakol Komutanı Ömer Naili Paşa örgütü destekleyenler arasında bulunmuştur. Fakat bu dönemde örgütün en önemli destekçisi Mısırlı Hıdiv ailesinden gelen ve hıdivlik verasetinde kendisini mağdur hissedenden Prens Mustafa Fazıl Paşa olmuştur. Mustafa Fazıl Paşa'nın Paris'ten padişaha yazdığı mektubun,¹⁴ Namık Kemal ve Ebuuzziya Tevfik Beyler tarafından *Tasvir-i Efkâr*'da yayınlanması, başlangıçta bu oluşumu önemsemeyen Sadrazam Âli Paşa'yı harekete geçirmiş ve örgütün mensuplarına karşı bir takibat başlatılmıştır. Bunun sonucunda Ziya ve Kemal Beyler memuriyetle, Ali Suavi Efendi sürgün cezasıyla başkentten uzaklaştırılmışlardır. Bunun üzerine Mustafa Fazıl Paşa inkılapçıları Paris'e davet ederek kendisinin başkanlığında dokuz kişiden oluşan yeni örgüt kurmuştur¹⁵. 1867

girmişlerdir. Ayrıca Yeni Osmanlıların bu fermanı iktisadi yönden emperyalizmi pekiştiren bir belge olarak görüyorlardı.

¹¹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul 1952, s.91.

¹² Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2005, s.57.

¹³ Ebuuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul 2006, s.72.

¹⁴ 22 Mart 1867 tarihinde Sultan Abdülaziz'e sunulan bu mektupta; dört yüz yıl önce Osmanlı sistemini oluşturan mutabakat zeminin, bir takım değerlerin dejenere olması sonucu aşınma sürecine girdiğini, entelektüel yozlaşma ve ahlaki değerlerin yok oluşunu tarım ve ticaretteki durgunluk ve üretim isteği ve becerisinin yok oluşunun izlediği belirtilmektedir. Bütün bunların ana nedeni olarak da politik sistemin, halkın kutsal dinini ve inancını, malını ve hane güvenliğini garanti altına alacak özgürlüklerden ve anayasadan yoksun olmasından kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Mektupta ayrıca Tanzimat'tan sonra bu sistemin daha da yozlaştırıldığı ve devlet adamlarının açgözlü hale geldiği ifade edilmiştir. Mektup, aslında padişahın bir eleştirisi olduğu halde ilk şikâyet edilen konu bürokratik düzen olmuştur. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ankara 2006, s. 39, 25 nolu dipnot Mektubun tam metni için bkz: Kaya Bilgegil, *Yakınçağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar (I. Yeni Osmanlılar)*, Ankara 1976, 13-39. Bu mektup, Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e yazdığı ilk mektup olup, Namık Kemal ve arkadaşlarının Avrupa'ya kaçmalarına ve orada *Hürriyet*'i çıkarmalarına sebep olmuştur. Mustafa Fazıl Paşa, Abdülaziz'e bundan başka üç mektup daha göndermiştir. Abdülaziz'in ölümünden sonra ele geçen dördüncü mektupta Fazıl Paşa, Osmanlı Devleti'nde ilk defa din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından söz etmiştir. Bu mektubun metni için bkz: Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, İstanbul 1996, s.286-289.

¹⁵ Bu dokuz Türk ihtilalcisi ise şu isimlerden oluşuyordu: Reşat Bey, Nuri Bey, Ağâh Efendi, Rifat Bey, Mehmet Bey, Ziya Bey, Suavi Efendi, Hüseyin Vasfi Paşa ve Kemal (Namık) Bey. Kuntay, *a.g.e.*, s.381-524.

yılında Ali Suavi'nin de bu gruba katılmasının ardından Mustafa Fazıl Paşa'nın finans desteğiyle Paris'te *Mubbir*, 1868 yılında Namık Kemal ve arkadaşları Londra'da *Hürriyet* gazetelerini çıkarmışlardır. Ancak bir süre sonra Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) Avrupa seyahati sırasında Mısır hıdivliği peşinde koşan Mustafa Fazıl Paşa'nın padişahla görüşmesi sonucu Yeni Osmanlılara olan desteğini kesmesiyle birlikte grup, kendi imkânlarıyla mücadelesini sürdürmek zorunda kalmıştır. Bir süre sonra Yeni Osmanlılar 1872 yılında memlekete dönerek mevcut koşullar içinde sistemi içeriden dönüştürme mücadelesine girişmişlerdir. 1876 yılında Sultan Abdülaziz'in hal'inden sonra aralarına almak istedikleri V. Murad'ın ardından yerine gelen II. Abdülhamid'in (1876-1909) müstebit yönetiminin amansız düşmanı olarak mücadelelerini basın ve kültür yoluyla sürdürmüşlerdir.

2.Cemiyetin Amacı ve Programı

Yeni Osmanlılar cemiyetinin program ve doktrini konusunda tam bir metne rastlanmamakla birlikte¹⁶ bu hareketin temel amacının ilk toplantıda ele alındığı şekliyle; mutlak padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması, bunun yerine meşrutiyet idaresini koymak için gerekli tedbirlerin alınması şeklinde özetlenebilir¹⁷. Hareketin temel hedefleri bir program olarak almak gerektiğinde şu esaslar altında toplanılabilir:

- 1-Osmanlı ümmetinin fertlerinin hukuken eşitliğini kabul etmek.
- 2-Osmanlı ümmetinin fertlerinin hukuk ve hürriyetleri güvence altına almak.
- 3-Halkı zulümden kurtarıp ezeli ve beşeri olan adalete kavuşturmak.
- 4-Halkı vatan sevgisiyle buluşturmak.
- 5-Bütün bu amaçların gerçekleşmesi için Osmanlı Devleti'nin mutlak idaresini meşrutiyete dönüştürmek.

6-Beklenen amaçların gerçekleştirilmesi konusunda şiddet yöntemini kullanmamak. Fitne çıkarmamak. Propaganda ve basın yoluyla ikna ederek çalışmak¹⁸.

Bu görüşleri genel olarak genel olarak değerlendirdiğimizde Yeni Osmanlıların, Osmanlı hanedanı egemenliği altında meşrutî bir idare sistemi taraftarı oldukları görülür. Bu düşünce, Cemiyet dağıldıktan sonra da Namık Kemal ve arkadaşları tarafından sonuna kadar savunulmuştur. Bu aşamada, İmparatorluğun Türk kesiminin onlar için özel bir önem teşkil etmeye başladığı ve örtülü bir biçimde "millet-i hâkime" vurgusu altında Türk unsurunun artık sahneye çıkmaya başladığı görülmektedir.

Genel olarak Yeni Osmanlıların görüşlerini kategorik olarak üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, daha çok iktidar kurumu içinde görevlerin bölünmesini sağlamaya yönelik anayasal düzen ve kurumların yapılanmasıyla ilgiliydi. Temsil yetkisi, grupların ve onların çıkarlarının temsil edilmesinden çok meşveret ve şura şeklindeki İslam ilkelerine dayanıyordu. Bu aydın grubunun temel amaçları ve

¹⁶ Kaya Bilgegil, Yeni Osmanlılara ait mahkeme mazbatasına dayalı olarak verilen bilgilere göre bu cemiyetin ilk adının "Meslek" olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle cemiyetin faaliyet programının "Meslek-name" adını taşıyan kâğıtlar üzerinde tesbit edilmiştir. Bilgegil, *a.g.e.*, s. 355. Ancak, Enver Koray ise bu konuyla ilgili *Bellekten*'de yazdığı makalesinde "Meslek" ya da "Meslek-name" adı verilen kuruluşun Yeni Osmanlılarla bir ilgisinin bulunmadığını anlaşıldığını belirtmiştir. Enver Koray, "Yeni Osmanlılar", *Bellekten*, C. 47, S.185-186, Ankara 1983, s. 567.

¹⁷ EbuZZiya Tevfik, *a.g.e.*, s.70.

¹⁸ Necdet Kurdakul, *Tanzimat Dönemi Basınında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri*, Ankara 2000, s.14; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. VII, Ankara 1983, s. 308.

önceliklerinden biri; Tanzimat reformlarının hatalarını düzeltmek ve İmparatorluğun felsefi, etik ve sosyal temellerinin yanlış anlaşılmasından ve toplum üzerine yabancı kültürel sistemi empoze etmek için devlet gücünün kullanılmasından kaynaklanan kültürel iki başlılığa son vermektir¹⁹. Bu, aynı zamanda bu dönemde Osmanlı Devleti'nin (dolayısıyla İslam dünyasının) sürüklendiği medeniyet krizinden kurtulmasının da yolunu açacak bir girişimdi.

İkincisi, yeni bürokrat-aydınların diğer sosyal gruplar, özellikle ayanlar ve varlıklı toplum liderleri konusundaki görüşlerini içeriyordu. Kırsal kesimde yaşayan halkın karşılaştığı sorunları anlayan Ziya Paşa ve Ali Suavi, müslim ve gayri müslim zengin ticaret erbabının, halkı istismar etmelerini sert bir dille eleştiriyorlardı. Bu açıdan Tanzimat'ın mevcut idari yapıyı korumak ve islah etmek yerine tamamen yok ederek rejimi daha geri bir noktaya götürdüğünü ileri sürüyorlardı. Geçmişte derebeyleri ve ayanları cezalandırmak mümkün iken şimdi her şehirdeki meclis üyeleri ve ruhban sınıfının halkı eski derebeylerinden çok daha kötü baskı altında tuttuklarını iddia ediyorlardı.

Üçüncüsü ise, oluşmakta olan “modern” Osmanlı Devleti'nin veya değişikliklerin olup bittiği idari kurumların politik kültürüyle ilgiliydi²⁰. Hürriyet, vatan, millet kavramsallaştırmaları bu konuda öncelikle ele alınanlar arasındaydı. Osmanlıcılık düşüncesi bu açıdan değerlendirilmeye başlanmıştır. Özellikle Namık Kemal'in bu konuda geliştirdiği tezler, bugün Afrika ülkelerinde anavatan adına yapılan tartışmalarda kendisini hissettirmektedir²¹.

Bunların dışında Yeni Osmanlılar hareketi bir bütün olarak ele alındığında şu özellikleri taşıdığı görülür:

Yeni Osmanlı düşüncesinin tartışmasız tek homojen vasfı demokratlıktır. Bununla birlikte Yeni Osmanlıların tamamının gazeteci olmaları ve güncel gelişmelerden etkilenmeleri dolayısıyla siyasi konularda zaman zaman fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu hareketin öncülerinin öncelikle “aydın”, ikinci olarak da “Osmanlı aydını” olarak vazgeçemeyecekleri iki esas prensip vardır. Bunlardan birincisi hürriyet, ikincisi ise çöküşünü hissettikleri, dağıldığını gördükleri imparatorluğu bir arada tutmaktır. Hareketin bir başka dikkati çeken yönü de yoğun bir entrika ağı ile örtülü olduğudur²².

Bununla beraber geleneksel olarak *ulema* ve *üdebanın*, bürokrasinin bir parçası olduğu Osmanlı gibi organik bir toplumda, Karl Mannheim'in tabirleriyle “serbest dolaşan, sosyal olarak bağımsız”, yani sosyal ilişkilerin üstüne çıkabilen bir aydın sınıfının varlığından söz etmek oldukça zordur²³. Bu yüzden gerek Ali Suavi gibi ulema, gerekse Namık Kemal gibi üdebanın yönetimi eleştirebilmeleri için memuriyet dışında bir geçim kapısı bulmaları gerekiyordu. Bu durum, tıpkı Aydınlanma dönemi

¹⁹ Karpat, *a.g.e.*, s. 39.

²⁰ Karpat, *a.g.e.*, s. 42.

²¹ Karpat, *a.g.e.*, s. 44, dipnot: 32. Afrika Federasyonları Partisi doktrin ve program konusundaki bir raporda Senegal'den Leopold Sedar Senghor; anavatanı, “atalarımızdan bize kalan miras, bir toprak parçası, bir soy, bir dil ya da en azından bir şive” olarak tanımlamasıyla Namık Kemal'e yakın bir görüş belirtmiştir.

²² Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, s. 95-98.

²³ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara 2008, s.205.

Avrupa’ında, “mektuplar cumhuriyeti”²⁴ni kuran aydınlarda olduğu gibi gazetecilik Osmanlı aydınlarına da sosyal ilişkilerin üstüne çıkma olanağı vermiştir. Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasi kültürünün devrimci bir harekete elvermediğini bildikleri için²⁵ hedeflerine ulaşmada daha makul bir yolu tercih etmişlerdir. Bu yol, basın yoluyla yapılacak fikri propaganda ile bilinçli bir kamuoyu oluşturulmasına ve bunun sonucunda anayasal değişim sürecinin hızlandırılması gibi bir stratejiye dayanmaktaydı²⁶. Dolayısıyla siyasetin temel aracı basındı. Basın, Yeni Osmanlıların siyasi fikirlerini ve siyasetin temel kavramlarını yine basın yoluyla oluşturulan kamuoyuna mal ettikleri alandı. Bir taraftan Türk gazeteciliğinin kurucu isimlerinden Şinasi’nin çıkardığı *Tasvir-i Efkar* ile doğal hukuk ve anayasal düzenle ilgili Avrupa kaynakları birinci elden okuyuculara aktarılırken, diğer taraftan Namık Kemal’in 1868’de *Hürriyet*’te yayınlanan “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar”, adlı dizi yazısıyla Osmanlı’ya uygun anayasal bir hükümet modeli ortaya koymaya çalışılmıştır²⁷. Yine Menapirzâde Nuri ve Ali Suavi tarafından çıkarılan *İttihad* gazetesinin ilk sayısında Osmanlılık vurgusundan başka Kaya Bilgegil’in tespit ettiği şu hususlara yer verilmiştir:

- 1-Türkiye’de hukukun tesisi, hürriyet ve müsavâtın ilanı.
- 2-Memleket idaresinde meşrutiyet ve umumi nezaret sistemlerinin getirilmesi.
- 3-Vatanın içinde bulunduğu tehlikelerle bunlardan korunma çarelerinin gözler önüne serilmesi.
- 4-Osmanlı topraklarında yaşayan muhtelif kavimlerin ittihadı için neşriyatta bulunmak²⁸.

Cemiyetin amaçlarını gerçekleştirme hususunda izledikleri stratejiye örnek olarak; üyelerin sultana verilmek üzere Ali ve Fuat Paşa’nın kötülüklerini ortaya koyan bir dilekçe hazırlamaları, cemiyetin lideri konumundaki Mehmed Bey’in haftada bir kez âlim cübbesini giyerek, reform lehine ajitasyonlar yapmak üzere camilere ve medreselere gitmesi gösterilebilir²⁹.

Yeni Osmanlıların gerek Batı’ya karşı tutumla ilgili görüşlerinde, gerek azınlıklar ve değerler konusunda bir noktanın altını çizdikleri görülmektedir. Osmanlıların bir kitle olarak harekete geçirilmesi zorunluluğunun artık ortaya çıktığı anlatılmak

²⁴ Edebiyat Cumhuriyeti (*Respublica literaria*): Avrupa’da aydınlanma döneminde (17. ve 18. yüzyıllar) edebiyatçılar, siyasi ideallerini “metafizik cumhuriyet” konsepti içinde birbirlerine mektup yoluyla aktararak kamuoyunu bu şekilde etkilemeye çalışmışlardır.

²⁵ Buna örnek olarak klasik dönemde iktidarı hicvetme cesareti gösteren şairlerin karşılaştıkları son durum gösterilebilir.

²⁶ Gencer, *a.g.e.*, s. 205-206.

²⁷Yeni Osmanlılar mücadelesi alevlenmeden önce, yeni siyasi fikirler *Tasvir-i Efkar*’ın makalelerinde münakaşa edilmiştir. Bu itibarla Osmanlı Devleti’nde yeni siyasi fikirlerin Şinasi ile yayılmağa başladığını söylemek yanlış olmaz. Bunun dışında Namık Kemal, *Hürriyet*’te yayınlanan “veşâvirhüm fi’l-emr” adlı ilk makalesinde; insanın doğuştan hür olarak yaratıldığını, halka ait hürriyetlerin öncelikle toplum nezdinde korunduğunu belirtir. Hükümet etme hakkına sahip halkın bu görevi bizzat yerine getirmesi mümkün değildir. Bunu için birilerini vazifelendirmesi gerekir. Bu görevlendirilen birileri de hükümeti kurar. Millet hiçbir zaman kimseye sonsuza kadar hükmetme hakkı tanımaz, vermez. Hüseyin Dikme, “Tanzimat sonrası Türk Gazeteciliğinde ‘Halk’ Kelimesinin Kullanımı ve Halka Yönelik Faaliyetler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.5, S. 20, (Kış 2012), s. 35.

²⁸ Bilgegil, *a.g.e.*, s. 109-134.

²⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1998, s.31-32.

isteniyordu³⁰. Tanzimat reformlarıyla birlikte Osmanlı teb'ası arasında din farkı siyasi fark haline gelerek Müslüman'ı hem kendi Hıristiyan vatandaşlardan uzaklaştırmış hem de Avrupa'yı kendi kimliğini ve siyasi hürriyetini tehdit eder görünümüne sokmuştur. Yeni Osmanlılar içinde özellikle Namık Kemal, İbrahim Şinasi ve Ziya Paşa bu duruma tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Bu, ilk "millî" Müslüman tepkisi olmuştur, fakat tüm edebi, siyasi, felsefî vs. alanlarda "medenî", "çağdaş" olmak şeklinde kendisini göstermiştir. Onlar ayrıca Osmanlı hükümetine; "*bizim özümüzü feda ediyorsunuz, özümüz hürriyettir çünkü hürriyet bize duyduklarımızı ve düşündüklerimizi ifade etmek imkânını vermektedir*" diye seslenmişlerdir³¹.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti içinde İbrahim Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal zamanla ön plana çıkarak modern Osmanlı entelijansiyasının kurucuları olmuşlardır. Bunlar, yeni oluşmakta olan modern merkezi kurumlara İslami yasal gelenek ve Osmanlı yönetim ilkeleri açısından kapsamlı bir teorik meşruiyet ve ideoloji sağlama yönünde çaba gösteren ilk Müslümanlar olmuşlardır³². Bunlar arasında Namık Kemal'in tarihsel romantizmi, bir bakıma Batı'nın Osmanlı tarihi konusundaki önyargılı görüşlerine karşı bir savunma niteliğinde olsa da büyük ölçüde toplumun sembol ve bağlılıklarını kendinde toplayan bir vatan kavramı aracılığıyla Osmanlı Devleti'ne sadakati artırma amacı taşıyordu. Özellikle Namık Kemal'in 1870-71 Alman-Fransız savaşının etkisiyle kaleme aldığı "Vatan yahut Silistre" adlı tiyatro oyunu Türk milletinin o zamana kadar farkında olmadığı vatan bilincine varmasına yol açmıştır³³. Esasen bu, milliyetçiliğe giden yolda atılmış ilk adımdı. Ancak Namık Kemal'in milliyetçilik çağrısı Hıristiyan değerlerin yerine İslami değerleri koymasının dışında, Batılı yaklaşım, kavram ve ideolojilerle uyumlu olacak şekilde tasarlanmıştı. İdeoloji, modern anlamda bir kitlesel seferberlik ve özdeşleşme aracı olarak zamanla Müslüman-Türk değerler sisteminin bir parçası haline gelmiştir. Bununla beraber, Yeni Osmanlıların yaşatmak istedikleri şey, Osmanlı erdemleri ve Osmanlı İmparatorluğu'du. Osmanlı yurtseverliği ile imparatorluğun geçmişinden duyulan gurur, İslam'dan ve İslam'ın geçmişinden duyulan gururla iç içe geçmişti³⁴.

Genel olarak meşrutî sistem konusundaki hedef birlikliklerine rağmen Yeni Osmanlılar hareketi anayasacı liberalizmden, modernist İslamcılığa, hatta olgunlaşmamış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktaydı³⁵. Bu geniş yelpazede zaman içinde temel siyaset anlayışı konusunda üç ayrı eksen ortaya çıkmıştır. Bunlar; Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve Ali Suavi gibi parlamenter demokrasiyi insan tabiatına aykırı bir çeşit "oyun" olarak değerlendirenlerdir³⁶. Hareketin pragmatik niteliğinin kaçınılmaz sonuçlarından kaynaklanan bu farklılık, belli ölçüde günümüz Türk siyasetine de yansımıştır. Hatta Türk siyasetinde merkez sağ ve sol düşüncenin otantik kökenlerini burada aramak mümkündür.

³⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 88.

³¹ Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul 2010, s.xviii..

³² Kemal H. Karpat, *Osmanlıdan Günümüze Asker ve Siyaset*, İstanbul 2010, s. 42.

³³ Mordtmann, *a.g.e.*, s. 163.

³⁴ Davison, *a.g.e.*, s. 232.

³⁵ Ortaylı, *a.g.m.*, s.1702.

³⁶ Mardin, *a.g.e.*, s. 89.

Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasal sisteminin görece çoğulcu bir idare tarzına dönüştürülmesi konusunda önemli görüşleri ileri sürmüşlerdir. Bu konudaki görüşlerden biri de Ziya Paşa'nın *Hürriyet* gazetesinde yazdığı cumhuriyetle ilgili makalesidir. Ziya Paşa, "İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı" başlığını taşıyan makalesinde; cumhuriyet idaresinde padişah, imparator ve hariciye nazırı gibi görevlilerin bulunmadığını, memleketin sahibinin halkın kendisi olduğunu, halkın birkaç kişinin elinde esir olmayıp özgür olduğunu belirtmiştir. Ayrıca cumhuriyet düzeninde basın özgür olduğunu, halkın temsilcilerinden oluşan meclisin bulunduğunu, yasalar karşısında herkesin eşit olduğunu; kişisel egemenliğin hüküm sürdüğü rejimlerde ise, hükümdarın despotça uygulamalarının olduğunu ve bu tür sistemlerde basının dalkavukların elinde bulunduğunu belirterek bu rejimlere örnek olarak da İran'ı, Osmanlı yönetimini, Rusya, İtalya ve Avusturya gibi ülkeleri örnek göstermiştir³⁷.

Ziya Paşa'nın bu yöndeki görüşlerine rağmen Yeni Osmanlılar, gerek cemiyet halindeyken gerekse dağıldıktan sonra "Cumhuriyet" fikri üzerinde tutarlı bir görüş birliğine sahip olmamışlardır. Cumhuriyet konusu siyasal sistem ekseninde bid'at tartışmalarına da yol açmış ve Namık Kemal, *Hürriyet*'te yazdığı makalelerinde; toplumun rızasıyla kurulan meclisin bid'at sayılmaması gerektiğini belirtmiştir³⁸. Burada siyasal sistem tartışmalarının bizzat kendisi bid'at (bid'at-ı seyyiye) olarak değerlendiriliyordu. Namık Kemal'in itirazı da bunaydı. Bütün üyeler içinde yalnız Mehmet Bey başından sonuna kadar cumhuriyetçi olarak görünmüştür. Ancak onun cumhuriyetçiliği de bir Arap-Türk cumhuriyetçiliği şeklinde olmuştur³⁹.

Yeni Osmanlılar içinde devlet, hükümet ve sorumluluk fikri konusunda Şinasi, en rasyonalist düşünen aydın olmuştur. İslam medeniyetinin klasik dönemde de akla dayandığını ileri süren Şinasi; "*hükümetler de fertler gibidir, yaptıkları işe göre hüküm olunurlar Her hükümet, sırtındaki bu sorumluluğu, halkını memleketin idaresine iştirak ettirdiği nispette hafifletir. İstibdat idareleri her işi ellerinde tuttukları için sorumlulukları daima en ağır olanlardır*" diyerek sorumluluğun paylaşılması dolayısıyla yönetimin demokratikleşmesi yönünde adımlar atılmasını istemiştir⁴⁰.

Bütün bu farklılıklarına rağmen Yeni Osmanlılar 1876'da anayasayı kabul etmesi için rejimi zorlayabilmışlerdir. Çoğunluğunu basın mensubu ve edebiyatçıların oluşturduğu bu grubun özgürlük, anayasal rejim ve temsili sistem istekleri, meşrutiyetçi bir mücadeleye ivme kazandırmıştır. Yeni Osmanlılar, Kanun-ı Esasi ile hükümdarın istibdadını azaltmayı, onun hüküm ve nüfuzuna karşı dengeyi sağlayacak bir kuvvet meydana getirmeyi amaçlamışlardır⁴¹.

³⁷ Ziya Paşa, "İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı", *Hürriyet*, 14 Rebiulevvel 1287/ 14 Haziran 1870'de naklen Necdet Kurdakul, *a.g.e.*, s.373-375.

³⁸ Davison, *a.g.e.*, s.235. Bid'at; İslam tarihinde peygamber zamanından sonra dinde ortaya çıkan şey. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Ankara 2007, s. 100. Bid'at'ın, "bid'at-ı hasene" (iyi şeyler) ve "bid'at-ı seyyie" (kötü şeyler) şeklinde iki yönlü algılanışı söz konusuydu.

³⁹ Davison, *a.g.e.*, s. 236.

⁴⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2003, s.203.

⁴¹ Necdet Hayta, Uğur Ünal, *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri*, Ankara, 2008, s.174.

3.Yeni Osmanlılar ve İslamcılık

Yeni Osmanlılar, Tanzimat'a karşı yeni-muhafazakâr bir eleştiri geliştirip amansız Batılılaşmaya karşı İslami bir süzgeç önermekle birlikte, modernlikle şüphesiz bir ilişki içinde olmuşlardır. Modern siyasal fikirleri İslami kategorilerle uyumlu biçimde zenginleştirmenin yanı sıra Osmanlı vatanseverliğinin sözcük dağarcığını genişletmişlerdir.

Liberal görüşlere sahip bir bürokrat-aydın grubunu temsil eden Yeni Osmanlıların, Osmanlı Devleti'nin siyasal ve kültürel birliğinin, temsili kurumlar aracılığıyla ve toplumun sosyal ve kültürel özelliklerini yansıtan bir Osmanlı-Müslüman milliyetçiliğinin benimsenmesi yoluyla saptanmasını savundukları bir gerçektir⁴².

Yeni Osmanlılar, siyasal fikirlerini açıkladıkları yazılarında İslam siyaset teorisinin temel kavramlarını geniş ölçüde kullanmışlardır. Örneğin *adalet*, *bi'at* (itaat tarzı), *icma-i ümmet* (umumi konsensüs), *meşveret* (istişare) gibi kelimelere sıkça müracaat etmişlerdir⁴³. Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın devlet adamlarından farklı olarak sadece siyasal teori açısından değil, fıkhi yönlerden de İslami düşüncenin çeşitli alanlarıyla daha derinden ilgilenmişlerdir. Liberal siyasal teorisinin temel fikirlerini kitlelere ulaştırmak için İslami kavramlardan faydalanmaları, salt eski kavramların yeni fikirleri ifade edecek şekilde yeniden kullanıma sokulmasından ibaret değildi. İslam fıkhdaki kıyas yönteminden yararlanırken daha çok savundukları, reformların İslami hükümler açısından meşru olduğunu kanıtlamaya çalışmaktı⁴⁴. Şerif Mardin'e göre Yeni Osmanlıların meşrutî hükümet konusundaki düşüncelerinin dayanağı, onun İslam'ın zorunlu bir esası olmasından kaynaklanmıyordu⁴⁵. Reformist düşüncelerini İslami meşruiyet çerçevesinde ele almaları, Osmanlı aydınlarını ve siyaset anlayışlarını uzun süre etkilemiştir. Hatta bu etki, Milli Mücadele döneminde TBMM'nde de kendisini hissettirmiştir. Yeni Osmanlıların temsili hükümet fikrini Kur'an'daki, "*veşâvirhüm fi'l emr*"⁴⁶ (bazı işleri ashabına danış) şeklindeki ayete dayanarak meşrulaştırmalarının, I. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne, "*ve emrubum şûra beynehum*"⁴⁷ (onlar aralarında istişare ederler) ayetiyle yansması bu konudaki zihniyet ve siyaset anlayışındaki devamlılığının bir göstergesi sayılabilir.

Yeni Osmanlıların İslamcılık düşüncesiyle ilişkileri konusunda şu tespitleri yapmak mümkündür. Her şeyden önce Yeni Osmanlılar, İslâm'a en azından Durkheimci anlamda sosyal pekiştirici rol atfetmişlerdir⁴⁸. Müslüman toplumun bir arada tutulmasında en önemli unsur olarak gördükleri İslam'ın bu özelliği göz önüne alınmadan bir toplumu ilerletmek ve aydınlatmak için bir sosyal mühendislik projesinin

⁴² Kemal H. Karpat, *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, İstanbul 2009, s.61.

⁴³ Mardin, *Yeni Osmanlı*, s. 95.

⁴⁴ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, İstanbul 2011, s.105.

⁴⁵ Şerif Mardin, "İyiler ve Kötüler", *Tarih Risaleleri*, (Der. Mustafa Özel), İstanbul 1995, s.73.

⁴⁶ Âl-i imran, 159. Namık Kemal, "Veşâvirhüm fi'l emr" *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868'den naklen Hüseyin Dikme, *a.g.m.*, s.35.

⁴⁷ Şûra, 38.

⁴⁸ Türköne'ye göre İslam, Yeni Osmanlılar açısından temel bir muhalefet aracı ve kimlik sorununun tek ilacıdır. 1860'ların devrimci Osmanlı aydını için İslam, hürriyet ve demokrasi davalarının yegâne istinat noktasıdır. Muhayyel halk kitlelerinin tek yapıstırıcısı odur. Zira halkın konuştuğu dil odur; kimlik sorununa getirecek cevap odur; Babîli diktatörlerine karşı yürütülecek en tesirli muhalefet aracı odur. Geriye kalan İslâm'a dayalı bir politik mücadelenin kuramını geliştirmektir. Yeni Osmanlıların yapmaya çalıştıkları şey de budur. Türköne, *a.g.e.*, s. 92.

hayata geçirilemeyeceğinin farkındaydılar. Onlar için İslam bu özelliğinin yanı sıra yeni fikirlerin meşruiyet kaynağını da oluşturuyordu. Yeni Osmanlılar, düşüncelerine dayanak konusunda İslam düşünce tarihinin farklı ekollerine çekinmeden müracaat etmişlerdir.

4. Yeni Osmanlılar ve İslam Dünyası

Yeni Osmanlılar, 19. yüzyıldan itibaren “Büyük Güçler”in⁴⁹ makro politikalarının da etkisiyle Osmanlı Devleti’nin yüz yüze geldiği parçalanma tehlikesine karşı çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu cümleden olarak Yeni Osmanlılar Büyük Güçlerin, özellikle ‘Şark Meselesi’⁵⁰ ekseninde geliştirdikleri politikalar karşısında Osmanlı Devleti’nin reflekslerini harekete geçirmek amacıyla kültürel ve siyasal konularda çalışmalara başlamışlardır. Yeni Osmanlıların İslam dünyasıyla ilgileri de (kültürel boyut dışında)⁵¹ imparatorluğun bütünlüğünün korunması amacıyla bu konu üzerinde odaklanmaktadır. Buradan hareketle, Yeni Osmanlıların bu dönemde İslam dünyasıyla olan ilgilerinin temelinde yer alan konu “İttihad-ı İslam” düşüncesi olmuştur. *İttihad-ı İslam*, Tanzimat’ın başarılı olamadığı “İttihad-ı anâsır” düşüncesine karşılık olarak Yeni Osmanlıların geliştirdikleri bir tezdi⁵². *İttihad-ı İslam* düşüncesinin öncelikli zemini de yine kültürel boyutta olmuştur. Nitekim bu durum, Namık Kemal’in *İbret* gazetesinde yazdığı aynı adlı makalesinden görülmektedir.

“...Lâkin maksat İttihad-ı İslam olunca bi’ttab‘ budûd-ı Osmaniye derununa inhisar edemez. Ve o kadar umumi tutulacak bir arzunun beka ve revacı ise zann-ı acizanemizce ancak siyaset ve mezhep deva’isinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir.

⁴⁹ İngiltere, Fransa ve Rusya bu dönemde Büyük Güçler olarak tanımlanıyordu.

⁵⁰ Şark Meselesi, Büyük Güçler’in özellikle 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nin ortadan kaldırılarak mirasını paylaşmak amacıyla geliştirdikleri proje ve izledikleri politikaların genel adı olup bu konuda çok geniş bir literatürü kapsar. Bu konuyla ilgili olarak Namık Kemal, “Şark Meselesi” adıyla *İbret* gazetesinde tefrika ettiği yazı dizisinde; bu sorunun ortaya çıkmasında büyük ölçüde Ali ve Fuat Paşalar döneminde izlenen dış politika hatalarının payı olduğunu belirterek, “... Yine sadedimize ric’at edelim. Şark meselesinin tabii bir takım esbattan değil bazı cüz’iyatın ve bele birçok menafi’-i şahsiyenin münafesat-ı dâveliyeye bir meydan-ı cevelan açmasından zühur edegeldiği, bâlâda irad ettiğimiz mebahis, itikadımızca bütün bütün aleniye çıkarmağa kâfidir” diyerek Osmanlı Devleti’nin dış politikada hiç değilse İtalya kadar büyük devlet statüsünde bir dış politika stratejisi izlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Namık Kemal, “Şark Meselesi III”, *İbret*, 3. Teşrin-i evvel 1288/15 Ekim 1872’den naklen (Haz.) Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, İstanbul 2005, s.164-165.

⁵¹Yeni Osmanlılar hareketi daha önce vurguladığımız başlangıçta daha ziyade kültürel boyuttaydı. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri de Namık Kemal’in, Batı medeniyetine karşı geliştirdiği ünlü tezi olan Renan Müdafaaamesidir. Namık Kemal’e göre İslamiyet bütün mevzuatı ve kaideleriyle hiçbir veçhile mani-i medeniyet değil, bilakis terakki ve medeniyeti mürevviçtir; hatta Hristiyanlıkla dahi tezat teşkil etmez. ... “Başlangıçtan ta yakın zaman gelinceye kadar İslam devletlerinin hepsi ekmel-i şerayi olan ahkâm-ı fikihiye ile idare olundukları halde onların birçoğu büyük terakkilere mazhar olmuşlar ve alem-i medeniyete lâyemût eserler bırakmışlardır. İslamiyet medeniyet-i hazıra ile de kabil-i imtizaçtır. Avrupa’nın fûnûnundan istifade ederek, alem-i kemalâtta yine mevki-i imtiyaza vusulümüz niçin mümkün olmasın?” *Namık Kemal Hakkında*, İstanbul 1942, s.200-201. Aynı temayı Ziya Paşa da ünlü *Terkib-i Bend*’inde;

“İslam imiş devlete pâbend-i terakki

Evvel yog idî işbu rivayet yeni çıktı” beytiyle işlemiştir. *Külliyat-ı Ziya Paşa*, Haz. Süleyman Nazif, İstanbul 1924, s.144.

⁵² Azmi Özcan, *Pan-İslamiizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara 1997, s.46.

...Demek ki ehl-i İslam sûret-i ittihadını politika ağrazında veya mezhep mücadelelerinde değil vâiz önlerinde, kitap sahibelerinde aramağa muhtaçtır”⁵³.

Görüldüğü gibi Yeni Osmanlıların *İttihad-ı İslam* anlayışı daha çok meselenin kültür ve medeniyet boyutları üzerine dayalı olup, aktif bir siyasi tedbir ve saldırgan muhtevalı değildir Yeni Osmanlılara göre ittihadın iki yönü vardır. Biri, Osmanlı sınırları içinde ve daha çok Müslüman unsurlar üzerine dayanan bir ittihad; diğeri ise “Osmanlı ağabeylerinin” önderliğinde Müslümanların gelişmesi ve ilerlemesi şeklindedir⁵⁴.

Bir aydın hareketi olan Yeni Osmanlılar, sınırlı da olsa Osmanlı Devleti’nin uluslararası ilişkilerini negatif yönde etkileyebilecek bazı davranışlar içinde bulunmuşlardır. Bu bağlamda farklı açıdan ele alınması gereken isimlerinden biri Ali Suavi’dir. Osmanlı ve İslam aleminin geleceğine dair orijinal fikirlerinin yanında sıkı bir aktivist de sayılan Ali Suavi’nin, Abdülhamid’in ilk yıllarında V. Murad’ı tekrar tahta geçirmek üzere giriştiği eylemlerin dolaylı sonucu kısa vadede Kıbrıs’ın kaybına neden olmuştur⁵⁵.

Yeni Osmanlılar, Müslüman kitlelerin sorunlarına çözüm bulmaktan ziyade devlet kurumlarını ve bürokratik üst tabakayı muhafaza etmeyi amaçlamışlardır⁵⁶. Bu onların en önemli paradoksydu. Bir taraftan Babîali hegemonyasına karşı mücadele verirken, imparatorluk için düşündükleri yapısal değişimi yine onlara dayanarak yapmak zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte düşünce biçimleri ve grup özellikleri onları Ortadoğu’daki modern Türk ve Arap aydın sınıflarının öncüleri yapmıştır. Yeni Osmanlılar hareketinin gerçekleştirmek istediği değişimin temel esprisini ve İslam dünyası üzerindeki etkilerini bir takım kavramlar üzerinden değerlendirmek mümkündür. Yeni Osmanlılar, siyaset anlayışlarında modern demokrasi yerine bu kavramın mütemmim cüzlerini İslami gelenekten süzölmüş kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır. Bunlar, demokrasi yerine “meşveret”; parlamento yerine “şûra”; modern kamuoyu yerine “ehl-i hall ü akd” gibi kavramlardır. Bu grup içinde demokrasi kavramını doğrudan kullanan kişi Ali Suavi’dir.

Ali Suavi, *Ulûm*’da yazdığı “Demokrasi: Hükümet-i halk, Müsavat” başlıklı yazısında demokrasi kavramını tartışmaya açarak demokratik rejimin Osmanlı toplumuna uygunluğunu değerlendirmeye çalışmıştır. Ancak Ali Suavi’nin ele aldığı demokrasi önemli bir eksiklikle malul olup, bugün demokrasiden anladığımız “halk yönetimi” Ali Suavi’de “cumhuriyet” olarak geçmiştir⁵⁷. Ali Suavi, zulme karşı isyan ve sivil itaatsizlik kavramını gündeme getirerek özellikle Londra’da yayınlanan *Mubbir* gazetesinde sık sık halkı zalim olan yöneticilere isyan etmeye çağırmıştır. Her ne kadar halifenin doğru yoldan ayrılması halinde ona da baş kaldırılabileceğini zaman zaman

⁵³ Namık Kemal, “İttihad-ı İslam”, *İbret*, 15 Haziran 1288/27 Haziran 1872’den naklen Aydoğdu-Kara, *a.g.e.*, s. 86.

⁵⁴ Özcan, *a.g.e.*, s.51.

⁵⁵ Mahmut Celalettin Paşa, *Mir’ât-ı Hakikat*, (Haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s.610. Mahmut Celalettin Paşa’ya göre Ali Suavi ve onun gibiler, Abdülhamid zamanında yükselmekten ümitlerini kesmekle akıllarınca Sultan Murad’ı suuru yerindeymiş gibi meydana çıkarıp tekrar tahta oturtmak ve buna güçleri yetmediği takdirde, İngiliz gemilerine iltica ettirecek Londra’ya götürüp bir kukla olarak kullanıp, o yolda fayda temin etmek gibi mecnunca tertipleri içinde bulunmuşlardır. Ali Suavi’nin kendisinin de ölümüne neden olan Çırağan Vakası bu tür örneklerdendir.

⁵⁶ Karpat, *Osmanlı’da Değişim*, s. 217.

⁵⁷ Türköne, *a.g.e.*, s. 113.

söylemiş de hiçbir yayınında sultanın, hak yoldan ayrıldığı ve zulmettiği iddiasında bulunmadığını belirterek bu konuda Namık Kemal'le paralellik göstermiştir. Ali Suavi, meşrutiyet ve anayasa konusunda, “despotun yahut siyasi iktidarın zulüm ve istibdadını ortadan kaldırmanın hem İslamca, hem de meşru bir başka yolu vardır o da meşrutiyet ve Kânûn-ı Esâsî rejimidir” şeklindeki görüşüyle parlamenter sisteme olan inancını dile getirmiştir⁵⁸. Ali Suavi, *Ulûm* gazetesinin 18. sayısında “Demokrasi” adlı yazısının bir bölümünde, Mısır'ın liderliğinde Kuzey Afrika İslam devletinin kurulmasının isabetli bir fikir olacağını belirtmiştir⁵⁹.

Yeni Osmanlıların Osmanlı Devleti (dolayısıyla İslam dünyası) için modernleşme açısından yeniden gündeme aldıkları bir başka kavram da bi'at⁶⁰ olmuştur. Bi'at kavramı, getirilen yeni yaklaşımlar itibarıyla Yeni Osmanlıların temel miraslarından biri olup, biat geleneğinin yeniden yorumlanmasıyla ilgili olarak, bi'atın bilhassa ortaçağdaki uygulamada İslam dünyasındaki despotik idareler ve “hikmet-i hükümet” temelli siyasetleri meşrulaştırmak için kullanıldığı ileri sürülmüştür. Buna karşılık modern dönemde ise, İslam dünyasındaki anayasacılık hareketi içinde “bi'at”tan toplumsal sözleşme yaratma, idarecinin yetkilerini sınırlandırma aracı olarak yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu açıdan bi'at geleneği, Osmanlı Devleti'nde Namık Kemal'in başını çektiği Yeni Osmanlılar hareketi ve yakın dönemde Abbas Mahmud al-Akkad ve Abdülalî Bazargân benzeri İranlı entelektüeller tarafından “demokratik sözleşme” ve çoğulculuk temelli toplum kuramı yaratma projeleri içinde sürdürülmüştür. Bilhassa İran'daki tartışmada “bi'at” kuramı resmi ideolojinin vilâyet-i fakih (bir fıkıh alimi ya da alimler grubuna topluma nezaret vazifesi verilmesi) karşısında, sözleşmeye dayalı çoğulculuğun savunulması için kullanılmıştır⁶¹. Bu meyanda ayrıca Mısırlı Abdurrahman El Şarkavî ve Yusuf İdris gibi düşünürler de Kur'an'daki aynı hükme (Al-i İmran, 159) dayanarak İslam'ın Şûralar, yani bir tür danışma konseyi getirmesi dolayısıyla demokratik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu alanda demokrasi gibi kavram ve ülkelerin Batı'da ortaya çıkmadan önce İslam'ın kültürel mirası içinde mevcut olduğunu belirtmişlerdir⁶².

Yeni Osmanlılar, ortaya koydukları yeni fikirler ve geliştirdikleri tezlerle İmparatorluğun bütünlüğüne yatırım yaparken, diğer taraftan Arap dünyasında da bu tür arayışlar ve kıpırdanmaların başladığı görülmüştür. Özellikle kuzey Afrika'da hemen hemen Namık Kemal'le eş zamanlı bir şekilde ulus ve vatan kavramları ele alınmıştır. Bu dönemde Mısır'da ortaya çıkan Rafi et Tahtavi bunlardan biridir. Tahtavi'ye göre Mısır bir ülke, Mısırlılar da ayrı bir ulustur. Bu şekilde ayrılıkçı bir siyasal milliyetçiliğin başını çeken isimlerden biri olan Tahtavi'nin vurguladığı “Mısır Patriotizmi” (vatanseverlik), Yeni Osmanlılar tarafından “Osmanlı Patriotizmi” şeklinde algılanmıştır. Tahtavi, Arap literatürüne vatan kavramını sokmak kadar,

⁵⁸ Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994, s. 562.

⁵⁹ Çelik, *a.g.e.*, s. 264.

⁶⁰ Türkçe'de biat olarak kullanılan kelimenin aslı bey'attır. Bey'at “satmak; satın almak” manasındaki bey masdarına bağlı olarak “yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek anlamında kullanılmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul 1992, s. 120-121.

⁶¹ M.Şükrü Hanioğlu, “Sorgulamadan İtaat ve Liderlik Kutsaması Muhafazakârlığa mı Özgü?”, *Sabah*, 15 Ocak 2012.

⁶² Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, İstanbul 1991, s. 35.

seküler anlamda ulus kavramını ilk kullanan kişi olmuştur⁶³. Tahtavi, bu düşünceleriyle daha sonra Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh gibi düşünürleri etkileyerek onların İslamcılık konusundaki tezlerini sarırmıştır. Afgani ise, Kur'an'ın prensiplerinin bu günkü zamanın prensiplerine uyarlanması için bir hak ve görev olduğunu belirtirken İslamiyet'in bir aktivite olduğu şeklindeki görüşüyle Yeni Osmanlılara yaklaşmıştır. Bu aydınlar arasında Afgani'in halefi konumundaki Muhammed Abduh'un İslami modernizm (Selefiye) görüşü ise, Yeni Osmanlı düşüncesini besleyen benzer sosyal, ekonomik ve siyasi sıkıntılara tepki olarak gelişmiştir⁶⁴. Bu alanda Abduh'un önde gelen taraftarı olan Suriyeli Reşit Rıza (1865-1935) da benzer bir yaklaşım içinde bulunmuştur.

Dönemin bir diğer Arap aydını Halep'te seçkin bir aileden gelen Mesud El-Kevakibi (1849-1903) dir. Kevakibi, yazdığı *Taba'i al İstibdad* (Despotizmin Doğası) ve *Umm al-Quara* (Şehirlerin Anası Mekke) adlı kitaplarıyla Abdülhamid'in baskıcı rejimini eleştirmiş ve İslam'ın yozlaşmasından Osmanlıları sorumlu tutmuştur⁶⁵. Bütün bunlara rağmen bu dönemde Arap dünyasında, genel anlamda kültürel ve siyasal bilinçlenme süreci yaşanmakla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaya yönelik bağımsızlık yanlısı güçlü bir siyasal akım veya eğilimden söz edilemez. Bu da bizi, İttihad-ı İslam düşüncesinin bu dönemde her şeye rağmen ciddiyetle hissedildiği izlenimine götürmektedir. Yeni Osmanlıların şahsında ortaya çıkan "İttihad-ı İslam" düşüncesinin uzun vadede başarılı olamamasının nedenini ise Shayegan, İslam'ın sosyo-politik bütünlük olarak zamanını doldurmuş olması şeklinde açıklamıştır. Shayegan'a göre İslam ve demokrasi konusunda Latin Amerika deneyiminde olduğu gibi başarısızlık nedenlerinden biri de eleştirel ve modern bir entelektüel akımın olmamasıdır⁶⁶. Yeni Osmanlılar bu açığı kapatmak için bir prototip olarak ortaya çıkmışlardır.

Sonuç

Yeni Osmanlılar, 19. yüzyılda Osmanlı toplumunun ve kültürünün bir yandan sözcüsü olmak isteyen diğer yandan devletin, hem toplumun hem de dünyanın yeni koşullara uyması gerektiğini savunan Müslüman orta sınıfın temsilcileri olarak ortaya çıkan entelektüel bir hareketti. Ancak mensup oldukları sınıfsal tabana rağmen zaman içinde yer yer devletin organik unsuru durumuna gelerek modern Türk aydınının geleneksel alt yapısını oluşturmuşlardır.

Yeni Osmanlılar, Osmanlı tarihinde 1876-77 anayasal denemesi için uygun zeminin hazırlanmasında ve çağdaşlaşma öncesi politik kültürün bazı kavramlarının hayata geçirilmesinde önemli rol oynamışlardır. Fakat mülk sahibi orta sınıflar ve bunların kendi devletçi bürokrasi-aydınlar sınıfı içinde ortaya çıkan ve için için kaynayan anlaşmazlığa kalıcı çözüm bulamamışlardır. Ancak bu da, onların bu yöndeki ufki yetersizlikleriyle ilgili olmaktan daha çok, imparatorluğun yapısal ve tarihsel özellikleriyle ilgili bir durumdur.

⁶³ Sabahattin Şen, *Orta Doğu'da İdeolojik Bunalım*, İstanbul 2004, s.41.

⁶⁴ Hasan Kayalı, *Jin Türkler ve Araplar*, İstanbul 2003, s. 25. Selefi modernizm, Tanzimat sonrası dönemde Mısır ve Suriye'de gelişerek, Abdülhamid döneminin siyasi ve sosyal hastalıklarına karşı çıkmış ve böylece bu dönemin liberal hareketiyle keşmiştir.

⁶⁵ Şen, *a.g.e.*, s. 43.

⁶⁶ Shayegan, *a.g.e.*, s. 36.

Fikir ve aksiyonu birlikte yürüten ve modern anlamda ilk muhalefet partisi olarak kabul edilen Yeni Osmanlıların devrimciliği konusunda görüşler farklı da olsa bu hareketin tarihi önemi; İttihat ve Terakki, Hürriyet ve İtilaf gibi müstakbel örgütlenmelerle, siyasal fraksiyon ve düşüncelerin büyük ölçüde onların mirası üzerinden gelişmiş olmasından ileri gelir.

Tarihsel bir perspektif içinde bakıldığında Yeni Osmanlılar deneyiminden şu gibi sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1-Yeni Osmanlı deneyimi; modernite olgusu karşısında İslam dünyasında aydın duyarlılığı ekseninde tarihsel koşulların da zorlamasıyla ortaya çıkan değişim ihtiyacının projelendirilip, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihselliği içinde sınanmasıdır.

2-Bu meyanda Yeni Osmanlılar, Osmanlı Devleti'nde ilk defa demokratik kamuoyunun oluşmasını sağlamak suretiyle idare karşısında aşağıdan yukarıya doğru bir değişim hareketinin öncülüğünü yapmışlardır.

3-Temelde İmparatorluğun, dolayısıyla İslam dünyasının dirliğini ve bütünlüğünü korumayı amaçlayan tezleri modern dönemler içinde bu yönde atılmış ilk adım sayılır.

4-Öncelikle imparatorluk içinde yurttaşların eşitlik ihtiyacı ve özgürlük taleplerini anayasal parlamenter bir sistem içinde gerçekleştirmek istemişlerdir. Bu konudaki hedeflerini tam olarak gerçekleştirememiş olmakla beraber, ilerleyen dönemlerde imparatorluktan ulusal devlete geçişin daha sağlıklı olmasında pay sahibi olmuşlardır.

5-19. yüzyıldan itibaren Batı sömürgeciliği karşısında İslam dünyasında Batı ile ilgili her şeyin toptan reddi veya sosyalizm gibi tepkisel savrulmalar yaşanırken, Yeni Osmanlılar Batı ile girdikleri diyalog sonucunda Osmanlı modernleşmesinin önünü açarak bu yöndeki tarihsel süreci etkilemişlerdir.

6-Yeni Osmanlılar hareketi, imparatorluk sonrası ulus-devletler çağında ve küresel dönemde, özellikle üçüncü dünya ülkeleri için söz konusu olan demokratikleşme, özgürlük ve kimlik sorunları konusunda bir laboratuvar deneyimini oluşturmuşlardır.

7-Öte yandan modern bir aydın hareketi olan Yeni Osmanlılar, zaman zaman devletle giriştikleri organik ilişki sonucu kaçınılmaz bir şekilde devletin siyasetini etkilemişler ve uluslararası alanda birtakım olumsuzlukların yaşanmasına neden olmuşlardır. Bu durum, Keçecizade İzzet Molla'nın;

Zulm ile olmaz devlet harâb

Eder ân müdâhane-i alimân harâb boyutlarında olmasa da, siyasette aydın etkisinin olması gereken düzeyi hakkında fikir vermektedir.

8-Son olarak Yeni Osmanlılar deneyimi bize, Toynbee'nin analojisinde belirttiği gibi Herodluk-Zelotluk çelişkisinden çıkış yolu konusunda bazı ipuçları vermektedir. Bu da, modernite olgusu karşısında içe kapanma tehlikesi ile derin hayranlık tuzağına düşmemenin yolunu aramak şeklinde özetlenebilir.

KAYNAKÇA

- AYDOĞDU, Nergiz Yılmaz-İsmail Kara, *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, İstanbul 2005.
- ÇELİK, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994.
- DAVİSON, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, (Çev. Osman Akınhay), İstanbul 1997.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Ankara 2007.
- DİKME, Hüseyin, "Tanzimat Sonrası Türk Gazeteciliğinde 'Halk' Kelimesinin Kullanımı ve Halka Yönelik Faaliyetler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.5, S. 20, (Kış 2012).
- Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul 2006.
- FİNDLEY, Carter V., *Modern Türkiye Tarihi*, İstanbul 2011.
- GENCER, Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara 2008.
- HANIOĞLU, M. Şükrü, "Sorgulamadan İtaat ve Liderlik Kutsaması Muhafazakârlığı mı Özgü?", *Sabah*, 15 Ocak 2012.
- HAYTA, Necdet-Uğur Ünal, *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri*, Ankara, 2008.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C. VII, Ankara 1983.
- KARPAT, Kemal H., *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, İstanbul 2009.
-, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul 2010.
-, *Osmanlıdan Günümüze Asker ve Siyaset*, İstanbul 2010.
-, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ankara 2006.
- KAYALI, Hasan, *Jön Türkler ve Araçlar*, İstanbul 2003.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul 1983.
- KORAY, Enver, "Yeni Osmanlılar", *Belleken*, C. 47, S.185-186, Ankara 1983.
- KUNTAY, Mithat Cemal, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, İstanbul 1996.
- KURDAKUL, Necdet, *Tanzimat Dönemi Basınında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri*, Ankara 2000.
- Külliyat-ı Ziya Paşa*, Haz. Süleyman Nazif, İstanbul 1924.
- Mahmut Celalettin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat*, (Haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983.
- MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İstanbul 1992.
-, "Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti", *Forum*, C. 7, S. 79 (1 Temmuz 1957).
-, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1998.
-, "İyiler ve Kötüler", *Tarih Risaleleri*, (Der. Mustafa Özel), İstanbul 1995.
- MORDTMANN, Andreas David, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, (Çev. Gertraude Songu-Habermann), İstanbul 1999.
- ORTAYLI, İlber, "Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul 1989.
- ÖZCAN, Azmi, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara 1997.
- PINAR, Hayrettin, "Diplomasi ile Siyasetin Birlikteliği: Girit İsyanı ve Âli Paşa", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.18 (Aralık 2008).
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç*, İstanbul 1991.

- SUNGU, İhsan, “Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat* C.II, İstanbul 1999.
ŞEN, Sabahattin, *Orta Doğu’da İdeolojik Bunalım*, İstanbul 2004.
TANPINAR, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2003.
TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye’de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul 1952.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul 1992.
TÜRKÖNE, Mümtaz’er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991.
ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2005.
YAZICI, Nevin, *Osmanlılık Fikri ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002.

20. Yüzyıl Başlarında İstanbul Hapishane-i Umumi'de Mahkûmların Üretim Faaliyetleri

Zafer ATAR*

ÖZET

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemiyle birlikte zindandan hapishaneye dönüşüm süreci başlamıştır. Bu bağlamda Tanzimat ve Sultan II.Abdülhamit dönemlerini, hapishanelerin kuruluş süreci olarak kabul edebiliriz. II. Meşrutiyet Dönemi ise hapishanelerin üzerinde en çok durulduğu dönemdir. Nitekim II. Meşrutiyet Dönemi'nde, hem hapishanelerin ıslah faaliyetlerine hız verilmiş, hem de hapishanedeki mahkûmların çalıştırılması konusu üzerinde titizlikle durulmuştur. Bu süreçte devletin merkez hapishanesi konumunda olan İstanbul Hapishanesi, Osmanlı hapishanelerinde yapılacak olan üretimin merkezi olarak kabul edilmiştir. Nitekim çok kısa bir süre içerisinde hapishanede gerekli imalathaneler kurularak, üretime geçilmiştir. Bu suretle hem mahkûmlar çalıştırılarak üretici haline getirilmiş hem de hapishaneler gelir elde etmeye başlamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı Devleti, hapishane, mahkûm, üretim, imalathane.*

Production Activities of Prison Inmates in the General Prisons of Istanbul in the early 20th century

ABSTRACT

A transformation from dungeon to house of correction started during the Tanzimat Reform Era in the Ottoman Empire. The Tanzimat Reform Era and the time of Sultan Abdulhamit can be seen as a period of construction for prisons in the context of this transformation. There was a rise in the importance given to prisons in the era of constitutional monarchy in particular when changes in prisons were carried out and prisoners began to do work. As Istanbul Prison was at the center of the Ottoman Empire, it was chosen as the center for these production activities. In order for production to start, workshops were opened. Two advantages were achieved by these production activities. One advantage was that these activities helped prisoners to work and produce something, and they also helped the government to earn income from prisons.

Keywords: *Ottoman Empire, Prison, Prisoner, Production, Workshop.*

Giriş

Hapis cezası her ne kadar suçluyu cezalandırırsa da, hapishane kurumunun asıl amacı mahkûmu ıslah etmektir. Suçluyu ıslah etmekte kullanılan başat metot ise mahkûmu çalıştırmaktır. 1596 yılında Hollanda'da açılan Amsterdam Hapishanesi dünyanın ilk hapishanesi olarak kabul edilir. Amsterdam Hapishanesi varlığını 1555 yılında Londra'da açılmış olan Bridewel Çalışma Evi'ne borçludur¹. Görüldüğü üzere modern

*Dr., Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, e-posta: atarzafer@hotmail.com

¹ Gültekin Yıldız, "Osmanlı Devleti'nde Hapishane Islahatı (1838-1908)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 33-34.

bir kurum olan hapishanenin kökeni bir çalışma evine dayanmaktadır. Nitekim Amsterdam Hapishanesi'nde mahkûmların ıslah edilmesi için iki yol benimsenmişti. Dini eğitim ve düzenli çalışma². Öyle ki Amsterdam Hapishanesi'nde suçluların yanı sıra meslek edinmeleri amacıyla ebeveynleri tarafından buraya gönderilmiş olan çocuklar dahi vardı³. Dolayısıyla hapishane kurumunun kuruluş felsefesi mahkûmların çalışma yöntemiyle terbiye edilmesi ve yararlı birer birey haline dönüştürülmesidir. Esasında zindan ile hapishaneyi ayıran en önemli farklardan biri budur. Hapishane, mahkûmları üretici hale getiriyor dolayısıyla yararlı bir bireye dönüştürmeye çalışıyordu⁴. Nitekim 1596 yılından sonra tasarlanan ve bir kısmı uygulamaya konan tüm hapishane sistemlerinin merkezinde mahkûmların çalıştırılması düşüncesi yatmaktadır⁵. Yine 1779 yılında Britanya hapishaneleri için hazırlanan ilk hapishane kanununun dikkat çekici maddelerinden biri mahkûmların zorunlu ve ağır bir çalışma temposu ile meşgul edilmesidir⁶.

Zindan'dan Hapishaneye Geçiş ve Mahkûmların Çalıştırılmasının Gündeme Gelmesi

Modern dünyanın kurumlarından biri olan hapishane, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarının önemli parçalarından birisidir. Zira Tanzimat Dönemi ile birlikte artık "zindan"dan "hapishaneye" dönüşüm süreci başlamıştır. Bu süreç, bir anlamda hapishaneler hususunda da batı hukukunun Osmanlı Devleti'ne girdiğinin bir göstergesidir. Tanzimat Dönemi ile başlayan bu süreç Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemlerinde devam etmekle birlikte, dönemlerin siyasi ve sosyal yapısına göre farklılıklar göstermiştir. Adı geçen üç dönemden hapishanelerin en fazla önemsendiği ve üzerinde durulduğu süreç II. Meşrutiyet Dönemi olmuştur.

Sanayi Devrimi sonrası dünyada kutsanan "çalışma", modern zamanların kurumu olan hapishanenin adeta temelini yerleştirilmiştir. Hapishaneler, başta Avrupa olmak üzere tüm dünyada bu temel üzerine inşa edilmiş olup, Osmanlı Devleti hapishaneleri ise pratikte bu temelden yoksundur. Zira son yıllarda Osmanlı hapishaneleri üzerine yapılan akademik çalışmalar, hapishanelerin kalabalık, bakımsız, hastalıkların kol gezdiği ve ihtiyaca cevap vermekten uzak olduklarını ortaya koymaktadır⁷. Bu şartlar altında, Osmanlı hapishanelerinde mahkûmların çalıştırılması

² Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Naşarı ve Tatbiki Ceza Hukuku*, Cilt II, Beta Yayınları, İstanbul, 1986, s. 659

³ Yıldız, *agf.*, s. 34-35.

⁴ Timur Demirbaş, "Hürriyeti Bağlayıcı Cezaların ve Cezaevlerinin Evrimi", *Hapishane Kitabı*, Editörler: Emine Gürsoy Naskali-Hilal Oytun Altun, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 12.

⁵ Kurtuluş Demirkol, "II. Meşrutiyet Döneminde Edirne Vilayeti Hapishaneleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2012, s. 168.

⁶ Gültekin Yıldız, *Mapusâne, Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 58-59

⁷ Bkz. Mümin Yıldıztaş, "Mütareke Döneminde Suç Unsurları ve İstanbul Hapishaneleri", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *İ.Ü. Sosyal Bilimler Ens.*, İstanbul 1997; *Hapishane Kitabı*, Editörler E. Gürsoy Naskali-H. Oytun Altun, Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2005; E. Gürsoy Naskali-H. Oytun Altun, *Zindanlar ve Mahkûmlar*, Babil Yayınevi, İstanbul 2006; Hasan Şen, "The Transformation of the Politics of Punishment and the Birth of Prison in the Ottoman Empire (1845-1910)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Ens.*, İstanbul 2005; Saadet Tekin, "XX. Yüzyıl Başlarında Aydın Vilayeti ve Mülhakatındaki Hapishanelerin Genel Durumu", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006/2 Güz, Manisa 2006, s. 65-77; Kent Fielding Schull, *Penal Institutions,* "Nation-state

ve üretim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi elbette çok zordu. Ancak tüm olumsuzluklara rağmen, özellikle II. Meşrutiyet Dönemi'nden itibaren hapishanelerdeki mahkûmların çalıştırılması hususu üzerinde önemle durulmuştur. Bu bağlamda devletin merkez hapishanesi konumunda olan İstanbul Hapishanesi başka bir deyişle Hapishane-i Umumi de, Osmanlı hapishanelerinde yapılacak olan üretimin merkezi olarak kabul edilmiştir. Çok kısa bir süre içerisinde Hapishane-i Umumi de imalathaneler tesis edilerek ve üretime geçilmiştir. Bu suretle hem mahkûmlar çalıştırılarak üretici haline getirilmiş hem de hapishaneler gelir elde etmeye başlamıştır.

Hapishane Nizamnamelerinde Mahkûmların Çalıştırılması Meselesi

Daha önce de belirttiğimiz üzere Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemiyle birlikte modern hapishanelerin kurulma süreci başlamıştır. Bu bağlamda XIX. Yüzyılın ikinci yarısında, ilki 1865 ve diğeri 1880 yılında olmak üzere iki nizamname yayınlanmıştır. Yayınlanan her iki nizamnamede de mahkûmların çalıştırılmasını düzenleyen hükümler yer almıştır. 1865 yılında yayınlanan ilk nizamnamenin V. faslını oluşturan 20. ve 25. maddeler arasındaki hükümler mahkûmların çalışma şartlarına dairdir. Bu hükümlere göre, mahkûmların hapishanede üretime başlayabilecekleri mekânlar oluşturuluncaya kadar, şimdilik çalışmaların koşullarda yaptırılması öngörülmektedir. Koşullarda gerçekleştirilecek bu zorunlu çalışmanın süresi, kışları günde 6 saat, yazları ise 8 saat olarak belirlenmiştir. Mahkûmlar arasında bir sanatı olanlar bunu icra edecek, elinden belirli bir iş gelmeyenler ise “mâhir usta vasıtasıyla” sanat öğreneceklerdir. Hapishane içinde mahkûmları çalıştırmanın doğuracağı güvenlik riskine karşılık, icra edilecek sanatların ne olacağına müdür ile müdür muavini karar verecek, kesici aletleri gerektirecek işlerden uzak durulmasına dikkat edilecektir. Günlük çalışma bitip ‘paydos vakti’ geldiğinde, mahkûmlara verilen alet ve eşyalar gardiyanlar tarafından toplanıp dolaplarına konacaktır. Mahkûmların çalıştırılması neticesinde hak ettikleri ücretler müdür tarafından toplanacak, masraflar düşüldükten sonra geri kalan üç hisseye ayrılıp biri mahkûmların daimi masraflarına karşılık hükümete, ikincisi mahkûmların kendilerine verilecek, üçüncü hisse ise yine mahkûmların tahliyelerinde kendilerine verilmek üzere idarede toplanacaktır⁸.

Mahkûmların çalıştırılmasına dair yukarıda özetle yer verdiğimiz hükümleri içeren ilk hapishane nizamnamesi yayınlanmadan yirmi beş yıl evvel, 1840 yılında İstanbul'daki Tersane-i Amire Zindanı'nı ziyaret eden İngiliz iktisatçı Senior, adı geçen zindan da mahkûmların hiç çalışmadıklarını gözlemlemiş ve mahkûmların bu rahatlığından dolayı onları özgür olarak nitelendirmiştir⁹. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken husus Tersane-i Amire bir hapishane değil zindandır. Hâlbuki ilk hapishane nizamnamesinden yaklaşık altı yıl sonra Osmanlı'nın ilk hapishanesi olarak nitelendirebileceğimiz İstanbul'daki Hapishane-i Umumi'de küçük çaplı da olsa

Construction, and Modernity in the Late Ottoman Empire (1908-1919)”, *University of California*, Los Angeles 2007; Saadet Tekin, “Dr. Polliç Bey'in 1918 Tarihli Raporuna Göre Berlin ve Aydın Vilayet Hapishanelerine Genel Bir Bakış”, *OTAM*, Sayı 24, Ankara 2010, s. 205- 222; Zafer Atar, “20.Yüzyıl Başlarında Turgutlu Hapishanesinin Genel Durumu”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, Manisa 2011, s.87-101.

⁷ Yıldız, *a.g.e.*, s. 253-256.

⁸ Ömer Şen, *Osmanlı'da Mahkûm Olmak: Avrupalılaştırma Sürecinde Hapishaneler*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 7.

bir üretim vardır. 1865 Nizamnamesi'nde öngörüldüğü gibi meslek erbabı olan suçlulara mesleklerini icra etmeleri için gerekli olan aletler tedarik edilmiş ve bu mahkûmlar kendileri için ayrılmış özel bölümlerde ilk üretimi gerçekleştirmişlerdir. Üretimin sonunda ortaya çıkan ürünler dışarıya çıkarılarak satılmış ve elde edilen gelir, mahkûmlar tahliye edildikten sonra kendilerine verilmek amacıyla muhafaza altına alınmıştır¹⁰. Nizamnameye göre mahkûmların çalışması zorunludur. Ancak pratikte bu gerçekleşmemiştir. Nitekim ilk üretimin gerçekleştiği Hapishane-i Umumi'de sadece meslek sahibi olanlar çalışmıştır. Diğer taraftan bu çalışma, henüz bir atölye seviyesinde olmayıp sadece ufak çaplı el emeğine dayalıdır.

1880 yılında yürürlüğe giren Hapishane ve Tevkifhane İdaresine Dair Nizamname Lâyihası'nın ise, 17-18 ve 69-72. maddeleri mahkûmların çalıştırılmalarına dairdir¹¹. Bu nizamnamede de mahkûmların çalışması zorunlu idi. Öyle ki çalışmayan mahkûmlar 24 saatten bir haftaya kadar teneffüs yani temiz hava almaya çıkarılmama cezasına çarptırılacaktı. Yalnız bu çalışma zorunluluğu kendi işlerini karşılayabilen mahkûmlar için geçerli değildi. Çalışan mahkûmların elde ettikleri gelirin yarısı devletin onlara yaptığı masrafın karşılığı olarak kesilecek, diğer yarısı ise icap ettiği vakit kendilerine teslim edilmek üzere hapishane yönetimi tarafından muhafaza edilecekti¹². Görüldüğü üzere Hapishane-i Umumi'de yapılan ilk üretim faaliyetleri 1871 yılında gerçekleşmesine rağmen elde edilen gelir 1865 değil 1880 Nizamnamesi'nin belirttiği şekilde paylaştırılmıştır.

1880 Nizamnamesi, yayınlandığı tarihten itibaren 1930'lu yıllara kadar üzerinde yapılan birkaç küçük değişiklikte yürürlükte kalmıştır¹³. Dolayısıyla bu nizamnamenin, II. Abdülhamid dönemi ve sonrasında İttihat ve Terakki yönetiminin, hapishane politikalarına kaynaklık ettiğini ifade edebiliriz.

Hapishane-i Umumi İmalathaneleri ve Üretim

Osmanlı İmparatorluğu'nda hapishane atölyelerinin kurulması ve profesyonel anlamda mahkûmların çalıştırılması ilk defa II. Meşrutiyet Dönemi'nde ve Hapishane-i Umumi'de gerçekleşmiştir¹⁴. Kısa süre içerisinde hapishanede, marangozhane, terzihane, kundurahane, süpürgehane atölyeleri tesis edilmiş¹⁵, ayrıca boncuk imalatına da başlanmıştır¹⁶. Bu atölyelerde imalata başlanması hapishaneye maddi katkı sağladığı gibi mahkûmların ruh haline ve hapishane asayişine de olumlu olarak yansımıştır. Durumdan çok memnun olan Dâhiliye Nezareti 20 Ağustos 1911 tarihinde ülke genelindeki diğer hapishanelere çektiği telgraflarla, üretimi tüm İmparatorluk hapishanelerine yaymaya çalışmıştır¹⁷.

9 Basiretçi Ali Efendi, *İstanbul Mektupları*, Hazırlayan: Nuri Sağlam, İstanbul, s. 38

11 Yasemin Saner Gönen, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Hapishaneleri İyileştirme Girişimi, 1917 Yılı", *Hapishane Kitabı*, Editörler E. Gürsoy Naskali-H. Oytun Altun, İstanbul 2005, s. 179.

12 Gönen, *agm.*, s.179; Yıldız, *a.g.e.*, s.388.

13 Yıldız, *a.g.e.*, s. 382.

14 Demirkol, *a.g.t.*, s. 168.

15 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Bundan sonra BOA. kısaltmasıyla verilecektir). BOA. DH.MB.HPS. 17/50. Lef: 5.

16 BOA. DH.MB.HPS. 17/50. Lef: 17.

17 BOA. DH.MB.HPS. 143/44; Şen, *a.g.e.*, s.58; Demirkol, *a.g.t.*, s.170.

Hapishane-i Umumi'de yapılan üretim Dâhiliye Nezareti'nin deyimiyle mükemmele yakın bir durumdaydı. Öyle ki yukarıdaki telgraftan sadece bir ay sonra 1911'in Eylül ayında Dâhiliye Nezareti, Sadaret makamından devletin tüm resmi kurumlarının terzilik, kunduracılık ve marangozluk ile ilgili ihtiyaçlarını Hapishane-i Umumi'de yapılan üretimden karşılamaları için resmi bir duyuru yapmasını istemiştir. Nezaret bu suretle, hapishanedeki sanayi faaliyetlerinin daha da gelişeceğini ve devletin de bu üretimden gelir elde edeceğini belirtmiştir¹⁸.

Nitekim 4 Eylül 1911 tarihinde Dâhiliye Nezareti'nden tüm merkez dairelere yapılan duyuruda, Hapishane-i Umumi'de ihdas edilen imalathanede marangozluk, terzilik ve kunduracılık sanatlarının rağbet gördüğü buradan elde edilen gelirin yarısının hazineye ait olduğu ayrıca bu şekilde yerli sanayinin de teşvik edildiği bildirilmiştir¹⁹. Esasında bu duyuru yapılmadan evvel, zaten Hapishane-i Umumi diğer devlet dairelerinden bir takım siparişler almış ve siparişleri üretip zamanında teslim etmişti. Resmi dairelerden geri dönüşler çok olumlu idi. Bu durumdan cesaret alan hapishane müdürü, mekteplerin ve diğer kurumların eğer böyle bir ihtiyaçları olursa siparişe göre üretim yapabilecekleri taahhüdünde bulunmuştur²⁰. Bu taahhüttün sonucu olarak gerekli duyurular 1911 yılı itibarıyla tüm resmi dairelere yapılmaya başlanmıştır. Hapishaneler Müdüriyeti'nin 5 Ekim 1911 tarihinde Bahriye Nezareti'ne gönderdiği yazı bu duruma verebilecek örneklerden sadece bir tanesidir. İlgili yazıyla müdüriyet, Bahriye Nezareti'nin başta ayakkabı olmak üzere, elbise ve marangozluk sanatına dayalı ürünlerde ihtiyaç duyduğu alımlar için hem gazete ilanına çıkmasını hem de Hapishaneler Müdüriyeti'ne bildirmesini istemiştir²¹. Buradan da anlaşıldığı üzere hapishane idaresi, diğer devlet kurumlarından sipariş alma gayreti içerisindeydi. Aşağıdaki tablo da, hapishane kundurhanesinin 1912 yılı Mart, Nisan, Mayıs ve Aralık aylarında gerçekleştirdiği üretime dair verilere yer verilmiştir²².

¹⁸ BOA. DH.MB.HPS. 143/40.

¹⁹ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 2.

²⁰ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 3.

²¹ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 4.

²² BOA. DH.MB.HPS. 50/10. Lef: 5,13,15,17.

Hapishane-i Umumi Kundurahane Atölyesinin Üretim Faaliyetleri

Mart 1912			Nisan 1912			Mayıs 1912			Aralık 1912		
Çeşit	Adet	Kuruş	Çeşit	Adet	Kuruş	Çeşit	Adet	Kuruş	Çeşit	Adet	Kuruş
Potin		2	Potin	0	80	Potin	2	56	Potin		20
Potin		5	Panduflla		0	Panduflla	0	0	Tamir		20
Potin		2	Tamir	0	0	Tamir		5	Yarım alt		7
Potin		5	Yemeni		0	Asker Potini	0	20	Yarım alt		5
Potin	0	30	İskarpın		4				Potin		15
Potin		8	Terlik		4				Yarım alt		12
Tamir		2							Yarım alt		6
Potin		0							Kaloş		40
Tamir		2							Potin		14
Panduflla	4	8									
Yekûn	33	304	Yekûn	85	908	Yekûn	64	411	Yekûn	12	139

Hapishane bünyesinde tesis edilen marangozhane, terzihane ve kundurahane dışında, ciddi anlamda üretim yapılan bir diğer atölye ise süpürgehaneydi. Süpürgehane'de üretilen çalı süpürgelerine rağbet oldukça fazlaydı. Nitekim Evkaf-ı Hümayun Levazım Dairesi'nin açtığı ihale sonucunda İstanbul Hapishanesi'nde üretilen 3.000 adet çalı süpürgesi adı geçen daireye zamanında teslim edilmişti. Fakat söz konusu çalı süpürgesi olunca asıl alıcı belediye idi. Nitekim bunun farkında olan İstanbul Hapishanesi yönetimi, belediyeye gerekli müracaatı yapmıştı. Kadıköy ve Hasköy belediyelerinden gelen memurlar süpürgeleri denemişlerdi. Süpürgelerde sorun olmadığı gibi fiyatları piyasadaki daha ucuzdu. Buna rağmen belediye yetkilileri hapishane yönetimiyle bir daha iletişime geçmemişlerdir. İstanbul Hapishanesi Müdüriyeti ise durumu 12 Eylül 1911 tarihinde Hapishaneler İdaresi Umumi Müdüriyeti'ne bildirmiştir. Yazıda belediyeyi zan altında bırakan sitemli bir cümle de kullanılarak “*külfet menfaate tercib mi ediliyor*” denilmiş ve Hapishaneler İdaresi Umumi Müdüriyeti'nden bir kez daha girişimde bulunulması istenmiştir²³. Sadece bir gün sonra durum belediyeye bildirilmişti. Süpürgelerin dışarıdan ya da başka bir deyişle piyasadaki daha ucuza verileceği tekrar edilmiş, bu durumun daha önce belediyeden gelen memurlara da söylendiği vurgulandıktan sonra geri dönüş olmadığı belirtilmişti²⁴. Ancak tüm girişimlere rağmen 1911 ve 1912 yıllarında belediyeden konuya ilişkin herhangi bir cevap alınmamıştır. Buna karşılık 1915 yılında İstanbul Belediyesi'nden 80.000 adet süpürge siparişi alınmıştır. Aşağıdaki tabloda ise, Hapishane-i Umumi'de 1912 yılının Ocak, Mart, Nisan ve Mayıs aylarına ait süpürge imalat adetleri ve elde edilen gelirlerine yer verilmiştir²⁵.

²³ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 6.

²⁴ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 5.

²⁵ BOA. DH.MB.HPS. 50/10. Lef: 7,13,15,17.

Hapishane-i Umumi Süpürge Atölyesinin Üretim Faaliyetleri

Ocak 1912			Mart 1912			Nisan 1912			Mayıs 1912		
Çeşit	Adet	Kuruş	Çeşit	Adet	Kuruş	Çeşit	Adet	Kuruş	Çeşit	Adet	Kuruş
Süpürge	100	30	Süpürge	50	6	Süpürge	50	18	Süpürge	300	52
Süpürge	150	2610	Süpürge	500	125	Süpürge	50	6	Süpürge	400	80
						Süpürge	500	100			
Yekûn	250	2640	Yekûn	550	131	Yekûn	600	124	Yekûn	700	132

Balkan Savaşlarının devam ettiği 1913 yılında da, bahsi geçen atölyelerde üretim faaliyetleri olağanca hızıyla devam etmekteydi. Nitekim bu dönemde de Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti'nin, diğer devlet kurumlarından sipariş alma gayreti içerisinde olduğunu görmekteyiz. Nitekim 24 Mart 1913 tarihinde müdüriyet, Sadaret, Meşihat, Hariciye, Adliye, Harbiye, Bahriye, Maarif, Nafia, Ticaret ve Ziraat, Posta Telgraf Telefon, Maliye, Defter-i Hakani, Evkaf-ı Hümayun, Şehr-i Emanet, Umum Jandarma Kumandanlığı, Polis Müdüriyeti Umumiliği ve Emniyet-i Umumiye gönderdiği yazıda İstanbul Hapishanesi'nde açılan imalathanede özellikle kunduracılık, marangozluk, doğramacılık ve terzilik sanatlarının büyük rağbet gördüğünü, çok zarif yazıhane, kütüphane, masa ve sandalye vesaire imal edildiğini bildiriyor ve adı geçen dairelerin ihtiyaçları olursa sipariş vermelerini istiyordu²⁶. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu suretle, hem yerli sanayi teşvik edilecek hem de hazine gelir sağlamış olacaktı. Bu yazıya cevap veren Harbiye Nezareti askeri tesislerde askerler tarafından ihtiyaç duyulan malzemelerin üretiminin yapıldığını dolayısıyla sipariş vermelerine gerek olmadığını bildirmişti²⁷. Buna karşılık devletin diğer kurumlarından kısa sürede olumlu geri dönüşler olmuştur²⁸. Örneğin Nişantaşı Sultanisi yatılı öğrencilerinden fakir olanlar için gerekli kıyafetler hapishane terzihanesine²⁹, Darülmuallimin talebeleri için 110 çift ayakkabı hapishanenin kundurahanesine³⁰, İstanbul'da bulunan karakollar için masa³¹, dolap ve kütüphane³² vb. eşyalar da hapishanenin marangozhanesine sipariş edilmiştir. Aşağıdaki tabloda 1912 yılının, Şubat, Mart, Nisan ve Mayıs aylarında hapishane marangozhanesinde üretilen mobilya ve elde edilen gelirlere yer verilmiştir³³.

²⁶ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 9

²⁷ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 10

²⁸ BOA. DH.MB.HPS. 71/20.

²⁹ BOA. MF.MKT. 1232/90.

³⁰ BOA. DH.MB.HPS. 77/26.

³¹ BOA. DH.EUM.LVZ. 30/60.

³² BOA. DH.EUM.LVZ. 34/46.

³³ BOA. DH.MB.HPS. 50/10. Lef: 11,13,15,17.

Şubat 1912			Mart 1912			Nisan 1912			Mayıs 1912		
Çeşit	Ad.	Krş.	Çeşit	Adet	Krş.	Çeşit	Ad.	Krş.	Çeşit	Adet	Krş.
Şigara Tablası	2	25	Yemek Masası	1	0	Kitap Dolabı	1	68	Şigara Tablası	2	0
Karyola Tahtası	-	35	Dolap	1	24	Kitap Dolabı	2	324	Yazıhane Altı	1	0
Elbise Dolabı	1	324	Dolap	1	296	Karyola Tahtası	5	35	Yazıhane	3	40
Dolap	4	1692	Masa	1	62	Kütüphane	1	840	Dolap	4	200
Yazıhane	1	324	Dolap	1	50	R. Masası	1	95	Dolap	1	50
Sandık	1	80	Tamir	1	62	Dolap	1	108	Dolap	1	00
Paravana	1	160	Tamir	1	4	Paravana	1	100	Kütüphane	1	00
Etejer	2	108	Yazıhane	1	24	Yazıhane	2	600	Yazıhane	2	48
Dolap	15	3127	Yazıhane	1	50				Merdiven	1	0
Paravana	1	100	Dolap	1	00				Klasör	1	32
			Kütüphane	1	48				E.Dolabı	1	24
			Yazıhane	1	32						
			Masa	1	78						
			Paravana	1	62						
			Dolap	1	48						
			Yazıhane	1	24						
Yekûn	28	5.975	Yekûn	16	5.724	Yekûn	14	2.170	Yekûn	18	4.564

Hapishane-i Umumi İmalathanelerinde Üretimi Çeşitlendirme ve İslah Çalışmaları

1913 yılı itibarıyla İstanbul Hapishanesi'nin atölyelerinde her ne kadar üretim devam etse de esasında imalathanelerin şartları çok da iyi değildi. Şartların düzeltilmesi ve imalathanenin genişletilmesi gerekmektedir. Aslında yeteri kadar tahsisat gönderilmiş olsa, hapishanenin çok daha gelişmiş bir imalathanesi olabilir, üretim çeşitlendirilebilirdi. Tabi bunun için çalışan mahkûmların da daha iyi şartlara kavuşturulması gerekiyordu. Fakat sürmekte olan Balkan Savaşları mevcut durumda düzeltilmesi için gerekli ödeneğin aktarılmasına engel olmaktadır. Bu süreçte Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti, Maliye Nezareti'nden imalathaneden elde edilen gelirin tamamının yine imalathaneye bırakılması için ilgili kanun maddesinin düzenlenmesini istemiştir. Böylelikle, buradan gelecek parayla imalathanenin genişletilmesi ve üretimin çeşitlendirilmesi sağlanacaktır³⁴.

Diğer taraftan 16 Mart 1913 tarihinde Dâhiye Nezareti Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti, İstanbul Hapishanesi'nde bir alanda daha üretim yapılması için yeni bir proje geliştirmişti. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hapishaneler İdaresi

³⁴ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 11-12.

Müdüriyeti'nin öncelikli hedeflerinden birisi de üretimi çeşitlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda hazırlanan projeye göre, kademeli olarak ilk etapta bazı defterlerin basılması için bir matbaa ve bunu tamamlayan bir mücellithane kurulacaktı. Fakat matbaa ve mücellithaneye alınacak makineler ve diğer masraflar için 3.000 liraya ihtiyaç vardı. Eğer gerekli para temin edilirse, tüm hükümet dairelerine ve civar vilayetlere lazım olan evrakın basılması ve defterlerin ciltlenmesi için İstanbul Hapishanesi'nde bir matbaa ve mücellithane kurulacaktı. Müdüriyet bu projesini ve ihtiyaç duyduğu parayı 16 Mart 1913 tarihinde Sadaret'e bildirmiştir³⁵. Fakat Sadaret'e göre elde edilecek gelir yapılacak masrafı karşılamayacaktı dolayısıyla böyle bir girişimin faydası yoktu³⁶. Esasında böyle bir girişimin önünde ciddi engellerde vardı. Öncelikle matbaada çalışacak mahkûmların okuma-yazma bilmesi gerekiyordu. Fakat mahkûmların çoğu okuma-yazma bilmiyordu. Sadaret makamı kunduracılık, marangozluk, doğramacılık, demircilik, taşçılık, tenekecilik ve Avrupa üretimi tarzında sepetçiliğin öğretilmesini daha uygun buluyordu³⁷. Nitekim bu sebeplerden dolayı Sadaret bu projenin hayata geçmesine müsaade etmemiştir.

Matbaa ve cilthane girişiminde istediği sonucu alamayan hapishane idaresi, geliştirdiği yeni proje ile çorap ve fanila üretimine başlamayı hedeflemiştir. Çorap ve fanila üretimi için de atölye kurulması ve makine alımı yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda Ticaret ve Ziraat Nezareti'ne bağlı Sanayi Mektebi muallimlerinden Celalettin Efendi görevlendirilmişti³⁸. Ancak buna rağmen, girişim sonuca ulaşmamıştır.

Aslında hapishane-i umumi için en elzem olan husus, yeni atölyelerin açılmasından ziyade mevcutların ıslahı idi. Gerçi bunun için de bir proje geliştirilmişti. Yukarıda da değindiğimiz gibi Mart 1913'de Maliye Nezareti'ne yazılan tezkirede hapishanedeki atölyelerden elde edilen gelirin yine hapishaneye bırakılması istenmişti. Birkaç ay sonra, 11 Haziran 1913 tarihinde Dâhiliye Nezareti Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti, Maliye Nezareti'nden tekrar aynı istekte bulunmuş ve bu durumun gerçekleşmesi için gerekirse bir kanun maddesinin tanzim edilmesini talep etmiştir³⁹. Dâhiliye Nezareti Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti sadece İstanbul değil tüm vilayetlerdeki umumi hapishanelerin imalathanelerinin genişletilmesini istemekteydi. Fakat Maliye Nezareti'nden ödenek gelmediği gibi hapishane imalathanelerinden elde edilen gelirin yarısının yani Hazine'ye ait olan kısmının yine imalathaneler için kullanılmasıyla ilgili gerekli düzenlemeler de yapılmamıştı. Hapishaneler Müdüriyeti, Maliye Nezareti'ne gönderdiği yazıda, eğer bu düzenleme mümkün değilse hapishane tayinat ve masraf giderlerinin 1.000 lira arttırılmasını Maliye'den talep etmiştir⁴⁰.

Dâhiliye Nezareti Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti'nin ek ödenek talebini karşılayamayan Maliye Nezareti, hapishane imalathanelerinden gelen gelirin Hazine'ye ait olan kısmının yine imalathaneler için kullanılmasına ise izin vermiştir⁴¹. Her ne kadar bu paranın hapishane imalathaneleri için kullanılmasına izin verilse de İstanbul

³⁵ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 7.

³⁶ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 11.

³⁷ BOA. DH.MB.HPS. 50/7. Lef: 14.

³⁸ BOA. DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 2.

³⁹ BOA. DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 1.

⁴⁰ BOA. DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 3.

⁴¹ BOA. DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 4-5.

Hapishanesi'ndeki tüm atölyelerin genişletilmesi mümkün değildi. Zira hapishanenin fiziki şartları buna uygun değildi. Buna rağmen gecikmeyle de olsa 1914 yılının başlarında, mevcut imkânlar dâhilinde atölyelerde gerekli yenileme ve genişletme çalışmaları gerçekleştirilmiştir.

Hapishanelerde sorun teşkil eden bir diğer husus ise, çalışan mahkûmlar arasındaki problemlerdi. Ustabaşı olarak çalışan mahkûm, sanatını amele ve çıraklara öğretmediği gibi daha fazla para kazanmanın yollarını aramaktaydı. Bu türden sorunların önüne geçebilmek adına hapishane idaresi, dışarıdan bulduğu öğreticileri işe almak suretiyle sorunu halletme yoluna gitmiştir⁴². Bu bağlamda marangozluk ve doğramacılık sanatlarını hem öğretmesi hem de atölyelerini genişletmesi ve ıslah etmesi için İbrahim Hakkı Efendi 1913 yılının Haziran ayında 600 kuruş maaşla İstanbul Hapishanesi'ne sanayi muallimi olarak tayin edilmiş ve böylelikle sorun çözülmüştür⁴³.

1913 yılı Ekim ayında ise hapishanenin diğer atölyelerinin yenilenme ve genişletme çalışmalarına başlanılmıştır. Çalışmalar 4-5 ay içerisinde bitirilerek, Şubat 1914'de Hapishane-i Umumi'nin tüm atölyelerinin ıslahı tamamlanmıştır. Yine bu süre zarfında hapishanede bir de kütüphane oluşturulmuştur. 4-5 ay gibi kısa bir sürede tamamlanan bu çalışmaların mimarı ise, İstanbul Hapishanesi Müdürü İbrahim Bey idi. İstanbul Vali Vekili bu başarısından dolayı hapishane müdürü İbrahim Bey'e takdirname verilmesini uygun görmüştür⁴⁴.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Sadaret makamı hapishane atölyelerinde sepet üretilmesi tavsiyesinde bulunmuştu. Konuyla ilgili olarak Mart 1914'de, Ticaret ve Ziraat Nezareti Dahiliye Nezareti'ne müracaat ederek, daha önce İzmir Sanayi Mektebi'nde çalışmış olan Macaristanlı Mösyö Gras'ın hapishane atölyelerinde istihdam edilmesini talep etmiştir. Zira Mösyö Gras'ın hapishane atölyelerinde istihdam edilmesi, hem üretimde çeşitliliği arttıracak hem de mahkûmlara yeni bir iş alanı açacaktı. Ancak Hapishaneler Müdüriyeti mali imkânsızlıklardan dolayı bu teklifi geri çevirmek zorunda kalmıştır⁴⁵.

Hapishane-i Umumi'de mahkûmların üretim faaliyetleri I.Dünya Savaşı esnasında da artarak devam etmiştir. Nitekim 1915 yılının ortalarında İstanbul Hapishanesi marangozluk, terzilik ve bunlarla birlikte üretim yaptığı diğer alanlarda devletin açtığı ihalelere girmiş ve hazineye ciddi anlamda katkıda bulunmuştur. Öyle ki İstanbul Maarif Müdürlüğü'ne mektepler için 500 adet sıra, Adliye Nezareti mübaşirleri için 250 adet takım elbise, İstanbul Belediyesi'ne 80.000 adet süpürge üretimi için taahhüt verilmiş ve 1915 yılının Haziran ayı itibarıyla taahhüt edilen ürünlerin üretimi tamamlanarak ilgili kurumlara teslim edilmişlerdir⁴⁶.

Hapishane-i Umumi'nin Devlet Kurumlarının Açtığı İhalelere Girme Meselesi

Daha önce de belirttiğimiz üzere, II. Meşrutiyet'in hemen sonrasında Hapishane-i Umumi'de başlayan üretim faaliyetleri, I.Dünya Savaşı esnasında artarak devam etmiştir. Bu zaman zarfında hapishane idaresi, devletin tüm kurumlarıyla irtibata

⁴² BOA. DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 7

⁴³ BOA.DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 8;daha sonra İbrahim Hakkı Bey üstün gayretlerinden dolayı ödüllendirilmiştir Bkz. BOA. DH.MB.HPS. 72/62.

⁴⁴ BOA. DH.MB.HPS. 90/12.

⁴⁵ BOA. DH.MB.HPS. 72/48.

⁴⁶ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 2.

geçerek mobilya, ayakkabı, giyim eşyası vb. gibi ihtiyaçlarını sipariş usulüyle hapishane atölyelerinden karşılamalarını talep etmekteydi. Ancak bu süreçte hapishane idaresinin karşılaştığı bir sorun vardı. Bahsi geçen dönemde devlet kurumları ihtiyaçlarını karşılamak üzere ihale usulüyle hizmet alımı gerçekleştirmektedirler. Dolayısıyla hapishane idaresinin, bu ihalelere katılabilmesi için belirli miktarda depozito yatırması gerekmektedir.

Böylesine mali bir külfetin altına girmek istemeyen hapishane müdüriyeti, depozito yatırmadan ihalelere girmek istemiş ve bu isteğini Dahiliye Nezareti aracılığıyla Muhasebe Müdüriyeti'ne bildirerek, izin talebinde bulunmuştur⁴⁷. Ancak hapishane idaresinin bu talebi Maliye Nezareti tarafından kabul edilmemiştir⁴⁸. Aslında hapishane idaresinin kendi bütçesinde, ihalelerin ön koşulu olan depozitoları ödeyebilecek miktarda bütçesi bulunmaktaydı. Zira Maliye Nezareti daha önce yaptığı bir düzenleme ile hapishanede gerçekleşen üretimden sağlanan kazancın hazineye ait olan kısmının yine hapishane bütçesine bırakılmasını kabul etmişti. Dolayısıyla idarenin zaten kendisine ait bir varidatı vardı⁴⁹. Ancak anlaşıldığı kadarıyla hapishane müdüriyeti, depozito bedeli ödemedi, ihalelerde kendilerine kolaylık sağlanması arzusunda idi.

Hapishane idaresinin ihalelere depozitosuz girme isteği, ilerleyen süreçte hapishane adına yeni bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira Maliye Nezareti, depozito ile ilgili yapılan yazışmalardan hapishanenin kendine ait bir varidatı olduğunu tespit etmiştir. Nitekim Ocak 1916'da Maliye Nezareti, hapishane bütçesinin kaynağını öğrenmek için harekete geçmiştir⁵⁰. Halbuki bu izin yukarıda belirttiğimiz gibi Maliye Nezareti'nin bizzat kendisi tarafından verilmişti⁵¹. 1914 yılında İstanbul Hapishane İmalathaneleri için verilen bu izin muhtemelen bir kanuni düzenlemenin sonucunda olmamış olsa gerek ki 1916 yılının başında Maliye Nezareti kendi verdiği izni unutmuydu. Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti Maliye Nezareti'ne gelirinin kaynağını 1916 yılı Temmuz ayında gönderdiği yazı ile açıklamıştı: Malum olduğu üzere bu varidatın kaynağı İstanbul Hapishane İmalathanelerinin yaptığı satışlar ve aldığı ihalelerden elde ettiği gelirdir. Paranın yarısı mahkûmlara dağıtılıyor diğer yarısı yani hazineye ait olan kısmı ise sermaye olarak hapishane müdüriyetinin bütçesine kalmaktaydı. Bütçedeki bu para ise, yine hapishane imalathaneleri için harcamaktaydı. İmalathaneler için alınması elzem ve zaruri olan alet, edevat, makineler, üretimi yapılan malların hammaddelerinin masrafları bu bütçeden karşılanmaktaydı. Ayrıca resmi dairelerin açtığı elbise ve marangozluk gibi ihalelerin depozitosu da yine hapishanenin kendi bütçesindeki paradan sağlanmaktaydı⁵².

Maliye Nezareti ise kendisine verilen izahattan bir başka usulsüzlük tespit etmiştir. Hapishane atölyelerindeki üretimden elde edilen gelirin yarısı icap ettikçe mahkûmlara verilmek üzere hapishane müdürü tarafından muhafaza altına alınmaktaydı. Nizamnameye göre ise mahkûmlara ait bu paraların kayıt altına girilmesi gerekmektedir. Ancak hapishane idaresi, bu parayı muhafaza ettiği halde kayıt altına

⁴⁷ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 2.

⁴⁸ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 1,3.

⁴⁹ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 4,5.

⁵⁰ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 6,7.

⁵¹ BOA. DH.MB.HPS. 50/12. Lef: 4,5.

⁵² BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 8,9.

almamıştır. Durumun farkına varan Maliye Nezareti, bu işlemin sebebi ile geriye dönük olarak önceki yıllara ait yıllık kazancın yarısı olan bu gelirin senelik olarak yazılmasını ve kendisine gönderilmesini Ocak 1917'de İstanbul Hapishanesi Müdüriyeti'nden talep etmiştir⁵³. Hapishane idaresinden uzun süre cevap alamayan nezaret, aynı talebini 1917 yılının Mart⁵⁴, Mayıs, Haziran⁵⁵ ve Ağustos aylarında tekrarlamıştır. Nihayetinde Ağustos 1917'de hapishane idaresi, mahkûmlara ait paranın kayıt altına alınmamasını "bu karar Hapishaneler Müdürü Efsaladdin Bey ve Hapishaneler Müfettişi ile müzakere edilerek alınmıştır"⁵⁶ şeklinde cevaplamıştır. Bu suretle Hapishane-i Umumi idaresi, kendilerinin bu olayda bir sorumluluklarının bulunmadığını ortaya koymuştur.

1917 yılında bu şekilde bürokratik sıkıntılar yaşayan İstanbul Hapishanesinde üretim faaliyetlerinin savaşın sonuna kadar devam ettiğini görmekteyiz. Zira bu süreçte Hapishaneler Başmüfettişi Dr. Paul Pollitz'in, mahkûmların çalıştırılması ve üretimi devlet hapishanelerinin tamamına yaymak gibi bir projesi vardı. Bu bağlamda İttihat ve Terakki yönetimi, devam eden I. Dünya Savaşı sırasında müttefikleri olan Almanya'dan aldıkları fonun bir bölümünü bu işe aktarmışlardır. Bu suretle başmüfettiş Pollitz'in uygulamaya çalıştığı yeni hapishane imalathanelerinin açılması projesi hayata geçirilmiştir⁵⁷.

Sonuç

İstanbul Merkez Hapishanesi'nde ciddi anlamda ilk üretim faaliyetlerinin, II. Meşrutiyet Dönemi'yle birlikte başladığını görmekteyiz. Bu bağlamda hapishanede, marangozhane, kundurahane, terzihane, süpürgehane atölyeleri kurulmuş, ayrıca boncuk imalatı gerçekleştirilmiştir. Bahsi geçen atölyelerde yapılan üretim hem nitelik hem de nicelik olarak başarılıdır. Ürünler kaliteli olduğu gibi taahhüt edildiği vakitte ilgili yerlere teslim edilmiştir. Hapishane imalathanelerinde gerçekleştirilen üretimle, özellikle devletin resmi dairelerinin ihtiyaçları büyük oranda karşılanmıştır. Bu suretle devlete, iki açıdan menfaat sağlanmıştır. Birincisi, hapishanelerde atıl vaziyetteki mahkûmlara yaptırılan ürünler devletin diğer kurumlarına satılarak ciddi bir kâr sağlanmıştır. İkinci ise, yine hapishanelerdeki mahkûmlar üretici hale getirilmiştir. Hapishane Nizamnamesi'ne uygun olarak kazancın yarısı tahliyelerinde mahkûmlara teslim edilmek üzere muhafaza altına alınmıştır. Böylelikle suçlu tahliye olduğunda eline bir miktar sermaye verildiği gibi artık meslek sahibi de olmuştur. Mahkûmlar içinden usta bulunmadığı ya da işini gereği gibi yapmayan ustaların olduğu dönemlerde ise dışarıdan öğretici temin edilerek sorun çözülmüştür. Bu suretle hapishane kurumunun temel hedefi olan mahkûmların üretici hale getirilerek ıslah edilmesi, dolayısıyla suçtan uzaklaştırılması hedefine ulaşılmıştır.

⁵³ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 11.

⁵⁴ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 14.

⁵⁵ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 15,19.

⁵⁶ BOA. DH.MB.HPS. 50/20. Lef: 20.

⁵⁷ Demirkol, *a.g.t.*, s. 178; Schull, *a.g.t.*, s. 238.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).

- BOA. DH.MB.HPS. 17/50.
 BOA. DH.MB.HPS. 50/7. (28.R.1331-6 Nisan 1913).
 BOA. DH.MB.HPS. 50/10. (26.C.1331-2 Haziran 1913).
 BOA. DH.MB.HPS. 50/12. (4.Ş.1331- 9 Temmuz 1913).
 BOA. DH.MB.HPS. 50/20. (16.L.1335-5 Ağustos 1917).
 BOA. DH.MB.HPS. 71/20. (21.M.1330-11 Ocak 1912).
 BOA. DH.MB.HPS. 72/48. (5.Ca.1332-1 Nisan 1914).
 BOA. DH.MB.HPS. 72/62. (27.C.1332-23 Mayıs 1914).
 BOA. DH.MB.HPS. 77/26. (27.N.1335-17 Temmuz 1917).
 BOA. DH.MB.HPS. 90/12. (28.Ra.1332-24 Şubat 1914).
 BOA. DH.MB.HPS. 143/40. (19.N.1329-13 Eylül 1911).
 BOA. DH.MB.HPS. 143/44. (26.N.1329-20 Eylül 1911).
 BOA. DH.EUM.LVZ. 30/60. (21.Za.1333-30 Eylül 1915).
 BOA. DH.EUM.LVZ. 34/46. (18.N.1334-19 Temmuz 1916).
 BOA. MF.MKT. 1232/90. (8.Ca.1336- 19 Şubat 1918).

- ATARI Zafer, 20.Yüzyıl Başlarında Turgutlu Hapishanesinin Genel Durumu, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, Manisa 2011.
- Basiretçi Ali Efendi, *İstanbul Mektupları*, Hazırlayan: Nuri Sağlam, Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2001.
- DEMİRBAŞ, Timur, Hürriyeti Bağlayıcı Cezaların ve Cezaevlerinin Evrimi, *Hapishane Kitabı*, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.
- DEMİRKOL, Kurtuluş, II. Meşrutiyet Döneminde Edirne Vilayeti Hapishaneleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2012.
- DÖNMEZER, Sulhi - Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, Cilt II, Beta Yayınları, İstanbul 1986.
- GÖNEN, Yasemin Saner Osmanlı İmparatorluğu'nda Hapishaneleri İyileştirme Girişimi, 1917 Yılı, *Hapishane Kitabı*, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, İstanbul 2005.
- SCHULL, Kent Fielding, *Penal Institutions, Nation-state Construction, and Modernity in the Late Ottoman Empire (1908-1919)*, University of California, Los Angeles 2007.
- ŞEN, Hasan, *The Transformation of the Politics of Punishment and the Birth of Prison in the Ottoman Empire (1845-1910)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Ens., İstanbul 2005.
- ŞEN, Ömer, *Osmanlı'da Mahkûm Olmak: Avrupalılaştırma Sürecinde Hapishaneler*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.
- TEKİN, Saadet, Dr. Polliç Bey'in 1918 Tarihli Raporuna Göre Berlin ve Aydın Vilayet Hapishanelerine Genel Bir Bakış, *OTAM*, Sayı 24, Ankara 2005.
- TEKİN, Saadet, XX. Yüzyıl Başlarında Aydın Vilayeti ve Mülhakatındaki Hapishanelerin Genel Durumu", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006/2 Güz, Manisa 2006.

- YILDIZ, Gültekin, *Maḥṣûsâne, Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.
- YILDIZTAŞ, Mümin, *Mütareke Döneminde Suç Unsurları ve İstanbul Hapishaneleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul 1997.

EK 2

Hapishane-i Umumi'de 1912 yılı Mayıs ayına ait masraf, üretim ve kazancını gösteren tablo.

[1] Masraflar		[2] Üretim		[3] Kazanç		[4] Diğer	
İnceleme	Toplam	İnceleme	Toplam	İnceleme	Toplam	İnceleme	Toplam
Yiyecek	1000	1000	1000	1000	1000	1000	1000
Barınak	500	500	500	500	500	500	500
Yıkım	200	200	200	200	200	200	200
Yakıt	150	150	150	150	150	150	150
Diğer	150	150	150	150	150	150	150
Toplam	1900	1900	1900	1900	1900	1900	1900
[5] Kazanç		[6] Diğer		[7] Kazanç		[8] Diğer	
İnceleme	Toplam	İnceleme	Toplam	İnceleme	Toplam	İnceleme	Toplam
1000	1000	1000	1000	1000	1000	1000	1000
500	500	500	500	500	500	500	500
200	200	200	200	200	200	200	200
150	150	150	150	150	150	150	150
150	150	150	150	150	150	150	150
Toplam	1900	1900	1900	1900	1900	1900	1900

[9] Kazanç

[10] Diğer

[11] Kazanç

[12] Diğer

[13] Kazanç

[14] Diğer

[15] Kazanç

[16] Diğer

[17] Kazanç

[18] Diğer

[19] Kazanç

[20] Diğer

[21] Kazanç

[22] Diğer

[23] Kazanç

[24] Diğer

[25] Kazanç

[26] Diğer

[27] Kazanç

[28] Diğer

[29] Kazanç

[30] Diğer

[31] Kazanç

[32] Diğer

[33] Kazanç

[34] Diğer

[35] Kazanç

[36] Diğer

[37] Kazanç

[38] Diğer

[39] Kazanç

[40] Diğer

[41] Kazanç

[42] Diğer

[43] Kazanç

[44] Diğer

[45] Kazanç

[46] Diğer

[47] Kazanç

[48] Diğer

[49] Kazanç

[50] Diğer

[51] Kazanç

[52] Diğer

[53] Kazanç

[54] Diğer

[55] Kazanç

[56] Diğer

[57] Kazanç

[58] Diğer

[59] Kazanç

[60] Diğer

[61] Kazanç

[62] Diğer

[63] Kazanç

[64] Diğer

[65] Kazanç

[66] Diğer

[67] Kazanç

[68] Diğer

[69] Kazanç

[70] Diğer

[71] Kazanç

[72] Diğer

[73] Kazanç

[74] Diğer

[75] Kazanç

[76] Diğer

[77] Kazanç

[78] Diğer

[79] Kazanç

[80] Diğer

[81] Kazanç

[82] Diğer

[83] Kazanç

[84] Diğer

[85] Kazanç

[86] Diğer

[87] Kazanç

[88] Diğer

[89] Kazanç

[90] Diğer

[91] Kazanç

[92] Diğer

[93] Kazanç

[94] Diğer

[95] Kazanç

[96] Diğer

[97] Kazanç

[98] Diğer

[99] Kazanç

[100] Diğer

BOA. DH.MB.HPS. 50/10. Lef:16

Hapishane-i Umumi'nin 1912 yılı Mayıs ayına ait masraf, üretim ve kazancını gösteren tablo.

Hayranlık, Dostluk ve Çıkar Üçgeninde Türk-Alman İlişkileri

M. Nail ALKAN*

ÖZET

Türkiye ile Almanya arasında tarihsel süreçte yoğun bir ilişki yaşanmıştır. Günümüzde taraflar arasındaki ilişkiler gelişerek devam etmektedir. Bu makalede iki ülke arasında 16. yüzyıldan başlayarak I. Dünya Savaşı'na kadar devam eden, dostluk ve çıkar arasında gidip gelen ilişki süreci incelenecektir. Makalenin temel konusunu oluşturan I. Dünya Savaşı'na kadarki süreçte ilişkilerin en dikkat çekici özelliği hayranlık, dostluk ve çıkar üçgeninde cereyan etmesidir. Kimi zaman hayranlığın ağır bastığı dönemler olmuş, kimi zaman ilişkilerde çıkar ön plana çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı İmparatorluğu, Alman İmparatorluğu, II. Wilhelm, II. Abdülhamit, Weltpolitik, Alman Askeri Heyetleri.*

Relations between Turkey and Germany: a Triangle of Admiration, Friendship and Self-Interest

ABSTRACT

Throughout history Turkey and Germany have experienced an intense relationship. Today the relationship continues to develop. This article analyses the relationship from the 16th century up to the First World War. It is a process that varies from friendship to self-interest. The main topic of this article is the triangle of admiration, friendship and self-interest during the period up to the start of the First World War. At times mutual admiration was dominant, and self-interest dominated at other times.

Key Words: *Ottoman Empire, German Empire, Wilhelm II, Abdülhamit II, Weltpolitik, German Military Mission.*

Giriş

Türkiye-Almanya ilişkilerinin resmi olarak başlangıcı 250 yılı aşkın bir geçmişe sahiptir. Bu süre içerisinde Türkler ve Almanlar hiçbir zaman doğrudan savaşmamışlardır. Bu durum tarihte eşine az rastlanan bir olgudur. Tabii 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa orduları arasında yapılan savaşlarda Avrupa ordusu içinde Almanlar da vardı ancak iki devlet tarih boyunca doğrudan karşı karşıya gelmemişlerdir. Taraflar arasındaki ilişkilerin başlangıcını 2 Nisan 1761 tarihinde Prusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında imzalanan "Dostluk, Gemicilik ve Ticaret Antlaşması" oluşturmaktadır. Bu tarih, resmi ilişkilerin başlangıcı olarak kabul edilse de Türkiye-Almanya ilişkilerinden bahsederken birkaç yüzyıl daha geriye gitmekte fayda vardır. 1189-1192 yılları arasında gerçekleştirilen III. Haçlı Seferi'ne katılan Alman

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölüm Başkan Yardımcısı, nailalkan@gazi.edu.tr

İmparatoru Friedrich Barbarossa, Konya'ya kadar gelmiştir.¹ Alman İmparatoru'nun asıl amacının Kudus'e gitmek olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Silifke'ye gelen Alman İmparatoru, Antakya'ya doğru ilerlerken Göksu Irmağı'nda boğulmuştur. Bu olay ile ilgili çeşitli rivayetler söz konusudur. Bu rivayetlerden birine göre 10 Haziran 1190 tarihinde Alman İmparatoru Haçlı ordusu ile birlikte Göksu Irmağı'na gelmiştir. Irmağı geçmek için kullanılması gereken küçük, ince köprü yerine İmparator sabırsızlanmış ve ırmağı geçmek için atıyla suya girip boğulmuştur.² Diğer bir rivayete göre, İmparator Barbarossa, kendisinden 1500 yıl önce yaşamış olan Büyük İskender'in de o dönemdeki adıyla "Kalykadnos" olan Göksu Irmağı'na girdiğini bilmektedir. Kendisi de Büyük İskender'in girdiği sulara girip serinlemek istemiştir. Ancak boğularak hayatını kaybetmiştir.³ Bir Alman İmparatoru'nun bugünkü Türkiye topraklarına yüzyıllar önce ilk defa ayak basması trajik bir şekilde sonuçlanmıştır.

Alman topraklarına ayak basan ilk Türk'ün ise 1279 yılındaki son haçlı seferinde esir alınan 40'a yakın Selçuklu subaylarından biri olan Mehmet Sadık Selim olduğu ifade edilmektedir.⁴ Mehmet Sadık Selim 1305 yılında Hıristiyan olmuş ve Felix Soldan adını almıştır. Günümüzde ünlü Alman edebiyatçı Johann Wolfgang von Goethe'nin Soldan ailesi soyundan geldiğini belirten birçok araştırma mevcuttur.⁵ Haçlı seferlerinden sonra Türk-Alman ilişkilerine 16. yüzyılda yeniden rastlamak mümkündür. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün zirvesinde olduğu Kanuni Sultan Süleyman döneminde Alman İmparatorluğu ile siyasi ilişkiler gelişmiştir. Ogier Chiselin de Busbecq, Alman İmparatoru V. Karl tarafından 1554-1562 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu nezdinde elçi olarak görevlendirilmiştir.⁶ Busbecq, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim şeklini Meritokrasi olarak ifade edip överken, kendi İmparatorluğu'ndaki soyluların ayrıcalıklı konumu eleştirmiştir. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim sisteminin kendi İmparatorluğu için de örnek alınabilecek bir yapıda olduğunu ifade etmiştir.⁷ Ayrıca Busbecq laleyi Avrupa'ya tanıtan ilk kişi olmuştur. 16. yüzyılda Avrupa'da lale çiçeği bilinmemekteydi. Lale hakkındaki ilk bilgiyi Busbecq 1555 yılında "tulipa turcarum" (Türklerin Lalesi) şeklinde mektubunda ifade etmiştir. Busbecq mektubunda laleden şu şekilde söz etmiştir:

Edirne'den İstanbul'a giderken, yolda çok çeşitli çiçek türleri ile karşılaştık. Nergis ve sümbül dışında Türklerin lale olarak adlandırdığı bir çiçek türü vardı. Bu çiçekleri kırsın ortasında, çiçek yetişmesine uygun olmayan bir sezonda görmek bizi çok şaşırttı.

¹ Erdoğan Keskinliç, "Ein kurzer Einblick in die Geschichte deutsch-türkischer Beziehungen", *INID Institut*, 2002, <http://inid.de/islam-in-deutschland/interreligioeser-dialog/ein-kurzer-einblick-in-die-geschichte-deutsch-t%C3%BCrkischer-beziehungen.html>, 11.03.2014.

² Jan von Flocken, "Friedrich Barbarossa – ein Kaiser ertrinkt", *Die Welt*, 07.01.2008.

³ Ibid.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Werner-Ulrich Deetjen, *700-jähriges Jubiläum Sadok Selim-Johannes Soldan (um 1270–1328), erster urkundlich bekannter türkischer Deutscher und Brackenheim Bürger*, Brackenheim, 2005.

⁵ Goethe'nin annesinin Soldan ailesinden geldiği ileri sürülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Latif Çelik, *Türkische Spuren in Deutschland- Almanya'da Türk İzleri*, Logophon, Mainz, 2008, s. 90-95.

⁶ Felix Konrad, "Von der 'Türkengefahr' zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?", *Europäische Geschichte Online (EGO)*, (Ed.) Institut für Europäische Geschichte (IEG), 03.12.2010, <http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de>, 10.03.2014.

⁷ Ibid.

Özellikle lalenin çok az kokusu olmasına rağmen güzelliği ve renk çeşitliliği takdir edilecek boyuttaydı.⁸

Busbecq bu dönemde lalenin tohum ve soğanını Avrupa'da iki botanik uzmanına göndermiştir. Bu kişilerden İtalyan Pietro Andrea Mattioli adlı botanikçi yazmış olduğu 'Baharat' adlı kitabında laleyi ilk defa resimlendirmiştir. Diğer botanikçi Charles de Lécluse, laleyi ilk defa Hollanda'da bilimsel amaçlı yetiştirmiştir.⁹ Görünen o ki bugün Hollanda'nın ön plana çıkan laleleri esasen Osmanlı'nın Avrupa'ya bir hediyesi olarak nitelendirilebilir.

Türk-Alman ilişkilerinin tarihsel sürecine devam ettiğimizde 1683 yılında Osmanlı İmparatorluğu tarafından gerçekleştirilen II. Viyana Kuşatması ertesinde yaklaşık 1000 Türk'ün esir olarak Almanya'nın özellikle güney bölgelerine getirildiğini görmekteyiz. Bu Türk'lerden yaklaşık 600'ünün Almanya'ya getirildikten sonra vaftiz edilerek Hıristiyanlığa geçtiği ve Alman ismi aldıkları belirtilmektedir.¹⁰ Coşan'a göre, Almanya'da nasyonal sosyalist dönemde soy kütüklerine ilgi duyulmaya başlanmasıyla birçok Alman ailenin yaptıkları araştırmalar sonucu, vaftiz edilen Türklerin kendi soy kütüklerinde yer aldığı görülmüştür.¹¹ Bu dönemden sonra özelde Almanya'da genelde Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu ve kültürüne karşı büyük bir merak ve hayranlık uyanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Alman kültürüne hediye ettiği bir unsur da Türk kahvesidir. Almanya'da ilk defa 1697 yılında Türk kahvesi Almanlara tanıtılmıştır.¹² Viyana kuşatması sonrası esir düşen Mehmet Sadullah Paşa, Würzburg şehrinde Pazar ayininden çıkan Almanlara yaptığı Türk kahvesini ikram etmiştir.¹³ Türkler kahvenin yanında gerek Almanya'da gerekse Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde baharat, sigara, çay, kaftan ve müzik gibi unsurlarla kendilerini göstermişlerdir. Bu öğelerle ilk defa tanışan Avrupalılar nezdinde Osmanlı İmparatorluğu'na bakış açısının değiştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Almanya'daki Türk Hayranlığı

II. Viyana kuşatmasından sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemine girmesi ve bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun artık bir tehdit olarak görülmemesi nedeniyle Almanların ve Avrupalıların Osmanlı'ya karşı bakış açıları değişmiştir. Bu dönemde Türkler egzotik bir unsur olarak kabul edilmeye başlanmıştır.¹⁴ Türklerin özellikle kültürel yönleriyle Alman toplumuna yaklaşması iki taraf arasındaki ilişkilerin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Aydınlanma çağının önemli

⁸ Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq Imperial Ambassador at Constantinople 1554 – 1562*, (çev.) Edward Seymour Forster, Oxford, 1927, s. 24-25.

⁹ "Tulpe und Kaffee - Neues aus dem Orient",

http://www.tuerkenbeute.de/kun/kun_eur/TulpeUndKaffee_de.php, 02.04.2014.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hartmut Heller, "Türkentaufen um 1700- ein vergessenes Kapitel der fränkischen Bevölkerungsgeschichte", *Glaubensflüchtlinge und Glaubensfremde in Franken*. 26, Seminar des Frankenbundes vom 10-12 Oktober 1986, s. 255-271.

¹¹ Leyla Coşan, "Almanya'da Hıristiyanlaştırılan Türk Savaş Esirleri ve Bunların Vaftiz Törenleri (16-18. Yüzyıllar)", *Türk Kültürünü İncelemeleri Dergisi, The Journal of Turkish Cultural Studies*, Sayı 19, İstanbul, 2008, s. 44.

¹² Hartmut Heller, "Carl Osman und das Türkenmariandl", *Die Zeit*, 04.09.2003.

¹³ Latif Çelik, *Türkische Spuren in Deutschland- Almanya'da Türk İzleri*, Logophon, Mainz, 2008, s.108-110.

¹⁴ Felix Konrad, "Von der 'Türkengefahr' zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?" *Europäische Geschichte Online*, 03.12.2010.

temsilcilerinden, Alman yazar ve filozof Gotthold Ephraim Lessing bu dönemdeki eserleriyle Alman ulusu nezdinde Türkler ve Türklerin dini hakkında kilisenin çizdiği olumsuz imajın tersine hoşgörüyü dayanan, ayrımcılık gözetmeyen olumlu bir imaj çizmiştir.¹⁵ Alman besteci Johann Wolfgang Franck, 1686 yılında bestelemiş olduğu “Cara Mustapha” adlı operada IV. Mehmet’in sadrazamı Kara Mustafa Paşa’nın Viyana kuşatmasını konu almıştır. Yine Alman besteci Reinhard Keiser’in 1693 yılında bestelediği “Muhammed II” adlı operasına, Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethi temel oluşturmuştur. George Frideric Handel’in 1724 yılında bestelediği “Tamerlano” adlı operasında da Timur ile Beyazıt arasındaki mücadele anlatılmaktadır.¹⁶ Görüldüğü üzere Türk tarihi ile ilgili olaylar Alman bestecilere ilham vermiştir ve bu durum sadece Almanya ile kalmamış Avrupa’nın diğer ülkelerine de yayılmıştır. 16 Temmuz 1782 yılında ilk defa sergilenen Wolfgang Amadeus Mozart’ın “Saraydan Kız Kaçırma” adlı operasında Türk motifleri kullanılmıştır.¹⁷ Operanın Türk Paşasının iyiliği ve mertliğine vurgu yapması, Türk imajına yönelik olumlu bakış açısının bir göstergesidir. Bazı yazarlar tarafından bu eser onurlu ve cömert padişah veya paşayı yüceltme eğilimine iyi bir örnek olarak gösterilmiştir.¹⁸ Türklerin Avrupa’da hayranlık uyandırdığı bu dönemde Wolfgang Amadeus Mozart, Mehter Marşı’ndaki ritimlerden esinlenerek 1783 yılında Türk Marşı’nı bestelemiştir. Yine Ludwig Van Beethoven’ın da Türk Marşı olarak eseri mevcuttur. 17. ve 18. yüzyılda Alman ressamların, Türk halılarının desen ve renklerini tablolarında sıklıkla kullandıkları görülmektedir. Mimariden, resime, müzikten, kıyafete ve günlük kullanım eşyalarına kadar her alana Türk motifleri yerleşmiştir. Friehs’in aktardığına göre, 1719 yılında Saksonya Prensi Friedrich August’un babası, Almanya’nın Dresden şehrinde bir Türk sarayı inşa ettirmiş ve oğlu Saksonya Prensi Friedrich August ile Avusturya sarayından Maria Josepha’yı bu sarayda evlendirmiştir. Düğün için aynı boyda güçlü 315 kişi vazifelendirilmiş ve bu kişiler “moustache a la Turque” yani Türk bıyığı bırakarak, yeniçeri kıyafeti giyip, mehter eşliğinde yürümüşlerdir. Ayrıca sarayın etrafına Türk çadırları kurulmuştur. Düğüne gelen davetliler de Türk kıyafetleri giymişlerdir. Yemekler, hilal şeklindeki masada yine Osmanlı kıyafetindeki hizmetliler tarafından servis edilmiştir.¹⁹ Bu dönemde Avrupa’daki soyluların Türk kıyafetleri giyerek tablolarını yapturmaları moda haline gelmiştir. Örneğin; 1750’li yıllarda Fransız sarayı soylularından Madame de Pompadur ve Madame de Burry dönemin ünlü ressamı Carle Van Loo’ya Türk elbiseli portrelerini sipariş etmişlerdir. O dönemde İstanbul’daki İngiliz elçisinin eşi Lady Montagu da Türk kıyafetleri içerisinde resmini yaptırmıştır. Ayrıca İmparatoriçe Maria Theresia Viyana’da Türk elbiseleri içerisinde

¹⁵ Erkan Zengin, “Türk-Alman İlişkilerinde Türk İmajını Meydana Getiren Olgular Ve Eserlere Yansımaları”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:1, 2013, s. 52.

¹⁶ Eve R. Meyer, “Türk Modası ve On Sekizinci Yüzyıl Müziği”, *Tarih Dergisi*, Sayı: 56, 2013, s. 149.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Margret Spohn, *Her Şey Türk İşi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 68-69.

¹⁸ Meyer, *a.g.e.*, s. 156.

¹⁹ Julia Teresa Friehs, “Maria Theresia im Kleid der Osmanen”,

<http://www.habsburger.net/de/kapitel/maria-theresia-im-kleid-der-osmanen>, 11.04.2014.

portresini yaptırmıştır.²⁰ 1770'li yıllara gelindiğinde çoğu Avrupa ordusunda Türk müzik aletleri ve giysilerini kullanan bandoların bulunduğu ifade edilmektedir.²¹

Tarihte II. Viyana kuşatmasının Türklerin başarısızlığı ile sonuçlandığı ifade edilir. Esasen başarısızlık olarak nitelendirilen bu durum Türklerin belki de kuşatmada başarılı olmasından daha büyük etkilere vesile olmuştur. Türkler bu kuşatmada başarılı olsalardı, Avrupa'da Türklere karşı imaj sadece askeri olarak, olumsuz bir şekilde kalmaya devam edecekti. Ancak Viyana Kuşatması sonrasında Türk korkusunu yenen Avrupalılar Türklerin daha farklı yönleri ile tanışmış oldular. Bu çerçevede 17. yüzyılda Almanya'da hakim olan ve "Türk modası" olarak tabir edilen olgu Almanya'dan tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Bu durum günümüzdeki şekliyle Türklerin yumuşak gücü olarak tabir edilebilir. II. Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri kültürü yeni bir siyasi ve diplomatik araç olarak kullanmaya başlarken acaba Türkler birkaç yüzyıl önce davranıp bu yöntemi farkında olmadan Almanya'da ve Avrupa'da kullandı mı? Acaba yumuşak gücün ilk örnekleri Türkler tarafından bu dönemde mi verildi? Bu soruların cevabı tartışılır ancak Türklerin Almanya'da 17. yüzyıl sonlarına doğru kültürel öğeler ile sahip oldukları nüfuzun savaş ve çatışma yoluyla elde edilemeyecek dereceye ulaşmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Prusya'nın 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avusturya ve Rusya'ya karşı Osmanlı İmparatorluğu'nu doğal bir müttefik olarak görmesi ve Osmanlı'nın askeri gücünden faydalanmak istemesi tarafların yakınlaşmasında etken olan sebeplerdendir. Osmanlı İmparatorluğu açısından da Prusya Rus tehlikesi karşısında stratejik öneme sahipti. Osmanlı İmparatorluğu ve Prusya arasında ortak çıkarlar etrafında gelişen dostane ilişkiler taraflar arasında ilk anlaşmanın imzalanmasına vesile olmuştur. 2 Nisan 1761 tarihinde Prusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında imzalanan "Dostluk, Gemicilik ve Ticaret Antlaşması" ile Türkiye ve Almanya arasında ilk ilişkiler resmi olarak kurulmuş olmaktadır. Anlaşmayı Osmanlı İmparatorluğu adına Koca Ragıp Paşa, Prusya adına Karlo Edlek Rexin imzalamıştır. Bu anlaşma taraflar arasındaki ilişkilerin başlangıç noktası olarak kabul edilmesine rağmen değinilmesi gereken birkaç nokta söz konusudur. Ocak 1718'de Osmanlı Sadrazamı Nişancı Mehmed Paşa'nın Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm'e bir mektup yollayarak Prusya ile yakınlaşmaya çalıştığı ve iki ülke arasında bir dostluk oluşturmak istediği belirtilmektedir. Bu ilk diplomatik temasın devamı 1720 yılında gelmiştir. 7 Eylül 1720 tarihinde Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm Padişah III. Ahmet ve Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'ya birer mektup²² yollayarak diplomatik temasın devamını sağlamıştır. Aynı döneme ait bir başka diplomatik temas ise Prusya Kralının at alma bahanesiyle Johannes Jurgowsky'yi 1720'de Osmanlı Devleti'ne yollamasıdır.²³ 2 Nisan 1761 tarihli Dostluk, Gemicilik ve Ticaret Antlaşması'ndan iki yıl sonra Osmanlı İmparatorluğu Ahmet Resmi Efendi'yi ilk diplomatik Elçi olarak Berlin'e yollamıştır. 18. yüzyıldaki şartlar çerçevesinde Ahmet Resmi Efendi 14 Temmuz 1763 tarihinde 70 kişinin üzerinde bir heyetle

²⁰ Karlsruheher Türkenbeute, "Turquerie, Turkomanie, "alla turca" - Die Türkenmoden Europas", http://www.tuerkenbeute.de/kun/kun_eur/ModenTurquerie_de.php, 11.04.2014.

²¹ Meyer, *a.g.e.*, s. 161.

²² Klaus Schwarz, "Brandenburg-Preussen und die Osmanen – Frühe Beziehungen in Überblick", *Osmanlı Araştırmaları IX*, İstanbul 1989, s.377.

²³ Kemal Beydilli, *Büyük Friedrich ve Osmanlılar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1985, s.1.

İstanbul'dan yola çıkıp 9 Kasım 1763 tarihinde Berlin'e varmıştır.²⁴ Bu heyette, kethüda, hazinedar, katip, imam, konakçı, silahtar, tercüman, yeniçeriler, mehter takımı, aşçılar, kahveciler, şerbetçiler, oda hizmetlileri ve iki tercüman yer almaktaydı.²⁵ Tarihi kaynaklar, Prusya'nın Osmanlı İmparatorluğu heyetini büyük bir merakla ve görkemli bir törenle karşıladıklarını belirtmektedir. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu-Prusya ilişkileri hakkında fikir veren bir başka örnek de Sultan III. Mustafa'nın II. Friedrich'in ıslahat hareketlerini duyarak yenileşme hareketleri için kendisiyle iletişime geçmiş olmasıdır. Bu çerçevede Ahmet Rasim Efendi Prusya'ya gönderilmiş ve Kral'ın verdiği üç öğüdü Sultan'a getirmiştir. Bu öğütler şunlardır:²⁶

-Bol bol tarih okuyun, eski tecrübelerden faydalanın.

-Güçlü bir orduya sahip olmaya çalışın ve barış zamanında askerlerinizi sürekli eğitime tabi tutun.

-Hazinez daima parayla dolu bulunsun, ekonomiye önem verin.

Taraflar arasında tesis edilen yakın ilişkiler imzalanan ittifak anlaşması ile daha da pekiştirilmiştir. İttifak anlaşmasına giden süreçte 1787 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşının da etkisi olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu ile Prusya'nın hem askeri hem de stratejik açıdan birbirlerine ihtiyaç duyması dolayısıyla yapılan görüşmeler sonucunda 31 Ocak 1790 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu ile Prusya arasında ittifak anlaşması imzalanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nu Rumeli Kazaskeri Aşir Efendi ile Reisülküttab Raşit Efendi'nin, Prusya'yı da İstanbul Elçisi Friedrich von Diez'in temsil ettiği ittifak anlaşması Osmanlı İmparatorluğu'nun bir Avrupa devleti ile karşılıklı şartlarla imzaladığı ilk ittifak anlaşması olması bakımından oldukça önemlidir.²⁷ Söz konusu anlaşma Osmanlı İmparatorluğu'nun bir Hıristiyan devletle müdafaa ve hücum mahiyetinde yaptığı bir anlaşma olması bakımından da ayrıca önem taşımaktadır.²⁸ Bu anlaşmaya göre Osmanlı İmparatorluğu ile Prusya arasında 1761 yılında yapılan ticaret anlaşmasının aynen yürürlükte kalacağı ifade edilmiştir. Ayrıca anlaşma uyarınca Prusya, Osmanlı İmparatorluğu yanında Rusya ve Avusturya'ya karşı savaşmayı kabul etmekteydi.²⁹ Yani Prusya tarihte ilk kez Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü sağlamış oluyordu³⁰. Böylece hem ticari ilişkilerin devamı sağlanmış hem de siyasi ve askeri anlamda bir ittifak oluşturulmasıyla köklü ilişkilerin temeli oluşturulmuştur.³¹ Bu gelişmeler neticesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda bu döneme kadar var olan Fransa'ya yönelik sempatinin yerini Prusya'nın aldığı söylenebilir. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi otoritenin, kendisinin zayıflamakta

²⁴ Yüksel Pazarkaya, Büyük Frederik Üç Yüz Yaşında, Cumhuriyet 21 Şubat 2012, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/321754/Buyuk_Frederik_Uc_Yuz_Yasinda.html, 09.10.2014.

²⁵ Murat Tosun, İlk adım böyle atılmıştı, Hürriyet Avrupa 02 Aralık 2013, <http://www.hurriyet.com.tr/avrupa/25258183.asp>, 09.10.2014.

²⁶ Türk Tarih Kurumu, Osmanlı Padişahları, <http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Print&SayfaNo=127&Yer=StandartSayfa>, 10.06.2014.

²⁷ Rasim Marz, *Das Osmanische Reich auf dem weg nach Europa*, BOD (Book on Demand), Norderstedt, 2013, s. 13.

²⁸ Yusuf Ziya Altıntaş, "Prusya'dan Alman İmparatorluğu'na: Osmanlı ile İlişkiler", *Perspektif*, Sayı 218, Şubat 2013, s. 48.

²⁹ Kemal Beydilli, *1790 Osmanlı Prusya İttifakı*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1984, s. 21.

³⁰ Fahri Türk, *Türkiye ile Almanya Arasındaki Silah Ticareti 1871-1914*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 40.

³¹ Altıntaş, *a.g.m.*, s. 48.

olduğunu göremek eski gücünü toparlama çabasına girdiği görülmektedir.³² Padişah II. Mahmut döneminde modern bir ordu kurulması gerekliliği 20 Ekim 1827 tarihli Navarin Deniz Muharebesi'nde Osmanlı İmparatorluğu'nun Fransa, Rusya ve İngiltere tarafından yenilgiye uğraması ve Yunanistan'ın elden çıkmasına neden olan olayların başlangıcı olmasıyla iyiden iyiye hissedilmiştir.³³ Padişah II. Mahmut yaşanan yenilginin ardından orduyu Batılı örnekleri doğrultusunda modernize edebilmek için Prusya'ya başvurmuş ve Prusya'nın Osmanlı İmparatorluğuna askeri danışman göndermesini istemiştir. Bu vesileyle 23 Kasım 1835 tarihinde, iki kişiden oluşan Prusya askeri heyeti İstanbul'a gelerek göreve başlamıştır.³⁴ Helmut Von Moltke liderliğindeki bu ilk askeri heyet 1839 yılına kadar Osmanlı ordusunda görev almıştır. İlk Prusya heyetini daha ileriki dönemlerde Osmanlı ordusunda Alman askerlerinin yüksek rütbelere yükselmesine dair ilk adım olarak nitelendirmek de mümkündür. 19.yüzyıl'da askeri ilişkilerin yanı sıra ticari alanda da Osmanlı-Prusya ilişkilerinin geliştiğini görmekteyiz. 1834 yılında Alman Konfederasyon devletleri arasında Prusya'nın önderliğinde bir gümrük birliği (Zollverein) kurulmasıyla Osmanlı-Prusya ilişkileri 1871 yılına kadar Osmanlı-Zollverein ilişkileri şeklinde gelişme göstermiştir. 1840 yılında Osmanlı İmparatorluğu Zollverein adına Prusya ile bir ticaret anlaşması imzalamıştır. Bu anlaşma ile Zollverein'e dahil tüccarlar, "en çok müsaadeye mazhar yerli tüccar" olma niteliği kazanmışlardır.³⁵ Bu anlaşma ile o dönemde İstanbul'a gelen Alman tüccarlar Bosporus Germanen (Boğazlı Almanlar / İstanbullu Almanlar) olarak adlandırılmıştır.³⁶ Bu tüccarlar bugün halen İstanbul'da yerleşik olarak yaşamaktadır ve sayılarının yaklaşık 30.000 olduğu belirtilmektedir.³⁷ Bu vesileyle ortaya çıkıyor ki 1961 yılında Almanya ile Türkiye arasında imzalanan İşgücü Anlaşmasıyla Almanya'ya göç eden Türklerden önce Almanlar 1840 yılındaki ticaret anlaşmasıyla İstanbul'a göç etmişlerdir. Yani Türkler Berlin'de Kreuzberg semtine yerleşmeden çok daha önce Almanlar Beyoğlu ve civarında kendi Kreuzberg semtlerini oluşturmuşlardı bile. Bir anlamda Türk-Alman ilişkilerinde ilk "gastarbeiter"ler (misafir işçiler) Türkler değil Almanlar olmuştur. Almanya'dan göç eden söz konusu Protestan zanaatkar ve tüccarlar 1843 yılında İstanbul'da Protestan cemaatini kurmuşlardır. Ayrıca 1847'de Alman kulübü "Teutonia", 1868'de Özel Alman Okulu ve 1870'de Alman Hastanesi kurulmuştur.³⁸ İstanbul'da Almanlar tarafından kurulan bilim ve araştırma kurumları

³² Cabir Doğan, "II. Mahmut Dönemi Osmanlı Merkezleşme Politikasının Doğu Vilayetlerinde Uygulanması", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*,

Sayı/Cilt No: 6/4, Ankara, 2011, s.507.

³³ Ralf-Peter Maertin, "Navarino - die Schlacht, die keiner wollte.", *Die Zeit*, 10 Ekim 1997, http://www.zeit.de/1997/42/Navarino_-_die_Schlacht_die_keiner_wollte, 23.10.2014.

³⁴ Yavuz Özgüldür, "Yüzbaşı Helmut von Moltke'den Müşir Liman von Sanders'e Osmanlı Ordusunda Alman Askeri Heyetleri", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi) Yayınları*, Sayı: 4, 1993, s. 298.

³⁵ Mustafa Albayrak, "Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişimi ve Bağdat Demiryolu'nun Yapımı", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi) Yayınları*, Sayı: 6, 1995, s. 2.

³⁶ Reiner Möckelmann, "Meilensteine der deutsch-türkischen Beziehungen", http://www.xn--deutsch-trkische-gesellschaft-tbd.de/index.php?article_id=11&clang=0, 24.06.2014.

³⁷ Stürmischer Wandels in der Türkei, 13.10.2008, http://www.deutschlandfunk.de/stuermischer-wandels-in-der-tuerkei.1310.de.html?dram:article_id=193691, 10.05.2014.

³⁸ Reiner Möckelmann, "Meilensteine der deutsch-türkischen Beziehungen", http://www.xn--deutsch-trkische-gesellschaft-tbd.de/index.php?article_id=11&clang=0, 24.06.2014.

çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'ndan alınan özel izinlerle bazı Alman bilim adamları ve teknisyenler Osmanlı topraklarında arkeolojik araştırma ve kazılar yapmışlardır.³⁹ Alman arkeolog Heinrich Schliemann Truva hazinelerini, Alman mühendis Karl Humann Bergama Akropolü'ndeki Zeus Tapınağı'nı ortaya çıkararak Osmanlı-Prusya arkeolojik ilişkilerinin gelişmesine büyük katkı sağlamış olsa da bu kişiler buldukları eserleri Almanya'ya götürerek söz konusu ilişkilere bir o kadar da zarar vermişlerdir. Kasım 2012'de Truva hazinesinden 24 parça Türkiye'ye geri getirilmiştir.⁴⁰

II. Abdülhamit ile II. Wilhelm'in Dostluğu

Otto von Bismarck, 1871'de Alman milli birliğinin kurulması ardından yeniden bir savaş ortamının oluşmaması için Rusya ve Fransa'nın aksine o dönemde Osmanlı İmparatorluğu ile ilgilenmemiştir. Albayrak'a göre Bismarck'ın politikası Avusturya ve Rusya'yı yanına alarak Fransa'yı Avrupa'da yalnız bırakma yönünde gelişmiştir.⁴¹ Bismarck için Şark Meselesi ile ilgilenmek komşusu Avrupalı devletler ile bir çatışmaya neden olacağından kendisi özellikle bu meseleyle ilgilenmekten çekinmiştir.⁴² Bismarck en başta Alman menfaatleri için Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğinin ve bütünlüğünün korunması gerektiğini düşünmüştür. Bu görüşün temelinde Osmanlı İmparatorluğu parçalandığı takdirde kendisine herhangi bir pay düşmeyeceği endişesi olduğu söylenebilir.⁴³ Ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ertesinde gerçekleştirilen Berlin Kongresi'nde Bismarck'ın yavaş yavaş bu politikasından sıyrıldığı görülmektedir. Berlin Kongresi aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun da iç ve dış politikalarında değişikliğe gitmesine neden olmuştur. 1853-1856 Kırım Savaşı ile İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü garanti altına alan tutumlarını terk etmeleri Osmanlı-Alman yakınlaşmasına giden yolda en önemli etkenlerden biridir.⁴⁴ 19. yüzyılın sonuna doğru sanayi alanında yaşanan gelişmelerin Bismarck'ı daha aktif bir dış politika izlemeye itmesiyle Almanya, Rusya'ya karşı Osmanlı İmparatorluğu ile askeri ilişkilerini geliştirmiştir. Bir anlamda karşılıklı çıkarlar bu dönemdeki Osmanlı-Alman yakınlaşmasının temelini oluşturmuştur. Osmanlı İmparatorluğu gerileme döneminde izlemiş olduğu denge politikası kapsamında Almanya ile menfaatleri gereği yakınlaşmıştır diyebiliriz.

1876 yılında tahta çıkan II. Abdülhamit, Almanya'yı Osmanlı İmparatorluğu için tek seçenek olarak görmüştür. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndaki yenilgiden sonra II. Abdülhamit askeri danışmanını dönemin Alman büyükelçisi Von Hatzfeld'e göndererek ordunun yeniden yapılandırılması çalışmalarını için askeri uzmanlar

³⁹ Mustafa Yıldırım, "Tarihten Günümüze Münih'teki Türkler ve Bazı Türk Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 19, 2008, s. 491.

⁴⁰ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Resmi Web Sitesi, <http://www.kultur.gov.tr/TR,72160/troya-hazinesinden-24-parca-eser-vatanina-geritildi.html>, 20.05.2014.

⁴¹ Albayrak, *a.g.e.*, s. 3.

⁴² Türk, *a.g.e.*, s. 41.

⁴³ Karl Helfferich, "Die Deutsche Türkenpolitik", *Im neuen Deutschland, Grundfragen deutscher Politik in Einzelschriften*, Hrsg. Hermann Jordan, Berlin, 1921, s. 8.

⁴⁴ Özgüldür, *a.g.m.*, s. 299.

gönderilmesi konusunda istekte bulunmuştur.⁴⁵ II. Abdülhamit'in Almanya'yı tercih etme nedenleri şu şekilde sıralanabilir:⁴⁶

- Rusya ile olan siyasi ve askeri sorunların çoğunluğu,
- İngiltere'nin politikalarına güvenmemesi,
- Fransa'yı küçümsemesi,
- Almanya'yı Panislamizm politikasının en güçlü destekçisi olarak görmesi,
- Almanya'nın Müslüman ülkelerde sömürgelerinin olmaması nedeniyle Almanya'yı Müslüman dostu bir ülke olarak görmesi,
- Almanya'nın Avrupa'nın en güçlü ordusuna sahip, sanayileşmiş bir ülke olması.

Almanya II. Abdülhamit'in isteğine kayıtsız kalmamış, 11 Nisan 1882 tarihinde dört subaylık bir askeri heyeti Osmanlı İmparatorluğu'na yollamıştır. Söz konusu heyetin başkanı Albay von Kaehler'in 1885 yılında ölmesi üzeri Alman askeri heyeti başkanlığına Colmar von der Goltz getirilmiştir.⁴⁷ Von der Goltz kısa bir süre içinde kendini kabul ettirip sevdirmeyi başarmış ve bir Türk dostu olarak anılmaya başlanmıştır.⁴⁸ Ancak literatürde von der Goltz'a yönelik bir başka algı daha mevcuttur. Von der Goltz'ün Alman Dışişleri Bakanlığı ve Alman Genelkurmayı'na günlük raporlar hazırlayıp Alman İmparatorluğu'nun Osmanlı'ya yönelik siyasetini etkilediği ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra von der Goltz'ün İstanbul'da göreve başladıktan sonra Osmanlı ordusunun Alman silah fabrikalarından yüklü miktarda silah ve mühimmat sipariş ettiği de bir gerçektir. 1890'lı yılların sonlarına doğru Alman silah fabrikalarının Osmanlı silah pazarını tam anlamıyla eline geçirdiğini görmekteyiz.⁴⁹ 1889-1997 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu Alman silah fabrikalarından 68.6 milyon mark tutarında silah ve mühimmat satın almıştır.⁵⁰

Osmanlı İmparatorluğu ve Alman İmparatorluğu arasındaki ilişkilerin 19. yüzyılın sonlarına doğru doruk noktasına ulaştığını görmekteyiz. Bu durumun önemli sebeplerinden biri de II. Wilhelm'in 1888 yılında Alman İmparatoru olmasıdır. Alman İmparatorluğu'nda 1871-1888 yılları arasında dış politikayı Dış işleri Bakanı Otto von Bismarck yürütüyordu. Bu çerçevede Rusya ve Avusturya-Macaristan ile Alman İmparatorluğu Fransa'ya karşı ittifak kurarak bir denge politikası sürdürmeye çalışmaktaydı. Fakat II. Wilhelm ve Bismarck'ın yıldızları dış politika konusunda barışmamıştır. Bu fikir ayrılığı Bismarck'ın 20 Mart 1890 tarihinde Dışişleri bakanlığı görevinden istifa etmesini beraberinde getirmiştir. II. Wilhelm 1890 yılından itibaren "Weltpolitik" olarak adlandırılan sömürgeci bir dış politika yürütmeye başlamıştır.⁵¹ II. Wilhem'in uygulamaya çalıştığı Weltpolitik çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'na verdiği önem tahta geçmesinden bir yıl sonra kendini göstermiştir. 1889 yılında II.

⁴⁵ Ramazan Çalık, "Colmar Freiherr Von Der Goltz (Paşa) Ve Bazı Görüşleri", <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-36/asdasd>, 02.05.2014.

⁴⁶ İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nişancı*, Kaynak Yayıncılık, İstanbul, 1983, s. 52; Albayrak, *a.g.e.*, s. 4.

⁴⁷ Ortaylı, *a.g.e.*, s. 97.

⁴⁸ Özgüldür, *a.g.m.*, s. 302.

⁴⁹ Ortaylı, *a.g.e.*, s.102-104.

⁵⁰ Albayrak, *a.g.m.*, s. 5.

⁵¹ Ö. Kürşad Karacagil, "Alman İmparatoru İstanbul'da (1917)", *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 6, Sayı 12, yaz 2013, s. 112.

Wilhelm Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret ederek Osmanlı-Alman ilişkilerine verdiği önemi göstermiştir. II. Wilhelm Alman İmparatorluğu çıkarlarını İstanbul'da II. Abdülhamit önünde bizzat kendi savunmuştur. II. Wilhelm'in bu politikasının ne kadar başarılı olduğu ziyaret sonrası yaşanan gelişmelerden ortaya çıkmaktadır:

- 1890 yılında Osmanlı İmparatorluğu ile Alman İmparatorluğu arasında Ticaret Antlaşması imzalanmıştır.

- Bağdat demiryolunun Konya'ya kadar uzatılma imtiyazı Almanlara verilmiştir.⁵²

Kayser II. Wilhelm'in İstanbul'a yaptığı bu resmi ziyareti "hem ziyaret hem ticaret" atasözü çerçevesinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. II. Wilhelm'in özellikle 18 Ekim 1898 tarihinde gerçekleştirdiği ikinci Osmanlı İmparatorluğu ziyareti çok yankı uyandırmıştır. Bu ikinci ziyarette II. Wilhelm sırasıyla önce İstanbul'a, sonra da Kudüs ve Şam'a giderek hem Osmanlı İmparatorluğu ile iktisadi ilişkileri geliştirmiş hem de dünyada yaşayan 300 milyon Müslümanın sempatisini kazanmıştır. Kayser II. Wilhelm Şam'da yaptığı bir konuşmada "Sultan ve dünyanın her tarafına yayılmış olan 300 milyon Müslüman bilsin ki, Alman İmparatoru kendilerinin dostudur"⁵³ diyerek İslam dünyasının takdirini kazanmasını bilmiştir. II. Wilhelm bu konuşma ile İslam dünyası ve Almanya İmparatorluğu arasındaki dostluğun ve güven ortamının ilk adımını atmıştır. Alman İmparatorluğu'nun o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'na yakınlaşmasının ardında bazı nedenler yatmaktadır. İlk olarak, Osmanlı Sultanı II. Abdülhamit'in tüm Müslümanların halifesi olması nedeniyle II. Wilhelm Müslümanları yanına çekmek için 1898 yılında Şam'da bu meşhur konuşmayı yapmıştır. İkinci neden olarak Kayser Wilhelm'in Osmanlı Padişahı üzerinden Rusya, Fransa ve İngiltere'ye karşı bir İslami Cihad başlatma fikri olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Diğer bir nedenin de Alman İmparatorluğu'nun II. Wilhelm döneminde yürüttüğü Drang nach Osten (Doğu'ya yönelik yoğun bir arzu) politikası çerçevesinde Berlin-Bağdat Demiryolu projesi çerçevesinde Anadolu ve Basra Körfezi'ni geçerek Hint Okyanusuna, yani Hindistan'a ulaşmak niyeti olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵ Alman İmparatorluğu'nun o dönemde bölgede bir Alman Hindistan'ı oluşturma arzusunda olduğu söylenebilir. Ekonomik açıdan incelendiğinde Hindistan'ın 19. yüzyılda İngiltere için önemli bir bölge olduğu göze çarpmaktadır. Alman İmparatorluğu, Hindistan'a demir yolu ile ulaşma arzusuyla İngiltere'nin Hindistan'daki varlığını tehdit etmiş olacaktır.⁵⁶

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılın ortalarından itibaren demiryolu inşasına önem vermeye başlamıştır. İlk olarak 1856-1867 yılları arası İngilizler tarafından İzmir-Aydın demiryolu inşa edilmiştir.⁵⁷ 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu ile Alman İmparatorluğu arasındaki ilişkilerin gelişmesi ve Osmanlı'nın Almanları bir dost ülke olarak algılaması nedeniyle demiryolları inşası imtiyazlarının artık Almanlara

⁵² Albayrak, *a.g.m.*, s. 7.

⁵³ Necmettin Alkan, "Dış Siyasetin bir Aracı olarak Hükümdar Gezileri: Kaiser II. Wilhelm'in 1898 Şark Seyahati", *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI, İstanbul, 2008, s. 39.

⁵⁴ <http://www.3sat.de/page/?source=/dokumentationen/178340/index.html>, 20.10.2014.

⁵⁵ Ortaylı, *a.g.e.*, s. 127.

⁵⁶ Musa Gümüş, "1893'ten 1923 Chester Projesi'ne Türk Topraklarında Demiryolu İmtiyaz Mücadeleleri ve Büyük Güçler", *Tarih Okulu*, Sayı X, Mayıs-Ağustos 2011, s. 175.

⁵⁷ Manfred Pohl, *Von Stambul nach Bagdad*, Piper, Münih, 1999, s. 12.

verildiği görülmektedir. II. Abdülhamit'in demiryollarıyla ilgili politikası kısa demiryolu hatlarına sahip olmak üzerine gelişmemiştir. II. Abdülhamit'in rüyası İstanbul'dan başlayarak Bağdat'a kadar uzanan bir demiryolu inşa etmektir. Bu demiryolu projesi sayesinde İstanbul Medine'ye ve bu çerçevede İslam ülkeleri de birbirine bağlanmış olacak, İslam dünyası ile Osmanlı İmparatorluğu arasında ilişkiler daha da sağlamlaşacaktı.⁵⁸ II. Wilhelm'in 1898 yılında gerçekleştirdiği ikinci Şark ziyareti sonrası II. Abdülhamit, Alman Kayser'in Bağdat Demiryolu hususuna gösterdiği ilgiyi de kullanarak demiryolu imtiyazını Almanlara vereceğini ifade etmiştir. 21 Ocak 1902 tarihinde imzalanan sözleşme ile Anadolu-Bağdat Demiryolu yapımı başlamıştır.⁵⁹ 1904 yılında resmi ve fiili olarak başlayan demiryolu inşaatı I. Dünya Savaşı nedeniyle aksamış ve 15 Temmuz 1940 tarihinde İstanbul'dan Bağdat'a tren seferleri ancak başlayabilmiştir.⁶⁰

I. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Osmanlı İmparatorluğu ve Alman İmparatorluğu arasındaki ilişkileri incelediğimizde ekonomik açıdan Alman yatırımlarının, Alman şirketlerin ve özellikle Alman bankalarının yoğun bir şekilde Osmanlı pazarına girdiği görülmektedir.⁶¹ Bunun yanı sıra başta İstanbul olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman okullar ve hastanelerin sayısı artarken aynı dönemde Alman İmparatorluğu'nda da küçük çapta bir Türk toplumu oluşmaya başlamıştır. 1913 yılında Almanya'nın çeşitli şehirlerinde 1301 Türk vatandaşının eğitim ve çalışma amacıyla Almanya'ya geldiği görülmektedir.⁶² Askeri açıdan incelediğimizde Osmanlı ordusunda Alman etkisinin, gönderilen ilk heyetten itibaren her geçen gün artan bir seyir izlediğini söyleyebiliriz. Osmanlı ordusunun modernizasyonu amacıyla gelen Alman askeri heyetler 1912-1913 Balkan Savaşları'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük bir yenilgiye uğramasına engel olamamalarına rağmen Osmanlı hükümeti ordusunu yeniden re organize ettirebilme amacıyla Alman askeri heyetlerine başvurmuştur.⁶³ Bunun üzerine General Liman von Sanders bu görevi yerine getirmesi için Osmanlı İmparatorluğuna gönderiliyor. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla beraber Alman hayranlığı ile tanınan Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın 20 Ekim 1914 tarihinde verdiği kararı ile Rus limanlarını topa tutan Osmanlı İmparatorluğu kendini Alman İmparatorluğunun yanında kendini I. Dünya Savaşı'nın içinde buldu.⁶⁴

Sonuç

Türkiye ile Almanya arasındaki yoğun ilişkiler 1871 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu ve Prusya; 1871 yılı sonrasında Osmanlı İmparatorluğu ve Alman İmparatorluğu ilişkileri şeklinde süregelmiştir. Uluslararası ilişkilerin tabiatı gereği

⁵⁸ Albayrak, *a.g.m.*, s. 12.

⁵⁹ Gümüş, *a.g.m.*, s. 179.

⁶⁰ Pohl, *a.g.e.*, s. 99.

⁶¹ Erdoğan Keskinliç, "Ein kurzer Einblick in die Geschichte deutsch-türkischer Beziehungen", *INID Institut*, 2002, <http://inid.de/islam-in-deutschland/interreligoeser-dialog/ein-kurzer-einblick-in-die-geschichte-deutsch-t%C3%BCrkischer-beziehungen.html>, 11.03.2014.

⁶² Yıldırım, *a.g.e.*, s. 491.

⁶³ Özgüldür, *a.g.m.*, s. 303-304.

⁶⁴ Ali Kaşığıun, "Osmanlı Devleti'nin 1.Dünya Savaşına Girmeden Önceki İttifak Arayışları", *History Studies*, Cilt 1, 1/2009, s. 333.

dostluğun esasen çıkar üzerine kurulu olduğu gerçeğini göz önüne aldığımızda Türk-Alman ilişkilerinde dostluğun da en başlarda askeri çıkarlar üstüne kurulu olarak geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Askeri çıkarlar yanında hayranlık unsuru da taraflar arasındaki ilişkilerde başlıca etmenlerden biri olmuştur. 18. yüzyılda Alman İmparatorluğu'nda bir Osmanlı hayranlığından bahsetmek mümkündür. 19. yüzyılda ilişkilerin doruk noktasına ulaştığı II. Wilhelm ve II. Abdülhamit döneminde ekonomik ve askeri ilişkiler dostluk ilişkilerine paralel olarak gelişme göstermiştir. I. Dünya Savaşı'na kadar geçen süreçte Osmanlı İmparatorluğu'nda da bir Alman hayranlığı söz konusu olmasına rağmen dönemsel gelişmeler nedeniyle ilişkilerde çıkar unsuru ön plana çıkmaya başlamıştır. Görüldüğü üzere taraflar arasındaki ilişkilerde kimi zaman hayranlık, kimi zaman çıkar, kimi zaman da dostluk ön plana çıkmıştır. Ancak bu süreçte değişmeyen tek şey söz konusu unsurların birbirini tamamladığı, birbirinden ayrı düşünülmediği gerçeğidir.

Kaynakça

- ALBAYRAK, Mustafa, "Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişimi ve Bağdat Demiryolu'nun Yapımı", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi) Yayınları*, Sayı: 6, Ankara, 1995, s. 1-38.
- ALKAN, Necmettin, "Dış Siyasetin bir Aracı olarak Hükümdar Gezileri: Kaiser II. Wilhelm'in 1898 Şark Seyahati", *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI, İstanbul, 2008, s. 9-53.
- ALTINTAŞ, Yusuf Ziya, "Prusya'dan Alman İmparatorluğu'na: Osmanlı ile İlişkiler", *Perspektif*, Sayı 218, Şubat 2013, s. 46-50.
- BEYDİLLİ, Kemal, *Büyük Friedrich ve Osmanlılar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1985.
- BEYDİLLİ, Kemal, *1790 Osmanlı Prusya İttifakı*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1984.
- BUSBECQ, Ogier Ghiselin de, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq Imperial Ambassador at Constantinople 1554 – 1562*, (Çev.) Edward Seymour Forster, Oxford, 1927.
- COŞAN, Leyla, "Almanya'da Hıristiyanlaştırılan Türk Savaş Esirleri ve Bunların Vaftiz Törenleri (16-18. Yüzyıllar)", *Türk Kültürünü İncelemeleri Dergisi, The Journal of Turkish Cultural Studies* 19, İstanbul, 2008, s. 43-60.
- ÇALIK, Ramazan, "Colmar Freiherr Von Der Goltz (Paşa) Ve Bazı Görüşleri", <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-36/asdasd>, 02.05.2014.
- ÇELİK, Latif, *Türkische Spuren in Deutschland- Almanya'da Türk İzleri*, Logophon, Mainz, 2008.
- DOĞAN, Cabir, "II. Mahmut Dönemi Osmanlı Merkezileşme Politikasının Vilayetlerinde Uygulanması", *Doğu Türkisch Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Sayı/Cilt No: 6/4, Ankara, 2011, s. 505-521.
- FLOCKEN, Jan von, "Friedrich Barbarossa – ein Kaiser ertrinkt", *Die Welt*, 07.01.2008.
- GÜMÜŞ, Musa, "1893'ten 1923 Chester Projesi'ne Türk Topraklarında Demiryolu İmtiyaz Mücadeleleri ve Büyük Güçler", *Tarih Okulu*, Sayı X, Mayıs-Ağustos 2011, s. 151-194.

- HELFFERICH, Karl, *Die Deutsche Türkenpolitik*, Berlin, 1921.
- HELLER, Hartmut, “Carl Osman und das Türkenmariandl”, *Die Zeit*, 04.09.2003.
- HELLER, Hartmut, “Türkentaufen um 1700- ein vergessenes Kapitel der fränkischen Bevölkerungsgeschichte”, *Glaubensflüchtlinge und Glaubensfremde in Franken*. 26, Seminar des Frankenbundes vom 10-12 Oktober 1986, s.255-271.
<http://www.3sat.de/page/?source=/dokumentationen/178340/index.html>, 20.10.2014.
- JULIA Teresa Friehs, “Maria Theresia im Kleid der Osmanen”, <http://www.habsburger.net/de/kapitel/maria-theresia-im-kleid-der-osmanen>”, 11.04.2014.
- KARACAGİL, Ö. Kürşad, “Alman İmparatoru İstanbul’da (1917)”, *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 6, Sayı 12, yaz 2013, s.111-133.
- KESKİNKILIÇ, Erdoğan, “Ein kurzer Einblick in die Geschichte deutsch-türkischer Beziehungen”, *INID Institut*, 2002, <http://inid.de/islam-in-deutschland/interreligioeser-dialog/ein-kurzer-einblick-in-die-geschichte-deutsch-t%C3%BCrkischer-beziehungen.html>, 11.03.2014.
- KONRAD, Felix, “Von der 'Türkengefahr' zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?”, *Europäische Geschichte Online (EGO)*, (Ed.) Institut für Europäische Geschichte (IEG), 03.12.2010, <http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de>, 10.03.2014.
- MAERTİN, Ralf-Peter, “Navarino - die Schlacht, die keiner wollte.”, *Die Zeit*, 10 Ekim 1997, http://www.zeit.de/1997/42/Navarino_-_die_Schlacht_die_keiner_wollte, 23.10.2014.
- MANFRED, Pohl, *Von Stambul nach Bagdad*, Piper, Münih, 1999.
- MARZ, Rasim, *Das Osmanische Reich auf dem Weg nach Europa*, BOD (Book on Demand), Norderstedt, 2013.
- MEYER, Eve R., “Türk Modası ve On Sekizinci Yüzyıl Müziği”, *Tarih Dergisi*, Sayı: 56, 2013, s. 147-165.
- MÖCKELMANN, Reiner, “Meilensteine der deutsch-türkischen Beziehungen”, http://www.xn--deutsch-trkische-gesellschaft-tbd.de/index.php?article_id=11&clang=0, 24.06.2014.
- ORTAYLI, İlber, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Alman Nüfuzu*, Kaynak Yayıncılık, İstanbul, 1983.
- ÖZGÜLDÜR, Yavuz, “Yüzbaşı Helmut von Moltke'den Müşir Liman von Sanders'e Osmanlı Ordusunda Alman Askeri Heyetleri”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi) Yayınları*, Sayı: 4, Ankara, 1993, s. 297-307.
- PAZARKAYA, Yüksel, “Büyük Frederik Üç Yüz Yaşında”, *Cumhuriyet*, 21 Şubat 2012, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/321754/Buyuk_Frederik_Uc_Yuz_Yasinda.html, 09.10.2014.
- SCHWARZ, Klaus, “Brandenburg-.Preussen und die Osmanen – Frühe Beziehungen in Überblick”, *Osmanlı Araştırmalar IX*, İstanbul, 1989, s. 361-379.
- SPOHN, Margret, *Her Şey Türk İşi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Resmi Web Sitesi, <http://www.kultur.gov.tr/TR,72160/troya-hazinesinden-24-parca-eser-vatanina-getirildi.html>, 20.05.2014.

- TOSUN, Murat, "İlk adım böyle atılmıştı", *Hürriyet Avrupa*, 02 Aralık 2013, <http://www.hurriyet.com.tr/avrupa/25258183.asp>, 09.10.2014.
- Tulpe und Kaffee - Neues aus dem Orient, http://www.tuerkenbeute.de/kun/kun_eur/TulpeUndKaffee_de.php, 02.04.2014.
- Türk Tarih Kurumu, Osmanlı Padişahları, <http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Print&SayfaNo=127&Yer=StandartSayfa>, 10.06.2014.
- TÜRK, Fahri, *Türkiye ile Almanya Arasındaki Silah Ticareti 1871-1914*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- TÜRKENBEUTE, Karlsruhe, "Turquerie, Turkomanie, "alla turca" - Die Türkenmoden Europas", http://www.tuerkenbeute.de/kun/kun_eur/ModenTurquerie_de.php, 11.04.2014.
- Werner-Ulrich Deetjen, "700-jähriges Jubiläum Sadok Selim-Johannes Soldan (um 1270–1328), erster urkundlich bekannter türkischer Deutscher und Brackheimer Bürger", Brackenheim, 2005.
- YILDIRIM, Mustafa, "Tarihten Günümüze Münih'teki Türkler ve Bazı Türk Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 19, 2008, s. 489-506.
- ZENGİN, Erkan, "Türk-Alman İlişkilerinde Türk İmajını Meydana Getiren Olgular Ve Eserlere Yansıması", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:1, 2013, s. 48-57.

Refet Paşa'nın İstanbul'a Girişi ve Tıbbiyelilerce Karşılması

Alev GÖZCÜ*

ÖZET

Askeri Tıbbiye, Türkiye'nin yakın tarihinde önemli ölçüde rol oynamış bir eğitim kurumudur. Meşrutiyet hareketi içinde önemli ölçüde ülke sorunlarıyla ilgilenmiş bu okulun öğrencileri, Birinci dünya Savaşının felaket dolu günlerinde ve Türk -Yunan Savaşı'nda da aynı duyarlılığı göstermiştir. Savaşın bitiminden sonra Refet Paşa'nın İstanbul'a girişinde onu coşkuyla karşılayanlar arasında Askeri Tıbbiye öğrencileri de bulunuyordu.

Bu makale Refet Paşa'nın İstanbul'a girişinde Tıbbiyeliler ve halk tarafından coşkulu bir biçimde karşılanışını ele almaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Askeri Tıbbiye, Refet Paşa, İstanbul, Türk- Yunan Savaşı*

Entry of Refet Pasha to Istanbul and Welcoming of Military Medical Students

ABSTRACT

Military medical school is an educational institution, which has played a significant role in the recent history of Turkey. Students of this school significantly dealt with the problems of the country in the constitutionalism movement. Also they showed awareness in the days of the catastrophic the first world war and in the Greco-Turkish war. After the end of the war, military medical students have been situated in among the enthusiastic crowd at the entry of Refet Pasha to Istanbul too.

This paper evaluates the ebulliently welcoming of the at entry of Refet Pasha to Istanbul by military medical students and public.

Keywords: *Military medical school, Refet Pasha, Istanbul, Greco-Turkish War*

Giriş

20. Yüzyılda gerçekleşen pek çok gelişme birçok yönden insanlığın ortak hafızasında derin izler bıraktı. Yüz yıl içinde yaşanan kimi olaylar, oluşum nedenleri, süreci ve sonuçları açısından insanlık tarihinde "ilk kez gerçekleşiyor olmak" gibi bir nitelik taşıdı. 1914 ile 1918 yılları arasında gerçekleşen Birinci Dünya Savaşı, gerek nedenleri, gerek boyutları ve gerekse sonuçları açısından, 20. Yüzyılın ilk başta hatırlanması gereken son derece önemli bir olaylarından biri oldu. Bu savaş, bir son olmayıp aksine meydana getirdiği sonuçlarla kendisi yeni çatışmaların da başlıca nedeni oldu ve dünya, kendini yeni hesaplaşmaların içinde buldu. Savaş eylemi olarak bitmiş gibi görünse de çözülemeyen sorunlar, savaştan sonraki dönemde, çözüm arayışları içinde önemli gerilimlere neden oldu. Böylece neden olduğu toplumsal ve bireysel temelde büyük olayların ana nedenini kendi içinde taşıyan etkileriyle Birinci Dünya Savaşı, unutulmaz özellikleriyle insanlığın ortak hafızasındaki yerini aldı.

* Yrd. Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, alev.gozcu@den.edu.tr

Uzun süren savaş boyunca yaşananlar; devletler açısından bakıldığında savaş öncesi beklentilerini karşılayacak niteliklerden uzaktı. Hem İngiltere'nin başını çektiği İtilaf Blok'u hem de Almanya'nın liderliğini yaptığı İttifak Devletleri ortaya çıkan sonuçlardan memnun değildi. Savaşan taraflardan biri olan Almanya ağır bir yenilgiye uğrayarak, Versay Antlaşması ile savaştan çekildi. Osmanlı Devleti ise olağanüstü bir dağılma süreci yaşadı.

Savaşın ekonomik boyutları, savaşan her iki taraf için de olağanüstü derecede oldu. Savaşın ekonomik yönden devletlerin üzerine yüklediği ağır ekonomik yük, her ülkenin kamuoyunda bıkkınlıklar yarattı. Savaş sonrasında pek çok ülkede mali yönden önemli düzenlemeler gerekli oldu. Almanya ile birlikte; onun bağlaştığı olan Osmanlı Devleti de savaşı kaybedenler arasında yer aldı. Savaş, 30 Ekim 1918 tarihli bırakışma ile birlikte Osmanlı Devleti için bitmiş gibi görünüyordu. Buna karşın ülkede savaş sonrasında Müttefikler tarafından gerçekleştirilen işgaller, Anadolu'da Türklerin, direniş ve İstiklal Mücadelesine yönelmelerine neden oldu. Osmanlı Devleti'nden geriye kalan topraklar için Batılı Devletler kendi öngörülerini doğrultusunda bir siyaset uygulamaya çalıştılar.

Osmanlı Devleti'ni savaş dışı bırakan güçlü devletler, onun için öngördükleri Sevr Antlaşması'na giden yolları adım adım oluştururken, öte yandan da eylemli olarak işgal hareketlerine başlamışlardı. Mondros bırakışması sonrasında Osmanlı Devleti'nin elinde kalan pek çok toprak işgal güçlerince ele geçirildi. Bu işgaller arasında devletin başkenti İstanbul'da vardı.

İtilaf Devletleri'nin İstanbul'un resmen işgaliyle ilgili kararlarının arkasında, Osmanlı Devleti'ne I. Dünya Savaşı sonrasında imzalatmak istedikleri Sevr Antlaşmasının şartlarını kabul ettirmek amacı vardı. Bunun yanı sıra işgalciler İstanbul'un kontrolünü ellerinde tutarken bir yandan da, Osmanlı Mebusan Meclisi'ndeki milliyetçi mebusları da denetleyeceklerini düşünmüşlerdi¹. Mehmet Temel, bu işgalle birlikte İstanbul'da İtilaf Devletleri arasında çıkar çatışmasının yaşandığını, şehrin genel sorumluluğunun kime ait olacağını sorun yarattığını ve özellikle İngiltere'nin işgalin öncüsü olmaya gayret ettiğini belirtmektedir².

İstanbul'un 16 Mart 1920'de resmen işgal edilmesi aynı zamanda somut bir gerçeği daha ortaya koydu: Devletin başkenti işgal edilmekle, onun egemenlik erki bütünüyle elinden alınmış oldu³.

"İşgalle birlikte İtilaf Devletleri'nin baskıları ve keyfi uygulamaları artmış gerek Türk resmi memurları, gerekse İstanbul halkı ikinci sınıf muameleye tabi tutulmuştur. Savaştan sosyo-ekonomik çöküntü ile çıkan halk, tamamen ümitsizliğe ve geçim derdine düşmüştür⁴."

Osmanlı saltanatı tutsak kalmış bir durumdayken, devletin ve ulusun kaderinde etkili olan yöneticiler bütünüyle yetkilerini yitirmiş gibiydiler. Ülke içinde sivil ve asker bürokrasi, yerel eşrafla birlikte yaygın biçimde işgal eylemlerine karşı direniş ruhunu kendi içinde geliştirmek çabasına girdi⁵. Bu süreç zorlu bir süreçti. Bu devrimsel

¹Mehmet Temel, *İşgal Yıllarında İstanbul'un Sosyal Durumu*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara,1998,s.5.

²Temel, *a.g.e.*, s.6.

³Betül Aslan, *Refet Paşa ve İşgalden Kurtulacak İstanbul'un İdaresi Meselesi*, Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991.

⁴Temel, *a.g.e.*,s.275.

⁵Mondros Mütarekesi sonrasında Anadolu'nun çeşitli yerlerinde başlayan İtilaf Devletleri'nin işgallerine karşı pek çok direniş gerçekleşmişti. Ülkede işgal karşıtı kongreler toplanmış, haksız işgalleri protesto

kalkışma, hem yaygın bir örgütlenme hem de izlenecek güçlü bir diplomasiyi gerekli kılmaktaydı. Mustafa Kemal Paşa'nın (Atatürk) önderliğinde gerçekleşen ulusal örgütlenmenin hedeflerini uzun süre hem iç hem de dış kamuoyu algılamakta zorlanmıştı. Anadolu halkının direnişini niteliği ve boyutları üzerine kafalar karışık görünüyordu. Yurtseverlik duyguları bu dönemde oldukça artmış; işgallerle birlikte, ulusa ve ulusu oluşturan bireylere temel insan haklarına ve uluslararası hukuka aykırı biçimde uygulanan politikalar, yurtsever kesimlerin bu haksızlıklara karşı duruşuna da neden olmuştu.

Askeri Tıbbiye, kurulduğu yıllardan o günlere uzanan süreçte, yurtseverlik duygularının yeşerdiği yerlerdendi. Tıbbiyeli kimliğini edinmiş yurtseverler, yurtlarının geleceğiyle ilgili büyük endişe yaşıyorlardı. Mustafa Kemal Paşa ile 19 Mayıs 1919 günü Anadolu'da başlayan ulusal direniş pek çok kişi ve kesim tarafından bir "macera/serüven" olarak nitelenirken; bu ocaktan yetişmiş çok sayıda yurtsever hekim, ülkelerinin geleceği karşısında büyük kaygılar içine düşmüş, İzmir'in işgalinden sonra örgütlenme ve yurt savunması düşüncesinde hemen uzlaşmış gibiydiler.

Kimilerince bir serüven olarak görülen bu hareket, sonunda bütün bir ulusun imha edilmesi riskini taşımakla birlikte, topyekûn kurtuluş için tek çözümdü. Mustafa Kemal Paşa, bu duyguyu iyi yakalamış ve yurtsever kesimlerin desteğini büyük ölçüde almıştı. O'nunla birlikte Samsun'a hareket eden 18 arkadaşı vardı. Bunlardan bir tanesi de İstiklal Savaşı'ndan sonra ilk kez TBMM adına İstanbul'a gelen Kurmay Albay Refet Bey (3. Kolordu Komutanı) idi. Mustafa Kemal Paşa ile birlikte Anadolu yolculuğuna başlayan kişiler arasında Dr. İbrahim Tali (Öngören) ve Dr. Refik Bey (Saydam) gibi önemli Tıbbiyelilerin de oluşu, onların yurtseverlik duygularının ve ülkelerine bağlılıklarının somut bir göstergesiydi⁶.

Nitekim Sivas Kongresi sırasında; Askeri Tıbbiye adına kongreye katılmak için gönderilmiş olan Hikmet Bey (Boran), işgallere ve mandaya karşı olduğunu kongre üyelerine haykırırken; Mustafa Kemal Paşa'ya en büyük desteği vermiş bulunuyorlardı⁷. Bu manzaraya tanık olan Mazhar Müfit Kansu eserinde " *Hikmet isminde askeri tıbbiye talebesi delegeşi olan bir genç, İstanbul efendi ve paşalarına vatanseverlikte, memleketçilikte, milliyetçilikte rehber ve örnek olacak ölçüde doğru düşüncenin, milli inan, heyecan ve imanın sahibi bulunuyordu. Bu genç de Paşa'nın odasında idi. Sanki birdenbire ateş ve heyecan kesilmiş olarak, yüksek sesle: '- Paşam, murabhası bulunduğum tıbbiyeliler beni buraya istiklal davamızı başarmak yolundaki mesaiye katılmak üzere gönderdiler. Mandayı kabul edemem... Eğer kabul edecek olanlar varsa, bunlar her kim olursa olsun şiddetle ret ve takbih ederiz. Farzı muhal, manda fikrini siz kabul ederseniz siz de reddeder, Mustafa Kemal'i vatan kurtarıcısı değil, vatan batırıcısı olarak adlandırır ve tel'in ederiz'*" dediğini anlatmaktadır⁸. Mustafa Kemal Paşa Tıbbiyeli

mitingleri yapılmıştır. Bu konuda bkz: İlhan Tekeli- Selim İlkin, *Ege'deki Sivil Direniş'ten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyet-i Merkezîyesi ve İbrahim (Tabtakılıç)Bey*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara,1989, ayrıca Bülent Tanör *Türkiye'de Kongre İktidarları*, YKY, İstanbul,2002.

⁶Önay Yılmaz, *Bandırma Yolcuları- Mustafa Kemal ile "Kurtuluş" Destanını Başlatanların Öyküsü*, Alfa Yay., İstanbul, 2008,s.21-22.

⁷Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, C.I, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2009, s.s. 247-248.

⁸ Kansu, *a.g.e.*,s.,247-248. Ayrıca bkz. Fevzi Çakmak, "Tıbbiyeli Hikmet Örneğinde Gençliğin Milli Mücadeledeki Rolü", *Cumhuriyete Giden Yol*, C 1, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara, 2013, ss.456-471.

Hikmet'in bu sözlerinden son derece etkilenmişti. Sonrasında ise Paşa, Tıbbiyeli Hikmet'e şunları söylemişti: “*Evlât müsterih ol! Gençlikle itibar ediyorum ve gençliğe güveniyorum. Biz ekalliyette kalsak dahi mandayı kabul etmeyeceğiz; Parolamız tektir ve değişmez; Ya istiklal, ya ölüm. Tıbbiyeli genç, hemen yerinden fırladı. – Var ol paşam...⁹*”

28 Ocak 1920 tarihli Misak-ı Milli (Ulusal And) kapsamı uyarınca, daha savaşın başında ortaya konulan sınırlara ulaşmak ve orada özgür ve bağımsız bir yurt oluşturmak için büyük bir mücadele verildi. Mustafa Kemal Paşa önderliğinde Türk halkının girdiği zorlu savaş, büyük fedakârlıklar sonunda başarıya ulaştı. Türk ordusunun 26 Ağustos 1922'de başlayan “Büyük Taarruzu” yeni bir dönemin başlangıcı oldu. 9 Eylül 1922'de İzmir'in kurtuluşu ile artık Türk ulusu için zafer somut olarak ortaya çıktı¹⁰. Bundan sonra zorlu bir süreç Ankara Hükümeti'ni bekliyordu. Bir yandan diplomasi savaşı bir yandan Doğu Trakya'nın ve İstanbul'un işgalden kurtarılması süreci birlikte yürütüldü. 10 Eylül 1922 tarihi ile 11 Ekim 1922 tarihleri arasında İtilaf Devletleri ile Ankara Hükümeti arasında çetin diplomatik temalar gerçekleşti.

10 Eylül 1922'de, Gazi Mustafa Kemal Paşa İzmir'e girmişti¹¹. Ancak askeri harekât durmamış; Bursa üzerinden Çanakkale'ye doğru devam etmişti. 11 Eylül günü Bursa kurtarıldı. Bursa'nın işgali döneminde kentte meydana gelen tatsız olaylar son bulurken; Türkiye Büyük Millet Meclisi Kürsüsü 'ne çekilen siyah örtünün kaldırma anına ulaşılmış oldu. İlerleyen Türk ordusu sonunda Çanakkale sınırlarına dayandı. Bu bölge İngilizlerin denetimi altında bulunuyordu. Gerçekte Türk tarafını en çok düşündüren Yunanistan'ın işgali altındaki Doğu Trakya'ydı. Türk ordusunun Doğu Trakya'ya geçebilmesi için; arada İngilizlerin denetiminde bulunan İstanbul engelini aşması gerekiyordu. Müttefik ordular ve onların donanmaları, Türklerin Çanakkale sınırını aşarak İstanbul üzerinden Doğu Trakya'ya geçmeye yönelmeleri durumunda devreye girebilir; bu kez savaşın boyutu, çok daha genişleyebilirdi¹².

Türkiye tavrını bu süreçte çok net olarak koydu: “*Edirne ve Meriç dabil olmak üzere Yunanistan'ın Doğu Trakya'yı boşaltmasını ve bölgenin 20 gün içinde TBMM Hükümetine teslim edilmesini, eğer geçici olarak tarafsız güçlere bırakılacak ise güvence verilmesini istedi¹³.*”

Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti, bu isteğini belirten bir notayı 23 Eylül günü Müttefik devletlere verdi. Karşılıklı nota alış verişinden ve özellikle İzmir'de bulunan Türk ulusal önderleriyle küçük çaplı görüşmelerden sonra, 3 Ekim'de Mudanya'da bırakılma görüşmelerinin başlayabileceğine vurgu yapıldı¹⁴.

Mustafa Kemal Paşa Mudanya'da başlayacak konferansta TBMM hükümeti adına Batı Cephesi Komutanı İsmet Paşa'nın bulunmasından yana tercihte bulundu. Böylece Türk heyeti İsmet Paşa'nın öncülüğünde Batı Cephesi Kurmaybaşkanı Asım

⁹ Kansu, *a.g.e.*,s.,248.

¹⁰ Kemal Arı, *Üçüncü Kılıç: Yüzbaşı Şerafettin ve İzmir'in Kurtuluşu*, Zeus Kitabevi Yay., İzmir, 2009,s.217.

¹¹ Kemal Arı, *Üçüncü Kılıç*, s.290; yine bkz. Halide Edip Adıvar, *Türkün Ateşle İmtihanı*, Özgür Yay., İstanbul, 2004,s.290-291. Halide Edip, Türkün Ateşle İmtihanı 'da Mustafa Kemal Paşa'nın 9 Eylül'de girmiş olduğunu ve “*İzmir rıhtımına ilk gelmiş olan süvari birliğinin kumarı Yüzbaşı Şerafettin buna bak kazandığını*” belirtmektedir.

¹² Kemal Arı, “Mudanya Bırakılması'na Uzanan Süreçte Girişimler Ve Doğu Trakya Sorunu”, *Osmanlıdan İşgal Yıllarına Mütarekeden Cumhuriyet Günlerine Mudanya*, Bursa, 2008, s.s.99-107.

¹³ *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar Cilt I: 1919-1980*,(Editör Baskın Oran)İletişim Yay.,İstanbul,2009(15. Baskı),s.213.

¹⁴ Arı, *a.g.m.*,s.,99.

Gündüz, Yarb. Tevfik Bıyıklıoğlu Bnb. Seyfi Düzgören ve Kızılay İkinci Başkanı Hamit Bey ile iki kâtipten oluşmuştu. Fevzi Paşa ve Refet Paşa da konferans boyunca Mudanya’da bulundu¹⁵.

3 Ekim 1922 günü başlayan Mudanya’da konferans Konferans’ta İngiltere’yi General Harrington, Fransa’yı General Charpy temsil ederken İtalya adına da General Monbelli katılmıştı. Bu arada savaşın asıl tarafı olan Yunanistan görüşmelere doğrudan katılamamış; ancak Yunanistan adına delege olarak görevlendirilen General Mazarikis ile Albay Sariyanis Mudanya’ya kadar gelmelerine karşın gemiden dışarı çıkmamışlardı¹⁶. Mudanya konferansında Türk delegasyonun başında bulunan İsmet Paşa hatıralarında, “*muharebe neticesinde karşımızda yenilen ve bizimle mütareke yapmak mecburiyetinde olan Yunanlılar, ama karşımıza çıkanlar, bizimle müzakerede bulunanlar müttefiklerdi... Ben mütareke heyetine, Yunan heyeti nerede, diye sordum. Yoktur, gelmedi, dediler. O halde biz bir neticeye varalım, Yunanlılar bunu kabul etmeye mecbur olacaklardır, dedim. İtiraz etmediler*”¹⁷ diyerek bu tabloyu özetlemiştir.

Yunanistan adına gerçekte sürecin nasıl kurgulanacağına önemli olan, Yunanistan’dan daha çok İngiltere’nin ortaya koyacağı tavidir. Görüşmeler sonucunda artık ne Yunanistan’ın Doğu Trakya’yı ne de İngilizlerin İstanbul’u ellerinde tutmalarına olanak olmadığı ortaya çıkmıştı. Mudanya görüşmeleri başladığında, ilk üç gün Doğu Trakya meselesi üzerinde ağırlıklı durulmuştu¹⁸. İsmet Paşa daha konferans başlar başlamaz müttefik heyetine “*Trakya’nın Meriç’e kadar Yunanlılarca tabliye edilmesi*”¹⁹ gerektiğini söyledi.

Sonunda 11 Ekim 1922 günü Mudanya’da Türkiye ile müttefikler arasında imzalanan bırakışma metni 15 Ekim 1922’den itibaren yürürlüğe girdi²⁰. Yunan General Mazarakis başlangıçta Mudanya Mütarekesini, yetkili olmadığı gerekçesiyle imzalamadı. Ancak Müttefik Devletler Mudanya’da kabul edilen maddelerin uygulanacağını duyurunca, mütareke metnini İstanbul’da bulunan Yunan temsilcisi Simopulos 14 Ekim’de onayladı²¹.

Mudanya Mütarekesi büyük ölçüde Doğu Trakya’nın boşaltılması sorununu çözümlenmiş oldu. Üç buçuk yıldır değişik evrelerden geçerek gelişen askeri hareketliliğe son ve Türk- Yunan savaşına da adı geçen mütareke son vermiş oldu²². TBMM Hükümeti ve İtilaf Devletleri arasında gerçekleşen ateşkes görüşmeleri sürerken, olası gelişmeler karşısında, Trakya’nın teslimi söz konusu olacaksa bunun nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin Ankara’da kimi kararlar da alınmıştı. Henüz daha bırakışma imzalanmadan, gelişmelerin ne yönde olacağı ortaya çıkmış olduğu için; Ulusal Kurtuluş Savaşı’nın önemli yüzlerinden ve kişiliklerinden biri olan Refet Paşa(Bele), 9 Ekim 1922’de TBMM Hükümeti adına İstanbul ve Trakya Fevkalade Temsilcisi olarak

¹⁵ Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi 2. Kitap Ulusal Direnişten Türkiye Cumhuriyeti’ne*, Bilgi Yay.,Ankara,1998,s.273.

¹⁶Turan, *a.g.e.*,s.273.

¹⁷İsmet İnönü, *Hatıralar*,(Yayına Hazırlayan Sabahattin Selek), Bilgi Yay.,Ankara,2006,s.301.

¹⁸ İnönü, *a.g.e.*,s.,305.

¹⁹ İnönü, *a.g.e.*,s.,305.

²⁰Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1922-1938 Cilt III*, Remzi Kitabevi,1999,s.,43

²¹*Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar Cilt I: 1919-1980*,(Editör Baskın Oran)İletişim Yay.,İstanbul,2009(15. Baskı),s.214.

²² *A.g.e.*,s.214.

atandı²³. Refet Paşa, Ankara Hükümeti tarafından Trakya'yı teslim almakla görevlendirilmiş ve aynı zamanda İstanbul'da Ankara Hükümeti'ni temsil etme görevlerini de yerine getirecekti²⁴. Milli Mücadele Komutanlarından Kazım Özalp, "Trakya'nın teslim alınmasında Refet Paşa'nın görevlendirilmesinin Başkumandan tarafından uygun görüldüğünü"²⁵ belirtmektedir.

Refet Paşa (Bele) bu yeni ve önemli görevin kendisine verilmesinden sonra çalışmalara başladı. O, bırakışma görüşmeleri sürerken, Mudanya'da Türkiye'yi temsil eden İsmet Paşa'nın askeri konuları danışacağı kişilerden oluşan grubun arasında yer alıyordu. Kendisine verilen yeni görevin gereklerini yerine getirmek için Mudanya'dan ayrılan Refet Paşa, 15 Ekim 1922 günü Ankara'ya ulaştı. Ankara'ya gelişinden kısa bir süre sonra İsmet ve Fevzi Paşa ile birlikte Doğu Trakya'da kurulacak olan Jandarma Teşkilatı ve Trakya İşlerini görüşmek üzere Mustafa Kemal Paşa'yla buluşmak üzere Bursa'ya geri döndü²⁶. Mustafa Kemal Paşa, Bursa'ya giderek, Mudanya'ya yakın bir yerde bulunmak istemiş ve hatta ara ara ordunun ileri gelenleriyle görüşmeler yaparak, Mudanya Konferansında Türkiye'yi temsil eden kurula psikolojik bir destek vermek istemişti. Mudanya Konferansının sonuçlarının ne olabileceğini ve olası gelişmelerin nasıl bir seyir izleyebileceğini görüşmek üzere, ordu komutanları Bursa'da kapsamlı bir toplantı yaptılar. Bu toplantıda Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın yanı sıra Fevzi Paşa (Çakmak), İsmet Paşa (İnönü), Kazım Paşa (Karabekir) ile Kazım (Özalp) Paşa yer almıştı. Bu süreçte Refet Paşa'nın görevine ilişkin konular da ele alınarak, bu görevin yerine getirebilmesi için önemli kararlar alındı²⁷.

Paşa, görevini yerine getirmek için harekete geçtiğinde; İstanbul'da Anadolu'dan İstanbul'a geçen askeri birliklere ve onun başında yer alan komutanlarla ilgili takınılacak tavır çok önemliydi. Sultan ve Halife hala ülkede ve iş başındaydı. İstanbul'da ulusal savaşa muhalif olarak bakmış pek çok gazete ve gazeteci yer alıyordu. Her ne kadar son zamanlarda kalem değiştirmiş olsalar da, savaşın başladığı günlerden son aşamaya kadar, ulusal hareketin içeriğini, boyutlarını ve amaçlarını anlamakta pek de hoş gidecek görüntü ortaya koyamamışlardı. Refet Paşa, İstanbul'a Türk jandarma birlikleriyle geldiğinde, sultan halife yanlılarıyla karşılaşacağı gibi, Müttelik güçlere bağlı askeri birliklerle de karşı karşıya gelebilecekti. Beklenmeyen bir olay pekâlâ süreci büyük bir kırılmaya yol açabilir ve moral bozacak gelişmeler yaşanabilirdi. Bu tür gelişmelerin olabileceği sezgisiyle hareket eden Mustafa Kemal

²³Ayfer Özçelik, "Saltanatın Kaldırılmasından Sonra İstanbul'da Durum (Felah Grubu Raporlarına Göre)", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, C.3, S.9, Ankara 1992, s.23. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/803/10239.pdf>

²⁴Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, C 4, Atatürk Kültür, Dil ve Tarihi Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay.,Ankara, 1996, s.739.

²⁵Kazım Özalp, *Milli Mücadele 1919-1922 I*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarihi Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay.,Ankara,1998,s.,236.

²⁶Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1922-1938 Cilt III*' s.,43'de Gazi Mustafa Kemal Paşa yanında Milli Savunma Bakanı Kazım Paşa, Doğu Cephesi Kumandanı Kazım (Karabekir) Paşa ve Refet Paşa'yla birlikte 16 Ekim 1922'de Bursa'ya gitmek üzere Ankara'dan ayrıldığını belirtmekte ve Mustafa Kemal Paşa'nın Bursa'da Refet Paşa'ya İstanbul ve Trakya'nın milli kuvvetlerce geri alınması gibi şerefli bir hareketin kumandanlığını verdiğini söylemektedir.

²⁷Ali Fuat Cebesoy, *Siyasi Hatıralar*, C.I-III, Temel Yay., İstanbul 2011, s.150.

Paşa bu konularla ilgili olarak Refet Paşa'ya özel talimatlar vermiş ve öğütlerde bulunmuştu²⁸.

15 Ekim 1922 günü İngiliz, Fransız ve İtalyan kurulları bir bildiri yayınlayarak, Trakya'nın Yunanlılar tarafından boşaltacağını duyurmuşlar ve bu yönde çalışmalara da başlamışlardı²⁹.

Refet Paşa TBMM'yi temsilen bir kısım jandarma kuvveti ile 19 Ekim 1922 Perşembe günü, Gülnihal Vapuru ile Mudanya'dan İstanbul'a hareket etmişti³⁰. “*Gülnihal Vapuru, İstanbul Limanı'na girdiğinde Haydarpaşa önlerinde İstanbul'un ileri gelen yöneticileri tarafından karşılandı ve ardından maiyeti ile birlikte Kabataş iskelesinden karaya çıktı*”³¹.

Bu sırada İstanbul'da ise Refet Paşa ve onunla birlikte gelenleri karşılamak üzere hazırlıklara başlanmıştı. Bu nedenle büyük bir merasim programı yapılması düşünülmüyordu. Başta İstanbul ahali olmak üzere Darülfünun (Üniversite) ve büyük mektepler, resmi ve özel okul öğrencileri, çeşitli dernek ve cemiyetler, hayır kurumları, Refet Paşa'nın gelişi için hazırlanmaktaydılar³².

Refet Paşa'yı karşılama hazırlıkları içinde ön planda yer alan kurumların başında Tıbbiyenin öğretmen ve öğrencileri geliyordu. Tıbbiye, Milli mücadeleye en başından beri hep destek olmuş; bilgileri, azim, kararlılık ve cesaretleriyle hep ön saflarda yer alarak başkalarına da örnek olup cesaret vermişlerdi. Daha önce de belirtildiği gibi örneğin, Sivas Kongresi günlerinde mandacılığa en başta karşı çıkanlar arasında Tıbbiyeli Hikmet Bey vardı³³.

Tıbbiyelilerin işgal döneminde yaşadıkları çeşitli zorluk ve sıkıntılara karşın yine de yılmadan işgallere karşı direnmeleri, mandayı kabul etmemeleri son derece önemliydi. Mustafa Kemal Paşa ise gençlere ve onların genç ve idealist düşüncelerine hep önem veriyordu. Nitekim Anadolu'nun işgali evrelerinde pek çok önemli mitingün düzenlenmesinde bu okul öğrencileri büyük rol oynamışlardı. Aynı zamanda bu gençlerin girişimleriyle İzmir'in işgali sonrası eylemlerde bulunmuşlar ve milli davayı destekleme mitingleri düzenlemişlerdi³⁴. Tıbbiyelilerin milli mücadeleye katılma istek ve eğilimlerini ulusal direnişin, gerek kongreler gerekse cephe safhasında görmek mümkündür.

Gülnihal Vapuru ile İstanbul'a gelen Refet Paşa, iskelede büyük bir coşkuyla karşılandı. 1918'den başlayarak fiilen ve 16 Mart 1920'den itibaren de resmen işgal altında olan kentin, gerçek sahibinin Türkler olduğunu ve bu kadim Türk toprakların Türkiye'ye ait olduğunu göstermek için Türk askerleri İstanbul'a gelmişlerdi. Bu duygular içinde gençlik ve yurtsever kişilikler büyük bir heyecan ve muhabbet

²⁸ Cebesoy, *Siyasi Hatıralar...*, s.151. Bu konuda Kazım Özalp de *Milli Mücadele 1919-1922 I* s.237'de “*yapılan görüşmelerde Refet Paşa'ya talimat verildiğini*” söylemektedir.

²⁹ Feridun Kandemir, “Refet Paşa İstanbul'da”, *Yakın Tarih*, s.257 .

³⁰Tahir Hatipoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal İlerlemenin ve Türkçe Eğitimin Öncüsü Tıbbiye*, Ankara, 2011, s.277.

³¹Mustafa Selçuk, Refet Paşa ve 100 Jandarması, *Atlas Tarih Sayı:29*, Ekim-Kasım 2014,s.92.

³² Aslan, *a.g.t.*, s.10.

³³Sivas Kongresi'ne (4-11 Eylül 1919) İstanbul Tıp Fakültesi öğrencileri adına, Askeri Tıp öğrencilerinden Hikmet BORAN katılmıştı. O, Tıbbiye'yi ve gençliği temsilen Sivas Kongresine katılan tek öğrencidir. Bkz. Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümine Kadar Atatürk'le Beraber*, C.I, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2009, s.s. 247-248.

³⁴Hatipoğlu, *a.g.e.*, s.133.

duygularıyla Refet Paşa'yı karşılıyorlardı³⁵. Askeri Tıbbiye öğrencileri bu heyecanın en önde ilerleyen dalgasını yaratan gruplardan sadece bir tanesiydi. O günü anılarında ele alan Dr. Seyfi Nutku Refet Paşa'nın gelişiyile ilgili olarak Tıbbiye'de yaşananları hoş bir anlatımla ele alıyordu. Onun anlattığına göre; Refet Paşa'nın İstanbul'a gireceği söylentilerinin yaygınlaşması ve o günün gelmesi üzerine heyecan en üst düzeye çıkmış; hele Paşa'nın İstanbul'a gelişinden önceki gece, Tıbbiyeli öğrenciler hemen hiç uyumamışlardı. Tıbbiye yatakhanelerinin penceresinden Sarayburnu açıklarında demirlemiş işgal donanması, her yurtsever gibi, onların da yüreklerini dağlıyordu. Bu görüntünün kalplerde doğurduğu üzüntünün yoğunluğunun etkisiyle Tıbbiyeliler, Refet Paşa'nın İstanbul'a gelişini, o karanlık günlerin sona erışı olarak görmüşlerdi³⁶.

Seyfi Nutku anılarında şöyle devam ediyordu:

"On gündenden beri talebeler arasında çalkalanan bu söz, bize bir bayram hazırlıyordu. İstanbul sokaklarında çınlayan istila ordusunun nalçalı kunduraları uzaklaşacak, kalplere hançer gibi saplanan palikarya naraları susacak, Tıbbiye koridorlarında beynimizi sarsan conî ıslıkları kısılacaktı³⁷".

Tıbbiye'nin tüm öğrencileri, Refet Paşa'yı Haydarpaşa garında karşılamak ve omuzlarında fakülteye kadar taşıyarak getirmek arzusundaydı. O gün Tıbbiye'de tüm İstanbul'da olduğu gibi yaklaşık dört sene süren işgalden kurtuluşun bayramı vardı³⁸. Dr. Seyfi Nutku anılarında 19 Ekim 1920 günü Tıbbiye'de yaşananları şu şekilde anlatmıştır:

"Botanik dersinin hocası Esat Şerafettin boca kapıda görünmüştü. Kısa boylu, şişman ve yaşlı balıyla sağa sola sallanarak fakülte kapısına yaklaşıırken Tıbbiyeliler etrafını sarmıştı. Hoca Esat Bey "Nasılısınız? " diye Tıbbiyelileri selamladıktan sonra "İmtihandan ve her şeyden evvel konuşacağımız bir şey var" dedi. Arkasından Hoca Esat Bey şöyle devam etti:

"Çocuklar bugün bayatımızın en sevinçli günüdür, Refet Paşa, Anadolu cengâverlerinin temsilcisi, kıymetli Paşamız geliyor, onu karşılayacağız, kucaklayacağız, öpeceğiz, bağrımıza basacağız!" derken sesi gittikçe daha yükseliyor sevinç ve heyecandan gözleri yaşarıyordu. Koşunuz, bahçede ne kadar çiçek varsa, koparınız, her türlüünü, hepsini koparınız, getiriniz!

Oysaki o güne kadar bir çiçeğe değil, bir goncaya bile el sürmek en büyük ceza nedeniydi.

Sonra Hoca Esat Bey devam etti:

" Bir büyük çerçeve yapalım, üzerine bir bez gerelim. Çiçeklerle süsleyeceğimiz sevinç ve minnet sözlerimizi bunun üzerine yazalım!"

Bu sözler Tıbbiyelilerin imtihan heyecanını unutturmuş, bütün bahçedekileri ve haberin tüm fakülteye yayılmasıyla herkesi heyecanlandırmıştı. Ön bahçeden ve bitkiler bahçesinden çiçekler toplandı. İki metre uzunlukta bir metre genişliğinde bir büyük çerçeve yapıldı ve ortasına Amerikan bezi gerildi. Bezin ortasına "Yaşa Millet! Yaşatanlarla Beraber!" sözleri yazıldı. Bu güzel levha çiçeklerle donatılıp bahçe kapısındaki tahta üzerine asıldı.

Askeri Tıbbiyeliler Fakülte dışında tabur haline geldiler. Aralarında sivil talebeler de girdi ve hep birlikte "Yaşasın Mustafa Kemal! Yaşasın Kuvay-i Milliye! Yaşasın Mehmetçikler!" diye

³⁵Hakimiyet-i Milliye,19 Teşrin-i evvel 1922

³⁶Seyfi Nutku, "Gençlik Anadolu'nun Temsilcisi Refet Paşa'yı İstanbul'da Nasıl Karşıladi?", *Yakın Tarihimiz*, C III, S. 35 (25 Ekim 1962), ss. 261-263.

³⁷A.g.e., ss. 261-263.

³⁸Metin Özata, *Atatürk ve Tıbbiyeliler*, İzmir, 2007, s.336.

bağırarak Haydarpaşa Garı'na gittiler. Garın içi ve dışı binlerce insan tarafından dolmuştu. Perona ve istasyona 'Hoş Geldiniz Kurtarıcılar!' ve 'Yaşasın Ordumuz' gibi afişler asılmıştı”³⁹.



Refet Paşa için hazırlanan ve bayraklarla süslenen tak. Takın üstünde Mustafa Kemal Paşa'nın resmi yer alırken, altında “Yaşa Millet, Yaşatanlarla Beraber” ifadesi yer alıyor.

TBMM Hükümeti'nin temsilcisi olarak İstanbul'a gelmiş olan Refet Paşa'yı Tıbbiye adına karşılama görevine Arif ve Necdet Beyler seçilmişlerdi⁴⁰. Tıbbiye öğrencileri arasında, geceleri uykusuz bırakan büyük bir heyecan vardı; “O gece, Tıbbiye Mektebinin yatakhaneğinde, dört senelik istila kâbusundan kurtuluşun bayram havası vardı. Hiç kimse uyuyamamış, herkes ertesi günü trenle Haydarpaşa garına gelecek olan Anadolu'nun ilk temsilcisi Refet Paşa'yı karşılama hazırlığının tatlı heyecanı ve neşesi içinde idi..!”⁴¹

Ve o gün geldi:

Refet Paşa'nın İstanbul'a ayak basması hem Tıbbiyeliler hem de halk tarafından büyük bir sevinç ve coşkuyla karşılandılar. Paşa trenden indikten sonra adeta yüzündeki gülümsemesi gözlerine yansımış bir halde uzun uzun İstanbul'a bakmış ve “Arkadaşlar, sevgili evlatlarım” diye sözlerine başlamıştı⁴². Refet Paşa burada yaptığı konuşmasında İstanbul'un esaretten kurtulmasının öneminden, muzaffer Türk ordusunun elde ettiği zaferlerden ve barış içine yaşamanın öneminden söz etmekteydi⁴³.

Refet Paşa'nın İstanbul'a gelişi ve burada coşkuyla karşılanışına dönemin gazetelerinde de geniş yer verilmişti. Örneğin, Tevhid-i Efkâr o günü ele aldığı yazısına; “Anadolu muzaffer İslam ordusunun satvetli mümessili Refet Paşa dün Dariü'lhilafeye

³⁹ Seyfi Nutku, “Gençlik Anadolu'nun Temsilcisi Refet Paşa'yı İstanbul'da Nasıl Karşıladı”, *Yakın Tarihimiz*, C III, S. 35 (25 Ekim 1962), ss. 261-263.

⁴⁰Kemal Özbay, “Osmanlı- Türk Ordularında Sağlık Hizmetleri Teşkilatı ve Personelinin Yetiştirilmesi”, *Türk Hekimliği Tarihi*, C II, İstanbul 1976, s.187.

⁴¹ Nutku, *a.g.m.*, s.261.

⁴² Nutku, *a.g.m.*, s.263.

⁴³*A.g.m.*, s.263.

geldi!”⁴⁴ şeklinde manşet atmıştı. Vakit gazetesi ise halkın coşkusunu şu şekilde satırlarına taşımıştı: “Şimdiye kadar şebrimiz hiçbir sebeple bu kadar kendi kalbinden kopup gelmiş bir ved ve çuşiş göstermemiştir. İstanbul'un taribinde, bu tarzda bir günün misalsiz olduğunu söylemek hiçte mübalağa olmaz”⁴⁵.

Aynı zamanda Vakit gazetesi yazarlarından olan Ahmet Emin Bey, Refet Paşa'nın gelişini “Tarihi Bir Gün” olarak nitelendirmişti⁴⁶. O dönemde yayınlanan Gülerüz Dergisi de 21 Teşrin-i evvel 1338 tarihli sayısında “Hoş geldin Refet Paşa” isimli şiir ile tam bir sayfayı bu önemli güne ayırmıştı⁴⁷.



Gülerüz, 21 Teşrin-i evvel 1338

Refet Paşa Gülnihal Vapurundan indikten sonra etrafını saran İstanbul gazetecilerine beyanatta bulundu. Bu beyanlarından birinde paşa şunları söylüyordu:

“Milletimizi temsil eden Büyük Millet Meclisi Hükümeti ve Hiç şüphesiz çok sevdiğimiz ve muhterem Başkumandanımızın mümessili sıfatıyla bu anda İstanbul'u selamladığımdan dolayı pek mesudum. Öyle bir his ile geliyorum ki, o hissi tasvir edebilmek benimde elimde değil. Her halde bu dakikada anlayabildiğim bir şey varsa, o da hâkimiyeti eline alan bir milletin ne kadar büyük şeylere muvaffak olabileceğini bir kere daha kuvvetle his etmekteyimdir”⁴⁸.

Ankara'nın temsilcisine kucaklarını açan İstanbullular, 19 Ekim 1922 günü Haydarpaşa Garını doldurmuşlardı. O gün garda adeta bir bayram havası esmiş ve gençlik bütün coşku ve sevinciyle TBMM temsilcisini kucaklamıştı.

Refet Paşa İstanbul'da kaldığı süre zarfında birçok kurumu ziyaret etti. Bunlar arasında Darülfünun, Galatasaray Sultanisi, Şehremaneti, Hilal-i Ahmer Cemiyeti ve Tıbbiye Mektebi bulunmaktaydı. Paşa'nın Tıbbiye Mektebini ziyareti 23 Ekim 1922 günü gerçekleşti. Refet Paşa'yı Haydarpaşa Garında büyük bir sevinçle karşılayarak

⁴⁴Tenbid-i Efkar, 20 Teşrin-i evvel 1338.

⁴⁵Vakit, 20 Teşrin-i evvel 1338.

⁴⁶Sarhan, a.g.e., s.766.

⁴⁷Gülerüz, 21 Teşrin-i evvel 1338.

⁴⁸Vakit, 20 Teşrin-i Evvel 1922.

omuzlarında Tıbbiye yoluna kadar taşıyan Tıbbiye öğrencileri, bu kez de onu Tıbbiye’de ağırlamanın sevincini içlerinde yaşamışlardı. Tıbbiyenin kapısında Refet Paşa’yı göğüslerinde İzmir, Bursa, Edirne, İstanbul yazılı olan dört tane yetim çocuk karşılamak için hazırlanmıştı. Bu çocukların yanında bir de Bahriye mızıkası, bütün Mülkiye ve Askeri Tıbbiye öğrencileri ve öğretmenleri de bulunmuşlardı⁴⁹.

Refet Paşa Tıbbiye’ye geldikten sonra okulun konferans salonunda bir konuşma yaptı. Yapılan bu konuşma gerek içeriği ve gerekse dönemin kendine özgü hassasiyetleri nedeniyle son derece önemliydi. Dönemin en önemli gazeteleri bu konuşmaya sayfalarında geniş yer verdiler. Akşam, Tanın, Sabah, Vakit, Tevhid-i Efkâr, Yeni Şark ve İkdâm gibi gazeteler, paşanın bu konuşmasına büyük bir önem veriyorlardı.

Bu konuşmasında Refet Paşa, Anadolu’da girilen savaşın kutsiyetini ve Türk Ulusunun verdiği mücadelenin önemine değiniyordu. Bu mücadelede hemen bütün toplum kesimlerinin katkısı vardı. Ancak O, Tıbbiyeliler’in verdiği desteğin üzerinde ayrıntılı biçimde duruyor ve sanki tarihin önünde, bu onuru hak eden gençlere karşı borcunu ödüyormuş gibi bir tavır sergiliyordu. Askeri tıbbiye öğrencilerine seslenen konuşmasının bir yerinde Paşa, bu büyük katkılardan dolayı gençlere; “*Huzurunuzda eğilmek istiyorum*” gibi son derece ağdalı bir ifadede de bulunmaktaydı.

İstanbul’a görkemli bir törenle Haydarpaşa İstasyonu’ndan giren ve kenti yeniden Türkiye’ye katan birliğin başında bulunan Refet Paşa, konuşmasının bir yerinde Tıbbiye öğrencileri için şunları söylemekteydi:

“Gençler! Bu medrese tamamıyla sizin idareniz altındadır. Bu ilim ve irfan medresesi, bir asırdan beri bu memleketi, bu vatani nuruyla, zıyasıyla aydınlattı. Bugünkü zaferin amillerini hazırladı. Hiçbir yerde buradaki kadar cesur gençler, vazife sever gençler, milliyetperver gençler çıkmamıştır. Böyle bir medreseye malik olmak yalnız bu milletin tekeli altındadır. Yeryüzünün en cesur gençleri de sizlersiniz Tıbbiyeliler. Gıpta ile söylüyorum, ben sizin huzurunuzda eğilmek istiyorum. Tıbbiyeliler uzun senelerden beri pek çok şeyler için öldü. Bu milletin tekemil bakke, canı sürüklenirken tekemil isyan sedaları bu ocaktan yükselmiştir⁵⁰.”

Sonuç

Görüldüğü gibi; Anadolu’da emperyalizme karşı verilen mücadele tam bir halk mücadelesiydi. Bu mücadelede bütün toplum kesimleri yer aldığı gibi, Askeri Tıbbiye’de okuyan öğrenciler; yurtseverlik duygularıyla bu büyük kalkışmaya bütün benlikleriyle katkı sunmuş oluyorlardı. Savaşın her aşamasında cephelede yer alan ve yurt savunmasında ölümü göze alan bu kahraman kuşak, doğal olarak tarihteki haklı yerini de almış oldu.

Tüm halk kesimleri gibi Tıbbiyeler de Milli Mücadele’nin başarıya ulaşır, Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasına son derece önemli katkılar sağladılar. Onlar, aynı zamanda Gazi Mustafa Kemal Paşa’nın Cumhuriyet’i emanet ettiği Türk Gençlerine de en güzel örnek oldular.

Tıbbiyelerin, Milli Mücadele boyunca gösterdikleri antiemperyalist tutumları, ülkenin işgalden kurtuluşu sırasında bir bayram havasına dönüşmüştü. Askeri Tıbbiye

⁴⁹ Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Gençliği*, İstanbul, 2004, s.280.

⁵⁰ *Vakit*, 24 Teşrin-i Evvel 1922; Sarıhan, *a.g.e.*, s.280.

öğrencilerinin Türkiye'nin kurtuluşu sürecinde ortaya koydukları büyük özverilerle donatılmış katkıları; en canlı biçimde Refet Paşa'nın, Ulusal Savaşın sonunda İstanbul'a girişinde kendini gösterdi. Bu katkı, yeni Türkiye'nin kuruluşunda kuşkusuz ki en önemli moral değerlerden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Sürelî Yayınlar

Tevhid-i Efkar

Vakit

Güleryüz

Hakimiyet-i Milliye

Araştırma ve İnceleme Eserler

ADIVAR, Halide Edip, *Türkün Ateşle İmtihanı*, Can Yay., İstanbul, 2007.

ARI, Kemal, "İzmir'in Kurtuluşu ve Yüzbaşı Şerafettin Bey", *Yedinci Askeri Tarih Semineri: 1763-1938 Yılları Arasında Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde Ordu ve Toplum: 25-27 Ekim 1999*, Askeri Müze ve Kültür Sitesi (Harbiye-İstanbul) Sunu: 27 Ekim 1999.

ARI, Kemal, *Üçüncü Kılıç: Yüzbaşı Şerafettin ve İzmir'in Kurtuluşu*, Maltepe Ün. Huk. Fak. Yayını, İstanbul, 2007 (İkinci baskı Zeus Kitabevi yay., İzmir, 2007).

ARI, Kemal, "Mudanya Bırakışmasına Uzanan Süreçte Girişimler Ve Doğu Trakya Sorunu", *Osmanlıdan İşgal Yularına Mütarekeden Cumhuriyet Günlerine Mudanya*, Gaye Kitapevi, Bursa, 2008, s.s.98-108.

ASLAN, Betül, Refet Paşa ve İşgalden Kurtulacak İstanbul'un İdaresi Meselesi, (Yayınlanmamış Yüksel Lisans Tezi), Erzurum 1991.

BIYIKLIOĞLU, Tefik, *Trakya'da Milli Mücadele*, I, TTK yay., Ankara, 1992.

CEBESÖY, Ali Fuat, *Siyasi Hatıralar*, C.I-III, Temel Yay., İstanbul 2011.

ÇAKMAK, Fevzi, "Tıbbiyeli Hikmet Örneğinde Gençliğin Milli Mücadeledeki Rolü", *Cumhuriyete Giden Yol*, C 1, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara, 2013, ss.456-471.

HATİPOĞLU, Tahir, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal İlerlemenin ve Türkçe Eğitimin Öncüsü Tıbbiye*, Hatipoğlu Yayınevi, Ankara, 2011.

KANDEMİR, Feridun, "Refet Paşa İstanbul'da", *Yakın Tarih*, ss.257-260.

KANSU, Mazhar Müfit, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, C.I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2009.

KAYMAZ, Nejat, "T.B.M.M.'nde Misak-ı Milli'ye Bağlılık Andı İçilmesi Konusu I", *Tarih ve Toplum*, S.19, (Temmuz, 1983).

NUTKU, Seyfi, "Gençlik Anadolu'nun Temsilcisi Refet Paşa'yı İstanbul'da Nasıl Karşıladı", *Yakın Tarihimiz*, C III, S. 35 (25 Ekim 1962), ss. 261-263.

ÖZATA, Metin, *Atatürk ve Tıbbiyeliler*, Umay Yayınları, İzmir, 2007.

ÖZBAY, Kemal, "Osmanlı- Türk Ordularında Sağlık Hizmetleri Teşkilatı ve Personelinin Yetiştirilmesi", *Türk Hekimliği Tarihi*, C II, İstanbul Matbaası, İstanbul 1976.

ÖZBAY, Kemal, *Türk Asker Hekimliği Tarihi*, C 2, İstanbul, 1976.

ÖZÇELİK, Ayfer, "Saltanatın Kaldırılmasından Sonra İstanbul'da Durum (Felah Grubu Raporlarına Göre)", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, C.3, S.9, Ankara 1992, ss.23-26

SARIHAN, Zeki, *Kurtuluş Savaşı Gençliği*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2004.

SARIHAN, Zeki, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, C 4, TTK, Ankara, 1996.

TANSEL, Selahattin, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1991.

TEVETOĞLU, Fethi, *Atatürk'le Samsun'a Çıkanlar*, Atatürk Ve Çevresi Yayınları, Ankara, 1971.

TURAN, Şerafettin, *Türk Devrim Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2002.

Satraplık Sisteminin Pers Yönetim Teşkilatındaki Yeri*

Muzaffer DURAN**

ÖZET

Pers kralları yapmış oldukları fetihlerle imparatorluk sınırlarını muazzam genişliğe ulaştırmıştı. Üç kıtaya yayılan Pers nüfuzunu daim kılabilmek için bir yönetim sistemine ihtiyaç duyan Persler bu meseleye “satraplık” olarak bilinen bir nevi eyalet sistemi ile çözüm bulmuşlardır. Sınırları ve yükümlülükleri zaman zaman değişen eyaletlerin yönetilmesi için “satrap” adı verilen ve genelde merkezden atanan valiler görevlendirilmiştir. Doğrudan kral tarafından atanan satraplara bir takım görev ve sorumluluk yüklenmiştir.

Sınırların genişliğine bağlı olarak gerek merkezi otoriteye uzaklık, gerekse satraplık garnizonlarına konuşlandırılan askeri birliklerin varlığı ve özellikle önemli satraplıklara kraliyet aile üyelerinin atanması kralların bir takım önlemler almasına neden olmuştur. İsyana, ayaklanma, bağımsızlık mücadelesi gibi çıkabilecek herhangi bir olumsuz durumu önceden engellemek amacıyla satraplıklara çeşitli memurlar atayan krallar, esasen askeri ve ticari amaca hizmet eden yol ağları ile satraplıkları birbirine bağlamıştır. Büyük İskender tarafından bir takım değişikliklerle kullanılan bu sistem onun ölümünden sonra sona ermiştir.

Anahtar Kelimeler: *Persler, Satraplık, Satrap,*

Satrapy System in Persian Management Organization

ABSTRACT

The Persian Kings had reached enormous width border of the Empire with conquests. Persians are needed to form a government for continuity of Persian influence spread over three continents. They found the solution to this problem with a kind of province system known as “satrapy”. Called “satrap” and usually appointed from center governors are appointed to the Management of province that changing from time to time boundaries and obligations. Directly appointed by the kings to satraps have been encumber a number of duties and responsibilities.

The kings led to take some precautions depending on width boundary both distance from central authorities and the presence of troops deployed to satrapy garrisons -especially appointment of members of the royal family to important satrapy. The kings has appointed several officers to satrapy so as to preclude any negative situations that may arise such as riot, upheaval, independence struggle. Furthermore kings are connecting each satrapy with road networks that serving military and commercial purposes. Has been used by a number of changes to the system by Alexander the Great and the system came to an end after his death.

Keywords: *Persians, Satrapy, Satrap,*

* *Bu çalışma, Anadolu'daki Pers Satraplık Organizasyonu” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.*

** *Araştırma Görevlisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı. muzafferduran@sdu.edu.tr*

Giriş

Araştırmalara göre M.Ö. 5000'lerde Kuzey Kafkasya'da ve Ural Dağları'nın batısında yaşayan Hint-Avrupa kavimlerinin M.Ö. 3000 civarında göç etmeye ve geniş Asya topraklarında yerleşmeye başladığı görülmektedir. MÖ. II. binyılın ortalarında kendilerine "Arya" (şerefli) adını veren bir kavim, hüküm sürmeye başladıkları coğrafyaya *İranvîç* adına izafeten *İran* adını vermiştir. Bu coğrafyada göçebelikten yerleşik yaşama geçen Arya(n) kavimlerinden ilki Medler ve Persler olmuştur¹. Başlangıçta Medlere bağlı şekilde yaşamlarını sürdüren Pers kavimleri² (Ahameneş/Akamemid) I. Kambyses'in oğlu ve halefi olan, Akamenid hanedanlığının kaderine yön verecek ve Persleri zirveye çıkararak bir imparatorluğun temellerini atan kurucu kral II. Kyros (Büyük Kyros) tarih sahnesinde boy göstermeye başlamış, düzenli bir ordu kurduktan sonra Med kralı Astyages'e karşı isyan edip Medleri bozguna uğratmış ve İran havzasından Kızılırmak'ın doğusuna kadar büyük Pers krallığını kurmuştur³.

II. Kyros döneminde Anadolu, Babil, Suriye'nin bir kısmı, Fenike şehirleri; halefi Kambyses zamanında Mısır; I. Darius dönemindeyse Avrupa'ya kadar ulaşan Persler üç kıtada da varlığını hissettirmeyi başarmışlardır. Fakat bu durum imparatorlukta bir idare meselesinin vuku bulmasına neden olmuş, Persler de bu soruna "Satraplık" diye bilinen bir nevi eyalet sistemi ile çözüm aramışlardır.

Satrap Teriminin Literatürdeki Yeri ve Tanımlanması

Antik kaynaklarda *satrap* terimi eski Pers yazıtlarında *xšaçapāvān* (xšaça-pāvān), Akkadca'da *abšadrapanu*, İncil Aramicesinde ve İbranice'de *ahašdarpan*, imparatorluk Aramicesinde *hšatrapan*, Mısırca'da *Hštrpn*, Likçe'de *xšadrapa*, Yunanca'da *σατραπης* (satrapes) ve Latince'de *praefectus* terimleriyle karşılanmaktadır⁴. Eski Pers metinlerinde satraplığı ifade edecek herhangi bir kelimenin mevcut olmadığı görülmekle birlikte, *xšaça-pāvān* sözcüğünün bu anlamı karşıladığı anlaşılmıştır. Korumak (*pā*) ve egemenlik (*xšaça*) kelimelerine *van-* sözcüğünün eklenmesiyle elde edilen *xšaça-pāvān*, Yunancadan tanıdığımız satrapes sözcüğüyle aynı anlama gelmektedir⁵. Sözcüğün eski Persçedeki anlamı imparatorluğun veya egemenliğin koruyucusu olarak bilinen bu kelimeyle⁶ Babil

¹ Nimet Yıldırım, *İran Edebiyatı*, İstanbul 2012, s. 21; Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, İstanbul 2012.a, s. 83.

² Persler, Muhtemelen bu dönemde bir Elam şehri olan Anšan civarında Parsumaş şehrini kurmuşlar ve kral olarak Ahamenes'i (Ahameniş-MÖ. 705-675?) seçmişlerdir. Ardılları kral Ahamenes'i büyük ataları kabul ederek soylarını ona dayandırmışlardır. Daha sonra Pers kralı olarak Teispes (MÖ. 675-640?), Aryarmenes (640-610?), I. Kyros (Kuruş -MÖ.640-600?), Arsames (MÖ.590-559?) ve I. Kambyses'i (MÖ. 600-559?) görmekteyiz. MÖ. 7. yüzyılın sonlarında oldukça güçlenen Medler, Perslerin yaşadığı coğrafyayı ele geçirdiklerinde Teispes'in oğlu ve Aryarmenes'in kardeşi I. Kyros'a kendilerine tabi olması şartıyla hükümdarlık vermişti. Kral I. Kyros da Parsumaş ve Anšan'da egemenliğini sürdürmüştü, Nimet Yıldırım, *İran Edebiyatı*, İstanbul 2012, s. 225-228. Ardından I. Kambyses oğlu II. Kyros imparatorluğun temellerini atacaktır.

³ A.M. Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK, Ankara 1970, s. 254.

⁴ J. Wiesehöfer, "Satrap", *DNP*, Band II, Stuttgart 1996, 108; R. Schmitt, "Achaemenid Dynasty; from the Persian Clan of the Same Name ca. 700 to 330. B.C.", *Ehr.*, Vol.1, Londra-Costa Mesa 1986, 418; *xšaça-pāvān* için bkz. DB III.14. Satrap sözcüğü Farsça'da önce "sebrâb", daha sonra sınır muhafızı anlamında "atrâpân" ve vali anlamında "sebrbân" halini almıştır, Nimet Yıldırım, *İran Edebiyatı*, İstanbul 2012, s. 204.

⁵ R. Schmitt, *a.g.m.*, s. 418.

⁶ Jacobs, <http://www.iranicaonline.org/articles/achaemenid-satrapies>.

metinlerindeki *piuatu* ve Yunancadaki *hyparkhos* kelimelerinin benzer olduğu söylenebilir⁷. Nitekim bu Pers memurlarının Yunan yazarlar tarafından satrapes sözcüğünün yanında hyparkhos olarak da anılması bu durumu açıklamaktadır. Batı literatüründe hyparkhos ve praefektus sözcüklerinin satrap anlamına gelmesinin yanı sıra, ondan daha az yetkideki görevliler için de kullanıldığı durumlar olmuştur⁸.

Xşaçapāvan ifadesiyle ilk olarak I. Darius tarafından yaptırılan Behistun kitabesinde karşılaşmaktayız. Buna göre kitabesde (III.13-15) Dādaršiš adlı kişi Baktria satrapı, III.54-57'de ise Vivāna adlı kişi Arakhosia satrapı olarak gösterilmiştir⁹. II. Kyros ve Kambyses tarafından satrap sözünün karşılığı olarak kullanılan *yönetici nitelermeleri* I. Darius zamanına gelindiğinde yalnızca *bandaka* kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu ifade Yunancadaki satrapes kelimesini tam olarak karşılama da Pers yönetim organizasyonu içerisinde valilik görevi ile eşdeğer görülebilecek bir memuriyet için kullanılmıştır. Yine ilk kez Behistun kitabesinde karşılaştığımız Bandaka kelimesi¹⁰, esas itibariyle imparatorluk dahilinde önemli görülen memur aparatı içerisindeki elit bir grubu ifade ediyor olmalıdır¹¹.

Pers Satraplık Örgütlenmesinin Arka Planı ve Gelişimi

II. Kyros devrinden I. Darius'un hükümdarlığının sonuna kadar olan dönemde devlet sınırlarını genişletmeyi amaç edinen Persler, politikalarını da söz konusu hedefler doğrultusunda belirlemişlerdi. Nitekim I. Darius döneminde devletin sınırları doğuda Hindistan, batıda Ege kıyıları ve Tuna havzasına; kuzeyde Kafkaslardan güneyde Nubya'ya kadar uzanmaktaydı. Bu denli geniş bir coğrafyaya hakim olmuş bir devletin sınırlarının korunması ve muhafazası hiç de kolay olmamıştır. Söz konusu zorluğun ortadan kaldırılması ve merkezin sözü edilen geniş topraklarda etkisinin sürekli kılınması için devletin yönetim modelinde reformlar yapmak zorunlu olmuştur¹².

Akamenidlerin siyasal ve politik yapılanmalarının Med etkisinde kalması ya da Medlerden kalma bir takım siyasi, askeri modellerin örnek alınması kaçınılmaz bir durumdur. Medler hüküm sürdüğü coğrafyada iyi bir yönetim sergilemek için düzenli kurumsal yapılanmalara ihtiyaç duymuştu. Özellikle ikinci Med kralı Phraortes (Fravartish) döneminde kralın emri altında kendi bölgelerinde özerk statüde olan ya da

⁷ P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Indiana Eisenburg 2002, 65; Satraplık terimi birçok dilin literatürüne girmiştir, bkz. W. Röllig, "Satrapes", *DNP*, Band II, Stuttgart 1996, s. 111.

⁸ D. Kaptan, "On the Satrapal Center in Northwestern Asia Minor", *Achaemenid Anatolia; Proceedings of the First Symposium on Anatolia in the Achaemenid Period*, Bandırma 15-18 August 1997, 62; A. Kuhrt, *Eskiçağda Yakın Doğu* (çev. Dilek Şendil), Cilt 2, İstanbul 2009, s. 412; J. Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi* (Çev. Mehmet Ali İnci), İstanbul 2003, s. 101.

⁹ Behistun kitabesinden Darius'un babası Hystaspes'in (Vistāspa) Partia-Hyrkania'da çıkan isyanları bastıran yüksek bir askeri görevli olduğunu çıkarabiliriz, P. Briant, *a.g.e.*, 63; DB. II.92-98; Fakat Herodotos (III.70) bu kişiyi İran'da bir satrap olarak tanımlamaktadır. Behistun kitabesinin eski Persçe ve İngilizce metinleri için bkz. H. C. Tolman, *Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenid Inscriptions Transliterated...*, Nashville 1908.

¹⁰ C. Tuplin, "All the King's Men", *The World of Achaemenid Persia*, Ed. by John Curtis, St John Simpson, London-New York 2005, s. 55; P. Briant, *a.g.e.*, s. 65.

¹¹ G. Garthwaite, *The Persian*, Oxford 2005, s. 59; A. Kuhrt, *Eskiçağda Yakın Doğu* (çev. Dilek Şendil), Cilt 2, İstanbul 2009, s. 412.

¹² Mansel, *a.g.e.*, s. 256.

doğrudan merkezden özel olarak gönderilen eyalet yöneticileriyle bu görevlilerden daha düşük rütbede olduğu anlaşılan küçük beyler ve diğer yöneticiler, devlet yönetiminde askeri ve ekonomik konularda önemli mevkilere gelmişti. Eyalet yöneticisi anlamındaki kelime de Medlerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır¹³. Asur kroniklerinde karşılaştığımız Medler, klanlar ve kabileler halinde yaşayan farklı etnik yapıların yönetici tabakası olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihçi Herodotos'un eserinde bahsedilen altı farklı Med kabilesinin de tamamıyla yönetici tayfadan oluştuğu anlaşılmaktadır. Herodotos'ta bahsi geçen bağımsız Med kabilelerinin politik bir birliği kolaylıkla sağlayamayacağı ve bu nedenle Pers devletinin merkezileşme çabalarının zaman aldığı ileri sürülmektedir. Bunun dışında mevcut küçük politik yapıların merkezi yönetim içerisindeki parçalanmayı da kolaylaştırdığı düşünülmelidir¹⁴. Fakat parçalı merkezi yönetimin, özellikle mahalli liderleri yönetime katma ve kolay vergi toplayabilme açısından avantajlı bir durum sağlayabileceği de gözden kaçırılmamalıdır¹⁵.

Her ne kadar aynı ırktan ve coğrafi mekandan olmanın etkisiyle yönetim işlerinde Med etkisi kaçınılmaz olsa da Pers imparatorluğunun idari anlamda kökenleri imparatorluk genişledikçe eski Mezopotamya geleneklerine dayanmış ve bu uygarlıkların devamı niteliğine bürünmüştür¹⁶. II. Kyros'un bu denli geniş topraklara sahip olan devletin idaresi için Asurluların idari sistem modelinden etkilenmiş olduğu söylenebilir¹⁷. Nitekim Pers sarayında yaşamış olan Ktesias'ın eserinde bir Mezopotamya devleti olan Asur krallığının ve medeniyetinin Persler üzerindeki etkisi açık bir şekilde ifade edilmektedir¹⁸. Tıpkı Asur-Nasir-Pal döneminde olduğu gibi kral II. Kyros mevcut yönetim problemlerine çözüm bulmak ve özellikle devlete ait vergilerin kolaylıkla toplanabilmesi amacıyla kapsamlı bir idari mekanizma kurmuştu. Ortaya çıkan bu yönetim organizasyonu sayesinde vergi toplama işi daha kolay hale gelmiş ve devlet hazinesi muazzam bir zenginliğe kavuşmuştur¹⁹. Burada dikkat edilmesi gereken

¹³ Nimet Yıldırım, *İran Edebiyatı*, İstanbul 2012, s. 204, Med satraplıkları esas olarak şunlardan oluşmaktadır. Media/Aturpatakan/Azerbaycan, Pers, Erminia (Ermenistan), Asur, İlam, Drangiana (Zerengia), Part, Aryan (Herat), Sakalar ve Kaspiler, Belucistan ve Mekran, bkz. Yıldırım 2012: 206; İleride görüleceği üzere Medlerin satraplık bölgeleri ile Akamenidlerin satraplık alanlarının hemen hemen örtüştüğü fark edilmektedir.

¹⁴ J. M. Balcer, *A Prosopographical Study of the Ancient Persians Royal and Noble 550-450 B.C.*, New York 1993, s. 2-3.

¹⁵ J. Abbot, *Cyrus the Great*, New York-London 1994, s. 128.

¹⁶ D. Blois-V.D. Spek, *An Introduction to the Ancient World*, London-New York 2008, s. 45.

¹⁷ J. M. Balcer, *A Prosopographical Study of the Ancient Persians Royal and Noble 550-450 B.C.*, New York 1993, s. 5; K. Farrokh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, Oxford-New York 2007, s. 39; Bir başka örnek Asur etkisinin ağır bastığı Filistin'in idaresinde görülmektedir. Filistin'deki mevcut yapı, yönetimi devralan Persler tarafından hiçbir değişiklik yapılmadan aynen devam ettirilmiştir. Bunun yanında daha sonra yapacakları değişiklikler için de Asur modelinden büyük ölçüde yararlanılmıştır, D. Graf, "Palestine in the Persian Through Roman Periods", *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Vol. 4, 1997, s. 222.

¹⁸ Asur kralı Ninus'un, Nil ve Tanais (Don Nehri) arasındaki Asya topraklarının hepsini ele geçirmeyi arzuladığını belirten Ktesias, bu amaç için Ninus'un arkadaşlarından birini Media'ya vali olarak atadığını söylemekte ve böylece Asur kralı Hindistan ve Baktria hariç bu memleketlerin hepsinin sahibi olduğunu ifade etmektedir, Ktes. *Persica* I-III, F1b.2.1. Buradan hareketle Asur etkisinin İran coğrafyasına kadar sokulmuş olması ihtimal dahilindedir.

¹⁹ E. Memiş *Eski Mezopotamya Tarihi*, Bursa 2007, s. 198.

nokta Perslerin uygulamış olduğu bu politikada satraplıkların, coğrafi bölgelere veya ülkelere göre değil halk (etnik) esasına dayalı olarak düzenlenmesidir²⁰. II. Kyros bunu yaparken Babil'in ya da Lydia'nın yerel yönetim şekillerinden ziyade Med eyalet teşkilatı modelini kullanarak "satraplık" olarak adlandırılan bir yenilik yapmıştır²¹.

Erken Akamenid döneminde satrapların, büyük kralın ailesi ve yakınları gibi mahiyete dahil olan kişilerden seçildiğini görmekteyiz. Söz konusu bu kişilerin kraliyet aile üyelerinin sorumlu olduğu meseleler gibi birçok sorumlulukları olmuştur. Genelde merkezden uzak olan bölgelere atanan bu satraplar, merkezi otoriteye yakın olmamalarından dolayı daima kral tarafından denetim altında tutulmaya çalışılmıştır²². Sorumluluklar açısından II. Kyros dönemindeki satrapların eyaletlerde hem askeri hem sivil komutan olarak görev yaptıkları bilinmesine rağmen²³ erken dönem satraplarının yükümlülüklerini tam olarak belirlemek oldukça zordur. I. Darius döneminden önceki satrapların kral tarafından atandığı ve merkezden gelen emir ve baskılara itaat etmek zorunda oldukları bilinmekte²⁴ ve genellikle satraplıkların başındaki yöneticilerin mevcut pozisyonlarını değişmeden ve uzun süreliğine korumuş oldukları düşünülmektedir²⁵.

I. Darius ve Satraplıkların Yeniden Teşkilatlandırılması

II. Kyros'un ölümünden sonra imparatorluk topraklarında istikrarsız durumdan yararlanmak isteyen asiler bir dizi isyana neden olmuşlardı. Bunlar arasında hiç şüphesiz en dikkat çekicisi I. Darius'un kitabesinde bahsettiği isyanlardır. MÖ. 522-518 yılları arasında cereyan eden olayları bastıran kral I. Darius²⁶, bunun akabinde satraplık sisteminin kullanım alanını genişletmek için çeşitli girişimlerde bulunmuş ve siyasi sınırları yeniden ele almıştır²⁷. Pers kralları II. Kyros ve II. Kambyzes'in geliştirmiş olduğu yerel özerklik geleneğini de terk eden I. Darius, yapmış olduğu düzenlemeler ile

²⁰ O. Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, İstanbul 2008, s. 97.

²¹ K. Farrokh, *a.g.e.*, s. 44.

²² Her vilayete satrap atanmadığını ifade eden Ksenophon (*Kyr.* VIII.6), Kilikya, Kıbrıs ve Paphlagonia gibi bazı halklara satrap verilmediğini söylemektedir.

²³ T. C., Young, "Persians", *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Vol. 4, 1997, s. 298.

²⁴ P. Briant, "Historie de l'empire Perse de Cyrus à Alexandre", *AchHist* X, Leiden 2006, s. 76.

²⁵ G. B. Gray - M. Cary - D. Litt, 1974: 194; Ancak istisnai durumlar da olmamış değildir. Sardes'in Persler tarafından fethedilmesi, Anadolu'daki merkezi otoritenin kalıcı bir şekilde sağlanması için oldukça mühim bir adımdır. Bölgeden alınan vergilerin toplandığı Sardes'in güçlü ve sağlam savunması buranın Perslerin Anadolu'daki merkezi konumuna gelmesini sağlamıştır, A.B. Bosworth, *Büyük İskender'in Yaşamı ve Fetihleri: Fetih ve İmparatorluk* (çev. Hamit Çalışkan), Ankara, 2005, s. 281; II. Kyros'un Lidya'ya satrap olarak Tabalus'u tayin ettiği, mali işler için ise yerel Paktyes'i atadığı bilinmektedir, Hdt. I. 153; M. Brosius, *The Persians*, New York 2006, s. 11. Ancak daha sonra Paktyes'in isyan etmesi üzerine kral, o zamanlar henüz bölünmemiş olan İyonya-Lidya bölgesinin sorumluluğunu Medli Harpagos'a vermiştir. Bu dönemde Lidya satraplığının Frigya'yı da kapsayan büyük bir eyalet olduğu düşünülmektedir, Hdt. I.162-177; V. Sevin, "Anadolu'da Pers Egemenliği", *Anadolu Uygarlıkları 2*, İstanbul 1982, s. 269.

²⁶ Babil'de Nabonidus'un oğlu Nabukadnezar ve Media'da Kyakseres'in soyundan gelen Haşatritu adlı kişiler ortaya çıkmıştı, M. V. Mieroop, *Antik Yakındoğu'nun Tarihi İ.Ö. 3000-323* (çev. Sinem Gül), Ankara 2006, s. 331.

²⁷ Babil satraplığından ayrı olarak, Fırat Nehrinin batısında başkenti muhtemelen Şam'da olan yeni bir satraplık oluşturulması bu duruma örnek olarak gösterilebilir, M. V. Mieroop, *a.g.e.*, s. 331.

Pers imparatorluğunun feodal yapısını yönetimin içinde birleştirerek mahalli koşullara uyum sağlamaya çalışmıştır²⁸.

Herodotos'a göre I. Darius, devleti etkin sınıf olan Perslerin haraç vermediği yirmi vergi bölgesine ayırmıştır. Fakat bu sayı bazı kaynaklarda farklılık göstermektedir. Mesela Behistun kitabesinde (I.13-17) yirmi üç satraplık adı yer alırken²⁹, daha sonraki kitabelerde Behistun'dan farklı olarak Sagartia, Hinduş, Trakya, Libya ve Karya gibi farklı memleket isimleri ile karşılaşmaktayız. Bu durum I. Darius'un hükümdarlığı ve sonrasında bir takım değişikliklerin olduğunun bir ifadesi olarak yorumlanmaktadır³⁰. Yeni fetihlerin yanında imparatorlukta bulunan bazı satraplıkların tek bir çatı altında birleştirilmesi ya da daha küçük satraplıkların yönetim sisteminden çıkarılması, I. Darius'un ve daha sonraki Pers krallarının yapmış olduğu düzenlemelere dahil edilebilir. M.Ö. 6. yüzyılda Frigya'ya dahil olan Kappadokia bölgesinin M.Ö. 5. yüzyılda bağımsız hale gelmesi ve M.Ö. 360'larda Pontus ve Tauros Kappadokia'sı olarak ikiye ayrılması; aynı şekilde iki bölge halinde varlığını sürdüren Kilikya'nın, Babil'in fethinden sonra tek bir satraplık haline getirilmesi ve İskender'in Kilikya'yı ele geçirmesinden hemen önce Fırat'ın Ötesi satraplığına (Suriye, Fenike, Filistin, Kıbrıs) bağlanması bu doğrultuda atılan adımlar olmuştur³¹.

İmparatorluktaki asayışı sağladıktan sonra I. Darius, imparatorluğun genişletilmesi faaliyetlerine aralıksız devam etmiştir. Bu suretle kral, Kappadokia satrapı Ariaramnes'e bir İskit seferi için Karadeniz'e geçmesini emretmiştir. Satrap Ariaramnes de 30-50 kürekli gemi ile saldırıya geçerek İskit kralının erkek kardeşi olan Marsagetes de dahil olmak üzere birçok esir ele geçirmiştir³². Bizzat kral tarafından yönetilen bu keşif seferi ile İskitler uyarılmış, Traklar ve Makedonya Perslere boyun eğmiş, Avrupa'da ise Skudra adında yeni bir satraplık oluşturulmuştur. Kralın erkek kardeşi Artaphernes, Sardis satrapı olarak atanmış, Otanes ise Byzantium'u ele geçirmiştir. Lemnos ve İmbros'un güvenliği de Pers donanma kuvvetleri vasıtasıyla sağlamlaştırılmıştır³³. Fakat imparatorluğun I. Darius tarafından yeniden yapılandırılması ve emniyetin tekrar sağlanması isyan sorunlarını tamamen ortadan

²⁸ R. Schmitt, *a.g.m.*, s. 418-421.

²⁹ Tolman, *a.g.e.*, s. 8; Persia, Elam Babil, Asur, Arabistan, Mısır, Denizdeki Halklar, Lidya, İyonya, Media, Armenia, Kappadokia, Parthia, Drangiana, Aria, Khorasmia, Baktria, Sogdiana, Gandara, İskitya, Sattagydia, Arakhosia ve Maka. Kral Darius, kitabesinde tanrı Ahuramazda'nın isteğiyle bu ulusların kendisine bağlandığından ve her bir ulusun kendisine haraç ödediğinden bahsetmektedir, bkz. DB. 13-20.

³⁰ R. Schmitt, *a.g.m.*, s. 420; Diğer kitabeler, bu kitabelerde bulunan satraplık adları ve sayıları hakkında detaylı bilgi için E. Herzfeld, *The Persian Empire: Studies in Geography And Ethnography Of The Ancient Near East*, ed. G. Walser, Wiesbaden 1968, s. 357-360.

³¹ O. Casabonne, "Akamenid İmparatorluğu Büyük Kral ve Persler", *Arkeoatlas*, 6, 2007, s. 26.

³² Ktes. *Persica*, XII-XIII, F13.20.

³³ A. T. Olmstead, "Persia and the Greek Frontier Problem", *Classical Philology*, Vol. 34, 4/1939, s. 308; Burada yeni kurulan Skudra satraplığından kısaca bahsetmek gerekmektedir. Trakya bölgesini içine alan bir satraplık olan bölgenin başkentinin Philippolis (modern Plovdiv) olduğu düşünülmektedir. Önceden otonom bir bölge olan Skudra sonradan imparatorluğa sıkı bir şekilde bağlanmıştır. Trakyalılar, Makedonlar, Kolkhialılar ve onların komşuları aynı diğer satraplıklar gibi bu bölge de askeri hizmet sağlamakla sorumlu tutulmuştur. Ayrıca söz konusu bölge maden bakımından da zengindir. Satraplığın güney kesimlerinden ve Thasos'dan altın ve gümüş sağlanmaktadır. Haracını da değerli metaller, tahıllar, çiftlik hayvanları, kereste ve hayvan ürünlerinden ödemiştir, M. Brosius, *a.g.e.*, 448; M. Brosius, "Pax Persica and the Peoples of the Black Sea Region", *Achaemenid Impact in the Black Sea Communication of Power, Black Sea Studies* 11, Aarhus 2010, s. 31.

kaldırmamıştır. Darius'un hemen ardından Kserkses döneminde Babil'de iki ayrı ayaklanmayla uğraşıldığı, bundan başka M.Ö. 4. yüzyılın ortalarına doğru çıkan satrap isyanlarının ülkeyi karıştırdığı bilinmektedir³⁴.

M.Ö. 465 yılında I. Artakserkses döneminde satraplık sisteminde yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Bu defa yeni satraplıklar kurulmamış fakat mevcut satraplıklar alt birimlere ayrılmıştır. Bu durumun en önemli nedeni şüphesiz vergi toplamayı kolaylaştırmaktır. Bundan başka imparatorluğun önemli bölgelerinin savunmasını güçlendirmek amacı da güdülmüş olmalıdır. Ksenophon (Hell. III.8-14), Daskyleion satrapı Pharnabazus'un Aiolis'in kıyı kesimlerinin Yunan yanlısı olduğundan burada güvenliği sağlayabilmek adına önce yerel bir lider olduğu anlaşılan Dardanoslu Zenis'i ardından onun karısı Mania'yı bölgeye satrap olarak atadığını ifade etmektedir³⁵. Buradan bahsi geçen yerel siyasi liderlerin yetkilendirilmesinin bölgenin korunmasında önemli rol oynadığını çıkarabiliriz. Fakat alt satrapların satraplık düzeyine ulaşmadığını da söylemek gerekir³⁶.

İmparatorluk yönetiminde büyük kralların yaptığı düzenlemelere rağmen, Pers yönetim yapısının oldukça karmaşık olduğu görülmektedir. Büyük kralların bırakmış olduğu kraliyet yazıtları, yönetim birliklerinin küçük bir topluluk değil, hudutlarının gerektiğinde yeniden düzenlendiği memleket veya halklar olduğunu göstermektedir. Bu yönetim birliklerinde geleneğe bağlı olarak kraliyet aile üyeleri, Pers aristokratlar, yerel hanedanlar ya da şehir kralları veya satraplık mevkisinin alt kademeleri olan memurların krala ya da satrapa olan ortak sorumluluklarında birlik oldukları fakat kendi aralarında farklı şekilde hareket ettikleri görülmektedir³⁷.

İşte bu suretle Ön Asya tarihinde ilk kez belirli bir ulusa bağlı olmayan bir devlet fikri ortaya çıkmıştır. Gerçi Pers devleti esas itibariyle irili ufaklı devletler, şehir devletleri, aşiret ve kabileler karışımından meydana gelen yapay bir teşekkül olmasından dolayı bu fikri hiçbir zaman tam olarak faaliyete geçirememiştir³⁸. Perslerin

³⁴ Kserkses döneminden sonra, Pers gücünün kuvveti ve istikrarı konusunda fikir ayrılıkları vardır. Araştırmacıların bazıları iç savaşlar ve aşırı zenginliğin yaratmış olduğu çürüme sonucunda, zaman içerisinde imparatorluğun zayıfladığını düşünürken; bazıları da imparatorluğun iyi örgütlenmiş, güçlü bir imparatorluk haline geldiğini ileri sürmektedir. II. Darius'un ölümü üzerine Mısır'ın, altmış yılına bağımsızlığını kazandığı düşünülürse bu tartışmaların yerinde olduğu açık bir şekilde görülebilir, Mieroop 2006: 332-333; Ksenophon'un Anabasis adlı eserine konu olan Genç Kyros'un isyanının nedeni hanedanlık dahilinde ve tahtı ele geçirmek adına yapıldığından dolayı burada detaylı bir şekilde yer vermeyeceğiz. MÖ. 4. yüzyılın ortalarında vuku bulan satrap isyanları hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Weiskopf, *The So-Called Great Satrap's Revolt 366-360 B.C.*, Wiesbaden, Stuttgart 1989, s. 17.

³⁵ Burada bir kadının alt satrap olduğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki bir satrap kralın karşısında gittiğinde hediyeler götürüyorsa Mania'da aynı şekilde Pharnabazos'a hediyeler vermekte, Pharnabazos onun yanında geldiğinde iyi bir şekilde ağırlamaktaydı. Aynı şekilde bir satrapın savaş zamanı kralın ordusuna katıldığı gibi Mania da Pharnabazos'un Mysia ve Pisidialılara karşı yapmış olduğu sefere iştirak etmiştir. Hatta Mania, satrap adına sahil şehirleri olan Larisa, Hamaksitos ve Kolonai'yi ele geçirmişti, bkz. Xen. hell. III.12-14.

³⁶ V. Konaç, *Anadolu'da Pers Dönemi Süvari Betimlemeleri (Arkaik Dönem)*, Selçuk Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007, s. 13.

³⁷ I. Morria-W. Scheidel, *The Dynamics of Ancient Empire: State Power from Assyria to Byzantium*, New York 2009, s. 85.

³⁸ Mansel, *a.g.e.*, s. 257.

tek elinde bulunan monarşik yapının satrapların yarı bağımsızlığına izin vermesi bu durumun temel nedeni olarak düşünülebilir³⁹.

Satraplıklardaki Hiyerarşik İlişki

Pers satraplıklarındaki hiyerarşik ilişkiyi net bir şekilde açıklamak oldukça zordur. Erken dönemde imparatorluğun temel yönetim merkezleri Lidya, Persia, Babil, Mısır, Media, Baktria ve Arakhosia idi. Behistun kitabesinde de anılan ve merkezi savunma bölgeleri olan bu büyük satraplıkların yanında, bunlardan rahatlıkla ayrılabilen küçük satraplıklar mevcuttur. Hellespontos Phrygia'sına bağlı Mysia ile Ebir-nāri'ye (Suriye)'ye bağlı Fenike böyledir. Zamanla imparatorlukta birkaç küçük satraplığın tek bir ana satraplığı oluşturması ya da iki veya daha çok ana satraplığın ise bir büyük satraplığı meydana getirmesi hiyerarşik ilişkinin açıklanmasını güçleştirmektedir⁴⁰.

Pers olan ya da Persia'dan gelen memurların etnik konumunun onlara özel bir ayrıcalık sağladığını ifade edebiliriz. İmparatorluk tarihi boyunca küçük satraplıklara atanan memurlar kalıtsal olarak birtakım ailelerin içinden veya yerel yöneticiler arasından seçilirken, büyük satraplıkların yöneticiliğine kraliyet mahiyetinden kişiler atanmıştır. Yani büyük satraplıkların memurlukları, ayrıcalıklı aile üyeleri ve tahta erişemeyen Akamenid prensleri tarafından tutulmuştur. Sardes, Babil, Memphis, Ekbatana, Pasargaday, Baktria ve Arakhosia gibi eski başkentler, Akamenid çağı boyunca istisnasız bu pozisyonlarını korumuşlardır⁴¹.

Buradan kralın gözünde aile üyesi bir satrapın Pers olmayan satraplara nazaran daha önemli ve üstün olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak istisnai durumlar da görülmemiş değildir. Pers olmayan memurlardan daha önce firavunların hizmetinde bulunan Mısırlı Udjahorresnet başka bir millettendir. II. Kambyzes ve I. Darius'un hizmeti altında yüksek bir memur olarak çalışmıştır. Rodoslu Memnon ve Mentor kardeşler gibi yüksek politik ve askeri mevkide olanlar da vardır⁴². Pers kökenli olmayan satraplara verilebilecek en iyi örneği Karya ve Kilikya'da görmekteyiz. M.Ö. 4. yüzyılda Karya'da Hekatomnid hanedanlığı ile kesin olmasa da Kilikya'da M.Ö. 6. ve 5. yüzyılda hüküm süren Syennesisler, yerel hanedanların ya da aşiret liderlerinin bu göreve getirildiğini göstermektedir. Bundan başka Themistokles'e İyonya'daki Menderes Magnesia'sının verildiği de kaynaklarda yer almaktadır⁴³. Ancak bu gibi

³⁹ P. Briant, *a.g.e.*, s. 82; Bu durum imparatorluğun dağılmasına neden olabilecek sorunlar doğarsa da Pers kralları söz konusu parçalanmayı önlemek için -ileride bahsedeceğimiz üzere- birtakım tedbirler almayı ihmal etmemiştir, Mansel *a.g.e.*, s. 257.

⁴⁰ Jacobs, <http://www.iranicaonline.org/articles/achaemenid-satrapies>.

⁴¹ Jacobs, <http://www.iranicaonline.org/articles/achaemenid-satrapies>.

⁴² Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 97-98; M. Brosius, *a.g.e.*, s. 48; Burada Memnon ve Mentor kardeşlere ayrı bir parantez açmak gerekir. III. Artakserkses zamanında general Mentor adında biri, diğer komutanlardan öne çıkmaya başlamıştı. Mentor, kral için Mısır'da ve Sidon kuşatmasında büyük hizmetlerde bulunmuş, başarıları ile göze çarpan biri olmuştu. Ayrıca krala yüz talent gümüş hazırlamıştı. İlk başta Perslere karşı savaşıyan Mentor, Memnon ve Artabazus daha sonra Asya kıyılarında satrap ve general gibi önemli görevlere getirilmişler, belli bir süre Mentor ile Memnon, Hellesponos Frigya'sı topraklarını ellerinde tutmuşlardı. Büyük İskender ile yapılan mücadelede de Memnon önemli görevler üstlenmişti. Bu konu hakkında detaylı bilgi için Arrianos, *Anabasis* (I. ve II. Kitaplar), Diod. XVI. 52.3-4.

⁴³ O. Cassabone, *a.g.m.*, s. 26; Atina'nın M.Ö. 480'de Salamis savaşında Kserkses komutasındaki Persleri yenmesini sağlayan Atinalı politikacı olan Themistokles, birkaç yıl sonra Yunanistan'dan kaçmak zorunda kalmıştır. Themistokles, Kserkses'in oğlu Artakserkses'in yanına sığınmış ve kral ona Magnesia kenti ve

örnekler oldukça azdır. Şurası unutulmamalıdır ki satraplıkta göreve kim gelirse gelsin, satrap da dahil, her durumda doğrudan krala bağlıdır ve kralın emri altındadır. Ayrıca kralların uzak mesafelerde gücünü ve prestijini sağlayan temel kişilerdir⁴⁴.

Satraplıkların dahili teşkilatı hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Antik kaynaklarda büyük satraplıkların dâhilinde satrapların yanı sıra rütbece onlardan daha alt kademde bulunan güçlü bir nüfuza sahip olduğu anlaşılan ve yerel seviyede asker toplayabilen, satrap yardımcısı diyebileceğimiz memurlardan bahsedilmektedir⁴⁵. Arrianos, Granikos savaşında Pers ordusunda bulunan satrapları sayarken, Arsites isminde birinden satrap yardımcısı olarak bahsetmektedir⁴⁶. Yine Arrianos, Granikos savaşında ölenlerden bahsederken Kappadokia satrap yardımcısı Mithrabazunes adında birini zikretmektedir⁴⁷.

Satraplıklarda sadece valiler olmadığı aşikardır. Satrapların rütbece altında, Yunanlılarca hyparchos olarak bilinen ve daha küçük bölgeleri yöneten alt rütbeli valiler görev yapmaktadır. Çoğu satrapın Pers olmasına özen gösterilirken, daha küçük valiler ise yerli kişilerden seçilmekteydi. Örneğin, genellikle Nehrin Ötesi satraplığı olarak bilinen Suriye satraplığının alt satraplığı olan Judah eyaleti kendi yöneticileri tarafından idare edilmiştir. Alt rütbeli satrapların bölgelerindeki orduları komuta etme yetkisine de sahip olduğu düşünülmektedir⁴⁸.

Çözülmesi gereken en zor problemlerden biri satrap ve garnizon komutanı arasındaki hiyerarşik ilişkidir. Vesika eksiliğinden dolayı karmaşık olan problem hakkında Ksenophon'da birkaç değerlendirme bulabiliriz. Pers devletinde satrap yönetimi ile kale komutanları arasında kesin bir ayırım bulunduğunu söyleyen Ksenophon'un düşüncesinin kaynağı, büyük olasılıkla Lidya yönetimidir⁴⁹. Sardes'in fethinden sonra II. Kyros bölgenin güvenliğini Tabalus adında bir Perse emanet etmişti. Tabalus'un, doğrudan kral tarafından atandığını Ksenophon'dan öğrenmekteyiz. Bu olaydan sonra satraplıklardaki kalelerin komutanları da satrapların altında olmuştur⁵⁰. Ksenophon'a göre satraplar askeri komutanlar üzerinde daima otorite sahibidir. II. Darius, Orontes'i genel komutan yaptığında, Genç Kyros (Lidya satrapı) ondan daha yüksek bir mevkideydi. II. Artakeserkses kral olduğundaysa Orontes isyanına maruz kalır kalmaz onun bütün sorumluluklarını da Genç Kyros'a vermişti. Anlaşılan o ki garnizon komutanları satrapların emri altında görev yapmaktaydı⁵¹. Ksenophon bu durumun çıkabilecek isyanlara karşı alınmış bir önlem olduğunu düşünmektedir⁵².

Bunların yanında satraplıklarda kraliyet tarafından görevlendirilen sekretery makamı ile karşılaşmaktayız. Bu duruma bir örnek verecek olursak Gubāru (Babil satrapı) yönetiminde bir sekreter, merkezi otorite ile –ayrıca muhtemelen diğer

topraklarının yönetimini vermiştir. Burada kendi adına sikke basma hakkı da olan Themistokles, ölümüne kadar bu kentte yaşamıştır, O. Cassabone, *a.g.m.*, s. 26, 27.

⁴⁴ P. Briant, *a.g.e.*, s. 338.

⁴⁵ P. Briant, *a.g.m.*, s. 48, 75.

⁴⁶ Arr. *an.* I.12.8.

⁴⁷ Arr. *an.* I.16.3.

⁴⁸ D. Head, *The Achaemenid Persian Army*, Yorkshire, 1992, s. 12-13.

⁴⁹ A. B. Bosworth, *a.g.e.*, s. 281.

⁵⁰ Xen. *Kyr.* VIII.14; P. Briant, *a.g.e.*, s. 67.

⁵¹ P. Briant, *a.g.e.*, s. 342.

⁵² Xen. *Kyr.* VIII.6; P. Briant, *a.g.e.*, s. 67.

eyaletlerle– satrap ve onun astının yazışmalarından sorumlu tutulmuştu. Böylece Gubāru'nun geniş bir sekreter ve katiplerden (sipīru) oluşan idari bir yönetimi üzerine aldığı anlaşılmaktadır. Örneklere dayanarak, bu dönemden itibaren imparatorluk yönergesine ve her bir fethedilen memleketin yerel geleneklerine göre, her satraplık merkezinde bir arşivin bulunduğu varsayılabilir⁵³. Bundan başka eyalet başkentlerinde bulunan müstahkem yerlerde toplanan hazinelerden sorumlu haznedarların olduğu, bu görevlilerin kral tarafından emredilmedikçe satraptan bağımsız hareket edemediği, faaliyetlerinin kraliyet makamına daima rapor edildiği bilinmektedir⁵⁴. II. Kyros zamanında Babil'de, kraliyet ailesinden biri olan hazinedar Mithradāta'nın varlığı kanaklar tarafından doğrulanmaktadır⁵⁵.

Bazı satraplıklarda ise bir takım farklı görevlilere rastlamak mümkündür. Mısır'da, satrapların altında bulunan "*frataraka*" ünvanlı bir nevi muhtarlar, onun altında (Elephantine bölgesi için) "*rab hayla*" ünvanlı ordu şefi, hukuksal görevler için de *segan* olarak adlandırılan memurlar görev yapmaktaydı. Bundan başka "*databara*" olarak bilinen yargıçlardan da bahsedilmektedir. Satraplıklara tabi olan mevki sahiplerinin yanında, görevleri yakından belirlenemeyen birçok ünvana daha rastlanmaktadır. Genç Kyros'un yanında, *filoi* (dostlar), *homotrapezoi* (masa yoldaşları) ve *skeptouhi* (asa taşıyıcılar) gibi ünvanlara sahip kişiler; satrap Pharnabazos'un süvarilerinde bulunan kumandanlar bu duruma örnektir⁵⁶. Yerel elit aristokratlar, rahipler, büyük iş adamları da memur olmamalarına rağmen satraplıklarda bulunan diğer önemli kişiler arasında zikredilebilir⁵⁷.

Satraplıkların Yükümlülükleri

Yavaş ve ihtiyatlı bir şekilde gelişen Pers imparatorluk kurumlarının temel yükümlülük ve fonksiyonları ordu ve hükümet sarayı için merkeze gönderilen vergilerin düzenli bir şekilde gönderilmesini sağlamaktı⁵⁸. Bu doğrultuda satrapların sorumlu olduğu meseleler esas itibariyle sivil ve askeri olarak birbirinden ayrılmaktadır. Sivil görevleri, satraplık bölgesinde yaşayan halkları, işçileri ve onlardan alınan haraçları toplayanları korumak gibi idari işler, diğeri ise asker ve garnizon komutanlarına nezaret etmektir. Böylece merkezi otorite iki idari görev arasında sağlam bir denge kurmayı amaçlamıştır⁵⁹.

Askeri Yükümlülükler ve Satraplık Orduları

Satrapların temel askeri yükümlülükleri büyük kralın ihtiyaçları ile kendi bölgesinin gereksinimleri arasında bir yerde bulunmaktaydı. Bu yüzden satraplar ülke

⁵³ P. Briant, *a.g.e.*, s. 67.

⁵⁴ P. Briant, *a.g.e.*, s. 343.

⁵⁵ P. Briant, *a.g.e.*, s. 67; "Ve Fars kralı Koreş, bunları haznedar Mitredat'ın eli ile çıkardı ve onları Yahuda beyi Şeşbatsar'a sayı ile verdi", Tevrat, Ezra 1: 8. "Ve ben, kral Artahşas, Irmağın öte tarafında olan bütün haznedarlara emrediyorum ki...", Tevrat, Ezra 7: 21.

⁵⁶ J. Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 102.

⁵⁷ O. Cassabone, *a.g.m.*, s. 27.

⁵⁸ A.P. Beaulieu, "World Hegemony 900-300 B.C" *A Companion to the Ancient Near East*, Ed. Daniel Snell, Oxford 2005, s. 59.

⁵⁹ A. Meadows, "The Administration of the Achaemenid Empire", *Forgotten Empire the World of Ancient Persia*, London 2005, s. 185.

topraklarının muhafazası için iyi bir orduyu daima hazır tutmak zorunda olmuşlardır. Ayrıca vergi toplama meselesinde de orduya ihtiyaç duyulacak durumların meydana gelmesi kaçınılmazdı⁶⁰. Böylece savaş ya da isyan gibi herhangi bir durumda, satrapların kontrolünde bulunan askeri birliklerle olaya anında müdahale etme imkanı planlanmıştı⁶¹.

Bir satrapın ilk ve en önemli işlevi büyük kralı temsil etmektir. Bundan dolayıdır ki kral tarafından atanan satraplar, ondan gelen emirlere yakından bağlıdır. Pers nüfuzunu genişletmek için girişimlerde bulunan satraplar bu geniş topraklar üzerinde düzeni de sağlamak zorunda olmuşlardır⁶². İmparatorluk topraklarında güvenliğin sağlanması için mevcut garnizonların yanında imparatorluğun genişlemesiyle birçok garnizon oluşturulduğu görülmektedir. II. Kyros'un hükümdarlığı zamanında muhtemelen eski Kandehar'ın kaleleri bu amaç için yeniden inşa edilmişti. Ayrıca bir Pers garnizonu Babil satraplığında konuşlanmıştı. Bundan başka Memphis'teki garnizonun yanında Elephantine garnizonu ülkenin güney sınırlarını korumaya devam etmiştir. Diğerleri Migdol'de (Delta'daki Pelusium yakınları) ve delta bölgesindeki diğer şehirlerde konuşlanmıştır. Batı Anadolu'da Lydia kralı Kroisus'un Sardes'teki kalesi de stratejik bir öneme haizdi. Zira Kyros'un burayı ele geçirmesinin nedenlerinden biri de oldukça müstahkem olan kalenin Perslerin batı sınırlarının korunmasında önemli olacağı düşüncesidir. II. Kyros, Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki kalelere de özellikle Karia ve Phrygia'ya, generallerini yerleştirmişti. Bunların yanında imparatorluğun çeşitli bölgelerinde kaleler inşa edilmiş ve böylece imparatorluğun güvenliği birçok koldan sağlanmaya çalışılmıştır⁶³.

Eyaletlerde bulunan ordular Pers kuvvetlerini pek çok yönden desteklemiştir. Sınırlardaki savaşçı halklar ile sürekli mücadele eden satraplık orduları Pers süvarisinin gövdesini oluşturması bakımından önemlidir⁶⁴. Bunun yanında krallara doğrudan askeri güç sağladığı gibi savaş zamanlarında imparatorluk ordusuna bölgesel lojistik olarak gıda ve askeri malzeme sağladığı görülmektedir⁶⁵. Büyük kralların ordularına dahil olan satraplık kuvvetleri bu sayede imparatorluk kuvvetlerinin gücünü fazlasıyla artırmıştır. İmparatorluk ordularının sayıca fazla olması bu birliklerin düzenlenme meselesini de beraberinde getirmiştir. Bu yüzden askeri birlikler 100'lük ve 10'luk birimlere ayrılmıştır⁶⁶. Savaş durumunda kraliyet ordusunun toplu hareketinde

⁶⁰ E. Dusinberre, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge 2003, s. 4; Perslerin çocukluktan itibaren aldığı askeri eğitimler onların askeri teşkilata verdiği önemi göstermektedir. Kurucu kral II. Kyros'un satraplarından süvariler ve arabacılar yetiştirmelerini istemesi, gençleri daima av götürerek bunların asker olarak eğitilmelerini talep etmesi dikkate değerdir, Xen. *Kyr.* VIII.6; Gençlerinin temel eğitimi hakkında bilgi veren Herodotos (I.136) Pers çocukları ilk olarak şu üç şeyi öğrendiğinden bahsetmektedir: Ata binmek, iyi ok atmak, doğru söylemek. Strabon da (XV.3.16-19) Perslerin aldığı askeri eğitim hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

⁶¹ P. Briant, *a.g.e.*, s. 67.

⁶² Briant, *a.g.e.*, s. 65; Herodotos'ta geçen (III.120) Sardes satrapı Oroites ile Daskyleion satrapı Mitrobates arasındaki konuşmadan satrapların kral adına imparatorluk topraklarını genişlettikleri açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca burada satraplar arasında rekabet, kıskançlık gibi hislerin olduğu sezilmektedir.

⁶³ P. Briant, *a.g.e.*, s. 67.

⁶⁴ D. Head, *a.g.e.*, s. 13.

⁶⁵ O. Casabonne, *a.g.m.*, s. 30.

⁶⁶ P. Briant, *a.g.e.*, s. 342.

satraplar kralın emriyle kendi bölgelerinden asker toplamış⁶⁷, her bir millet kendi komutanı altında kendi birliğini oluşturarak savaşa katılmıştır. Nitekim Ksenophon, Kunaksa savaşında II. Artakserkses'in ordusunda bulunan askerlerin ait oldukları milletlere göre dizildiğini ve her milletin içi asker dolu dikdörtgenler halinde ilerlediğini ifade etmektedir⁶⁸. Tarihi süreç içerisinde zamanla imparatorluk ordusunda ulusal elemanlar azalmış, bunların yerini eyalet askerleri ve Yunanlardan seçilen ücretli askerler almaya başlamıştır⁶⁹.

Herodotos satraplıkların büyük krala sağlamış olduğu askeri desteği, abartılı da olsa, açık bir şekilde ifade etmektedir. Burada kara satraplıklarının piyade ve atlı birliklerle savaşa katıldığı, denizci halkların ise gemileri ile iştirak ettiği görülmektedir. Herodotos'a göre Kserkses Yunanistan istilası için Sardes satraplığına piyadeler göndermiş; Lidyalılar, kuzeye komşuları Mysialılar ile birlikte ve güneye Kabalililer, Lasinialılar ve Milyanlılar ile beraber asker sevk etmiş; diğer yaya birlikleri de üçüncü satraplık olan Daskyleion'dan gelmiştir. Burada Frigya ve Kappadokia platosundaki yerleşimcilerinin yanı sıra Asya Trakları, Bithinyalılar, Paphlagonyalılar, Mariandyner de bulunmaktadır. Doğu Anadolu'dan, on üçüncü satraplık olan Armenialılar ve Karadeniz'in uzak kıyılarından on dokuzuncu satraplık olan Moschoi, Tibarenoi, Makrones ve Mossynokoi de birçok asker göndermiştir. Bütün bu askerler ise belirlenen ortak bir toplanma merkezlerinde birleştirilmiştir. Yunanlıların deniz gücünü bildiğinden dolayı Kserkses, egemenliği altına aldığı denizci kavimlerden donanma gücü oluşturmak için yararlanmıştır. Buna göre Fenikeliler ve Filistin Suriyelileri 300, Kıbrıs 150, Kilikyalılar 100, Lykialılar 50, Asya Dorislileri 30, İyonyalılar 100 ve Pelasğ ırkından olan adalarda oturanlar 60 gemi ile savaşa katılmıştır⁷⁰. Görüldüğü üzere bir kara devleti olan Persler satraplıklardaki mevcut iş gücünden yararlanarak Hellen, Karya, Likya, Kilikya, Kıbrıs, Fenike, Hellespontos Frigyalıları gibi denizci halklardan bahriyeli ve kürekçi olarak faydalanmıştır. Her bir denizci millet tıpkı kara birlikleri gibi kendi komutanı altında kendi birliğini oluşturarak saf tutmuştur⁷¹.

Krallar, savaş ya da barış zamanlarında satraplara verdikleri emirlerini ulaklar vasıtası ile göndermiştir. Bu ulaklar gelişmiş yol ağı sayesinde çok hızlı bir şekilde satraplıklara ulaşmış ve emirleri satraplara teslim etmişlerdir⁷². Satraplar ya da generaller kraliyet talimatlarını aldıklarında mektupta yazanlara aynen uymak zorundaydı⁷³. Pers egemenliğindeki halklarla ya da yabancı memleketlerle yapılan

⁶⁷ P. Briant, *a.g.e.*, s. 343.

⁶⁸ Xen. *an.* 1.8.9.

⁶⁹ V. Sevin, *a.g.m.*, s. 275; Birçok antik yazar bu durumu açıkça ifade etmektedir. Akamenid hanedanlığının son dönemlerini anlatan Arrianos (an. I.14.4), İskender savaşlarında pek çok Yunan askeri kullanıldığını ifade belirtir. Bu tarz örnekleri artırmak mümkündür.

⁷⁰ Hdt. VII.89-95; M. Mellink, "Anatolia", *CAH*, Vol. 4, 1988, s. 215.

⁷¹ Herodotos'tan başka Thukydides, Peloponnesos Savaşlarını anlattığı eserinde kral I. Darius'un Fenike donanması yardımıyla Ege adalarını ele geçirdiğini (I.VI); Fenike ve Kıbrıslıların Atina'nın Kimon önderliğinde Mısır'a ve Kıbrıs'a gönderdiği orduya karşı savaştıklarını ifade etmektedir (I.CXII). Arrianos da (*an.* I.18.7) Kıbrıs ve Fenikeli gemicilerin usta denizciler olduğunu belirterek onların bu meziyetlerini övmektedir, ayrıca bkz. O. Casabonne, *a.g.m.*, s. 31; T. C. Young, *a.g.m.*, s. 298.

⁷² P. Briant, *a.g.e.*, s. 344.

⁷³ Herodotos bir pasajında (V.319) Aristogoras'ın, Artaphernes'e Naxos'un alınmasının gerekliliğinden bahsederken Artaphernes'in cevap olarak önce kralın olur demesi gerekir dediğini ifade etmektedir; P. Briant, *a.g.e.*, s. 345.

diplomasi görüşmelerinde kralın temsilcileri durumunda olan ve sınırlı da olsa askeri ya da diplomatik girişim hakkına sahip değil gibi görünen İranlı satraplar, kendi başarılarına bu tarz kararlar alabilmek için kraliyetten sık sık imtiyaz istemekten geri durmamışlardır⁷⁴.

Ekonomik Yükümlülükler

Satraplıkların temel sorumluluklarının bir diğeri haraç/vergilerdir. Persler oluşturmuş oldukları vergilendirme sistemiyle imparatorluk bendelerinin yükümlülüklerini merkezi güce çekmeyi başarmıştı. Bu durum egemenlik altında bulunan halklara görevlerini hatırlatmakta, insan gücü, üretim ve girişime odaklanarak imparatorluğa kar getirmekte ve böylece hükümetin, yerel sistemin tam merkezine erişmesini sağlamaktaydı⁷⁵. Bu durumu sürekli kılmak için satraplar toprağın verimliliğini sağlama almak zorunda olmuşlardır. Bu nedenlerden ötürü, kralın istediği haraç miktarını göndermek ve egemenlikleri altındaki halkların sonraki yıllarda verecekleri haraçların devamlılığını sağlamak, satrapların önemli işlerinden biri olarak görülmekteydi⁷⁶.

Pers mali idaresi hakkında bilgi veren en önemli kaynağımız şüphesiz Herodotos'tur. Yazar haracı ilk empoze edenin I. Darius olduğunu doğrudan iddia etmese de II. Kyros'tan I. Darius'a kadar geçen süreye baktığımızda, bir haraç kurumunun olmadığı görülmektedir. Söz konusu sürede, büyük ihtimalle himaye altına alınan bölge insanların asker olarak Pers egemenliğine alınması haracın yerine geçmekteydi⁷⁷.

Satraplıklardan iki çeşit vergi alındığı görülmektedir. Birincisi, Yunan yazarların "φόρος" (phoros) olarak adlandırdığı ve gümüş üzerinden yıllık olarak hesaplanan haraçtır. Diğeri ise doğal ürünlerden ödemeleri içeren (at, sığır, gıda vs. gibi) aynı vergilerdir. Büyük krallar bazen phoros almamasına rağmen aynı vergilerden kolay

⁷⁴ P. Briant, *a.g.e.*, s. 345; S. Hornblower, *The Greek World 479 – 323 B.C.*, New York 2011, s. 75; Genç Kyros ağabeyine isyan etmeden önce, Tissaphernes (Lydia, İyonya ve Karia'yı yöneten Sardes valisi) ile yapacağı savaş için, etrafındakilerden aldığı fikirleri kendisinin de yapmayı düşündüğünü, ancak kraldan aldığı talimatın dışına çıkmayacağını ifade etmiştir, Xen. *hell.* V.4-5.

⁷⁵ A. Kuhrt, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, Vol. 2, London-New York 2007, s. 672.

⁷⁶ E. Dusinger, *a.g.e.*, s. 4.

⁷⁷ P. Briant, *a.g.e.*, s. 69; II. Kyros döneminde Perslerin Lydia'yı ele geçirdikten sonra memleketin mal varlıklarına el koyması bu dönemde haracın varlığına işaret ediyor gibi görünse de durum tam olarak böyle değildir. Burada bütün Lidya ürünlerinin değil, Lidyalı maden sahibi zenginlerin ürettiği altın ya da gümüşten belli bir yüzdeyi satraplık hazinesine teslim etmeleri söz konusudur, bkz. Casabonne 2007: 25; Haraç sistemi imparatorluğun ilk on yılında kesin olarak var olmasına rağmen I. Darius ile başlamış ya da I. Darius tarafından denetim altına alınmış gibi gösterilmektedir. Bunun nedeni ise kralın satraplık sistemini yeniden düzenleyerek vergilendirmesi olmalıdır, A. Kuhrt, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, Vol. 2, London-New York 2007, s. 669; Herodotos'a göre I. Darius imparatorluğu yirmi satraplığa ayırmış ve her birinin ödeyeceği vergileri detaylıca belirlemiştir. Herodotos bu vergilerin imparatorluğa getirilmesinin Euboia talantı ile 9880 talant olduğunu, buna altın olarak gelen vergilerin dahil edilmesiyle toplam gelirin 14.560 talant tuttuğunu ifade etmektedir. detaylı bilgi için bkz. Hdt. III.90-96, tablo halinde görmek için A. Meadow, *a.g.m.*, s. 183; Hazineye ödenen paraların nasıl saklandığı konusunda da bilgiler veren Herodotos, getirilen madenlerin toprak kaplara doldurulup eritildiğini, kaplar dolduktan sonra kırılıp gerektiği zaman gerektiği kadar para basıldığını söylemektedir, Hdt. III.96, J. M. Balcer, *A Prosopographical Study of the Ancient Persians Royal and Noble 550-450 B.C.*, New York 1993, s. 24-25; 1 Babilonya talantı=60 mina=30 kg.

kolay vazgeçmemiştir⁷⁸. Bazen her iki tür verginin alındığı durumlar da görülmektedir. Mesela, Kilikya yıllık gümüşünü ödediği gibi buna ek olarak Pers ordusuna at sağlamakla da sorumlu tutulmuştu. Bazı eyaletlerin aynı haracı ise yerel süvari sınıfının bakımını yapmak olmuştur. Bunların yanında Mısır'da balıktan ek gelir alınmış, Memphis'teki askerler ve Persli yöneticileri beslemek için söz konusu bölgeden kaliteli hububat toplanmıştır. Büyük miktarda olan Babil haracı ise, muhtemelen sarayda hizmet için kullanılmak üzere çocuklarını Perslere göndermek olmuştur⁷⁹. Ayrıca kralı ağırlamak, ordunun desteklenmesi gibi durumlar da vergi olarak kabul edilmiştir. Yine boya, ilaç, saç ya da yün gibi ürünler vergi statüsüne dahil edilmiştir⁸⁰. Söz konusu aynı vergiler bazen 1000'e yakın insanı içeren hükümdar sarayının gereksinimlerini karşılamış; aynı zamanda eyaletlerde ya da kamplarda bulunan ordunun muhafaza edilmesine katkı sağlamıştır. Babil satraplığının yılın üçte birini yalnızca orduyu beslemekle sorumlu tutulması buna örnek olarak verilebilir⁸¹. Burada herhangi bir satraplığın sadece başkentlerinin değil bütün yerleşim bölgelerinin vergi ödemekle yükümlü tutulduğu unutulmamalıdır. Örneğin, Skudra satraplığındaki Yunanlar ve onların egemenliğinde bulunan Thassos (Taşoz) ve Samothraki (Semadirek) adalarının krala karşı yükümlülükleri olduğu bilinmektedir⁸². Dikkat çeken bir başka vergilendirme nehirler üzerinden yüklenen haraçtır. Bir Babil vesikasında nehir kıyısı trafiğinin düzenli bir şekilde vergilendirildiği ve nehir etrafında bulunan yerlerin kiralama yöntemiyle bölge halkının kullanımına verildiği anlaşılmaktadır⁸³.

Her bir eyalete vergi değeri biçen Pers kralları bunu rastgele değil, satraplık topraklarının üretim verimliliğini dikkate alarak bir dağıtım yapmıştır⁸⁴. Bunun için krallar gerek satrapların gerekse mahalli liderlerin görüşlerini dikkate almıştır. Mevcut kaynaklar doğrultusunda haraç miktarlarının belirlenip toplanması meselesinde bu genel durumun ötesine geçmek oldukça zor görünmektedir. Yine de bazı kaynaklar, halkın ödeyebileceği yeterlilikte oran ayarlaması yapıldığına dair kanıtlar sunmaktadır. Buradan haraç miktarlarının halkların tarımsal kaynaklarına göre belirlendiği sonucuna varılabilir⁸⁵. Persler imparatorluğun dört bir yanından gelen gümüş, altın ya da aynı vergilerin kullanım şekli konusunda çok fonksiyonlu bir yöntem kullanmışlardır. Bu hususta kraliyet emirleri gereğince vergilerin bir kısmı satraplığın ihtiyaçları doğrultusunda satrap tarafından kullanılırken, geri kalanı imparatorluk merkezine gönderilmiştir. Vergilerin toplandığı merkezi hazineler, kralın emriyle ihtiyaç

⁷⁸ O. Casabonne, *a.g.m.*, s. 25; Strabon (II.14.9) Armenia satrapının, Pers kralına haraç olarak yıllık 20 bin at verdiğiinden bahsetmekte, ayrıca bölgede bulunan meşhur Nesaeen atlarının Pers kralları tarafından özel olarak kullanıldığını ifade etmektedir.

⁷⁹ A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 669.

⁸⁰ G.S. Goodspeed, "The Persian Empire from Darius to Artaxerxes", *The Biblical World*, Vol. 14, 4/1899, s. 252.

⁸¹ R. Ghirshman, *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Montreal-Victoria-Cape Town 1954, s. 144.

⁸² A. Fol-G. L. Hammond, "Persia in Europe Apart From Greece", *CAH*, Vol. 4, 1988, s. 246.

⁸³ A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 670.

⁸⁴ G.S. Goodspeed, *a.g.m.*, s. 252.

⁸⁵ P. Briant, *a.g.e.*, s. 394.

duyuldukça kullanıma açılmıştır. Aynı ödemeler de garnizonlar ve çalışanların tedariki için depo ve tahıl ambarlarında toplanmıştır⁸⁶.

İmparatorlukta bulunan hemen her eyalet, verdiği haracın yanında politik önemin bir göstergesi olarak büyük krallara çeşitli armağanlar sunmuştur. Eyaletlerde iyi ve arzulanen ne varsa bunları krala göndermek zorunda hisseden satraplar böylece kralın iyiliğini kazanacaklarını ve korumasına mazhar olacaklarını düşünmüşlerdir. Bu durum kralların sürekli satraplıklar üzerindeki egemenliğini kontrol ettiği anlamına da gelebilir⁸⁷.

Bazı satraplıklarda bulunan su ve maden gibi doğal kaynaklar Pers maliyesine katkı yapan diğer önemli gelir kaynaklarıdır. Kaynaklara göre Armenia'da, Caballa yakınlarındaki Syspirtis'de bir altın madeni bulunmaktaydı. Büyük İskender de Anadolu'ya girdikten sonra söz konusu bölgeyi ele geçirmek için Menon ile birlikte askerlerini göndermişti. Buradaki diğer madenler arasında Armenia rengi olarak bilinen kızıl kurşun önemli bir maden olarak görülmektedir⁸⁸. Elam'da ise katran, tuz ve yağ/petrol (?) önemli bir yere sahiptir⁸⁹. Mısır'da taş ocağı, Carmania'da gümüş, bakır ve toprak boyası madenleri vardır. Burada bulunan nehir ise altın tozu taşımaktadır. Ayrıca biri arsenik diğeri tuz içeren iki dağ mevcuttur.⁹⁰

II. Kyros ve II. Kambyses döneminde Perslerin çoğunlukla fethettiği ülkelerde yürürlükte olan mali uygulamalardan yararlanmaya devam ettiği görülmektedir. Buradan özellikle I. Darius'tan önce, Pers kökenli metal para sistemi olmadığı sonucu çıkarılabilir. Batı Anadolu bölgesinde "kroesid" olarak adlandırılan altın ve gümüş Lydia paralarının, Sardis'teki Akamenid yönetimi tarafından kullanılmaya devam edildiği görülmektedir. Hatta bazı araştırmacılar Kroesid gümüşünün, II. Kyros'un Sardes'i ele geçirmesinden sonra piyasaya sürüldüğünü iddia etmektedir.⁹¹

Bir başka gelişme, satraplıklarda ortaya çıkan yeni madeni para sistemlerinin Pers ekonomisine etkisidir. "*Satraplık*" tipi olarak nitelendirilen paralar⁹², M.Ö. 4. yüzyılın ilk yıllarında darp edilmeye başlanmıştır. Satrapların ve askeri ya da daha küçük bölge yöneticilerinin adları ile basılan söz konusu sikkeler, Kuzeybatı Anadolu satrapı Pharnabazus'un sikke basması ile başlamış gibi görünmektedir. Buna rağmen Kilikya satraplığında basılan madeni paranın daha dikkat çekici olduğu görülmektedir. Kilikya'da birçok Persli komutan ya da yönetici tarafından çeşitli tasarımlarda basılan sikkeler, M.Ö. 4. yüzyılın ortalarına doğru Fenike, Samaria ve sonunda Mısır'a kadar

⁸⁶ I. Morria-W. Scheidel, *a.g.e.*, s. 83; Herodotus'ta bazı yerlerin vergiden muaf tutulduğu görülmektedir. Persia satraplığı bunlardan biridir, Hdt. III.97; I. Morria-W. Scheidel 2009: 85.

⁸⁷ P. Briant, *a.g.e.*, s. 193; Hdt. III.97'de gönderilen bazı hediyelerden bahsedilmektedir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre egemenlik altına alınan halklardan gelen hediyeler genelde elbiseler, at-deve gibi hayvanlar, silahlar, kap kakaklardır, tablo için bkz, P. Briant, *a.g.e.*, s. 175

⁸⁸ Strab. XI.14.9.

⁸⁹ Hdt. VI.119.

⁹⁰ Strab. XV.2.14; A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 706-708.

⁹¹ P. Briant, *a.g.e.*, s. 70; Perslerin Lydia kralığını ele geçirerek bölgeyi satraplık olarak kontrolüne alması onların madeni para ile ilk kez temasa geçmesini sağlamıştır, A. Meadows, *a.g.m.*, s. 187.

⁹² Satraplık paralarında bir satır boyunca kralın adı yazmaktadır. Bunun yanında söz konusu sikkelerde satrapın ya da diğer kıdemli yöneticilerin adı da geçmektedir. Ancak bu durum, fevkalade zamanlarda ortaya çıkmıştır. Sikkeler satraplığın sivil darphanelerinde basılmış ve basıldığı şehrin nişanını almıştır. Bunun nişanların üretim yerinin tanımlanması için yapılan bir uygulama olduğu bilinmektedir. Fakat kraliyet paralarında bu tarz nişanlar bulunmamaktadır, A. Meadows, *a.g.m.*, s. 187.

uzanmıştır. Aynı dönemde satraplık paraları ile kraliyet paraları dış görünüş bakımından birbirine benzemeye başlamıştır. Öyle ki Mısır'da III. Artakserkses adına Atina standartlarına ve tasarımına uygun bir şekilde sikke darp ediyorken, Batı Anadolu'daki bir kraliyet darphanesi Pers standartlarına uygun yeni bir kraliyet sikkesinin darp edilmesine başlamıştı⁹³.

Diğer Yükümlülükler

Kaynaklara göre satrapların yerel mahiyette politik kararlar aldığı anlaşılmaktadır. Sardes satrapı Artaphernes'in İyonya şehirleriyle anlaşmalar yaptığını Herodotos'tan (VI.42) öğrenmekteyiz. Buradan anlaşıldığına göre şehirler kendi aralarında çıkacak anlaşmazlıkları bir hakeme başvurarak çözecekler ve birbirlerine yağma hareketlerinde bulunmayacaklardır. Ayrıca topraklarının genişliğini de ölçtüren Artephernes, bu ölçülere göre vergi oranı belirlemiştir. Daskyleion satrapı Pharnabazos'un da Khalkedon bölgesinin menfaati için Atinalılarla bir anlaşma yaptığını bilmekteyiz (Xen. *hell.* I.3.8.). Bu durumlar satrapların kraldan tamamen bağımsız hareket ettikleri anlamına gelmemelidir. Önemli durumlarda satrapların krala danıştıklarından daha önce bahsetmiştik. Bunların yanında bazı satraplar, kral gibi diğer satraplardan ya da yabancı elçilerden gelen heyetleri dinleyebilmiş ve onlardan politik veya askeri destek edinebilmiştir.⁹⁴ Ksenophon (*an.* 1.9.7.) Genç Kyros'un Lidya, Büyük Frigya ve Kappadokia'daki tüm birliklerin satraplığına atandıktan sonra kendi başına mütarekeler yaptığını ve uzlaşmalarda bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka eserinde ise (*hell.* I.1.6.) Daskyleion satrapı Pharnabazos'un, Peloponessoslulara Atina ile olan mücadelelerinde yardımcı olduğundan bahsedilir.

İmparatorluk eyaletlerinde satraplar zirai meselelerden de sorumlu tutulmuştur. Tarım ve gıda meselelerinden sorumlu tutulan satraplar tarımsal ürünlerin satraplık başkentlerinde depolanmasını sağlamış, ihtiyaç halinde kullanılmak üzere ambarlara toplatmıştır. İmparatorluk merkezlerinde olduğu gibi satraplık merkezlerindeki işçilerin ücretleri ve garnizon yakınında bulunan askerlerin ihtiyaçları da bu hazinelerden karşılanmıştır. Başka diğer talep ve ihtiyaçlar ise depolarda stoklanan malzemelerden tedarik edilmiştir. Bundan başka getirilen tarım ürünlerini kayıt altına almak⁹⁵, eyaletteki toprakların ekimini teşvik etmek, tohum çekirdekleri ektirmek, ağaçları büyütüp, onlara zarar gelmemesini sağlamak satrapların zirai yükümlülükleri arasında sayılabilir⁹⁶.

Büyük kral imparatorlukta seyahate çıktığı zamanlarda satraplıklara ekstra sorumluluklar yüklenmiştir. Satraplar kendinden önceki yöneticilerden kalan, özenle hazırlanmış konutlarda oturur ve büyük kral imparatorlukta seyahatte iken söz konusu satraplık sarayları kralların evi olurdu⁹⁷. Bu gezilerde kralın gittiği yerdeki bütün herkes kendi servetlerine uygun olarak krala armağanlar sunmuştur. Halk tarımla uğraştığı için pahaca yüksek değerli armağanlardan ziyade, koyun, sığır, tahıl ya da şarap gibi ürünler

⁹³ A. Meadows, *a.g.m.*, s. 187.

⁹⁴ M. Brosius, *a.g.e.*, s. 48.

⁹⁵ D. Kaptan, *a.g.m.*, s. 22-23.

⁹⁶ T. Holland, *Persian Fire*, New York 2007, s. 212.

⁹⁷ E. Dusinberre, *a.g.e.*, s. 2.

getirirken yoksul olan kişiler süt, incir, peynir gibi kendi durumlarına uygun armağanlar vermiştir⁹⁸.

İmparatorlukta topraklarında yaptığı geziler sırasında şölen veya av gibi faaliyetlere katılan kralın maiyetini korumakla yükümlü olan satraplar, kraliyetin şölen günlerini kutlamak, kraliyet ateşini korumak ve krallığın dini inançlarını gözetmek ile meşgul olmuşlardır. Fakat krallar merkezlerdeki saraylarından uzakta sürekli olarak seyahatte bulunmamıştır⁹⁹. Geziler sırasında satraplıktaki köylüler de vergilere ek olarak bu seyahatleri ve garnizonları gözetmek zorunda olmuşlardır¹⁰⁰. Satraplara yazılan dilekçeler, satraplık anlaşmaları, çalışan halkın gıda harcamaları gibi yerel bürokrasi kayıtlarını ve resmi mektuplaşmaların arşivini tutmak da satraplıkların görevlerine dahil edilebilir¹⁰¹.

Krallar önemli gördüğü satraplık bölgelerinin gelişmesi ve güzelleşmesi için satrapları teşvik etmiştir¹⁰². II. Kyros'un satraplarından gittikleri yerleri evleri olarak görmelerini istemesi, Gadatas adında bir satrapın Anadolu'da Suriye'den getirttiği tohumlarla egzotik bir botanik bahçesi yetiştirmesi, bölgeyi ağaçlandırması ve bunun için kral I. Darius tarafından kutlanması örnek olarak gösterilebilir¹⁰³. Bundan başka satraplıklarda yapılan doğal parklar şehirlerin çehresini güzelleştirmiştir. Krallar her nereye gitse zamanının çoğunu her yanı güzel bitkiler ve ağaçlarla dolu *paradeisos* adı verilen bu bahçelerde geçirmiştir¹⁰⁴. Daskyleion'daki Pharnabazus'un sarayının etrafında birçok güzel alan olduğu ve bu parklarda güzel hayvanlar ve bitkilerin yaşadığı¹⁰⁵; Bunu yanında Genç Kyros'un bir Frig şehri olan Kelainai'de (Dinar) geniş, refah bir sarayı olduğu ve bu sarayın etrafında vahşi hayvanlarla dolu güzel bir park alanı bulunduğu antik kaynaklarca doğrulanmaktadır¹⁰⁶.

Satrapların düzenli ordulara sahip olmaları, bağımsızlığına düşkün milletlerin bu birliklerle merkezi otoriteye karşı isyan etme durumların daima mevcut olması Pers krallarını bir takım önlemler almaya zorlamıştır. İşte bu düşünce ve faaliyetleri inkişaf etmeden engellemek için satraplıklar çeşitli memurluklar vasıtasıyla denetim altına alınmaya çalışılmıştır¹⁰⁷.

Satraplıkların Denetimi

Pers kraliyet aile üyeleri veya aristokratik kişiler önemli satraplıklara getirildiğinden bu durum taht için bir tehlike oluşturmaktaydı. Büyük satrapların sahip oldukları ordu ile

⁹⁸ J. Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 68.

⁹⁹ A. Meadows, *a.g.m.*, s. 185; Kralın gezi sırasında mahiyeti oldukça kalabalıktır. Detaylı bilgi için bk. J. Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁰⁰ I. Morria-W. Scheidel, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁰¹ E. Dusinberre, *a.g.e.*, s. 2; Babil satraplığı bir kraliyet vergi ofisinde, köle satışlarını kayıt altına almakla yükümlü tutulmuştur, A. Kuhrt, *a.g.e.* 2007, s. 670.

¹⁰² I. Morria-W. Scheidel, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁰³ P. Briant, *a.g.e.*, s. 491-492; M. Mellink, *a.g.m.*, 214

¹⁰⁴ Xen. *oik.* IV.13.

¹⁰⁵ Xen. *hell.* IV.1.15.

¹⁰⁶ Ksen. *an.* I.2.7-8; Bu tarz alanları imparatorluk merkezinde İran'da ve Orta Asya'da da görmek mümkündür, detaylı bilgi için bkz. A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 510-512.

¹⁰⁷ V. Sevin, *a.g.m.*, s. 274.

merkezi tehdit etme durumu daima mevcuttu¹⁰⁸. Yani satrapın, satraplık ordusu üzerinde tamamen otorite sahibi olması muhtemeldi. Pers kralları, bu gücün önüne geçebilmek için satrapın, idari ve askeri görevleri arasında ayırım yapmışlardır. II. Kyros yeni fethedilen yerlere yeni satraplar atadığında daha önce güvendiği kişileri tekrar görevlerinde bırakmıştı. Garnizon komutanları ve satraplar arasında bir fark yaratmayı başaran kral, komutanları ülke savunmasında kullanırken satrapları da eyaletlerdeki çalışmaların başında bırakmıştır¹⁰⁹. I. Darius dönemindeki düzenlemelerle de satraplıklardaki mülki otorite ile askeri komutanlığın tek kişide olmamasına özen gösterilmiştir. Böylece satrapların zamanla bağımsız olma istekleri önlenmeye çalışılmış ve her bir satraplıkta birbirine bağımlı olmayan, her biri saraydan atanan ve genellikle Pers ya da Med soyluları arasından seçilen memurlar bulunmuştur. Satrapların yanında, satrapın yönetimini izleyip saraya rapor vermekle görevli bir genel yazmanın da (sekreter) görevlendirildiğinden bahsetmiştik. Bundan dolayı çoğu zaman, satrap ve genel yazmanın arası açık olmuştur. Askeri yönetim ise *karanos* adı verilen bir komutana bırakılmıştır¹¹⁰.

Yunan kaynakları Pers krallarının garnizon alanları boyunca askeri birlikleri yıllık olarak denetlediğini göstermektedir. Persepolis yakınlarında ya da diğer kraliyet ikametlerinde bulunan garnizonlar bizzat kralın kendisi tarafından teftiş edilirken Ön Asya ve Anadolu gibi merkezden uzak bölgeler hanedanlık üyeleri tarafından denetlenmiştir. Merkezi otorite tarafından oluşturulan bu durumun temel amacı teftiş olsa da disiplini ve askerlerin araç gereçleriyle bunların daima savaşa hazır halde bulunmalarını sağlamayı da ihmal etmemişlerdir. Satrapların yanı sıra ordu komutanları da denetim altında tutulmuştur¹¹¹. Ksenophon'a göre, II. Kyros tarafından oluşturulan denetleme görevlileri, her yıl yanındaki askeri birliklerle eyaletleri dolaşarak, satrapların ihtiyaçları doğrultusunda onlara yardım etmiştir. Bunun yanında vergi, yerli halkın korunması ya da zirai faaliyetler gibi konularda usulsüzlük yapan satraplara durumu düzeltmelerini söyleyen denetmenler, dedikleri yapılmadığı takdirde mevcut durumu krala rapor etmişlerdir¹¹².

İmparatorlukta birçok başkentün bulunması geniş sınırlara sahip olan imparatorluğun yönetimini kolaylaştırdığı gibi, denetim için de oldukça etkili bir araç olmuştur. Bu sistemde Persia merkezi otoritenin başı haline gelmiş, I. Darius ve Kserkses döneminde de yeni başkentler oluşturulmuştur¹¹³. Bu yönetim tarzı ile oldukça geniş sınırlara sahip olan ülkenin yönetimi kolaylaştırılmış ve böylece satraplar

¹⁰⁸ Ksenophon'un Anabasis adlı eserinde anlattığı Genç Kyros'un, ağabeyi II. Artakserkses'e karşı M.Ö. 401'deki isyanı; Daskyleion satrapı Ariobarzones'in, satraplık payını ve çevresinde yaşayan Yunanlar üzerindeki etkisini genişletmesi verilebilecek dikkat çekici örneklerdir, M. Weiskopf, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁰⁹ P. Briant, *a.g.e.*, s. 341.

¹¹⁰ V. Sevin, *a.g.m.*, s. 274; Xen. *bell.* I.4.3'te karanos terimi "efendi" kelimesiyle karşılanmıştır.

¹¹¹ K. Farrokh, *a.g.e.*, s. 40.

¹¹² Xen. *Kyr.* VIII.6; P. Briant, *a.g.e.*, s. 343.

¹¹³ Pers kralları, mevsime göre çeşitli başkentlerde ikamet etmiştir. II. Kyros'un yedi ayını Babil'de geçirdiği, ilkbaharda üç ayı Susa, yazın iki ayı da Ekbatana'da geçirdiği bilinmektedir, J. Wieschöfer, *a.g.e.*, s. 69; Babil, Ekbatana ve Susa ticaret ve yönetim merkezi olmaları açısından oldukça önemli iken, Persepolis hem dini merkez hem de imparatorluğun başkenti durumundadır, H. Lorentz, "Achaemenid Dynasty", *Historical Dictionary of Iran I*, Lanham-Maryland-Toronto- Plymouth 2007, s. 5.

merkezi otoriteye sıkı bir şekilde bağlanmaya çalışılmıştır¹¹⁴. Bu sayede satraplıklar tek bir merkezden değil birçok koldan denetlenmiştir.

Eyaletlerin denetlenmesi ve düzen içinde olması için kral tarafından görevlendirilen memurlardan en önemlisi “*Kralın Gözü*” ya da “*Kralın Kulağı*” adı verilen müfettişlerdir¹¹⁵. Bunun yanında, imparatorluğu baştanbaşa kat eden “*Kral Yolu*” sistemi de denetimde oldukça önemli bir görev üstlenmiştir.

Kralın Gözü

Kralın gözü veya kralın kulağı memurluğu hakkındaki bilgilerimiz Yunan kaynaklarına dayanmasına rağmen her iki terim de İran kaynaklarında geçmemektedir. Fakat denetmen, gözlemci veya casus anlamlarına gelen *spasaka* kelimesinin bu memurluğu karşıladığı kabul edilmektedir. Avesta’da da Eski Persçe spaθaka ya da spas(a), Mithra’nın casus olarak görünmektedir¹¹⁶. Yunanlar muhbir olarak nitelendirdiği bu memurların kraliyet adına çalışan istihbarat organı olduklarını düşünmektedir¹¹⁷.

Antik kaynaklardan bu memurların sosyal statüsünün oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Aeschylus, kralın gözü olan Batonochus’un oğlu Alpistus’u kastederek, onu Kserkses’in ordusundaki on binlerce kişiden biri olarak tanımış ve “*güvenilir*” olarak betimlemiştir¹¹⁸. Plutarkhos ve Ktesias da kral gözü Artasyras’ın, Genç Kyros’un ölümünü II. Artakserkses’e rapor ettiğini söylemektedir¹¹⁹. Yunan kaynaklarına göre Baktrialı Artasyras Artakserkses’in kızı ile evlenmiştir. Bu sebepten dolayı Armenia satrapı olarak atanmıştır. Fakat bir ara, Artakserkses’e karşı ayaklanmış ve Pergamon’u ele geçirmiştir. Ayrıca onun oğlu Orontes de Armenia satrapıydı ve o da kral II. Artakserkses’in kızı Rhodogune ile evlenmişti¹²⁰. Bu cümlelerden kralın gözünün, krala çok yakın bir kişi olduğu ve kraliyet ailesinden biriyle evli olmasından dolayı sosyal statüsünün oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır¹²¹.

Denetimlerde kullanılan memurların en önemlisi olarak bilinen, göreve çıktığında kralın oğlu ya da erkek kardeşi ile aynı derecede sayılan bu görevliler tabiri caizse casus gibi imparatorluk topraklarında dolaşarak, memlekette olan olaylardan kralı haberdar etmişlerdir. Yani kralın gözü ne bir satrap, ne askeri komutan ne de bir habercidir. Bu kişiler satrapları, kraliyet memurlarını ve toplanan vergileri gözlem yoluyla denetleyen bir nevi müfettişlerdir¹²². Satraplık bölgelerinin politik ve yönetsel gözlemi yaparak bu yolla krala detaylı bilgiler sağlayan bu görevliler¹²³ doğrudan kral tarafından atanmışlar ve tamamen bağımsız olmuşlardır. Zorunlu

¹¹⁴ D. Blois-W. D. Spek, *a.g.e.*, s. 45.

¹¹⁵ Hdt. I.114; Aristoph. *Ach.* 129.

¹¹⁶ J. M. Balcer, “The Athenian Episkopos and the Achaemenid King’s Eye”, *AJPh.*, Vol. 98, 3/1977, s. 260; Schmitt, Elephantine kökenli Aramice bir papirüste bulunan “gwšky” kelimesinin (çoğulu hali “göşak”, Ermenicede guşak), bir Pers yazıtına “gauşaka” (dinleyici) olarak yansıdığını ileri sürmektedir, R. Schmitt, *a.g.m.*, s. 421.

¹¹⁷ I. Morria-W. Scheidel, *a.g.e.*, s. 86.

¹¹⁸ Aischyl. *Pers.* 980.

¹¹⁹ Ktes. XIX-XX, F20.12.1-2; Plut. *Artaxerxes* 12.1.

¹²⁰ Xen, *an.* III.5.17, II.4.8, III.4.13; R. Schmitt, “Orontes”, www.iranicaonline.org/articles/orontes; Cauet, *a.g.m.*, s. 205.

¹²¹ Plut. *Artaxerxes*. XXVII.4; J. M. Balcer, *a.g.m.*, s. 258.

¹²² J. M. Balcer, *a.g.m.*, s. 258.

¹²³ J. M. Balcer, *a.g.m.*, s. 260.

hallerde silahlı kuvvetlere de sahip olabilen kralın temsilcisi durumundaki bu denetçilerin yanlarında bulunan bir askeri birlikle beraber her yıl satraplıkları dolaştığını, herhangi olumsuz bir durumda satrapa yardım ettiğini bilmekteyiz. Bu memurların vergi usulsüzlüğü gibi durumlarda emrindeki orduyla olaylara müdahale ettiğini belirten Ksenophon, bunun yanında bölgenin yerlilerini koruduğunu ve toprakların ekilmesini denetlediğini de ifade etmektedir¹²⁴.

Kendilerini koruyan askeri bir birliğin korumasında, hiç beklenmedik bir zamanda eyalete gelen müfettişler, her işi inceleyerek genel durumu denetleyip krala rapor vermişler; hükümet merkezi de bu memurların raporlarına göre tavrını ortaya koymuştur. Böylece herhangi bir olumsuz durumda kötü yöneticiler hemen merkeze alınarak ya mahkeme edilerek öldürülmüş ya da kendilerini savunmalarına olanak tanınmıştır¹²⁵. Yöneticilerin denetlenmesinden başka bu sadık hizmetkârlar halkın yaptığı faaliyetleri de krala aktarmışlardır. Bundan dolayı imparatorlukta yaşayan halk, kendilerinin yaptıklarından kralın haberdar olabileceği endişesi ile dikkatli davranmaya özen göstermiştir¹²⁶. En uzak yerlerden bile kolayca haber alabilmek için her hayvanın günde ne kadar mesafe kat edeceğini hesaplatan büyük krallar, gönderdiği memurlardan çabucak haber alabilmek için belli aralıklarla mola yerleri yaptırmıştır. Zeki memurların görev yaptığı bu mola yerlerinde ayrıca hayvanların bakımıyla da ilgilenilmiştir. Bu sistemde, geceleri postacılar sürekli yol almış, gündüz olunca da geceler ve gündüzcüler yer değiştirerek hızlı bir şekilde haberleşme kesintisiz devam etmiştir. Buna rağmen denetimler kralın canı istediği zaman gerçekleştiğinden söz konusu müfettişlerin periyodik olarak teftişe gelmediği düşünülebilir¹²⁷.

Kral Yolu

Pers kral yolu sistemi, geniş imparatorluk sınırlarını kontrol etmek ve yönetmek için oldukça etkili bir araç olarak tasarlanmıştır. Herodotos V. kitabında Kral Yolu'nun detaylı bir betimlemesini yapmaktadır. *“Bütün yol boyunca kraliyet konutları ve çok güzel kervansaraylar vardır. Hep insanların oturdukları yerden ve güvenlik içinde geçilir. Lydia ve Phrygia içerilerinde yirmi stathmetikos ya da konak boyunca uzanır ki, bu doksan dört buçuk parsang¹²⁸ tutar. Phrygia sınırında Halys ırmağına rastlanır. Bu ırmağı geçebilmek için buraya hakim durumda olan sıradağları ve ırmağı göz altında bulunduran önemli bir kaleyi aşmak gerekir. Bunu aştıktan sonra Kilikya sınırlarına kadar Kapadokya içinde yirmi sekiz konak, yani dört yüz parsang gidilir. Sınırdaki iki sıradağı aşacak ve iki kalenin önünden geçeceksiniz. Oradan öte Kilikya içerisinden geçilecek yol üç konak, on beş buçuk parsangtır. Kilikya ve Ermeistan arasında sınır, içinden gemilerin yüzebildiği bir ırmaktır ki adı Fırat'tır. Ermenistan içinde her biri garnizonla tutulan on beş konaklık yol vardır, elli altı buçuk parsang tutar. Bu bölgeyi gemilerin yüzebildiği dört ırmak sular, bunlar geçilmeden gidilmez. Birincisi Dicle'dir. İkinci ve üçüncü aynı yerden çıkmadıkları ve bir tek ırmak olmadıkları halde aynı adı taşırlar. Birincisi Ermenistan'dan, öbürü Matienlerin ülkesinden gelir. Dördüncüsünün adı Gyndes'dir; eskiden Kyros'un üç yüz almış*

¹²⁴ Xen. *Kyr.* VIII.2; R. Ghisrman, *a.g.e.*, s. 144; S. Lloyd, *Türkiye'nin Tarihi* (çev. Ender Varinlioğlu), Ankara 2000, s. 122.

¹²⁵ V. Sevin, *a.g.m.*, s. 274.

¹²⁶ Xen. *an.* VIII.1.1; Müfettişler denetim için yola çıktıklarında, bölge halkı “kralın gözleri kontrole geliyorlar” diyerek, kendilerine çeki düzen vermiştir, bkz. Xen. *Kyr.* VIII.6.

¹²⁷ Xen. *Kyr.* VIII.6.

¹²⁸ 1 parsang = 5.5 km., bkz. A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 884.

kanala ayırmış olduğu ırmak budur. Ermenistan'dan Mateinler ülkesine geçerken dört konak vardır ve bu ülkeden Kissia'ya varduktan sonra, üzerinde Susa kentinin kurulmuş olduğu ve gemilerin işlemesine elverişli bulunan Khoaspes'e kadar on bir konak, kırk iki buçuk parasang yoldur. Bütün bu konakların toplamı yüz on birdir. Sardes ile Susa arasındaki konakların sayısı işte budur."¹²⁹

"Kraliyet yolu parasang olarak daha iyi ölçülürse ve bir parasang otuz stad¹³⁰ hesap edilirse, Sardes'ten "Memnon Sarayı" denilen kral konağına kadar on üç bin beş yüz stad çeker. Çünkü dört yüz elli parasangdır. Günde yüz elli stad tutarsak, bu yol tastamam doksan günde aşılır."¹³¹ "Buna Sardes ile Efes arasındaki bölüm de eklenirse, Hellen Denizinden Susa'ya kadar (Memnon'nun Kenti denilen kent burasıdır) on dört bin kırk stad olduğunu söyleyeceğim. Zira Efes ile Sardes arası beş yüz kırk staddır. Üç ay böylece üç gün daha uzatmak gerekir."¹³²

Söz konusu bu yol ağının Perslerden önceki milletler tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Asur devleti M.Ö. 9.-7. yüzyıllar arasında ele geçirdiği bölgeleri kontrol etmek için bir iletişim sistemi oluşturmuştu. Nineve ve Nimrud'da bulunan Asur saraylarındaki resmi yazışmalar, bu sistem içerisinde bir posta istasyonları zinciri olduğuna işaret etmektedir. Buradaki yol istasyonları, eyalet merkezleriyle Asur başkentlerini birbirine bağlayan temel arterlerde konumlanmıştı. Söz konusu yol daha çok kraliyet habercileri ve askeri haberciler gibi hükümet memurları tarafından kullanılmıştı. Yol ağı üzerinde bulunan köy garnizonları da kraliyet habercileri için konaklama ve tedarik malzemeleri sağlamaktaydı. Asur imparatorluk yolları, Zağros Dağları'nın karşısındaki Aşağı Zap bölgesinden doğuya yönelmekte, batıda ise Suriye-Filistin eyalet bölgesine ve Yukarı Mezopotamya boyunca uzanmaktaydı. Buradan hareketle Asur devletinin kullanmış olduğu bu yollar Pers iletişim sisteminin tarihi arka planını oluşturmuş diyebiliriz¹³³.

Söz konusu yolların yanında Anadolu'da bulunan yol ağları da Pers döneminden çok önceleri ticaret ve yönetim amaçları doğrultusunda kullanılmaktaydı. Anadolu'nun etrafını çevreleyen denizlerden iç kesimlere uzanan yolların tarih boyunca aynı hatları izlediği görülmektedir. Ege ve doğu arasındaki geleneksel ulaşım yolları, Hermos (Gediz Nehri) ile Maiandros'a (Menderes) ve bu nehirlerin kaynaklarındaki dağlar üzerinden merkezi ovaya, oradan da Fırat'a ve ötesine uzanmaktadır. Hermos vadisini izleyen yol daha sonra Perslerin geliştirerek kullandığı Kral Yolu olmuştur. Bölgede, bu yoldan daha büyük ticari öneme sahip olan ve doğu bölgeleri ile doğrudan ulaşım sağlayan Maiandros yolu da oldukça önemlidir. Bu yol ayrıca coğrafi engeller açısından diğer yollara göre daha rahattır. Hieropolis ovasından Apameia'ya (Kelainai=Dinar) doğru yönelen yol, Lykonias, Kappadokia ve Kilikya'ya doğru güneydoğu istikametinde ilerlemektedir. Persler, Kral Yolu haricinde söz konusu bu yoldan da yararlanmışlardır. Pers kralı Kserkses'in ordusunu Kelainai'den Hierapolis ovasına doğru Yunanlılara karşı harekete geçirdiğinde izlediği yol işte burasıdır. Ayrıca Genç Kyros, ağabeyi II. Artakserkses'ten Pers tahtını almak için yaptığı seferde, askerlerini yine bu yol

¹²⁹ Hdt. V.52.

¹³⁰ 1 stadium =190.5 m., bkz. A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 884.

¹³¹ Hdt. V.53.

¹³² Hdt. V.54.

¹³³ D. Graff, "Persian Royal Road System", *AcbHist.* VIII, Ed. by Heleen Sancısı-Weerdenburg, Amelie Kuhrt, Margaret Cool Root, Leiden 1994, s. 171-172.

üzerinden sevk etmiştir. Perslerden sonra da kullanılmaya devam eden bu ulaşım yolları özellikle Hellenistik devirde etkili bir şekilde kullanılmıştır¹³⁴.

Persler kendilerinden önce kullanılan yolları önemli ölçüde geliştirerek ve bu sisteme yeni yollar/güzergahlar ekleyerek stratejik bir yol ağı tasarlamışlardır. Mesela Karkamış üzerinden Mısır ile birlikte Babil'e bağlı olan yol geliştirilmiş ve Babil'den başlayıp Zağros dağlarından Ekbatana'ya (Hemedan), ardından Hazar kapısı ve Hindikuş dağlarına kadar uzatılmıştır. Ayrıca Karmania ve Gedrosia (Belucistan) bölgesi boyunca uzanan bir başka yol daha ilave edilmiştir. Yeni yapılan fetihlerle yol yapım işleri imparatorluğun doğu sınırlarına doğru devam etmiş ve Yukarı Kabil vadisine (Afganistan) kadar uzanmıştır. Böylece nehri takip ederek İndus vadisine ulaşmak mümkün kılınmıştır. Büyük askeri-yönetim yollarına ek olarak, kraliyet mahiyetinin seyahatlerini kolaylaştırmak için daha küçük yollar inşa etmekten de geri durmayan Persler¹³⁵, ayrıca her bir satraplık başkenti ile diğer başkentler arasında yapılan yollarla bu şehirler birbirine bağlanmış, böylece hızlı seyahat etme olanağı sağlanarak haberleşme son derece etkin hale getirilmiştir. Neticede bu yollar taarruz veya savunma gibi askeri hareketler ile ticari seyahatler için stratejik bir öneme kavuşturulmuştur¹³⁶.

Persler yukarıda bahsedilen yol güzergâhlarını belirli mesafelerde parçalara bölerek postaneler/menziller inşa etmiştir. Bu yeni kurumların her birinde de kraliyet ulakları için zinde atlar bulundurulmuştur¹³⁷. Yolcular için her 15 milde (yaklaşık 24 km) bir kurulan istasyonlar, kraliyet yol ağı boyunca imparatorluğu her yönden kuşatmıştır¹³⁸. Persepolis tabletlerinde geçen "...olarak 7 marriş şarap aldı. O, kral tarafından mühürlendi. Ekspres servisle (Pirradaziş) Sardis'ten geldi ve Persepolis'te krala gitti." ifadeleri bu yolun ne denli geniş bir mesafeyi içerdiğini göstermektedir¹³⁹. Ege Denizi'nden Pers başkentlerine kadar yaklaşık 2400 km. olan kral yolunu bir kervanın tamamlaması, zamanın normal şartlarında -Herodotos'a göre- 90 gün sürmekteydi. Ancak nöbetleşe çalışma yöntemiyle bu zaman bir iki hafta daha azaltılabılmıştır. Yine bu sistem sayesinde ne kötü hava koşulları ne de gecenin karanlığı habercileri engelleyebilmiş, böylece krallar bu sistem ile çeşitli eyaletlere mesajlarını yollayarak Pers yönetiminin etkisini ve büyüklüğünü en uzak noktalara bile hissettirmiştir¹⁴⁰.

¹³⁴ D. Magie, *Anadolu'da Romalılar 2: Batı Anadolu ve Zenginlikleri* (çev. Nezih Başgelen-Ömer Çapar), İstanbul 2002, s. 13-15.

¹³⁵ R. Ghirssman, *a.g.e.*, s. 145. Söz konusu yollar arasında, Susa ve Persepolis'i bağlayan yol anılmaya değerdir. Zira bu yolun taş kaldırımli bir kısmı hala Behaban yakınlarında varlığını sürdürmektedir, D. Graf, *a.g.m.*, s. 186-187.

¹³⁶ E. Dusinberre, *a.g.e.*, s. 3.

¹³⁷ R. Ghirssman, *a.g.e.*, s. 145; Hdt. VIII.98'de Pers haberleşme sisteminden bahsedilmektedir.

¹³⁸ G. S. Goodspeed, *a.g.m.*, s. 254; Pers krallarının memleketin herhangi bir noktasında vuku bulan olaylardan hızlı bir şekilde haberdar olabilmesini sağlayan meşhur posta sisteminin ana merkezlerini kral I. Darius yeniden organize etmiştir. Daha sonra kral yolunun devamı niteliğinde olan, Susa'dan Persepolis ve Pasargaday'a giden yollar da bu sisteme dahil edilmiştir, R. Frye, *The History of Ancient Iran*, München 1983, s. 109.

¹³⁹ R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago 1969, s. 38; 1 marriş =10 litre, bkz. A. Kuhrt, *a.g.e.*, 2007, s. 884.

¹⁴⁰ D. Graff, *a.g.m.*, s. 167; Pers imparatorluğunun kullanmış olduğu yol güzergahları tarihi süreç içerisinde birçok değişikliğe uğrasa da esas olarak bugün hala kullanılmaya devam etmektedir. Özellikle Fenike ve Kilikyalı ticaret gemilerinin demirlediği Doğu Akdeniz kıyıları günümüzde de kullanılması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bunun yanında Kızıl Deniz'den Umman Körfezine kadar ulaşan ve Hint Okyanusu vasıtasıyla İndus Nehri'ne uzanan yollar da bunlara dahil edilebilir, M. Brosius, *a.g.e.*, s. 57.

İmparatorluk içerisinde dokunulmazlıkları olan kraliyet ulaklarının getirmiş olduğu emirlerin satraplar tarafından okunması, Pers krallarının satraplar üzerindeki denetimini hissettirmeleri için oldukça etkili olmuştur¹⁴¹. Öyle ki bazı satrapların büyük kraldan bir haber aldıklarında secde ederek alçakgönüllü bir şekilde yeri öpmüştür¹⁴².

Şüphesiz askeri, ticari vs. gibi amaçlarla yapılacak seyahatlerin güvenli bir şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Eyaletlerden geçen yollar, geçtiği bölgenin satrapları ve kralın görevlendirdiği adamlar tarafından güvenlik altına alınmıştır. Bu görevliler yolları sürekli kontrol etmiş, halkın içinde yaşayan isyancılardan seyahat edenleri ve kraldan gelen emirleri korumakla görevlendirilmiştir¹⁴³. Ksenophon'da geçen (an. I.9.13), "Yollarda sık sık, ayakları, elleri kesilmiş, gözleri çıkarılmış insanlar görülyordu. Bu yüzden Kyros'un eyaletinde, Yunanlılar ve Barbarlar, kimseye zararları dokunmadıkça, çekinmeden diledikleri yere gidebiliyor ve yanlarında gerekli her şeyi taşıyabiliyorlardı." ifadesi, ülke içerisinde emirlere uymayan, huzur bozan kişilerin ağır şekilde cezalandırıldığını göstermektedir¹⁴⁴.

Büyük İskender'in Akamenid hanedanlığına son vermesi ile satraplık sisteminin Makedon kral tarafından zamanın şartlarına göre bazı değişikliklerle kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. İskender'in ölümünden sonra imparatorluğu, generalleri arasında politik bir mücadelenin merkezi olmuş ve bu suretle Pers satraplık sistemi ortadan kalkmaya başlamıştır.

Kaynakça

- ABBOT, J., *Cyrus the Great*, New York-London 1994.
 Ach.Hist., *Achaemenid History*.
 AESCHYLUS, *Persians* (transl. Herbert Weir Smyth), Harvard University Press, 1926.
 AESCHYLUS, *Persler* (çev. Güngör Dilmen), Eski Yunan Tragedyaları 1, İstanbul 1997.
 Aischyl. Pers. *Aeschylus, Persae*
 AJPh, *The American Journal of Philology*
 ARISTOPHANES, *Acharnians*, The Eleven Comedies, Anonymous, New York, Liveright. 192?
 Aristoph. Ach. *Aristophanes, Acharnenses*
 Arr. an., *Arrianos, Anabasis*
 ARRIANOS, *Aleksandrou Anabasis* (çev. Furkan Akderin), İstanbul 2005.
 BAELIEU, A.P., "World Hegemony 900-300 B.C" *A Companion to the Ancient Near East*, Ed. Daniel Snell, Oxford 2005, 48-61.
 BALCER, J.M., "The Athenian Episkopos and the Achaemenid King's Eye", *AJPh.*, Vol. 98, 3/1977, 252-263.
 BALCER, J.M., *A Prosopographical Study of the Ancient Persians Royal and Noble 550-450 B.C.*, New York 1993.
 BLOIS, D.,-SPEK, V.D., *An Introduction to the Ancient World*, London-New York 2008.
 BOSWORTH, A.B., *Büyük İskender'in Yaşamı ve Fetihleri: Fetih ve İmparatorluk* (çev. Hamit Çalışkan), Ankara 2005.
 BRIANT, P., "Historie de l'empire Perse de Cyrus à Alexandre", *AchHist* X, Leiden 2006.

¹⁴¹ P. Briant, *a.g.e.*, s. 344.

¹⁴² T. Holland, *a.g.e.*, s. 144.

¹⁴³ P. Briant, *a.g.e.*, s. 368; V. Sevin, *a.g.m.*, s. 276.

¹⁴⁴ Stratejik mevkilere inşa edilen ve süvariler tarafından korunan kaleler de yolları ve çevresinde bulunan yerleşim alanlarını korumak zorundaydı, G. S. Goodspeed, *a.g.m.*, s. 254.

- BRIANT, P., *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Indiana Eisenburg 2002.
- BROSIUS, M., "Pax Persica and the Peoples of the Black Sea Region", *Achaemenid Impact in the Black Sea Communication of Power, Black Sea Studies* 11, Aarhus 2010, 29-40.
- BROSIUS, M., *The Persians*, New York 2006.
- CAH., *Cambridge Ancient History*
- CASABONNE, O., "Akamenid İmparatorluğu Büyük Kral ve Persler", *Arkeoatlas*, 6, 2007, 20-35.
- CAUER, D., "Achaemenidai" *RE*, Band 1, Stuttgart 1894, 200-204.
- CTESIUS, *Persica. Ctesias' History of Persia* (transl. By Lloyd Llewellyn-Jones and James R. Robson), London-New York 2010.
- Çev., *Çeviren*
- DB., *Darius Behistun Kitabesi*
- DIODOROS, Siculus, *Diodori Bibliotheca Historica*, Ed. F. Vogel and K.T. Fischer, Leipzig 1906.
- Diod. *Diodorus Siculus*
- DNP, *Der Neue Pauly*
- DUSINBERRE, E., *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge 2003.
- EIr., *Encyclopædia Iranica*
- FARROKH, K., *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, Oxford-New York 2007.
- FOL, A.-HAMMOND, G.L., "Persia in Europe Apart From Greece", *CAH.*, Vol. 4, 1988, 234-253.
- FRYE, R., *The History of Ancient Iran*, München 1983.
- GARTWAITE, G., *The Persian*, Oxford 2005.
- GHIRSHMAN, R., *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Montreal-Victoria-Cape Town 1954.
- GOODSPEED, G.S., "The Persian Empire from Darius to Artaxerxes", *The Biblical World*, Vol. 14, 4/1899, 251-257.
- GRAF, D., "Palestine in the Persian Through Roman Periods", *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Vol. 4, 1997, 222-228.
- GRAF, D., "Persian Royal Road System", *AcbHist.* VIII, Ed. by Heleen Sancisi-Weerdenburg, Amelie Kuhrt, Margaret Cool Root, Leiden 1994, 167-189.
- GRAY, G.B.- CARY, M.- LITT, D., "The Reign of Darius", *CAH.*, Vol. 4, 1988, 173-228.
- HALLOCK, R.T., *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago 1969.
- Hdt., *Herodotos, Historia*
- HEAD, D., *The Achaemenid Persian Army*, Yorkshire 1992.
- HERODOTOS, *Histories* (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul 2009.
- HERZFELD, E., *The Persian Empire: Studies in Geography And Ethnography Of The Ancient Near East*, ed. G. Walser, Wiesbaden 1968.
- HOLLAND, T., *Persian Fire*, New York 2007.
- HORNBLOWER, S., *The Greek World 479 – 323 B.C.*, New York 2011.
- JACOBS, "Achaemenid Satrapies", <http://www.iranicaonline.org/articles/achaemenid-satrapies>
- KAPTAN, D., "On the Satrapal Center in Northwestern Asia Minor", *Achaemenid Anatolia; Proceedings of the First Symposium on Anatolia in the Achaemenid Period*, Bandırma 15-18 August 1997, 57-64.
- KİTAB-I MUKADDES (Tevrat), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- KONAÇ, V., *Anadolu'da Pers Dönemi Süvari Betimlemeleri (Arkaik Dönem)*, Selçuk Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.
- KSENEPHON, *Hellenica* (transl. Rex Warner), Penguin Classics, Harmondsworth, 1966.
- KSENEPHON, *Oeconomicus*, (transl. H.G. Dakyns), 1897.
- KSENEPHON, *Anabasis* (çev. Tanju Gökçöl), İstanbul 1998.

- KSENOPHON, *Kyrupaideia* (çev. Furkan Akderin), İstanbul 2007.
Ktes., *Ktesias*
- KUHRT, A., *Eskiçağda Yakın Doğu* (çev. Dilek Şendil), Cilt 2, İstanbul 2009.
- KUHRT, A., *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, Vol. 2, London-New York 2007.
- LLOYD, S., *Türkiye'nin Tarihi* (çev. Ender Varinlioğlu), Ankara 2000.
- LORENTZ, H., "Achaemenid Dynasty", *Historical Dictionary of Iran I*, Lanham-Maryland-Toronto-Plymouth 2007, 4-6.
- MAGIE, D., *Anadolu'da Romalılar 2: Batı Anadolu ve Zenginlikleri* (çev. Nezhil Başgelen-Ömer Çapar), İstanbul 2002.
- MANSEL, A.M., *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK, Ankara 1970.
- MEADOWS, A., "The Administration of the Achaemenid Empire", *Forgotten Empire the World of Ancient Persia*, London 2005, 181-209.
- MELLINK, M., "Anatolia", *CAH*, Vol. 4, 1988, 211-233.
- MEMİŞ, E., *Eski Mezopotamya Tarihi*, Bursa 2007.
- MIEROOP, M.V., *Antik Yakındoğu'nun Tarihi İ.Ö. 3000-323* (çev. Sinem Gül), Ankara 2006.
- MORRIA, I.-SCHEIDEL, W., *The Dynamics of Ancient Empire: State Power from Assyria to Byzantium*, New York 2009.
- OLMSTEAD, A.T., "Persia and the Greek Frontier Problem", *Classical Philology*, Vol. 34, 4 / 1939, 305- 322.
- Plut. *Plutarchus*,
- PLUTARCHOS, *Plutarch's Lives (Artaxerxes) XI* (transl. Bernadotte Perrin), London 1943.
- RE., *Realencyclopädie*
- RÖLLIG, W., "Satrapes", *DNP*, Band II, Stuttgart 1996, 111.
- SCHMITT, R., "Achaemenid Dynasty; from the Persian Clan of the Same Name ca. 700 to 330. B.C.", *Ehr.*, Vol.1, Londra-Costa Mesa 1986, 414-426.
- SEKUNDA, N., "Achaemenid Settlement in Caria, Lycia and Greater Phrygia", *AchHist.* VI, Leiden 1991, 83-143.
- SEVİN, V., "Anadolu'da Pers Egemenliği", *Anadolu Uygarlıkları 2*, İstanbul 1982, 268-277.
- Strab. *Strabon*
- STRABON, *Geographike X-XII* (transl. Horace Leonard Jones), London 1944.
- STRABON, *The Geography Of Strabo* (LOEB-transl. Horace Leonard Jones), Book X-XII, Vol. V, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, London 1928.
- STRABON, *The Geography Of Strabo* (LOEB-transl. Horace Leonard Jones), Book XV-XVI, Vol. VII, London, New York 1917.
- TEKİN, O., *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, İstanbul 2008.
- THUKYDIDES, *Peloponnesos Savaşları* (çev. Furkan Akderin), İstanbul 2010.
- TOLMAN, H.C., *Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions Transliterated...*, Nashville 1908.
- TUPLIN, C., "All the King's Men", *The World of Achaemenid Persia*, Ed. by John Curtis, St John Simpson, London-New York 2005, 51-61.
- WATERS, M.-CLAIRE, E., "Applied Royal Directive: Pissouthnes and Samos", *Der Achämenidenhof*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, 817-828.
- WEISKOPF, M., *The So-Called Great Satrap's Revolt 366-360 B.C.*, Wiesbaden, Stuttgart 1989.
- WIESEHÖFER, J., "Satrap", *DNP*, Band II, Stuttgart 1996, 108-110.
- WIESEHÖFER, J., *Antik Pers Tarihi* (çev. Mehmet Ali İnci), İstanbul 2003.
- Xen. an., *Ksenophon, anabasis (On Binlerin Dönüşü)*
- Xen. hell., *Ksenophon Hellenica*
- Xen. Kyr., *Ksenophon, Cyrupaideia*
- Xen. oik., *Ksenophon, Oeconimicus*

YILDIRIM, Nimet, *İran Edebiyatı*, İstanbul 2012.

YILDIRIM, Nimet, *İran Mitolojisi*, İstanbul 2012.a

YOUNG, T.C., "Persians", *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Vol. 4, 1997, 295-300.

Kırım Tatar Türkçesi ve Türkiye Türkçesi Arasında Yalancı Eşdeğerler*

Vedat KARTALCIK**

ÖZET

Bir dilin iki ayrı şivesi arasında eş yazılı sözler vardır. Ancak bu sözler anlam değişmelerine (genişleme, daralma, kötüleşme vs.) uğramış ortak kök ve yapıdan gelen kelimelerin yanı sıra birbiriyle kök olarak ilgili olmayan ancak ses değişmeleriyle eş sesli kelimeler hâline gelmiş sözler de olabilir. Aynı ses değerine sahip bu kelimeler aynı anlamı karşılamıyorlarsa bu tür sözler “yalancı eş değerler” adı verilmektedir.

Kırım Tatar Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde anlam ve ses değişmelerine uğramış Türkçe ve alıntı yalancı eş değerde sözler bulunmaktadır. Bu sözler şiveler arasındaki aktarmalarda da zorluklar çıkarmaktadır. Bu çalışmada Kırım Tatar Türkçesi ile yazılmış eserlerden taranan ve Türkiye Türkçesinde eş yazılı olan ama farklı anlamlarda ya da temel ikinci veya üçüncü anlamlarıyla kullanılan kelimeler yani yalancı eş değerli kelimelerden bazıları sıralanacak ve bunların nedenleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yalancı eş değer, eş sesli sözler, anlam değişmesi, Kırım Tatar Türkçesi

False Equivalents between Crimea Tatar Turkish and the Turkish of Turkey

ABSTRACT

Two different varieties of a language often have words written in the same way. However, words with a common root and structure may have semantic changes (of extension, restriction or deterioration etc.), and there may also be words not related to each other in root but which sound similar because of vowel shifts (ses değişmesi). Words with the same appearance that do not have the same meaning are called false equivalents.

There are false equivalents which have gone through semantic and phonological modification in Crimean Tatar Turkish and Turkish of Turkey. These words create difficulties of transfer between varieties. This study presents some words that are false equivalents between Crimean Tatar Turkish and the Turkish of Turkey and are used with different meanings or are similar in their second or third meanings, in order to focus on the causes of this phenomenon.

Keywords: Equivalent, Homophonic words, semantic change, Crimean Tatar Turkish

Kırım Tatarlarının da bugünkü bakiyelerinden olduğu Kuzeybatı Türkçesi için kullanılan Kıpçak adı¹, tarihte ilk olarak 759 yılında dikilen Bayan Çor (Şine Usu) bitiginde “Türk Kıpçak elig yıl olurmuş” (Türk Kıpçak elli yıl yönetmiş) şeklinde

* Bu makale 15-17 Ekim 2012 tarihinde Kırıda yapılan Uluslararası III. Türkoloji Sempozyumu “Kırım Tatarlarının Dünü-Bugünü-Yarını” başlıklı sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
vedatkartalciik@sdu.edu.tr; kartalcik@hotmail.com

¹ Reşit Rahmeti Arat, “Türk Şivelerinin Tasnifi”, *Makaleler I*, TKAE yay., Ankara 1987, s. 142.

geçmektedir². Kıpçaklar X. yüzyılın ikinci yarısında müstakil bir boy hâline gelmişler, Kimeklerle Oğuzların arasında yaşamaya devam etmişlerdir³. İşte X. yüzyıldan itibaren, esas farklılığın ses, şekil ve anlam değişikliklerinde yaşandığı ortak bir Türk yazı dili yerine ağız özelliklerine dayanan tarihî şivelerin oluşmaya başladığını görmekteyiz⁴.

Türk boylarının dil özellikleri hakkında bilgiler veren büyük Türk dircisi Kaşgarlı Mahmud, Oğuzlar ile Kıpçakları bir arada zikretmektedir. “Oğuzlarla Kıpçaklar baş tarafında y bulunan isim ve füllerin ilk harfini elif e yabut c’ye çevirirler öbür Türkler yolcuya “yelkin”, Oğuzlarla Kıpçaklar “elkin” derler... Kelimenin başında bulunan m harflerini Suvarlarla Oğuzlar, Kıpçaklar b’ye çevirirler. Türkler “men bardum”, Suvarlar, Kıpçaklar, Oğuzlar “ben bardum” derler. Türkler çorbaya “mün”, bunlar “bün” derler.”⁵.

Oğuz Türkçesi ile Kıpçak Türkçesi arasındaki bu komşuluk ilişkisi her iki Türk boyunun ilkinin Hazar Denizinin güneyinden ikincisinin de kuzeyinden batıya göçlerinin sürmesiyle devam etmiştir. Altın Orda zamanında Kıpçaklar, Deşt-i Kıpçak da denilen Karadeniz’in kuzeyindeki ilerleyişlerini Karpatları aşana değin sürdürmüşler, Doğu Avrupa’ya kadar ulaşmışlardır. Kırım yarımadası da Kıpçak topraklarına bu dönemlerde katılmıştır. Altın Orda Devleti yıkılırken Hacı Giray Han 1430 yılında Kırım Hanlığını kurmuş, Kırım Hanı I. Mengli Giray Han döneminde de Kırım Hanlığı ile Osmanlı Devleti arasında sıcak ilişkiler kurulmuştur. Kırım Hanlığının 1450’li yıllarda yaptığı ittifak ve 1475 yılında Kırım Hanlığının Osmanlı himayesini kabul etmesi ile sonuçlanan süreçte Kırım’da Osmanlı etkileri 1774 yılında imzalanan Küçük Kaynarca antlaşmasıyla Kırım’ın Rusya’ya verilmesine kadar devam etmiştir. Bu süreç Kırım yarımadasında **Yalı Boyu Ağzı, Güney Kırım Ağzı, Kırım Osmanlıcası ya da Yalı Boyu Osmanlıcası** adlarıyla anılan bir Oğuz ağız tabakasının oluşmasını da sağladı⁶.

Farklı bir bakış açısıyla Osmanlı ve Rusya arasındaki siyasî çekişmelerden dolayı yurdundan Balkanlara ve Anadolu’ya göç eden pek çok Kırım Tatarı bugün yoğun olarak Romanya’da ve Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde yaşamaktadırlar. Kendi dil özelliklerini büyük oranda saklamakta ve Türkiye Türkçesi içerisinde bir ağız tabakası oluşturduğunu da söylemek mümkündür.

Gaspıralı İsmail Bey’in 1883 yılında çıkarmaya başladığı Tercüman gazetesinde de Osmanlı Türkçesi temelinde ortak dil kurma çabaları dikkati çekmektedir⁷.

² Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Akçağ yayınları, Ankara 2005, s. 259.

³ Ahmet Bican Ercilasun, *age.*, s. 259.

⁴ Reşit Rahmeti Arat, “Anadolu Yazı Dilinin Tarihî İnkişafına Dâir”, *Makaleler I*, TKAE yay., Ankara 1987, s. 312.

⁵ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat-üt Türk Tercümesi I*, (Çev: Besim Atalay), TDK yay., 4. Baskı, Ankara 1998, s. 31.

⁶ Oktay Or, “Kırım’da Konuşulan Türk Dialektleri ve Güney Kırım Dialektinde Görülen Bazı Ses Özellikleri”, *Emel Dergisi*, Temmuz - Ağustos 1966, 5. s.; Bu konuyla ilgili daha geniş bir çalışmaya Leniyara Selimova, *Kırım Tatar Türk Ağzıları (Ak Mescit, Bahçesaray, Güney Kıyı Bölgesi) (Ses Bilgisi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Basılmamış doktora tezi, Ankara, 2006, 34. sayfa ve devamında ulaşılabilir.

⁷ Gaspıralı İsmail Bey’in ortak dil, ortak alfabe, yeni usul eğitim sistemi vb. konulardaki görüş ve düşünceleri hakkında geniş bilgi için şu eserlere bakınız: *İsmail Gaspıralı, Seçilmiş Eserleri: 1, Roman ve Hikayeleri*, Neşre Haz. Y. Akpınar, N. Muradov, B. Orak, İstanbul, Ötüken Yayınevi, 2003; *İsmail Gaspıralı, Seçilmiş Eserleri: 2, Fikri Eserleri*, Neşre Haz. Yavuz Akpınar, İstanbul, Ötüken Yayınevi, 2004; *İsmail*

Gaspıralı'nın bu çabaları ve tarihin belli dönemlerinde oluşan Oğuz-Kıpçak karışması dilde de var olan Osmanlı Türkçesinin etkisini biraz daha artırmıştır. Bahsettiğimiz gelişmelerin etkisi her iki şiveyi ses ve şekil yönünden birbirine yaklaştırırken, aynı yakınlığın semantik alanda olmadığı görülmektedir. Özellikle eş yazılı kelimelerin farklı şivelerdeki anlamlarını bilmek konuşanlar arasında sağlıklı iletişimin kurulmasını sağlamaktadır. Bu nedenle biz de bu makalede Kırım Tatarcası ve Türkiye Türkçesi arasında temeli eş sesliliğe dayandırılan “yalancı eş değerler” olarak adlandırılan günlük hayatta ve yazılı metinlerde çok rastlanılan birkaç kelimeyi el almaya çalışacağız.

Türk şivelerinin kendilerine mahsus kelime hazineleri vardır. Ancak bu kelime hazineleri belli bir oranda lehçe düzeyinde; bundan daha az oranda ise “Genel Türkçe” düzeyinde birbirleriyle örtüşürler. Aynı tarihî şivenin devamı olan Türkiye ve Azerbaycan Türkçelerinin; Kazak ve Karakalpak Türkçelerinin kendi aralarında örtüşme oranları yüksekken, bu dördünün örtüşen veya ortak olan kelimeleri söz konusu olduğunda bu oran düşmektedir⁸.

Yalancı eş değer (Equivalent, lexikalische Equivalenz), “iki ayrı dilde veya bir dilin iki ayrı lehçesinde yer alan bir kelimenin köken, yazılış ve söylenişlerinin aynı, anlamlarının ayrı olmasıdır⁹.

Mustafa Uğurlu yalancı eş değerleri “kelime eş değerliği” terimiyle karşılarken bunu “tam eş değerlik” ve “kabul edilebilir eş değerlik” şeklinde iki başlık altında ele almıştır¹⁰. Uğurlu kelime eş değerliğini “iki ayrı lehçede bulunan kelimelerin birbirlerine ‘kavram alanı’ bakımından denk olma durumu” şeklinde açıklamaktadır. Uğurlu’ya göre kelime eş değerliği; kaynak anlaşma birliğindeki bir kelimenin kavram alanının, hedef anlaşma birliğindeki bir kelimenin kavram alanıyla “eş değer” veya “denk olma” durumu; başka bir deyişle örtüşmesidir¹¹. Uğurlu bu bakımdan Türk lehçeleri arasındaki eş değerliği ana hatlarıyla üçe ayırmaktadır 1. Kaynak lehçedeki bir kelimeye hedef lehçede bir kelime eş değer olabilir. 2. Kaynak lehçedeki bir kelimeye hedef lehçede birden fazla kelime eş değer olabilir. 3. Kaynak lehçedeki bir kelimeye hedef lehçede hiçbir kelime eş değer olmayabilir¹².

Yalancı eş değer terimine Türkçe’de “sahte karşılıklar” veya “sözde denkteşler” de denebileceğini söyleyen Resulov lehçeler arasında yalancı eş değerleri üç gruba ayırmaktadır¹³.

1. Eş adlı (homonim, sestüş) kelimeler: Bunların köken ve anlam bakımından hiçbir bağlantısı yoktur (gar, çelik, katık, aktarmak vb.).

Gaspıralı: Seçilmiş Eserleri, 3 Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları, Neşre Haz. Yavuz Akpınar, İstanbul, Ötüken Yayınevi, 2008.

⁸ Mustafa Uğurlu, “Türk Lehçeleri Arasında Kelime Eş Değerliği”, *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 2000*, II. C., Ankara 2007, s. 1863.

⁹ Dilek Ergönenç Akbaba, “Nogay Türkçesi ve Türkiye Türkçesi Arasındaki Yalancı Eş Değerler”, *Bilgi, Yaz /2007*, S. 42, s. 152.

¹⁰ Mustafa Uğurlu, “Kırgız ve Türkiye Türkçesi Arasında Bire Bir Kelime Eş Değerliği”, *Scholarly Depth and Accuracy Lars Johanson Armağanı*, Editörler: N. Demir, F. Turan), Grafiker yay., Ankara 2002, s. 392.

¹¹ Mustafa Uğurlu, “Türk Lehçeleri Arasında Kelime Eşdeğerliği”, *Bilgi* S. 29, 2004, s. 21-23.

¹² Mustafa Uğurlu, agm., s. 21-25.

¹³ Asker Resulov, “Akraba Diller ve ‘Yalancı Eş Değerler’ Sorunu”, *Türk Dili*, S. 524., Ankara 1995, s. 916.

2. Hem eş adlı olan hem de kökenleri ortak olan ve hiçbir anlamı örtüşmeyen kelimeler: Bunların özelliği farklı kavramları anlatmalarıdır (hala, baba, derslik vb.).

3. Hem eş adlı hem de kökenleri ortak olan, anlamlarından biri veya bir kaç her iki dilde örtüşen fakat bu dillerden birinde farklı anlamda kullanılan kelimeler (kapı, kalp vb.)¹⁴.

Resulov yalancı eş değerlerin ortaya çıkmasını da üç ana sebebe bağlamaktadır:

1. Türk dilinin uzun tarihsel gelişim dönemleri içinde çeşitli kollara, gruplara, alt birimlere ayrılması.

2. Her iki dile yabancı dillerden giren aynı kelimenin bu dillerde değişik kavramlara karşılık olması ve yazı dilinde bu şekilde kabul edilmesi.

3. Ana dilden gelen bazı kelimelerin bu dillerden birinde yazı diline alınmaması ve konuşma dilinde kalarak zamanla ilk anlamından ve öteki dildeki anlamından farklı bir anlam ve üslûpta kullanılması¹⁵.

Fatma Özkan, yalancı eş değerleri Türk lehçeleri arasında iletişimi zorlaştıran kelimeler olarak ele almış, bir kısmı aynı kökten gelen bu kelimelerin değişik lehçelerde farklı anlamlar kazandığını ifade ederek konuyla ilgili farklı şivelerden tespit ettiği birkaç kelimeyi genel bir çalışmayla incelemiştir¹⁶.

Yalancı eşdeğerler konusunda Başkurt Türkçesi Türkiye Türkçesi arasında bir monografi yayınlayan Habibe Yazıcı Ersoy, yalancı eş değerli kelimelerin, bir dilin kelimeleri gibi biçim ve anlam yapılarıyla yakından ilgili olduğunu, yalancı eş değerliğin de sadece iki farklı dilin birbirinden kelime alması olarak değil aynı dilin lehçeleri arasında da görülebileceğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı da yalancı eş değerliğin lehçeler arası aktarmalarda sorun çıkarabileceğini belirterek, yalancı eş değerliğin neden olabileceği problemi dile getirmiştir¹⁷.

Biz de bu çalışmada “yalancı eş değer” terimini hedef ve kaynak şivede yazılışları aynı ama anlamları farklı olan kelimeler için kullanacağız. Kırım Tatarcası ile Türkiye Türkçesi arasında yalancı eş değerli kelimelerin hepsini bu çalışmanın sınırlarıyla vermek mümkün olamayacağı için, burada her iki şive arasında günlük hayatta ve yazı dilinde çok sık karşılaşılan kelimelerden bazılarını eserlerden örnekler vererek karşılaştırmaya çalışacağız. Karşılaştırmamızda Seyran Üseyinov'un Kırımtatarca-Ruşça-Ukraynaca üç dilli sözlüğü ile Türk Dil Kurumunun Türkçe Sözlüğünün 11. Baskısı kullanılmıştır. Lehçeler arasındaki yalancı eş değerliğe büyük oranda eş yazıllık sebebiyet vermektedir. Eş yazıllığın da en önemli sebebi ses değişimleridir¹⁸.

¹⁴ Asker Resulov, agm., s. 916-917.

¹⁵ Asker Resulov, agm., s. 917-918.

¹⁶ Fatma Özkan, “Bugünkü Türk Lehçelerindeki İletişimi Zorlaştıran Kelimler”, 3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı 1996, Ankara 1999, 883-889. s.

¹⁷ Habibe Yazıcı Ersoy, *Başkurt Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde Yalancı Eş Değerler*, Gazi Kitabevi, Ankara 2012, s.47.

¹⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız Günay Karaağaç, “Eş Yazıllık, Eş Seslilik ve Çok Anlamlılık”, *Dil Tarih ve İnsan*, Akçağ Yay., Ankara 2005, 53-86. s.

Eş Yazılı Kelimelerin Oluşturduğu Yalancı Eş Değerler

Türkiye Türkçesi ve Kırım Tatarcası arasında aynı ses değerlerine sahip ama anlamları birbirinden ayrı olan kelimeler oldukça fazladır. Bu kelimeler zamanla anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi vs. gibi anlam değişimleri sebebiyle yeni anlamlar kazanması sonucu her iki şivede aynı yazılmalarına rağmen anlam bakımından birbirinin tam karşılığı olmamaktadır. Bu tür kelimeler tam yalancı eş değerli kelimeler olarak adlandırılmaktadır¹⁹.

⇒ Ttr. ağaç / Ktr. агъач “ağaç”

ağaç TS “1. Meyve verebilen, gövdesi odun veya kereste olmaya elverişli bulunan ve uzun yıllar yaşayabilen bitki. 2. Bu gibi bitkilerin gövdesinden ve dallarından yapılan.”

агъач “ağaç” KRU tahta, odun.

Бир аягы **агъач** киби къатып къалгъан “Bir ayağı **odun** gibi sertleşmiş”, (Seitumer Emin, *Seniñ Yıldızın*, 171. s.).

Энъ яшлыгында агъасы Юнуснен дагдан одун эндирир, бабасынен дагъ кесер, **агъач** комюри якъар, бабасынынъ пешинден къалмаз эди... “Gençliğinde ağabeyi Yunusla dağdan odun indirir, babasıyla dağ keser, **odun** kömürü yakar, babasının arkasından geri kalmazdı...” (Şamil Aladin, *Saylama Eserler*, 6. s.).

⇒ Ttr. araba / Ktr. араба “araba”

araba TS Tekerlekli, motorlu veya motorsuz her türlü kara taşıtı.

араба “araba” KRU motorsuz, hayvan tarafından çekilen araç.

Партизанлар, азбар ортасында эт къайнап тургъан эки къазангъа ве эки **арабагъа** атларны екерек, олып кечкен урушнынъ аляметлерини гизлемек ичюн, эляк олгъан аскерлерни ве савут-сабаны эв тюрбюндеки мағызгъа сақлады ве дагъгъа догъру ёнеп кеттилер “Çete, avlu ortasında et kaynayan iki kazana ve iki **arabaya** atları koşarak, çatışma izlerini saklamak için, ölen askerleri ve kap kacağı evin bodrumuna sakladı ve dağa doğru gitti” (Rustem Muedin, *Agır Takdirler*, 54. s.).

⇒ Ttr. azmak / Ktr. азмакъ “azmak”

azmak I TS 1. Küçük su birikintisi, gölcük. 2. Bataklık.

azmak II TS 1. Taşkınlıkta ileri gitmek, kötülüğünü artırmak. 2. Deniz, ırmak vb. kabarmak, taşmak. 3. Yara, hastalık etkili, tehlikeli duruma gelmek. 4. Cinsel duyguları artmak. 5. Çamaşır artık ağartılamaz duruma gelmek. 6. Hayvanlar iki ayrı ırktan doğmak. 7. Bitkiler, aşırı büyüme.

азмакъ “azmak” KRU Kilo vermek, zayıflamak.

Не олса да, операция яхшы кечти. Анджакъ пек **азды**. Кемикнен териси къалды. “Ne de olsa, ameliyat iyi geçti. Ancak çok **zayıfladı**. Bir kemik bir deri kaldı.” (İbrahim Paşı, *Canlı Nişan*, 167. s.).

¹⁹ Habibe Yazıcı Ersoy, *age.*, s. 38.

⇒ **Ttr. kaldırmak / Ktr. кьалдырмакъ “қалдырмақ”**

kaldırmak TS 1. Bulunduğu yerden almak: *Örtüyü masanın üzerinden kaldırdı.* 2. Yukarı doğru hareket ettirmek: *“Gözlerini yüzüme kaldırdı. İkimiz de mavi mavi baktık.”* -S. F. Abasıyanık. 3. Yükseltmek: *Duvarı bir metre daha kaldırmalı.*

кьалдырмакъ “қалдырмақ” KRU 1. bırakmak, terketmek, geride bırakmak.

О санъа бир шейлер **кьалдырып** кетти “о sana bir şeyler **bırakıp** gitti”

Намуслы-вижданлы, нльмий замандашым хусусында фикирлеримни язып **кьалдырмакъ** истейим. “Namuslu-vicdanlı, akademik çağdaşım hakkında düşüncelerimi yazıp **bıraktım** istiyorum” (Şamil Aladin, Saylama Eserler, 87. s.).

Дюнъя устюнде не **кьалдырды**? Не ягты? “Dünyada ne **bıraktı**? Ne yaptı?” (Seitumer Emin, Senin Yıldızın, 87. s.).

⇒ **Ttr. kayırmak / Ktr. кьайырмакъ “қайырмақ”**

kayırmak TS 1. Koruyarak başarısını sağlamak, elinden tutmak, himmet etmek. 2. Birini, başkalarının veya işin zararı pahasına tutmak, haksız yere kolaylıklar sağlamak, iltimas etmek.

кьайырмакъ “қайырмақ” KRU Bükmek, eğmek, kıvrımak; ters yüz etmek.

Мазаллы бир йигит Сервернинъ эллерин аркъасына **кьайырды**. “Güçlü bir yiğit Server’in ellerini arkasına **kıvırdı**.” (Yusuf Bolat, Saf Yürekler, 275. s.).

⇒ **Ttr. kaytarmak / Ktr. кьайтармакъ “қайтармақ”**

kaytarmak TS İş yapmaktan kaçmak: *“Toplum içinde kapısının önünü süpürmekten kaytaranlar dünyanın her yerinde çoklukta.”* -N. Cumalı.

кьайтармакъ “қайтармақ” KRU dönmek, geri döndürmek, iade etmek, geri almak, telafi etmek, ödemek.

Олар я алып кетмейлер, я да алып кеткен сонъ бир даа **кьайтармайлар**, деп джевап берди эмшире “Onlar ya alıp gitmiyorlar, ya da alıp gittikten sonra bir daha **getirmiyorlar** diye cevap verdi hemşire” (Rustem Muedin, Ağır Takdirler, 124. s.).

⇒ **Ttr. kılık / Ktr. кьылыкъ “қılık”**

kılık TS 1. Bir kimsenin giyinişi, giyim, üst baş, kıyafet, kisve. 2. Bir kimsenin dış görünüşü. 3. Bir kimsenin resmi, fotoğraf.

кьылыкъ “қılık” KRU 1. Kötü alışkanlık. 2. Huy, mizaç. 3. Kurnazlık.

Аман, эмдже, мени якъты / Шу Сердарнынъ **кьылыкълары**. “Aman amca beni yaktı / Şu serdarın **huyları**” (Bilal Mambet, Dag Çokrığı, 252. s.).

⇒ **Ttr. sav / Ktr. (ağız) сав “sav”**

sav TS 1. İddia, tez. 2. Haber, söz. 3. Atasözü. 4. Tanıtlanması gereken önerme, tez.

сав “sav” KRU Sağ, canlı, diri. Айды, огълум, бу атны минер экеч, сен эр ерден **сав** кьайтарсынъ. “Haydi oğlum, bu ata bindiğinde, sen her yerden **sağ** dönersin.” (Uriye Edemova, Kırım Tatar Halk Efsaneleri ve Destanları, 245. s.).

⇒ **Ttr. sırım / Ktr. сырым “sırım”**

sırım TS Bazı işlerde sicim yerine kullanılmak için, sicim kalınlığında, ince ve uzun, esnek deri parçası.

сырым “sırım” KRU Kayalık, uçurum.

Онъа низам огрете, джапларгъа тырмашмагъа, къоркъунчлы **сырымлардан** кечмеге, джаптан ашагъа догъру атламагъа огрете, алыштыра экен. “Она kural öğretiyor, yamaçlara tırmanmayı, korkunç **uçurumlardan** geçmeyi, yamaçlardan aşağıya doğru atlamayı öğretiyormuş.” (Uriye Edemova, Kırım Tatar Halk Efsaneleri ve Destanları, 225. s.).

⇒ **Ttr. taşlamak / Ktr. ташламак “taşlamak”**

taşlamak TS 1. Taş atmak, taşa tutmak. 2. Bir şeyin içindeki taşları ayıklamak. 3. Metal bir parçayı zımpara ile törpüleyerek yuvasına alıştırmak. 4. Taş döşemek. 5. Üstü kapalı, iğneleyici söz söylemek.

ташламак “taşlamak” KRU (ağızlarda bırah-) 1. Atmak. 2. Bırakmak, gitmek. 3. Bırakıp gitmek. 4. *ағыз* Üzerindeki eşyalarını çıkarmak.

Шамрат урбаларыны чыкъармадан озюни кружева ортюли кровать устюне **ташлады**. “Şamrat elbiselerini çıkarmadan kendisini dantel örtülü yatağın üstüne **attı**” (Yusuf Bolat, Sadakat, 23. s.).

⇒ **Ttr. terek / Ktr. тerek “terek”**

terek TS Evlerde veya dükkânlarda yüksekçe yerde yapılan raf.

тerek “terek” KRU ağaç.

Тереклерден япракълар яваш учыш, оларнынъ омузларына, аякъларынынъ тюрбюне тюршелер “**Ағaçlardan** yapraklar yavaşça uçup, onların omuzlarına, ayaklarının dibine düşüyor”. (Seitumer Emin, Senin Yıldızın, 123. s.)

Аралыкъ тургъан къапыдан корюльгенине коре тюзлюк эм **терекликлер** олгъан ерде кетелер “Açık duran kapıdan görüldüğüne göre düzlük ve **ağaçlık** olan bir yerde gidiyorlar” (Rustem Muedin, Ağır Takdirler, 155. s.).

⇒ **Ttr. yaşarmak / Ktr. яшармак “yaşarmak”**

yaşarmak TS 1. Islanmak, nemlenmek. 2. Yaşla dolmak.

яшармак “yaşarmak” KRU Gençleşmek.

Демек, 0 бүгунъ сувны бир Заманларда дедесинден эшиттиги чешмеден ичип, **яшаргъан**. “Demek ki, o bugün suyu eskiden dedesinden içtiği çeşmeden içip **gençleşmiş**.” (Uriye Edemova, Kırım Tatar Halk Efsaneleri ve Destanları, 86. s.).

Ses Değişmeleriyle Oluşan Yalancı Eşdeğerler

Kırım Tatarcası ile Türkiye Türkçesi arasında ses değişmeleri şu şekilde sıralanabilir:

➤ Eski Türkçede kelime başındaki /y/’ler Kırım Tatarcasında özellikle de Çöl ağzında /c/’ye döner.

➤ Eski Türkçede kelime başındaki /k/’ler Kırım Tatarcasında muhafaza edilmiş, Türkiye Türkçesinde ise /g/’ye dönmüştür.

➤ Kırım Tatarcasında Arapça veya Farsça alıntı kelimelerdeki /h/ sesi düşer. Bu ses düştüğü için çoğu zaman şiveler arasında kelimelerle eş yazılılığa sebebiyet verir.

➤ Arapça ve Farsça alıntı kelimeler Kırım Tatarcasında bazen alındığı dildeki anlamıyla bazen de anlam genişlemesine uğrayarak hem kaynak dilden hem de Türkiye Türkçesindekinden farklı bir anlamda kullanılmaktadır.

⇒ **Ttr. car / Ktr. джар “car”**

car I TS 1. Çağrı, tellâl ile duyurma. 2. İlân. 3. Tehlike durumu, imdat, yardım.

car II TS *Ar.* Bazı yerlerde kadınların kollarına örttükleri veya boydan boya örttükleri çarşaf, zar.

джар “car” KRU Uçurum.

Сен оны ким билъсин къайсы **джардан** апагъы учурырсынъ. “Sen onu kim bilir hangi uçurumdan aşağı atarsın”. (Yusuf Bolat, Saf Yüreklar, 83. s.).

⇒ **Ttr. cer / Ktr. (ağız) cer**

cer TS *Ar.* Çekme, sürükleyerek götürme.

джер “cer” KRU Yer, toprak.

Билемен, билемен достум, сиздер джер-джемиштен, биздер малдан артта къалмаймыз. “Biliyorum, biliyorum dostum, sizler toprak ve bitkiden, bizler hayvandan peşinden geri kalmıyoruz.” (Çerkez Ali, Cümertlik, 164. s.).

⇒ **Ttr. er / Ktr. әр “er”**

er TS 1. Erkek: “*Noksansız bir şeyi ve düğünle iyi bir ere verilen Zeynep’in hissesi ayrılmıştır.*” -T. Buğra. 2. İşini iyi bilen, yetenekli kimse: “*Sanat eri çalışır, bir eser kor ortaya, onun güzel olduğuna inanır, o güzelliği herkesin anlamasını, kavramasını ister.*” -N. Ataç. 3. *sf.* Kahraman, yiğit. 4. *ask.* Rütbesiz asker, nefer: “*Düşman erleri arasında Fransızlar da vardır.*” -S. Birsel. 5. *hbk.* Koca.

әр I “er” KRU 1. erkek, 2. koca, 3. sıfat erkek

әр II “er” KRU her, herkes, hep, bütün.

Лякин мен әр шейни сизге айтмагъа къарар бердим... “Lakin ben **her** şeyi size anlatmaya karar verdim...” (Seyitmer Emin, Senin Yıldızın, 232. s.).

Вақыгътакиси киби дюльбер ве киббарджа корюне “**Her** zamanki gibi güzel ve kibar görünüyor” (Seyitmer Emin, Senin Yıldızın, 130. s.).

Әр бир сабыкъ бейликтен (князьлыкътан) он фанз колеминде ясакъ топланувындамы? “**Her** bir adı geçen beylikten (knezlikten) yüzde on ölçüsünde vergi toplanmasında mı?” (Şamil Aladin, Saylama Eserler, 74. s.)

⇒ **Ttr. iç / Ktr. ич “iç” II**

iç TS 1. isim Herhangi bir durumun, cismin veya alanın sınırları arasında bulunan bir yer, dâhil, dış karşısı “Deniz gecenin içinde, gece denizin içindedir.” - Ç. Altan 2. Oyuk şeylerin boşluğu 3. Cisimlerin yüzeyleri arasında kalan her nokta “Tahtanın içi çürümüş.” 4. Nesnelerin veya kimselerin arasında bulunan nesne veya kimse, ara 5. Ten ile dış giysiler arası “Boyunmda kalın yün atkı, içimde çift kat fanila, gene de titriyorum.” - E. Bener 6. Kabuğu olan veya dışı kabuk durumunda bulunan

yiyeceklerde kabuğun sardığı bölüm "Ekmek içi. Ceviz içi." 7. Pirinç, soğan ve baharatla hazırlanan, dolmalarda kullanılan karışım 8. Mide, bağırsak, karın "İçi bulanmak. İçi sürmek." 9. Akıl, gönül, irade gibi insanın manevi varlığını oluşturan şeylerden herhangi biri "İçimizdeki sevinçleri, kederleri paylaşacak insan nerede?" - S. F. Abasıyanık 10. Bir ülke, şehir, topluluk vb.nde olan veya yapılan "Yurt içi ulaşım. Şehir içi haberleşme. Aile içi ilişkiler." 11. Değişik yemeklerde kullanılmak üzere et ile sebzelerin ince kıyımının karıştırılması ve yoğrulmasıyla meydana getirilen karışım 12. sıfat Somut kavramlarda iki veya ikiden çok şeyde merkeze daha yakın olan "İç kapının perdesi yanlara doğru açıldı." - P. Safa 13. sıfat İnsanın manevi varlığıyla ilgili olan "İç dünyamız." 14. Muhteva

ич I "iç" KRU 1. İç, öz, çekirdek, göbek 2. Kalp, yürek, gönül 3. Dolma, doldurma 4. Çukur, delik, yarık 5. İçeri, iç yüzü

ич II KRU "iç" hiç, asla, katiyen

- Вай... Бу да не я? - деди Шефика айте, кьаранлыкь ода ичинде **ич** бир шей корамайып. "Vay... bu da ne ya? -dedi Şefika hanım, karanlık odanın içinde **hiçbir** şey göremeyip." (Rustem Muedin, Katmer Kaderler, 6. s.)

⇒ **Ttr. gelişmek / Ktr. келишмек "kelişmek"**

gelişmek TS 1. Büyüyüp boy atmak, yetişmek, neşvünema bulmak. 2. İlerlemek, olgunlaşmak, genişlemek, inkişaf etmek. 3. Şişmanlamak.

келишмек "kelişmek" KRU 1. Uymak, yakışmak. 2. Aynı konuda anlaşmak. 3. İyi geçinmek, anlamak. Насыл **келиштик** исе, ойле де оладжакь! "Nasıl **anlaştık** ise, öyle de olacak!" (Rüstem Ali, Buruluştа, 105. s.).

⇒ **Ttr. yörük / Ktr. yoruқ**

yörük TS 1. Çok ve çabuk yürüyen, iyi yol alan, hızlı giden. 2. Osmanlı İmparatorluğunda otuzar kişilik ocaklar olarak Rumeli'ye yerleştirilen ve savaş zamanlarında geri hizmetlerde çalıştırılan tımarlı asker. 3. Göçebe.

ёрукъ "yoruқ" KRU 1. Düzen, şekil, düzgün, 2. ağız Yaklaşık.

Сейтажелальчикнинъ яралы бурнуна япыштырылгъан эки беяз ямав эсапкъа алынмаса, кьыяфети бир **ёрукъ** эди. "Seyitcelilciğin yaralı burnuna yapıştirilmiş iki beyaz bant dikkate alınmazsa, görünüşü **düzgündü**." (Yusuf Bolat, Sadakat, 267. s.).

Alıntı Kelimelerde Yalancı Eşdeğerler

⇒ **Ttr. arif / Ktr. ариф "arif"**

arif TS Ar. Çok anlayışlı ve sezgili (kimse), varışlı.

ариф "arif" KRU Ar. Harf.

Шартларыны мен сизге анълаткъан сонъ, сиз мынавы дёрткошеликлер ичине бирер **ариф** кьойып, насыл сёз олгъаныны тападжакъсыз. "Kurallarını ben size anlattıktan sonra, siz bu karelerin içine birer **harf** koyup, nasıl bir kelime olduğunu bulacaksınız." (Rustem Mueddin, Katmer Kaderler, 61. s.).

⇒ **Ttr. dilber / Ktr. дюльбер "dülber"**

dilber TS Alımlı, güzel kadın: "Ala gözli nazlı dilber / Koma beni el yerine" Karacaoğlan.

ДЮЛЬБЕР “dülber” KRU güzel, yakışıklı, alımlı.

Ялы бою койлеринден **ДЮЛЬБЕР** кызыларны хырсызлап, Тюркиеге папа сарайларына кетирип сата, деген лафлар да айтылып экен “Yalı boyu köylerinden **güzel** kızları, Türkiye'ye paşa saraylarına getirip satıyor, diye laflar da söylenirmiş” (Kırım Tatar Efsaneleri, 7. s.).

Куньлер кечкен, Арзы кызы кеткен сайын **ДЮЛЬБЕРЛЕШКЕН** “Günler geçtikçe, Arzi kız her geçen gün **güzelleşmiş**” (Kırım Tatar Halk Efsaneleri ve Destanları, 7. s.).

⇒ **Ttr. cinayet / Ktr. джинает “cinayet”**

cinayet TS 1. isim Adam öldürme "Sanki iftiraya uğramış, sanki cinayetle suçlanıyor da kendini savunuyor." - A. Ağaoğlu 2. Adam öldürme derecesinde ağır suç.

джинает “cinayet” KRU kötü hareket, saldırı, tecavüz.

Бойле адамлар, пара ичюн, эр бир **ДЖИНАЕТНИ** ялмагъа азырдырлар. “Boyle insanlar, para için her bir **kötülüğü** yapmaya hazırdırlar.” (Cemil Seydamet, Ufukka Dogru, 103. s.)

⇒ **Ttr. faiz / Ktr. фаиз “faiz”**

faiz TS 1. İşletmek için bir yere ödünç verilen paraya karşılık alınan kâr, getiri, ürem, nema. 2. Kapitalist ekonomide, artık değerini değışikliğe uğramış biçimi olarak paranın fiyatı, kiralanan paranın kira bedeli.

фаиз “faiz” KRU yüzde, oran.

Оларнынъ эвлеринде яшагъанларнынъ 40 **фаизы** авантюристлер “Onların evinde yaşayanların **yüzde** kırkı maceraperestler” (Şamil Aladin, Saylama Eserler, 21. s.).

Эр бир сабыкъ бейликтен (князьлыкътан) **он фаиз** колеминде ясакъ топланувындамы? “Her bir adı geçen beylikten (Knezlikten) **yüzde on** ölçüsünde vergi toplanmasında mı?” (Şamil Aladin, Saylama Eserler, 74. s.)

⇒ **Ttr. rakı / Ktr. ракы “rakı”**

rakı TS Ar. Üzüm, incir, erik gibi meyvelerin alkolle mayalanarak damıtılmasıyla elde edilen içki.

ракы “rakı” KRU Ar. Votka.

Ракы ве шыра пишелерини меним эвиме топлайыкъ. “**Votka** ve şıra şışelerini benim evime toplayalım.” (Rustem Mueddin, Katmer Kaderler, 87. s.).

Sonuç olarak Gerek ses değışmeler neticesinde olsun gerek kelimelerdeki anlam değışmeleri sonucunda olsun Kırım Tatarcası ve Türkiye Türkçesi arasında eş yazılı kelimeler farklı anlamları karşılamaktadırlar. Bu da her iki şive arasında yapılan metin aktarmalarında yanlış anlamlandırmalara sebebiyet vermektedir. Ortaya koyduğumuz veriler Kırım Tatarcası ve Türkiye Türkçesi aktarım sorunlarına az da olsa ışık tutacaktır. Biz bu makalede Kırım Tatar Türkçesinde kullanılan günlük hayatta çok sık karşılaşılan birkaç kelimeye değinmeye çalıştık. Ancak sonraki dönemlerde Kırım Tatar Türkçesi Söz varlığı ile Türkiye Türkçesi söz varlığı arasında ve tıp, fen bilimleri; sosyal bilimler, iktisat, işletme, edebiyat, sosyoloji; güzel sanatlar vb. alanlardaki terimler için de bu tür çalışmaların genişletilerek yapılması gerektiğini belirtmek isteriz.

Kaynaklar

- AKBABA, Dilek Ergöner, "Nogay Türkçesi ve Türkiye Türkçesi Arasındaki Yalancı Eş Değerler", *Bilig, Yaz /2007*, S. 42, 2007, 151-176. s.
- ARAT, Reşit Rahmeti, "Türk Şivelerinin Tasnifi", *Makaleler I*, TKAE Yay., Ankara 1987, 69-149. s.
- ARAT, Reşit Rahmeti, "Anadolu Yazı Dilinin Tarihi İnkişafına Dâir", *Makaleler I*, TKAE Yay., Ankara 1987, 311-324. s.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyula Türk Dili Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2005.
- AKPINAR, Yavuz-Muradov, Nazım-Orak, Bayram, *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri: 1, Roman ve Hikayeleri*, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- AKPINAR, Yavuz, *İsmail Gaspıralı, Seçilmiş Eserleri: 2, Fikri Eserleri*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- AKPINAR, Yavuz, *İsmail Gaspıralı: Seçilmiş Eserleri, 3 Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları*, Ötüken Yay., İstanbul 2008.
- ERSOY, Habibe Yazıcı, *Başkurt Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde Yalancı Eş Değerler*, Gazi Kitabevi, Ankara 2012.
- KAŞGARLI Mahmud, *Divanü Lügat-it Türk Tercümesi I*, (Çev: Besim Atalay), TDK yay., 4. Baskı, Ankara 1998.
- OR, Oktay, "Kırım'da Konuşulan Türk Dialektleri ve Güney Kırım Dialektinde Görülen Bazı Ses Özellikleri", *Emel Dergisi*, Temmuz - Ağustos 1966, İstanbul 1966, 5. s.
- ÖZKAN, Fatma, "Bugünkü Türk Lehçelerindeki İletişimi Zorlaştıran Kelimler", *3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı 1996*, Ankara 1999, 883-889. s.
- RESULOV, Asker, "Akraba Diller ve 'Yalancı Eş Değerler' Sorunu", *Türk Dili*, 524. S, TDK Yay., Ankara 1995, 916-924. s.
- SELİMOVA, Leniyara, *Kırım Tatar Türk Ağzları (Ak Mescit, Bahçesaray, Güney Kıyı Bölgesi) (Ses Bilgisi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2006.
- UĞURLU, Mustafa, "Türk Lehçeleri Arasında Kelime Eş Değerliği", *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 2000*, II. C., Ankara 2007, 1863-1869. s.
- UĞURLU, Mustafa, "Kırgız ve Türkiye Türkçesi Arasında Bire Bir Kelime Eş Değerliği", *Scholarly Depth and Accuracy Lars Johanson Armağanı*, Editörler: N. Demir, F. Turan), Grafiker yay., Ankara 2002, 389-401. s.
- UĞURLU, Mustafa, "Türk Lehçeleri Arasında Kelime Eşdeğerliği", *Bilig S. 29*, 2004, s. 19-31.

Taranan Eserler

- ALADİN, Şamil, *Saylama Eserler*, Kırım Devlet Okuv Pedagogika Neşriyatı, Simferopol 1999.
- BOLAT, Yusuf, *Sadakat*, Gafur Gulam Adına Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, Taşkent 1979.
- BOLAT, Yusuf, *Saf Yüreklere*, Devlet Nefis Edebiyat Neşriyatı, Taşkent 1962.
- CEMİL Seydamet, *Ufukka Dogru*, Gafur Gulam Adına Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, Taşkent 1983.

- ÇERKEZ Ali, *Cümertlik*, Gafur Gulam Adına Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, Taşkent 1983.
- EDEMOVA, Uriye, *Kırım Tatar Halk Efsaneleri ve Destanları*, Tavriya Neşriyat, Akmescit 2004.
- EMİN, Seitumer, *Seniñ Yıldızın*, Tavriya Neşriyat, Akmescit 1994.
- MAMBET, Bilal, *Dag Çokragı (Dag Lalaesi) Efsaneler*, Akmescit Tarpan, 2008.
- MUEDİN, Rustem, *Ağır Takdirler*, Kırım Devlet Okuv Pedagogika Neşriyatı, Simferopol 2009.
- PAŞI, İbrahim, *Canlı Nişan*, Tavriya Neşriyat, Akmescit 1998.
- RÜSTEM Ali, *Buruluşta*, Gafur Gulam Adına Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, Taşkent 1989.

Confronting the Modern Literary Marketplace: William Dean Howells Between 1900-1920

Işıl ÖZCAN*

**Modern Edebiyat Dünyası ile Yüzleşmek:
1900-1920 arası William Dean Howells**

ÖZET

Kanonik bir Amerikan roman yazarı ve Amerikan gerçekçi edebiyatının en önemli kuramcılarında biri olmasına rağmen, William Dean Howells'la ilgili çalışmalarda yazarın son dönemi yeterince incelenmemiştir. Howells, 1900 yılında *Harper's* dergisinde her ay yazmaya başlamış ve yazılarına 1920'deki ölümüne dek devam etmiştir. Howells bu yirmi yıllık dönemde, edebiyat dünyasındaki değişimlerin hem sanatçı hem de edebiyat eleştirmeni üzerindeki olumsuz etkilerine maruz kalmış; reklam sektörünün edebî beğeni üzerindeki nihâi etkisini fark edip kendi sanatçı konumunu gözden geçirmiş ve durumunu “maaşa bağlanmış kazançlı kölelik” olarak betimlemiştir. İronik olan, bu dönemde, Howells'in edebiyatçı kimliğinde oluşan bölünmenin, yazara “Amerikan Edebiyatının Dekan”ı denmeye başlanması ile daha da derinleşmesidir. Bu çalışmada Howells'in kariyerinin son döneminde yazdığı romanları ve edebiyat eleştirileri üzerinde durulup özellikle edebiyat eleştirileri üzerinden Howells'in yirminci yüzyılın sonunda edebiyat dünyasında meydana gelen değişimleri nasıl karşıladığı, kendi edebiyat anlayışını ve pratiğini nasıl şekillendirdiği incelenecektir. Howells'in modern edebiyat dünyasıyla karşılaşması, hem entelektüel ve ahlâkî hem de sanatçı olmakla ilgili bir kriz, bir dönüm noktası olarak görülmeli ve yazarın son dönemini inceleyen-gecikmiş de olsa-her tartışmanın çerçevesini oluşturmalıdır.

Anahtar Kelimeler: *William Dean Howells, Yirminci Yüzyıl Amerikan Edebiyatı, Edebiyatın Ticarileşmesi, Edebî Beğeni, Edebiyat Eleştirisi, Amerikan Demokrasisi, Gerçekçilik.*

ABSTRACT

Although William Dean Howells is a canonical American novelist and one of the foremost theorists of American literary realism, his later phase receives little scholarly attention. In this period, Howells experiences the negative effects of the rapidly changing literary marketplace on both the artist and the literary critic, realizes the defining force of the advertiser on literary taste, and revises his own artistic status, which he now calls “prosperous slavery to a salary.” Ironically, the epithet ‘Dean of American Letters’ is bestowed upon him in this final period, rendering Howells's private literary self more at odds with his public literary persona which has assumed iconic properties. In this analysis, Howells's selected later fiction and non-fiction will be considered. Many of his later critical essays will help define his literary program in the twentieth century as he confronts the modern literary marketplace. This confrontation, in the manner of an intellectual, moral, and artistic crisis, must frame any investigation of what constitutes the belatedness of later Howells.

Keywords: *William Dean Howells, Twentieth-Century American Literature, The Commodification of Literature, Literary Taste, Literary Criticism, American Democracy, Realism.*

* PhD, Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, American Literature and Culture Department, İzmir. isil.ozcan@deu.edu.tr

Introduction: American Literary History and Literary Revivals

A non-chronological look at American literary history offers remarkable instances of literary revivals in which classic writers and most of the established canonical works have been recuperated from oblivion. The most significant may be the so-called Melville Revival.¹ Until the centenary of Melville's birth in 1919 when interest in his work began to grow, *Moby-Dick* (1851) remained "unread and undiscussed . . . something like a nonexistent book."^{2,3} Melville's entrance into the canon of American literature took place in the 1930s as American literature began to be taught in colleges. By the late 1940s, *Moby-Dick* was in the "classics" syllabus. In other words, in the early decades of the twentieth century, Melville was (re)discovered and now he is acknowledged to be "*the* monumental writer of nineteenth-century America."⁴

If there is a possible oversight with regard to literary revivals it might be the removal of certain groups of writers and works that are equally representative and important from a recuperated work's period. Perhaps the best known case of such revivals, F. O. Matthiessen's 1941 classic *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, which paves the way for the (re)discovery of America in its antebellum literature, has been taken to task for such omission. By "American Renaissance," Matthiessen emphasizes the coming of age of art in America. He writes, *it may not be precisely accurate to refer to our mid-nineteenth century as a re-birth; but that was how the writers themselves judged it. Not as a re-birth of values that had existed previously in America, but as America's way of producing a renaissance, by coming to its first maturity and affirming its rightful heritage in the whole expanse of art.*⁵

Because Matthiessen limited his discussion to five writers, namely, Ralph Waldo Emerson, Nathaniel Hawthorne, Herman Melville, Henry David Thoreau, and Walt Whitman, he was taken to task for "exclud[ing] the significant contributions of women and minority writers, especially African American writers, and consequently clos[ing] off considerations of the wide range of writing developing in the United States during this time."⁶

Notwithstanding American pluralism, one other problem might be the flawed contention that a classic becomes a classic because it has been recovered from obscurity and has achieved, though belatedly, its commendable status. There are, however, some writers and works whose historical significance have not—at least

¹ See Clare L. Spark's *Hunting Captain Ahab: Psychological Warfare and the Melville Revival*, Ohio, Kent State University Press, 2006. For a discussion on the careers of William Faulkner and Ernest Hemingway, see Mark Greif's "'The Death of the Novel' and Its Afterlives: Toward a History of the 'Big, Ambitious Novel'", *boundary 2*, Vol: 36, No: 2, 2009, pp. 11-30.

² Richard Brodhead (ed.), *New Essays on "Moby-Dick"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p.17.

³ It is worth noting that at the centenary of Melville's birth, there was a sudden outburst of articles written on Melville in England. In a sense, the Melville Revival began first in London with the help of the "scattered but long-sustained" interest in Melville (Selby 5). The Melvillians of England spread their enthusiasm and Melville's name began to appear extensively in American newspapers, magazines, and books.

⁴ Robert S. Levine, *The Cambridge Companion to Herman Melville*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 2.

⁵ F. O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Oxford, Oxford University Press, 1941, p. vii.

⁶ Nina Baym (ed.), *The Norton Anthology of American Literature*, Volume II, Seventh Edition, New York, London, 2007, p. 929.

yet—been crowned by revivals but who have received sustained acknowledgement of literary merit and value. The case of William Dean Howells (1837-1920), whose formative influence on American realism as well as unwavering faith in American literature's commitment to democracy are touchstones in American literary history, may be a rewarding example. Howells is that rare canonical literary figure who, despite noteworthy and persistent interest in him, has not yet had a proper revival of his own. Yet when we reassess the centrality of Howells to our understanding of American literature's development at the turn of the twentieth century through a close look at the final years of Howells—transformative both of Howells's own career and the modern American literary scene, we also reassess the necessity of the notion of a literary revival along with non-literary factors effecting the contemporaneous and future reception of a writer.

Two preliminary points might serve this claim. First, in his 1951 essay "William Dean Howells and the Roots of Modern Taste," acclaimed American critic Lionel Trilling writes, "[e]very now and then in the past few years we have heard that we might soon expect a revival of interest in the work of William Dean Howells."⁷ Referring to the increasing attention to the works of Henry James and Mark Twain at the time, Trilling notes that "[i]t would make a pleasant symmetry if we could know that William Dean Howells has become the object of renewed admiration, that he is being regarded, like his two great friends, as a large, significant figure in our literature."⁸ Drawing on the possibilities of such renewal, Trilling discusses the strengths as well as weaknesses of Howells's literary career and evaluates the merits of "the position [Howells] attained in the institutional life of American letters."⁹ In Trilling's assessment, Howells's novels, especially *A Modern Instance* (1882) and *A Hazard of New Fortunes* (1889), are outstanding in their grasp of late nineteenth-century's "social and moral facts."¹⁰ In addition, through "his wit and humor" alone Howells could be saved from the "background of American literature."¹¹ Nevertheless, Trilling admits that Howells's relentless focus on "the family life of the middle-class" makes his otherwise "engaging" novels unfit for the "modern taste" of mid-twentieth century America.¹²

Second is the sustained scholarly interest in Howells. For instance, Howells emerges as a recurring figure in the revisionary works of the Americanists like Jonathan Arac and Donald Pease. While Howells is a reappearing figure in Arac's works,¹³ Pease edits a volume of essays on *The Rise of Silas Lapham* in 1991. In addition, devoted Howells scholars have founded the William Dean Howells Society in 1997 and the Society organizes annual conferences and holds panels on the work of

⁷ Lionel Trilling, *The Moral Obligation to be Intelligent: Selected Essays*, Leon Wiseltier (ed.), New York, Farrar, Straus, and Giroux, 2000, p. 203.

⁸ *Ibid.*, pp. 203-204.

⁹ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰ *Ibid.*, p. 208.

¹¹ *Ibid.*, p. 209.

¹² *Ibid.*, pp. 212, 204, 211.

¹³ See especially "Babel and Vernacular in an Empire of Immigrants: Howells and the Languages of American Fiction", *boundary 2*, No: 43, Vol: 2, 2007, pp. 1-20, and "The Age of the Novel, the Age of Empire: Howells, Twain, James around 1900", *Yearbook of English Studies*, Vol: 41, No: 2, 2011, pp. 94-105.

Howells as well as publishing a journal called *The Howellsian* twice a year. It is also worth noting that every five years since 1925, the American Academy of Arts and Letters awards the *William Dean Howells Medal* to outstanding literary achievement and honors both the old and new literary master, the latter including, among others, Willa Cather, William Faulkner, E. L. Doctorow, and John Updike.

Perhaps the most important thing we have to account for is the fact that unlike important writers rescued from indifference, Howells's later decade manifests an undeserved drift into oblivion rather than a career that begins and ends in negligence to be reversed later. Although of course his historical importance is acknowledged by literary critics—especially in the second half of the twentieth-century, it is still not possible to speak about a Howells Revival per se. The contention of this study is to investigate the later career of Howells that definitely transformed the upward trajectory of his career and assess Howells first as a man of letters, second as a man of literary revolution before we understand Howells's dire position vis-à-vis the emerging cultural environment of the early twentieth century. What makes him worthy of constant attention may thus be presented in a comprehensive manner while suggesting the necessity of a discussion on the nature of literary revivals at large.

Discussion: William Dean Howells at the Turn of the Twentieth Century

It is a critical commonplace to consider the final twenty years of William Dean Howells to be marked by a weakening of his literary authority and a qualitative decline in his fiction. However, as Howells scholars like Paul Abeln and John William Crowley note, Howells maintains a remarkable literary productivity in the final decades of his career. In criticism, he becomes a rather sharp cultural critic who examines a wide range of topics such as marketing, advertising, politics, and the moral function of art in society.¹⁴ In fiction, he never abandons his early commitment to realist aesthetics and a belief that the ethical standards of art could unite a society. There is, however, a flip-side to this productivity; it is Howells's manifold frustrations at the turn of the century that shape his later works, such as the commodification of literature, his darkening sense of the prospects for American democracy, his despair with respect to the anticipated gradual evolution of literary taste in America.

This study follows the assumption that 1900, the year Howells begins penning his monthly columns in *Harper's Magazine* until his death in 1920, marks the onset of Howells's final phase. In this period, Howells experiences the negative effects of the rapidly changing literary marketplace on both the artist and the literary critic, realizes the defining force of the advertiser on literary taste, and revises his own artistic status, which he now calls "prosperous slavery to a salary."¹⁵ Ironically, the epithet 'Dean of American Letters' is bestowed upon him in this final period, rendering Howells's private literary self more at odds with his public, or iconic, literary persona. Before moving on to our discussion on the final years of Howells, it is useful to take note of his literary background and importance in American letters.

¹⁴ John William Crowley, "William Dean Howells 1837-1920", *The Heath Anthology of American Literature*, Paul Lauter (ed.), Volume II, Lexington, Massachusetts, D.C. Heath and Company, 1990, p. 255.

¹⁵ William Dean Howells qtd. in Paul Abeln, *William Dean Howells and the Ends of Realism*, New York, Routledge, 2005, p. 63.

Howells was the leading figure in American literature from the 1870s to the 1890s. Through his “Realism War” and his argument that realistic representation was a theory of democracy, Howells attempted to define the characteristics of American literature that was free from the province of “academic aesthetes or aristocrats,” and absolved from the idealizing tendencies of romance and the escapism of sentimental and popular literature.¹⁶ Both in fiction and criticism, his motto was “fidelity to experience and probability of motive.”¹⁷ In other words, his insistence on objective, lifelike representation was combined with his belief that art should not belong to the territory of entertainment. In this way, Howells also defined the social, moral, and educative responsibilities of the novelist and the critic towards the reader. The educated and refined novelist and literary critic’s duty was to set the standards of literary taste, to improve and promote them, and thereby raise the level of “average morality.”¹⁸ Thus, the didactic project of Howells meant a “seamless” fusion of ethics and aesthetics.¹⁹

His literary practice was faithful to his literary theory. For instance, he wrote some of the best realistic, politically and morally committed novels of the nineteenth century that depicted “the quotidian fact of existence.”²⁰ As Lawrence Buell notes in his 2014 book *The Dream of the Great American Novel*, Howells championed “an aesthetics of ordinary middle-class experience, for which he was honored in later years for having produced the Great American Novel, ‘if not in any one volume, still in the general mass of his work.’”²¹ What Buell dubs the “Howellsian tradition of descriptivist middle-class realism” has been the self-declared alma mater of many important American novelists, from Sinclair Lewis to John Updike.²²

Howells has always been prolific in his non-fictional endeavors. First in the *Atlantic* (1866-1881), then in the *Harper’s* (“Editor’s Study”, 1886-1891), Howells became the nation’s most influential magazine editor, literary critic, and reviewer. The provocative and polemical expressions of his literary values from his *Harper’s* column ‘Editor’s Study,’ which Rob Davidson calls “a bully pulpit,” changed the course of American literature from romanticism to realism through sustained arguments on the merits of realism.²³ With his reviews, Howells shaped American literary taste and used his editorial position efficiently to “educate the public and expand its literary horizons.”²⁴ For example, he introduced, promoted, and discussed the most

¹⁶ Ronald Gottesmann, “Introduction”, *W. D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume III, 1898-1920, David J. Nordloh (ed.), Indianapolis: Indiana University Press, 1993, p. xiii.

¹⁷ William Dean Howells qtd. in Donald Pizer (ed.), *Documents of American Realism and Naturalism*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1998, p. 74.

¹⁸ John William Crowley, *The Dean of American Letters: The Late Career of William Dean Howells*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1999, p. 26.

¹⁹ Ronald Gottesman, p. xiv.

²⁰ Delmar Gross Cooke, *William Dean Howells: A Critical Study*, New York, Dutton and Company, 1922, p. 81.

²¹ Lawrence Buell, *The Dream of the Great American Novel*, Harvard, Belknap, 2014, p. 34.

²² Ibid.

²³ Rob Davidson, *The Master and the Dean, The Literary Criticism of Henry James and William Dean Howells*, Columbia, University of Missouri Press, 2005, p. 48.

²⁴ Michael Anesko, “William Dean Howells and the Bourgeois Quotidian: Affection, Skepticism, Disillusion”, in Lamb, Robert Paul and G.R. Thompson (eds.), *A Companion to American Fiction, 1865-1914*, Malden, Blackwell, 2005, p. 511.

important writers of American and European literature such as Nathaniel Hawthorne, Henry James, Mark Twain (both his confidantes), Emily Dickinson, Stephen Crane, Abraham Cahan, Charlotte Perkins Gilman, Charles W. Chesnutt, Frank Norris, Charles Dickens, George Eliot, Jane Austen, Samuel Richardson, Ivan Turgenev, Leo Tolstoy, Fyodor Dostoyevsky, Henrik Ibsen, Èmile Zola, and Thomas Hardy. In his introductory note to *The Heath Anthology's* Howells selection, John William Crowley emphasizes Howells's "unerring ability to recognize new talent" as well as his role as "an important disseminator of European art and ideas."²⁵

After 1900, Howells's career suffered many changes which eventually affected his national literary influence and his success as a novelist. During this time of "sudden eclipse," as Goldman calls it, Howells was frustrated both by the changing literary marketplace and his perception of the failure of American democracy in the twentieth century.²⁶ For him, both were "corrupted by immense economic pressures and interests."²⁷ His own artistic status was among the things that Howells discovered to have been changed, corrupted, disintegrated by the modern publishing industry and this happened, as Crowley suggests, in the mode of a division between his private and personal literary personas.

One example that discloses Howells's divided persona is an event that takes place on March 2, 1912, when Colonel George M. Harvey, the literary agent of the House of Harper and Brothers, organizes a party on the occasion of William Dean Howells's seventy-fifth birthday. The party was "a Babylonian extravaganza reminiscent of P.T. Barnum."²⁸ Four hundred well-known guests, among them President William Howard Taft, gathered at a posh New York restaurant for a feast and "The Dean of American Letters" was honored with generous praises. Taft's sincere flattery of Howells, however, cast doubt on the President's knowledge of Howells's novels. Stranger yet, the tribute speeches were made not by serious admirers of Howells's forty years of output, but, for instance, by a writer of best-sellers—the genre Howells deplored the most—and by one of the harshest critics of Howells's masterpiece, *The Rise of Silas Lapham* (1885). The party, which celebrated "the cult of personality that grew around" Howells was covered extensively on the newspapers and was considered a very important social, not literary, event.²⁹

For Howells, the frothy ado of the newspaper coverage felt something like a "public death."³⁰ As he explained to Henry James in a letter, what was prominent in his consciousness was "the divine madness of an affair in which I still struggle to identify my accustomed self."³¹ His "accustomed self" was apparently not unproblematically equal to "The Dean" that was the designated receiver of all the praise. More likely, it was something that corresponded to Howells's perception of

²⁵ John William Crowley, "William Dean Howells 1837-1920", *The Heath Anthology of American Literature*, Paul Lauter (ed.), Volume II, Lexington, Massachusetts, D.C. Heath and Company, 1990, pp. 510, 511.

²⁶ Laurel T. Goldman, "A Different View of the Iron Madonna: William Dean Howells and His Magazine Readers", *The New England Quarterly*, Vol: 50, No: 4, 1977, p. 563.

²⁷ Paul Abeln, p. 67.

²⁸ John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 86.

²⁹ Rob Davidson, p. 162.

³⁰ Paul Abeln, p. 87.

³¹ William Dean Howells qtd. in John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 89.

himself as a veteran novelist of his 1870s realism crusade, a former arbiter of national literary taste, and an advocate of morality in fiction. At the time of the birthday party, Howells was no longer as influential or impressive in terms of his literary endeavors. His sales were low, he was not a master arbiter defining literary standards. In addition, the naturalistic novels of the early twentieth century were transgressing Howellsian boundaries of propriety in fiction with their frank depictions of the brutal, animalistic drives of amoral people in sleazy circumstances, hence exposing readers to unrefined, vulgar sides of life. Howells was made The Dean of American Letters, supposedly commanding a cultural life that was increasingly alien to him, and he was tormented with a split that threatened to damage his artistic integrity.

Two years after the birthday party, Howells confided in James again: “I am comparatively a dead cult with my statues cut down and the grass growing over them in the pale moonlight.”³² Here, we might ask whether Howells is nostalgic for a literary influence of the sort from his earlier years, a power of persuasion that depended solely on the unquestionable standards of the literary connoisseur. Or, is he lamenting the lack of a substantive literary authority to match the grandness of his newly-awarded Deanship? Paul Abeln states that after 1900, Howells “slip[s] into obscurity.”³³ He was not widely read or found culturally relevant in the consumer culture after 1900 as his critical theory and practice continued its ethical campaign, making him seem backward and conservative to the new generation. The decrease in his literary prestige contradicted his celebrity status. The public focused mostly on his iconic status rather than showing intellectual interest in his ideas.

In his introduction to the third volume of Indiana University’s collection of Howells’s literary criticism, Ronald Gottesman writes something along this line. According to Gottesman, reading the various interpretations of Howells gives “the impression that Howells died about 1900 and was cleverly preserved for display at occasional honorific functions.”³⁴ For instance, between 1900 and 1920, Howells was honored with a library edition of his works—which sold poorly, became the first president of the American Academy of Arts and Letters, and was awarded honorary doctorates which he refused to receive. One reason for his refusal might be the distance he wished to maintain from the academy. Another possibility might be, as Davidson suggests, that Howells felt that the various awards and honors bestowed upon him late in his career were “unwarranted.”³⁵ Howells sadly recognized the symptoms of his “cultural deflation and stoically accepted them.”³⁶ Gottesman’s words lead us to a central paradox in the career of later Howells: while the modern literary marketplace made an icon out of Howells for the general public, his literary relevance was in decline and the modernists attacked Howells for his so-called Victorian prudishness, turning the celebrated Dean into some kind of “historical artifact.”³⁷

³² William Dean Howells qtd. in Michael Anesko, *Letters, Fictions, Lives: Henry James and William Dean Howells*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 460.

³³ Paul Abeln, p. 50.

³⁴ Ronald Gottesman, p. xii.

³⁵ Rob Davidson, p. 162.

³⁶ Michael Anesko, “The Bourgeois Quotidian”, p. 499.

³⁷ Paul Abeln, p. 91.

A number of the younger intellectuals of the turn of the century were trying to attack puritanical America, and for them, Howells was one of the strongest representatives of a way of thinking whose impact, it seemed, would never leave the cultural scene. The attack is epitomized in Sinclair Lewis's 1930 Nobel Prize acceptance speech. In the speech, Lewis depicted Howells as one of the foremost among Victorians who had, in Lewis's words, "the code of a pious old maid whose greatest delight was to have tea at the vicarage."³⁸ Ten years after he passed away, Howells's so-called complicity in bourgeois values, and his aversion to political progressivism were still irritating the next generation. Yet Howells, whose "Realism War" was found to be quite radical with its departure from nineteenth century romanticism, had apparently paved the way for the emerging naturalism of the new century. Lewis can be seen as one of the heirs of Howells. Referring to the protagonists of Howells's *The Rise of Silas Lapham* and Lewis's *Babbitt*, Anesko writes that "if not a lineal descendent of Silas Lapham, George Babbitt has got to be his second cousin."³⁹ Thus, as Abeln explains, "the radical had become the conservative almost overnight, and the turn-of-the century enthusiasm for newness and intensity left Howells looking—and probably feeling—old beyond his years."⁴⁰

It is important to note that contrary to his alleged conservatism and prudishness in his final years, Howells was "liberal, at times even radical, in his social and economic views."⁴¹ Beginning in the late 1890s, Howells criticized capitalistic society, and was considered a socialist due to his insistence on socioeconomic equality. His readings of Tolstoy, which experience Howells likens to "the old-fashioned religious experience of people converted at revivals," are an important element in later Howells's agenda of social concerns.⁴² In Tolstoy's fiction, Howells found an example of the treatment of the poor and the miserable with an artistic complexity that demanded "moral introspection."⁴³ This fitted his notion of art's equalitarian attitude and uncompromising aesthetics.

He also criticized America's passionate and sometimes mistaken protection of its values. For instance, he argued that the so-called anarchists who were later proved innocent of the 1886 Haymarket Riot were hanged merely for the perceived threat of their political views.⁴⁴ Significantly, he was the only major literary figure to say something against the court decisions regarding the riot, and his loud protest against the politically biased judgment was not welcomed in literary circles. Howells had to be careful in his public posture and restrain the intensity of his personal views in order not to offend the interests of his publishers.⁴⁵ Put differently, although he never gave up his protest against specific evils and his indictment of American society, he had to consider the reputation of those he represented.⁴⁶ This resulted in a cynicism that he

³⁸ Sinclair Lewis qtd. in John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 108.

³⁹ Michael Anesko, "The Bourgeois Quotidian", p. 501.

⁴⁰ Paul Abeln, p. 51.

⁴¹ Ronald Gottesman, p. xii.

⁴² William Dean Howells qtd. in Daniel Aaron, *Men of Good Hope: A Story of America's Progressives*, New York, Oxford University Press, 1951, p. 184.

⁴³ Rob Davidson, p. 190.

⁴⁴ Paul Abeln, p. 7.

⁴⁵ Ronald Gottesman, p. xii.

⁴⁶ John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 9.

tried to hide and it reflected “his very private feelings of betrayal, his notion that ‘America’—or more precisely his potential readership—would not accept a literature dedicated to the day-to-day construction of the moral life of the democratic individual.”⁴⁷

Having established Howells first as a man of letters who has always been against the impact of marketing and popular taste on art and artists but one who was aware of his publicity-based transformation to *The Dean*, and second as a man of literary revolution, sophisticated taste, far-sighted criticism, who was undermined by modernist critics for being a conservative and *boring* writer behind the times, we may move on to a discussion of Howells’s reaction to the emerging cultural environment of the early twentieth century. If something significantly Howellsian vanished in the cult of *The Dean*, it was Howells’s “sense of himself as a bold inventor and avant-garde thinker.”⁴⁸ And what survived was an icon, a monument: a writer that belonged to the modern, publicity-driven, profit-oriented literary marketplace and celebrity-loving public, and a victim of literary patricide.

Perhaps the most important factor in Howells’s discomfort in the twentieth century is the rapidly evolving marketplace of the twentieth-century which replaced the critic and the magazine editor with the advertiser as the prime arbiter of national literary taste. In “The Functions of the Critic,” which appeared in Howells’s column “Editor’s Easy Chair” in *Harper’s Monthly* in May 1911, Howells attempts to define criticism in an age of advertising and exposes its unethical, commercial practices. For Howells, criticism ought to be impartial as it charges or praises, but he warns that contemporary “criticism has sat at the feet of Advertising” in its praise and blame.⁴⁹ One reason is the financial good that advertising generates. Another is that, having established itself as a school, advertising creates a “persuasive rhetoric.”⁵⁰ This rhetoric impresses the public who follows its suggestions obediently. Perhaps more dangerously, it inspires the critics and their adherence to it eliminates the objectivity of literary criticism.⁵¹

This new rhetoric offers valuable lessons regarding the craft of writing, such as “a habit of shrewd analysis, lightning swiftness of thought, a diamond brilliancy of diction, and an adamantine poignancy of application, together with an unfailing divination of the public’s mental possibilities.”⁵² Inevitably, the ad-writer who possesses these gifts writes “pulsing and sparkling announcements” that render the honest and capable work of the older critics “lifeless.”⁵³ The critic who wants to survive through his art is forced to comply with the standards set by the advertiser. This, for Howells, annihilates the critic’s chances to fulfill his obligations such as objective and ethical evaluation of works of art, performing the duty of “book-noticing” solely for literary purposes, and praising or criticizing only when the quality

⁴⁷ Paul Abeln, p. 32.

⁴⁸ Paul Abeln, p. 47.

⁴⁹ William Dean Howells, “The Functions of the Critic”, 1902, David J. Nordloh (ed.), *W. D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume III, 1898-1920, Indianapolis, Indiana University Press, 1993, p. 189.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Rob Davidson, p. 171.

⁵² William Dean Howells, “The Functions of the Critic”, p. 189.

⁵³ *Ibid.*, p. 190.

of a work requires it. Seen in this way, the true functions of the critic stand in utter opposition to the demands of the advertiser who wants him to “praise the faults and condemn the virtues” of a particular book depending on the desired level of its public impact.⁵⁴ If the critic complies with the advertiser, he shall betray the calling of his vocation: moral responsibility to art and to readers.

The exhaustion of the critic’s true function is detrimental to the cultivation of public literary taste. Howells writes, “At present the public gullet seems to engulf anything flung to it from the press; things are tried on a dog, as the actors say of a country audience before which a play has its first performance, and is then revised; but in the case of books the dog’s taste seems to be final.”⁵⁵ The uncontrolled, unethical, impulsive, commercial book reviews tend to fix a book’s fate for survival or destruction without any justifiable literary grounds, without any reasoned notion of standards and taste. For Howells, the advertising mind must not be a part of the evaluation of literary production or the directions it will take in the future.

In order to counter the dangers he identifies, Howells suggests the formation of a ‘Belles-Lettres Commission’ to control not only the impact of advertising on literary taste but also to “forbid the publication of abortive or monstrous poems, novels, essays, histories.”⁵⁶ In “The Art of the Adsmith” (1902), Howells makes a similar argument. In the essay that reads like a story, two authors discuss the ‘merits’ of the enormously expanding book-advertising industry which has advanced “almost to the grade of an art, or a humanity.”⁵⁷ Its growth is so excessive that Howells fears that if the advertising industry keeps on growing at the present rate, there will be “no room in the world for things; it will be filled up with the advertisements of things.”⁵⁸ One of the authors seems to prefer the book-advertisements that fill magazines and newspapers for their gripping style, and the other, possibly Howells himself, considers it a cunning plot taking advantage of and manipulating people’s potential wants, and derides its lack of interest in higher aesthetic and ethical standards. Further, he considers the abundance of advertisements to be nothing less than an attack on democracy. Howells writes, “it is like a crowd of people trying to make themselves heard by shouting each at the top of his voice. A paper full of display advertisements is an image of our whole congested and delirious state of competition.”⁵⁹ Such pandemonium damages democratic communication and solidarity. For Howells, in American literary culture, the *art* of the adsmith is to spread an attitude of indifference to literary values and to establish the importance of material success. The proof may be authors who turn from “brother-authors” into “rival-authors” in their wish to receive the adsmith’s praise which is bound to guarantee sales.

The “advertising expert” has perfected his well-paying trade to the level of a craft: ‘hearing’ or ‘sensing’ the lucrative, catching “the American business tone, as

⁵⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁷ William Dean Howells, “The Art of the Adsmith”, 1902, reprinted in *Literature and Life*, Charleston, Bibliolife, 2008, p. 241.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 242, 245.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 245.

perfectly as any of our novelists have caught the American social tone.”⁶⁰ Howells feels that just like the advertiser who replaced the critic, the adsmith, with his claim to be the pulse-bearer of American society, is about to replace the fiction writer. Howells writes, “[t]he adsmith may be the supreme artist of the twentieth century. He may assemble in his grasp, and employ at will, all the arts and sciences.”⁶¹ This is a very dark view of the direction advertising is taking, especially given the fact that realist or naturalist fiction seems to have found its facile yet grotesque match in advertising that purports to take a revealing and usable snapshot of the ‘now.’

The inevitable disintegration of the literary artist’s role in an age of adsmithing entails ambiguity regarding the determination of literary value. In an earlier and well-known essay, “The Man of Business as a Man of Letters” (1893), Howells discusses where the value of art lies, and insists that “value, both literary and economic, is a function always of making and never of marketing.”⁶² Only the uncompromising, idealist writer is able to “produce” art. The fact that this essay precedes the two essays we discussed above is revealing in at least two senses. First, it shows that Howells’s initial response to the commodification of the literary marketplace was in the mode of an insistence on the primacy of literary value over popularity. Second, it makes clear his somewhat aggressive reaction to, as well as his reluctant acceptance of, the blurring of such distinctions. That is to say, Howells acknowledges the impossibility of producing pure art in the new century and he determinedly attacks the conditions that lead to it. He continuously attacks national advertising, the book publishing industry, and the mass media that turn literature into “a consumer item” and reading into “an act of consumption.”⁶³ In addition, he disdains writers who give in to commercial values and forget that the ideal of democracy and morality has to inform any literary activity.

Amid all these changes, Howells’s literary career and artistic status change, too. In terms of the artist’s relation to the literary market, the best case in point might be the epithet The Dean of American Letters which was bestowed upon Howells in the final phase of his career. In order to understand the later Howells’s transformation into, as Crowley puts it, “a strange new creature of modern publicity,” we might look at his 1899 Lecture Tour.⁶⁴

Before Howells signed a lifetime contract with the House of Harper and Brothers in 1900, he worked as a freelancer for a few years and had serious difficulty in getting his work published. The *Atlantic*, which he had presided over in the past, was among those that refused to accept the materials Howells sent for consideration for publication.⁶⁵ In order to alleviate the financial precariousness of his freelancer status, Howells thought of lecturing at clubs or schools. He went on a lecture tour in the Midwest in 1899. In his lectures, he delivered his essay “Novel-Reading and

⁶⁰ Ibid., p. 244.

⁶¹ Ibid., p. 246.

⁶² Walter Benn Michaels, *The Gold Standard and the Logic of Naturalism: American Literature at the Turn of the Century*, California, University of California Press, 1987, p. 81.

⁶³ Amy Kaplan, *The Social Construction of American Realism*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 17.

⁶⁴ John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 4.

⁶⁵ Ibid., p. 48.

Novel-Writing” where he criticized the use of sentiment to create intensely lifelike situations, talked about the necessity and importance of the intellectual and moral influence of novel-reading on people’s lives, admitting his failure yet to write a novel that matched his conception of the ideal novel.

His lectures were financially satisfying but he was extremely disappointed with the attitude of the audience. As Crowley explains, “drawn in by the heavily advertised promise of an author ‘in person,’ the public was not satisfied merely to read his books, or read about him in the papers, or even watch him speak. They had a claim upon communion with his ‘real’ presence: the transubstantiation of the author’s flesh and blood into a mystical authorial aura.”⁶⁶ At the parties after the lectures, Howells had to respond to compliments with unwilling appreciation and a forged smile that he confessed almost stuck to his face when he went to bed. Inevitably, Howells felt like a “damned fraud,” responding to praises which mostly came from people who had never read his works but admired him anyway.⁶⁷ This was not his ideal reading public and he had to pretend he did not detest what he did. During the tour that lasted a couple of months, Howells suffered from insomnia, intemperance, and likened the total experience of the tour to a trip to hell.⁶⁸ During the lecture tour, Howells’s middle name gradually “drifted into casual use” as the media’s definitive epithet for the conscientious writer turned mysterious celebrity: “The Dean.”⁶⁹

In a few months, Howells, who the press now called The Dean or The Dean of American Letters in the heat of the publicity of the lecture tour, was back at the magazine he had left nine years ago. In 1900, he signed a lifetime contract with the House of Harper and Brothers who offered him a generous salary. Contracting Howells after his tumultuous freelancer period, they worked to “revamp him into a revered elder statesman.”⁷⁰ Besides penning the “Editor’s Easy Chair” in *Harper’s Monthly*, Howells contributed with fiction, memoirs, poetry and travel writing to other Harper magazines such as *Harper’s Weekly*, *Harper’s Bazaar*, and the *North American Review*. The strong association of Howells with *Harper’s* made him a “trademark” of *Harper’s* and secured him a permanent place in American cultural life.⁷¹

Although Howells preferred to sign his name as W. D. Howells or William D. Howells, in the post-1900 period, his publisher uses his full name, William Dean Howells, for deluxe editions or editorial projects.⁷² While *The Leatherstocking* (1916) is the only novel that was published with his full name when he was alive, nearly all the anthologies he edited, or reprints of novels to which he wrote introductions, were published with his full name.⁷³ His full name, including the grandiose epithet “The Dean” right in its center, was established as a forceful sign in the marketing of books. In addition, a facsimile autograph always appeared on the covers of his books and it

⁶⁶ Ibid., p. 53.

⁶⁷ Ibid., p. 53.

⁶⁸ Ibid., p. 54.

⁶⁹ Edwin Cady, *The Realist at War: The Mature Years, 1885-1920, of William Dean Howells*, Syracuse, Syracuse University Press, 1958, p. 223.

⁷⁰ John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 55.

⁷¹ Ibid., p. 50.

⁷² Ibid., p. 59.

⁷³ Ibid., p. 59.

was frequently accompanied with a photograph of Howells: a photograph of the male writer with the moustache sitting in his comfortable study. Augusta Rohrbach claims that his publishers deliberately blocked the public use of any photograph of Howells without the moustache. In an attempt to maintain the “dignified representation of the quintessential American author,” it was apparently deemed necessary to hang a moustache on Howells’s lip.⁷⁴

A point that needs to be illustrated briefly is how Howells’s later aesthetics is marked by an obsession with the failed aspirations of democracy. The possibility of a democratic unity, a socially blended community of different classes which has informed his mature fiction gives way to the pessimistic view of an inevitable social fragmentation. Howells’s sequential utopian novels, *A Traveler from Altruria* (1894) and *Through the Eye of the Needle* (1907) can be counted among his late works where his criticism of class distinction and social inequality take a sharper turn in contrast to his earlier works. The protagonist in both novels is Aristides Homos. In *A Traveler from Altruria*, Homos is a first-time visitor from the socialist utopian country Altruria. He comes to America full of expectations about the democratic American civilization he had read about, but what he witnesses disappoints and confuses him. He challenges his American hosts to explain, why, as a democratic country, they treat labor as inferior, and asks how they justify the pervasive social inequality. His hosts cannot even make the connection between his questions and the requirements of democracy. They seem unaware of their undemocratic habits. Howells looks like “a disillusioned idealist clinging to his utopia with scarcely the remotest hope of its accomplishment.”⁷⁵ Howells’s loss of faith in American democracy and his bitterness about class discrimination, about the fallacy of “equality” that first appears in *A Traveler from Altruria* and *Through the Eye of the Needle* gains a sharper critical tone in his posthumously published novel, *The Vacation of the Kelwyns* (1920).

The Vacation of the Kelwyns was originally titled *Children of the Summer* and the title we now have was adopted by the publisher. Howells had begun the novel in the 1870s but laid it aside at his wife’s request (she disapproved of the novel’s representation of the Shaker community). In 1907, Howells took up the novel again and worked on it from time to time between 1905 and 1920.⁷⁶ At the time of his death, the novel was completed but still unpublished after endless revisions and many postponements because Howells “was convinced that he had finally lost his touch” writing fiction.⁷⁷ However, according to Richard Chase, *The Vacation of the Kelwyns* is “one of Howells’s last and quite possibly his best.”⁷⁸ The novel takes place in the mid-1870s, in a big farm house that belongs to the Shaker community in New Hampshire. Mr. Kelwyn, a professor of sociology, his wife and their two young sons rent the house for the

⁷⁴ Augusta Rohrbach, “You’re a Natural-Born Literary Man?: Becoming William Dean Howells, Culture Maker and Cultural Marker”, *The New England Quarterly*, Vol: 73, No: 4, 2000, p. 626.

⁷⁵ William F. Ekstrom, “The Equalitarian Principle in the Fiction of William Dean Howells”, Edwin H Cady and Louis J. Budd (eds.), *On Howells, The Best from American Literature*, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 30-40.

⁷⁶ Paul Abeln, p. 94.

⁷⁷ John William Crowley, *The Dean of American Letters*, p. 84.

⁷⁸ Richard Chase, *The American Novel and its Tradition*, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1957, p. 177.

summer. The rent holds that the household labors such as cooking and cleaning are to be done by the local farmer family, the Kites. The Kites fail to match the standards the Kelwyns expect and the dissatisfaction of the Kelwyns with the Kites' services and manners shape the novel. The Kelwyns' initial efforts to understand and improve the Kites lead to a lifestyle conflict based on class differences. Finally, the Kelwyns decide they have to replace the Kites with another family and this causes a moral dilemma. "Are the Kites really guilty of malfeasance? Or are they to be regarded as merely the victims of their own ignorance and of the narrow horizons of their degenerate, post-Calvinist provincialism?"⁷⁹ The problem with the Kelwyns is that, as Chase points out, "they are more overtly and admittedly jealous of their genteel social position than their more modern counterparts would be."⁸⁰ The Kelwyns cannot tolerate to have "unenlightened", "backward", "slovenly, and inefficient" people to do the labors they feel would lower their social status if they did them themselves.⁸¹ Through this class conflict, Howells pictures America's failed aspirations of democracy, and imagines an anti-thesis of the American ideal of the pastoral as "the source of ideals and practices which are capable of unifying and healing society, or one's own being."⁸²

In this sense, *The Vacation of the Kelwyns* is perfect for a discussion of Howells's revision of his position on the moral role of literature and its power for social reform. The depiction of social problems in the later Howells reveal a sense of the fragility, or of the outright failure of democracy in America, whereas the earlier mature novels always showed a more optimistic approach to possible solutions. For example, *The Rise of Silas Lapham* (1885) voices Howells's "belief in the soundness of American democracy, so long as class distinctions are not allowed to crystallize."⁸³ The attempt to eradicate the differences in the manners and lifestyles of social classes turns out to be hazardous as demonstrated in the famous dinner scene of the novel when the 'upstart' businessman Silas Lapham humiliates himself in front the Coreys, a family of old money. Lapham's admiration for and wish to belong to the upper class, when coupled with the contempt he receives from that class's members, proves to be dangerous for the future of democracy in America. In an essay titled "Matthew Arnold and 'Distinction' in America" (1988), Howells defends the necessity of mutual understanding and respect among classes. Yet, in his later fiction, he strives to show how a contrived form of aristocratic "distinction" permeates and poisons the possibility of democracy in America. In "Matthew Arnold and 'Distinction' in America" (1888) Howells responds to Matthew Arnold's observations of American life, especially his remarks on the democratic lack of "distinction" in America. This, for Howells, is a chance for celebration. Howells writes, "[o]ur whole civilization, if we have a civilization of our own, is founded upon the conviction that any such distinction is unjust and deleterious, and our whole political being is a protest against

⁷⁹ Ibid., p. 179.

⁸⁰ Ibid., p. 178.

⁸¹ Ibid., p. 178.

⁸² Ibid., p. 184.

⁸³ Marburg Kirk Clara, *American Writers Series, William Dean Howells*, New York, American Book Company, 1950, p. 49.

it.”⁸⁴ In contrast to the “snobbishness . . . [of] evil communications of the Old World, . . . or conditions, which we have said were the best in the world, have evolved a type of greatness in the presence of which the simplest and the humblest is not abashed.”⁸⁵ Yet *The Vacation of the Kelwyns* contradicts these words of Howells. The type of man Howells feels contempt for in this essay is embodied by the Kelwyns and their endless contempt for the Kites seems to leave no possibility of social harmony in a society of unembarrassed and unstigmatized authenticity, without any class resentment or snobbery.

In *The Rise of Silas Lapham*, Howells’s diagnosis of the persistence of the undemocratic within democracy is augmented with possible solutions such as the bringing together of different social classes.⁸⁶ This humanitarian vision is embodied in the marriage of the Lapham daughter with the Corey son. By this marriage, Howells “suggests the interdependence of social classes in democracy.”⁸⁷ The later Howells takes up the same issue with a completely different approach in his *The Vacation of the Kelwyns* where he laments the impossibility of interdependence of social classes. In other words, *The Vacation of the Kelwyns* stands almost as a refutation of the solution Howells offers in *The Rise of Silas Lapham*. As Abeln puts it, the novel is “an experiment in democratic cohabitation, in the possibilities or impossibilities of communication between people of different social classes and origins . . . If interclass communication was impossible, then, in fact, his hopes for realistic fiction as a functional democratic art form were futile.”⁸⁸ Unfortunately, the experiment fails. Considering the novel a eulogy for Howellsian realism, Abeln writes that it manifests Howells’s feeling of “powerlessness” in an American milieu that is “hopelessly overwhelmed by its own social inequities and failed ideals” of democracy.⁸⁹ Thus, the later Howells seems to realize that the lack of solidarity among citizens of different classes, or the failure of democracy, is as hazardous as aristocratic distinction is. The novel is an indictment of “the absence of communal feeling between socially separated groups.”⁹⁰ The countryside is just another area of intense class conflict that pervades twentieth century American society.

Conclusion

To conclude, what we refer to as the later years of Howells marks a period of immense changes in American society. The later Howells is confronting the degradations of the ideals that had made him a literary and moral authority, and the works of this period criticize America more sharply and severely than his earlier works did with a marked pessimism and disappointment in contrast to his earlier optimism and faith. At the end of his career, Howells was no longer comfortable with art’s

⁸⁴ William Dean Howells, “Matthew Arnold and ‘Distinction’ in America”, 1888, reprinted in David J. Nordloh (ed.), *W.D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume II, 1886-1897, Indianapolis, Indiana University Press, 1993, p. 95.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁸⁶ Paul Abeln, p. 91.

⁸⁷ Marburg Kirk Clara, p. 49.

⁸⁸ Paul Abeln, p. 94.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁹⁰ Stephanie Palmer, “Realist Magic in the Fiction of William Dean Howells”, *Nineteenth-Century Literature*, Vol: 57, No: 2, 2002, p. 219.

direct influence on the morality and literary taste of the nation. “Art, he had come to understand, held only a limited capacity for moral instruction. Art was a better vehicle for moral introspection, for investigation and the raising of difficult questions.”⁹¹ The transformation of ‘W.D. Howells’ first to ‘William Dean Howells’ and then to ‘The Dean of American Letters’ is as much a chronicle of his career, his faith in the office of literature and democracy as it is a chronicle of America’s social and cultural transformation from the nineteenth to the twentieth century. In other words, the later phase of Howells’s career is the period that he drifts into oblivion as American culture and literary production go through massive changes. Meanwhile, Howells’s rise into a symbolic but ineffective literary authority seems to be symptomatic of “the canonization of the literary marketplace” at the turn of the century.⁹² As we witness in this account, Howells’s influence on American Realism as well his faith in American literature’s loyalty to democracy may place him securely in the American literature anthology. But when the absence of a Howells Revival is considered, the key point might be to understand the curious interrelationship of his agonies as well as his so-called triumphs in his final twenty years.

References

- AARON, Daniel, *Men of Good Hope: A Story of America’s Progressives*, New York: Oxford University Press, 1951.
- ABELN, Paul, *William Dean Howells and the Ends of Realism*, New York: Routledge, 2005.
- ALEXANDER, William, *William Dean Howells: The Realist as Humanist*, New York: Ayer Publishing, 1981.
- ANESKO, Michael, *Letters, Fictions, Lives: Henry James and William Dean Howells*, New York: Oxford University Press, 1997.
- , “William Dean Howells and the Bourgeois Quotidian: Affection, Skepticism, Disillusion”, Lamb, Robert Paul and G.R. Thompson (eds.), *A Companion to American Fiction, 1865-1914*, Malden, MA: Blackwell, 2005, pp. 499-518.
- ARAC, Jonathan, “Babel and Vernacular in an Empire of Immigrants: Howells and the Languages of American Fiction”, *boundary 2*, No: 43, Vol:2, 2007, pp.1-20.
- , “The Age of the Novel, the Age of Empire: Howells, Twain, James around 1900”, *Yearbook of English Studies*, Vol: 41, No: 2, 2011, pp. 94-105.
- BAYM, Nina (ed.), *The Norton Anthology of American Literature*, Volume II, Seventh Edition, New York: Norton, 2007.
- BRODHEAD, Richard (ed.), *New Essays on “Moby-Dick”*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BUELL, Lawrence, *The Dream of the Great American Novel*, Harvard: Belknap, 2014.
- CADY, Edwin, *The Realist at War: The Mature Years, 1885-1920, of William Dean Howells*, Syracuse: Syracuse University Press, 1958.
- CHASE, Richard, *The American Novel and its Tradition*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1957.
- CLARA, Marburg Kirk, *American Writers Series, William Dean Howells*, New York: American Book Company, 1950.
- COOKE, Delmar Gross, *William Dean Howells: A Critical Study*, New York: E. P. Dutton and Company, 1922.

⁹¹ Rob Davidson, p. 298.

⁹² Randall Knoper, backmatter to Crowley, John William, *The Dean of American Letters*.

- CROWLEY, John William, "William Dean Howells 1837-1920", *The Heath Anthology of American Literature*, Paul Lauter (ed.), Volume II, Lexington, Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1990.
- , *The Dean of American Letters: The Late Career of William Dean Howells*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1999.
- DAVIDSON, Rob, *The Master and the Dean, The Literary Criticism of Henry James and William Dean Howells*, Columbia: University of Missouri Press, 2005.
- EKSTROM, William F., "The Equalitarian Principle in the Fiction of William Dean Howells", Cady, Edwin H. and Louis J. Budd (eds.), *On Howells, The Best from American Literature*, Durham: Duke University Press, 1993, pp. 30-40.
- GOLDMAN, Laurel T., "A Different View of the Iron Madonna: William Dean Howells and His Magazine Readers", *The New England Quarterly*, Vol: 50, No: 4, 1977, pp. 563-586.
- GOTTESMANN, Ronald, "Introduction", David J. Nordloh (ed.), *W. D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume III, 1898-1920, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- GREIF, Mark, "'The Death of the Novel' and Its Afterlives: Toward a History of the 'Big, Ambitious Novel'", *boundary 2*, Vol: 36 No: 2, 2009, pp. 11-30.
- HIGGINS, Brian and Hershel Parker (eds.), *Critical Essays on Herman Melville's Moby-Dick*, New York: Macmillan, 1992.
- HOWELLS, William Dean, "Matthew Arnold and 'Distinction' in America", 1888, reprinted in David J. Nordloh (ed.), *W.D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume II, 1886-1897, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- , "The Man of Letters as a Man of Business", 1893, reprinted in *Literature and Life*, Charleston: Bibliolife, 2008.
- , "Novel-Writing and Novel-Reading," 1899, reprinted in David J. Nordloh (ed.), *W. D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume III, 1898-1920, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- , "The Art of the Adsmith", 1902, reprinted in *Literature and Life*, Charleston: Bibliolife, 2008.
- , "The Functions of the Critic", 1902, reprinted in David J. Nordloh (ed.), *W. D. Howells: Selected Literary Criticism*, Volume III, 1898-1920: Indiana University Press, 1993.
- KAPLAN, Amy, *The Social Construction of American Realism*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- KNOOPER, Randall, backmatter to Crowley, John William, *The Dean of American Letters: The Late Career of William Dean Howells*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1999.
- LEVINE, Robert S., *The Cambridge Companion to Herman Melville*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MATTHIESSEN, F. O., *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Oxford: Oxford University Press, 1941.
- MICHAELS, Walter Benn, *The Gold Standard and the Logic of Naturalism: American Literature at the Turn of the Century*, California: University of California Press, 1987.
- PALMER, Stephanie, "Realist Magic in the Fiction of William Dean Howells", *Nineteenth-Century Literature*, Vol: 57, No: 2, 2002, pp. 210-236.
- PEASE, Donald (ed.), *New Essays on "The Hazard of New Fortunes"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- PIZER, Donald (ed.), *Documents of American Realism and Naturalism*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1998.
- ROHRBACH, Augusta, "You're a Natural-Born Literary Man': Becoming William Dean Howells, Culture Maker and Cultural Marker", *The New England Quarterly*, Vol: 73, No: 4, 2000, pp. 625-653.

SPARK, L. Clare, *Hunting Captain Ahab: Psychological Warfare and the Melville Revival*, Ohio: Kent State University Press, 2006.

TRILLING, Lionel, *The Moral Obligation to be Intelligent: Selected Essays*, Leon Wiseltier (ed.), New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2000.

B. Rahmi Eyüboğlu ve Cahit Koytak Şiirinde Tanrı/Allah Tasavvuru

Nurettin ÇALIŞKAN*
Mehmet ÜNAL*

ÖZET

Türk şiirinde toplumun içinden geçtiği buhran, sosyal çatışma ve kırılmaların yansımaları bariz biçimde görülür. Krizlerin yaşandığı alanların en mühimlerinden biri ise inanç ve tanrı tasavvurudur. Çok yönlü bir sanatkar olan Bedri Rahmi Eyüboğlu, erken Cumhuriyet dönemi şairlerindedir. İç dünyasında bu tasavvura ilişkin yaşadığı çatışmanın izlerini şiirinde görmek mümkündür. Devrinin Cumhuriyet ideallerini benimsemiş bir aydını olarak Allah'a ilişkin tasavvurunu ve inanca dair yaşadığı çatışmayı mısralarında sıkça yansıtır. Bedri Rahmi'nin arayışı içe doğru bir seyir takip ederken günümüz şairlerinden Cahit Koytak ise, mümin bir tavırla şiirinde Tanrı tasavvuruna bir işlevsellik atfeder. İçkin ve aşkın bir tanrı ve onun ezeli ve ebedi varlığı insanın evrensel ve varoluşsal sorunları karşısında şiirinde kendisine rehberlik yapar.

Biri Allah inancını kendi içinde bir sorunsal olarak yaşayan huzursuz, diğeri aktif ve her an eylem hâlinde bir tanrı tasavvuruna sahip ve mutmain, aynı coğrafyanın iki şairinin şiirlerine bu cepheden bakmak, okura Türk şiirinin felsefi ve kültürel ilgilerinin sığ değil derin olduğuna dair ikna edici bir fikir sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tanrı, aşken, şiir, inanç, panteizm*

The Conception of God/Allah in the Poetry of B. Rahmi Eyüboğlu and Cahit Koytak

ABSTRACT

The crises, social conflicts and fractures of Turkish society find their reflection in Turkish poetry. One of the most important areas of debate in the crises that have been experienced concerns faith and the conception of God. Bedri Rahmi Eyüboğlu is a poet of the early Republic era. He is a multi-faceted writer of great artistic skill. His inner conflict can be traced through his works. As an intellectual who espoused the ideals of the new Republic in his poems, he frequently reflects his ideas about faith and his conception of God. Whilst Bedri Rahmi's quest provides a route to the internal, another contemporary poet, Cahit Koytak, in the manner of a complete believer, assigns a functionality to the concept of the supreme being. An inherent and transcendental conception of God and His eternal being guides Koytak in his poetry when dealing with universal and existential challenges.

The works of these two poets reveal the former as a restless man who experienced belief in God as a problem, and the latter a satisfied person with his belief in God constantly in action. Studying these works persuades the reader that our poetry, far from being shallow, has a deep cultural and philosophical background.

Keywords: *God, transcendental, Turkish poetry, belief, pantheism*

*Okutman, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, ncaliskan@sdu.edu.tr

*Uzman, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri Bölümü, mehmetunal@sdu.edu.tr

Giriş

Şair içine doğduğu dilin imkânlarını, muhayyilesinin emrine vererek kendi şiir evrenini oluşturur. Cumhuriyet dönemi Türk şairlerinin şiir mecraları, poetikaları ve şiirlerinin tema, dil, ses ve yapı özellikleri itibariyle birbirleriyle bazen örtüşür, bazen de derinlemesine farklılaşır. Modern Türk şiiri aynı coğrafi mekânda birbirini izleyen zamanlar içinde biçim ve üslup yönünden çeşitlenme göstermiş, yüz yıla yaklaşan geçmişi ile bu dönemin şiir zeminine başka aidiyetlerin yanı sıra, şairin yaslandığı inanç ve düşünce geleneği de rengini vermiştir. Yazımızda iki şairin şiirlerinde Tanrı ve O'nun aşkın varlığının nasıl işlendiğini anlamaya çalışacağız. Bedri Rahmi Eyüboğlu, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yarım yüzyılının tanığı olmuş üretken bir ressam ve şair; Cahit Koytak ise, bu tanıklığı halen sürdüren günümüz şairlerindedir. İki şairin şiirlerini karşılaştırmalı olarak okuma deneyimi, Cumhuriyetin ilk dönemine ait romantizm vurgusu taşıyan Türk şiiri ile son dönem Türk şiirinin Tanrı tasavvurundaki farklılık ve benzerlikleri görme imkânı verebilir.

Edebiyat ile toplum ilişkisini konu aldığı kitabında Kemal Karpat, yeni Türkiye Cumhuriyetinin aydınlanma felsefesinin ilham kaynağı olarak modern edebiyatı işaret eder. Ona göre, genç Türkiye devletinin tarihi Çağdaş Türkiye edebiyatının tarihidir denilebilir. 1930'ların ikinci yarısından sonra, başka alanlarda olduğu gibi edebiyatta da Batılı edebi anlayış yeni referans kaynağı olarak benimsendi ve Divan ve Tekke edebiyatının izleri neredeyse büsbütün silindi.¹ Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne değin geçen bir asırda, edebi çerçevesini Tanzimat edebiyatından devralan Türk şiiri biçim ve öz yönüyle sürekli arayış içinde oldu ve şaşırtıcı denilebilecek bir çeşitlilik kazandı. Toplumun içinden geçtiği sosyal, iktisadi ve kültürel değişim karşısında hassasiyet gösteren sınır uçları gibi çalışan şair zihni, küçülen Osmanlı coğrafyasının bu en son toprağında muhayyilesini de yeni sınırlarına uyarlarken sancılı dönemler geçirdi.

Bu geçiş döneminin tabii sonucu, modern Türk şiiri dil, düşünce ve tema yönüyle evrensel-yerel ve modern-geleneksel olan arasında sürekli gelgitler yaşadı. Bu gelgitlerin gerisinde yatan felsefi akımlar ve ideolojik çatışmalar, Türk şiirinde de etkisini göstermekte ve kimi zaman şairlerin ideolojik aidiyetleri edebi niteliklerinden daha önemli bulunmaktadır.² Modernizm ile ülke gerçekleri arasında sıkışmış şair muhayyilesi, bir yanda sanatında yenilik arayışına girerken diğer yandan ilham kaynakları açısından ülkenin tarihi ve kültürel kodlarından uzak düşmemeye çalışmaktadır. Buna rağmen, Türk şiirinin bir yüzyıldan diğerine geçtiği günümüzde, kendisini tanımlamayı kolaylaştırıcı bir yapıya kavuştuğu yine de söylenemez.

Akıl ve gönülde Tanrı: Türk Şiirinde Yaratıcıya İnanmanın Tezahürü

Yukarıda değindiğimiz gibi, Tanzimat'la birlikte ülke aydını, inanma sorunsalı karşısında yoğun tereddütler, daralmalar ve tutulmaların yaşandığı sürecine girdi. Eğitimde Batılı olmayan bir yaşama geleneğinin de var olduğu olgusu gözden ırak tutuldu. Bu durum Cumhuriyet Türkiye'sinde de hız kesmeden devam etti. Değişen husus, Cumhuriyetle birlikte Batı çıkışlı felsefi ve sosyal düşünce akımlarının doğurduğu tartışmalar karşısında savunmacı konumun değil, aktarmacı bir duruşun benimsenmiş olmasıydı. Batılı normların dışında kalan hayat algısını modern şiirin

¹ Kemal Karpat, *Edebiyat ve Toplum*, Timaş Yay., İstanbul 2009, s. 130.

² Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 400.

kalıpları içerisinde ifade eden şiir anlayışı ya eleştirildi veya yok sayıldı.³ Türk şiirinde de günümüze kadar birbirine paralel iki kulvarda ürün verildi: Bir kulvarda aşkın gerçekliğe, metafizik kaygılara ve mistik boyuta kapalı bir poetika; diğer kulvarda ise biçim açısından yenilikçi, öz açısından ise sürekliliği olan bir inanca ve metafizik anlayışa yaslanan ve geleneği dönüştürerek kullanmaya çalışan bir şiir anlayışı ile bugünlere gelindi. Şairlerin inanç noktasından hareketle, dünya görüşlerine göre sınıflandırılması sıradanlaştı ve ideolojinin araştırmacılığı sanatın birleştirici gücünün önüne geçti. İnanca ilişkin fenomenlerin ve pratiklerin şiirden mümkün olduğunca uzaklaştırılmasını ve şiirde seküler bir dilin kullanılmasını savunanlarla, inanca ilişkin duygularını imgelem ve tema düzeyinde şiire yansıtanlar arasındaki anlayış ve yaklaşım farkı her zaman gözlemlendi. Yine de, bu iki kulvar arasında geçiş noktalarının var olduğu unutulmamalıdır.

Şair Bedri Rahmi

1913 yılında doğan ressam-şair ilk gençlik yıllarını Trabzon'da geçirdi. Kardeşlerinin hepsi bir biçimde sanatla içli dışlı olan bir ailede büyüdü. Eski adı Sanayi-i Nefise olan Güzel Sanatlar Akademisi'nde iki yıl öğrencilik yaptı ve Fransa'ya gitti. 1936'da açılan uygulamalı diploma yarışmasında başarılı oldu ve Akademi'de resim hocası olarak kendisine ayrılan atölyede çalıştı ve profesörlük payesini elde etti. 1975 yılında ölünceye değin resim, şiir ve deneme yazılarıyla harmanlanmış hayatını Türk edebiyatının ve sanatseverlerin yararına adadı.

Bedri Rahmi, Cumhuriyet'in ilk öncü ve sözcü kuşağını her yönüyle temsil eden komple bir sanat insanıdır. Şiire başladığından beri tanıdığı olduğu Birinci Yeni, İkinci Yeni, Toplumcu, Hisar gibi şair zümrelerinin hiç birine katılmaz. Cumhuriyetin hâkim ideolojisi etrafında biçimlenen sanat ve şiir anlayışında, milli kimliğini oluşturan unsurların her zaman ırka değil kültüre dayalı yönlerini öne çıkarır. Yaptığı yurt içi yolculuklar hem resmi hem de şiiri için gerekli zihinsel ve kültürel zeminin oluşmasını sağlar. Özünü halk sanatından ve tabiattan alan söylemini çağın şartları ve anlayışı doğrultusunda yeniden üretir. Bu yönüyle ismi Ahmet Kudsi Tecer, Şukufe Nihal, Arif Nihat Asya, Zeki Ömer Defne, Cahit Külebi gibi romantik Türk şairleri ile birlikte anılır. Cahit Külebi kendisinin de içinde olduğu bu şairlerin romantizminin yapıcı ve fertçi değil toplumcu olduğunu söyler. Gözleri geleceğe kararlı ve ümitli bakmaktadır. Kendilerini taze tutarlar. İyimserliklerini ve neşelerini kolayca yitirmezler. Hüznü, kederi bir başka duyarlar. Poetikalarında kaynak, milli sanattır. Sanatta felsefi tavırları Realizm'den beslenir.⁴

Şairdeki Anadolu değerlerine bağlılık, var olanı tekrar etmek şeklinde sıkıcı bir monolog değildir. Derinden gelen vicdani bir sorumluluğun şiire dönüşmüş halidir. Sonuçta şiirle şair birbirini bütünlemelidir. *Denizli Destan* şiirinden alınan şu dizelerin, onun bu görüşünün yansıması olduğu söylenebilir.

*Dostlar günabı vebali boynunuza
Öyle lök gibi oturmuş kalmış*

³ Ebubekir Eroğlu, *Modern Türk Şiirinin Doğuşu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, s. 77.

⁴ Ramazan Korkmaz, Tarık Özcan, (Ed.Talat Sait Halman), *Türk Edebiyatı Tarihi, 1950 ve Sonrası*, C. 4, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2007, s. 76.

Öylesine saplanmış kalmışsınız ki İstanbul'a
 Bir türlü atlayıp kalemin sırtına
 Üsküdar'ı aşmamışsınız
 Zeybeğini oynamış, Zeynebini söylemiş
 Horonunu tepmişsiniz Anadolu'nun
 Halayını çekmişsiniz ama
 Çilesini çekmeye yanaşmamışsınız⁵

Bütün şiir kitaplarını bir araya getirdiği *Dol Karabakır Dol*, okuyucuyu yolun iki yanından bir renk ve kelime cümbüşünün ve izlek tayfının aktığı bir yolculuğa çıkarır. Folklorik unsurlara fazlaca yer verdiği için, şiiri İkinci Yeni Şairlerinden Turgut Uyar tarafından, “Bu yönelmede de en kötü en verimsiz en kolay yolu seçti; Halk şiirine, halk değerlerine körü körüne bir hayranlık.”⁶ ifadesiyle eleştirilir. Ressamlığının tema, yapı, ses ve dil özellikleri açısından şiirine girintisinin çok yoğun olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Şiirleri kalem yerine fırçayla yazılmış gibi hareketli; kelimeler sanki desenlerden inmiş gibi oynak görünür. Dizeler, sonuna gelindiğinde bile devam ediyormuşçasına zihni hemen terk etmez.

Şair Cahit Koytak

Şair-çevirmen Cahit Koytak, yerli duruş ve yaşayışın güçlü hissedildiği bir taşra şehrinde, Erzurum’da doğdu ve yetişti. Kendisi de babası gibi el becerileri konusunda on parmakta on marifet denilen türden bir şairdir. Bedri Rahmi’den farklı olarak, aile dış tesirlere kapalı bir aileden gelir. Geçmişten tevarüs edilen her türden geleniğin ve değerin fiilen yaşandığı ilk gençlik döneminden sonra 1966’da kimya mühendisliği eğitimi için İstanbul’a gelmesi, hayatında önemli bir dönemeçtir. Bütün aile onun peşinden gelir ve bu eski başkente yerleşir. Geçim için sürdürdüğu ticaret, onun için bir sivil üniversite olan Diriliş ekolü içerisinde şiirinin ve üslubunun olgunlaşmasına ve ürüne durmasına hiç engel olmamıştır. Atlansoy onu, “hem dünyayı cennet ve cehennemde inşa eden, hem de Cennet ve cehennemi dünyada inşa eden şair”, diye vasıflandırır.⁷ Şiirinde kurduğu imgelem havzası, içinde okurun aklını ve kalbini birbirine kenetleyerek hareket etmesini gerektiren sınırsız bir uzamdır. Hızlan şiiri için “Şiirinin kaynakları sadece edebiyattan oluşmuyor, felsefeden dünya şiirine, cazdan metafiziğe kadar uzayan geniş bir skalada seyrediyor. Onun şiirini okuduğunuzda farklı kapılar açılıyor önünüzde. İyi şiirler okumak bir yana, sizi, başta kendiniz olmak üzere, bir başka düşünce dünyasına çağırıyor.” diyerek onun aşkın olana bilinçli bir yönelişi olduğuna vurgu yapar.

İlk şiiri de 1970’te Diriliş dergisinde yayımlanır. İlk şiir kitabı *İlk Atlas*’ın yayım tarihi ise 1990’dır. Aradan geçen 20 yıl içerisinde şiirlerini *Kaşgar*, *Dergah*, *İlk nokta*, *Hece* gibi değişik dergilerde yayımlamayı sürdürür. İkinci şiir kitabı, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı* üçleme olarak 2010’da yayınlanır. 2012’de yayınlanan *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*, *Cazın Irmakları*, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat* ve 2014 tarihli *Dudakta Bekletilen Şarkılar* kitapları okurların kütüphanesinde yerini alır. *Taraf* gazetesinde haftada bir *Yoksullar ve Siviller İçin Tezler* başlığı altında şiir yayımlayarak, şiirin

⁵ B. Rahmi Eyüboğlu, *Dol Karabakır Dol*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2009, s. 233

⁶ Abdullah Çelik, *Bedri Rahmi Eyüboğlu*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996, s. 34.

⁷ Hüseyin Atlansoy, “Dağın Öteki Yüzüne Çizilen Büyük Atlas”, *Hece Dergisi*, S. 7, 2003. s. 89.

popülizmin tuzağına düşmeden medyada yer alabileceğini gösterir. Koytak'ın ikinci edebi ve kültürel uğraş alanı çevirmenliktir. Yaptığı kitap çevirileri kendisine çeviri alanında ödül kazandırmıştır.

Bedri Rahmi ve Cahit Koytak: Varoluş Sancıları Çeken İki Şair

Bedri Rahmi ve Cahit Koytak duyurgaları insana açık, insanın iç ve dış dünyasına ait her türlü durumu şiirleştirmede onlarca ortak yönü bulunan iki şairimizdir. Ancak, biz burada bakışlarımızı bu yakınlıklardan çok, dönemleri ve yetişme şartları yönüyle dikkatli bakınca gözlemlenebilen farklılıklara çevirmek istiyoruz.

İki şair de varoluş sorunlarını ve fizik ötesi kaygıları şiirlerine konu edinmişlerdir. Bedri Rahmi tabiattan hareket ederek 'ben'ine döner. 'Ben' onun için her adım atışında önüne çıkan bir duvar gibidir. Koytak ise, 'ben'den hareketle evrenin insan unsurundan kaynaklanan her sorunsalını şiiriyle çevrelemeye çalışır. Bedri Rahmi'de benlik gelgitler yaşarken, Cahit Koytak'ta sükûnete ermiş bir deniz gibidir.

Bedri Rahmi yeni bir devletin kuruluş felsefesini gönülden paylaşan ve bunun ruh halini ve coşkusunu şiirine yansıtan bir üslup taşır. Koytak, elli yıl sonrasında bu ulus-devletin ve ürettiği insan tipinin taşıdığı kimlik ve varoluş sorunlarını şiirinde hissettirir. Bedri Rahmi'nin insan tipi yerel, Koytak'ınki ise daha evrensel özellikler taşır. Bedri Rahminin şiiri daha liriktir ve imgelem açısından somuta daha yakın durur. Koytak ise, şiirlerini çok değişik coğrafyalarda derinlemesine dik inen vadilere benzer soyutlamalarla örer.

Biçim açısından Bedri Rahmi ses benzerliklerini ve imkânlarını alabildiğine kullanırken, Koytak'ın böyle bir çabası yoktur; şiirleri düzyazıya yakın durur. Bedri Rahmi şiirinin besleyici unsurları halk kültürü ve sanatlarıdır denilebilir. İçerik açısından Bedri Rahmi'nin şiirleri yaşantıya, Koytak'ın şiirlerinin ise düşünceye yaslandığı söylenebilir. Koytak'ın şiirlerinden haz almak için, neredeyse bütün kadim kültürlerden ve mitolojiden ve özellikle Doğu-Batı esâtirinden haberdar olmak gerekir.

Bedri Rahmi ve Cahit Koytak Şiirinde Şair ve Görevi

Şairliğin çok güçlü bir biçimde hissedilişi ve aynı şiddette dışa vurumu iki şairin benzer yanlarından birisi. Yalnız, Bedri Rahmi'de bu vurgulama beşeri bir özellik taşırken, Koytak'ta şairlik Tanrı'nın bir elçilik özelliği bağışladığı ilahi bir titr, bir unvandır. Bu yönüyle Necip Fazıl'ın poetikasında, şiirin 'mutlak hakikati arama işi' olduğu görüşüne yakın durmaktadır. Burada Koytak'ın şair olmaktan ne anladığı üzerine *Kalk Şair* ve Bedri Rahmi'nin çok okunan *Türküler Dolusu* şiirleri, onların şiirdeki bütün mensubiyetlerini, iki şairden hangisinin şiire aşkın bir anlam yüklediğini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

*Kalk şair kalk, örtülerini at üzerinden!
Bir elini, güvercin uçurur gibi,
Omzunun üzerine kaldır ve oku
Sana okunanları!*

*Her sözcüğün sağaltıcı bir öpüş olsun,
Meneviş renkli bir tiy, Simurg'un kanadından*

*Firavunun çocukluğunu çağırsın;
Dara'ninkini, İskender'inkini
Sokrat'inkini, Rumi'ninkini⁸*

*Şairim şair olmasına
Canım kurban şiirin gerçeğine hasına*

⁸ Cahit Koytak, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı*, Timaş Yay., İstanbul 2010. s. 44.

Usulca, yarence kondurduğun
Yaralarımızın üzerine!
Mısrarların –ki ebediyetin elleri ve gözleri
Sözün ipeği ile dokumuştur onları
Ayıplarımızı örtün
Kemiklerimizi ısıtsın!

Ve sesindeki çağültılar
Gönüllerimizin kapıları önünde
Dünya ile abreti, cennetle cebennemi
Getirsin bir araya!
Musa'nın çocukluğunu çağırsın oyuna,

içerisine insan kokusu sinmiş mısralara
vurgunum

Bıçak gibi kemiğe dayansın yeter
Eğri büğrü, kör topal kabulüm
Şairim

Zifiri karanlıkta gelse şiirin bası
Ayak seslerinden tanırım

Ne zaman bir köy türküsü duyarsam
Şairliğimden utanırım

Şairim
Şiirin gerçeğini köy türkülerimizde bulmuşum
Türkülerle yunmuş yıkanmış dilim
Onlarla ağlamış, onlarla gülmüşüm⁹

Bedri Rahmi ve Cahit Koytak Şiirinde Tanrı ve Tanrı-insan İlişkisi

Yazının amacı Bedri Rahmi ve Cahit Koytak'ın şiirlerinde Tanrı-Allah tasavvurunu irdelemek olduğu için, her iki şairin de farklı biçim ve oranda paylaştığı inanç düzlemi olan İslam'da varlık tasavvuru ve Allah inancını kısaca özetlemek yararlı olacaktır.

İslam inancında Allah zorunlu varlıktır. Varlığı kendiliğinden ve yokluğu düşünülmez olandır. Zatı itibariyle mükemmel olandır. Her şey O'na muhtaçtır ama kendisi hiçbir şeye muhtaç değildir. Varlığının öncesi ve sonrası yoktur. Aşkın ve mutlak olan yegâne varlıktır. Allah dışındaki her şey, görünen ve görünmeyen âlemler, kâinat ve içindekiler mümkün olan varlıklardır ve bunlar varlıklarını O'na borçludur. Bu yüzden Allah'ın dışındaki tüm varlıkların varlığı da yokluğu da mümkündür. Ama mutlak yokluğun varlığı ise imkânsızdır. Varlığı zorunlu Allah'ın zatını ispat için gerekli olan mutlak yokluk, düşünülmesi muhal bir durumdur. Allah ile yarattıkları arasında varoluş açısından derece değil mahiyet farkı vardır. O yaratan; diğer varlıklar yaratılmış olanlardır. Varlığı hakikat ise, yokluğunun mantıki izahı saçma olur. Tersine de doğrudur. Yok sayan varı yok edemez; yalnızca inkâr etmiş olur.

İslam dini içinde akıl yürütme sisteminde Allah, varlığın merkezinde yer alır. İslam Uygarlığı düşüncesinde sıralama Allah-İnsan-Tabiat şeklinde işlerken, Grek-Batı düşüncesinde bu işleyiş insan-tabiat-Tanrı biçimindedir ve tabii olarak en ihmal edilebilir konumdadır. Batı düşüncesinde insan Tanrı veya tanrılara savaş açabilir. Allah'a ait bir nitelik keyfi olarak çekilip alınabilir. İslam inancında ise Allah'ın mutlak fail olduğuna inanmak esastır. Orada uzakta bir Tanrı tasavvuru varken, bu tarafta 'Allah şab damarından daha yakındır' diye inanılır ve inanan insan O'nunla diyaloga girebilir. İnsan iradesi ile karar verir ve bu özelliği onu nesneye dönüşmekten korur. Kurduğu ilişki öznenen nesneye doğru değil, özne-özne arasındaki ilişkidir. Batı düşüncesinde sınırlı insan duyu yetileriyle sınırsız açıklamak cesareti öne çıkarken, İslam inanisinde iman eşiğinden geçilmeden sınırlı olan akıl, sınırsız olan zatını kavramaya çalışabilir. İslam inanisinde Tanrı mutlak hakikatini ve varlığını başka bir şeyle paylaşmaz. Varlık âleminde Allah'tan bağımsız bir yaşama alanı olduğunu, O'nun

⁹ Eyüboğlu, *age.*, s. 193.

hayata müdahil olmadığını düşünmek şirk diye tanımlanır. O, zatı ile “mutlak gayb”dır ama bu gâiplik Allah’ın zuhurunun şiddetindedir. Varlıkta ise sıfatlarıyla tecelli eder.¹⁰

Koytak’ın şiirinde Allah, çok az bir istisna ile lafzın geçtiği hemen her şiirde üçüncü şahıs olarak şairin şiirdeki söylemine tanıklık yapan yüce varlıktır. Koytak, inancına göre kendisine zaman ve mekân nispet edilemeyen Tanrı’nın ulûhiyeti adına konuşur. Bedri Rahmi kendisini merkeze alarak Tanrıdan bahsederken, Cahit Koytak, bütün insanlığın, eski ve yeni bütün kültürlerin ortak ilahı olduğu vurgusunu öne çıkarmak için Tanrı kavramını yeğliyor gibidir.

*Yalnızlık...
Bitişik yataktaki hasta:
Başımın altında elleri
Ve gözleri tavanda - sabaha kadar
Alçak sesle
Tanrı'yla konuşuyor
Ve bazen de seninle.*¹¹

Koytak’ın *Münzevinin Aynaları* başlıklı şiiri, yukarıda değindiğimiz gibi, şairin Tanrı’yı doğrudan muhatap olarak konuştuğu ve içini döktüğü bir tevhit ve/ya münacaat şiiridir. Kendisini derin bir varoluş sırrı karşısında sınar. İnsan kendi içinde bu kadar ikiliği barındırdığına, hayır ve şerri aynı bedende aynı organlar ve o bedene konuk olan ruh ile işlediğine göre, bunun için bir antitez gereklidir. Kaynağı şüpheli olmakla birlikte tasavvufdaki Allah’ın, âlemleri insan için, insanı da kendisi için yarattığı düşünülür. Necip Fazıl bunu “Allah ve İnsan” başlığı ile şu dizelerde şiirleştirir:

*Seni aramam için beni uzığa attın
Alemleri benim, beni kendin için yarattın.*¹²

Tanrı’nın yokluğunun muhal oluşu keyfiyetini kendi açmazlarından ve ‘nâkıs’ oluşundan hareketle dile getirdiği bir şiiri okumaya çalışıyoruz. Şair, ‘insan olarak gözümü her zaman dış dünya ve âleme çevirerek tefekkür dediğimiz eylem yoluyla Tanrı’nın varlığına delil aramam’, demek istiyor. Yaşamları boyunca pençesini şairlerin üzerinden çekmediği görülen bu yakıcı varlık sorunsalı Koytak’ı gölge gibi izlerken, Bedri Rahmi bu sorunsalın çevresinden dolanmayı tercih eder gibidir. Bunun göstergesi, ilk şiir kitabı *Yaradan’a Mektuplar*’dan sonraki şiir kitaplarında bu tür varoluş sorunlarını temalaştırmayı bırakmış olmasıdır.

Bedri Rahmi’nin adı geçen şiir kitabında yer alan *İkinci Mektup* şiiri ile karşılaştırıldığında biçim yönünden her iki şairin de istifham yoluyla Tanrı’ya yönelmeyi ve konuşmayı tercih ettikleri görülür. Bedri Rahmi’nin diğer şiir kitaplarında böylesi mistik panteist diye adlandırılacak şiirleri, yerlerini tasvirici, izlenimci doğal hayatı duyumsayışı içeren şiirlere bırakmıştır.

¹⁰ Mustafa İslamoğlu, *Âlemlerin Rabbi Allah*, Denge Yay., İstanbul 2006. s. 23.

¹¹ Cahit Koytak, *İlk Atlas*, Timaş Yay., İstanbul 2011. s.173

¹² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1981. s. 34

Bedri Rahmi, bu dünyayı canını tenini burada bırakıp gitmek istemez. Sanki insan olmakla ölümsüzlüğü de hak etmiştir. Fena bulmayı kendine hiç yakıştıramaz. Şiirinin hâkim unsurlardan biri olan hayat, can ve beden kavramları ve bu kavramlara yapılan vurgunun aşırılığı şiirinin zemininde Tanrı/Allah'a mistik bir teslimiyetten çok, maddeci-panteist bir düşüncenin bulunduğu izlenimi uyandırmaktadır. Üslup yönüyle Kaygusuz Abdal gibi halk şairlerinin söyleyişine yakın dursa da, onun varlık sorunsalı karşısındaki duruşu daha karmaşık görünmektedir.¹³ Burada bahsi geçen mistik panteizm Tanrı ile evreni veya Tanrı ile tabiatı özdeşleştiren panteizm türüdür. Ya Tanrı hakikat ve tabiat onun algılanışı veya görüntüsünden ibarettir veya evren hakikat, Tanrı mevcut bütün her şeyin toplamı ve onların içinde mündemiçtir. Birinci görüş natüralist panteizmin, ikinci görüş ise materyalist panteizmin temel iddiasıdır.¹⁴ Bedri Rahmi'nin geleneksel aile ve çevre kültürü içerisinde edindiği Tanrı tasavvurunun giderek böyle bir panteist anlayışa evrildiğinin izlerini şiirlerinde bulmak mümkündür.

“İnsan neden hak ettiğini alamıyor, Tanrı neden vermiyor” sorunsalına dayanan bu şiirini, Cahit Koytak'ın *Münzevinin Aynaları* şiiri ile karşılaştırmalı olarak okumayı deneyebiliriz.

*Kusura bakma idare etmez;
Bir avuç toprak nemize yetmez;*

*Sen, istediğin kadar bize cennetini methet.
Göklerine zümürüt döse ve hurilerle tefriş et.
Sen gel benim canımı al, sonra da cennete ilet
Sen onu cümlere vadet, cansız neme lazım cennet
Sen bana canımı terket, kara toprak bin bereket.*

*Pazarlık etmek istiyorum.
Hiç olmazsa, son nefeste, eğil kulağıma söyle
Sırrını ver, canımı al.
Sırrını ver, canım helâl!
Söylemezsen haram olsun yirmi turnağım yakanda
Bunu hatırlatıp dursun!
Ne hikemettir:
Benimle başlayan dünya benimle bitmez;
Benimle geldi bu kervan, benimle gitmez;
Benim için açtı bu güller,
Oylum oylum, katmer katmer;
Her biri bir cennet değen
Yedi veren karanfiller.
Bunları hep birer birer,*

*İnsanların en kibirlisi olduğumu düşünüp de
Onurları kırılmışların önünde
Yere kapandığımda
Varlığım bu küçümen tanrıların ayaklarıyla
Bir kenara itildiği zaman
Yakınmalarımı sitemlerimi
Kime yapardım Tanrım?
Ya olmasaydın!*

*Ya olmasaydın!
Harami ininde müriüvet
Köle pazarında paye dağıtılırken
'Bir kenarda kalma'yı marifet,
Ve unutulmayı marifet bilerek
Beyliği sultanların katında
Aramaya çıkıp da sonra
Yarı yoldan dönmeyi başardığım zaman
Sürurumu kime gösterip kime
Kurum satardım Tanrım?*

*Ya olmasaydın!
Sürurla dolup taşıdığım anlar
Dağları sır yüklü develer gibi
Yerinden oynatabileceğimi
Yürütebileceğimi*

¹³ Ahmet Oktay, *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993. s. 681.

¹⁴ Süleyman Uludağ, “Ferid Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri”, *Tasavvufî, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2, s. 23, 2009. s. 29.

Elimden alverdiler;
Sonra okuyup üfleyip
Toprağa salverdiler.

Bu ne menem iştir ki:
Yarap! Niçin bu dünyaya diri gelinir,
Acep niçin cennetine diri girilmez?
Elimde büyüyen ömrüm kapar giderler.
Kapar bir çıkmazға sapar giderler.
Bu ömür kaskatı geriliverir
Kapının önüne seriliverir.
Seninle boynuma taktığın ömür;
En güzel hediyen, geri verilir.¹⁵
Kırbamda su heybemde azık
Ve türkülerimde...
Türkülerimde söz bittiğinde;

İnsanın küt
Gecenin yıldızsız
İfritlerinse daim peşimde
(Hem uyanıkken hem de düşümde)

Düşünüp coştığım ve naralarım
Yalnızca fareleri ürktüüp
Vaşakları dağ keçilerini...
Sonunda uyuyan aslanı
Uyandırdığım zaman
Hercai gönlümü can tasasıyla
Kimin yulksına
Katardım Tanrım?

Ya olmasaydın Tanrım
Ya olmasaydın!
Yürüdüğüm yollar tükendiğinde
Dostlar yabancıya
Sıla gurbete benzediğinde...
Olduğu zaman
Kimin kapısını omuzlayarak
Hoyratça açar da kimin
Aynalarını parçalayarak
Canımı içeri atardım Tanrım
Sen olmasaydın?¹⁶

Doğu kültüründeki insan tasavvurunda insanın *nefs* yanının su, ateş, hava ve toprak yani *anâsır-ı erba'a*'dan oluştuğu kabul edilir. Bunlardan ateş unsuru, insanın şeytana ve şeytanın eylemlerine yakın durduğu yanıdır. Şair kibir sözcüğü ile şeytanın Tanrı'ya başkaldırmasına telmihte bulunmaktadır. Modern zamanların kendisine bulaştırdığı ayartılmaları Tanrı'ya yönelerek itiraf etmeyi ve nefsin dikte ettiği kötücül kazanımlardan ruhu boşaltmayı, unutulmayı, affedildim diye sevinmeyi, caka satmayı teşbih yoluyla insan imgesine dönüştüren bu Koytak şiirinde, insanın kötülüğe olan meyli ile *nefy*; onlardan Tanrı'ya sığınma yoluyla da *ispat* yoluna gidilmektedir. Böylece, bu şiirde bir bakıma kelime-i tevhidin açılımı yapılmaktadır. Şiir, Koytak'ın merkezine "ben"i yerleştirdiği nadir şiirlerinden biridir. Ama buradaki "ben" bütün insanların ortak "ben"ini, benlik yazgısını temsil etmektedir.

Varoluş sorunsalının merkezine inmeye çalıştığı izlenimi veren Bedri Rahmi'nin 5. *Mektup* şiiri ise, yine 'ben'in Tanrı karşısındaki acizliğinin tersten itirafı gibidir. Tek muradı Allah'ın ona bu yetkiyi, izni bağışlaması ve bu izinle ömrünü yeryüzünde istediği kadar memnun ettikten sonra yine ölmek istediği zamanı kendisinin belirleyip kendi canını bedeninden kendi elleriyle çekip almasıdır.

Kendimi Kendim Yaratsaydım
Kendi çamuruma kendimi katsaydım
Kendimi kendim yaratsaydım!
Ervelâ eldiven gibi çevirip tersine içimi,

.....
Yakendi elceğimle bir karanfil gibi koparıp
canımı,
Pencerenin demirlerine bağladım.

¹⁵ Eyüpoğlu, *age.*, s. 6.

¹⁶ Cahit Koytak, "Münzevinin Aynaları, *Kaşgar Dergisi*, S. 15., Mayıs, İstanbul 2000. s. 5.

günahlarımı ayıklardım.

*Ağrılarımı yakalayıp bellerinden,
Şüphelerimi tutup ellerinden denize atardım.
Ve günlerden bir gün kapının eşğine,
Nar taneleri gibi serpip kanımı*

*Pazarlık etmeden ağlardım
Hiç bir şey beklemeden
Ne serin bir köşe cehenneminden
Ne bir mâbur beste cennetinden!¹⁷*

Her iki şair de şiirlerinde varlığın izlerini sürerler. Fakat Koytak'ın kendinden çıkıp kozmosu kuşatan bir dile dönüşen imgelemine karşın, Bedri Rahmi, bencillige kadar varan istek ve arzularını talep edici, tahakküm edici bir dille kullandığı kelimeleri dizelere dönüştürür. Dua ve niyazda bulunur ama baştan beri belirttiğimiz gibi çevreden merkeze yönelmiş bir "ben" duygusu ile yapar. Yusufçuk kuşu onun için tabiatın dilini çözmüş bir bilge değildir. Tanrı ile sanki ona akıl veren, bir gözü açık, nazlanan ve sıranın hep kendisinde olmasını isteyen bir çocuk edasıyla muhatap olur. "Mademki sana konuğum, benim hazlarımın sürekli ve en üst düzeyde kalması için hazinenen sürekli bağışta bulunmak zorundasın." demek ister. Oysa Koytak'ta kelimeler onu Tanrı katına yükselten bir binit görevi görür.

*Yusufçuk kuşu incir ağacına kondu
Balları damlayan incirleri delik deşik etti
Sonra metelik vermeden çekip gitti.
Ben de incirlere uzanacak oldum
Kıyametler koptu
Altın teraziler kuruldu
Abret sualleri soruldu.
Yarab! Beni de Yusufçuk gibi bahçelere
Kırlangıç misali mevsimlere uçur!
Senin elinden çıksın rızıkım
Beni sen acıktırdın sen doyur
Bensiz boy atsın başakların
Bensiz kabarsın karpuzların
Çilekleri halkederken bana mı sordun.
Beni rezil rüsvay etme Tanrım
Ben bir misafir kulunum
Kölen değil, kölen değil.¹⁸*

*Gecenin Sahibi
Ağustos böceğinin yüreğine
İndiriyor sırrını
Ve ağustos böceği
Sesine ardıç ağacının*

*Bilgeliğini katıp
Ateşten cümlelerle
Tanrı'nın sözlerini öğretiyor
Öteki böceklerle*

*Sessiz ve uzun hıçkırıklar
Sessiz ve uzun
Yıldızların kristal hıçkırıkları
Böceklerin mahzun*

*Ağustos böceği, sesine yıldızların
Parıltısını katıp
Tanrı'nın yollarını gösteriyor
Yolunu kaybedenlere*

*Sisle örtülü yolları O'nun
Yanından geçip giden
Dipsiz uçurumların*

*Sisle örtülü yollar
Sisle örtülü her şey
Sisle örtülü rubum.¹⁹*

¹⁷ Eyüpoğlu, *age.*, s. 12.

¹⁸ Eyüpoğlu, *age.*, s. 15.

¹⁹ Koytak, *age.*, s. 36

İki şiirde de kuş ve böcek imgeleri Tanrı'nın görev verdiği birer elçidir. Bedri Rahmi yusufluk kuşu ile aynı konumda görülmediği için tarizde bulunuyor. Ama insan tabiattaki döngünün hep tüketen tarafında yer alıyor. Ama o kuş başka bir hayvanın avı olmak zorunda. Dolayısıyla emeksiz gibi görünen hayatının arka yüzünde bir dram saklıdır. Şair bunu bilmiyor olamaz. Ama kuşun görünen anlık mutluluğu onu çılgına döndürmeye yetiyor. Koytak ise ağustos böceği gibi aracısız, duru, sisten arınmış bir yoldan Tanrıya ulaşamadığı için sitemkâr. O eserden müessire giden yolda esere takılıp kalmamaya çaba gösteriyor.

Bedri Rahmi'nin şiirinde varoluş sorunsalının temelinde Tanrı'nın eylemleri ve hazları sınırlayıcı ve dolayısıyla özgürlüğü kısıtlayıcı bir tasarrufunun olduğu iması şiirlerinin satır aralarında hissettirilirken, Cahit Koytak'ta okuyucuya bu tasarrufun tam tersine özgürleştirmek için kullanıldığı düşündürülmektedir. Ama burada olumsuz anlamda araya giren şey, insanın iradesi ile ortaya koyduğu şeytani güç kullanımudur. Bedri Rahmi şiirinde, 'Tanrı' hazzın sürekliliği önüne 'fena' engelini diken bir üst varlık konumunda görülürken, Koytak'ta aynı sorunsal, vicdan ve gönlü aydınlatan kesintisiz bir ışık kaynağı ve bir lütuf olarak sözün merkezine yerleştirilmektedir.

Sonuç

Şairler sözü imgelem yoluyla sanata dönüştüren kişilerdir. Bu yazıda, Tanrı tasavvurunun iki şair muhayyilesinde nasıl şekillendiği ve sınırlı ifade imkânları içinde Tanrı algısının şiirlerinde nasıl imgelendiği ortaya koymaya çalışıldı. Yazarı olduğu gazetede çıkan yazı-şiiri, bu mevzunun Koytak'ın şiirinde en güncel hali ile nasıl durduğunu görmeye yardımcı olabilir. Bu şiir, Sevan Nişanyan adlı bir köşe yazarının aynı gazetede *Kelimebağ* adını verdiği köşesinde 21 Eylül 2009'da *Sansür* başlığı ile yazdığı yazıya cevap niteliğindedir. Şair, "*Köşe komşum, Sevan Nişanyan'a, sitemkârane, tarîşkârane bir 'merhaba!'*" diyerek kaleme aldığı 'Prolog' başlıklı şiirinde inanmış bir insanın varoluşunun özündeki Tanrı'yı nasıl duyumsadığını anlatır:²⁰

²⁰ Cahit Koytak, *Prolog*, Taraf Gazetesi, 05.10.2009, www.taraf.com.tr/yazilar/cahit-koytak/prolog/7779/
 "Şimdi diyorlar ki memlekete özgürlük geldi. Doksan seneden beri tabu olan şeylerden bile artık serbestçe bahsedebilirsiniz. Ama bir de ne görelim? Bu sefer başka şeyler sansüre tabi olmuş. Orduya, devlete, Yüce Manitu'ya istediğini söyle serbest, ama iş İlkçağ Arap mitolojisini sorgulamaya geldi mi orada dur diyorlar.
 Neymiş? Allah diye biri varmış, canı sıkıldıkça kitap yazarmış ama artık yazmamaya karar vermiş, pırpır kanatlı ulaklarla birtakım hazretlere mesaj iletirmiş, o hazretlere dil uzatan maaşallah çarpırmış. Bu bükâyelere istemesen inanma diyorlar, tamam, ama inanmadığını açık açık söylemen caiz değildir. Nedenmiş? Müslümanlar alınmış!
 Doğanın boşluk kabul etmemesi gibi, bu toprakların havası mıdır, suyu mudur, özgürlük kabul etmiyor herhalde." Sevan Nişanyan *Sansür Kelimebağ* adını verdiği köşesinde 21 Eylül 2009'da *Sansür* başlığı ile yazdığı yazıya cevap niteliği taşıyor.

insan, ömrünce yanağını dayayacağı bir başka taş, ağaç, kerpiç, oyun hamuru,
 yanak, görünen, görünmeyen,
 yüreğini dayayacağı konuşan, konuşmayan,
 bir başka yürek aranır durur, her neyse, her kimse,
 "bırakma uykuya gömüleyim!" yitirdiğimiz zaman 'tanrı'mızı,
 yabut, "uyursam, bırak, yanında uyuyayım, kendi postumuzun içinde biz de
 korkmadan, uyanamamaktan!" diyebileceği kaybolmuş hissederiz
 birini... kendi benliğimizi,
 bir insan, bir ağaç ya da bir taş, benliğimizin rengini,
 bir mevsim, bir kitap, bir sanat, ne olursa... var oluşumuzun derinliğini.
 sonra, o şeyin içinden derinden derine yön duygumuzdur çünkü o,
 duyduğu sese, tutar, "Tanrı!" der kendilik genimizdir 'tanrı'.
 ve o zaman, her şeyden taşar Tanrı...

Koytak'ın sade ve basit ama güçlü imgelerle oluşturduğu aşkın ve 'insana şahdamarından daha yakın' tanrı algısı ile, şiir seyrinde sürekli karşılaşılr:

Bir tanrın yoksa,
 İçinde başlayıp sonsuza giden...
 Bir yolunda olmaz,
 Yol arkadaşın da,
 Bir yolun yoksa sonsuza giden,
 Bir öykün de olmaz,
 Ülkün de olmaz,
 Türkün de olmaz.²¹

Bu mısralar Bedri Rahmi'nin ölümünden önce yazdığı 13 Şubat 1975 tarihli son şiirlerinden biri olan 'Geliyoruz' başlıklı şiiri ile birlikte okunabilir. Şiirlerinde hemen hiçbir yerde herhangi bir kutsal metne atıf yapmamasına rağmen, bu küçük şiirin Kuran-ı Kerim'de değişik lafızlarla bir kaç defa tekrar edilen bir ayetin manasıyla birebir örtüşmesi çarpıcı görünüyor. "O sabredenler, kendilerine bir bela geldiği zaman, 'biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz', derler."²²

Eğiliyor, doğruluyoruz
 Eziliyor, büzülüyoruz
 Buğday misali öğütülüyoruz
 Hamur misali yoğruluyoruz
 Günlerimizi birbirine ekleyip
 Sana doğru geliyoruz²³

²¹ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneriyat*, Timaş Yay., 2012. s. 280

²² Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakım ve Meâl-i Kerim*, c.1, İstanbul 1981. s. 44

²³ B. Rahmi Eyüboğlu, *age.*, s. 405

Yazıda vurgulandığı gibi, Bedri Rahmi’de duygu ve düşünce olarak zikzak çizen bir Tanrı anlayışına karşılık, Koytak’ın dünyasında sürekli ve bilinçli olarak yinelenen bir Tanrı tasavvuru vardır. Onun her şiirinde tanrısal bir iradenin sözün her yerine hâkim olduğunu okur zorlanmadan sezer.

Kaynakça

- ATLANSOY, Hüseyin, “Dağın Öteki Yüzüne Çizilen Büyük Atlas”, *Hece Dergisi*, S. 7, ss. 89-90, 2003.
- ÇELİK, Abdullah, *Bedri Rahmi Eyüboğlu*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.
- EROĞLU, Ebubekir, *Modern Türk Şairinin Doğası*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.
- EYÜBOĞLU, B. Rahmi, *Dol Karabakır Dol*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2009.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Alemlerin Rabbi Allah*, Denge Yay., İstanbul 2006.
- KARPAT, Kemal, *Edebiyat ve Toplum*, Timaş Yay., İstanbul 2009.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 1981.
- KORKMAZ, Ramazan-ÖZCAN, Tarık, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ed. Talat Sait Halman), C. 4, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2007.
- KOYTAK, Cahit, “Münzevinin Aynaları”, *Kaşgar Dergisi*, S. 15, Mayıs, İstanbul 2000.
- KOYTAK, Cahit, *Prolog*, Taraf Gazetesi, 05.10.2009, www.taraf.com.tr/yazilar/cahit-koytak/prolog/7779/
- KOYTAK, Cahit, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- KOYTAK, Cahit, *İlk Atlas*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- KOYTAK, Cahit, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, Timaş Yay., İstanbul, 2012.
- MERİÇ, Cemil, *Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- OKTAY, Ahmet, *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993.
- ULUDAĞ Süleyman, “Ferid Kâm ve Vahdet-i Vücüd Adlı Eseri”, *Tasavvufi İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2, S. 23, ss. 25-35,2009

Re-creating the *doppelganger* in Peter Ackroyd's *The Casebook of Victor Frankenstein*

Mustafa KIRCA*
Hazal MUNAR**

ABSTRACT

Peter Ackroyd in his 2008 novel *The Casebook of Victor Frankenstein* establishes a free-play intertextual world through adopting Mary Shelley's canonical novel *Frankenstein, or The Modern Prometheus* (1818) as his palimpsest where he reworks the tradition of the *doppelganger* (evil twin) whose depiction has its roots in the Gothic. In Ackroyd's version, the *doppelganger* changes into the inventive incarnation of the repressed desires of his pivotal character, Victor Frankenstein, and the novelist is able to offer his "genuine" narrative of a postmodernist serial murderer gothic—this time given in the form of a casebook that psychologically disturbed Victor keeps. In *The Casebook of Victor Frankenstein*, Ackroyd manages to give way to a new *weltanschauung* satisfying the intellectual needs of the twenty-first century by problematizing the relationship between the real and the hallucinatory, and also between the author and the text to question the role of the author as the creator.

Keywords: *Ackroyd, the doppelganger, Gothic-postmodernism, intertextuality*

Peter Ackroyd'un *Victor Frankenstein'in Vaka Defteri* Adlı Romanında *doppelganger*

ÖZET

İngiliz çağdaş romancılarından Peter Ackroyd, *Victor Frankenstein'in Vaka Defteri* (2008) adlı eserinde, Mary Shelley'nin 1818'de yazdığı ve artık kanon olarak kabul edilen İngilizce adıyla *Frankenstein, or The Modern Prometheus* romanını yeniden kaleme alarak gotik eserlerde karşımıza çıkan kötücül ikiz karakterler (*doppelganger*) yaratma geleneğine yeni bir yorum getirmiştir. Bu kötücül ikiz, Ackroyd'un eserinde roman kahramanı olan Victor Frankenstein'in bastırılmış dürtülerinin bir dışa vurumu olarak kendisini gösterir. Psikolojik sorunları olan kahramanın yaşadıklarının anlatıldığı bir vaka defteri olarak sunulan bu eserde romancı, post-modern döneme ait gotik cinayet romanı örneği sunmaktadır. Bu yönüyle, Ackroyd'un romanı gerçek ile kurmaca arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırması bakımından günümüz okurunun beklentilerini karşılayan ve bilinen bir öykünün yeniden yorumlanması da olsa "özgün" kabul edebileceğimiz bir eserdir.

Anahtar kelimeler: *Ackroyd, doppelganger, Gotik-postmodernizm, metinlerarasılık*

Peter Ackroyd is known to have offered new stories to his readers by creating intertextual webs with the works of earlier writers. To do this, he often borrows from the poets, the novelists, and the playwrights of English literature, and creates, through

* Asst. Prof., Çankaya University, Department of Translation and Interpreting Studies, Mustafa KIRCA (corresponding author), mkirca@gmail.com

** MA Graduate, Çankaya University, Department of English Literature and Cultural Studies, hazalmunar@gmail.com

amalgamating themes and narrative voices of previous writers, a new system or a new genre in which the distinct voices or the unique languages of the authors become a new challenge for Ackroyd, expanding his imagination and carrying him to the limits of storytelling. Ackroyd in his 2008 novel *The Casebook of Victor Frankenstein* rewrites Mary Shelley's nineteenth century novel *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, using Shelley's canonical gothic novel as his palimpsest¹ to compose his authentic serial murderer gothic, and establishing an intertextual dialogue with Shelley's text given to the reader directly through his title at the threshold² of the novel. As Mary Shelley provides her material for the novel from the dark, capitalist nineteenth century world shaped through social and individual emoluments, Ackroyd's way of providing material for his novel is more related to the intellectual climate of the twenty-first century. *The Casebook of Victor Frankenstein* can be deemed as a reconsideration of the *doppelgänger* in the Gothic and an intertextual response to the tradition of creating duals through conflicting characters as "double-goers" whose depiction in Ackroyd's text has its roots particularly in such novels as Mary Shelley's *Frankenstein*, Robert Louis Stevenson's *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), or Oscar Wilde's *The Picture of Dorian Gray* (1891). The word "doppelgänger," literally meaning "double-goer" or "walker," comes from the German word "Doppelgänger" which was first used by Hoffmann to mean double or dualism.³ Ackroyd follows the *doppelgänger* tradition of the Gothic in *The Casebook of Victor Frankenstein*, and he imitates particularly Mary Shelley's paradigmatic story for this. It is claimed by the present study that Ackroyd adapts Shelley's well-known modern Prometheus story into his novel to change it into, as Rafferty justly suggests, a "postmodern Prometheus story"⁴ where the boundary between fact and fiction is blurred, and the real and the hallucinatory are mingled with each other to explore human psyche as presented in the form of monstrous other, and where the writer can also question the role of the author as the creator of his "original" text.

In Ackroyd's version of the Frankenstein story, his pivotal character Victor, like the main character of Mary Shelley's text, is an aspiring scientist who intends to discover the secrets of life and conducts experiments on dead bodies to regenerate life, but the outcome is a monstrous creature again. To enlarge the intertextual network of the novel and to complicate the frameworks further, Ackroyd's text not only adopts from Shelley's *Frankenstein*, but along with the plot and the characters of her work, it also benefits from the writer's real life story, incorporating into the fictitious world of the novel some historical events that took place in Shelley's life, and historical personages such as William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, Keats,

¹ Gerard Genette, *Palimpsests* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997). Gerard Genette, in his *Palimpsests*, focuses on hypertextual relations between texts as his palimpsest analogy suggests that new texts can be written over pre-existent texts which should be accepted as their hypotexts.

² Gerard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). In *Paratexts*, Genette distinguishes "deviant arrangements" as another type of titling that we can see mostly in titles of parodic works where "the titular pastiche is unavoidably called for by the textual pastiche" (p. 72). The title of the hypertext, for instance, is "an explicit contract which, at the very least, alerts the reader to the probable existence of a relationship" between the two texts (p. 8).

³ Rosemary Jackson, *Fantasy: The Literature of Subversion* (New York: Routledge, 1981), p. 108.

⁴ Terrence Rafferty, "Raising the Dead", *New York Times*, 1 November 2009, Book Review, p. 17.

Percy Bysshe Shelley, Mary Shelley herself and her father William Godwin, Lord Byron, and John William Polidori, who wrote the progenitor novella *The Vampyre*. By fictionalizing these historical figures who had a connection with the writer Mary Shelley, Ackroyd achieves to blend fact and fiction, and he also suggests that the ideas of such important romantic poets constitute the conceptual background of his novel. In his review of the novel on the Amazon book site, the novelist expresses himself thus: "I had always been interested in the Romantic movement of English poetry, in the early nineteenth century, and the story of Victor Frankenstein allowed me to explore all the possible meanings of 'romantic' in that context. [...] It also allowed me to introduce the 'real' characters of Byron and others into the plot".⁵ The lines borrowed from the Romantic poets in Ackroyd's work, especially from Coleridge, emphasize the importance of the imagination and creativity. When Victor together with his close friend Bysshe Shelley attends a conference given by Coleridge named "The Course of English Poetry," the first sparks in his mind are born by his contemporary's thoughts on the imagination. Coleridge's words uttered in this speech affect Victor deeply, and the poet's ideas support the philosophical basis of Victor's desire to give life:

*Under the impress of the imagination nature is instinct with passion and with change. It is altered—it is moved—by human perception. Everything has a life of its own, and we are all one life. The primary imagination I hold to be the living power and prime agent of all human perception and as a representation in the finite mind of the eternal act of creation. What can be imagined, can be formed into the image of truth. The vision could be created.*⁶

After attending the conference and being influenced by Coleridge's words on nature and the creative power of the imagination, Victor is inspired to give life to a dead body, and comes to believe that he can be a creator like a poet who has the imaginative capacity to create worlds through words. He feels he is ready to start his role—as a scientist—to create, like the other creators of imaginary worlds of poetry around him who Victor is jealous of. Polidori, who is a physician at Lord Byron's service, suspects that Victor's envy is the reason behind. He says: "Perhaps you [Victor] wished to rival Bysshe. Or Byron. You had longings for sublimity and power".⁷ For this purpose, Victor starts to conduct experiments in his laboratory on dead bodies by using the facilities of modern science to see their reactions towards the galvanic force of electricity and the voltaic current given by the engines "with their great strips of zinc and brass separated by pasteboard soaked in salt water".⁸ He claims he was selected for the duty of generating life in his laboratory, uttering: "I would consider myself to be a benefactor of the human race. More than that. I would be considered a hero. To bring life to dead or dormant matter—to invest mere clay with the fire of life—this would be an admirable and wonderful triumph".⁹

⁵ Peter Ackroyd, "Peter Ackroyd on *The Casebook of Victor Frankenstein*."

<http://www.amazon.com/Casebook-Victor-Frankenstein-Novel> [accessed 2 November 2014].

⁶ Peter Ackroyd, *The Casebook of Victor Frankenstein* (London: Vintage, 2008), pp. 101-102.

⁷ Ackroyd, *ibid.*, p. 407.

⁸ Ackroyd, *ibid.*, p. 151.

⁹ Ackroyd, *ibid.*, p. 12.

This attitude of Victor pushes him into assuming the role of God. He thinks that he would be the one with the divine power of bestowing life, as long as he achieves to animate a dead body. While in Shelley's novel *Victor Frankenstein* initiates his experiments first on animals, in Ackroyd's novel Victor seeks dead people's bodies to invigorate and bring life; yet, after realizing several experiments on the damaged corpses of old people, he starts to chase after an undamaged corpse of a young man, the handsomest and the youngest body he can get for his experiments, for Victor believes that such a corpse can yield a perfect living body in the world, "a being of infinite benevolence. One in whom the forces of nature would have worked together to awaken a new spiritual being".¹⁰ He trusts in the perfectibility of mankind, and he is almost sure that he will be the god-like creator of that kind of a superb being if he is successful in his goal. He thinks the electric fluid will be more sufficient when applied on a fresh body which will react quicker. When he finds the perfect corpse of Jack Keat, the person who he used to work together in the dissection room of St. Thomas's Hospital, Victor thinks that Keat's young body, "dead only an hour ago, served up nice and fresh,"¹¹ will lead to the creation of the invulnerable human being he dreams of:

*His was the most beautiful corpse I had ever seen. It seemed that the flush had not left the cheeks, and that the mouth was curved in the semblance of a smile. There was no expression of sadness or of horror upon the face but, rather, one of sublime resignation. The body itself was muscular and firmly knit; the phthisis had removed any trace of superfluous fat, and the chest, abdomen and thighs were perfectly formed. The legs were fine and muscular, the arms most elegantly proportioned. The hair was full and thick, curling at the back and sides.*¹²

Victor achieves to revitalize the dead body of Jack Keat, but all he could accomplish is to create a grotesque being with the ugly body of a monster, which does not bring him success and happiness, but remorse and horror. After the creature quickly stands up by breaking the bracelets and links, his very first impulse is to masturbate, which makes Victor feel more stunned as he declares: "I noticed that his penis had become erect, with a small bead of seminal fluid at its tip; then, *mirabile dictu*, tears began to roll down his face".¹³ Initially, Victor's purpose behind the experiments seems to be benign and innocent, but the product of these experiments is a creature which has gone through all the stages of decomposition and then is restored to life:

*His skin seemed to quiver, with a motion like that of waves. But then he grew still. Now his appearance resembled nothing so much as wickerwork. His eyes had opened, but where before they had been of a blue-green hue they were now grey. The body itself had not been deformed in anyway: it was a compact and as muscular as before, but it was of a different texture. It looked as if it had been baked.*¹⁴

The creature runs away from Victor's workshop, only after destroying the electrical machine that Victor uses in his laboratory for the experiments to create life and leaving him in horror. The loneliness that the creature feels inside makes him

¹⁰ Ackroyd, *ibid.*, p. 253.

¹¹ Ackroyd, *ibid.*, p. 178.

¹² Ackroyd, *ibid.*, p. 179.

¹³ Ackroyd, *ibid.*, p. 181.

¹⁴ Ackroyd, *ibid.*, pp. 181-182.

murder people around Victor, taking his revenge in return by making him lonely without a company like himself. The creature accuses his creator for his loneliness with these words which echo those given in Shelley's novel: "You are the guilty agent of my misfortune. I did not seek for life, nor did I make myself".¹⁵ In Ackroyd's novel, a number of people are supposed to be killed by the monster Victor created, as "the creature embodies an increasingly irresistible urge to kill, which acts as a counter to Frankenstein's obsessive desire to create life".¹⁶ Bysshe's first wife Harriet Westbrook is believed to be killed by the creature, but Harriet's brother, Daniel Westbrook is found guilty for the murder because Harriet's necklace has been found in his pocket. Daniel is also condemned to death by hanging. It becomes notable later in the novel that Victor goes there to watch his execution. Victor's servant Fred, Mary's servant Martha, and Jack Keat's sister are all thought to be murdered by the creature. Polidori tries to learn the secret behind the series of murders in the novel, which costs him his life, and he becomes the final victim of the creature's violence.

Including the elements of crime narratives in Ackroyd's adaptation of the story turns *The Casebook of Victor Frankenstein* into a serial murderer gothic. This can be seen as "a narrative strategy which is becoming increasingly popular in contemporary crime fiction,"¹⁷ as Chalupsky further argues:

*The reader can trace the motives behind the murderer's acts, observe her elaborate preparations, follow the perverse logic which determines and explains the selection of her victims and understand the social and economic circumstances which have resulted in the birth of this unscrupulous human monster.*¹⁸

However, the first-person narration of *The Casebook of Victor Frankenstein* and the presence of an unreliable narrator, together with our previous knowledge about Shelley's text, lead us to believe that the creature that Victor gives life in his laboratory commits the murders in the novel. The reader, relying on the original story, takes it for granted that the creature is a distinct entity. This is secured by the writer when he intentionally follows the original story too closely, employing the tone and the language suited to the historical period, and hence not distancing the reader from the original text by the use of irony (except in the final sentence of the novel). It is Ackroyd's strategy for playfulness here in this novel to both lead and mislead the reader through the intertextual parallels with the palimpsestic Frankenstein story: "The construction of the narrative voice is a key constituent in the game Ackroyd plays with his readers—he deliberately presents a character not only seemingly identical with the original in order to benumb their alertness and make them believe what the narrator says".¹⁹ The reader tries to find the truths behind a series of murders taking place one after the other although he seems to be sure about the

¹⁵ Ackroyd, *ibid.*, p. 227.

¹⁶ David Charnick, "Peter Ackroyd's Imaginary Projections: A Context for the Creature of *The Casebook of Victor Frankenstein*", *Modern Language Review*, 108 (2013), 52-67 (p. 66).

¹⁷ Petr Chalupsky, "Crime Narratives in Peter Ackroyd's Historiographic Metafictions", *European Journal of English Studies*, 14 (2010), 121-131 (p. 125).

¹⁸ Chalupsky, *ibid.*, p. 125.

¹⁹ Petr Chalupsky, "*Frankenstein* as an historical, urban Gothic-psycho-thriller –Peter Ackroyd's rendering of Mary Shelley's classic in *The Casebook of Victor Frankenstein*", in *Ars Aeterna. Who is Afraid to be Afraid?* (Nitra: Constantine the Philosopher University, 2011), pp. 19-34 (p. 26).

identity of the criminal till the end of the novel. Therefore, unlike Ackroyd's earlier novels that contain the elements of crime narratives, his *The Casebook of Victor Frankenstein* can be said to sacrifice the "whodunit" aspect of thrillers for "an ending of bathetic absurdity".²⁰

While reading Ackroyd's version of the story, the reader assumes that there is really a creature; however, at the end of the novel, which is the key part of the narrative distinguishing it from that of Mary Shelley's, it turns out that there is no creature as a distinct entity. Ackroyd's novel ends with this perplexing final remark of the frame narrator who indicates that the whole story we keep reading is taken from the diary of a patient with these words: "*Given to me by the patient, Victor Frankenstein, on Wednesday November 15, 1822. Signed by Fredrick Newman, Superintendent of the Hoxton Mental Asylum for Incurables.*"²¹ Victor knows that "there is no substance ... without shadow,"²² and his shadow is the monster he created in his mind. There is an "adamantine bond" between Victor, the scientist, and his alter ego, the creature.²³ The creature says: "I am wedded to you so closely that we might be the same person".²⁴ Polidori discovers that the creature is Victor Frankenstein's own invention. Ackroyd depicts Polidori as a very annoying character who is always spying on Victor, and he is the only person who is able to find out the truth about the creature and also to figure out that all the murders have been committed by Victor himself.²⁵ Through the presence of such a character in the novel, "Ackroyd thus employs the conventional crime fiction device of a detective trying to understand the criminal".²⁶ In a moment when Victor feels his "exhilaration and sense of achievement were such that [he] might have cried them aloud in the streets,"²⁷ he decides to share his secret with Polidori, and he tells the whole story about the creature he is supposed to have bestowed life, also making Polidori suspect him of the murders. Polidori wants to observe the destruction of this unusual thing secretly, but he cannot see the creature sitting next to Victor, although Victor assures him that there is the creature beside him:

"Now you see my handiwork," I said.

He came in, holding up a lamp, and stood before us.

"Behold the creature. This is what I have made." [...]

"There is no one here," he said.

"Have you lost your wits? See here. Beside me. Here he sits."

"There is nothing beside you, except an empty chair. [...] You have lived your imagination, Victor. You have dreamed all this. Invented it." [...]

²⁰ Philip Womack, "Book Review: *The Casebook of Victor Frankenstein*", *New Humanist*, 8 September 2008, p. 48.

²¹ Ackroyd, *ibid.*, p. 408.

²² Ackroyd, *ibid.*, p. 257.

²³ Ackroyd, *ibid.*, p. 253.

²⁴ Ackroyd, *ibid.*, p. 252.

²⁵ Chalupsky, "*Frankenstein* as an historical, urban Gothic-psycho-thriller –Peter Ackroyd's rendering of Mary Shelley's classic in *The Casebook of Victor Frankenstein*", p. 28.

²⁶ Chalupsky, "Crime Narratives in Peter Ackroyd's Historiographic Metafictions", p. 127.

²⁷ Ackroyd, *ibid.*, p. 399.

*I sprang at him. I lunged forward and destroyed him. No, not I. the creature tore him to pieces with his bare hands.*²⁸

Victor Frankenstein's burning desire to own a god-like creating power, which leads to his unnatural experiments with corpses, is in direct opposition with the fascination that committing homicide produces. The frustrating realization of Victor that he cannot create life from scratch forces him to turn to the other side of the divine power: God has the power to give life, and also to take it back. At this point the story that Polidori tells in the novel becomes a highly suggestive one. It is "the story of one Monro, a clerk in holy orders" who decides to play the role of god by choosing somebody "at random" and then "stifle it," believing that by doing this "he would, as he put it to himself, become a god. There was no force in the universe higher than himself".²⁹ Victor Frankenstein, of the Hoxton Mental Asylum for Incurables, whose diary we read all through the novel, obsessively assumes that he will be able to play the role of God *by killing* people. He is no longer the scientist, the life giver, but he is now the destroyer of others' lives. Writing over Shelley's work, Ackroyd formulates his own text in the form of a murderer's casebook kept by psychologically disturbed Victor who turns out to be a serial killer.

The Casebook of Victor Frankenstein can be considered a model of the Gothic of the postmodern era, which is defined by Maria Beville as "Gothic-postmodernism," a new genre—"a distinct generic mutation in literature"—which incorporates gothic elements into literary postmodernist texts like that of Ackroyd's: "The two literary ideologies, the Gothic and the postmodernist, have come to be intertwined into a controversial mode of writing that could be referred to as a *literary monster*".³⁰ The conventions of Gothic-postmodernism, Maria Beville claims, include

*the blurring of the borders that exist between the real and the fictional, which results in narrative self-consciousness and an interplay between the supernatural and the metafictional; a concern with the sublime effects of terror and the unrepresentable aspects of reality and subjectivity; specific Gothic thematic devices of haunting, the doppelgänger, and the dualistic philosophy of good and evil; an atmosphere of mystery and suspense and a counter-narrative function.*³¹

The Casebook of Victor Frankenstein, as a pastiche of a progenitor gothic text, consists of a postmodern version of the hypotextual Frankenstein story where, in an innovative way, "the frightening monstrous relates back to the sublime faculties of terror associated with the unrepresentable".³² The novel as the reworking of the Gothic, then, concerns itself with the return of the repressed and the fascination with the monster as the imaginary projection of abject otherness, hence questioning our unconscious fears and seeking to purge them. The creature Victor manages to give life in his workshop is, as David Charnick argues, "an imaginative projection which takes

²⁸ Ackroyd, *ibid.*, pp. 406-407.

²⁹ Ackroyd, *ibid.*, p. 385.

³⁰ Maria Beville, *Gothic-postmodernism: Voicing the Terrors of Postmodernity* (New York: Rodopi, 2009), p. 16.

³¹ Beville, *ibid.*, p. 15.

³² Beville, *ibid.*, p. 201.

on a life of its own,”³³ which, in Ackroyd’s narrative, points to “the power of projection which brings to life a fictional character from someone else’s narrative,”³⁴ unbounding the border between the real and the hallucinatory to explore alter ego as presented in the form of monstrous other. Charnick suggests that Ackroyd adopts “the device of imaginary projection” not only in *The Casebook of Victor Frankenstein* but also in his previous novels: “the use of projection to create a distinct alter ego for the protagonist is not a feature of *The Casebook of Victor Frankenstein* alone, but is device which Ackroyd has been developing throughout a period of some twenty-six years as part of his ongoing challenge to conventional perceptions of narrative presentation.”³⁵ Shelley’s monster emerges in Ackroyd’s novel as the return of the repressed, and it is transformed into an uncanny experience causing fear with its frightening familiarity as the alter ego, the returning other of Victor, reflecting the dark, irrational side of human nature as Shelley’s monster does.

The gothic atmosphere of mystery and suspense created through the depiction of the awe-inspiring spaces in Geneva and the dark and gloomy streets of London—as it is so in Ackroyd’s earlier novels—enhances the sublime and the horror emerging from the return of the repressed in *The Casebook of Victor Frankenstein*. While Geneva is the primary setting of Shelley’s novel, Ackroyd prefers to use London as the setting of *The Casebook of Victor Frankenstein*. In his review on the Amazon book site, the novelist states: “I wanted to set the story in London, as a way of re-imagining and re-creating the nineteenth-century city. I also wanted to see if I could recreate the language and texture of the period so that the reader would feel connected in an intimate way with a culture and civilization that have now disappeared”.³⁶ The novel depicts London as “a continuous spectacle of the streets, an incessant manifestation of its positive as well as negative energies”.³⁷ The relationship between London and the monstrous creation is fashioned through making them resemble each other, dark and dreadful, familiar and unfamiliar at the same time:

*I knew that the malevolent presence was that of London. [...] I was seized with a great fear that this land had just emerged from the sea, and that the incoming water was about to overwhelm me.*³⁸

*I walked back through streets, familiar and unfamiliar, with a general apprehension that [the creature] did indeed “somewhere behind me tread”; there were moments when my own shadow alarmed me, and I looked back with dread on several occasions.*³⁹

Then I found myself walking down a street in London. It was a street of black stone, with no doors or windows or openings of any kind. But as I walked upon it, the stone began to

³³ Charnick, “Peter Ackroyd’s Imaginary Projections: A Context for the Creature of *The Casebook of Victor Frankenstein*”, p. 54.

³⁴ Charnick, *ibid.*, p. 55.

³⁵ Charnick, *ibid.*, p. 67.

³⁶ Peter Ackroyd, “Peter Ackroyd on *The Casebook of Victor Frankenstein*.”

<http://www.amazon.com/Casebook-Victor-Frankenstein-Novel> [accessed 2 November 2014].

³⁷ Chalupsky, “*Frankenstein* as an historical, urban Gothic-psycho-thriller –Peter Ackroyd’s rendering of Mary Shelley’s classic in *The Casebook of Victor Frankenstein*”, p. 29.

³⁸ Ackroyd, *The Casebook of Victor Frankenstein*, p. 322.

³⁹ Ackroyd, *ibid.*, p. 191.

*shriek—in agony, in fear, in consternation, I knew not what. I turned the corner and there before me was another street of stone; as soon as I ventured upon it, it gave out a loud cry of pain, which came from the walls as well as the ground.*⁴⁰

The Gothic is a way of showing that human nature is the sum of a mixture of good and evil forces, denoting the fragmentation of the self and the duality that cannot be understood by human reasoning. The term *doppelgänger* became a part of gothic tradition in the nineteenth century, for “the double signifies a desire to be reunited with a lost center of personality and it recurs as an obsessive motif throughout Romantic and post-Romantic art”⁴¹. A *doppelgänger* can be a ghost or a physical appearance, designating the darker side of this duality; hence “evil twin” is another synonym for the term *doppelgänger*.⁴² In Mary Shelley’s story, the creature emerges as a distinct entity; however, it turns into the inventive incarnation of the repressed desires of Ackroyd’s pivotal character in the Gothic-postmodernist work of the novelist. Ackroyd reworks the *doppelgänger* tradition, and he re-creates the imaginative double of Shelley’s main character to handle the split personality disorder: “This Frankenstein speaks to ‘the mysterious fears of our nature’ in a way that’s clearly influenced by modern psychology: some monsters, we now know, are made in the laboratory of the unconscious”.⁴³ Ackroyd’s novel takes the form of a casebook which reveals the split personality of a psycho-killer.

Ackroyd’s fiction has come to occupy a critically significant place in late-twentieth century English literature. His novels have drawn the attention of a growing number of critics and scholars whose studies place his works within the postmodern cannon, and after the “historical turn” in English literature, particularly within “historiographic metafiction”—the genre named by Linda Hutcheon to denote postmodernist historical novels “which are both intensely self-reflexive and yet paradoxically also lay claim to historical events and personages”.⁴⁴ Susana Onega in her seminal book *Metafiction and Myth in the Novels of Peter Ackroyd* defines Ackroyd’s fiction as the one that problematizes “the boundaries between fiction and reality” through metafictional self-reflexivity to show that historical knowledge is ideologically constructed.⁴⁵ Likewise, Jeremy Gibson and Julian Wolfreys’ study titled *Peter Ackroyd: The Ludic and Labyrinthine Text* focuses largely on Ackroyd’s play with the formal conventions of fiction, and the linguistic play which creates the ludic but subversive worlds of his metafictional texts. Gibson and Wolfreys assert that

*Ackroyd plays constantly: within a given text, across his own texts, and between the texts which his name signs and those to which he alludes, from which he cites or otherwise borrows, often wittily, with knowing gestures of pastiche and parody, as much from a sense of fun or jest as out of a sense of respect and inheritance.*⁴⁶

⁴⁰ Ackroyd, *ibid.*, pp. 322-323.

⁴¹ Jackson, *Fantasy: The Literature of Subversion*, p. 108.

⁴² Jackson, *ibid.*, p. 108.

⁴³ Rafferty, “Raising the Dead”, p. 17.

⁴⁴ Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism* (London: Routledge, 1989), p. 5.

⁴⁵ Susana Onega, *Metafiction and Myth in the Novels of Peter Ackroyd* (Columbia: Camden House, 1999), p. 31.

⁴⁶ Jeremy Gibson and Julian Wolfreys, *Peter Ackroyd: The Ludic and Labyrinthine Text* (London: Macmillan, 2000), p. 9.

However, Tamás Bényei, in the 2006 publication of *British Fiction Today*, believes that “Ackroyd diverges significantly from the canonical version of historiographic metafiction,” although his novels include a playful mixture of fact and fiction.⁴⁷ He criticizes Ackroyd’s work for lacking the political dimension that other paradigmatic examples of the genre possess. He argues that “to categorize Ackroyd as a postmodern writer is problematic, not only because he himself refutes such a categorization, but primarily because in his fiction there is a powerful centripetal counterforce to the dizzying, centrifugal (inter)textuality and non-identity of postmodern pastiche”.⁴⁸ *The Casebook of Victor Frankenstein* does not seem to be immune to similar debates as the author’s gothic-postmodernist work. In an interview, Ackroyd says: “I used a different line from each poet and structured a play out of that. So I presume that interest in lifting or adopting various styles, various traces, and various languages is part of my imaginative trend”.⁴⁹ His imaginative trend of exploiting other writers’ styles and languages—the trend he also adopts in the composition of his *The Casebook of Victor Frankenstein*—is criticized; i.e. it is believed that his *The Casebook of Victor Frankenstein* “contains the semi-inventions of someone who has been writing the same book for much too long”.⁵⁰ Similarly, Terrence Rafferty in *The New York Times* speaks with the same criticizing tone:

The Casebook of Victor Frankenstein is an entertaining and bracingly intelligent yarn, but, try as he will, Ackroyd is hard pressed to spark an idea that isn’t already burning, fiercely, in Mary Shelley’s still vital novel. This, perhaps, is the postmodern Prometheus: an attempt, aware of its own futility, to reanimate something that never died.⁵¹

Being the writer of *The Casebook of Victor Frankenstein*, Ackroyd nonetheless can be seen as a re-creator who assumes the role of Frankenstein, the re-maker. Like his character who enthusiastically believes that he can be the creator of an invulnerable, perfect human being through assuming the role of god, Ackroyd manages to re-animate Mary Shelley’s one-hundred and fifty year old story, turning it into “a literary monster”⁵² and “a postmodern Prometheus story”⁵³ which problematizes the boundary between the real and the imaginary. In his *English Fiction Since 1984: Narrating a Nation*, Brian Finney’s answer to the question “Why the obsession with plagiarism?” in Ackroyd’s fiction is that the novelist believes “true genius (especially true English genius) lies not in invention but imitation”.⁵⁴ This explanation of Ackroyd is enough to account for his adaptation and reinterpretation of the previous canonical literary works in his fiction to create his free-play intertextual worlds. The following sentences below quoted from Ackroyd’s *The House of Doctor Dee* have become more and more significant with the publication of the writer’s each novel to appreciate the presence of

⁴⁷ Tamás Bényei, “Reconsidering the Novels of Peter Ackroyd”, in *British Fiction Today*, ed. by Philip Tew and Rod Mengham (New York: Continuum, 2006), pp. 55-66 (p. 55).

⁴⁸ Bényei, *ibid.*, pp. 55-56.

⁴⁹ Onega, *Metafiction and Myth in the Novels of Peter Ackroyd*, p. 18.

⁵⁰ Andrew Motion, “Frankenstein Frigging Monster”, *Guardian*, 13 September 2008, Review Supplement, p. 10.

⁵¹ Rafferty, “Raising the Dead”, p. 17.

⁵² Beville, *Gothic-postmodernism: Voicing the Terrors of Postmodernity*, p. 16.

⁵³ Rafferty, “Raising the Dead”, p. 17.

⁵⁴ Brian Finney, *English Fiction Since 1984: Narrating A Nation* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p. 23.

intertextual references in his novels: "It has been said that books talk to one another when no one is present to hear them speak, but I know better than that: they are forever engaged in an act of silent communion which if we are fortunate, we can overhear".⁵⁵

The Casebook of Victor Frankenstein problematizes the relationship between the author and the text through the novelist's intertextual playfulness. Ackroyd has made his readers think that his work retells Mary Shelley's *Frankenstein*. Borrowing the details from Mary Shelley's life story concerning the circumstances which led her to compose this horror story, Ackroyd's narrative gathers Bysshe, Byron, Mary, Polidori, and Victor together at the Villa Diodati, where Mary Shelley is said to have written her novel: "It was agreed between us that, over the next two or three days, each of us would prepare a tale of terror which would then be read aloud," narrates Victor.⁵⁶ Mary Shelley rejects to tell her story in the novel, uttering: "I will brood upon it Victor. I will nourish it secretly, until it is ready to enter the world".⁵⁷ To elaborate more on the finale of Ackroyd's narrative with the help of this self-begetting moment in the novel, the writer's disclaimer which comes through the "confession" that the story has been given by "the patient, Victor Frankenstein,"⁵⁸ aims to deconstruct his own re-writing of Mary Shelley's novel, and gives way to a new *weltanschauung* satisfying the intellectual needs of the twenty-first century. With his *The Casebook of Victor Frankenstein*, Ackroyd proves once more that "texts, seen as Ackroyd sees them in a poststructuralist light, are not the inventions of unique writers of genius, [but] are rearrangements of other texts".⁵⁹

References

- ACKROYD, Peter. *The House of Doctor Dee*. London: Hamish Hamilton, 1993.
- . *The Casebook of Victor Frankenstein*. London: Vintage, 2008.
- BÉNYEI, Tamás. "Reconsidering the Novels of Peter Ackroyd." *British Fiction Today*. Ed. Philip Tew and Rod Mengham. New York: Continuum, 2006. 55-66.
- BEVILLE, Maria. *Gothic-postmodernism: Voicing the Terrors of Postmodernity*. New York: Rodopi, 2009.
- CHALUPSKY, Petr. "Crime Narratives in Peter Ackroyd's Historiographic Metafiction." *European Journal of English Studies* 14.2 (2010): 121-131.
- . "Frankenstein as an historical, urban Gothic-psycho-thriller –Peter Ackroyd's rendering of Mary Shelley's classic in *The Casebook of Victor Frankenstein*." *Ars Aeterna: Who is Afraid to be Afraid?* Nitra: Constantine the Philosopher University, 2011. 19-34.
- CHARNICK, David. "Peter Ackroyd's Imaginary Projections: A Context for the Creature of *The Casebook of Victor Frankenstein*." *Modern Language Review* 108 (2013): 52-67.
- FINNEY, Brian. "Peter Ackroyd, Postmodernist Play and *Chatterton*." *Twentieth Century Literature* 38.2 (1992): 240-61.
- . *English Fiction Since 1984: Narrating A Nation*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

⁵⁵ Peter Ackroyd, *The House of Doctor Dee* (London: Hamish Hamilton, 1993), p. 129.

⁵⁶ Ackroyd, *The Casebook of Victor Frankenstein*, p. 348.

⁵⁷ Ackroyd, *ibid.*, p. 354.

⁵⁸ Ackroyd, *ibid.*, p. 408.

⁵⁹ Brian Finney, "Peter Ackroyd, Postmodernist Play and *Chatterton*" in *Twentieth Century Literature* 38:2 (Hempstead: Hofstra University, 1992), pp. 240-261 (p. 250).

- GENETTE, Gerard. *Palimpsests*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- . *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GIBSON, Jeremy and Julian Wolfreys. *Peter Ackroyd: The Ludic and Labyrinthine Text*. London: Macmillan, 2000.
- HUTCHEON, Linda. *A Poetics of Postmodernism*. London: Routledge, 1989.
- JACKSON, Rosemary. *Fantasy: The Literature of Subversion*. New York: Routledge, 1981.
- MOTION, Andrew. "Frankenstein Frigging Monster." *Guardian Review Supplement* 13 September 2008: 10.
- ONEGA, Susana. *Metafiction and Myth in the Novels of Peter Ackroyd*. Columbia: Camden House, 1999.
- RAFFERTY, Terrence. "Raising the Dead." *New York Times Book Review* 1 November 2009: 17.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Ankara: Engin Yayinevi, 2012.
- TEW, Philip and Rod Mengham, ed. *British Fiction Today*. New York: Continuum, 2006.
- WOMACK, Philip. "Book Review: *The Casebook of Victor Frankenstein*." *New Humanist* 8 September 2008: 48.

Sebilürreşad ve Safahat'taki Ayetler Üzerinden Mehmet Akif'in Zihin Haritasını Okumak*

İhsan ÇOLAK**

ÖZET

Mehmet Akif'in şiirlerinde ve Sebil-ür Reşad gazetesindeki köşe yazılarında ele aldığı temel konular onun dönemin sorunları karşısında aldığı tavrı yansıtmaktadır. Özellikle şiirlerinde sıklıkla alıntılıdığı ayetler ve onlara yaptığı açıklamalar, Akif'in ideolojik portresini vermesi açısından önemlidir. Mehmet Akif, ülkenin ve toplumun kurtuluşu için gayret sarfetme gereğini vurgulamada ne kadar net ve açık mesajlar veriyorsa; bunların hangi yolla yapılacağı hususunda bir o kadar kafası karışıktır.

Bu çalışma özellikle dönemin getirdiği sorunlar karşısındaki ideolojik duruşunu anlama ve fikirler yelpazesindeki Akif'in pozisyonunu belirleme hedefini gözetir. Sonuç olarak bu çalışma, dönemin çalkantılı yapısı içinde Akif'in fikri duruşuna ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: *Mehmet Akif, Kur'an tefsiri, gelenek, İslam modernizmi, İslam milleti,*

Understanding of Mehmet Akif through the used verses in Sebilürreşad and Safahat

ABSTRACT

The main issues that Mehmet Akif addresses in his poems in Safahat and in his column in the Sebil-ür Reşad newspaper reflect his position towards the challenges of his era. In particular, often-quoted verses from the Qur'an in his poetry, and his commentary on these verses, are essential in revealing Akif's ideological portrait. Although Akif argued that more effort was needed for the salvation of the country and society, he was unclear on precisely how this was to be achieved. This study aims to shed light on the ideological stance of Akif regarding the major problems of his time.

Keywords: *Mehmet Akif, Commentary of Qur'an, tradition, Islamic Modernism, Islamic Nation*

Günümüzde Mehmet Akif, farklı kimlik ve roller ile anılan; onun bu farklı kimliklerinden dolayı toplumun farklı kesimlerince hüsnü kabul gören veya reddedilen ender şahsiyetlerden biridir. Şair kimliği ile birlikte onun toplumdaki buhranlar karşısında çözümler arama çabası, bu çabaları sonucunda bulduklarını da bir feryad dili ile toplumu ile paylaşması onu diğer şahsiyetlerden ayırır. Bu nedenle o, yaşadığı dönemin siyasi sosyal

* Bu yazı, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü'nce 7 Nisan 2013 tarihinde düzenlenen "Mehmet Akif Meali" Sempozyumu'nda sunulan aynı adlı tebliğin geliştirilmiş halidir.

** PhD, Süleyman Şah Üniversitesi, Tuşla Leyla Dumankaya Kampüsü, Fatih Mah. Eski Ankara Asfaltı Üzeri, No: 28 34956 Orhanlı / Tuşla İstanbul, Tel: 507-711-5379 E Mail: icolak@ssu.edu.tr

olaylarına müdahil olma, ve bu ortaya çıkan meselelere karşı kitlelerin dikkatini uyanık tutma gayretleri içindedir.

Akif için sıklıkla İslam şairi ve Kur'an şairi tanımlamaları yapılmaktadır. Hayatının tamamına yakını Kur'an etrafında; ilim mahfillerinde lafzını ve manasını öğrenme gayreti, şiirlerinde ve gazete yazılarında mesajlarını kitlelere aktarma cehti içinde geçirmiş biri için bu tanımlamalar yanlış sayılmaz. Akif'in hayatında Kur'an önemli bir yer tutar.

Bu meyanda Mehmet Akif'in Kur'an çalışmalarını üç başlık altında toplayabiliriz. Sebilürreşad'da Kur'an ve tefsir yazıları; Safahat şiirlerinde Kur'an ayetlerinin te'vili; ve nihayetinde Kur'an Meali hazırlama çalışmalarıdır. Tefsir çalışmaları çoğunlukla Mısırlı alim ve Mehmed Akif'in hayranlıkla takip ettiği Muhammed Abduh ve Cezayirli Abdülaziz Çaviş'in tefsirlerinden yaptığı çeviriler ve genelde Ayetlerden ilhamla, günün mühim meseleleri ile ilgili okuyucularına iletmeye çalıştığı mesajlardan ibarettir.¹ Bu çalışmaları için gayesi Kur'an'ın lafzına ve manasına tefsir usulünü de göz önünde bulundurarak halkın Kur'an'ı daha iyi anlamasına yardımcı olarak bir ilim menfezi açmaktır.² Her ne kadar kendi ifadelerinde bu yolu izleyeceğini söylese de çoğunlukla Kur'an ayetlerinden yola çıkarak toplumdaki arızalara dikkat çekmek gayesi ile genel -ve zaman zaman ayetlerin manalarını zorlayarak- mesaj verme yolunu tutar.

Safahat'ta ise Kur'an'ın dili ile milletine kendince öncelikli olan mesajlarını aktarma yoluna gider. Özellikle dönemindeki milletin başında olan buhranların çözümünü Kur'an'ın yardımı ile aramaktadır. Toplumun uğradığı zulüm ve gadri, buna karşılık toplumdaki ataleti, reform dalgaları karşısında milletin alacağı ve alması gereken tavrı şiir dili ile anlatır. Zaman zaman abartılı ve sınırları zorlayan bir feryad ile dile getirdiği bu meseleler aslında onun Kur'an'ın ilhamı ile vereceği mesajlarla beraber Kur'an'ın dua olma hususiyeti ile adli ilahi'ye olan yakarışlarının sadasıdır. Temelde belirli mevzuları anlattığı şiirlerinde, Kur'an merkezi roledir. Yer yer şiir başlarında mevzu ile alakalı ayetleri zikrederek başlar. Böylelikle şiir dili ile anlattıkları, bir bakıma Kur'an'ın kendince birer te'vili mahiyetini taşır.

Bu çalışmada Mehmet Akif'in Kur'an'ı te'vil ederken verdiği mesajlar ve zihin dünyasında dönen çalkantıları ortaya koymaya, dönemin şartları altında bir Mehmet Akif portresi çıkarmaya çalışılacaktır.

Akif ve Kur'an;

Mehmet Akif'in Kur'an ile ilgili çalışmaları üç ana başlıkta toplanır, Sebilürreşad yazıları, Safahat'ta bahsettiği ayetlerin ilhamı ile yazdığı şiirler ve son olarak ta Cumhuriyet sonrası ona tevdi edilen Kur'an Meali yazma vazifesinden sonra yaptığı meal çalışmaları.³

¹ *Sebilürreşad*, 24 Şubat 1327-19 Rebi'ül-evvel 1330, c 8-1, aded 183-1, s. 5.

² *Age*, s. 5-6.

³ Bu çalışmaların bir kısmını Ömer Rıza Doğrul 1944 yılında, Mehmet Akif Ersoy adıyla *Kur'andan Ayetler ve Nesirler* adlı bir kitapta toplamıştır. Daha sonra başkaları tarafından da benzer kitaplar ve derlemeler yayınlanmıştır. Bunlardan Abdülkerim Abdülkadiroğlu ve Nuran Abdülkadiroğlu da *Mehmed Akif'in Kur'an'ı Kerim'i Tefsiri, Meviçe ve Hutbeleri* adıyla bir derleme hazırlamışlardır.

Medrese müderrisi Tahir Efendi'nin hanesinde dünyaya gelen (20 Aralık 1873) Mehmed Akif, küçük yaşlarından itibaren Kur'an çalışmalarına başlar ve hayatının sonuna kadar devam eder. Kur'an'ı anlama gayreti ile çıktığı yolda kaderin ve çevresindekilerin yönlendirmesi ile Kur'an hafızı, Kur'an şairi, Kur'an müfessiri, Kur'an müevvili, en sonunda da Kur'an'ın mütercimi ünvanlarını almıştır. Her ne kadar bir dini tahsil almamış olsa bile Kur'an'la bu kadar yakından ilgilenmesinin şahsına ve cemiyete bakan yönleri vardı. Dindar kişiliğinin ve Kur'an'ı anlama gayretiyle birlikte cemiyetin kurtuluşunun Kur'an'a sarılmakla olacağına inancı da büyük etkindir. Kur'an'ı anlattığı şiirinde Kur'an'ın lafzına değil ihtiva ettiği manalarına bakmanın ehemmiyetini şu ifadelerle vurgular.

*İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de!
Yoksa, bir maksad aranmaz mı bu ayetlerde?
Lafzı muhkem yalnız, anlaşılın, Kur'an'ın:
Çünkü kaydında değil, hiç birimiz mananın
Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına;
Yahud üfler geçeriz bir ölüünün toprağına
İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!⁴*

Mehmet Akif, çocukluğundan itibaren Kur'an hıfzına çalışmış, bu arada Arapça, sarf, nahiv ilimlerini de öğrenmeye başlamıştı.⁵ Medrese tahsiline devam etmeyip Mülkiye idadisinde, sonrasında da Mekteb-i Mülkiye'de okuduğu sıralarda bu çalışmalarına devam etmişti. Maddi sebeplerden dolayı Mülkiye'yi bırakıp, Halkalı Baytar Mektebi'ni bitirmiş, bu dönemlerinde de Arapça ve Kur'an çalışmalarına devam ederek mezun olduktan sonra da hıfzını tamamlamıştı.⁶

Bütün tahsili esnasında Arap dili ve edebiyatı ile ilgili okumalarına devam eder. Dönemin mühim edip ve müderrislerinden dersler alır. Bunlardan başka arkadaşları ile beraber hususi okumalar da yapar.⁷

Kur'an çalışmalarının bir başka yönü de Akif'in lisan öğrenme ve kullanma hususlarında gösterdiği üstün kabiliyeti idi. Türk dilini olanca kıvraklığı ile kullanan, dilin şairi ve keskin kalemlı yazarı aynı zamanda Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini de öğrenip bu dillerden tercüme yapacak kemalata erişmişti. Onun dil hususundaki ustalığını aşağıdaki ifadeler çok güzel açıklamaktadır.

Akif'in lisan hususundaki ustalığı herkesçe müsellemdi ve İstiklal Şairinin kaleminden çıkacak Kur'an tercümesinin başarılı olacağından kimse kuşku duymamıştı.⁸

Süleyman Nazif ise daha ileri giderek Safahat şairini hem dil hem de Kur'an hususlarındaki yetkinliğini aşağıdaki şu abartılı ifadelerle anlatır;

⁴ Mehmet Akif, Ersoy, *Safahat, Hakem Sesleri*, <http://dijitalsafahat.com/Detail.aspx?bID=7&pID=53>, (çevrimiçi, 19.03.2015).

⁵ Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi: Mehmed Akif ve Kur'an Meâlî*, Birun Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17.

⁶ Eşref Edip, *Mehmed Akif: Hayatı ve eserleri*, Sebülürreşad Neşriyatı, İstanbul, 1960, s. 517-520.

⁷ Dücane Cündioğlu, a.g.e., s. 22-27.

⁸ Dücane Cündioğlu, a.g.e., s. 13.

Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesi, hükümetimiz canibinden Safabat Şairi'ne havale edildiğini memnuniyetle haber aldık. Bundaki isabeti takdir etmeyecek bir adam yoktur. Böyle bir emr-i muazzam ilim ister, aşk ister, iman ister. Mehmet Akif'te bunların hepsi cûş-u hurûş halinde mevcuttur. Kur'an'ı Cenab'ı Hak, Türk lisanı ile inzal etmeyi murad etseydi, Cebrail'i bî şüphe Safabat Şairi olurdu.⁹

Mehmet Akif'in Kur'an ile alakalı yazıları Sebilürreşad'da başlar. Ona dergide bir tefsir köşesi açılması vazifesi verilmişti. Önce buna itiraz etse de ısrarlar üzerine yapacağı tefsirin, alimlerin tefsir usûlüne göre yaptıkları gibi değil; Kur'an'ın ilhamı ile anladıklarını yazacağını ifade etmişti. Onun bu ifadeleri, umumi okuyucu için bir ihtisas alanı olarak tefsir yerine, bu usûlün daha faydalı olacağı düşüncesi ile teşvik görmüş ve böylece Mehmet Akif, Sebilürreşad'da Kur'an yazılarına başlamıştı.¹⁰

Her ne kadar açılan sayfanın adı tefsir olsa da, Mehmet Akif burada Kur'an'dan seçtiği ve gününün ihtiyaçlarına cevap verecek ayetleri okuyucunun nazarlarına sunar ve asrın ihtiyaçlarına Kur'an'dan devalar devşirme gayretiyle bu husustaki fikirlerini paylaşırdı.

Mehmet Akif, tefsir sayfasını yazmaya başladığında bunun neden gerekli olduğunu ve nasıl olacağını da tafsilatıyla anlatır.¹¹ Devrinde tefsir tahsilinin gerilemesi, Kur'an'ı bilmenin ehemmiyetsiz görülmesi, yaygın kanaat olarak Kur'an'ın tamamıyla anlaşılabilir başka bir tefsire ihtiyaç duymadığı şeklindeki yanlış fikirlerin yayılması ile Kur'an araştırmalarının azalması ile ilim öğrenenlerin tefsir ilminden uzaklaşmalarını tenkid eder. Bu mülahazalara binaen mecmuada tefsir ilmini yeniden ihya edecek; hususiyyle, tefsir, usul dersleri hakkında yazılar yazacağını duyurur.

Sebil'ür Reşad'ın bir İslam mecmuası olması hasebiyle okuyuculara İslam ilimlerinin en mühimlerinden olan tefsir ilmini de sunmak lüzumunu anlatır. Ayrıca aşağıdaki ifadelerle mecmuada yer alacak tefsirin hususiyetlerinden de bahseder;

Kütüphanelerimizde, Arabi, Türki hatta sair lisanlarda yazılmış asâr-ı nefîse-i tefsiriye matbû, gayr-ı matbû olarak kesretle bulunduğundan artık doğrudan doğruya bunları nakledivermekte bir faide-i cedide göremiyoruz. Bunları herkes istediği yerde okuyup müstefid olabilir. Binaenaleyh mecmuamıza geçirilecek asar-ı tefsiriyede ala kadr'il-imkan nikâti âtiyeden birine riayet etmeyi, gerek yeni yeni bir takım fâideler te'mini, gerek mecmuanın meslek-i mabsusu nokta-i nazarından ehemmiyetli buluyoruz.

Ulûm ve fûnûna, tarihe, hayat-ı içtimaiye ve maişetimize temas eden bazı ayâtı celîle mevzu babs edilerek dirâyeten ve rivâyeten müitalaa edilecek vesair lisanlarca bu yolda yazılan âsârı tefsiriyenin mühim görülen ve nikât-ı ma'rûzaya tevafuk eden yerleri tercüme olunacaktır.

İ'rab ve binadan, tablîlât-ı nabviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsaîd bulunmadığından yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulûm-ı arabiyenin nazariyatından sarf-ı nazâr ile netâyic-i amelîye üzerinde i'mal-i fikir edilecektir. Hangi vesâit-i ilmiye ile olursa olsun ibtida Nazm-ı celîl'den anlaşılan maâni-i münîfe yazılarak ibare ve işaretinin

⁹ Süleyman Nazif, "İki Secde", *Servet-i Fünun*, no: 68-1542, (4 Mart 1926), s. 4243.

¹⁰ Eşref Edip, *Mehmed Akif: Hayatı ve eserleri*, s., 523.

¹¹ Abdülkerim Abdülkadiroğlu ve Nuran Abdülkadiroğlu, *Mehmed Akif'in Kur'an'ı Kerim'i Tefsiri, Mevize ve Hutbeleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 11.

*delâlet ve iktizasının irşadât-ı belğânesine istinaden zaman ve zeminin icabatına göre ahvali umûmiyei İslamiye bakında fikir ve mütalaaalar yürütülecektir.*¹²

Akif'in Sebilürreşad'daki Kur'an Tefsirlerinde Temel Mevzular

Mehmet Akif'in Kur'an ile ilgili çalışmalarının ilki onun Sebilürreşad'da yayınlanan tefsir yazılarıdır. Bu yazılar 1912-1919 yılları arasında yazılmış, bir kısmı ise Muhammed Abduh'un tefsir çalışmalarından yaptığı tercümelere. Ayrıca Abdülaziz Çaviş'in (öl. 1929) "Esrarü'l Kur'an adlı tefsirini de bölümler halinde Sebilürreşad'da yayınlamıştı.¹³

Akif'in Sebilürreşad'da yazdığı tefsir yazıları belirli bir gayeye matuf hazırlanmış, okuyucuya belirli mesajları sunmak amacıyla özellikle seçilen ayetlerin açıklamaları idi. Bu hususta Dücane Cündioğlu aşağıdaki ifadeleri kullanır;

Tercüme ve tefsiri yapılan münferid ayetler, elbette gelişigüzel seçilmiş değildir; bilakis herbiri, Akif'in yaşadığı, acısını çektiği yıllara, devletin zayıfladığı, imparatorluğun parçalandığı bir devre ışık tutan; dayanmayı, direnmeyi; mücadelecili olmayı öğütleyen; ümide sevkeden; birliğe, beraberliğe çağıran; ayrılığı, çekişmeyi kötüleyen pasajlardır.

...

*Akif bu ayetlerin seçiminde nazari değil, ameli bir hedef gözetmiş ve öncelikle halkın morali ve maneviyatını yükseltmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle ayetleri Türkçe'ye çevirirken mümkün mertebe anlaşılır olmaya çalışmış, sade yazmaya özen göstermiş, yorumlarında nazari meselelere dalmaktan şiddetle kaçınmıştır.*¹⁴

Ertuğrul Düzdağ'da bu hususta şunları söyler,

*Yazılar, bilinen tefsir usûlü üzerine yazılmış degillerdir. Akif memleketin ve halkın o günkü meselelerine hitap eden âyet ve hadîsi mevzûi olarak okuyuculara onlarla yol göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu yazılar, tefsir ilmi bakımından değil, zamanın meselelerine bakış açısından mübimdirler.*¹⁵

Akif'in 23 Mayıs 1912 tarihinden itibaren yazmaya başladığı tefsir yazılarında toplumsal meseleleri ele alır. Mukaddes bir gaye uğrunda canından vazgeçmek, Geleneğin köhnemişliği, İslam etrafında birleşmiş bir toplum inşası, ilahi yardımdan ümit kesmeden ilerlemek olan tevekkülün miskinlikten farkı, Toplumsal mücadele sırasında karşılaşılan zorluklara tahammül olan sabrın miskinlikten farkı, Milletın bekası için işlerin ehil insanlar tarafından görülmesi, vazife şuuru, tembellik, tenkid hastalığı, cahillik ve miskinlik ile şeriâtın gösterdiği yoldan sapmak, ayrılık, kavimcilik hastalıkları ile memleketteki yıkımın daha da derinleşeceği, kavga ve tartışmanın toplumlara zararları mevzularında yoğunlaşır.¹⁶ Ele alınan mevzularda sosyal, siyasi ve ahlak meselelerinin ön planda olduğu dikkati çeker.

¹² Mehmed Akif, "Tefsir-i Şerif" *Sebilürreşad*, (24 Şubat 1327- 19 Rebiülevvel 1330), c. 8-1, aded. 183-1, s. 5-6.

¹³ Dücane Cündioğlu, a.g.e., s. 195-197.

¹⁴ Cündioğlu, a.g.e., s. 201.

¹⁵ Ertuğrul Düzdağ(Haz.), *Safabat: Eski ve Yeni Harflerle Tenkidli Neşir*, İstanbul: İz Yayınları, 1991, İstanbul, s. LIX.

¹⁶ Bu mevzular, Akif'in Sebilürreşad'da 1912-1919 yılları arasında yayınlanan seri tefsir yazılarından derlenmiştir.

Akif tefsir yazılarında özellikle Kur'an'ın dünyaya bakan manaları öne çıkarılır. Akif'e göre İslam dininin hükümleri insanları yalnızca ahirete hazırlamaz, onlara dünyada insanca yaşamının nasıl olacağını da gösterir. Müslümanların kitabullahı kayıtsız kalması, asırlardan beri yerlerin göklerin dilinden kainat kitabından uzak kalmaları, şanlı irfan geçmişinden uzak kalarak tembellik içinde kainat kitabına karşı cahil kalmaları anlatılır.¹⁷ Burada Mehmed Akif, kainata bakarak ibret almayı dünyadaki bilimsel gelişmeleri takip edip kainat kitabının doğru okunması ile islam toplumunun da diğerleri gibi asrın ruhunu yakalayabileceği olarak izah etmektedir.

Ayrıca cemiyetin bozulması, hadiseleri ve Kur'anın emirlerini yanlış te'vil etmeleri de Akif'in temel meselelerindedir. Takva bahanesi ile dünya nimetlerinden uzaklaşmak, dünyevi ilişkilerde ifrat ve tefrit,¹⁸ ümitsizlik, miskinlik, azmi bırakmak, yılgınlık, gibi hastalıklara dikkatleri çeker. Bunların karşısında Emr-i ilahiye iman, tarihten ibret almak, Hak dinin galip geleceğine iman etmek, islam kardeşliğinin tesisi ve korunması, müslümanlar arasındaki bağın kuvvetlendirilmesi gibi toplumun takip etmesi gereken mevzular üzerinde durur.

İslam birliğinin milliyetçilik düşüncesi ile parçalanması karşısında İslam birliğini, kardeşliğini korumak, Batı medeniyetinin fen ve sanatını almak ahlakından uzak durmak, müslümanlar arasındaki bağın kuvvetli olması gereği, konuları da ayetlere verdiği tefsirlerde verdiği sosyal ve siyasi mesajlardan bazılarıdır.

Mehmed Akif'in zihin dünyasını en iyi yansıtan tefsir yazısı; 23 Mayıs 1912 yılında kaleme aldığı, Bakara suresi 154. ayeti hakkında yazdıklarıdır. “*Allah yolunda öldürülenler için ölü demeyiniz; bilakis onlar diridir, siz farkında değilsiniz.*” ayetini yorumlarken; Muhammed Abduh'tan naklen ahiret hayatının bilinmezliğine vurgu yapar. Sonra bu ayetin nasıl anlaşılması gerektiğini aşağıdaki ifadelerle izah eder.

...Ne mutlu o yüksek fitratlara, o pak hilkatlere ki; pek kıymetli pek mukaddes bir gaye uğrunda hayatlarını, naçiz bir vasıta gibi feda ediverirler!

Sırası gelince hayati istihşaf edemeyenler, şühedaya mev'ud olan safa-yı cavidanîyi bulmak şöyle dursun, yaşadıkları müddetçe kabil değil saadet yüzü göremezler. Servetler, sâ mânlar, refahiyetler insan için hakîkî bir mes'udiyet temin edemiyor. Bir ferd yahut bir cemaat için yaşamak, nasıl olursa olsun yaşamak istiyakı yegane emel sırasına geçerse; sefil, rezil, namussuz bir hayat şanlı bir ölüme tercih edilirse; o ferdin yahut o cemiyetin kıyamete kadar nasiye-i hazelâti esaret, zillet damgasından kurtulamaz.

Bu ifadeler bir tefsir veya tevil gayretinin değil Kur'an'dan aldığı ilhamların bir tefekkür ve tahassüs seylabına dönüşmesidir. Akif devamla, müslüman ruhundaki yiğitlik ruhu ölmez ise bu ruhla; dünya ve ahiretini kurtarır. Cümlesini şu ifadelerle tamamlar; “biz bu ruhu öldürmemek için ne lazımsa diriğ etmemeliyiz. Zira dünyamız bu ruh ile, ahiretimiz ise dünyamız ile kaimdir. Hatta dünya ahiretten evveldir.”¹⁹ Bu ifadelerde görüldüğü üzere, Akif'in bu ayete verdiği mana; vatan ve mukaddes gayeler uğruna

¹⁷ Yusuf, 105/323.

¹⁸ Araf, 31/311.

¹⁹ *Sebilürreşad*, 10 Mayıs 1328- 6 Cemaziye'l-ahir 1330, c.8-1, aded. 194-12, s. 213-214.

fedakarlık yapmaktır. Bu gayeyi açıklarken yapmayan fert ve toplumların varacağı halden yola çıkar, Onların sefil halleri iki dünya azabı ile sonuçlanır. Dünyada çekilecek kişisel ve toplumsal azap ise daha öndedir. (bu ifadelerden kronolojik öncelik anlaşılacağı gibi daha önemli ve öncelikli olduğu anlamları da çıkmaktadır.)

Bu meyanda, Orhan Okay'ın Akif için ifade ettiği “*cemiyetçi mistisizm*” düşüncesinin temsilcisi olduğu ifadeleri anlamlı düşmektedir. Ancak, İslam düşüncesini bir cemiyet sorunu olarak ele alıp onun buhranlarına İslam idealinden çözümler araması onun mistik olmaktan öte cemiyetçi yönünü ön plana çıkarır.²⁰ Ele aldığı mevzular ve vardığı sonuçlar itibarıyla Mehmet Akif, İslami modernizmin toplumcu idealizmini yansıtır. İslamın normları, dünya hayatını düzene koymak ve bir dünya cenneti oluşturmak için idealdir. Bu şekliyle oluşturulacak bir “İslam Milleti” toplumu dönemin diğer parçalayıcı milliyetçiliklerinden koruyan ideal bir sistemin adıdır.

Safahat şiirlerinde Kur'an

Mehmet Akif Safahat'ta da sıklıkla Kur'an ayetlerine başvurur ve düşüncelerini bu ayetler etrafında örür. Yer yer bütün bir şiir bir Kur'an ayetinin açıklaması olarak karşımıza çıkar, bazı şiirlerini de bir mısranın içinde tırnak içinde konuyu güçlendirmek ve anlattıklarını daha beliş bir ifadeye havale etmek için Kur'andan ayetlerle süsler.

Daha önce Sebilürreşad'da ele aldığı Kur'an tefsirlerinde olduğu gibi Safahat'taki şiir'lerinde ele aldığı ayetler de genel itibarı ile toplumsal mevzular üzerinedir veyahut toplumsal olarak te'vil edilirler.

“Biz insanı en güzel şekilde yarattık, sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik.”²¹ ayetini, İslam toplumlarının geri kalması ve aşağılık bir seviyeye düşmesi mevzusu ile izah eder. Bu izahlarında zaman zaman itikadi sınırları zorladığını kendisi de hisseder ki burada;

*Canileri, katilleri meydana süren sen;
Canideki, katildeki cür'et yine senden!
Sensin yaratan, başka değil zulmeti nuru;
Sensin veren ilham ile takvâyi, fücürü!
Zalimde teaddiye olan meyl nedendir?
Mazlum niçin olmada ondan müteneffir?
Akil nereden gördü bu ciddi harekatı?
Cabül neden öğrenmedi adab-I hayatı?
Bir failin icbarı bütün gördüğüm asar!
Cebri değilim... Olsam ilâhi ne suçum var?*

Cebrilik düşüncesinden olmadığı halde cebri bir yaratılış portresi çizer. Tevhid'i anlattığı şiirinde devamla feryada döner ve yaratıcıdan şekvaya başlar.

*Zalimlere kabrın o kadar verdi ki meydan:
“Yok âdil-i mutlak” diyecek ye's ile vicdan!*

²⁰ Orhan Okay, “Şair Mehmet Akif”, *Mehmet Akif Sempozyumu Bildirileri*, (30 Aralık 1996), İsar Vakfı yayınları, İstanbul, 1997, s. 19-21.

²¹ Tin, 95/4-5.

...
 Heybât, şu payansız olan cemm-i gafîri
 Teşbir ile şöbret kazanan sabne-i dünyâ
 Gelmez mi İlahî sana bir kanlı temâşa?²²

İfadelerindeki huşunet şair heyecanına verilse bile Kur'an ile bu kadar haşır neşir olmuş birinin tevhid inancının sınırlarında dolaşması dikkate şayandır.

Yine "Hakkın Sesleri" adlı üçüncü kitabında cebrîlik düşüncesine paralel ifadeler kullanır;

İlahî, "Malike'l-mülk'üm" diyorsun... Doğru amennâ.
 Hakîkê bir tasarruf var mıdır insan için? aslâ!

...
 Alan sensin, veren sensin, senin hükümedir dünyâ.

...
 Tecelli etmedin bir kerre, Allah'ım, cemalinle!
 Şu üçyüz elli milyon rubu öldürdün celalinle!
 Oturmuş eğlenirken senin –başâ– zevalinle,
 Nedir İslâm'ı tenkâlin bu müsta'cel nekâlinle?

Bu ifadelere karşılık insan sa'yinin önemine vurgu yaparak son bölümü tamamlar.

Sus ey divâne! Durmaz kainatın seyri mû'tadi.
 Ne sandın? fitratın abkâmı biç dinler mi feryadı?

...
 Ne yaptın? "Leyse lil insâni illâ mâ-se'â"²³ vardı...²⁴

"Ya Râb bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı?" mısrası ile başlayıp "Ağzım kurusun yok musun ey adl-i İlâhî!" mısrası ile biten şiiri, Araf suresinin "içimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden, bizi helâk eder misin Allâhım?..."²⁵ ayetinin ilhamı ile yazılmış, baştan başa felaketleri olduğu vatanda Allâh'ın yardımının neden gelmediği sorgulanır.²⁶

"İnsan için kendi sa'yinden başka birşey yok."²⁷ ayetini ilerleyen milletlerin peşisıra gayret ile geleceğe yürümek ifadeleri ile izah eder. İlerleyen kavimler kervanı, gelecek denilen varılacak baş menzile doğru gitmektedir. Mazi kupkuru bir çöl, atalet ise yoldaki en büyük engeldir. Öyleyse meskenette durmayıp bu ayetin ışığıyla kervanı yakalamak gelecek denilen hedefe doğru koşmak gerektiğini anlatır. Akif'in bu ifadelerindeki kavimlerin ilerlemiş Batı kavimleri olduğunda şüphe yoktur. Hitap ettiği Müslümanların da onların açtığı yoldan, geleceğe doğru yol almaları gerekmektedir. Onun bu ifadeleri İslami modernizm için ifade edilen; "İnsanlığın ilerlemesi için lineer bir tarih tasavvuru..."²⁸ ile gelecekteki kurulacak dünya cenneti hedefini çağrıştırmaktadır.

²² "Tevhid yahud Feryad," *Safabat*, Hece yayınları, Ankara 2010, s. 30-33.

²³ Necm, 53/39.

²⁴ "Hakkın Sesleri", s. 197-199.

²⁵ Araf, 7/155.

²⁶ "Hakkın Sesleri", s. 209-210.

²⁷ Necm, 53/39.

²⁸ İhsan Çolak, "İslamcılığı Tanımlamak", *İslamcılık Öldü mü?*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 150.

“O ölümü ve hayatı yarattı”²⁹ ayeti ile de Mevta olmuş şanlı mazinin kabristandaki halini veya o milletin bugün yaşadığı kabristan hayatına vurgu yapar. Bugünkü zillet karşısında şanlı tarih artık bir mevtadır.³⁰

SONUÇ

İsmail Kara’ya göre Mehmet Akif’in yazıları İslam modernizmi ile açıklanır. İslam modernizminin iddia ettiği gibi, “İslam ile Avrupalı değerler” arasında bir uzlaşma zemini arayan bir anlayışın öngördüğü “dini saflaştırma” (*tasfiye*) gayretleri Akif’in yazı, şiir ve tefsirlerinde de görülür. Bunun için; yüzyıllardır geleneğin oluşturduğu bid’atlardan dini temizleyip bir “kurtuluş ideolojisi” kurgulamak gerekmektedir. Bu ideolojinin temel söylemleri arasında; “uyanış”, “kalkınma”, “ilerleme” kavramları yer alır. Geçmişin ataletinden kurtulmanın yolu geleceği kutsal dinin normları ile yeniden kurgulamaktan geçer. Bu; Geçmişin bid’at ve kokuşmuşluğundan bizi uzaklaştıracaktır. Hedef, gelecekte, temellerinde İslamın yer aldığı, bir dünya cennetinin kurulmasıdır.³¹

Sonuç olarak, Akif’in dünyasında; mazi, ati, İslamın ahlaki normları, ve lineer tarih anlayışı görülür. Akif’in anlattığı iki mazi vardır. Bunlar şanlı mazi ve köhnemiş dünya. Şanlı mazi İslama, onun kanunlarına ve kainat kitabına uyularak yükselme dönemidir. Bu dönemdeki kahramanlar sıklıkla Akif’in yazı ve şiirlerinde yer alır. Köhnemiş dönem aslında yaşanan döneme yakın olan, tembelliğin, miskinliğin, hurafelerin kol gezdiği yıkım dönemi ve onun gelenekleridir. Bu durumda Akif geleneğin bir kısmını kabul edip diğerini reddeder görünüyor ancak, genel olarak geleneğin reddinde bir tarihteki altın çağ vurgusu vardır. Geçmişin köhneliğinden bahseden bütün ilerlemeci düşüncelerin tarihten bir dönemle gönül bağı kurmaları sözkonusudur.

Akif’in geleceği, dünyada ilerleyen kavimlerin varacağı mutlu sonudur. Bu toplum eğer bu sona ulaşmak istiyorsa o kervana katılıp onlarla beraber yürümelidir. Bu yola girmenin ikinci şartı, kainat kitabının kanunlarıyla beraber İslamın getirdiği normlara; ahlaki ve hukuki kanunlara uymakla mümkün olur. Akif’e göre bu normlar, İslam’ın özünden devşirilen sosyal, siyasal ve ahlaki değerlerdir.

Akif’in tarih anlayışında ilerlemeci lineer tarih vurgusu ön plana çıkar. O’na göre ilerleme yoluna çıkmış kervana yetişmek ve onun mutlu gelecek hedeflerine doğru yol almak gerekir. Bunun için yola daha önce çıkanları takip etmek gerekmektedir. Ama müslümanlar için ikinci bir şart İslam ahlakı ile ahlaklanmaktır. Japonları anlattığı şiirinde onların İslam’ın her şeyine sahip, sadece tevhidleri olmayan İslam ahlaklı ilerlemeci bir millet olduğunu vurgulaması da bu tespitleri doğrular niteliktedir.

²⁹ Mülk, 67/2.

³⁰ “Mezarlık,” *Safabat*, s. 52-55.

³¹ İsmail Kara, “İslam Modernizmi ve Akif’e Dair Birkaç Not”, *Mehmet Akif Sempozyumu Bildirileri*, (30 Aralık 1996), İsar Vakfı yayınları, İstanbul, 1997, s. 43-46.

KAYNAKLAR

- ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu, *Mehmed Akif'in Kur'an'ı Kerim'i Tefsiri, Menâz ve Hutbeleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- ÇOLAK, İhsan, "İslamcılığı Tanımlamak", *İslamcılık Öldü mü?*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011.
- CÜNDİOĞLU, Düccane, *Bir Kur'an Şairi: Mehmed Akif ve Kur'an Meâlî*, Birun Yayınları, İstanbul, 2000.
- DÜZDAĞ, Ertuğrul, (Haz.), *Safabat: Eski ve Yeni Harflerle Tenkidli Neşir*, İstanbul: İz Yayınları, 1991, İstanbul.
- EDİP, Eşref, *Mehmed Akif: Hayatı ve eserleri*, Sebilürreşad Neşriyatı, İstanbul, 1960.
- KARA, İsmail, "İslam Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not", *Mehmet Akif Sempozyumu Bildirileri, (30 Aralık 1996)*, İsar Vakfı yayınları, İstanbul, 1997.
- Mehmed Akif, "Tefsir-i Şerif" *Sebil-ür Reşad*, (24 Şubat 1327- 19 Rebiülevvel 1330), c. 8-1, aded. 183-1.
- OKAY, Orhan, "Şair Mehmet Akif", *Mehmet Akif Sempozyumu Bildirileri, (30 Aralık 1996)*, İsar Vakfı yayınları, İstanbul, 1997.
- Sebilürreşad*, 10 Mayıs 1328- 6 Cemaziye'l-ahir 1330, c.8-1, aded. 194-12.
- Sebilürreşad*, 24 Şubat 1327-19 Rebi'ül-evvel 1330, c 8-1, aded 183-1.
- Süleyman Nazif, "İki Secde", *Servet-i Fünun*, no: 68-1542,(4 Mart 1926).
- "Tevhid yahud Feryad," Safahat, Hece yayınları, Ankara, 2010.
- <http://dijitalsafahat.com> (Çevrimiçi, 19.03.2015)

Reviving The Feminine Motifs in The Oral Tradition of 'Little Red Riding Hood': Angela Carter's 'The Werewolf' and Tanith Lee's 'Wolfland'

Selen AKTARI SEVGİ*

ABSTRACT

Angela Carter's 'The Werewolf' (1979) and Tanith Lee's 'Wolfland' (1989) are two late twentieth century rewritings of 'Little Red Riding Hood' which revive the feminine perspective found in its oral version through adopting abject representations. The protagonists of these stories travel into the forest in order to identify with their grandmothers represented in abject forms as werewolves. By combining the grandmother and the wolf in a single image, both Carter and Lee eliminate the figure of the male wolf and they introduce this fluid and plural image as a celebration of genealogical inheritance that emphasizes the maternal bond, the transmission of female skills and female knowledge from the grandmother onto the granddaughter, and the union of the self with the other. Thus, they subvert the male-dominated gendered discourse embedded in the literary versions of the tale by Perrault and the Brothers Grimm by liberating female identity from patriarchal authority.

Keywords: *Abject, Angela Carter, female identity, Kristeva, Little Red Riding Hood, Tanith Lee*

Angela Carter'in "The Werewolf" ve Tanith Lee'nin "Wolfland" Başlıklı Öykülerinde
"Kırmızı Başlıklı Kız" Masalının Sözlü Geleneğinde Bulunan Kadınsal Öğelerin Yeniden
Canlandırılması

ÖZET

Angela Carter "The Werewolf" (1979) ve Tanith Lee "Wolfland" (1989) başlıklı öykülerinde, "Kırmızı Başlıklı Kız" masalını, bu masalın sözlü gelenekteki örneğinde bulunan kadın bakış açısını "abject" temsiller üzerinden vurgulayarak 20.yy sonlarında yeniden yorumlamışlardır. Bu öykülerin kadın kahramanları, kurtadama dönüşmüş olarak temsil edilen "abject" büyükanneleriyle özdeşleşmek için ormana doğru yola çıkarlar. Carter ve Lee, erkek kurt figürünü, büyükanneyi ve kurdu tek bir imgede birleştirerek yok eder. Ayrıca, bu akışkan ve çoğul imgeyi anneyle olan bağı, büyükanneden torununa geçen kadınsal beceri ve bilgileri, öznenin ancak ötekiyle bir bütün oluşturabileceğini vurgulayarak soyağacından gelen bir miras olarak sunarlar. Böylece, kadın kimliğini ataerkil otoritenin elinden kurtararak Perrault ve Grimm Kardeşler'in "Kırmızı Başlıklı Kız" masalında bulunan erkek egemen cinsiyetçi söylemi yıkarlar.

Anahtar Kelimeler: *Abject, Angela Carter, kadın kimliği, Kristeva, Kırmızı Başlıklı Kız, Tanith Lee*

* Assist. Prof., Istanbul Kultur University, Faculty of Science and Letters, Department of English Language and Literature, E5 Karayolu üzeri 34156 Bakırköy Istanbul, s.aktari@iku.edu.tr

Introduction:

The story of the little girl with a red hood and her encounter with a wolf in the forest as she is on her way to her grandmother's house is still so popular that it is observed either as a pretext for various forms of narratives or as rewritings that overtly share the common characteristics with the well-known fairy tale for parodic purposes. Jack Zipes, who is a leading scholar in the field of fairy tale and who has profoundly contributed to the recent studies on 'Little Red Riding Hood', comments on this fairy tale as follows: 'there is no end to her story; even though Little Red Riding Hood is constantly mutilated by the wolf and dies, she is always reincarnated in some retold form to mark shifts in our attitudes toward gender formation, sexuality and the use of power'.¹ Aware of the radical potential that can subvert social and cultural constructions of femininity and female identity particularly found in the long-forgotten oral version of 'Little Red Riding Hood' and disturbed with the patriarchal remoldings of this folk tale by Perrault and the Brothers Grimm, many feminist writers of the late twentieth century attempted to give this traditional plot a feminist twist in order to attack the gendered discourse and the patriarchal ideology embedded in the literary versions of the oral tale. Angela Carter's 'The Werewolf' (1979) and Tanith Lee's 'Wolfland' (1989) are among these late twentieth century reincarnations of 'Little Red Riding Hood' which expose the patriarchal logic that position female identity as the Other and define female body as the object of male desire. Both writers rewrite Little Red Riding Hood's journey into the forest as a quest for self-identification and adopt abject representations in order to re-form female identity from a feminist lens. That is, they promote an autonomous female subject, a 'subject-in-process' in Kristevan terms, who overcomes the binaries by affirming the (m)other in herself instead of excluding her as it is demanded in the traditional identity formation. In addition, by focusing on the symbolic replacement of the grandmother by the little girl with a feminist agenda both Carter and Lee celebrate the matriarchal roots observed in the oral tradition, 'The Story of Grandmother'. In order to introduce such an approach, Julia Kristeva's theory of abjection provides a fruitful analysis for uncovering the feminist potential of these stories. Then, before analyzing these two postmodern stories in the light of Kristeva's theory of abjection, it is necessary to lay bare the feminine motifs of the oral folk tale in order to show how Carter and Lee adopt and rewrite these motifs with the aim of criticizing the patriarchal versions which have played a considerable role in the education of children for a long time.

The Oral Tradition and the Literary Versions

The source of 'Little Red Riding Hood' is claimed to be found in a French oral folk tale spread by word of mouth for generations in France in the late Middle Ages and the French folklorist Paul Delarue published a study on its different versions, which he called 'The Story of Grandmother', in 1951.² Although each of these collected oral

¹ Jack Zipes, 'Preface', *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, Ed. Jack Zipes, Routledge, New York, 1993, p. xii.

² Jack Zipes, 'A Second Gaze at Little Red Riding Hood's Trials and Tribulations', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scolar Press, Aldershot, 1993, pp. 228-9.

tales presents varying provincial characteristics, they preserve the same plot. It relates the story of a little girl who is sent by her mother to her grandmother's house with a loaf of bread and a bottle of milk and who meets 'a *bərou*, a werewolf or devil'³ in the forest. Arriving at the little girl's grandmother's house before her, the werewolf kills the grandmother and puts some of her meat in the cupboard and a bottle of her blood on the shelf. When the little girl arrives at the house, the werewolf, in disguise of her grandmother, offers the girl her own grandmother's meat as meal and blood as a drink. 'This ritual meal seems to symbolize a physical incorporation of the old lady, who is replaced by younger generation'.⁴ Associating not only the werewolf but also the little girl with cannibalism, this oral folk tale focuses on the maternal bond between the little girl and the grandmother through the act of cannibalism. The granddaughter's eating of her grandmother's flesh and blood signifies the passing of female experience and skills of the grandmother onto the granddaughter. After the little girl finishes her meal, the werewolf asks her to lie in bed, take her clothes off, and throw them into the fire by naming every piece she wears. Lying beside him, the girl starts interrogating the werewolf in disguise of her grandmother because she notices the werewolf's animalistic traits. Understanding that she has been trapped by a werewolf, she tricks him by saying that she urgently needs to relieve herself and the tale ends happily by her escape from the werewolf. Zipes declares:

It is obvious from this oral tale that the narrative perspective is sympathetic to a young peasant girl (age uncertain) who learns to cope with the world around her. She is shrewd, brave, tough, and independent. [...] [T]he maturing young woman proves she can [...] replace an older woman, and contend with the opposite sex.⁵

As Zipes explains above, by depicting the little girl as a clever one who survives and resists victimization, and by emphasizing the maternal bond through the implication of the girl's inheritance of her grandmother's knowledge, this oral folk tale highlights the female autonomy.

Before the folkloric studies which discussed 'The Story of Grandmother' as the source of Charles Perrault's 'Little Red Riding Hood' (1697) and the Brothers Grimm's 'Little Red Cap' (1812) emerged, these two worldwide known literary fairy tales had been regarded as the representatives of folkloric tradition.⁶ However, with the advent of research on the origins of Perrault's and the Grimms' tales and the discovery of 'The Story of Grandmother', it is revealed that the characteristics which have been identified as folkloric and archetypal in both literary versions are 'on the contrary relatively recent and unrepresentative inventions'⁷. They transformed this oral folk tale with matriarchal roots into a patriarchal one and constructed it upon a

³ Catherine Orenstein, *Little Red Riding Hood Uncloaked: Sex, Morality, and the Evolution of a Fairy Tale*, Basic Books, New York, 2002, p. 68.

⁴ Sandra L. Beckett, 'Little Red Riding Hood', *The Greenwood Encyclopedia of Folk Tales and Fairy Tales Volumes 1-3*, Ed. Donald Haase, Greenwood Press, Westport, 2002, p. 583.

⁵ Jack Zipes, 'A Second Gaze at Little Red Riding Hood's Trials and Tribulations', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scholar Press, Aldershot, 1993, p. 229.

⁶ Catherine Orenstein, *Little Red Riding Hood Uncloaked: Sex, Morality, and the Evolution of a Fairy Tale*, Basic Books, New York, 2002, p. 70.

⁷ *Ibid.*, p. 71.

sexual frame in which the girl is represented as the female object of male desire. It is perceived as a narrative of rape by many critics⁸, who have produced considerable psychoanalytical analyses about both popular versions of the fairy tale. The psychoanalytical studies show that the little girl in these versions is portrayed as responsible for the rape by the male predator in the image of the wolf because of her disobedience toward her mother's warning about the danger of talking to strangers. 'Little girl, don't stray from the path or you will meet the wolf and he will eat you'⁹ is the moral that reinforces the notion that sexual desire and curiosity may have destructive consequences for the girl-child. Zipes highlights the sexual frame as follows:

As every reader/viewer subconsciously knows, Little Red Riding Hood is not really sent into the woods to visit grandma but to meet the wolf and to explore her own sexual cravings and social rules of conduct. Therefore, the most significant encounter is with the wolf because it is here that she acts upon her desire to indulge in sexual intercourse with the wolf, and [...] she willingly makes a bargain with the wolf, or, in male terms, 'she asks to be raped'.¹⁰

The little girl's curiosity in sexuality is punished at the end of Perrault's version by death. In the Grimms' version she is devoured by the wolf, but a male hunter, a paternal figure, rescues her alive with her grandmother by cutting out the wolf's belly and then filling it with stones in order to prevent him from chasing them. Such an end implies that the 'girl receives her identity through a man, and [...] without male protection she will destroy herself and reap chaos in the world outside'.¹¹ This is how 'the initiatory tale of the oral tradition became a cautionary tale'.¹² Both rewritings of the oral folk tale are shaped by patriarchal ideology and they reveal socially and culturally constructed gender roles strictly demarcated by the male dominated society. Moreover, the cannibalistic meal that signifies the maternal bond between the grandmother and her granddaughter is absent in these tales. The oral

story shifts and recenters around two characters, the girl and her grandmother rather than the girl and the wolf. The monster in the affair would be rather the girl – the wolf is only going about his business as a wolf. As for the grandmother, she would be the principal victim of the adventure, perhaps even the heroine of the story [...] It looks as though our authors, the very ones who studied versions from oral tradition, not knowing how to undo the weight of the written tradition, have thereby become deaf to the oral tradition. Fascinated by the wolf, they have forgotten the grandmother.¹³

⁸ These critics and their studies are as follows: Erich Fromm *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (1951), Bruno Bettelheim *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales* (1975), and Alan Dundes *Little Red Riding Hood: A Casebook* (1989).

⁹ Yvonne Verdier, 'Little Red Riding Hood in Oral Tradition', *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies* Vol. 11, Nos. 1-2 Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 101.

¹⁰ Jack Zipes, 'A Second Gaze at Little Red Riding Hood's Trials and Tribulations', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scholar Press, Aldershot, 1993, p. 239.

¹¹ *Ibid.*, p. 236.

¹² Sandra L. Beckett, 'Little Red Riding Hood', *The Greenwood Encyclopedia of Folk Tales and Fairy Tales Volumes 1-3*, Ed. Donald Haase, Greenwood Press, Westport, 2002, p. 584.

¹³ Yvonne Verdier, 'Little Red Riding Hood in Oral Tradition', *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies* Vol. 11, No. 1/2 Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 105.

Perrault and the Grimms disregarded the role of the grandmother figure as pivotal to their tales and they did not adopt the theme of female initiation that indicates a hereditary replacement of the younger generation replacing the old one. Observing this exclusion of the feminine aspect, Carter and Lee base their stories on this theme of initiation particularly by portraying the grandmother as a werewolf and they foreground this abject representation as a subversive element in their stories.

Julia Kristeva's Theory of Abjection

Kristeva deconstructs the binary mechanisms at work in the traditional identity formation that expels the female as the other to the self. 'Traditional psychoanalytical theories marginalize femininity by abandoning the female in the pre-Oedipal stage and privilege masculinity and announce the Oedipal identity as universal. By defining the female as lack, absence and incomplete, psychoanalysis constructs a site of excess for women'.¹⁴ However, Kristeva's theory of subjectivity rests upon her definition of 'subject-in-process', a state which promotes a fluid subjectivity that respects no hierarchical boundaries between the subject and the other. Since in conventional psychoanalytical theories the Oedipal process necessitates a separation between the child and the mother in order to form strictly demarcated borders to gain access to the symbolic order, Kristeva's presentation of a plural subjectivity that merges with the (m)other emerges as a radical approach to identity formation.

Kristeva is interested in the extreme, the excessive and the transgressive because she claims that subjectivity is shaped in the light of excessive experiences and representations. In her opinion, 'subjectivity originates in crisis and, significantly, *remains* in crisis'.¹⁵ Abjection, in this sense, is one of those crises which manifest 'extreme conditions of the subject that nevertheless define the subject in crucial ways'¹⁶ by annihilating the boundaries between the self and the other. In *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Kristeva defines abjection as follows:

What is abject is not my correlative, which, providing me with someone or something else as support, would allow me to be more or less detached and autonomous. The abject has only one quality of the object – that of being opposed to I. If the object, however, through its opposition, settles me within the fragile texture of a desire for meaning, which, as a matter of fact, makes me ceaselessly and infinitely homologous to it, what is abject, on the contrary, the jettisoned object, is radically excluded and draws me toward the place where meaning collapses.¹⁷

The abject is what is excluded, rejected and jettisoned by the subject in order to demarcate its borders between 'self' and 'other', but at the same time it is the constitutive part of the subject because subjectivity constructs its borders in response to the abject. Therefore, '[t]he abject is not excluded "radically enough" to establish a faithful differentiation between subject and object; yet, the abject is excluded "clearly

¹⁴ Selen Aktari, *Abject Representations of Female Desire in Postmodern British Female Gothic Fiction* (unpublished doctoral dissertation), Middle East Technical University, 2010, p. 66.

¹⁵ Megan Becker-Leckrone, *Julia Kristeva and Literary Theory*. Palgrave Macmillan, Houndmills, 2005, p. 30.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Trans. Leon S. Roudiez, Columbia UP, New York, 1982, pp. 1-2.

enough” to constitute a rudimentary position¹⁸. It hovers above the borders of the subject and ‘simultaneously beseeches and pulverizes’¹⁹ it by reminding it of the archaic non-differentiated stage when ‘I’ and the ‘object’ are one.

In traditional theories of identity, the self is constructed as a proper and stable subject through excluding what is unstable, improper, disorderly and ‘other’ to oneself and it achieves a unitary subjectivity as a result of this recognition of the boundaries between ‘self’ and ‘other’. However, the abject, as is revealed above, is the ambiguous, the state of being in-between, the refusal of the boundaries and the revolt against this unitary subjectivity. It evokes disgust and fascination simultaneously because of its potential to annihilate the boundaries between subject and object.²⁰

Kristeva highlights the role the maternal body plays in the process of subjectivity. The infant attempts at defining its borders by its physical instincts and drives even before Lacan’s mirror stage, a phase when the infant, between 6 and 18 months, recognizes its image in the mirror. The infant, which has perceived its mother as a continuation of its body and has experienced a blissful union with ‘shared smiles, crying, and the abstract rhythms, sounds and touches’ in the ‘semiotic chora’ that knows ‘no interior or exterior’²¹ and no difference between self and (m)other, starts to develop its borders through excreting, spitting out and vomiting its mother’s milk, and even through rejecting its mother’s embrace in this stage. However, ‘it is so difficult to identify the mother’s borders: he was once in her and now here he is outside her’.²² Thus, the infant is torn between two needs: on the one hand, it yearns to become one with the maternal body; on the other hand it knows it has to break up with this blissful union in order to become a self. This stage, residing between the chora and the mirror stage, is associated with the abject in Kristevan development of subjectivity.²³

Abjection in Carter’s ‘The Werewolf’ and Lee’s ‘Wolfland’ is foregrounded through the representations of the grandmothers as werewolves as was indicated before. The ambiguity and the hybridity of werewolves, observed in their half-human and half-animal traits, render these grandmothers abject and their capability of metamorphosis threatens their granddaughters with the collapse of their subjectivity by its very potential to annihilate the boundaries of the self. Since the initial abjection in Kristeva’s theory takes place by expelling the (m)other, the abject werewolves, by their archaic and mythological connotations, reflect this maternal abjection. That is, they remind the subject of her initial loss of the abject mother.

¹⁸ Stacey K. Keltner, *Kristeva: Thresholds*, Polity Press, Cambridge, 2011, p. 45

¹⁹ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Trans. Leon S. Roudiez, Columbia UP, New York, 1982, p. 5.

²⁰ Selen Aktari, *Abject Representations of Female Desire in Postmodern British Female Gothic Fiction* (unpublished doctoral dissertation), Middle East Technical University, 2010, pp. 55-56.

²¹ Megan Becker-Leckrone, *Julia Kristeva and Literary Theory*. Palgrave Macmillan, Houndmills, 2005, p. 28.

²² Noellë McAfee, *Julia Kristeva*, Routledge, New York, 2004, p. 48.

²³ Selen Aktari, *Abject Representations of Female Desire in Postmodern British Female Gothic Fiction* (unpublished doctoral dissertation), Middle East Technical University, 2010, pp. 54-5.

The Werewolves as Abject Figures

In 'Shape-Shifter from the Wilderness: Werewolves Roaming the Twentieth Century', Andrea Gutenberg informs that the werewolf's 'habitual transgression of basic rules of civilized behavior, rooted in its association with cannibalism, uncontrolled violence and/or sexual excess' poses a threat to 'the integrity of the human subject' and violates the boundaries between the self and the other with its ambiguous appearance as half-human and half-animal.²⁴ In her opinion, the werewolves' gender is also indeterminable. She states that although they have been solely treated as masculine figures by many researchers and critics due to their connection to the night, violence, physical strength and aggression which are associated with virile qualities, their ability to change shapes is a characteristic which is attributed to the female body observed in pregnancy. Gutenberg quotes from Maud Ellmann: '[I]t is curious that wolf men undergo their metamorphoses in the full moon, smitten by a monthly mania for blood. In this sense, a werewolf is a man with monthlies, a wolf woman, in effect; and the myth of lycanthropy bespeaks the ineradicable ambiguities of gender'.²⁵

Since the female is rendered abject in the symbolic order due to her relation to the semiotic and due to her gendered body excluded because of its association with fluidity, the werewolves' identification with the maternal, the fluidity of the female body and the marginal render them abject figures. The werewolf is 'always on the border between the presymbolic realm and the symbolic order, struggling desperately for separation from the other but always ultimately failing'.²⁶ It is this potential of transformation into a form capable of annihilating the impermeable boundaries that makes the werewolves repulsive and disgusting but simultaneously fascinating for the one who is exposed to this metamorphosis. This is the reason why, Gutenberg claims, we are all fascinated with 'Little Red Riding Hood' and its versions not only 'because of its feminine, motherly appeal in conjunction with its masculinity'²⁷ but also of its signification of our own initial attempts at establishing borders between ourselves and the (m)others.

Moreover, the association of the werewolf with cannibalism also renders it an abject figure. Cannibalism depicts the human body as food and 'as one of the central taboos of our culture, [...] if we are to follow Julia Kristeva's account of disgust, are central sites of abjection'.²⁸ Since abjection is a primordial attempt of the infant to separate from the (m)other, cannibalism becomes the act of eating and merging with the other and it destroys the self and other dichotomy. Through cannibalism the subject falls into the maternal realm where there are no boundaries between the subject and the object. As Russell West argues: '[T]he cannibalistic taboo reformulates

²⁴ Andrea Gutenberg, 'Shape-Shifters from the Wilderness: Werewolves Roaming the Twentieth Century', *The Abject of Desire: The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture*, Eds. Konstanze Kutzbach and Monika Mueller, Rodopi, Amsterdam, 2007, p. 149.

²⁵ Ibid., p. 150.

²⁶ Ibid., p. 153.

²⁷ Ibid., p. 153.

²⁸ Russell West, 'Abject Cannibalism: Anthropophagic Poetics in Conrad, White, and Tennant – Towards a Critique of Julia Kristeva's Theory of Abjection', *The Abject of Desire: The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture*, Eds. Konstanze Kutzbach and Monika Mueller, Rodopi, Amsterdam, 2007, p. 235.

and displaces an archaic eating of a maternal Other, from which the self was once indistinguishable'.²⁹ Its representation transgresses the limits of the symbolic order and therefore becomes a threat to the integrity of identity. Thus, with its representation in the realm of abjection, cannibalism becomes a powerful metaphor for subverting the established norms of society.³⁰

Carter's and Lee's werewolf grandmothers serve to initiate the abjection process of the heroines and enable them as subjects-in-process who embrace the abject (m)other. When the heroines of both stories confront the abject in the form of the grandmother-wolf, they will be reminded of the maternal abjection, the realm in which they try to exclude and hold onto the (m)other simultaneously. Their self-identification with the (m)other will connect these postmodern stories to their folkloric and matriarchal roots.

'The Werewolf'

Carter's 'The Werewolf' is a three-paged story written in short and simple sentences which have the characteristics of a short folk tale that is orally composed in order to be easily spread by word of mouth. This narrative style makes 'The Werewolf' stand closer to the oral version rather than to the literary ones. Besides, although the granddaughter's cannibalistic meal is absent from Carter's rewriting of the tale, in Delarue's words, this 'cruel and primitive' motif 'belonging to the ancient form of the tale', has its impact on Carter's story.³¹ The ending of the story puts forward how the little girl in collaboration with the townspeople kills and replaces her grandmother in a savage way. This replacement is a representation of this cannibalistic ritual found in the folk tale.

The setting is a northern country whose inhabitants lead '[h]arsh, brief, poor lives' in 'cold weather' with 'cold hearts'³² and interpret the natural phenomenon they observe in the forests in a superstitious sense. For 'these upland woodsmen, the Devil is as real as you or I. More so; they have not seen us nor even know that we exist, but the Devil they glimpse often in the graveyards'.³³ In order to chase the Devil away, the townspeople offer it food and they believe that 'the Devil holds picnics in the graveyards and invites the witches; then they dig up fresh corpses, and eat them. Anyone will tell you that. Wreaths of garlic on the doors keep out the vampires'.³⁴ Such figures introduced at the beginning of the story establish the folk belief characterized by superstition, legend, and ritual.

The devils and witches in this story form an abjected group and they signify the desire to merge with the other, not only with their already-otherized representations but also with their act of feeding on the corpses do they become a frightening threat to this community's life. Wisker claims that '[a]mongst the horror tropes with which

²⁹ Ibid., p. 240.

³⁰ Selen Aktari, *Abject Representations of Female Desire in Postmodern British Female Gothic Fiction* (unpublished doctoral dissertation), Middle East Technical University, 2010, pp. 225-6.

³¹ Yvonne Verdier, 'Little Red Riding Hood in Oral Tradition', *Marvels & Tales: Journal of Fairy- Tale Studies* Vol. 11, No. 1/2 Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 103.

³² Angela Carter, 'The Werewolf', *The Bloody Chamber and Other Stories*, Vintage, London, 2006, p. 126.

³³ Ibid., p. 126.

³⁴ Ibid., p. 126.

contemporary readers are now familiar and somewhat at ease, incest and cannibalism are the least acceptable. Both spring from a desire to be, merge with or ingest the Other, as a projected version of self.³⁵ In this respect, such a threat embodied by the abject is immediately eliminated by the stable and proper subject, who strictly preserves its boundaries in order not to lose itself in the other. Since the townspeople represent the members of socio-symbolic order, in order to demarcate their boundaries of subjectivity they condemn the witches as other to themselves and perceive these abject figures as potential threats to their oppressive system of order. Below is a scene that depicts how the proper subject jettisons its abject other and resists merging with it.

*When they discover a witch – some old woman whose cheeses ripen when her neighbours’ do not, another old woman whose black cat, oh, sinister! follows her about all the time, they strip the crone, search for her marks, for the supernumerary nipple her familiar sucks. They soon find it. Then they stone her to death.*³⁶

After presenting such an introduction that lists the abject figures of this northern town, the narrator suddenly announces the intertextual relation of the story to Perrault’s ‘Little Red Riding Hood’. The mother says to her daughter: ‘Go and visit grandmother, who has been sick. Take her the oatcakes I’ve baked for her on the hearthstone and a little pot of butter’.³⁷ The ‘good child’ obeying her mother’s wish sets on a journey to her grandmother’s house in the forest with her mother’s warnings in her ears: ‘do not leave the path because of the bears, the wild boar, the starving wolves. Here, take your father’s hunting knife; you know how to use it’.³⁸ In the frame of the literary versions of ‘Little Red Riding Hood’, the forest represents the unconscious, the space of unrepressed desire; the wolves signify the male sexual aggressivity and their cannibalism is associated with sexual devourment. In such a context, the little girl’s father’s knife becomes a symbol of the father’s attempt at protecting her little daughter’s chastity. However, it should be noted that Carter’s little girl is not portrayed as an inexperienced and spoiled child who knows nothing about the ways of the world as she is in the literary versions of the tale, but she is rather depicted as a strong grown-up girl who has learned to fight with the beasts that represent male predators.

The child ... knew the forest too well to fear it but she must always be on her guard. When she heard that freezing howl of a wolf, she dropped her gifts, seized her knife and turned on the beast.

It was a huge one, with red eyes and running, grizzled chops; any but a mountaineer’s child would have died of fright at the sight of it. It went for her throat, as wolves do, but she made a great swipe at it with her father’s knife and slashed off its right forepaw.

The wolf let out a gulp, almost a sob, when it saw what had happened to it; wolves are less brave than they seem. It went lolloping off disconsolately between the trees as well as it could on three legs, leaving a trail of blood behind it. The child wiped the blade of her

³⁵ Gina Wisker, ‘Demisting the Mirror: Contemporary British Women’s Horror’, *Contemporary British Women Writers*, Ed. Emma Parker, D.S. Brewer, Cambridge, 2004, p. 159.

³⁶ *Ibid.*, p. 126.

³⁷ *Ibid.*, p. 126.

³⁸ Angela Carter, ‘The Werewolf’, *The Bloody Chamber and Other Stories*, Vintage, London, 2006, p. 127.

*knife clean on her apron, wrapped up the wolf's paw in the cloth in which her mother had packed the oatcakes and went on towards her grandmother's house.*³⁹

When the girl is attacked by the wolf on her way, she feels no fear and she slashes off the wolf's right paw courageously with her father's knife protecting herself from a symbolic sexual devourment as is perceived in the quotation above. However, she is traveling through the forest, the realm of the unconscious, in order to face the other in its archaic and initial form. Her boundaries are threatened and she had cleverly managed to fight back the wolf, the abject other, and does not let her boundaries dissolve. This scene indicates that Little Red Riding Hood has already become a part of the symbolic order who strictly constructs her boundaries in order to remain separate from the other.

However, the story does not end here. When the child reaches her grandmother's house, she finds her grandmother in bed very sick suffering from high fever. As she takes out the cloth from her basket to make her grandmother's forehead a cold compress, the wolf's paw falls onto the floor. To the child's surprise, '[i]t was no longer a wolf's paw. It was a hand, chopped off at the wrist, a hand toughened with work and freckled with old age. There was a wedding ring on the third finger and a wart on the index finger. By the wart, she knew it for her grandmother's hand'.⁴⁰ Carter subverts the representation of the wolf as male predator and combines two abject figures, the wolf and the witch, with the grandmother in a single body of metamorphosis and establishes the link between her story and 'The Story of Grandmother' of the oral tradition. By depicting a werewolf-witch, half woman and half animal, Carter grants her story to its archaic and folkloric roots. She disrupts the conventional figure of the wolf in 'Little Red Riding Hood' as masculine evil and she underlines the maternal aspect of the werewolf figure by identifying the wolf with the grandmother. Then, when the little girl realizes that her grandmother is the wolf she has fought in the woods, she cries out so loud that the neighbours come for help. 'They knew the wart on the hand at once for a witch's nipple; they drove the old woman, in her shift as she was, out into the snow with sticks, beating her old carcass as far as the edge of the forest, and pelted her with stones until she fell down dead'.⁴¹ Lau comments on this scene as follows: 'In her moment of exposure, Granny no longer embodies the transsexuality of her werewolf persona but becomes simply witch, categorically "some old woman," like those described at the outset of the story'.⁴² Thus, at the end of her story, by the grandmother's portrayal as a witch, a characteristic associated with getting older, Carter underlines the female initiation pattern found in 'The Story of Grandmother'.

By referring to Yvonne Verdier's profound study, 'Little Red Riding Hood in Oral Tradition', Zipes claims that the oral version is 'a celebration of a young girl's coming of age'⁴³ as she replaces the older generation, her grandmother, with the

³⁹ Ibid., p. 127.

⁴⁰ Ibid., p. 127.

⁴¹ Ibid., p. 128.

⁴² Kimberly J Lau, 'Erotic Infidelities: Angela Carter's Wolf Trilogy', *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*, Vol. 22, No. 1, 2008, p. 83.

⁴³ Jack Zipes, 'The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood', *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, Ed. Jack Zipes, Routledge, New York, 1993, p. 25.

younger one. Although the cannibalistic ritual is not employed by Carter, 'The Werewolf' still embodies what this significant motif symbolizes. Free from the sexual frame of the literary versions, little peasant girl's cannibalistic meal in 'The Story of Grandmother' reveals

*a matter of self-assertion through learning and conflict. Unlike the literary versions, where the grandmother is reified and reduced to a sex object, her death in the folk tale signifies the continuity and reinvigoration of custom, which was important for the preservation of society [...] Whether the story is about initiation, warning, or both, one thing is clear: the folk tale celebrates the self-reliance of a young peasant girl.*⁴⁴

Carter's heroine asserts herself through learning about her grandmother's hybrid identity and she gets experienced. Besides, she asserts herself by conflicting with, that is, by fighting with the grandma-wolf. Thus, Carter depicts her heroine as a self-reliant young peasant girl who struggles to achieve an autonomous self through her engagement with the abject. Moreover, the death of the witch grandmother also implies continuity of generations and customs as can be perceived in the ending of 'The Werewolf': 'Now the child lived in her grandmother's house; she prospered'.⁴⁵ Although the cannibalistic meal is not embedded in Carter's version, the replacement of the older generation by the younger generation is presented by the granddaughter's inheriting her grandmother's house. Symbolically, she is to inherit her grandmother's skills, experience and knowledge as well. Thus, by leading an autonomous life and by becoming a self-aware woman ready to integrate herself in society with this awareness, the little girl takes a step forward in becoming a subject-in-process which will continue to serve her providing an identification with the other and by achieving a place in the symbolic order as well.

'Wolfland'

Lee's 'Wolfland' can be approached as a sequel or a complement to Carter's story. Lee provides a much more emphasized feminist approach in her story by concluding it with an explicit celebration of Kristevan subject-in-process and the abject in order to destroy the patriarchal ideology promoted by Perrault's and the Grimms' fairy tales. She also starts retelling 'Little Red Riding Hood' by sending the little girl into the forest to her grandmother's house for a visit and portrays the grandmother in 'Wolfland' as the abject werewolf herself. The grandmother in Lee's story has transformed into a werewolf in order to survive her husband's violent abuse in marriage. Her name, Anna the Matriarch, explicitly indicates that she has thrown down the patriarchal ideology her husband represents and she does not conform to the rules of the symbolic order any longer. Lee adopts the element of replacement of the grandmother by the granddaughter, the older generation by the younger one, found in the oral tale in a Victorian gothic tale atmosphere. She preserves the folkloric roots of 'The Story of Grandmother' particularly by reconstructing the maternal bond through Lisel's exposure to the abject and through her inheritance of Anna's matriarchy, Wolfland, and of her transmogrification into a werewolf in order to renounce male oppression.

⁴⁴ Ibid., pp. 24-5

⁴⁵ Ibid., p. 128.

Lisel is a sixteen year-old-girl whose mother died while giving birth to her and she is raised by his indifferent father who 'let[s] her have her own way, in almost everything', but, in fact, it is her eccentric maternal grandmother living 'in a great wild château in the great wild forest' who controls her life 'like a puppet-master from behind the curtain of the forest'.⁴⁶ Although Lisel has never met her grandmother, Anna has a say in every aspect of Lisel's life. Being an 'exceedingly rich' woman, Anna sends her orders to Lisel with 'sumptuous gifts'⁴⁷ and Lisel, being content with every present she receives, dreams of inheriting her grandmother's possessions one day. Having experienced an early and unfortunate separation from her mother, Lisel is portrayed as a proper member of the symbolic order at the beginning of the story with patriarchally constructed conventional images of a young woman whose interest lies in her materialistic benefits, in how she looks in expensive clothes and in how she spends her time with dancing, skating and breaking young men's hearts.

When Lisel is summoned by Anna 'into the uncivilized northern forest, to the strange mansion in the snow'⁴⁸ to meet her, she reluctantly sets on the journey to visit her grandmother. Anna expresses her demand with a letter attached to a nice present of 'swirling cloak of scarlet velvet [...] which was lined with the finest and heaviest red brocade. A clasp of gold joined the garment at the throat, the two portions, when closed, forming Anna's personal device, a many-petaled flower'.⁴⁹ The red cloak is absent in the oral versions and it is an element added to the plot by Perrault and then adopted by the Grimms as well. As was discussed before, the psychoanalytical interpretations of 'Little Red Riding Hood' provide that the little girl's travel to the forest is about the discovery of her sexuality. In relation to this perspective, Erich Fromm interprets the red cloak as a symbol of menstruation blood, an indication that the heroine is on the verge of puberty. He claims that the mother's warning is a foreshadowing for the loss of the little girl's virginity symbolized by the wolf's devourment at the end of the tales.⁵⁰ Bruno Bettelheim also falls in with Fromm's interpretation. By using the Grimms' 'Little Red Cap' as his main source, Bettelheim interprets the red cloak of the little girl as follows:

All through 'Little Red Cap', in the title as in the girl's name, the emphasis is on the color red, which she openly wears. Red is the color symbolizing violent emotions, very much including sexual ones. The red velvet cap given by Grandmother to Little Red Cap thus can be viewed as a symbol of a premature transfer of sexual attractiveness, which is further accentuated by the grandmother's being old and sick, too weak even to open a door. It suggests that not only is the red cap little, but also the girl. She is too little, not for wearing the cap, but for managing what this red cap symbolizes, and what her wearing it invites. Little Red Cap's danger is her budding sexuality, for which she is not yet emotionally mature enough. The person who is psychologically ready to have sexual experiences can

⁴⁶ Tanith Lee, 'Wolfland', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scolar Press, Aldershot, 1993, p. 122.

⁴⁷ Ibid., p. 122.

⁴⁸ Ibid., p. 123.

⁴⁹ Ibid., p. 122.

⁵⁰ Erich Fromm, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, Grove, New York, 1955, p. 240

*master them, and grow because of it. But a premature sexuality is a regressive experience, arousing all that is still primitive within us and that threaten to swallow us up.*⁵¹

Approaching the red cloak as a symbol of repressed desire and an indication of a forthcoming punishment for experiencing sexuality in the form of being devoured – raped – by the male wolf, Fromm and Bettelheim reinforce the patriarchal ideology enclosed in Perrault's and the Grimms' versions. Verdier draws attention to the theme of puberty and menstruation in 'The Story of Grandmother' as represented by the motif of 'pins and needles', another motif which is absent in the literary versions. In the oral version, the werewolf asks the little girl which road she prefers taking: the road of pins or the road of needles, when they meet in the forest. Verdier consults ethnography in order to understand the meaning of this wordplay and explains it by focusing on the sartorial aspect of the motif. In her opinion, this motif is related to the education of little girls in the northern of France by the

sewing apprenticeship, upon arriving at puberty. The pins for dressing up are opposed to needles associated with work and the mending of torn dresses, and also with needles with large holes (worn? Having already served much?) used by old women, by grandmothers [...] So we have here a story that takes place between a pubescent maiden and an old menopausal woman'.⁵²

By introducing such an approach, Verdier emphasizes once more the dominant role of the grandmother and the theme of genealogical transmission from the grandmother to the granddaughter found in the folk tale. Lee also displays such a genealogical transmission from Anna to Lisel through the symbolical use of the red cloak. Disturbed by the male-dominated discussions of female sexuality over the motif of the red cloak, Lee unburdens this motif of its sexual overtones by reshaping the image with feminist concerns. By ornamenting the red cloak with the gold many-petaled flower brooch, the emblem of Anna's matriarchy, Lee turns it into a symbol of female strength rather than patriarchally defined female sexuality. In the course of the story, it will be observed that this emblem is derived from a yellow flower growing on Wolfland. This yellow flower has a magical power to transform the one who eats it into a werewolf, a representation of female empowerment in this context. Anna, abused by her husband in most violent ways, is told by a midwife that the yellow flowers grow around her château give a gift to the one who eats it. 'It comes from the spirit, the wolfwoman, or maybe she's a goddess, an old goddess left over from the beginnings of things, before Christ came to save us all'.⁵³ And when Anna swallows these flowers, she turns into a wolf and kills her husband by tearing out his throat. Her extreme rage is sowed in her by her husband's brutality revealed through by her being raped, beaten, and lashed by him. By transforming into a wolfwoman, Anna destroys the patriarchal oppression she is imprisoned within her marriage. Thus, the red cloak with the flower brooch Lisel wears does not imply a transference of sexual attractiveness from the old women to the young one to be desired and devoured by a

⁵¹ Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Vintage Books, New York, 1977, p.173.

⁵² Yvonne Verdier, 'Little Red Riding Hood in Oral Tradition', *Marvels & Tales: Journal of Fairy- Tale Studies* Vol. 11, No. 1/2 Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 107.

⁵³ Tanith Lee, 'Wolfland', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scolar Press, Aldershot, 1993, p. 142.

male predator in this story, but a transference of female empowerment necessarily needed to survive in patriarchal society which threatens the female body with violence, victimizes it as the object of aggressive male desire and entraps it in oppressive marriages. By such an approach, the conventional interpretation of the forest, which hosts destructive male sexual appetite, is also subverted by Lee. Rather than using the woods as a metaphor for her heroine's sexual awakening, Lee underlines the bond between women and nature by embracing the definition of nature as Mother Nature and thus portrays the wilderness as a maternal space. In 'Wolfland', wilderness becomes a metaphorical maternal space for women, which represents a true liberation from the oppressive social and cultural order specifically with its detachment from the symbolic order paradigm.

In the light of these ideas presented above, Lisel's travel into the forest reflects a metaphorical journey to the semiotic 'chora'⁵⁴ (the Greek word for womb) where there are no demarcations between the infant and the (m)other. As Lisel gets closer to the estate, she steps in a setting which gradually attains the characteristics of a maternal space and her observation of her surroundings exposes the association of the forest with 'the semiotic chora':

There was presently an insidious but generally perceptible change. Between the walls of the forest there gathered a new silence, a silence, which was, if anything, alive, a personality which attended any humanly noisy passage with a cruel and resentful interest [...]. The sled had been driving through the forest for perhaps another hour, when a wolf wailed somewhere amid the trees. Rather than break the silence of the place, the cry seemed born of the silence, a natural expression of the landscape's cold solitude and immensity'.⁵⁵

As is implied in the quotation above, nature is represented as a womb pregnant with life. It embodies the wolf like a mother embodies her baby. Since the wolf's wailing does not break the silence of the wilderness but it is born of this silence, its harmony with nature suggests the infant's pre-symbolic communication with its mother

via babbles, incoherent and rhythmic sounds which seem meaningless within the system of language, but in fact are communicative significations. Kristeva relates this semiotic

⁵⁴ Noëlle McAfee, in her book *Julia Kristeva*, explains Kristeva's derivation of the term 'chora' from Plato as follows: 'The Greek philosopher Plato (427–347 BC) coined a term on which Kristeva draws. In one of his works titled the *Timaeus*, Plato gives his own explanation for how the universe was created. In the process he uses the word *chora*, meaning both receptacle and nurse, that is, the container and the producer, of what the universe is before and as anything exists. With the term *chora*, Kristeva describes how an infant's psychic environment is oriented to its mother's body. [...] Plato meant by the term the original space or receptacle of the universe, but Kristeva seems to have something in mind that belongs to each person in particular before he or she develops clear borders of his or her own personal identity. In this early psychic space, the infant experiences a wealth of drives (feelings, instincts, etc.) that could be extremely disorienting and destructive were it not for the infant's relation with his or her mother's body. An infant's tactile relation with its mother's body provides an orientation for the infant's drives. Kristeva often uses the term *chora* in conjunction with the term *semiotic*: her phrase 'the semiotic *chora*' reminds the reader that the *chora* is the space in which the meaning that is produced is semiotic: the echolalis, glossolalias, rhythms, and intonations of an infant who does not yet know how to use language to refer to objects, or of a psychotic who has lost the ability to use language in a properly meaningful way. The semiotic *chora* may also make itself felt in symbolic communication. (original emphasis 19)

⁵⁵ Tanith Lee, 'Wolfland', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scolar Press, Aldershot, 1993, p. 123.

*language to the 'chora' in which these various drives, the endless flow of pulsions are gathered up and form a pre-linguistic language which is associated with the maternal.*⁵⁶

Since the 'chora' refers to a primordial stage when the infant is one with the (m)other, the wolves of the forest not only do represent the children of the maternal forest, but also the maternal itself. Hearing the wolves' howls, Lisel assures his father's riders, who are taking her to Anna's mansion, that she is not scared of the wolves. Lee dresses her heroine with the courageous spirit of the peasant girl in the oral tale and thus pays homage to the feminine perspective enclosed in it as is perceived in Lisel's first encounter with the abject.

Lisel's first encounter with the abject takes place when she is stopped by a black carriage and a dwarf, 'too small to be a man, too curiously proportioned to be simply a child,' gets out of the carriage demanding that she come with him by giving Lisel her grandmother's letter asking her to attend the escort that she has sent for her. Lisel feels apprehension in the presence of such an ambiguous figure, who repulses her with his appearance like a 'small, misshapen, furry dog' but also fascinates her 'at once by the musical quality of his voice, while out of his hood emerged the face of a fair and melancholy angel.'⁵⁷ When Lisel reads the letter in which Anna says: 'Beautiful has already told you, I think, that your escort may go home. Anna is giving you her own escort, to guide you on the last laps of the journey'⁵⁸, she is stunned by the name, Beautiful. She 'had glanced involuntarily at the dwarf, oddly frightened at its horrid contrariness and its peculiar truth. A foreboding had clenched around her young heart, and, for a second, inexplicable terror'.⁵⁹ The abjectness of the dwarf threatens Lisel's boundaries of the self makes her feel terror because the abject collapses all the meaning structures and stable boundaries her self is built upon.

*[T]he abject 'draws me' the site of meaning's collapse. Thus, if the abject is not the object, the 'I' to which it is opposed is not the stable reference point of accomplished meaning. In place of the phenomenological subject of enunciation, abjection places the one beset by it 'beside himself'. The subject/object relation of meaning breaks down, and in its place emerges unsettling, uncanny affects and thoughts. Abjection resists the coherent, seemingly stable meaning characteristic of the symbolic or intentional experience, which relies on an already constituted subject and already constituted object - or, more simply, a world. Abjection is, in this sense, extraterritorial - literally, outside the world.*⁶⁰

The dwarf, with its ambiguous outward appearance, is an extraterritorial figure that leads Lisel to undergo the affects of the abject. She is terrorized by the hybridity of the dwarf, but simultaneously she has 'intrigued curiosity'.⁶¹ Caught in 'a dreadful dilemma'⁶², Lisel cannot decide whether to get on the dwarf's carriage or not. She is on the threshold between the semiotic and the symbolic. However, Lisel, like the

⁵⁶ Selen Aktari, *Abject Representations of Female Desire in Postmodern British Female Gothic Fiction* (unpublished doctoral dissertation), Middle East Technical University, 2010, p. 235.

⁵⁷ Ibid., p. 125.

⁵⁸ Ibid., p. 125.

⁵⁹ Ibid., pp. 125-6.

⁶⁰ Stacey K. Keltner, *Kristeva: Thresholds*, Polity Press, Cambridge, 2011, p. 44.

⁶¹ Tanith Lee, 'Wolfland', *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*, Ed. Jack Zipes, Scholar Press, Aldershot, 1993, p. 126.

⁶² Ibid., p. 126.

peasant girl of the folk tale, affirms the abject with a courageous spirit. She leaves her father's men, representatives of patriarchal ideology, behind in the symbolic order and gets on the black carriage in order to experience the semiotic. Thus, the semiotic and the symbolic are severely separated by this scene and Lisel enters into the semiotic stage in order to construct the maternal bond through the abjection process.

At this point in the story, Lisel, completely torn from the symbolic order, starts to inhabit the maternal space. From this point on she will begin to experience the attacks of the abject gradually and these attacks will render her a subject-in-process, always in the form of becoming. After falling asleep for a while in the dwarf's carriage, Lisel wakes up to the sound of 'a unique and awful choir. The cries of wolves'.⁶³ A horde of wolves is running alongside the carriage and Lisel terrifies at the possibility of being devoured. She 'yearned for a pistol, or at least a knife'⁶⁴ in order to protect herself from the aggressiveness of the wolves. However, she has already left the symbolic order behind, therefore she can hardly find any patriarchal weapon to protect herself. The semiotic provides her with the archaic experience endowed by instinctual reactions and affects.

With a shrill howl, scarcely knowing what she did, Lisel flung herself at the closed door and the wolf the far side of it. Her eyes also blazed, her teeth also were bared, and her nails raised as if to claw. Her horror was such that she appeared ready to attack the wolf in its own primeval mode, and as her hands struck the glass against its face, the wolf shied and dropped away⁶⁵

In Lee's version of journey into the forest, the wolf does not represent extreme male sexual desire as it does in Perrault's and the Grimms' versions. On the contrary, it is associated with the maternal because of its close connection with the abject and its symbolical residing place as the semiotic chora. Lisel confronts the abject (m)other and she embraces her in this scene, although she does not know at this stage that the wolf she looks in the eyes of is her own grandmother. Yet Lisel is successful at coping with the annihilation of her boundaries but still shows her affirmative potential to fuse with her (m)other.

At their first encounter, when Anna welcomes Lisel at the head of a long table in her mansion, Anna's abject state is also presented from Lisel's point of view. Lisel notices that her grandmother looks only a little over fifty, although she is eighty one years old. 'But her nails were very long and discoloured, as were her teeth. Grandmother's eyes, on the other hand, were not so reassuring. Brilliant eyes, clear and very likely sharp-sighted, of a pallid silvery brown. Unnerving eyes, but Lisel did her best to stare them out'.⁶⁶

Lisel's observations draw a picture of Anna with wolf-like attributes, particularly underlining the likeness of Anna's eyes to the eyes of the wolf she has seen at the carriage window. When she asks about the wolves chasing them in the woods, she suspects that her grandmother can be a mad woman who likes to fancy herself as a sorceress and believes that the wolves out in the forest protect them from harm. The

⁶³ Ibid., p. 126.

⁶⁴ Ibid., p. 127.

⁶⁵ Ibid., p. 127.

⁶⁶ Ibid., p. 128.

image of her grandmother as a lunatic woman is reinforced in her mind when she sees her eating raw meat at dinner. What Lisel is experiencing is the attacks of the abject, she is still thinking within the frame of the symbolic order, but it is continuously implied that she has the potential to embrace the semiotic. She lets her boundaries collapse and then reconstructs them anew. This is how she achieves the status of a subject-in-process.

Anna tells her granddaughter that the land her mansion stands upon is called Wolfland. 'Because it was wolves' country before every men set foot on it with their piffling little roads and tracks, their carriages and foolish frightened walls'.⁶⁷ This description also contributes to the representation of the forest as the maternal space. It reveals how the wilderness, associated with the female, the abject and the maternal realm, is destroyed by civilization, associated with the patriarchal society, the symbolic order, which constructs its subjectivity through establishing boundaries between self and other. Wolfland is a semiotic space ruled by the matriarchy of the wolves as Anna declares: 'the land is theirs by right'.⁶⁸ She tells Lisel that there was a time when Wolfland was ruled by her cruel and oppressive husband, but now it belongs to its primordial owners, women themselves. Thus, Lee subverts the patriarchally defined forest of the literary versions of 'Little Red Riding Hood' by announcing that Wolfland no longer belongs to the oppressive and victimizing male-dominated order. Lisel's grandfather is a typical representative of patriarchal order who abuses her wife by torturing and beating her. Anna warns her granddaughter of the common destiny shared by all women being entrapped by the patriarchal ideology as follows:

*I tell you, Lisel, because very soon your father will suggest to you that it is time you were wed. And however handsome or gracious the young man may seem to you that you choose, or that is chosen for you, however noble or marvelous or even docile he may seem, you have no way of being certain he will not turn out to be like your beloved grandpère. Do you know, he brought me peaches on our wedding night, all the way from the hothouses of the city. Then he showed me the whip he had been hiding under the fruit. You see what is to be a woman, Lisel. Is that what you want? The irrevocable marriage vow that binds you forever to a monster? And even if he is a good man, which is a rare beast indeed, you may die an agonizing death in childbed, just as your mother did.*⁶⁹

Anna informs Lisel how marriage vows chain women to abusive and cruel husbands, and make them suffer from domestic violence and educates her granddaughter about being a free and an autonomous woman who should revolt against patriarchal values. Soon Anna the Matriarch reveals that she is a werewolf, a transmogrifite. However, before revealing this Lisel sees her grandmother in her utmost abject state, and this climactic scene will push Lisel beyond her boundaries and embrace her in the semiotic stage.

Lisel wakes up in the middle of the night in the room reserved for her to the sound of the 'awesome choir of the wolves'⁷⁰ again and she 'became aware of a bizarre exhilaration, an almost-pleasure in the awful sounds which made the hair lift

⁶⁷ Ibid., p. 130.

⁶⁸ Ibid., p. 130.

⁶⁹ Ibid., p. 131.

⁷⁰ Ibid., p. 132.

on her scalp and gooseflesh creep along her arms – the same sort of sensation as biting into a slice of lemon - .' ⁷¹ The affects Lisel goes through when she hears the sounds of the wolves are the indicators of Lisel's inhabiting the realm of the abject. The howlings symbolically depicted as the spasmodic sounds of the infant addressed to the (m)other make Lisel experience the blissful stage of being one with the (m)other once more. Curious about the sounds she hears coming from downstairs, she leaves her room and descends the stairs.

Through the open door [...] glided the wolf she had seen beneath her window. It did not look real, it seemed to waver and to shine, yet, for any who had ever heard the name of wolf, or a single story of them or the song of their voices, here stood that word, that story, that voice, personified.

The wolf raised its supernatural head and once more it looked at the young girl.

The moment held no reason, no pity, and certainly no longer any hope of escape.

As the wolf began to pad noiselessly toward Lisel up the stair, she fled by the only route now possible to her. Into unconsciousness. ⁷²

In her utmost confrontation with the abject Lisel could not hold onto her borders anymore and directly falls into the semiotic totally separated from the symbolic. Her boundaries are violated, and she is absorbed by the power of the maternal. After this experience, Lisel is presented as ready to rule the semiotic. That is, she is prepared to inherit her grandmother's abject state of being a werewolf.

Anna reveals her secret to Lisel as follows: 'I am the beast you saw last night, and you had better get accustomed to it. Grandmère is a werewolf [...] I'm not mad, but a transmogrifite. Every evening, once the sun sets, I become a wolf, and duly comport myself as a wolf does.'⁷³ Then, Anna offers Lisel a liqueur made of the yellow flower that grows on Wolfland. Under the spell of the drink, Lisel starts to see pictures from Anna's past in the flames of the hearth as if she were watching a film. She understands that Anna's marriage was one of the most cruel and violent ones. Anna was physically, sexually and psychologically abused by her husband in a most savage way. The pictures Lisel watches relate Anna's life story with Perrault's and the Grimms' 'Little Red Riding Hood'. Anna is presented through these pictures dressed in the red cloak burdened with male-dominated notions of female sexuality and she is victimized as the little girl of 'Little Red Riding Hood'. Thus, Lee's story functions subversively in two ways. Whereas Lisel's quest for self-identification and female initiation is treated in the light of the oral tale, Anna's life story is treated in the light of the popular printed versions in order to lay bare the entrapment of women by patriarchal institution of marriage. However, with the motif of yellow flower Lee rewrites the image of wolf through destroying its association with the male threat in the classical versions of 'Little Red Riding Hood' and associates it with the matriarchal power. Anna's killing of her husband is not one of that violence and monstrosity but self-defense and self-determination.

The last scene presents Lisel receiving this matrilineal inheritance from her grandmother. Anna's her granddaughter to receive this matrilineal inheritance as well.

⁷¹ Ibid., p. 133.

⁷² Ibid., p. 135-6.

⁷³ Ibid., p. 139-40.

Anna offers Lisel a drink made of these yellow to receive the ability. Anna contends that

*the wolf-magic, once invoked, becomes hereditary, yet dormant. [...] I've put nothing on you that was not already yours. Look in a mirror. Look at your hair and your eyes and your beautiful teeth. Haven't you always preferred the night to the day, staying up till the morning, lying abed till noon? Don't you love the cold forest? Doesn't the howl of the wolf thrill you through with fearful delight? And why else should the Wolfland accord you an escort, a pack of wolves running by you on the road. Do you think you'd have survived if you'd not been one of their kind, too?*⁷⁴

Thus, the wolf-magic becomes hereditary and it is understood that Lisel is invited to Wolfland in order to take Anna's place as the mistress of the castle. Thus, making Lisel follow her grandmother at the end of her story, Lee saves Lisel from the subordinate role of wife and mother which might be awaiting her in the future. Lisel does not go through an identity process in order to take her grandmother's place in the symbolic order which presupposes a detachment from the mother. On the contrary, she unites with the (m)other through her grandmother and steps into the abject realm by becoming a wolf. Thus, she becomes a subject-in-process who embraces the other and becomes the matriarch of Wolfland outside the patriarchal order.

Conclusion

In conclusion, by describing the maternal bond as abject through identifying the grandmothers with the wolves, both Carter and Lee promote that one should embrace her or his other in order to get liberated from patriarchal construction of identity. Therefore, their rewritings are much closer to the original folk tale, "The Story of Grandmother", rather than to its patriarchal rewritings. Particularly with the representation of the grandmother as the wolf, they revive the cannibalistic meal found in the oral tale. The granddaughter's eating her grandmother's flesh is an indication of female initiation. In Carter's version, the little girl learns the female skills and attains female knowledge by fighting with her grandma-wolf in the forest and replaces her by inheriting her house. This is an implication of the possibility of her inheriting her grandmother's wolfish qualities in the future. Although Carter's version does not present an explicit representation of subject-in-process in relation with the abject at the end of her story, the granddaughter's starting to live in her grandmother's house show that she has already secluded herself in the semiotic space and taken her place in the maternal genealogical line. On the other hand, Lee provides a more radical ending when her story is compared to Carter's and to other traditional Little Red Riding Hoods. Her overt celebration of the inheritance of transmogrification from the grandmother to the granddaughter shows that the maternal bond can never be discarded. Lee transforms the traditional representation of evil male figure symbolized by the wolf into a feminist one in order to underline the autonomous female power that has the capacity of destroying the oppressive patriarchal order. Lee explicitly conveys that her heroine, Lisel, inherits abject qualities from her grandmother and experiences a fluid identity which transgresses patriarchal definitions of female

⁷⁴ Ibid., p. 146.

identity. Both Carter and Lee embrace the union of the self with the other and define a subject-in-process outside the traditional psychoanalytical perception of identity resisting imprisonment in the patriarchally constructed borders of female identity by rewriting 'The Story of Grandmother'.

References

- AKTARI, Selen. *Abject Representations of Female Desire in Postmodern British Female Gothic Fiction*. (unpublished doctoral dissertation), Middle East Technical University, 2010.
- BECKER-LECKRONE, Megan. *Julia Kristeva and Literary Theory*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005.
- BECKETT, Sandra L., 'Little Red Riding Hood'. *The Greenwood Encyclopedia of Folk Tales and Fairy Tales Volumes 1-3*. Ed. Donald Haase. Westport: Greenwood Press, 2002. pp. 583-8.
- BETTELHEIM, Bruno. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. NY: Vintage Books, 1977.
- CARTER, Angela. *The Bloody Chamber and Other Stories*. London: Vintage, 2006.
- CASLAV COVINO, Deborah. *Amending the Abject Body: Aesthetic Makeovers in Medicine and Culture*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- FROMM, Erich. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York: Grove, 1955.
- GUTENBERG, Andrea. 'Shape-Shifters from the Wilderness: Werewolves Roaming the Twentieth Century'. *The Abject of Desire: The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture*. Eds. Konstanze Kutzbach and Monika Mueller. Amsterdam: Rodopi, 2007. pp. 149-180.
- KELTNER, Stacey K. *Kristeva: Thresholds*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. NY: Columbia UP, 1982.
- LAU, Kimberly J. 'Erotic Infidelities: Angela Carter's Wolf Trilogy'. *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies* Vol. 22. No. 1. (2008): 77-94, Project Muse. Web. 4 Feb 2015.
- LEE, Tanith. 'Wolfland'. *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*. Ed. Jack Zipes. Aldershot: Scolar Press, 1993. pp. 122-147.
- MCAFEE, Noellë. *Julia Kristeva*. NY: Routledge, 2004.
- ORENSTEIN, Catherine. *Little Red Riding Hood Uncloaked: Sex, Morality, and the Evolution of a Fairy Tale*. NY: Basic Books, 2002.
- WEST, Russell. 'Abject Cannibalism: Anthropophagic Poetics in Conrad, White, and Tennant – Towards a Critique of Julia Kristeva's Theory of Abjection'. *The Abject of Desire: The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture*. Eds. Konstanze Kutzbach and Monika Mueller. Amsterdam: Rodopi, 2007. pp. 235-54.
- WISKER, Gina. 'Demisting the Mirror: Contemporary British Women's Horror'. *Contemporary British Women Writers*. Ed. Emma Parker. Cambridge: D.S. Brewer, 2004. pp. 154-170.
- VERDIER, Yvonne. 'Little Red Riding Hood in Oral Tradition'. *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies* Vol. 11, Nos. 1-2. (1997): 101-23, JSTOR. Web. 4 Feb 2015.
- ZIPES, Jack. 'A Second Gaze at Little Red Riding Hood's Trials and Tribulations'. *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*. Ed. Jack Zipes. Aldershot: Scolar Press, 1993. 227-59.
- _____. 'Preface'. *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*. Ed. Jack Zipes. New York: Routledge, 1993. pp. xi-xiii.
- _____. 'The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood'. *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*. Ed. Jack Zipes. New York: Routledge, 1993. pp. 17-89.

Milli Parkların Sürdürülebilir Kullanımı ve Yönetim Planı Önerisi: Isparta İli Örneği*

İsmail KERVANKIRAN**
Adile Gül ERYILMAZ***

ÖZET

Sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmelerle birlikte nüfusun hızlı bir şekilde artması, doğal çevre ve canlı ekosistemi üzerindeki baskıyı giderek artırmıştır. Bu baskı sonucunda oluşan doğal çevrenin bozulması dünyadaki bütün ülkeleri olumsuz etkilemiş ve bu olumsuz durumdan doğrudan ya da dolaylı etkilenen ülkeleri korunan alanlar konusunda planlama ve politikalar yapmaya sevk etmiştir. Korunan alanlar için hazırlanan yönetim planları; uygulanabilir, etkili, modern, bütüncül ve geniş katılımlı olduğu takdirde, bu alanların sürdürülebilirliği sağlanabilir. Ancak bu alanlarda yapılan planlamalar; zorlayıcı, katı, yerel halkı dikkate almayan, uygulanabilirlikten ve modern koruma düşüncesinden uzak olduğu takdirde, etkili ve başarılı korumanın sağlanması zordur. Bu çalışmada, Isparta ili örneğinde, milli parklarının sürdürülebilir kullanımı, gelişimi ve yönetim planı önerisi ele alınmıştır. Isparta ili milli parklarında; koruma-kullanma dengesini sağlamak, sürdürülebilir planlamaların yapılmasına katkıda bulunmak ve etkin bir yönetim planı önerisi sunmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda; özellikle ABD ve İngiltere gibi gelişmiş ülkelerin korunan alanlar için hazırladığı yönetim planları incelenmiş ve bu planların Isparta ili milli parklarına uygulanabilirliği değerlendirilmiştir. Böylelikle Isparta ilinde yer alan Kovada Gölü ve Kızıldağ Milli Parkı'nda büyük sorunlara yol açan; milli park yönetimi ile yerel halk arasında ve yerel halk ile milli parka gelen ziyaretçiler arasındaki problemlerin çözümü için sürdürülebilir bir yönetim planı önerisi geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Milli Parklar, Yönetim Planları, Isparta, Sürdürülebilirlik.*

A suggestion For Sustainable Use and a Management Plan for National Parks: a Case from Isparta

ABSTRACT

Rapid population increase alongside the development of industry and technology have put pressure on living ecosystems. Degradation of natural environments have occurred as a result of this pressure and has had a negative effect on countries all over the world. This situation has forced countries affected directly or indirectly to make plans and policies for protected areas. Management plans for regions may be sustainable if they are prepared with suitable modern, effective, coherent and wide-ranging measures. It is difficult to provide effective and successful protection when plans made in those areas are problematic, rigid and

* Bu çalışma 04-07 Haziran 2014 tarihinde Muğla'da gerçekleştirilen Türkiye Coğrafyacılar Derneği Uluslararası Kongresi'nde sunulan, aynı başlıklı sözlü bildirisinin genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, ismailkervankiran@sdu.edu.tr

*** Arş. Gör. Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, adileeryilmaz@sdu.edu.tr

do not take local people into account. In this study a development and management plan from Isparta for sustainable use of national parks was examined. This was carried out to provide protection-usage balance for national parks, to contribute to sustainable planning and to prepare and propose an effective management plan. In this framework, management plans were investigated that included those prepared in developed countries such as USA and England, and their applicability for Isparta national parks was considered. A sustainable management plan for Kovada Lake and Kızıldağ National Park in Isparta province was suggested and developed with local people to overcome problems between local people, visitors and national park management.

Key Words: National Parks, Management Plans, Isparta, Sustainability.

1. Giriş

Hızla gelişen sanayi ve teknolojinin bilinçsiz ve kontrolsüz kullanımına ek olarak nüfus artışı ve kentleşme gibi insan etkinlikleri sonucu dünyada var olan doğal denge, olumsuz yönde değişmeye başlamıştır.¹ Kaynakların kirlenmesi, çölleşme, iklim değişiklikleri, nesli tehlike altına giren türler, habitat tahribi; erozyon, sel, taşkın, çığ, heyelan gibi insan etmeni ile de hızlandırılan doğal afetlerle birleşerek insanın da bir parçası olduğu yaşamı yani biyolojik çeşitliliği süratle yok etmektedir.² Dünya üzerindeki orman alanlarının yaklaşık olarak yarısı yok olmuş ve bu yok oluşun büyük bir kısmı da son 30 yıl içinde gerçekleşmiştir.³ Ayrıca her yıl 6 milyon hektar orman alanı da yok olmaktadır.⁴ Dünyadaki biyolojik çeşitliliğin yarısının ormanların içinde yaşanması ise bu durumun tüm ekosistemleri nasıl etkileyebileceğinin bir kanıtıdır.⁵ Yaşanan bu olumsuzluklar ilgili çevrelerin dikkatini çekmiş ve bu alanlarda bilimsel, kültürel, eğitsel, görsel ve ekolojik açıdan koruma düşüncesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu alanların korunması amacıyla yasal düzenlemelerin yanında, önleyici tedbirlerin alınması, halkın bilinçlendirilmesi, koruma alanlarında belli kısıtlamaların getirilmesi gibi bir dizi koruma politikaları geliştirilmiştir. Bu tür koruma planlarının geliştirilmesindeki en önemli amaç, doğal kaynakların bozulmasının, tahribinin ve yok edilmesinin engellenmesi ve gelecek nesillerin de kullanımına imkân sağlanmasıdır.

Dünya Koruma Birliği (IUCN) korunan alanları altı sınıfa ayırmıştır. Bunlar içerisinde özellikle hem ekosistem koruması hem de rekreasyon amacıyla kullanılan "Milli Parklar" önde gelen koruma alanları içerisinde bulunur. Dünya Koruma Birliği⁶ Milli Parkları: "Bir veya birden fazla ekosistemin ekolojik bütünlüğünü bugün ve gelecek nesiller için korumak, doğal çevrenin işgalini ve sömürülmesini engellemek, ve çevreyle uyumlu biçimde bilim, eğitim, rekreasyon ve ziyaretçi aktivitelerinin gelişimini tesis etmek amaçları için ayrılmış (kara/deniz) doğa parçaları" olarak tanımlamaktadır. Milli parklar; tarihi, milli, kültürel ve ekolojik anlamda değere sahip olduğu için koruma zorunluluğu olan yerlerdir ve ayrıca

¹ Muzaffer Yücel ve Deniz Babuş, Doğa Korumanın Tarihçesi ve Türkiye'deki Gelişmeler, *DOA Dergisi*, s:11, 2005, Sayfa:151-175.

² Filiz Demirayak, Biyolojik Çeşitlilik-Doğa Koruma ve Sürdürülebilir Kalkınma, *VIZYON 2023 Biyolojik Çeşitliliğin Korunması ve Sürdürülebilir Kalkınma*, TUBİTAK, 2002.

³ WRI, The Last Frontier Forests: Ecosystems And Economics On The Edge, *World Resources Institute*, Washington, DC, WRI, 1997.

⁴ FAO, Global Forest Resources Assessment, Rome, FAO, 2005.

⁵ UNESCO, The World Network of Biosphere Reserves. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, Paris, France, 1999.

⁶ IUCN, (2011), "What is a Protected Area", <http://www.iucn.org> (12.09.2013).

bizden sonraki nesillere miras olarak bırakılmalıdır. Bu açıdan milli parklarda sürdürülebilir koruma-kullanma dengesinin sağlanması gerekmektedir.

Sürdürülebilirlik günümüzde kavramsal ve felsefi bir boyut kazanmıştır. Bu kavram, nüfus ve çevre arasındaki ilişkilerin düzen bozucu, ürkütücü sonuçlarından doğmuştur. İnsanlar artık nüfus artışı ve doğal kaynakların aşırı tüketimine karşı tavrı almış, çevrenin tüketiminde ve büyümede bir sınır olduğunu fark etmişlerdir. Aşırı tüketim ve büyüme, çevre ve beşeri gereksinimler arasında bir dengenin kurulmasını zorunlu kılmıştır.⁷ Yaşadığımız çevrede doğal çevreye olan hassasiyet günden güne artmaktadır. Dünyanın birçok ülkesinde çevreye karşı oluşan bu hassasiyet milli parklar için de söz konusu olup, bu alanları korumak için yönetim planları hazırlanmıştır. Geçmiş yıllarda hazırlanan planlar, daha katı ve uygulama olanakları daha zor yönetim planlarından oluşuyordu. Ancak günümüzde değişen toplumsal, kültürel, ekonomik ve yönetsel milli park anlayışı; daha esnek ve daha uygulanabilir planlardan oluşmaktadır.

Koruma planlarının oluşturulması bir sürece bağlıdır. Süreci oluşturan öğeler, plan üretiminde anlaşılabilirlik, uygulanabilirlik, halk katılımının sağlanması, karşılıklı öğrenmeye yönelik olma, sorumluluk ve sahiplenme, disiplinler arası bir çalışmayı temsil etme ve iletişim kurmaya yönelik olmaktır.⁸ Yönetim planlarında ana bakış açısı geleceğin yönetilmesi için gerçekçi bir plan tasarımının ve koruma için gerekli amaç ve ilkelerin nasıl yapılacağını belirlemek, alanın doğal niteliklerinin anlaşılmasını sağlamaktır.⁹ Yönetim planı devam eden bir süreçtir. Plan hazırlanma aşamasından sonra uygulama yapılır, etkiler gözlenir ve gerekli değişiklikler yapılarak plan geliştirilmeye devam eder.¹⁰ Ancak bu aşamada, gerek planlamanın başlangıç safhasında, gerekse uygulama safhasında, koruma alanındaki bütün paydaşların planlamaya dâhil edilmesi gerekmektedir. Büyük emeklerle hazırlanan birçok planlama; sürdürülebilirliğin önemli ilkelerinden olan bütüncül yaklaşım ve geniş katılım ilkeleri ihmal edildiği için başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Doğal mirasın korunması; toplumun algılaması, davranışı, istekleri, teknolojik seviyesi, yasal yönetsel ve finansman düzenlemeleri ve her şeyden önce politik sisteme bağlıdır.¹¹ Milli park alanları için hazırlanan planlar; yerel yönetimleri, doğal ve kültürel peyzajı, yerel halkı, politik yapıyı, yasal düzenlemeleri, ekonomik yapıyı ve toplumsal koruma bilincini içerisine alan bir sistemdir. Dolayısı ile milli parklarda yapılacak planlamalarda bu sistemin tüm paydaşlarının dikkate alınması gerekmektedir. Örneğin bir bölgedeki milli parkla ilgili yönetim planı hazırlanıyor, tüm planlamalar yapılıyor ve karar alma aşamasına geliniyor. Ancak yönetim planı ne kadar mükemmel yapılırsa yapılsın, siyasi yapı ikna edilmedikçe bu planın onaylanması ve uygulanması mümkün değildir. Aynı şekilde yapılan bir planlamada yerel halk ihmal edilir ise, kısa vadede başarı elde edilebilir, ancak uzun vadede planın başarılı olması zordur.

⁷ Cengiz Demir ve Aydın Çevirgen, *Turizm ve Çevre Yönetimi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.

⁸ Sevcan Özbay, Doğa Koruma Alanlarında Planlama Çalışmaları ve Ayvalık Adaları Tabiat Parkı Yönetim Planı Önerisi, *İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

⁹ EUROSITE, Eurosite Management Planning Toolkit-Complementary Guidance, A handbook for practitioners, *EUROSITE*, 2004.

¹⁰ Lee Thomas ve Julie Middleton, *Guidelines For Management Planning of Protected Areas*, IUCN Gland, Switzerland and Cambridge, UK, 2003.

¹¹ Orhan Kuntay, *Sürdürülebilir Turizm Planlaması*, Alp Yayınevi, Ankara, 2004.

Gelişmiş ülkelerde milli park yönetim planlarının uygulanma süreci daha rahat olurken, az gelişmiş ülkelerde ise; toplum, siyasi otorite, anayasal kurallar, yerel halk, ekonomik yapı ve eğitim durumu milli parkların korunması konusuna hazır olmadığından, yönetim planlamalarının uygulamalarında da bazı engellemeler ve problemlerle karşılaşmaktadır. Milli parklardaki yönetim planlarının başarılı olmasında ve milli parklardaki doğal ve kültürel peyzajın korunmasında ülkelerin gelişmişlik seviyesinin etkisi büyüktür. Bundan dolayı gelişmiş ülkelerdeki milli park yönetim planları birçok ülke tarafından model alınmakta ve bu planlar kendi ülkelerine entegre edilmeye çalışılmaktadır.

2. Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı, Isparta ili sınırlarında bulunan; Kovada Gölü ve Kızıldağ Milli Parkı'nın daha verimli bir şekilde kullanılmasına katkı sağlamak ve tüm paydaşların katıldığı uygulanabilir, esnek ve modern bir yönetim planı modeli geliştirerek, milli parkların sürdürülebilir kullanımına yardımcı olmaktır. Bu amaçla, ABD ve İngiltere gibi gelişmiş ülkelerin korunan alanlar için hazırladığı yönetim planları ve Uzun Devreli Gelişme Planları (UDGP) incelenmiş, ABD'de Grand Canyon Milli Parkı ve Yosemite Milli Parkı ile İngiltere'de Peak District Milli Parkı'nın; yönetim biçimi, fonksiyonları, planlamaları, işleyişi, yerel halkla ve ziyaretçilerle ilişkileri ve faaliyetleri gözden geçirilerek, milli park anlayışının dünyada ve Türkiye'de nasıl algılandığı araştırılmıştır. Çalışmanın asıl konusu olan; Isparta ili milli parklarında yönetim planı oluşturmak amacıyla; yerinde gözlem yapmak ve sorunları birinci ağızdan duymak için, Kovada Gölü ve Kızıldağ Milli Parkı'na arazi çalışmaları düzenlenmiştir. Bu arazi çalışmalarında yerel halk, ziyaretçiler, milli park yetkilileri ile birebir görüşmeler yapılmış, gözlemler ve görüşmeler sonrası bazı sorunlar tespit edilmiştir. Bununla birlikte gelişmiş ülkelerde uygulanmakta olan milli park yönetim planları ile Boyd & Butler (1996)¹², ANZECC (2000)¹³, Butler (2000)¹⁴ ve UNESCO (1999)¹⁵ tarafından geliştirilen yönetim planları doğrultusunda Isparta ili milli parkları için alternatif yönetim planı modeli geliştirilmiştir. Ayrıca, gelişmiş ülkelerdeki milli park yönetim anlayışının çalışma alanındaki milli parklarda uygulanabilirliği konusunda öneriler sunulmuştur.

3. Dünyada ve Türkiye'de Milli Park Gelişimi

Doğa ve doğal kaynakların korunması düşüncesinin, ortaya çıkması ile beraber bu alanları milli park haline getirerek gelecek kuşaklara aktarılması fikri 19.yüzyılın sonlarına doğru ABD'nde ortaya çıkmıştır.¹⁶ 1872 yılında Dünya'da ilk olarak ilan

¹² Stephen W Boyd, , Robert Wilson Butler, Managing Ecotourism: an opportunity spectrum approach, *Tourism Management*, Volume:17, 1996, Sayfa:557-566.

¹³ ANZECC, Working Group on National Parks and Protected Areas Management Benchmarking and Best Practice Program, *Best Practice in Protected Area Management Planning*, Australia, 2000.

¹⁴ Robert Wilson Butler, ve Stephen W Boyd, *Tourism and National Parks*, John Wiley and Sons Ltd. West Sussex, İngiltere, 2000.

¹⁵ UNESCO, The World Network of Biosphere Reserves. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, Paris, France, 1999.

¹⁶ Güney Çetinkaya, Milli Parkların Bir Rekreasyon Alanı Olarak Düzenlenmesi ve Yönetilmesi, *Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Spor Yöneticiliği Anabilim Dalı*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya, 2008.

edilen milli park, 8.670 km² büyüklüğündeki “Yellowstone Milli Parkı”dır. Bunu takip eden ikinci ve üçüncü milli parklar ise bundan 17 yıl sonra ilan edilmişlerdir.¹⁷ Dünyada ilk milli parkçılık hareketi 1872 yılında Yellowstone Milli Parkı’nın (ABD) ilanı ile başlamış ve bu ülkeyi sırasıyla 1879 yılında Avustralya, 1885 Kanada, 1894 yılında Yeni Zelanda izlemiştir. 1914 yılına kadar Arjantin, İsveç ve İsviçre’de milli parklar oluşturulmuştur.¹⁸ 1800’lü yılların sonunda ABD’de ortaya konulan ‘Milli Park’ kavramı, Türkiye’de ilk kez 1956’da yürürlüğe giren 6831 Sayılı Orman Kanunu kapsamında belirlenmeye başlanmıştır. 09.08.1983 tarih ve 2873 Sayılı Milli Parklar Kanunu, bu tür alanlar için özel bir yasa olarak yürürlüğe girmiştir.¹⁹ Bu kanunun 2. maddesine göre Milli Parklar; bilimsel ve estetik bakımından, milli ve milletlerarası ender bulunan tabii ve kültürel kaynak değerleri ile koruma, dinlenme ve turizm alanlarına sahip tabiat parçaları” olarak tanımlanmıştır.²⁰ Bu kanun ile birlikte Türkiye’de milli parkların sayısında giderek artış sağlanmıştır. 2014 yılı itibarıyla ülkemizde, yukarıdaki niteliklere uygun 40 milli park bulunmaktadır.

Ülkemizde alansal korumaya yönelik milli park kavramının yasalarda yer alması ilk kez 1956 yılında yürürlüğe giren 6831 sayılı Orman Kanunu’nun 25. maddesi sayesinde olmuştur. Kanunun uygulamaya başlanmasıyla 1958’de Yozgat Çamlığı, Türkiye’nin ilk milli parkı olarak ilan edilmiştir.²¹ Günümüzde 2873 sayılı milli parklar kanununda yer alan korunan alanların haricinde Türkiye’de ulusal koruma statüleri ile korunan diğer alanlar; muhafaza ormanları, gen koruma ormanları, tohum meşcereleri, orman içi dinlenme yerleri, tohum bahçeleri, yaban hayatı geliştirme sahaları, yaban hayatı koruma sahaları, su ürünleri istihsal sahaları ve sit alanlarıdır. Ayrıca dünya miras alanları, özel çevre koruma bölgeleri, zümrüt ağı alanları, sulak alanlar/Ramsar alanları, biyosfer rezervi ve Natura 2000 alanları gibi Türkiye’nin de taraf olduğu sözleşmeler dâhilinde belirlenen uluslararası koruma statüleri de bulunmaktadır.²² Türkiye’de korunan alanların ülke yüzölçümüne oranı, 1990 yılında yüzde % 2,96 iken günümüzde sulak alanlar ve özel çevre koruma alanlarının da dâhil edildiği korunan alanlar, ülke yüzölçümünün % 5,6’sını kapsamaktadır.²³ Birçok ülkenin uluslararası antlaşmalarla kabul ettiği ve anayasasında bulunan koruma alanlarına yönelik kanunlar, çevre sözleşmeleri ve önleyici sözleşmeler, Türkiye’de de önemli olmaya başlamış ve bu konuda yeterli olmasa da bazı olumlu adımlar atılmaya başlanmıştır.

Ancak korunan alanlar için oluşturulan birçok yasal düzenlemelere rağmen bu alanlarda yeteri kadar koruma-kullanma dengesinin oluşturulamadığı görülmekte ve yapılan planlamaların milli parklara uygulama kısmında birtakım problemler yaşanmaktadır. Bu sebeple dünyada ve Türkiye’de korunan alanların hem

¹⁷ Muzaffer Yücel ve Deniz Babuş, *a.g.m.* Sayfa:151-175.

¹⁸ Martin. W. Holdgate, Pathways to Sustainability, *Environment*, Cilt:37, Sayı:9, 1995, Sayfa:16-25.

¹⁹ İsmail Kervankiran ve Adile Gül Eryılmaz, Isparta İli Milli Parklarının Rekreatif Faaliyetlerde Kullanımı, *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı 29, İstanbul, 2014, Sayfa:81-110.

²⁰ Resmi Gazete, Milli Parklar Kanunu, Başbakanlık Basımevi 508, 1983.

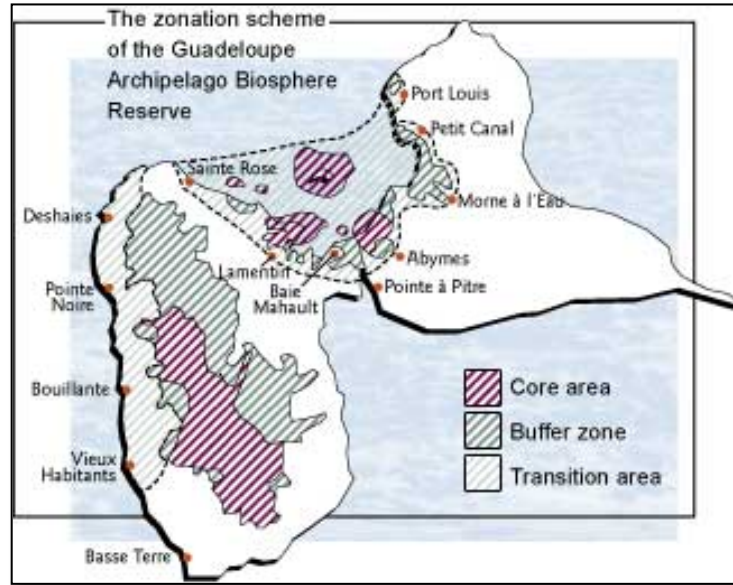
²¹ Çevre Ve Orman Bakanlığı, *Korunan Alan Planlaması ve Yönetimi, Biyolojik Çeşitlilik ve Doğal Kaynak Yönetimi Projesi Deneyimi*, TŞOF Trafik Matbaacılık A.Ş., Ankara, 2007.

²² Ferruh Fatih Albayrak, *Korunan Alanların Ekoturizm Gelişimine Etkileri: Camili Biyosfer Rezervi Örneği. Artvin Çoruh Üniversitesi, Orman Mühendisliği Anabilim Dalı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Artvin, 2010.

²³ DKMP, Türkiye Korunan Alan Sistemi, *www.milliparklar.gov.tr* (Erişim Tarihi: 12.09.2013), Korunan Alanlar İklim Çalıştayı, 2010.

potansiyellerini artırmak hem de sürdürülebilir koruma ve gelişiminin devamlılığını sağlamak için; yönetim planına bütün ilgi grupları dâhil edilmekte, yönetim planları güncellenmekte ve günün şartlarına uygun uygulanabilir planlar hazırlanmaktadır.

Milli parkların yönetimi ile ilgili en önemli aktörün siyasi otorite olduğu açık bir gerçektir. Bir alanın korunmasına yönelik bir karar alma sürecinde veya koruma statüsü ile ilgili herhangi bir değişiklik durumunda, ne yerel halk ne de konunun uzmanları etkili olabilmektedir, tamamen karar verme yetkisi siyasi otoritenin aldığı kararlara bağlıdır. Merkezi yönetimin çıkardığı kanunlar ve kararnameler bir bölgedeki koruma statüsünü olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Siyasi otorite eğer çevresel ve toplumsal sürdürülebilirlik anlayışını benimseyen yöneticilerden oluşuyorsa, alınan kararlar genelde olumlu yönde olurken, bu anlayışı benimsemeyen yöneticilerden oluşuyorsa, kararlar genelde olumsuz yönde alınmaktadır. Bu olumsuz yönde alınan kararlar ise korunan alanlarda geri dönüşü olmayan ve uzun vadede çevresel tahribata neden olan sonuçlar doğurmaktadır. Bu açıdan, öncelikle en başta merkezi yönetici konumunda bulunan kişilerde, daha sonra bu alanlara işletme açan yatırımcılarda ve yerel halkta koruma anlayışının benimsenmesi gerekir. Koruma alanlarının planlanmasında çoğu zaman yerel halktan fedakârlık beklenmekte ve yerel halka başta verilen sözler daha sonra tutulmamaktadır. Bu da yerel halkla yöneticiler arasında problemlerin artmasına neden olmaktadır. Bu problemleri minimum düzeye indirmek için; doğa koruma örgütleri, Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği gibi kuruluşlar milli parkların işleyişi konusunda farklı uygulamalar geliştirmişlerdir.



Şekil 1: Unesco Tarafından Önerilen Biyosfer Rezerv Alanı Zonlama Sistemi²⁴

²⁴ UNESCO, *a.g.m.*

Unesco tarafından korunan alanlardaki yerel halkla yönetim arasındaki problemlerin çözümü amacıyla, biyosfer rezerv alanı zonlama sistemi önerilmektedir. Biyosfer rezervleri biyolojik çeşitliliğin korunması, ekonomik kalkınma ve kültürel değerlerin devamlılığı arasındaki çatışmaların sürdürülebilir bir şekilde çözülmesine dönük temel bir yaklaşımdır.²⁵ Biyosfer rezervlerinin üç temel işlevi vardır;

- Koruma (conservation); genetik varyasyonların, türlerin, ekosistemlerin ve peyzajların korunmasına katkıda bulunmak,
- Kalkınma (development); ekonomik kalkınmayı ve insan gelişimini sürdürülebilir şekilde sosyo-kültürel ve ekolojik olarak desteklemek,
- Lojistik (logistic support); yerel, ulusal ve küresel ölçekte doğa koruma ve kalkınma çabalarına dönük bilimsel araştırma, izleme, eğitim ve bilgi değişimini desteklemek.²⁶

Koruma alanı olarak belirlenen yerlerde Biyosfer Rezerv Alanları'nın oluşturulması daha kolay olmaktadır. Dünyada birçok koruma alanı; Milli Parklar, Dünya Miras Alanları, Ramsar Alanları, Tabiat Parkları gibi alanlarda Biyosfer Rezerv alanı kriterlerini yönetim planlarında uygulaması için bazı kanuni düzenlemeler gerekmektedir. Bundan dolayı bu tür alanların planlanmasında ve yönetiminde ülkeden ülkeye farklılıklar görülmektedir. Buna rağmen Biyosfer Rezerv Alanları'nın amaçları, kriterleri, yararları ve planlama aşamasında kimlerin katılacağı UNESCO²⁷ tarafından belirlenmiştir. Buna göre bir biyosfer rezervi üç bölümden meydana gelmektedir; mutlak koruma zonu (*core area*), tampon zon (*buffer zone*) ve geçiş zon (*transition area*)'dur (Şekil 1). Bunlar içerisinde yalnızca mutlak koruma zonunda daha katı koruma kuralları belirlenerek yasal olarak koruma altına alınması gerekmektedir.

Bir yerin biyosfer rezervi olarak belirlenmesi, söz konusu alan için önemli bir değişimi de beraberinde getirmektedir. Örneğin, bu alanın planlanması ve bütün faaliyetlerin koordine edilmesi için bir komitenin oluşturulması gibi uygun mekanizmaların geliştirilmesi gerekmektedir. Biyosfer rezervleri yerel nüfus ve topluluklarla bir "antlaşmanın" (konsensüs) hayata geçirilmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Çünkü yönetim şeffaf, gelişmeye açık ve esnek olmalıdır. Böyle bir yaklaşım azim, sabır ve yaratıcılık gerektirmektedir. Yerel halkın doğal ve kültürel değerlere olan politik, ekonomik ve sosyal baskıları ancak bu yolla azaltılabilir. Biyosfer rezervleri sadece korunan alanların içinde ya da yakın çevresinde yaşayan halkın bu alanlarla ilişkisini düzenlemez, aynı zamanda daha iyi sürdürülebilir bir geleceğin tesis edilmesinin nasıl olacağı konusunda da yol gösteren bir mekanizmadır.²⁸ Bu açıdan korunan alanların yönetim planlarında Biyosfer Rezerv Alan Yönetimi gibi daha etkili ve verimli uygulamaların hayata geçirilmesi, bu alanların uzun yıllar kullanımına ve sürdürülebilirliğine katkı sağlayacaktır.

²⁵ UNESCO, *a.g.m.*

²⁶ Michel Batisse, .Biosphere Reserves, A Challenge for Biodiversity Conservation and Regional Development, *Environment*, Sayı:39, 1997, No:5.

²⁷ UNESCO, *a.g.m.*

²⁸ UNESCO, *a.g.m.*

4. Milli Park Yönetim Planlarına Farklı Ülkelerden Örnekler

ABD ve Kanada'da 1970'li yıllarda korunan alanlarda yapılan planlama çalışmaları "Master Plan" olarak adlandırılmış olup "Uzun Devreli Gelişme Planları" olarak da bilinmektedir. Master Planlar; milli park alanının doğal, kültürel ve rekreasyonel kaynak değerlerinin korunması, geliştirilmesi ve devamlılığının sağlanmasına yönelik olarak hazırlanarak her 5 yılda bir gözden geçirilip revize edilmesi gerekmektedir. Bu planlar 1970 ile 1980 yılları arasında kısa süreli olarak kullanılmış ve daha sonraları yerini yönetim planı, birleşik planlar ve stratejik planlara bırakmıştır (Thomas and Middleton, 2003)²⁹. Dünyada milli parklar için hazırlanan yönetim planlarına bakıldığında, bu yönetim planlarının birçoğunun milli parklardan koruma-kullanma dengesi doğrultusunda yararlanmayı hedefleyen, uygulama aşamasına geçirilmiş planlar olduğu görülmektedir. Bu tür yönetim planlarına örnek olarak ABD'de bulunan Grand Canyon ve Yosemite Milli Parkı ile İngiltere'de bulunan Peak District Milli Parkı verilebilir.

4.1. Grand Canyon Milli Parkı (ABD)

Amerika Birleşik Devletleri'nde yer alan ve aynı zamanda Dünya Miras Alanı olan Grand Canyon Milli Parkı 487,350 ha alandan oluşmaktadır. Parkın içinden geçen ve altı milyon yıldır yer alan Colorado nehrinin aşındırmasıyla kanyon oluşmuştur. Grand Canyon Milli Parkı doğal güzellikler dışında arkeolojik ve tarihi değerlere de sahiptir. Parkın Yönetim Planı 1995 yılında 10-15 yıllık uzun bir dönem için hazırlanmıştır.³⁰ Grand Canyon Yönetim Planı'nın öncelikli amacı; milli parkta koruma-kullanma dengesini sağlayarak, ziyaretçilerin hoşça vakit geçirebilmelerini sağlamaktır. Milli park için zonlama sistemi yapılarak, bu zonlar; Doğal, Kültürel ve Gelişme Zonu olarak üçe ayrılmıştır. Yönetim planında parkın sahip olduğu değerler şunlardır: Dünya Miras Alanı olması, doğal kaynakları ve barındırdığı ekosistemler, bilimsel araştırma için önemli olan doğal kaynakları, kültürel değerleri, manzara niteliği ve önemi, doğal sessizlik ve ıssızlık, rekreasyonel fırsatlar ve tasarım potansiyelidir.³¹

Milli parkçılığın başlangıcı olan Amerika'da, yönetim planlarındaki algıda ve işleyişte meydana gelen değişiklikler sonucunda, milli parkları ziyaret edenlerin sayısı önemli artışlar göstermiştir. Grand Canyon Milli Parkı 1993 yılında yaklaşık 5 milyon kişi tarafından ziyaret edilerek neredeyse toplam taşıma kapasitesine ulaşılmıştır.³² Milli Park Sistemini rekreasyonel amaçlı ziyaret edenlerin sayısı 1973 yılında 169 milyon iken 1993'te 274 milyon 325 bin kişiye ulaşmıştır.³³ 1997 yılında ABD Milli Park Sistemini ziyaret eden ziyaretçi sayısı toplam 279 milyonu bulmuştur.³⁴ ABD milli parklarında görülen bu gelişmede en önemli etken; koruma bilincinin yerel halkta, yöneticilerde, ziyaretçilerde oluşmasıdır.

²⁹ Lee Thomas, ve, Julie Middleton *a.g.m.*

³⁰ Sevcan Özbay, *a.g.m.*

³¹ NPS, Grand Canyon General Management Plan, U.S. Department of The Interior- National Park Service, Arizona, USA, 1995.

³² Cengiz Demir ve Aydın Çevirgen, *a.g.m.*

³³ Jerry Adler ve Daniel Glick, Daniel, No Room, No Rest, *Newsweek*, Sayı: 5, 1994, Sayfa: 46-50

³⁴ Lloyd Jillian, Environmental Alarms Sound As Tourism Extends Its Reach, *Christian Science Monitor*, Cilt: 90, Sayı:242, 1998.

4.2. Peak District Milli Parkı (İngiltere)

İngiltere’de yer alan Peak District Milli Parkı, 1951 yılında milli park ilan edilmiş ve 143.833 ha alanı kapsamaktadır. Milli park tarım alanları (77.520 ha), maden alanları ve turizm endüstrisinin bulunduğu bir bölgede yer almaktadır. Birçok kişinin ziyaret ettiği park aynı zamanda 38.100 kişinin yaşadığı bir alandır.³⁵ Peak District Milli Parkı İngiltere’nin ilk milli parkı olup diğer ülkelerdeki milli parkların aksine, milli park sınırları içerisinde özel mülkiyete ait birçok arazi ve yapılar mevcuttur.³⁶

Peak District Milli Parkı’ndaki bu durumun milli park sınırları çevresinde yaşayan yerel halkın milli parka karşı ‘koruma’ düşüncesini güçlendirmiş olduğu görülmektedir. Milli park yönetim planında yerel yönetim, turizm yetkilileri, yerel halk, merkezi yönetim, diğer ekonomik sektörler gibi paydaşlar bir arada hareket etmektedir. Ayrıca milli park yönetim planı oluşturulurken, bölgedeki ulusal, bölgesel ve yerel ölçekte hazırlanmış olan turizm, biyoçeşitlilik, kırsal kalkınma, orman, tarım ve gıda gibi yürürlükteki diğer planlamalar dikkate alınmakta ve geniş katılımcılardan oluşan koordineli bir yönetim sistemi oluşturulmaktadır. Böylece tüm paydaşların görüşü alınmakta ve diğer sektörlerin yönetim stratejileri de dikkate alınarak, bütüncül bir yönetim modeli oluşturulmaktadır.

4.3. Yosemite Milli Parkı (ABD)

Yosemite Milli Parkı Sierra Nevada Kaliforniya’nın merkezinde, San Francisco’nun doğu sınırına 242 km. uzaklıkta ve Los Angeles’a sadece 6 saatlik araç mesafesinde bulunmaktadır. 1984 yılında Yosemite dünya mirası ilan edilmiştir. Yosemite granit vadileri, şelaleleri, temiz ırmakları ve biyolojik alanları ile uluslararası olarak tanınmıştır. 3108 km² olan park alanı içerisinde binlerce göl ve gölet, 2575 km. uzunluğunda ırmak boyu, 1287 km. uzunluğunda yürüyüş patikaları ve 563 km uzunluğunda karayolu bulunmaktadır. Kaliforniya’nın merkez vadisinin batısında ve Yosemite sınırında bulunan Merced ve Tuolumne nehirleri hükümet tarafından bilimsel amaçlı kullanılmak üzere belirlenmiştir. Yosemite vadisinin 1813 km² lik alanında ziyaretçi kullanımı yoğunlaşarak yıllık park ziyaret gelirleri 3,5 milyon dolardır.³⁷

Parkın 1980 Genel Yönetim Planı’nda Yosemite Milli Parkı’nın amaçları ve hedefleri ortaya konmuştur. Bu planda Yosemite Milli Parkı’nın iki temel amacı bulunmaktadır. Korumanın birinci amacı; Yosemite’nin eşsizliğini ve çekiciliğini sürdürmektir. İkinci amacı ise; insanlara eğlence, eğitim ve rekreasyon olanakları sunmak ve gelecekte bu olanakların devamını sağlamaktır. Parkın Genel Yönetim Planı’nın hedefleri şunlardan oluşmaktadır; paha biçilmez doğal güzellikleri düzenlemek, belirgin şekilde trafik sıkışıklığını azaltmak, doğal süreçlere izin vermek, kalabalığı azaltmak, ziyaretçilerin eğlenmesini ve tatminini arttırmaktır.³⁸ Yosemite Milli Parkı için hazırlanan yönetim planının uygulanması ile birlikte milli parka gelen ziyaretçi sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. 1990’lı yılların başında ziyaretçi sayısı 4 milyona ulaşmıştır.³⁹

³⁵ Sevcan Özbay, *a.g.m.*

³⁶ Cengiz Demir ve Aydın Çevirgen, *a.g.m.*

³⁷ Güney Çetinkaya, *a.g.m.*

³⁸ <http://www.nps.gov> (Erişim Tarihi: 28.09.2014)

³⁹ Güney Çetinkaya, *a.g.m.*

Yukarıda üç farklı milli park örneğinde görüldüğü gibi, milli parkçılığın taşıdığı anlam ve içerik ülkeden ülkeye değişebilmektedir. Örneğin ABD ve Kanada'da, milli parklar sadece devlete aittir ve park sınırları içerisinde, ziyaretçilere yönelik hizmet veren tesislerin dışında hiçbir gelişmeye izin verilmez iken; İngiltere'de özel şahıslara ait mülkiyetlere, tarım faaliyetlerine ve köy türü gelişmelere kontrollü bir şekilde izin verilebilmektedir.⁴⁰ Bu durum milli parkların hem korunmasını kolaylaştırmakta hem de ziyaretçi sayısını arttırmaktadır.

Ülkemizde de milli parklardan maksimum düzeyde faydalanmak istenirse, bu alanların sürdürülebilir gelişimini sağlayan ve koruma-kullanma dengesini hedefleyen yönetim planlarını günümüz şartlarına uygun, modern ve daha rasyonel olarak düzenlemek gerekmektedir. Bu konuda gelişmiş ülkelerdeki milli park yönetim planı modellerinin, ülkemizdeki uygun milli parklara uyarlanması ve güncellenmesi, ülkemizdeki milli parkların hem modern anlamda korunmasına hem de milli parklarda rekreasyonel faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlayacaktır.

5. Isparta İli Milli Parkları

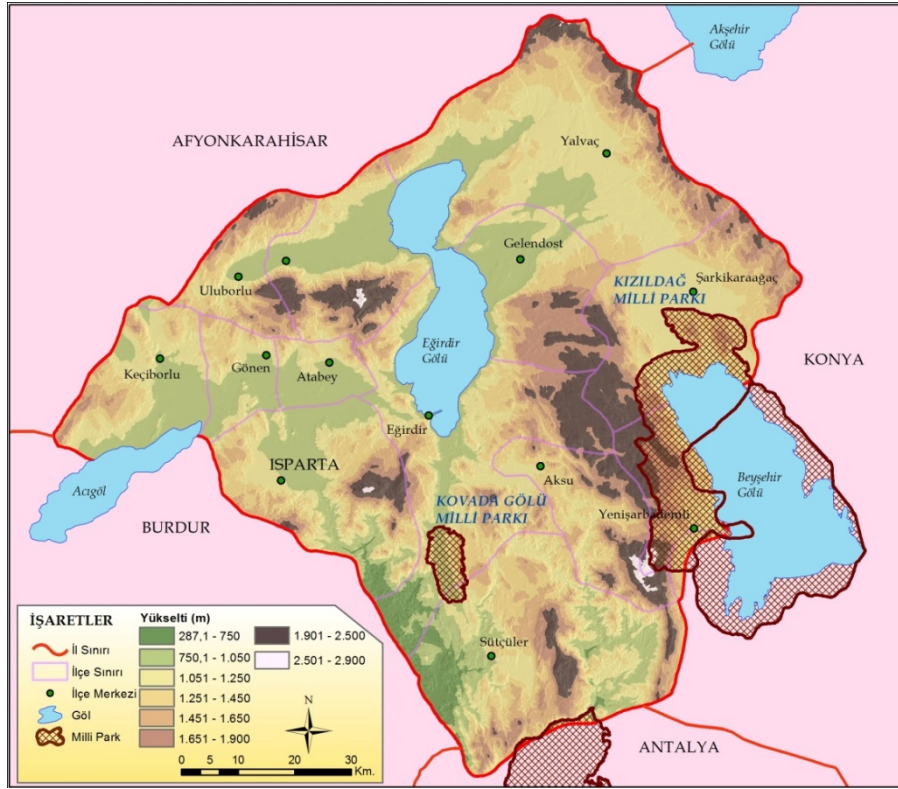
Çalışma alanı olan Isparta ili; bulunduğu konumdan dolayı doğal ortamın zengin olması, farklı bitki ve hayvan türlerine sahip olması ve rekreasyonel faaliyetlere uygun mekânların bulunmasından dolayı koruma altına alınması gereken geniş alanlara sahiptir. İilde koruma altına alınan alanlar her geçen gün artmaktadır. 2010 yılı itibarı ile 893.307 ha. yüz ölçüme sahip Isparta ilinin, 154.817 hektarı koruma alanı olarak belirlenmiştir. Isparta ili yüzölçümünün %17.33' ünü koruma alanı oluşturmaktadır. İlin en fazla koruma alanı 65.934 hektar ile milli parklardır. Isparta ilinde öncelikle koruma düşüncesi milli parkların kabul edilmesi ile başlamıştır. Daha sonraki yıllarda koruma planlamaları tabiat parkları, tabiat koruma alanları, yaban hayatı koruma alanları ve sulak alanların korunması şeklinde devam etmiştir. Isparta ilinde iki adet milli park vardır (Şekil 2). Isparta'da ilk olarak 1969 tarihinde Kızıldağ Milli Parkı (59.400 hektar) koruma altına alınmış, 1970 yılında da Kovada Gölü ve çevresi milli park (6534 ha.) olarak ilan edilmiştir ⁴¹ (Şekil 2).

Kızıldağ Milli Parkı (Şekil 2), 09.05.1969 tarihinde, 2.316 ha olarak Milli Park ilan edilmiştir. Milli parkta farklı faaliyetler yapılmakla birlikte, bunlar içerisinde yaylacılık en önemlisidir. Alanda yapılan rekreasyonel faaliyetlerden bazıları; kuş gözlemciliği, foto-safarileri ve bilimsel amaçla yapılan gezilerdir. Milli parka gelen ziyaretçi sayıları ile ilgili düzenli bir veriye ulaşılamaması ile birlikte, yetkililerden alınan bilgiye göre milli parkı yılda yaklaşık 15000 kişinin ziyaret ettiği tahmin edilmektedir. Bununla birlikte milli parkta yaptığımız arazi çalışmaları sırasında edindiğimiz gözlemlere göre birtakım sorunlar tespit edilmiştir. Öncelikle; park alanının rekreasyonel faaliyetler için daha uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Milli park alanındaki bitki örtüsü, ağaçlar ve doğal ortam birçok ziyaretçiyi çekmesine karşın, bu alandaki tesis sayısının yeterli olmadığı görülmüştür. Bundan dolayı, milli parkta var olan bungalov ve prefabrik evler yetersiz olduğu için ziyaretçiler çadırlarda

⁴⁰ Edward Inskeep, *Tourism Planning. An Integrated And Sustainable Development Approach*, Van Nostrand Reinhold, New York, 1991.

⁴¹ İsmail Kervankıran ve Adile Gül Eryılmaz, *a.g.m.* Sayfa: 81-110.

gecelemektedir. Ancak çadırlarda gecelemler ciddi sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlardan en önemlisi çadırlarda gecelemlerinin temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği mekânların yetersiz olmasıdır. Ayrıca milli parkta uygulanan katı koruma anlayışı yerel halk ile milli park yöneticileri arasında bazı anlaşmazlıklara neden olmaktadır ve milli park alanına yapılacak yatırımları engellemektedir.



Şekil 2: Isparta İli Milli Parkları

Isparta ilinde yer alan bir diğer milli park ise Kovada Gölü Milli Parkı'dır (Şekil 2). Milli park, Eğirdir ilçesi Kırıntı köyü yakınlarında bulunmaktadır. Milli park alanında Kovada Gölü'nün ve çevresindeki eşsiz bitki örtüsünün varlığı, bu alanın milli park ilan edilmesinde etkili olmuştur. Kovada Gölü Milli Parkı'nda gününbirlik gelen ziyaretçilerin ihtiyaçlarını karşılayacak her türlü düzenleme mevcuttur. Milli park alanında yapılan rekreasyonel faaliyetlerden bazıları şunlardır; doğa yürüyüşü, kuş gözlemciliği, yaban hayatı gözlemciliği, foto-safari, bilimsel geziler, doğa eğitim projeleri. Kovada Gölü Milli Parkı'nda da katı yönetim uygulamalarından kaynaklanan problemler bulunmakla birlikte, yerel halkı ve isteklerini göz ardı eden milli park düzenlemeleri de mevcuttur.

Her iki milli park, gerek doğal peyzaj açısından gerekse rekreasyonel faaliyetler için elverişli olması bakımından Türkiye'nin önde gelen milli parklarındandır. Ancak her iki milli parkın işleyişinde, denetiminde, yönetiminde, planlanmasında bazı

problemler bulunmaktadır. Bu tür problemleri en aza indirmek için etkin milli park yönetim planlarının hazırlanması gerekmektedir.

6. Isparta İli Milli Parkları'nın Yönetim Planı Önerisi

Korunan alanlar için 'Yönetim Planları; biyolojik çeşitliliğin nasıl korunacağı ve doğal kaynağın nasıl yönetileceğini tanımlayan ve doğal kaynağı yönetirken yapılacak, yapılmayacak faaliyetler veya sınırlı çerçevede yapılacak faaliyetleri, alanın yönetilme hedeflerine bağlı olarak tanımlayan ve faaliyetler arasında mantık ilişkisini (kim, nerede, nasıl, ne zaman, ne yapacak) kuran üst ölçekli planlardır.⁴² Milli parklar için yönetim planlarının ortaya konması süreci; korunan alan yöneticilerinin alandaki doğal ve kültürel kaynakları tanımalarına, söz konusu kaynaklar için tehdit unsurlarını belirlemelerine ve uzun vadeli bir koruma için stratejiler ile uygulama planlarını geliştirilmelerine yardım eder.⁴³ Artık milli park anlayışı, insan faaliyetlerini yasaklayan ve korunan alan içerisindeki insanların göçünü ya da doğal kaynakları kullanmamasını öngören Yellowstone Modeli' ni terk etmektedir. Bunun yerine, yerel yaşam biçimlerine ve geleneksel kaynak kullanım stratejilerine saygılı ve yöre halkının karar verme sürecine katıldığı modellerin uygulanması üzerinde çalışılmaktadır⁴⁴Dolayısı ile milli parkların yönetim planları hazırlanırken bütüncül yaklaşılmalı, katı uygulamalardan vazgeçilmeli ve bu konuda asıl aktör olan siyasi otorite temsilcileri, farklı kesimlerin fikirlerini alarak karar vermelidir. Milli parklar için hazırlanan yönetim planları; uzun vadede sürdürülebilir korumayı ve gelişmeyi amaçlayan, gelecekte de bu alanların istenilen düzeye ulaşmasını sağlayan, belirli hedeflere ve stratejilere sahip etkili bir yöntemdir. Son yıllarda özellikle korunan alan sınıflandırmasında önemli bir yere sahip olan milli parklarda sadece korumayı amaçlayan klasik milli park düşüncesinin yerine, yerel halkın ve yerel yönetimlerin milli park düzenlemelerine dâhil edildiği, yerel halkın ekonomik gelişimini desteklemeyi amaçlayan, modern milli park düşüncesi benimsenmektedir.

Isparta İli Milli Parklarının Yönetim Planı oluşturulurken, başta siyasi otorite olarak, Orman ve Su İşleri Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı olmalıdır. Bu iki bakanlık; temsilcilerin belirlenmesini, planın düzenlenmesini ve işleyişini, sürecin gözlemlenmesini, temsilciler arası işbirliğini, farklı görüşlerin değerlendirilmesini, ortak kararların alınıp raporların hazırlanmasını ve eyleme geçilmesini koordine etmelidir. Bu koordinasyon sırasında, karar verme sürecinde; siyasi otorite temsilcileri, yerel yöneticiler, yerel halk ve Sivil Toplum Kuruluşu (STK) temsilcileri, milli park yöneticileri ve konunun uzmanı olan bilim insanları bulunmalıdır. Temsilciler, milli park planlamalarının temel esaslarını oluşturan;

- Gereklî kanunlar ve yasalar,
- Bölgesel ve diğer planlar (UDGP, Model, Afet, Revize vs.),
- Finansman, yatırım, insan kaynakları, teknik altyapı ve uzmanlaşma,

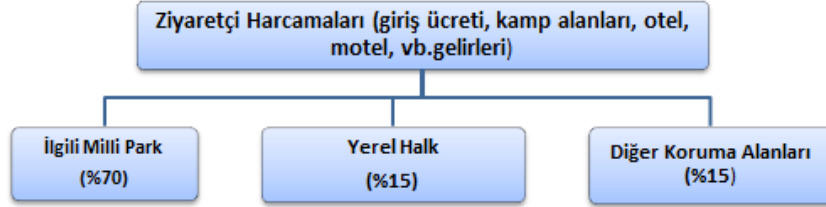
⁴² Umut Cırık, Milli Parklar ve Uzun Devreli Gelişme Planları, *Planlama Dergisi*, Sayı: 39, 2007.

⁴³ J.Ervın, N, Sekhran, A, Dinu, S, Gidda, M, Vergechık and J Mee, 'Protected Areas for the 21st Century: Lessons from UNDP/GEF's Portfolio. *United Nations Development Programme and Montreal: Convention on Biological Diversity*, New York, 2010.

⁴⁴ Yılmaz Arı, Kuş Cenneti Milli Parkında Park Yönetimi-Yöre Halkı İlişkisi, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Haziran Yıl:8, Çizgi Kitapevi, Konya, 2003, Sayı-9.

- Bütüncül planlama ve hedeflerin belirlenmesi,
- Görev dağılımı, SWOT analizi,
- Ulusal, Bölgesel, Yerel Eylem Planları konularının hazırlanmasına ve uygulamaya geçilmesine karar vermelidir. Temel esaslar belirlenirken, bu esaslardan etkilenecek olan sektörlerin, kuruluşların ve toplumun görüşleri alınmalıdır (Şekil 4).

Doğal alanların planlanmasında toplumun katılımı ve işbirliği birinci öncelikte olmamasına karşın önemlidir. Diğer bir anlatımla, doğal alanların başarılı bir şekilde planlanması için toplumun katılımı ve işbirliğinin sağlanması gerekir. Toplumun özellikle şehir içlerindeki doğal alanları kullanmak için teşvik edilmeleri gerekmektedir⁴⁵ Türkiye’de uygulanan milli park anlayışı genellikle yasakçı olarak bilinen Yellowstone türü korumanın bir türevidir olduğu için Türkiye’deki koruma alanlarının çoğunda, bu alanların kaynaklarını korumaya çalışan yöneticiler ile bu kaynakları geleneksel olarak kullanan halk arasında anlaşmazlıklar yaşanmaktadır.⁴⁶ Bu tür anlaşmazlıkların yaşanmaması için; karar verme sürecinde bulunan temsilciler, öncelikle bölgede yaşayan yerel halk, turizm işletmecileri, ormancılar, madenciler, çiftçiler, balıkçılar, sivil toplum kuruluşu ve dernek yöneticileri, bölgeye yatırım yapacak işletmeciler bir araya gelmelidirler. Tüm kesimler arası karşılıklı işbirliği ortamı oluşturarak, ortak bir görüşe varılmalıdır. Alınan bu görüşler rapor edilmeli ve karar verme sürecindeki temsilcilerle paylaşılmalıdır. Milli park alanı ile ilgili; mevcut kanuni düzenlemeler, yasalar, milli parkın geniş ölçekli arazi yönetim planları, gelişim planları ve revize planları dikkate alınarak, yeni, güncel, modern milli park yönetim planı taslağı oluşturulmalıdır.



Şekil 3: Park Gelirlerinin Paylaşılmasında İzlenmesi Gereken Yol⁴⁷

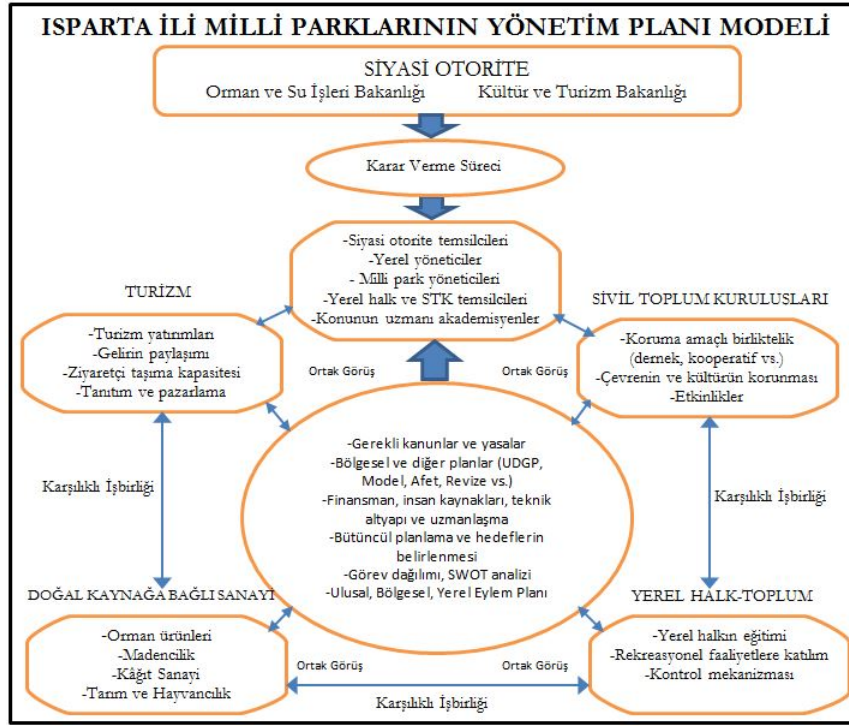
Ayrıca, ekonomik olarak yerel halka gelir getirmeyen uygulamalar tepki ile karşılanmaktadır. Bu süreçte sorunların daha az yaşanması için şeffaf olunmalı, halkı doğru bilgilendirmeli, yerel halkla ortak işbirliği yapılmalı ve elde edilen geliri uygun bir şekilde dağıtmalıdır. Gelişmiş ülkelerde uygulanan yönetim planlarında olduğu gibi, milli parktan elde edilen gelirin (% 15'inin) yerel halka da paylaşılması, hem yerel

⁴⁵ Lowell W. Adams and Louise. E Dove, *Wildlife Reserves and Corridors in the Urban Environment*. Nat. Inst. For Urban Wildlife. Columbia, Md, 1989, pp 91.

⁴⁶ Yılmaz Arı, Ramsar Sözleşmesi'nin Doğa Koruma Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Yıl:11, Çizgi Kitapevi, Konya, 2006, Sayı-15.

⁴⁷ Cengiz Demir ve Aydın Çevirgen, *a.g.m.*

halkın milli parklardaki faaliyetlere gönüllü katılımı sağlanacak, hem de milli park yönetimi-yerel halk çatışmalarını azaltacaktır (Şekil 3).



Şekil 4: Isparta İli Milli Parkları Yönetim Planı Önerisi (Boyd & Butler, 1996⁴⁸, Butler 2000⁴⁹, ANZECC 2000⁵⁰, Unesco 1999⁵¹ dan yararlanılarak geliştirilmiştir)

Oluşturulan alternatif yönetim planının yanında; Kovada Gölü ve Kızıldağ Milli Parkı'nın doğal ve kültürel değerlerinin envanter çalışması oluşturulmalı, bu envanter verileri Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) ortamına aktarılmalı, CBS ortamında düzenli olarak mekânsal analizleri yapılmalı, bu analizler raporlar halinde yayınlanmalı, milli parkların gelişmiş ülkelerde kullanıldığı gibi ve UNESCO tarafından da önerilen zonlama sistemi planlanmalı, yerel halkın desteği alınarak eğitimi tamamlanmalı, milli park gelirlerinden yerel halkında paylaşımı sağlanmalı, koruma alanları içerisindeki rekreasyonel faaliyetlerin yerleri ve taşıma kapasiteleri belirlenerek uygulama aşamasına geçilmelidir. Yönetim planı sürekli gözlemlenmeli, olumlu yönleri çoğaltılmalı ve

⁴⁸ Stephen W. Boyd ve Robert W. Butler, *Managing Ecotourism: an opportunity spectrum approach*, *Tourism Management*, Volume:17, 1996, Sayfa:557-566.

⁴⁹ Robert Wilson Butler ve Stephen W. Boyd, *Tourism and National Parks*, John Wiley and Sons Ltd. West Sussex, İngiltere, 2000.

⁵⁰ ANZECC, Working Group on National Parks and Protected Areas Management Benchmarking and Best Practice Program, *Best Practice in Protected Area Management Planning*, Australia, 2000.

⁵¹ UNESCO, a.g.m.

olumsuz yönleri ise revize edilmelidir. Bütün bu süreçte yönetim planının temel amaçları; doğal ekosistemi, biyolojik çeşitliliği, kültürel değerleri, yerel yaşam biçimlerini korumak, bozulmamış ekosistemlerin devamlılığını sağlamak, doğal sistemler ve bu sistemlerin zamana bağlı değişimlerini gözlemlemek, geleneksel arazi kullanım biçimleri hakkında bilgi sahibi olmak, doğal kaynakların yönetiminde sürdürülebilir yöntemlerin kullanımına dönük bilgileri paylaşmak ve milli parklardaki tüm paydaşların karşılıklı işbirliği yapmasını sağlayarak, ortak görüşler doğrultusunda karar almak olmalıdır.

7. Sonuç

Teknoloji ve sanayinin gelişmesine paralel olarak nüfusun artmasıyla birlikte doğal kaynaklar hızlı bir biçimde tükenmeye, ayrıca kültürel, tarihi ve arkeolojik öneme sahip olan yerlerde bozulmaya başlamıştır. Ortaya çıkan bu olumsuz durum, yetkili çevrelerin dikkatini çekmiş, böylece ekolojik, kültürel ve tarihi öneme sahip olan bu alanlarda 'koruma' düşüncesi başlatılmıştır. Milli parklar, korunan alanlar içerisinde ilk koruma düşüncesinin başladığı alanlar olup, hem doğal hem de kültürel kaynaklar açısından son derece önemlidir. Ancak dünyada ve ülkemizde milli park yönetimi ve düzenlemelerinde birtakım problemler yaşanmaktadır. Milli parkların sadece koruma düşüncesi ile oluşturulması ve tek bir merkezden yönetilmesi, bu alanlarda etkin bir yönetim sisteminin olmadığını göstergesidir. Ayrıca milli park sınırlarında yaşayan yerel halkın yönetim sürecine katılmaması ve ekonomik olarak gelir elde edememesi, milli park yönetimi ile çatışmayı arttırmaktadır. Bu durum milli park yönetiminin işleyişini ve uygulamalarını, milli park alanına gelen ziyaretçileri ve milli park alanında yapılan tarım, madencilik, balıkçılık, ormancılık ve rekreasyonel faaliyetleri olumsuz etkilemektedir. Nitekim Isparta ilinde bulunan Kızıldağ ve Kovada Gölü Milli Parkı için de durum aynıdır. Bu durum ekolojik, kültürel ve biyoçeşitlilik açısından önemli bir yere sahip olan bu iki milli parkta yapılan ekonomik faaliyetleri sınırlandırmaktadır. Milli parkların sürdürülebilir koruma ve kullanımının devam edebilmesi için bu alanlara uygun yönetim planları hazırlanmalıdır. Ancak hazırlanacak olan yönetim planlarının başarılı olabilmesi için katılımın geniş tutulması ve yerel yapının çıkarlarını dikkate alan bir yönetim planı olması gerekir. Ayrıca milli parklardaki yönetim planlarının günümüz şartlarına uygun olarak düzenlenmesi, gerekirse revize edilmesi ve farklı ülkelerin milli park yetkilileri ile karşılıklı işbirliğine gidilmesi, hatta ortak projeler hazırlanması gerekmektedir.

Bu çalışmada, gelişmiş ülkelerde kullanılan ve milli parkların daha etkili bir şekilde kullanılmasına imkân sağlayan yönetim planları, Isparta ili milli parklarına uyarlanmış ve örnek yönetim planı önerisi geliştirilmiştir. Yönetim planı önerisi hazırlanırken, arazi çalışmaları sırasında gözlemlenen sorunlar ve dünyanın farklı ülkelerinde uygulanan planlar dikkate alınmış, ayrıca daha önce geliştirilmiş olan koruma alanlarının planlanması ile ilgili kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışma alanında milli parkların yönetim planı amaçlarının gerçekleştirilmesi ve korunan alanlardan beklenen; kırsal kalkınmayı desteklemek, yerel ekonomi için alternatif kaynaklar oluşturmak, mekânı daha rasyonel kullanmak, yerel halkta koruma bilincini oluşturmak gibi toplumsal yararların sağlanması için; bu alanlara yönelik karar alma süreçlerinin başlatılması, koruma alanlarında bütüncül planlama ve stratejilerin geliştirilmesi, tarafların karar alma sürecinde ortak hareket etmeleri gerekir. Nihayetinde toplumsal

bir amaç ve hedef birliği sağlamak üzere, korunan alan yönetiminde çağdaş ve dünyanın değişik kesimlerinde yaygın olarak kullanılan yöntemler, çalışma alanı olan Isparta ili milli parkları için de geliştirilmeli ve uygulanmalıdır.

Kaynakça

- ADAMS Lowell. W and DOVE Louise. E, *Wildlife Reserves and Corridors in the Urban Environment*. Nat. Inst. For Urban Wildlife. Columbia, Md, 1989, pp 91.
- ADLER Jerry ve GLICK Daniel, No Room, No Rest, *Newsweek*, Sayı: 5, 1994, Sayfa:46-50.
- ALBAYRAK Ferruh Fatih, Korunan Alanların Ekoturizm Gelişimine Etkileri: Camili Biyosfer Rezervi Örneği. *Artvin Çoruh Üniversitesi, Orman Mühendisliği Anabilim Dalı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Artvin, 2010.
- ARI Yılmaz, Kuş Cenneti Milli Parkında Park Yönetimi-Yöre Halkı İlişkisi, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Haziran Yıl:8, Çizgi Kitapevi, Konya, 2003, Sayı-9.
- ARI, Yılmaz, Ramsar Sözleşmesi'nin Doğa Koruma Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Yıl:11, Çizgi Kitapevi, Konya, 2006, Sayı-15.
- ANZECC, Working Group on National Parks and Protected Areas Management Benchmarking and Best Practice Program, *Best Practice in Protected Area Management Planning*, Australia, 2000.
- BATISSE Michel, Biosphere Reserves, A Challenge for Biodiversity Conservation and Regional Development, *Environment*, Sayı:39 No:5, 1997.
- BOYD Stephen W, BUTLER Robert Wilson, Managing Ecotourism: an Opportunity Spectrum Approach, *Tourism Management*, Volume:17, 1996, Sayfa:557-566.
- BUTLER Robert Wilson ve BOYD Stephen W, *Tourism and National Parks*, John Willey and Sons Ltd. West Sussex, İngiltere, 2000.
- CIRIK Umut, Milli Parklar ve Uzun Devreli Gelişme Planları, *Planlama Dergisi*, Sayı: 39, 2007.
- ÇETİNKAYA Güney, Milli Parkların Bir Rekreasyon Alanı Olarak Düzenlenmesi ve Yönetilmesi, *Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Spor Yöneticiliği Anabilim Dalı*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya, 2008.
- ÇEVRE VE ORMAN BAKANLIĞI, *Korunan Alan Planlaması ve Yönetimi, Biyolojik Çeşitlilik ve Doğal Kaynak Yönetimi Projesi Deneyimi*, TŞOF Trafik Matbaacılık A.Ş, Ankara, 2007.
- DEMİR Cengiz ve ÇEVİRGEN Aydın, *Turizm ve Çevre Yönetimi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.
- DEMİRAYAK Filiz, Biyolojik Çeşitlilik-Doğa Koruma ve Sürdürülebilir Kalkınma, VIZYON 2023 Biyolojik Çeşitliliğin Korunması ve Sürdürülebilir Kalkınma, *TUBITAK*, 2002.
- DEMİREL Öner, SARIKOÇ Elif, ÖZDEMİR Buket, PİRSELİMOĞLU Zeynep, Ülkemizde Koruma Bölgeleri (Milli Parklar) İle İlgili Sorunlar ve Yeni Korunan Alan Planlama Yaklaşımı, *Korunan Doğal Alanlar Sempozyumu*, 8-10 Eylül, 2005, Sayfa:71-81. Isparta.
- DKMP, Türkiye Korunan Alan Sistemi, www.milliparklar.gov.tr (Erişim Tarihi: 12.09.2013), *Korunan Alanlar İklim Çalıştayı*, 2010.
- ERVIN J, SEKHRAN N, DINU A, GIDDA S, VERGEICHIK M and MEE J, Protected Areas for the 21st Century: Lessons from UNDP/GEFs Portfolio. *United Nations Development Programme and Montreal: Convention on Biological Diversity*, New York, 2010.
- EUROSITE, Eurosite Management Planning Toolkit-Complementary Guidance, A Handbook for Practitioners, *EUROSITE*, 2004.
- FAO, Global Forest Resources Assessment, Rome, *FAO*, 2005.
- HOLDGATE Martin.W, Pathways to Sustainability, *Environment*, Cilt:37, Sayı:9, 1995, Sayfa:16-25.
- INSKEEP Edward, *Tourism Planning. An Integrated and Sustainable Development Approach*, Van Nostrand Reinhold, New York, 1991.
- ISPARTA İLİ DOĞA TURİZMİ MASTER PLANI, *Doğa Koruma ve Milli Parklar Isparta Şube Müdürlüğü*, 2013.
- IUCN, What is a Protected Area, <http://www.iucn.org> (12.09.2013), 2011.
- JILLIAN Lloyd, Environmental Alarms Sound As Tourism Extends Its Reach, *Christian Science Monitor*, Cilt: 90, Sayı:242, 1992.

- KERVANKIRAN İsmail ve ERYILMAZ Adile Gül, Isparta İli Milli Parklarının Rekreatif Faaliyetlerde Kullanımı, *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı:29, 2014, Sayfa:81-110, İstanbul.
- KUNTAY Orhan, *Sürdürülebilir Turizm Planlaması*, Alp Yayınevi, Ankara, 2004.
- NPS, Grand Canyon General Management Plan, *U.S. Department of The Interior- National Park Service*, Arizona, USA, 1995.
- ÖZBAY Sevcan, Doğa Koruma Alanlarında Planlama Çalışmaları ve Ayvalık Adaları Tabiat Parkı Yönetim Planı Önerisi, *İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Resmi Gazete, Milli Parklar Kanunu, Başbakanlık Basımevi 508, 1983.
- THOMAS Lee ve MIDDLETON Julie, *Guidelines For Management Planning of Protected Areas*, IUCN Gland, Switzerland and Cambridge, UK, 2003.
- UNESCO, The World Network of Biosphere Reserves. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, Paris, France, 1999.
- WRI, The Last Frontier Forests: Ecosystems And Economies On The Edge, *World Resources Institute*, Washington, DC, WRI, 1997.
- YÜCEL Muzaffer ve BABUŞ Deniz, Doğa Korumunun Tarihçesi ve Türkiye'deki Gelişmeler, *DOA Dergisi*, Sayı: 11, 2005, Sayfa: 151-175.

Pavlus Felsefesinde Gizlenen Gnostik Unsurlar

Kürşat Haldun AKALIN*

ÖZET

Pavlus'a göre bilgi, Tanrı'nın armağanıydı, Tanrısal ruh tarafından sağlanmış bir tecrübeydi, doğrudan doğruya Tanrı'dan edinilmekteydi. Pavlus'a göre, bu yüce bilgi, gizemli dinlerde olduğu gibi kurtuluşun aracı değilse de, kurtuluşa tesir eden yegâne etmedi. Pavlus'un öğretilerine göre kurtuluş, mistik görüş ya da Gnostik kavrayış yoluyla gelmemekte, fakat imanın sesinin duyulması sayesinde verilmektedir. Ancak, bu ayrıntının Pavlus'un gerçekten bir Gnostik olması bakımından hiçbir önemi yoktur. Zira bedeninde Tanrı'nın ruhuna sahip olan ruhani adam ve bunun zıddı olan sadece insani ruha sahip olan bedensel adam kavramları nedeniyle Pavlus'un gizemliliği panteist bir içeriktedir. İnsan ruhunu taşıyan bedensel adam ile Tanrı'nın ruhuna sahip ruhani insan arasındaki bu zıtlık, aslında bütün gizemli pagan dinlerinde vardı. Pavlus, şayet bir adam İsa'nın ruhuna sahip olursa aklına da sahip olur zira ruh. Hz. İsa'nın düşüncelerini kavrama gücünü de verir sözleriyle, bu pagan imanını baş aşağı çevirerek Hıristiyan itikadı hâline dönüştürmüştür. Bu nedenle, Hz. İsa'nın zihnine sahip olmak, Hz. İsa'nın ruhuna sahip olduğunun delili hâline gelmektedir. Şayet son cümlede insan Tanrı Hz. İsa'nın yerine gerçek Tanrı'yı koyduğumuz zaman, diyebileceğimiz bir tek şey vardır: Gnostik Pavlus.

Anahtar Kelimeler: *Bilgi, Ruh, Vahiy, Pavlusizm, Hıristiyanlık, Gnostisizm*

Gnostic Elements Hidden in Paulinism

ABSTRACT

Gnosis, according to Paul, was a gift from God, an experience produced by the divine Spirit, and acquired directly from God. According to Paul, the highest gnosis is not the means of salvation as it is in the mystery religions, but only one of the effects of salvation. Salvation, according to Paul's teaching, came not through a mystic vision or gnostic understanding, but through hearing the voice of faith. However, this detail Paul was really a gnostic. His mysticism cannot be seen as pantheistic, because Paul's concept of spiritual man is the man who has the Spirit of God in his body, and that contrasts with the concept of psychic man who has only a human soul. The Pauline contrast between the human soul of psychic man and the divine spirit of spiritual man existed in all pagan mystery religions. Paul converted this pagan faith to christian creed by saying that if a man has the spirit of christ also has the mind of Christ, the spirit gives him an understanding of the thoughts of Christ. Consequently the possession of the mind of Christ is a proof that man has the spirit of Christ. If we put the real God instead of the human god Jesus in the last sentence, only one conclusion can be reached: Paul was a gnostic.

Keywords : *Gnosis, Spirit, Revelation, Paulinism, Christianity, Gnosticism*

* Doç. Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, haldunakalin@osmaniye.edu.tr

Giriş

Hız. İsa'nın sadece bir insan olduğu ve asla Tanrı ya da Tanrının oğlu olmadığı, Hız. İsa'nın Tanrı tarafından sorgulandığı, çarmıhta acı çekerek öldemediği, çarmıhta öldürülenin Hız. İsa'nın benzeri olarak şeytanın veya bizzat Hız. İsa'yı ele veren Yahuda (Judas) İskaryot'un olduğu vs. gibi çok çeşitli görüşlere¹ de yol açan ve Hıristiyanlığı temelinden yıkabilecek olan Gnostisizmin Paulus'un fikirlerine² tesir etmiş olduğunu açığa çıkartmak, pek çok kişiye oldukça ilginç gelecektir. Hız. İsa'yı bir insan olarak kabul eden, acıdan ve işkenceden korunarak çarmıhta öldürülmediğine inanan, çarmıhta acı içinde öldürülenin Hız. İsa değil de Hız. İsa'nın suretindeki bir benzeri olduğunu iddia eden, çarmıhtaki bu benzerinin de ya şeytan ya da şeytanın araç olarak kullandığı Yahuda İskaryot olduğunu öne sürerek rahatlayan Gnostikler; mitolojik Yunan-Roma uygarlığının ürettiği ilah anlayışının dışına çıkarak sapkınlık³ damgasını

¹ "Söyle bana ey İsa, Tanrı olmadığını, Tanrı'nın oğlu bile olmadığını itiraf etmişsin, unuttun mu hep bunları? İsa cevap verdi, hayır asla unutmadım, çünkü bu, Hüküm Günü'nde Tanrı'nın Mahkemesi önünde yapacak olduğum itirafımdır. Musa'nın kitabında yazılı olan her şey doğruların doğrusudur. Öyle ki, Yaratıcı'mız tektir ve ben Tanrı'nın kuluym. İbrahim'in Tanrı'sı, İsmail ve İshak'ın Tanrı'sı, Tanrı'mız, babalarımızın Tanrısı bana merhamet et. Askerler Yahuda'yla birlikte İsa'nın bulunduğu yere yaklaştıklarında, kuluna gelen tehlikeyi gören Tanrı, elçileri Cebrail, Mikail, Azrail ve İsrail'e, İsa'yı dünyadan almalarını emretti. Kutsal melekler gelip İsa'yı çıkardılar. Onu götürüp üçüncü göğe, Tanrı'yı daima takdis etmekte olan meleklerin yanına bıraktılar. Yahuda herkesin önünden hızlı hızlı İsa'nın göğe alındığı odaya daldı. Ve müritler uyuyorlardı. Bunun üzerine mucizeler yaratan Tanrı, yeni bir mucize daha yarattı, öyle ki, Yahuda konuşma ve yüz bakımından İsa'ya o kadar benzetildi ki, Yahuda'nın İsa olduğuna inandık. Askerler Yahuda'yı yakaladılar, çünkü o her bakımdan İsa'ya benziyordu. Biz deliler gibi kaçıştık. Askerler Yahuda'yı tutup alay ede ede bağladılar, sabırlarını yitirip yumruk ve tekmelerle Yahuda'ya vurmaya başladılar ve onu öfkeyle Kudüs'e getirdiler. Golgota Dağına götürdüler ve orada çarmıha gerdiler. Yahuda, Tanrım haksız yere öldüğümü göre göre beni neden terk ettin, dedi. Gerçeği söylüyorum ki, Yahuda'nın sesi, yüzü ve şekli İsa'ya o kadar benziyordu ki, müritleri ve inançlıları onun İsa olduğuna tamamen inandılar. Bunlar Tanrı'nın elçileridir; Tanrı'nın sırlarını bildiren Cebrail, Tanrı'nın düşmanlarına karşı savaşan Mikail, ölenlerin ruhlarını alan Azrail, herkesi son günde Tanrı'nın mahkemesine çağırarak olan İsrail. O zaman dört melek, Tanrı'nın İsa'yı nasıl çağırıldığını ve cezayı çekmesi için kendisini ele veren Yahuda'yı nasıl değiştirdiğini Bakire'ye naklettiler. İmanlı müritlerim beni azıcık da olsa dünya sevgisiyle sevdiklerinden, adaletli olan Tanrı, cehennem alevleriyle cezalandırılmaları için, bu sevgiyi şu andaki üzüntüyle cezalandırdı. Tanrı, herkesi benim çarmıhta öldüğüme inandırarak bu dünyada Yahuda'nın ölümüyle, insanların önünde küçük görülmemi diledi." Şeref Mercan, *Gnostik İnciller*, İstanbul 2007, ss. 246-251.

² "Aslında Hıristiyanlıktaki ilk sapkın Paul'dür. İraneus'a göre Gnostiklerin öğretisi tam anlamıyla lanetliydi ve Hakikat İncili gibi metinler ise baştan sona inkar ve küfür ile dolu metinlerdi. Tertullianus, Gnostiklerin İsa'nın fiziksel anlamda dirilişini reddetmesini şiddetle eleştirmiş, İsa'nın mezardan çıkarak yükseleceğine inanmayan herkesi sapkınlıkla suçlamıştı. Thomas İnciline göre, tinsel olgunluğa İsa'nın yardımcıyla değil, inananın kendi çabasıyla ulaşılabilir. İsa'nın çarmıha geriliş, dolaysız kurtuluşun bir işareti olarak görülmemelidir. Kurtuluşa götürecektek şey bilgidir. Önce ölüp sonra dirilerek göğe yükseleceklerini söyleyenler büyük yanılgı içindedir. Bilgiye ulaşarak diriliş hayattayken yaşamamışlarsa, öldüklerinde yaşayamayacaklar." Martin Sean, *Gnostikler: İlk Hıristiyan Sapkınlar*, İstanbul 2010, ss. 118.

³ "Gnostikler, Hıristiyanlarca sapkın sayılmışlardır. Çünkü, İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve Tanrı olduğu, çarmıha gerildiği, bedenlen dirildiği vb., gibi Hıristiyan dogmalarını yadsırlar. Gnostikler için İsa, bir insandır, ne Tanrıdır ve ne de Tanrı'nın oğludur. İsa'nın, 'Tanrım beni niçin bıraktın' (Markos İncili 15:34) sözünü de, Hıristiyan düşünürlerini bir hayli güç durumda bırakarak bunu kanıtlamak için ileri sürerler. Din tarihçilerine göre, ilk İncil'i yazan da bir Gnostik, Sinop'lu Marcion'dur. Bu İncil, Marcion İncil'i adıyla anılır ve Markos İncil'inin bundan türediği ileri sürülür." Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavram ve Akımlar*, İstanbul 1977, ss. 240.

yemişlerdir. Öğretilerini benzeri⁴ (Daemon-Eidolon) ve gösteri⁵ (docetic) üzerine kuran Gnostiklere göre; Hz. İsa'yı öldürmediler ve asmadılar ama onlara Hz. İsa'nın benzeri gösterildi, Hz. İsa'nın öldürüldüğünü söyleyenler kesin bir şüphe içindedirler ve bunların bir zanna uymaktan başka hiç bir bilgileri yoktur, zira Hz. İsa'yı kesin olarak öldürmediler.

Tanrısal bilgiye ulaşan herkesi, birer Hz. İsa yapan Gnostik görüş şöylece özetlenebilir: Tanrı'nın ruhunu bedeninde taşıdığı için insanın bilinçsiz varlığı, mutlak iyi ve üstün akıl olan Tanrı ile aynı özden gelmekte; bu vahiy yoluyla, her insan, özünün ve Tanrısal gerçeğin farkına varabilmektedir. Gnostik vahiy, akılcı yorumlardan veya deneysel gözlemlerden meydana gelmediği için felsefi muhakemeye olduğu kadar günümüzde anladığımız bilimsel araştırma tekniğinden de tamamıyla uzak bir algılayışa sahiptir. İnsan benliğinin gizemiyle ilgili olan ve insanın aniden içine doğmasıyla elde edilen bu Gnostik vahiy, herkese Tanrısal bilgiyi edinme fırsatını tanıdığı için, kutsal metinlerle (Eski Ahit, Avesta vs.) de sınırlı değildir. Bir kurtarıcı tarafından uyandırılıncaya kadar kişilerin içinde mekan tutmuş olan bu bilinçsiz benliğin ya da Tanrısal ruhun fark edilmesinde belki araç olarak kullanılacak olan bu kutsal metinler, Tanrı bilgisinin tamamı değil de belki çok önemsiz kalan bir kısımdır. Yine de, kutsal kitap karşıtı bu Gnostik eğilimlerden, Eski ve Yeni Ahit'ten Gnostik anlamların çıkmadığı veya Gnostik düşüncelerin hiç olmadığı yargısına kapılmamalıdır. Sır bu nedenle, Roma imparatorluğunun resmi dini hâline gelen Hıristiyanlık öğretisi, her yönüyle Gnostisizme karşıt olarak kendi gelişimini sürdürmüştür. Yeni Ahit metinlerinin hukukun kaynağı hâline getirilmesi, temel iman şartlarının bir bütün olarak oluşturulması, yerleşim bölgelerinde piskoposluk otoritesinin ihdası, Hıristiyan düşüncesinin sistematik bir öğreti hâline alması vs hep Gnostisizme karşı bir savunma mekanizması olarak geliştirilmiştir.

Pagan tapınaklarını yıkan ve ilahlarını unutturan Hıristiyanlık, Yunan-Roma mitolojik dinsel kültürünü Hz. İsa'nın şahsında özümseyip devam ettirmek amacıyla; Dionysus ve benzerleri gibi yüce Tanrı bir baba ve ölümlü bakire bir insan anneden

⁴ “Gnostiklere göre, Tanrı-insan İsa, Daemon'u yani ölümsüz benliği sembolize ediyordu. Genellikle eidolon, yani enkarne benlik, Gnostik mitlerde İsa'nın ikiz kardeşi tarafından temsil edilir. İsa'nın kendisine her açıdan benzeyen bir ikiz kardeşe sahip olduğu inancı, ilk Hıristiyanlar arasında yaygın bir gelenektir. Bu, literalist Hıristiyanlar için çok sayıda soruna sebep oldu. Bunlardan biri, onların, İsa'nın gerçekten yeniden dirildiğine dair iddialarına karşı, İsa yerine onun ikiz kardeşinin çarmıha gerildiği şeklindeki aşıkâr itiraz idi. Hangi Hıristiyan, İsa'nın yeniden dirilişiyle ilgili ortodoks geleneğin temelini alaşağı edebileceğini görerek böyle bir efsaneyi uyduracak kadar aptal olabilir? Bunun cevabı, Gnostiklerin, İsa'nın ikiz kardeşi geleneğini, daemon/eidolon öğretisinin bir alegorisi olarak yaratmış olmalarıdır. İsa hikayesinde, İsa'yı ele veren Judas'ın, Daemon'a ihanet eden eidolon'u sembolize ettiği izlenimini verir. Yeni Ahit'te Daemon/Eidolon öğretisine bir başka şifreli atıf, İsa'nın yargılanışı hikayesinde, Pontius Pilate'nin iki İsa'dan birinin (ya İsa Mesih ya da İsa Barabbas) canını bağışlamayı teklif ettiği zaman görülür. İsa'lardan biri, öldürülen masum bir adamdır, diğeri serbest bırakılan bir katildir. Bu iki İsa, her insandaki yüksek kendiliği ve aşağı sembolize eder.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız. İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 157-158.

⁵ “Gnostik kozmolojiler, ezelden beri varolan bilinmeyen Tanrının varlığını kabul eder, Pleroma'da yaşayan bu Tanrı henüz bozulmamış bir Tanrıdır, kendisinden türemiş aeonlar bilinmeyen Tanrıyı yansıtır. Maddi dünyanın Pleroma'nın ikinci ve basit bir kopyası olduğunu iddia eden Valentinus felsefesi, göksel/yüce İsa ve onun dünyevi kopyası olmak üzere iki İsa olduğunu iddia eder. Göksel olan İsa aslında çarmıha gerildiğinde her hangi bir acı hissetmemiştir ve her ne kadar öyle görünse de etten kemikten bir varlık değildir.” Sean Martin, *Gnostikler: İlk Hıristiyan Sapkınlar*, İstanbul 2010, ss. 65.

doğmuş kurtarıcı ilahların efsanelerini kutsal metinlerine aktarmış, bedenen ölen ve dirilen bu Tanrı-insanların efsanelerini kendisine temel edinmiştir. Pek çok kurtarıcı ilah gibi Dionysus ve Hz. İsa aynı kişilik özelliklerini taşımaktadır; yeni bir din getirdiği için bedeni insafsızca katledilmiştir, insanoğlu olarak öldürülmüş fakat Tanrının oğlu olarak dirilmiştir, inananlara sonsuz yaşamı sunan insan Tanrılardan biridir. Aslında, sadece Hz. İsa çarmıhta ölmedi dolayısıyla acı içinde⁶ kendisini kurban olarak Tanrı'ya sunmadı demek bile, asırlardan beri Yunan-Roma dünyasında inanılan ve ayinlerle anılan kurtarıcı Tanrı-insan anlayışının dışına çıkmak anlamına geldiği için, Hıristiyanlığı tek cümleyle yıkacak olan bir etkiye sahiptir. Fakat çarmıha gerilenin ve öldürülen olarak onlara Hz. İsa'nın benzeri gösterildi⁷ demek de, Dionysus gibi

⁶ “Beş yüz yıl önce Euripides, kral Pentheus'u, Dionysus'u bağlarken tasvir etmiştir, gerçekteyse öyle değildir. Dionysus şöyle söyler: ‘Orada onunla alay ettim, o beni bağladığını sandı; ama ne beni tutabildi ne de bana dokunabildi, ancak zihni yanıldı.’ (Euripides, The Bacchae, 622) Petrus’un Vahyinde, Petrus, İsa’yı haç üzerinde el ve ayak turnakları sökülürken memnun ve gülerken görür ve İsa şöyle açıklar: ‘Çarmıhın üzerinde halinden memnun ve gülerken gördüğünüz kişi yaşayan İsa’dır. Ama onların, el ve ayak turnaklarına çiviler çaktıkları bu kişi, onun etten kısmıdır, rezil edilen kişinin yerini alandır, onun suretinde var olmaktadır. Ama ona ve bana bakın.’ (The Apocalypse of Peter, 377) Bazı pagan mitlerinde, acı çeken ve ölen kişi, Tanrı-insan değil, onun yerine geçip eidolon’u temsil eden kişidir. Bakkhalar’da adı acı çeken insan anlamına gelen kral Pentheus, bir ağaca asılır ve Dionysus’un yerine lime lime edilir. Bazı Gnostik mitlerde, haç üzerinde ölen Cyreneli Simon’dur. İsa ise, onu uzaktan gülerken seyreder. ‘Omzunda haçı taşıyan kişi, bir başka Simon idi. Onların başının üzerine dikenlerden bir taç koydukları kişi bir başkasıydı. Ama ben, yüksekte olmaktan çok mutluydum ve onların cahilliklerine gülüyordum.’ (The Apocalypse of Peter, 377) Bir başka eserde, İsa’nın vaftizinin ardından Kurtarıcı, Doğanın öfke ile onu yakalayacağını, ama yalnızca Soldas’ı (dünyevi İsa’nın bir başka adı) çarmıha gerileceğini bildirir. Mitin pagan versiyonundaki kral Pentheus gibi, Cyreneli Simon da, acı çeken ve ölen eidolon’u temsil eder. Muzaffer Dionysus gibi, gülen Hz. İsa figürü de, daemon’u, yani tanık olan Ruh’u temsil eder. Gnostik bilge Basilides, İsa zeka olduğu için hiç acı çekmedi der, ama İsa tutulmadığı ve herkes için görünmez olduğundan gülerken onun yerine Cyreneli Simon’un acı çektiğini söyler.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız: İsa’nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 160.

⁷ “Pagan Daemon/Eidolon öğretisi, bu öğretiden şaşkıncı görünen Docetism ya da İllüzyonizm olarak bilinen Gnostik öğretisini aydınlatır. Gnostisizm düşmanları, bunu, İsa’nın aslında bir insan bedenine sahip olmadığı, ama sadece fiziksel olarak var gibi görüldüğü ve gerçekte öyle olmadığı halde, büyü ile, haç üzerinde ölüymüş gibi görünmesini sağladığı şeklinde oldukça tuhaf bir inanç olarak tasvir etmişlerdir. Gnostiklerin, çarmıha gerilme konusundaki illüzyonist bakış açısı, olayların tarihsel bir açıklaması anlamına gelmiyordu. Bu, bir insanın iki kısımdan (acı çeken ve ölen dünyevi bir kısım olan Eidolon, ile, acidan etkilenmeyen ve bu dünyayı geçici bir illüzyon olarak deneyimleyen ölümsüz ruhsal bir tanık olan Deomon) oluştuğu şeklindeki süregelen mistik öğretileri şifreleyen bir mittir. Petrus’un Philip’e bir mektubu, İsa’nın, enkarnasyonundan beri acı çekmesine rağmen ‘bu acıya yabancı biri’ gibi acı çektiğini açıklar. Bu, enkarne olan Yüksek Kendilik’in (İsa’nın sembolize ettiği), eidolon acı çektiği zaman acı çekiyormuş gibi düşünüldüğünü, ama hiçbir zaman etkilenmemiş tanık olduğunu öğretir. John’un işlerinde, İsa şöyle açıklar: ‘Benim acı çektiğimi duydunuz, ama acı çekmedim. Ben acı çekmeyen kişiydim, yine de acı çektim. Ben parçalanan kişiydim, yine de bana acı çektilmedi. Ben asılan kişiydim, ve yine de asılmadım. Benden kan aktı, yine de akmadı.’ (97-102) İsa’nın hem acı çekmesi hem de acı çekmemesi nasıl olur? Çünkü ‘insanı kendimden ayırdım, Rab her şeyi sembolik olarak uygulamıştır’. İsa, kendisini, acı çeken aşağı kendiliği eidolon ile değil, aşkın olan yüksek kendiliği daemon ile özdeşleştirir. Gnostik inisiyasyonun amacı, inisiyelerin, gerçek kimliklerinin haça bağlı olan eidolon değil, yaşama geçici bir illüzyon olarak tanık olan Daemon olduğunu fark etmeleri yoluyla tüm acılardan kurtulmalarını sağlamaktır. Bu yüzden Gnostik İsa şunu öğretir: ‘Acı çekmesini öğrenseydiniz, acı çekmeyebilirdiniz. Acı çekme yoluyla anlayan ve o zaman hiç acı duymayacaksınız.’ Yani İsa’nın eidolon’u acı çekiyor ve ölüyor gibi görünmektedir; ama gerçek İsa yani Daemon acı çekemez ve ölemez. Heretik Hıristiyan taraftarları, bu öğretileri, Meryem’in oğlu İsa ile Tanrının Oğlu İsa arasında fark olduğunu belirterek iletmiştir. Ölümü yaşayan Meryem’in oğlu (eidolon) idi, Tanrının oğlu (daemon) değildi.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız: İsa’nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 159.

putperest Tanrı-insan putlarının öldürülme-dirilme imanlarını onaylamaktan veya yinelemekten başka bir anlamı taşımaz. Hz. İsa'nın uzaktan gülerken kendisi yerine geçen şahsı seyretmesi içeriğindeki Gnostik görüş, Markos İnciline dahi geçmiştir.

Hz. İsa'nın sadece bir insan olduğunu belirtse⁸ dahi, çarmıhta öldürülmediği ve bedenlen de dirilmediği içeriğindeki Gnostisizmi oluşturan Hz. İsa ile ilgili inançlarının izine veya etkisine elbette Pavlusizmde kesinlikle rastlanmaz. Hz. İsa'yı Tanrı olarak kabul eden ve kendisini de Hz. İsa'nın peygamberi olarak ilan eden Pavlus'a göre, Hz. Âdem'in ayartılarak cennetteki meyveyi yemesiyle istisnasız bütün insanlar günaha düşmüştür, Tanrı biricik oğlunu dünyaya göndermiş olmakla ve günahlara kefarete olarak çarmıhta acı çekmesini istemekle aslında Hz. Adem'den bu yana insanların uymadığı ve bozduğu ahdini Hz. İsa'nın kanıyla yenilemiş olmaktadır. İnsanların günahlarının affı uğruna kendisini seve seve kurban olarak sunan Hz. İsa'nın çarmıhta acı içinde ölmesi⁹; insanların günahtan kurtulması, ölümsüzlüğe ve sonsuz yaşama kavuşması için Tanrı'ya ödenmiş bir fidyeye¹⁰ anlamını taşımaktadır. Hz. İsa'nın çarmıhtaki bedenini Tanrı'ya sunulmuş bir kurban ve inananlarının kurtuluşa ermesini sağlayan bir bedel veya fidyeye olarak yorumlayan Pavlus'a göre; hayvan kanıyla kurtuluşa erişilmez¹¹, sadece insan kanı affı sağlar. Bireysel gayretle ve ruhani içsellikte

⁸ “Tek bir Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında tek bir aracı vardır, bu da insan olan ve kendisini herkes için fidyeye olarak sunmuş bulunan Mesih Hz. İsa'dır; ben bunun habercisi ve elçisi atandım; gerçeği söylüyorum; uluslara iman ve gerçeği öğretmek üzere atandım.” 1. Korintliler 8: 4

⁹ “Gnostikler, İsa'nın sadece varmış gibi görüldüğüne ya da haç üzerinde büyüyle kurtulduğuna ya da daha kötüsü Cyreneli Simon'un kendi yerine geçtiğine ve kendisi emniyet içinde uzaktan gülerken onun yerine çarmıhta gerilenin Cyreneli Simon olduğuna inanmıyorlardı. Bu Gnostik öğretilerin yanlış anlaşılmasıdır ya da bilinçli olarak çarpıtılmasıdır. Aslında illüzyonizm, çarmıhta gerilme hikâyesinin antik pagan daemon/eidolon öğretisini şifreleyen bir inisiyasyon alegorisi olarak anlaşılmasının sadece bir parçasıydı. Bu öğretilerin bir parçası, Yeni Ahit'in Markos İncilinde günümüze kadar gelmiştir. Burada, Cyreneli Simon'a açıklanamaz şekilde, İsa'nın haçını İsa'nın yerine taşıma cezası çekirilmiştir. Kırdan gelmekte olan Simon adında Kireneli bir adam oradan geçiyordu. İskender ve Rufus'un babası olan bu adama İsa'nın çarmıhını zorla taşıttılar.’ (Markos 15: 21) Buradaki Simon adı, bu kişiyi sembolik olarak Gnostik mitte eidolon'u sembolize eden Simon Petrus'la ilişkilendirilir.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hz. İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 161.

¹⁰ “Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi, böylece ölüm bütün insanlara yayıldı, çünkü hepsi günah işledi; oysa Âdem'den Musa'ya kadar ölüm, gelecek Kişi'nin örneği olan Âdem'in suçuna benzer bir günah işlememiş olanlara da egemendi; ama Tanrı'nın armağanı Âdem'in suçu gibi değildir, çünkü birinin suçuyla birçokları öldüyse, Tanrı'nın lütfu ve bir tek adamın, yani İsa Mesih'in lütfuyla verilen bağış birçokları yararına daha da çoğaldı; Tanrı'nın bağışı o tek adamın günahının sonucu gibi değildir, tek bir suçtan sonra verilen yargı mahkûmiyet getirdi ama birçok suçlardan sonra verilen armağan aklanmayı sağladı; çünkü eğer ölüm bir tek adamın suçu yüzünden o tek adam aracılığıyla egemenlik sürdüyse, Tanrı'nın bol lütfunu ve aklanma bağışını alanların bir tek adam, yani Hz. İsa Mesih sayesinde yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir. Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir, herkes nasıl Âdem'de ölüyorsa herkes Mesih'te yaşama kavuşacak, her biri sırası gelince dirilecek, ilk örnek olarak Mesih sonra Mesih'in gelişinde Mesih'e ait olanlar. Herkes günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı, insanlar İsa Mesih'te olan kurtuluşla Tanrı'nın lütfuyla karşılıksız olarak aklanırlar; Tanrı, Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu; böylece adaletini gösterdi, çünkü sabrederek daha önce işlenmiş günahları cezasız bıraktı. Tanrı bize olan sevgisini şununla kanıtıyor: biz daha günahkârken, Mesih bizim için öldü; böylece şimdi O'nun kanıyla aklandığımız göre, O'nun aracılığıyla Tanrı'nın gazabından kurtulacağımız çok daha kesindir; çünkü eğer biz Tanrı'nın düşmanlarıyken Oğlunun ölümü sayesinde O'nunla barıştıksa, barışmış olarak Oğlunun yaşamıyla kurtulacağımız çok daha kesindir.” Romalılara 5: 14

¹¹ “Mesih, gelecek olan iyi şeylerin başkâhini olarak ortaya çıktı; erkeklerin ve danaların kanıyla değil, sonsuz kurtuluşu sağlayarak kendi kanıyla kutsal yere ilk ve son kez girdi; murdar olanların bedensel

bilgiye-gerçeğe-Tanrıya erişmek yerine, iman yoluyla fakat Hz. İsa aracılığıyla kurtuluş öğretisiyle Pavlus'un Gnostik olmadığı ve Gnostisizme karşı olduğu fikrine gayet kolaylıkla varılabilir. Ancak, Gnostisizmin, bir takva yolu olarak bilgi ile kurtuluşa erme tarzının olduğu kadar, madde ruh çekişmesinin yol açtığı gerçek Tanrı ile yaratıcı Tanrılar ayrımıyla da Pavlus'un öğretilerine tesir ettiğini, öne sürmekteyiz.

Hız. İsa'yı sadece bir insan olarak kabul eden Gnostikler, Hız. İsa'nın gittiği yoldan giderek herkesin Tanrı'ya ulaşabileceğine dolayısıyla herkesin birer Hız. İsa hâline gelebileceğine iman etmişlerdi. İşte burada platonik felsefe devreye girmekte, aynı özden olan insan ile Tanrı'nın doğrudan bir iletişim içinde bulunacağı görüşü Gnostikler tarafından hararetle benimsenmiştir. Mademki insan Tanrı'nın ruhuyla hayat bulmuştur, şu halde kişi kendi iç dünyasındaki ruhani tefekküründe Tanrı'yla buluşabilir, doğrudan Tanrı'dan bilgi de edinebilirdi. Gnostiklerin neredeyse tamamı kutsal ruhla bağlantı kurabildiklerini, Tanrı'nın kendisi hakkında olduğu kadar gelecekte de haber aldıklarını iddia ettikleri için, içlerinden bazısına siyacı, kâhin dahi denilmiştir. Her bir insanın içinde var olduğunu savunan bu beşeri Tanrı inancı; Tanrısal sırlara vukuf olmak gayesiyle girilen tefekkür hâlinin olduğu kadar, edinilen bu bilgi sayesinde kurtuluşa erişme emelinin de temeli hâline gelmiştir. Tanrı'nın ruhuyla girilen irtibat sonrasında edinilen bu bilgi ile kişisel kurtuluş arasında doğrudan bir bağ kurmuş olan Gnostiklere göre, Tanrı'nın sırlarına ulaşmak için çok sıkı bir disiplin altına girmek gerekmektedir. Ruhani disiplin içinde gnosis'e ulaşmanın bir tek şartı vardır, gelip geçici olan bu dünyanın zevklerine ve güzelliklerine sırt çevirmek ve böylece Tanrı'yı tefekkür etmektir. Kişinin ruhani anlamda bilgiye ulaşıldığı anda zaten kurtuluşa da erişilmiş olunacağını bildiren Gnostikler; iman yoluyla arınmayı reddettikleri gibi Hız. İsa'nın bedensel dirilişine bu yüzden inanmadıkları için, zamanının Hıristiyanları tarafından sapkın olarak ilan edilmişlerdir. Bedensel diriliş¹², açıkça savunmuş olmasına rağmen, ölümden sonra ruhani yaşam olacağına inanan Pavlus için bile kuşkuludur veya en azından tam bir muammadır¹³. Gerçek Tanrı'nın

temizliği için üzerlerine serpilmiş düvenin külleri ve erkeklerle boğaların kanı onları kutsal kıyor; öyleyse sonsuz Ruh aracılığıyla kendini lekesiz olarak Tanrı'ya sunmuş olan Mesih'in kanının, diri Tanrı'ya kulluk edebilmemiz için vicdanımızı ölü işlerden temizleyeceği ne kadar daha kesindir; bu nedenle, çağrılmış olanların vaat edilen sonsuz mirası almaları için Mesih, yeni bir antlaşmanın aracısı olmuştur; kendisi, onları birinci antlaşma zamanında işledikleri suçlardan kurtarmak için fide olarak öldü." (İbranilere 9: 12)

¹² "Ama biri diyebilir ki, ölümler nasıl dirilecek nasıl bir bedenle gelecekler; ne akılsızca bir soru, senin ektiğin tohum ölmedikçe yaşama kavuşmaz ki; ektiğin zaman, oluşacak olan bitkinin kendisini değil, yalnız tohumunu, buğday ya da başka bir bitkinin tohumunu ekersin; Tanrı tohuma dilediği gibi bir beden verir, tohumların her birine özel bir beden verir. Baba'nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiyse, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla O'nunla birlikte ölüme gömüldük; eğer O'nunkine benzer bir ölümden O'nunla birleşmişsek, O'nunkine benzer bir dirilişte de O'nunla birleşeceğiz; artık günaha kölelik etmeyelim diye, günahlı varlığımızın ortadan kaldırılması için eski yaradılışımızın Mesih'le birlikte çarmıha gerildiğini biliriz, çünkü ölmüş olan, günahattan özgür kılınmıştır; Mesih'le birlikte ölmüşsek, O'nunla birlikte yaşayacağımıza da inanıyoruz, çünkü Mesih'in ölümden dirilmiş olup artık ölmeyeceğini, ölümün artık O'nun üzerinde egemenlik sürmeyeceğini biliriz; O'nun ölümü, günaha karşılık ilk ve son ölüm olmuştur, oysa sürdüğü yaşamı Tanrı için sürmektedir; siz de böylece kendinizi günah karşısında ölü, Mesih Hız. İsa'da Tanrı karşısında diri sayın. Eğer Mesih'in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölümler dirilmez diyor? Eğer ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanınız da boştur." 1. Korintlilere 15: 38

¹³ "Aziz Paul'un 1.Korintliler 15 eserinde ortaya koyduğu bedensel diriliş fikri geniş ölçüde alıntılanmış olsa da İncil'deki fiziksel bedenin dirilişi düşüncesinin anlamsız ve saçma olduğu sık sık vurgulanmaktadır. Bazıları dirilirken çıplak olacakları endişesini yaşamaktadır, ancak bilmezler ki o gün çıplak kalacak olanlar

ruhuna kendi içinde ulaşmayı gaye edinen Gnostikler, tıpkı platonizmde oluşu gibi, görünen dünyanın içindekilere ve yaratıcı ilahlara asla önem vermemişlerdir. Platonizmde olduğu gibi, Gnostikler de gerçek Tanrı ve yaratıcı Tanrılar olmak üzere iki tür Tanrı'nın var olduğuna inanmışlardır. Kâinatın dışında fakat insanın içinde var olan bu gerçek Tanrı, maddiyat âlemini dolayısıyla değişmekte olan hiçliği yaratan yaratıcı Tanrılardan her yönüyle farklı olan bir Tanrı'dır. İyi olan ve her şeye kadir olan bu ruhani yüce Tanrı; cisimleri yaratan ve arkhon¹⁴ ismiyle nitelendirilen yaratıcı Tanrılardan her yönüyle üstün olduğu gibi, bunların doğası da kendi üstün doğasına aykırıdır. Her ne kadar Pavlus, kendisini Roma vatandaşı olan bir Yahudi olarak tanıtmaktaysa da, doğup yetiştiği Tarsus şehri; sadece mithraizmin birkaç merkezinden biri değil, fakat bununla birlikte Helenist felsefenin rağbet bulduğu bir yerdi. Nitekim, ruh, Tanrısal bilgi, bilgelik, görkem vs., gibi Pavlusizm temel kavramları, özellikle de fideye karşılığı kurtuluşa erme eğilimi, gizemli pagan dinlerinin tamamında bulunan önemli bir özelliktir.

1.Hıristiyan Sapkını Gnostikler

Kökene ve tarihsel başlangıcı hakkında hâlâ tartışmalar sürse de, Hıristiyanlığın sapkın bir türü olmadığı ve Hıristiyanlıktan asırlarca önce var olduğu kesinleşen Gnostisizm; günahı ve kefareti hiç dikkate almaksızın, bilgi sayesinde kurtuluşa ermenin öğretisidir. Ancak M.S. birinci yüzyıldan itibaren gizemsel ve dinsel bir felsefe oluşturma sürecine giren Gnostikler; kendisine felsefi temel olarak Yunan felsefesini ve özellikle de platonizmi esas almış, başlangıçta Musevilikten etkilenmiş olsalar dahi, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte Hz. İsa'nın kurtarıcı özelliklerini hemen benimsemişlerdir. Ancak, bilgiyi üç kelimeyle havarisine sır olarak veren Gnostisizmin Hz. İsa'sı, ile, dağda vaz vererek halka hitap eden İncillerin Hz. İsa'sı arasındaki tek benzerlik, isminin Joshua (Yehoshua, Yeshu) olmasıdır. Üstün akıl olarak gördükleri Tanrı'yı ilmin tek kaynağı ve tek sahibi olarak algılayan Gnostikler; bütün dinleri bilginin elde edilmesi bakımından yetersiz bulmuş, bireysel çaba ve sıkı bir disiplin altında Tanrısal bilgiye ulaşamamış herkesi cahil olarak görmüşlerdir. Kendilerini bilgiye (Tanrı'ya) yönelmiş kimseler olarak nitelemiş oldukları için, bu gayretten yoksun kalmış bütün topluluk ve dönemleri cahilliye olarak küçümseyen Gnostikler; platonist felsefedeki dünyayı reddetme eğilimini, en aşırı bir kötümserlikle daha da ileri götürerek bütün kötülüklerin kaynağı hâline getirmişlerdir. Pavlus'un yaşadığı günlerdeki gizemli dinlerde bilgi, deneye dayalı olarak yapılan bir araştırma süreci yoluyla elde edilen veya zihinsel muhakeme ile hükmedilen bilgi olmayıp, içte hissedilen Tanrı'dan doğrudan doğruya kurulan iletişim yoluyla alınan gizemli bilgiydi. Böylesine doğrudan edinilen esin, inisiye tecrübesinin bir parçası tarafından oluşturulmuş mistik sağgörü yoluyla gizemli tapınmalarda verilmekte, okunulan saf ruhani bir kitapla bağlantılı olmasına

yalnızca kıyafet olarak ten ve nefsi giyinmiş olanlardır. Kendilerini bunlardan soymayı başarmış olanlar aslında çıplak değildir. Beden ve kan, Tanrının krallığında yeri olmayan şeylerdir." Sean Martin, *Gnostikler : İlk Hıristiyan Sapkınlar*, İstanbul 2010, ss. 118.

¹⁴ "Evreni yaratmış olan tanrı, gerçek tanrı olarak isimlendirilen ve her zaman için maddi dünya düzleminde kalan tanrıdan farklı bir tanrıdır. Yaratıcı olan tanrı en kötü ihtimalle kötücül ve uğursuz, en iyi ihtimalle de kör ve kifayetsiz olarak resmedilmiştir. Melekleri ya da çocukları arkhon ismiyle anılan bu tanrının, insanı maddi dünya denen girdaba çekerek kendi öz doğasından uzaklaştıran bir tanrı olduğu düşünülmür." Sean Martin, *Gnostikler : İlk Hıristiyan Sapkınlar*, İstanbul 2010, ss. 28.

rağmen her türden dışsal tesir ile eylemlerden ilgisini kesmiş bir haldedir. Fakat her durumda da, gnosis (bilgi), zihinsel bir başarı olarak görülmemekte, Tanrısal bir unsur tarafından bahşedilen bir tecrübedir. Böylesine bir ilahi üstünlüğe nail olarak alışılmışın çok ötesinde yüceltilmiş bir kimse, gerçekten anında Tanrılaştırılmaktaydı.

Maddeyi ve dünyayı, ruhun bozulmuş bir biçimi olarak gören, Demiurge ismini verdikleri yaratıcı dolayısıyla sahte tanrılar¹⁵ tarafından yaratıldığına inanan Gnostikler; maddiyat âleminin bu olumsuz tesirlerinden kurtularak Tanrısal ruha geri dönmek gerektiğini belirtmişlerdir. Özü itibarıyla ruhun aslında iyi olduğuna, bütün kötülüklerin maddeden kaynaklandığına inanan Gnostikler, bu nedenle, maddenin içinde bulunan ruhu çıkartma gibi büyüsel teşebbüslere meyletmişler, insan ruhunun da bir madde olarak gördükleri bedenine hapsedildiği fikrini savunmuşlardır. İnsan ruhu ancak ölümlü bedeninden çıkıp kurtulacağına inandıkları için, Gnostikler, kendisi Hz. İsa'nın kendisi dahi olsa, bir madde olan insan bedeninin asla fiziksel anlamda dirilemeyeceğinde ısrar etmişlerdir. Hz. İsa'nın bedensel dirilişini Hıristiyanlığın temel inançlarından biri hâline getirmiş olan Pavlus, bu açıklamasıyla dahi, Gnostisizmi çok iyi bildiğini kanıtlamaktadır. Ruhun ölümsüz olduğuna ve bu dünyadaki yaşamındaki bedeninde adeta hapis edildiğine inanan Gnostikler; gerçek olanın eskiden ve yok olan dünya yaşamında değil de, kalıcı ve ölümsüz olan ruhani hayatta bulunacağını savunmuştur. Kurtuluşa ulaştıracak gerçek bilgilere ancak ruhani gelişim yoluyla yalnızca ve doğrudan doğruya Tanrı'dan edinileceğine¹⁶ inanmış olduklarından; Gnostikler, ruhsal âleme dâhîp Tanrı ile kurulacak ruhani bağ sayesinde edinilecek Tanrısal bilgilere sadece Hz. İsa değil fakat Hz. İsa gibi seçkin bir ruha sahip olan herkesin edinebileceğini savunmuşlardır. Böylesine bir ruhani dönüşümün de ancak Tanrı tarafından gönderilecek bir kurtarıcının gücüyle gerçekleşeceğine inanmışlardır.

Hız. İsa'yı son değil de ilk kurtarıcı¹⁷ olarak kabul etmiş olsalar dahi, onlarca mitolojik ilahın yerine geçtiği Hıristiyanlığın Tanrının oğlu Hz. İsa figürünü reddettikleri için sapkın olarak dışlanan Gnostikler; belki de en önemli bir görüş olarak, vahyin kitapla ve Hz. İsa'yla sınırlı kalmadığını iddia etmişlerdir. Gizemli bilgiye ulaşarak imanın daha da pekiştirilmesinin gerekliliği üzerinde duran Gnostikler, imanı bilgiye yönelmesinin ilk şartı hâline getirmiş olsalar dahi, iman üzerinden yükselen bilginin daima imandan çok daha üstün olduğunu savunmuşlardır. Gnosis (bilgi) de öyle yazılı olarak kitaplarda bildirilmez veya halka açık vaazlarla ilan edilmez, tam tersine, bu cemaatin arasına katılmış bir kaç kişiye yazılı olmadan sır olarak aktarılırdı.

¹⁵ "Dünyadaki pek çok şeyi şeytanın yaratımı olarak gören Hıristiyanlığın tipik biçimde düalistik olduğu söylenebilir. Maddeyi ve kötülüğü, yaratıcı tanrı Demiurge'nin yarattığı şeyler olarak gören Gnostiklerin ılımlı düalizmi izlediklerini söyleyebiliriz. Gnostik görüşe göre, dünya kusurlu ve eksiktir; dünyada ve içimizde iyiliklerin de bulunduğunu fark etmesine engel olmamalıdır." Sean Martin, *Gnostikler : İlk Hıristiyan Sapkımlar*, İstanbul 2010, ss. 63.

¹⁶ "Geniş bir mümin topluluğu huzurunda yapılan ayin sırasında Kutsal Ruh'la bağlantı kurulur. Beşeri tanrı anlayışı, yani her birimizin içinde ilahi bir kıvılcım taşıdığını varsayan Gnostik ilke, temelde her birimiz gerçek tanrının bir parçasıyız. Tanrısal gizemlerin sırrına vakıf olmak, kesin bir kurtuluşun güvencesidir; bilgi ya da biliş ile selamet arasında çok yoğun, sıkı bir ilişki vardır. Vahiyselciler tarihsel zamanın sonunda kurtuluşa ulaşılacağına inanmışlardır, kurtuluş gnosisle ulaşıldığı anda gerçekleşir." Sean Martin, *Gnostikler : İlk Hıristiyan Sapkımlar*, İstanbul 2010, ss. 83.

¹⁷ "Başlangıcı buldunuz mu ki sonu arıyorsunuz? Çünkü başlangıcın olduğu yerde son da olacaktır. Ne mutlu başlangıçta durana ve o sonu bilecek ve ölümü tatmayacak." Mercan Şeref, *Gnostik İnciller*, İstanbul 2003, ss. 50.

Kişinin kendisini bilerek ulaştığı bu Tanrı bilgisi sayesinde, ruhundaki Tanrısal benliğe ulaşacağına inanan Gnostiklere göre, bu Tanrısal benliğe vukuf olan herkes kutsanmış bir kişi hâline gelebilirdi. Tanrı ruhunu bedeninde taşıdığını hissederek Tanrısal benliğini bilen bir kimse, Tanrı'yı bilerek kendisini de bilir böylece kendisi de Tanrı'nın öz çocuğu hâline gelir. Gnostisizmin gayesi de, inananları Tanrı'nın oğlu hâline getirmektir. Zaten, Tanrı'nın oğlu anlamına gelen Hz. İsa ismi, içindeki Tanrısal benliği hisseden ve Tanrı'ya içinde ulaşacağına iman eden Gnostik Hakikat ve Thomas İncillerinde kullanıldığı gibi, Hıristiyanlar tarafından sayısal bir sembol içerğine de kavuşturulmuştur.¹⁸

Gnostiklerin acı çekmeyen Hz. İsa'sının aksine, Hıristiyanlık bütün öğretilerini Hz. İsa'nın çarmıhta acı çekmesi üzerine oluşturmuştur. Yeni Ahit'te ve özellikle de Pavlus'un mektuplarında insanların işlediği günahların yükünü üzerine aldığı bildirilen Hz. İsa, çarmıhta çektiği acılarıyla Tanrı'ya kurban olarak kendisini sunmuş, günahkâr insanların Tanrı'yla barışmasını sağlamıştır. Oysa Gnostiklerin bir kısmına göre, Tanrısal benliği hissetmiş olan Hz. İsa, çarmıhta kendisi olsa dahi, asla acı çekmemiştir. Zira Hz. İsa'nın Tanrısal benliğe ulaştığını ya da bedensel bağlılıktan tamamıyla arındığını vurgulayan Gnostikler; paganist mitolojinin de tesirinde kalarak, Hz. İsa ölüyor ya da acı çekiyor gibi görünse dahi, gerçekte hiç ölmemiş ve de acı çekmemiştir¹⁹. Gnostiklere göre, gelip geçici olan bu dünyaya sırtını dönen ve bedensel zevklerini ruhani terbiyesinde söndüren herkes; Tanrısal benliğe ve bilgiye erişebilir, dolayısıyla kendi çapında bir Hz. İsa olabilir. İncillerde yemek ve şarap düşkünü olarak tanıtilen Hz. İsa'nın kesinlikle asketik (çilekeş) bir eğilim göstermediği halde, Gnostisizmin yaşama tarzı giderek daha fazla asketik bir içerik kazanmıştır. Hıristiyanlıkta asketikizmin İnciller yoluyla değil de, Yunan mitolojik kültüründe

¹⁸ “Gnostik İncillerin sayı sembolizmin gelişmiş bir biçimine dayandığı sonucuna varmıştı. Bu sembolizmde temel olan bir unsur gemetria'dır. Antik Yunan alfabesinde, her harf ayrıca bir sayıyı da ifade ediyordu. İlk Hıristiyanlar İsa'nın orijinal Yunanca ad olan İesous'un, tüm adların üstünde bir ad olduğunu iddia ediyorlardı. Şeytan'ın sayısının 666 olduğu bilinir. Daha az bilinen şey ise, gemetria'ya göre, Yunan adı İesous'un 888 sayısını ifade ettiğidir. Bu sayı, antik çağ insanları tarafından kutsal ve sihirli olarak kabul ediliyordu. Bu nedenlerden biri, Yunan alfabesindeki 24 harfin her biriyle ilişkili olan tüm sayılar toplandığında 888 sayısının bulunuyor olmasıydı. Yunan adı olan İesous, ibrani adı olan Joshua'nın yapay ve zorlamalı bir harf çevirisidir. Joshua adı, bu sembolik olarak önemli sayıyı ifade etmesi için İncil yazarları tarafından kasıtlı olarak oluşturulmuştur. İsa hikayesindeki diğer adların da gemetria kullanılarak sayılara dönüştürüldüğünde anlamı vardır. İsa, havarisi Simon'a kaya anlamına gelen ve genellikle Petrus olarak tercüme edilen Cephaz adını verir. Yunanca'da, Cephaz, paganlar için önemli bir sayı olan 729 sayısını ifade eder.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız: İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 155.

¹⁹ “Beş yüz yıl önce Euripides, Kral Pentheus'u, Dionysus'u bağlarken tasvir etmiştir. Oysa, Dionysus şöyle söyler: Orada onunla alay ettim, Obeni bağladığımı sandı, ama ne beni tutabildi ne de bana dokunabildi, ancak zihni yanıldı. Petrus'un vahyinde, Petrus, haç üzerinde el ve ayak tırnakları sökülürken halinden çok memnun ve gülerken görür ve İsa şöyle açıklar : Çarmıhın üzerinde halinden memnun ve gülerken gördüğünüz kişi, yaşayan İsa'dır; ama onların el ve ayak tırnaklarına çivi çaktıkları bu kişi, onun etten kısmıdır, rezil ettikleri kişinin yerini alandır, onun suretinde var olandır; ama ona ve bana bakın. Pagan mitlerinde acı çeken ve ölen kişi, tanrı-insan değil, onun yerine geçip eidolon'u (acı çeken ve ölen dünyevi kısmı) temsil eden kişidir. Bakhalarda, adı acı çeken insan anlamına gelen Kral Pentheus bir ağaca asılır ve Dionysus'un yerine lime lime edilir. Aynı şekilde bazı Gnostik mitlerinde, haç üzerinde ölen Cyreneli Simon'dur, İsa ise onu uzaktan gülerken seyredir. Mitin pagan versiyonundaki Kral Pentheus gibi, Cyreneli Simon da acı çeken ve ölen eidolon'u temsil eder. Muzaffer Dionysus gibi gülen İsa figürü, Daemon'u yani tanık olan Ruh'u temsil eder.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız: İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 160.

önemli bir yer tutan örfizm içeriğinde benimsenmesinin de bir sonucu olarak Gnostikler; giderek daha belirgin bir şekilde asketik olmuşlar, örfizmle çok yakın bir ilişki içine girmişlerdir. Örfizmde bu dünya ve içindekileri, bakire bir insan anne ilahların ilahı (yüceler yücesi) bir babanın oğlu olan yaratıcı-Tanrı Dionysus tarafından yaratılmıştır.

Platon (M.Ö. 428-347) tarafından felsefi bir temele oturtulan gerçek Tanrı ile yaratıcı Tanrılar ikilemi, Gnostisizmde daha da belirgin bir hal almıştır. Yaratıcı ilahlar tarafından kötü maddelerden yoğrulmuş ve kötü ruhların pençesinde kahrolmuş olan bu dünya, iyinin kendisi demek olan gerçek Tanrı tarafından asla yaratılmış olamaz. Gnostikler, belki de Museviliğin bir kolu olarak anılmak istemedikleri için, bu dünyanın arada sırada da olsa muharip ilah Yahve'nin hükümrânlığı altına girdiğini belirterek, İsrailoğullarının tek Tanrısını aşağılama yoluna gitmişlerdir. Platon'un gerçek Tanrısı Demiurge'yi veya İsrailoğullarının tek Tanrısı Yahve'yi yaratıcı Tanrı olarak dünyadaki bütün kötülüklerin tek nedeni olarak gören Gnostikler; öldükten sonra insanın çürümesinin sebebini de Tanrısal bilgiden yoksun kalmışlığına bağlamış olduklarından, günahın tesirini hiçe saymış ve kefarete diye bir kavrama değinmemişlerdir. Yaratıcı Tanrılar tarafından yaratılan ve kötü ruhların pençesinde inleyen bu dünya; üstün aklın ve bilginin tek kaynağı, iyi ruhların mutlak sahibi olan gerçek Tanrı'dan tam anlamıyla kopmuş veya yabancı kalmış bir haldedir. Bütün bilginin gerçek Tanrı ile sınırlı olduğuna inandıkları için, Gnostikler, öğrenme ya da deneysel gözlemi ret ederek, Tanrısal vahiyle edinilen ruhani bilginin kurtarıcı gücüne sığınmışlardır.

2.Pavlus'un Anti-Judaik Düalizmi : Yaratıcı Tanrı Yahve Karşısında Gerçek Tanrı Baba

Gnostik düalizmin kökeni, Platonist felsefedir. Platon'a göre, bu dünyada var olan her varlık, idealar diyarındaki ilk ve mükemmel olan aslının benzerleridir²⁰. Diğer bir

²⁰ "Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğuna şüphe yoktur, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzeldir, yapıcısı da nedenlerin en kemalidir. Böyle olunca evrenin mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir. Yaratıcı iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendisine benzemesini istedi. Tanrı, bir bütün olarak, o kusursuz canlı varlığa benzesin diye evrenimizi ne çift, ne de sayısız yapmıştır; evren birdir. Başka bir evren de doğmayacaktır. İşte Tanrı bunun için, bunu hesap ederek bütün bütünlerle bu biricik, kusursuz ve ihtiyarlıkla hastalığın işlemediği bütünü kurdu. Bütün canlıları içine alacak varlığa uygun şekil şekillerin hepsini kendisinde toplayan şekildir. Bunun için, Tanrı, evrene her yanı her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdi, bu yuvarlak şekil hepsinin en kusursuzu, kendi kendine en çok benzeyendir. Tanrı da, kendi kendine benzeyen şeklin benzemeyen şekilden bin kere daha güzel olduğunu düşünüyordu. (Tanrının) Kendisi dışında bir şey olmadığından, ona ne bir yerden bir şey giriyor ne de bir yerinden bir şey çıkıyordu. Ona bünyesine uygun bir hareket, yedi hareketten akla, zekaya en çok yaraşan hareketi verdi. Böylece onu bir teviye kendi üzerinde, olduğu yerde döndürdü ve ona daire hareketi verdi. Bu daire hareketi için ayağa ihtiyaç olmadığından onu bacaksız ayaksız yaptı. Bu evreni yaratan Baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini yaşadığını görünce çok sevindi ve sevincinden onu örneğe daha çok benzetmeyi düşündü. Bu örnek ölmez bir canlı varlık olduğu için, o da bütün evreni, mümkün olduğu kadar ölmezleştirmeye çalıştı. Örnek olarak kullandığı ölmez canlı varlığı, yaratılan evrene tamamiyle uygun kılmak kabil olmuyordu. İlinekler ölmezliği taklit eden, sayı güderek daire şeklinde dönen zamanın değişiklikleridir. Bütün evreni boydan boya geçen mihverin etrafına bağlı duran dünyayı, Tanrı, gece ile gündüzün bekçisi, göğün içinde doğan tanrıların ilki en eskisi olarak düzenledi. Gözlerimizin önünde hareket edenler, bize ancak canlıları istediği zaman görünen bütün bu tanrıları yarattıktan sonra, bu evrenin yapıcısı, onlara şu sözleri söyledi: "Tanrılar, benim yarattığım

deyişle, yeryüzünde olan her şey, gökte de vardır. İde kuramıyla, yeryüzündeki her varlığın idealar sahasında ilkinin ve mükemmelinin olduğunu savunan Platon; dünyadaki bütün Tanrıların ve Tanrıçaların da, ideanın zirvesine yerleştirdiği tek Tanrının benzerleri olduğunu öne sürmüştür. Platon, yerdeki bütün Tanrı ve Tanrıçaların, gökteki idealar âleminin zirvesindeki tek Tanrının (Demiurge'nin) aslını kaybetmiş birer benzerleri olduğunu öne sürmüştür. Gnostikler, sahte Tanrı Demiurge'nin yedi kat göğün üzerindeki fakat gerçek Tanrının tahtının altında barındığını öne sürmüşlerdir. Yeri ve yedi kat göğü yaratan dolayısıyla kötülükleri yayan Gnostiklerin Demiurge'sinin Platon felsefesindeki orijinalinde, Baba Demiurge'nin yarattığı ilklerin örneği ve benzeri olmadığı halde, Tanrı çocukları yeri ve yerdekileri yaratırken bu ilkleri örnek almıştır. Platon "Timaios" kitabında, ide sahasındaki ilkleri ve mükemmelleri tek Tanrının yarattığını, yeryüzündeki benzerlerini veya taklitlerini ise yaratıcı Tanrıların yarattığını yazmıştır. İlkler iyidir ve mükemmeldir, benzerler ise kötüdür ve kusurludur. Yeryüzündeki ölümlülerin veya bedeni çürüyecek olanların tek Tanrı tarafından değil de Tanrının çocukları veya yaratıcı Tanrılar tarafından yaratıldığını öne süren Platon'un bu düalist görüşü²¹; aslında, alt ilahların üzerinde tek hakim Tanrı anlayışına dayanan çoktanrıçılıkla da uyum içindedir. Platonik felsefeyi Hıristiyanlığa uyarlayan Gnostikler, görünen dünyanın içindekilere ve bunları yaratan yaratıcı ilahlara asla önem vermemişler, platonizmde olduğu gibi gerçek Tanrı ve yaratıcı Tanrılar olmak üzere iki tür Tanrının var olduğuna inanmışlardır.

tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için, ben razı olmadıkça parçalanamazlar, güzel bir şeyi parçalamak ancak kötü bir kimsenin hakkıdır. Böylece yaratılmış bir varlık olduğumuza göre ne ölümsüz ne de tamamiyle parçalanmaz bir şey değilsiniz.' Daha doğacak üç ölümlü soyu kalıyor. Onları kendim yaratıp, onlara kendim can verseydim, tanrılara eş olurlardı. İşte onların ölümlü varlıklar olması. Sizi yarattığım zaman, gösterdiğim kudreti taklit ettiniz. Tanrı, gelecekte işleyecekleri kötülüklerden kendisini mesul tutmasınlar diye, bütün bu yasaları ruhlara tanıttı, bazılarını arzın bazılarını ayın bazılarını da öteki zaman aletlerinin üzerine serpiştirdi. Bu işi bitirdikten sonra, Tanrı, ölümlü tenlere şekil vermeyi, bu ölümlü varlığı bilgelikle iyice yönetmeyi de genç tanrılara bıraktı. Tanrılar, tanrıya en yakın parçamız olan, ötekilere hükmeden, şimdi baş dediğimiz küre biçimindeki bir tende yuvarlak kürenin şekline uydurarak yerleştirdiler." Platon, *Timaios*, İstanbul 1997, ss 29

²¹ "Bu evreni yaratan Baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi, sevincinden onu örneğe daha çok benzetmeyi düşündü. Tanrılık soyu, görünüşü mümkün olduğu kadar parlak güzel olsun diye, hemen hemen baştan başa ateşten yarattı. Onları (ölümlü soyu) kendim yaratıp onlara kendim can verseydim, tanrılara eş olurlardı. İşte onların ölümlü varlıklar olması, bu evrenin de gerçekten tam olması için bu canlıları yaratılışınıza göre vücuda getirmeye çalışınız. Sizi yarattığım zaman gösterdiğim kudreti taklit ediniz. Bize ancak canları istediği zaman görünen bu tanrıları yarattıktan sonra, bu evrenin yapıcısı onlara şu sözleri söyledi: Tanrılar, benim yarattığım tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için, ben razı olmadıkça parçalanamazlar. Böylece yaratılmış bir varlık olduğumuza göre ne ölümsüz ne de tamamiyle parçalanmaz bir şey değilsiniz. Bu gün adları olan nesnelere ateş, su veya buna benzer başka nesnelere gibi sözü edilmeye değer, bir adı olan hiçbir nesne yoktur. Önce bütün bunları düzene sokan sonra da onlarla evreni, ölümlü ölümsüz bütün yaratıkları içine alan bu canlıyı yaratan Tanrı olmuştur. Kutsal canlıları yaratan da o olmuştur; ama ölümlü canlıları yaratma işini kendi öz çocuklarına bırakmıştır. Tanrının öz çocukları, Tanrı'yı örnek aldılar, ruhun ölümsüzlük ilkesini alınca da ruhun etrafında sonradan ölümlü bir ten vücuda getirdiler, onu taşısın diye de bütün vücudu verdiler. Sonra bu vücuda, ayrıca başka bir ruh, kendisinde korkunç, kaçınılmaz tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha vücuda getirdiler. Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğuna şüphe yoktur. Böyle olunca, evrenin, mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir." Platon, *Timaios*, İstanbul 1997, ss 98

Gnostik düalizme göre, kâinatın dışında fakat insanın içinde var olan bu gerçek Tanrı, maddiyat âlemini dolayısıyla değişmekte olan hiçliği yaratan yaratıcı Tanrılardan her yönüyle farklı olan bir Tanrıdır. İyi olan ve her şeye kadir olan bu ruhani yüce Tanrı; cisimleri yaratan ve arkhon ismiyle nitelendirilen yaratıcı Tanrılardan her yönüyle üstün olduğu gibi, bunların doğası da kendi üstün doğasına aykırıdır. Demiurge, her şeyin ilkin ve mükemmelini yarattığı gibi bu arkhonları da yaratmış, arkhonlar da zamanla günah ve kötülüklerin mekanı olacak bu yeryüzünü yaratmıştır. Kötülük ve günah dolu gördükleri dünyadan olduğu kadar gelip geçici gördükleri dünyevi hayattan da nefret eden ve Yahve mucizelerini aşağılayan²² Gnostikler, zamanla bu kinlerini Musevilik üzerinde odaklaştırmışlar; çoğu İsrailoğlu olduğu halde, Tevrat'ın Tanrısı Yahve'yi²³, yerin ve düzenin tanrılarının birisi olarak adlandırarak, sahte Tanrılar sınıfında aşağılamışlardır. Zira yer ve yerdeki her şey kötüdür, günahkârlık ve kötülük yerin çamurunda vardır, gelip geçici olan bu dünya bir oyalanma yeridir. Şu halde, yeri ve yerdekileri yaratanlar arasında sayılan Yahve, asla iyi

²² “Rab yine seslendi: ‘Göklere bak, yıldızları sayabilir misin, işte soyun o kadar çok olacak. Seninle yaptığım antlaşma şudur, birçok ulusun babası olacaksın Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım. Git, İsrail ileri gelenlerini topla, onlara şöyle de: 'Atalarınız İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un, Yusuf'un Tanrısı Rab bana görünerek şunları söyledi: Sizinle ve Mısır'da size yapılanlarla yakından ilgileniyorum. Söz verdim, sizi Mısır'da çektiğiniz sıkıntıdan kurtaracağım; Kenan, Hitit, Amor, Periz, Hiv ve Yevus topraklarına, süt ve bal akan ülkeye götüreceğim.' Elimi uzatacak ve aralarında şaşılacak işler yaparak Mısır'ı cezalandıracağım. O zaman sizi salıverecek. Onun için İsraililer'e de ki, 'Ben Rab'bim. Sizi Mısırlıların boyunduruğundan çıkaracak, onların kölesi olmaktan kurtaracağım. Onları ağır biçimde yargılayacak ve kudretli elimle sizi özgür kılacağım. Gece gündüz ilerlemeleri için, RAB gündüzün bir bulut sütunu içinde yol göstererek, geceleyin bir ateş sütunu içinde ışık vererek onlara öncülük ediyordu. Gündüz bulut sütunu, gece ateş sütunu halkın önünden eksik olmadı. Musa elini denizin üzerine uzattı. Rab bütün gece güçlü doğu rüzgârıyla suları geri itti, denizi karaya çevirdi. Sular ikiye bölündü, İsraililer kuru toprak üzerinde yürüyerek denizi geçtiler. Sular sağlarında, sollarında onlara duvar oluşturdu. Geri dönen sular savaş arabalarını, atlıları, İsraililer'in peşinden denize dalan firavunun bütün ordusunu yuttu. Onlardan bir kişi bile sağ kalmadı. Musa'yla İsraililer Rab'be şu ezgiyi söylediler: Ezgiler sunacağım Rab'be, yüceldikçe yüceldi; atları da, atlıları da denize döktü. Savaş eridir Rab, Adı Rab'dir.” Yaradılış 17: 8; Çıkış 3: 16, 17, 20; 6: 6; 13: 21, 22; 14: 21, 22, 28

²³ “Yahve adına tanrı Herakles'e her beş yılda bir altın gönderen tapınağın yüksek rahibi Jason, ödediği büyük meblağlarla, Antiochus'un açgözlülükle doldurmaya çalıştığı kasasını takviye etmekteydi. Yahve bunun altında kalmayacak suçluları cezalandıracaktı. (2. Makabeler 3: 15-23) Ne kadar vahşi ve gaddar görünürse görünsün, İsraililerin tanrısı Yahve, Yunanlıların tanrıları tarafından bile asimile edilmiş ve her geçen gün daha fazla Helenlerin panteonundaki dünyevi tanrılarına benzemiştir. Kaldı ki Roma'ya başkaldıranlar Yahve adına savaşmakta, dualarıyla Yahve'ye yakarmakta ve ritmik ilahileri içinde gözyaşı dökerek yalvarmaktaydılar. Yahve'nin yeryüzü kralı olduğu Eski Ahit'in hemen her yerinde fakat özellikle le de Mezmurlar 24: 1-10 kısmında açıkça belirtilir. Bu metinde, prenslerin yüce kralını yani Yahve'yi henüz bilmedikleri belirtilmekte, açılın ey kapılar yüce kral içeri girsin denilmektedir. Paul, Rab Yahve'nindir yeryüzü ve içindeki her şey övgüsüyle başlayan Davud'un Mezmurlarının bu kısmına, şeytan ve avanesi kötü ruhlarıyla amansız mücadele etme fikrini öne sürerek şiddetle muhalefet eder. Bu dünyanın prensliklerini ve krallıklarını şeytanın ve emrindeki kötü ruhların hizmetkârı olmakla itham eden Paul'e göre; bu dünyanın tanrısı olan şeytanın kendisi de dünyevi bir kudrettir. Bu dünyanın tanrılarının biri olarak Yahve de, yerin çocuklarından olan İsrailileri evlenmeye ve çoğalmaya çağırmakta, boşanmaya ve ikinci defa evlenmeye izin vermektedir. Oysa, İsa, bu dünyanın çocukları evlenirler ve evlendirilirler, fakat öbür dünyanın tanrısı haklarında adaletle hükmedecektir, zira ölümden dirilenler ne evlenir ve ne de evlendirilirler, cinsel ilişkiye girmezler gökteki melekler gibidirler, artık hiç ölmeyeceklerdir, dirilişin çocukları haline geleceklerdir, demektedir. Bu dünyayı ve içindekilerle birlikte bedeni yaratan yaratıcı tanrıların hiç biri kurtuluşu sağlayamadığı gibi ruhani olarak yaratmaya veya yeniden diriltmeye kadir değildir.” Couchoud Paul Louis, *The Creation of Crist*, London 1939, ss. 69, 157.

değildir, kötülüklerin ve günahların yaratıcısıdır, ilahların ilahı ya da yüceler yücesi hiç değildir. Bu dünyaya ait her yasanın, insan doğasına ya da insan benliğine göre hazırlanmış yasaklayıcı hükümleri içermiş olduğundan, bedene özgü ve sahte ilahlara ait olduğunu vurgulayan Gnostikler; Yahve'nin yüce kudretini kanıtlayan ve Tevrat'ta da övgüyle söz edilen İsrailoğullarını Mısır'dan çıkartan mucizeleri sergilemesi, Kızıldeniz'i önce yarıp Yahudilere yol olması sonra da kapatarak fırvunun tüm askerlerini boğması, çöl ortasında Tur dağına havaya kaldırıp üstlerine düşürmek üzere İsrailoğulları nereye kaçsa oraya götürmesi vs., gibi olayları dahi sahte tanrının maddi işlerinden görerek aşağılamışlardır. Her cinsel ilişkiyle ruhun kirlendiğinde ısrar eden ve bedensel arzulara karşı çıkan Gnostikler, tanrıyla mistik evliliğe girerek²⁴ ruhani olmanın en önemli koşullarından birisi olarak, cinsel arzunun yaşandığı ve cinsel ilişkiyle de tatmin bulunduğu evlilik hayatının reddedilmesini²⁵ görmüşlerdir.

Yahve'nin yasasını doğal benliğin gereği olarak gören, bu dünyayı ve bedensel işleri aşağılamış olan Pavlus; bütün insanları bedenden doğanlar ve ruhtan doğanlar olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bedenin işleri kötülük ve günah ya da şehvet ve tamahkârlık olduğu için bedenden doğanlar karanlığın çocuklarıdır, ruhun işleri ise iyilik ve fedakârlık olduğu için ruhtan doğanlar aydınlığın çocuklarıdır. Kötülüğün ya da günahkârlığın kökeninde şehvet veya cinsel birleşme arzusu yattığı için, ruhani olmak ve ruhun işleriyle bedeni öldürmek isteyen kimseye evlilik hayatına girmemesini tavsiye eden Pavlus; et ve kan Tanrı krallığına giremez diyerek aslında bedensel dirilişi reddetmiş²⁶, kutsal ruhu almak için Tanrının ruhunun içinde hissedilmesini ve kişisel benliğin de yok edilmesini şart koşmuştur. Tanrının ruhuyla yönetilenlerin herkesi, cinsel ilişki sonucu bedenden doğmuş olsalar dahi, ruhtan doğmuş olarak kabul eden

²⁴ “Philip İncili, inisiyasyon sürecinin, mistik birliğin gelin odasında doruk noktasına ulaştığını açıklar, çünkü gelin odası kutsalların kutsalıdır. Kurtuluş gelin odasında gerçekleşir. İsa hikâyesinde, çökmüş durumda olan Sophia (insan ruhu) İsa'nın (Daemon) fahişelikten kurtardığı Magdala Meryem figürü ile temsil edilir. Gnostik bilge Heracleon'a göre, bu kutsal evlilik motifi de İsa hikâyesinde Cana'daki evlilik ziyafeti olarak görünür. Burada İsa, kendisinden önceki Dionysus gibi, suyu sarhoşluk veren şaraba dönüştürür. Heracleon, bu mucizenin salt insani olan şeyi tanrısal olana dönüştüren tanrısal evliliği sembolize ettiğini söyler.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız. İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 164.

²⁵ “Yaratan açıkça yaratır. Fakat baba olan çocukları gizlice yapar. Damatlar ve gelinler zifaf odasına aittir. Bir kadının bir kadın tarafından hamile bırakıldığı ne zaman görülmüş? Meryem, hiçbir güç tarafından kirlenmemiş bir bakiredir. Aslında birisi gizemi ortaya çıkarmalı. Her şeyin Babası bakireyle birleşti ve o gün bir ateş parladı. O büyük zifaf odasında göründü. Bu yüzden o belli günde insan vücuduna büründü. İlk önce zina geldi, sonra cinayet. Ve o zinayla baba oldu, çünkü o yılanın çocuğuydu. Sonra o katil oldu ve kardeşini öldürdü. Aslında karşı cinsler arasındaki her türlü cinsel ilişki zinadır. Kötü ruhun formları, erkek ve dişiden oluşur. Erkekler, bir dişi formunda yerleşmiş ruhlarla birleşenlerdir; fakat dişiler, erkek formundakilerle karışanlardır. Kutsal ruha sahip olsalar, hiçbir kirliliği ruh onları bölemezdi. Zifaf odasının çocuğu; ışık, ateş ve sudan oluşur.” Mercan Şeref, *Gnostik İnciller*, İstanbul 2003, ss. 24, 27.

²⁶ “Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak diriltir; doğal beden olduğu gibi, ruhsal beden de vardır; nitekim şöyle yazılmıştır, ilk insan Âdem yaşayan bir can oldu, son Âdem ise yaşam veren bir ruh oldu; önce ruhsal olan değil, doğal olan geldi, ruhsal olan sonra geldi; ilk adam yerden yani topraktan, ikinci adam göktendir; topraktan olan adam nasılsa topraktan olanlar da öyledir; bizler topraktan olana nasıl benzer idiysek, göksel olana da benzeyeceğiz; kardeşler, şunu demek istiyorum, et ve kan Tanrı'nın Egemenliğini miras alamaz, çürüyen de çürümezliği miras alamaz; işte size bir sır açıklıyorum, hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınca hepimiz bir anda, göz açıp kapayana dek değiştirileceğiz, evet, borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak dirilecek ve biz de değiştirileceğiz; çünkü bu çürüyen varlığımız çürümezliği, bu ölümlü varlığımız ölümsüzlüğü giyinmelidir; ölümlü olan varlığımız çürümezliği, ölüm yok edildi zafer kazanıldı diye yazılan söz yerine gelecektir.” 1. Korintliler 15: 44

Pavlus; Eski Ahit'te ifade edilen Yahve'nin yasasına göre²⁷ yaşamak olarak algılamış ve yasayı yetersiz bulmuş, evlilik hayatında dahi cinsel arzudan kaçınma gibi saçma buyruklar vermiştir. Paganlardaki tanrıyla bir olma yani ruhsal evliliğe girme hedefini²⁸ mektuplarına yansıtan Pavlus, Kutsal ruhu almak ya da Tanrı ruhunun kontrolüne girmek için, bedeninin bütün heves ile işlerini terk etmeyi şart koşmuş, parayı bütün kötülüklerin temeli olarak görmüş ve zenginlik peşinde koşmayı şiddetle reddetmiştir.²⁹ Hâlbuki Yahve, zenginliği Tanrısal ödül saymakla ve faiz karşılığı yabancılara borç verip onların mallarını ele geçirmeye halkını meylettirmekle, Mısır'ı soydukları için övmekle, seçtiği ulusu İsrailoğullarına tam tersini³⁰ söylemiştir. Yahve, iyi değildir, savaş eri ve öç alıcıdır.

Platon ve Aristoteles'in felsefesine dayanarak gelişen, varlık âlemini ruhani-Tanrısal ile maddi-bedensel olmak üzere iki sahaya ayıran ve araya karanlık demonik diyarını yerleştiren putperest ideoloji; sadece hayatı ruhla bir tutan ve Tanrının ruhunu bedenlere yerleştiren ruhani yorumuyla değil, bu parçalanmış (Tanrısal-demonik-maddesel) kâinat tasarımıyla, zerdüştlüğün pekiştirici tesiriyle³¹ tüm vahiy dinlerin

²⁷ “Kendine Yahudi diyorsun ve Kutsal Yasa'ya dayanıp Tanrı'yla övünüyorsun. Kutsal Yasa'da bilginin ve gerçeğin özünü kavuşmuş olarak körlerin kılavuzu, karanlıkta kalanların ışığı, akılsızların eğiticisi, çocukların öğretmeni olduğuna inanmışsın. Kutsal Yasayla övünürken, Yasaya karşı gelerek Tanrı'yı aşağılar mısın? Çünkü dıştan Yahudi olan gerçek Yahudi'dir, içten Yahudi olan Yahudi'dir. İbrahim'e ve soyuna dünyanın mirasçısı olma vaadi, Kutsal Yasa yoluyla değil, imandan gelen aklanma yoluyla verildi. Eğer Yasa'ya bağlı olanlar mirasçı olursa, iman boş ve vaat geçersizdir. Yasa, Tanrı'nın gazabına yol açar.” Romalılara 2: 17, 4: 13

²⁸ “Pagan gizemlerindeki önemli mitsel bir motif, tanrı-insan ile tanrıça arasındaki kutsal evliliği; bu, karşıtların mistik birleşmesini sembolize ediyordu. Girit'te insanlar, tanrıça Demeter ile tanrı-insan İason'un evliliklerini kutlardı. Gizem inisiyasyonlarında, inisiye, genellikle Osiris-Dionysus'un gelini olarak tasvir edilirdi. İnisiyasyonlar, pagan mabetlerinde bulunmuş olan özel gelin odalarında gerçekleştirilirdi. Bu kişiler, inisiyasyonlarının ardından gelinler olarak selamlanırdı. Gelin, enkarne benliği ya da eidolon'u; Osiris-Dionysus ise enkarne olmamış benliği ya da Daemon'u temsil ediyordu. Kutsal evlilik, inisiyenin bu karşıt taraflarını ritüel olarak birleştiriyordu. Epiphanius şöyle der: Bazıları bir gelin odası hazırlar ve inisiye olanlar için kullanılan bazı sözcüklerin eşliğinde mistik bir ayin gerçekleştirir ve bunun ruhsal evlilik olduğunu iddia ederler.” Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hız. İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 165.

²⁹ “Eldekiyle yetinerek Tanrı yolunda yürümek büyük kazançtır. Çünkü dünyaya ne bir şey getirdik, ne de ondan bir şey götürebiliriz. Yiyeceğimiz ve giyeceğimiz varsa, bunlarla yetiniriz. Zengin olmak isteyenler ayartılıp tuzağa düşerler, insanları çöküşe ve yıkıma götüren birçok anlamsız ve zararlı arzulara kapılırlar. Çünkü her türlü kötülüğün bir kökü de para sevgisidir.” 1. Timoteyus 6: 7

³⁰ “Çalışkanlıkların eli egemenlik sürer, tembellik ise köleliğe götürür, tembel eller insanı yoksullaştırır, çalışkan el zengin eder; zenginlik onun kalesidir, fakirin yoksulluğu ise onu yıkıma götürür, Rabbin bereketidir kişiyi zengin eden, kişinin serveti gün gelir canına fide olur, komşusu bile yoksulu sevmez, oysa zenginlik dostu çoktur, bilgelerin tacı paraları ve servetleridir. Sende fakir olmayacaktır, çünkü Tanrın Rab, sana vaat etmiş olduğu gibi seni mübarek kılacaktır, çok milletlere ödünç vereceksin, fakat sen onlardan ödünç almayacaksın; çok milletlere saltanat edeceksin, fakat onlar sana saltanat etmeyecektir. Kardeşinize para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde, ondan faiz almayacaksınız. Yabancıdan faiz alabilirsiniz. Böyle yapın ki, mülk edinmek için gideceğiniz ülkede el attığınız her işte Tanrınız Rab sizi kutsasın. Kalk aydınlan, çünkü ışığın geldi ve Rabbin izzeti senin üzerine doğdu. Senin ışığına milletler, sana doğan günün parlaklığına krallar gelecektir. Hepsi gelecekler ve sana altın ile gümüş getireceklerdir.” Tesniye 15: 6, 23: 20; Özdeyişler 12: 24, 14: 20

³¹ “Zerdüştlükte, Ahura Mazda'nın tüm yaratım ve eylemleri iyi olsa da her türden kötülük ona bağlı bir güç olan Angra Mainyu'nun etkisiyle gerçekleşmektedir. Akıl ve hikmet ülkesinin sultanı ve rakibi süreç içinde, sırasıyla Oharmazd ve Ahrimana dönüşmüştür. Bu çift tanrı anlayışı asırlar sonra Gnostisizmde de farklı biçimde ortaya çıkmıştır. Gerçek tanrı maddi dünyanın dışında konumlanırken; yaratıcı tanrı olarak bilinen tanrı, kibirlili ve etkisiz bir tanrı olarak sunulmuştur. Bu tanrı, Eski Ahit'in tanrısını çağrıştıracak pek

felsefi içeriğini ya da daha doğrusu iman temelini oluşturduğu gibi, Gnostisizme de yol açmıştır. Gnostisizmin kökenini platonist felsefe oluşturduğu için, ruhun ölümsüzlüğü ve bedenden önce yaratılmışlığı, öldükten sonra çürüyüp yok olacak olan bedenden çıktuktan sonra ruhun daima var olacağı, bu nedenlerle bedensel veya genel olarak maddesel alanın değersizliği, ruhun ve ruhani ide alanının Tanrısallığı vs gibi Platon'un görüşleri olduğu gibi Gnostiklere geçmiştir. Platonist ruhaniliği Hıristiyanlığa uyarlamış olan Gnostiklere göre, iyi ve tek olan en yüce Tanrı; maddesel ya da bedensel değil ruhtur, ezeli ve ebedidir, başlangıcı ve sonu yoktur, daima var olmuştur, insani hal ve duygularından uzaktır, yani intikam-öfke-sevgi-beğenme-övme-kayıma vs., gibi insani eğilim ve duyguları asla taşımaz. Sadece iğrenç aşağılıklar ve güçsüz çaresizler tehdit edeceği için, bu yüce tek Tanrı; insanlara asla tehdit savurmaz, kılıkla ya da istilayla korkutmaz, seçtiği ulusun başına geçerek diğer insanlara karşı savaş açmaz, savaş emri vermez. Gerçekte, kâinatın da üzerindeki tüm varlık âleminin ismi bilinmeyen tek kudreti olan bu yüce Tanrı, yerdekileri yaratma işini kendisini örnek alan veya benzerleri olan sanatkar yeteneklerini bu alt Tanrılara devretmiştir. Bu dünyaya biçim veren bu Tanrılardan birisinin de İsrailoğullarının Tanrısı Yahve olduğunu savunan Gnostikler; yerin ve maddiyatın Tanrısı Yahve'nin, o yüce tek Tanrıyı örnek alarak ve kendini de ona benzetererek, melekleri ve şeytanları olduğu kadar hayvanları ve insanları yaratan diğer Tanrılar arasında yer aldığını öne sürmüşlerdir. Yahve'yi yaratanın kim olduğu ya da yaratılıp yaratılmadığı hiç belli değilse de, Hz. İsa'yı Yahve'nin yaratmadığına kesin iman etmiş olan Gnostikler, İncillerinde Hz. İsa'yı hep güldürmüşlerdir. Zira çoğu hâlâ Yahudi geleneğinde dua eden havarilerinin, bu yüzden o tek gerçek Tanrıya değil de Yahve'ye yani yerin dolayısıyla kötülüklerin ve maddiyatın Tanrısına yakarmaları, Hz. İsa'yı sürekli güldürmektedir.³²

Tanrıyla bir olunduğu mistik evlilik³³ de dâhil olmak üzere Paganizmin her özünden yararlanan fakat Hıristiyanlığın üç Tanrı ya da birin üçü imanını yadsıyan

çok nitelik taşımaktadır. Orfik kültürün Gnostisizmle çok ilginç paralellik taşıması dikkat çekicidir. Orfik inanç sisteminde maddi dünya ve bu günkü insanlık yaratıcı tanrı Dionysus'un eseridir." Sean Martin, *Gnostikler : İlk Hıristiyan Sapkınlar*, İstanbul 2010, ss. 30.

³² "Bir gün İsa havarileriyle Yahudiye'deydi, onları bulup toplayıp dini bir tören için oturttu. Havarilerine yaklaştığında, beraber toplanmış ve oturmuş ve ekmek için şükran duası sunuyorlardı, İsa güldü. Havarileri O'na dedi ki : Efendimiz, şükran duamıza neden gülüyorsunuz, biz doğru olanı yaptık. İsa onlara, size gülmiyorum, bunu kendi ricanız için değil ama bununla tanrınız mutlu olacak diye yapıyorsunuz, dedi. Onlar da, efendimiz, siz tanrının oğlusunuz, dedi. İsa onlara, beni nasıl tanıyorsunuz, size gerçeği söylüyorum, sizin aranızdaki halklar arasında hiç bir nesil beni tanımayacak, dedi. Havarileri bunu duyduğunda, çığırından çıkıp çok öfkeleniler ve O'nun aleyhinde kalplerinde saygısızlıkta bulundular. İsa onların anlayamadıklarını biliyordu dedi ki, neden bu tahrik sizi nefrete sürükledi, Tanrınız sizin içinizdedir, sizi ruhlarınızdaki nefrete kızdırttı. Aranızda kusursuz insanı öne çıkartabilecek herhangi biri varsa, yüzüme karşı ayağa kalsın. Fakat ruhları İsa'nın karşısında ayağa kaldıramadı, sadece Yahuda ayağa kalktı, ama o da İsa'ya bakamıyordu." Kasser Rodolphe, *The Gospel of Judas*, London 2006, ss. 126.

³³ "Pagan gizemlerindeki önemli mitsel bir motif, tanrı-insan ile tanrıça arasındaki kutsal evliliği; bu, karşıtların mistik birleşmesini sembolize ediyordu. Girit'te insanlar, tanrıça Demeter ile tanrı-insan İason'un evliliklerini kutlardı. Gizem inisiyasyonlarında, inisiye, genellikle Osiris-Dionysus'un gelini olarak tasvir edilirdi. İnisiyasyonlar, pagan mabetlerinde bulunmuş olan özel gelin odalarında gerçekleştirilirdi. Bu kişiler, inisiyasyonlarının ardından gelinler olarak selamlanırdı. Gelin, enkarne benliği ya da eidolon'u; Osiris-Dionysus ise enkarne olmamış benliği ya da Daemon'u temsil ediyordu. Kutsal evlilik, inisiyenin bu karşıt taraflarını ritüel olarak birleştiriyordu. Epiphanius şöyle der: Bazıları bir gelin odası hazırlar ve inisiye olanlar için kullanılan bazı sözcüklerin eşliğinde mistik bir ayin gerçekleştirir ve

Gnostiklere göre, gerçek Tanrı ruhtur ve tektir³⁴; oysa aralarında Yahve'nin de yer aldığı benzerleri olan diğer alt ya da aşağılık olan Tanrılar maddesel ve bedensel sahaya hükmetmek istemektedir, ruhani değildir ve ruhani sahada da hiçbir işleri yoktur. Sanatkârane yetenekleri olan bu yapıcı veya yaratıcı olan alt ilahlar güruhu, insanlara söz geçiremedikleri ya da kendilerine itaat ettiremedikleri için, insanı tehdit ve aşağılama yolunu seçmişlerdir ki, Eski Ahit de başından sonuna kadar bu hiddet hezeyanlarının en tipik örneğini oluşturmaktadır. Yasalarının maddesel dünyaya ait olması nedeniyle ne kadar ahlaki görünürse görünsün, asla ruhani bir içeriğe sahip değildir. Bu dünya kadar içindeki bütün canlıları, yüce ve tek olan o Tanrının yarattığı ilk örneklerine göre çoğaltan veya kopyalarını çıkartan bu alt ilahlar ki Gnostikler Platon'dan esinlenmediklerini sergilemek için bunlara Demiurge demişler ya da Musevi dinine şiddetle karşı olduklarını vurgulamak için de Yahve diye adlandırmışlardır; asla ruhani ve tek değildirler ya da kusurlu ruhlardır, fiziksel sahaya ilgilidirler. Fiziksel sahaya oluşturan madde ya da beden, asla Tanrısal değildir; zira onu çürümek veya yok olmak olan sürekli bir değişime bağımlı kılınmıştır. Oysa tek olan³⁵ yüce Tanrı değişmez ve eskimez. Şu halde, saf ruh ve mutlak iyilik olan yüce Tanrının yanında yer almak, benzerleri olan bu kusurlu ruhları terk etmek, kurtuluşa ermek için zorunludur.

3.Yahveist Yasa (Beden/Madde) ile, Ruhsal Baba (Mesih/Hz. İsa) Çatışması ve Pavlus

Günahın dünyaya girmesi ve beden üzerinde kesin hakimiyet kurması, hırs ve tamahkârlıkla birlikte şehvet ve kibir gibi bir takım duyguları uyandırarak kişiyi günaha sürüklemesi vs., gibi temalarıyla; Gnostik eğilimi karakterize eden yaşanan bu dünyanın reddi ve bedeninin istek ile arzularının yanıtsız bırakılması emeli, çok yoğun bir şekilde Pavlus'un mektuplarında vardır. Tıpkı Gnostisizmin kökeni platonist

bunun ruhsal evlilik olduğunu iddia ederler." Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hz. İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 165.

³⁴ "Tanrı Birdir ve Tektir ve O'nun bir ikincisi yoktur; Tanrı O'dur ki var olan her şeyin yapıcısıdır. Tanrı, bir ruhtur, saklı bir ruhtur, ruhların ruhudur, Mısırlıların yüksek ruhudur. Mısır yazılarına göre, göğün ve yerin var olmadığı ve sınırsız ilksel su dışında başka hiçbir şeyin varlık bulmadığı, ancak kesif bir karanlıkla örtülü bir zaman vardı. Uzun vadede ilksel suyun ruhu yaratıcı faaliyet arzusu duydu ve ol sözünü sarf etmesiyle birlikte, dünya, önceden zihninde tasavvur ettiği şekilde tastamam vücut buldu." Budge Wallis, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, İzmir 2001, ss. 28-32.

³⁵ "İsa'dan beş yüz yıl önce Xenophanes şöyle yazmıştı: tüm şeyleri zihninin düşünceleriyle hareket ettiren, daima sessiz ve hareketsiz tek bir Tanrı vardır. Tyre'li pagan bilge Maximus şöyle söylemişti: tüm dünyanın üzerinde birleştiği tek öğretisi, tek bir Tanrı'nın, her şeyin kralı ve babası olduğudur. Justin Martry bile Pythagoras'ın tek Tanrı öğretisini vazedmiş olduğunu inkar edemedi. Martry, Pythagoras'ın kendi sözlerini aktarır : 'Tanrı tektir ve o bazılarının zannettiği gibi, dünyanın dışında değil içindedir; o, bütün döngü içinde tam anlamıyla yer alan ve tüm nesilleri gören, tüm çağların denetleyici maddesi, kendi güçlerinin ve işlerinin yöneticisi, her şeyin ilk ilkesi, cennetin ışığı ve herkesin babası, evrenin zekası ve hayat verici ruhu, tüm yörüngelerin hareketidir.' Antik dünyada, tanımlanamaz tek bir Tanrı'yı temsil etmesi için belirli bir tanrı seçilir ve adına 'tüm-tanrı' anlamına gelen pantheus sözü eklenirdi. Pythagoras'ın zamanında bile yeni değildi taş ile sembolize edilemeyecek tanımlanamaz tek bir tanrıdan bahseden Mısırlılar arasında binlerce yıl boyunca var olmuştur. Mısır gizemlerinde Osiris, bu yüce varlığı temsil eder. Mısır yazıtları, aslında, pagan ve Hıristiyanların tanrı kavramlarının ne kadar benzer olduğunu gösterir: Tanrı, sadece tektir ve başka hiçbir şey O'nunla birlikte var olamaz. Tanrı, tüm şeyleri yapmış olan Bir'dir. Tanrı, başlangıçtan beridir, ve başlangıçtan beri olmuştur. Var olmuş olan şeyler, O'nun varlığa geldikten sonra yarattıklarıdır. O, başlangıçların babasıdır. Mısır'ın tanrısı Amon, Bir'in Bir'i olarak adlandırılıyordu." Freke Timothy ve Gandy Peter, *Hz. İsa'nın Gizemleri*, İstanbul 2005, ss. 106-112

felsefedeki iyiye ulaştıran beyaz at ya da kötülöklere sürükleyen kara at teslimiyetinde olduğu gibi, bedene uyulması şeklinde tanımladığı günahı, sahte ilahlara bağlanmaya götüren bir güç olarak açıklayan Pavlus; Eski Ahit'in Tanrısı Yahve'yi açıkça sahte Tanrı ya da yerin yaratıcı Tanrısı olarak nitelendirmese de, yasasını günahla bir tutmakta veya günahın yasada saklı tutulduğunu öne sürmektedir. Eski Ahit'te dile getirilen Yahve'nin yasasını, bedenın dolayısıyla dünyanın yasası olarak geçersiz kılan Pavlus; bedenın ruha karşı olduğunu ve fiziksel sahanın dolayısıyla dünyanın Tanrıya düşman olduğunu belirttikten sonra; bedende değil ruhtasınız, günahın yasasının³⁶ değil ruhun yasasının denetiminde olun demiştir. Bedenin ruha daha doğrusu ruhun kökeni veya kaynağı olan Tanrıya karşı olduğunu vurgulamakla, Pavlus, ruhu Tanrısal güce ve fiziksel diyarı da demonik (şeytani) güce dönüştürmüş; Gnostikler gibi açıkça Yahve şeytani bir güçtür demese dahi, Yahve'nin yasası bedenseldir ve dünyaya aittir, bedenın tüm işleri ve dünyaya ait olan her şey günaha yol açar, günah da doğrudan şeytandandır demiştir.

Tanrı ile şeytan arasındaki bu zıtlığın temelinde, beden ile ruhun çatışmasının yattığını belirten Pavlus; şeytanın güdümündeki günahın yasanın sağladığı fırsatlarla kişiyi aldattığını ve kendine çektiğini, günahın yasa sayesinde bilindiğini öne sürmüştür. Bedene ve dünyaya özgü Yahve'nin bu yasasıyla, sadece Yahudi olmayanların (Gentiles'in) değil İsrailoğullarının günahın boyunduruğuna girdiğini vurguladıktan sonra; Adem yoluyla günahın dünyaya girdiğini ve günah nedeniyle de ölümün mukadder kılındığını belirtmiş olmakla, Pavlus, Adem'den Musa'ya hatta Hz. İsa'ya gelinceye kadar bedenden doğmuş kişilerin³⁷ alt ilahlar (Yahve ya da Demiurge gibi) yaratılmış olduğunu da böylece ima etmiştir. Zira Adem'den Musa'ya gelinceye kadar her insan günah işlemiş ve düştüğü günah hâli nedeniyle ölmüşse, bedenleri çürüyüp yok olmuşsa; bu insanlardan hiç biri ruhtan doğmamış ve Tanrı tarafından da yaratılmamıştır. Yahve'nin yasasına bağlı kalan ve günahı bilen insanların hepsi, kendileri vahyin çok seçkin kulları yani Yahve'nin nebileri olarak anılsa dahi Adem'den Hz. İsa'ya gelinceye kadar istisnasız bütün insanlar, Pavlus'a göre, günah işlemiştir,

³⁶ "Yasanın gereklerini yapmakla hiç kimse Tanrı katında aklanmayacaktır. Çünkü Yasa sayesinde günahın bilincine varılır. Yasa'dan bağımsız olarak Tanrı'nın insanı nasıl aklayacağı açıklandı. Tanrı, insanları İsa Mesih'e olan imanlarıyla aklar. Tanrı, Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Öyleyse neyle övünebiliriz? Hiçbir şeyle! Hangi ilkeye dayanarak? Yasayı yerine getirme ilkesine mi? Hayır, iman ilkesine. Çünkü insanın, Yasanın gereklerini yapmakla değil, imanla aklandığı kanısındayız. Yoksa Tanrı yalnız Yahudilerin Tanrısı mıdır? Diğer ulusların da Tanrısı değil mi? Elbette diğer ulusların da Tanrısıdır. Biz Yahudi doğduk, diğer uluslardan olan 'günahkâr'lar değiliz. Kişinin, Kutsal Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, İsa Mesih'e olan imanla aklandığını biliyoruz. Biz de, Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, Mesih'e imanla aklanalım diye Mesih İsa'ya iman ettik. Hiç kimse Yasa'nın gereklerini yapmakla aklanmaz." Romahlara 3: 21-35

³⁷ "Kendi doğal benliğine eken, benlikten ölüm biçecektir. Ruh'a eken, Ruh'tan sonsuz yaşam biçecektir. Yalnız yaratılış değil, biz de, evet Ruh'un turfandasına sahip olan bizler de evlatlığa alınmayı, yani bedenlerimizin kurtulmasını özlemle bekleyerek içimizden ineriz. Büyük atalar onların atalarıdır, Mesih de bedence onlardandır. İster Yahudi ister Grek, ister köle ister özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh'ta vaftiz olduk ve hepimizin aynı Ruh'tan içmesi sağlandı. İlk insan Adem, yaşayan bir can oldu, son Adem ise yaşam veren bir ruh oldu. Önce ruhsal olan değil, doğal olan geldi. Ruhsal olan sonra geldi. İlk adam yerden, yani topraktandır. İkinci adam göktendir. Topraktan olan adam nasılsa, topraktan olanlar da öyledir. Tanrı'nın çocukları, olağan yoldan doğan çocuklar değildir. O, görünmez Tanrı'nın görüntüsüdür, bütün yaratılışın ilk doğandır. Tanrı ilk doğanı dünyaya gönderirken diyor ki, Tanrı'nın bütün melekleri O'na tapınsınlar. Bu bedende yaşadıkça Rab'den uzaktayız, bedende yaşıyorsak da bedene dayanarak savaşıyoruz." Galatyalılara 6: 12-19

kapıldıkları her günah kendilerinin asla Tanrının çocuklarından olmadığını birer delilidir. Günah işledikleri³⁸ için tüm insanların ruhtan doğmadıklarını veya Tanrının çocuğu olmadıklarını ısrarla belirtmiş olmakla Pavlus; iki tür Tanrılı Gnostik yaratılışı asla açıkça ifade etmiş olmasa dahi, Hz. İsa'yı bedensel olarak Davut'un soyuna fakat ruhça da Baba'ya bağlamış olmakla düalizmi kişinin içine yerleştirmiştir.

Zerdüşterin ve Gnostiklerin insanları kamplara veya cephelere bölen makro boyuttaki bir düalizme, ya da tek Tanrı altında konuşlanmış bir sürü yaratıcı Tanrılar sınıflandırmasına Pavlus'un mektuplarında açıkça rastlanmaz. Ancak, tıpkı zerdüştlükte ve Gnostiklikte olduğu gibi, aydınlık ile karanlık ya da iyi ve kötü arasındaki savaşı, tek tek her bir kişi içindeki ruh ve taşıdığı bedeni arasındaki savaşa dönüştüren³⁹ Pavlus; böylece, insanın dışındaki düalizmi kişinin içine yani kişisel zihne ve şahsi yüreğe sokuşturarak mikro düalizmin öncüsü hâline gelmiştir. Bu belli belirsiz ve isimli isimsiz Tanrılar savaşı, iyi ile kötü ya da aydınlık ile karanlık arasındaki kıyasıya süren bu çatışma olarak yine sürse dahi; bu, birbirinden ayrılmış insan kitleleri arasında değil de, tek tek her bir kişinin kendi iç dünyasında kıyasıya sürmektedir. Beden ruha karşıysa, kötülük iyiliğin zıttıysa, Pavlus'un tavsiyesi de çok açık olacaktır: Tanrının ruhunu içinizde hissedin⁴⁰ ve yasaya bağımlı kalmayın⁴¹, ruhun denetimine girin. Bu sözlerin Gnostik açılımı, kısaca, Yahve'ye tapmayın ve Yahve'nin yasasına da uymayın, Yahve'nin peygamberlerinin sözlerine bağlanmayın, Baba'ya ve oğluna tapın, yasayı terk edin ve özgür kalın, yalnızca ruhun denetimi altına girin⁴² olacaktır. İnsanda beden ve ruh olduğu gibi, seçim yapmak zorunda bırakılan kişi karşısında; bir uçta nebileriyle ve yasasıyla Yahve varken, diğer uçta da Mesih'in kanıyla yazılmış kelamıyla ruhani Baba ve oğlu vardır. Pavlus'a göre, bedensel benlikle donatılmış ve paraya ihtirasıyla dünyaya bağlanmış savaşçı Yahve kadar yasası da aldatıcıdır, hile yapan ve hiddetle

³⁸ "Herkes günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı. Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Ölüm bütün insanlara yayıldı, hepsi günah işledi." Romalılara 5: 12

³⁹ "Bedenin tutkularına uymamak için günahın ölümlü bedenlerinizde egemenlik sürmesine izin vermeyin. Bedenlerinizin üyelerini haksızlığa araç ederek günaha sunmayın. Ölümünden dirilenler gibi kendinizi Tanrı'ya adayın; bedenlerinizin üyelerini doğruluk araçları olarak Tanrı'ya sunun. Günah size egemen olmayacaktır. Kutsal Yasanın yönetiminde değilsiniz." İbranilere 6: 12-14

⁴⁰ "Tanrı'nın Ruhunu içinizde yaşıyorsa, siz benliğin değil, Ruh'un denetimindedesiniz. Ama bir kişide Mesih'in Ruhunu yoksa o kişi Mesih'in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedeniniz günahahtan ötürü ölü olmakla beraber, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir. Mesih İsa'yı ölümden dirilten Tanrı'nın Ruhunu içinizde yaşıyorsa, Mesih'i ölümden dirilten Tanrı, içinizde yaşayan Ruhuyla ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir." Romalılara 8: 6-8

⁴¹ "Yaşam veren Ruh'un yasası, Mesih İsa sayesinde beni günahın ve ölümün yasasından özgür kıldı. Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasanın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz Oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı. Yasanın gereği olan doğal benliğe göre değil, Ruh'a göre yaşayan bizlerde yerine gelsin." Romalılara 8: 2-5

⁴² "Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz Oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı. Öyle ki, Yasa'nın gereği doğal benliğe göre değil, Ruh'a göre yaşayan bizlerde yerine gelsin. Doğal benliğe uyanlar benlikle ilgili işleri, Ruh'a uyanlar ise Ruh'la ilgili işleri düşünürler. Benliğe dayanan düşünce ölüm, Ruh'a dayanan düşünce ise yaşam ve esenliktir. Çünkü benliğe dayanan düşünce Tanrı'ya düşmandır; Tanrı'nın Yasasına boyun eğmez, eğemez de. Benliğin denetiminde olanlar Tanrı'yı hoşnut edemezler. Ne var ki, Tanrı'nın Ruhunu içinizde yaşıyorsa, siz benliğin değil, Ruh'un denetimindedesiniz. Ama bir kişide Mesih'in Ruhunu yoksa o kişi Mesih'in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedeniniz günahahtan ötürü ölü olmakla beraber, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir. Mesih İsa'yı ölümden dirilten Tanrı'nın Ruhunu içinizde yaşıyorsa, Mesih'i ölümden dirilten Tanrı, içinizde yaşayan Ruhuyla ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir." Romalılara 8: 11-17

saldıran Yahve'nin nebeleriyle duyurduğu her kelimesi tehdit ve tamahkârlık duygularıyla doludur.

Eski Ahit'te sürekli olarak İsrailoğullarının seçilmişliğinden söz edilirken, Pavlus, Yahve'ye tapan ve yasasına bağlanan Yahudilerin kesinlikle kurtuluşa eremeyeceklerini, hepsinin günahkâr olduğunu bildirmektedir. Zira kurtuluş, ruhun yolundan gitmekle ve ruhun denetimi altına girerek Yahve'nin yasasından kurtulmakla mümkündür. Bedenin ruhu öldüren ve kişiyi günaha sürükleyen yıkıcı etkilerinden kurtulmak için, Pavlus'a göre; yasaya bağlanarak aklanılmaz, yasanın aklanmaya olduğu kadar kurtuluşa ermeye de hiçbir yararı olmaz, zira ruha dayanarak iman yoluyla aklanmak esastır. Ayrıca, beden ruha ve ruh da bedene aykırı olan işlerle doludur, beden sonu ölüm ve çürümek iken, ruh sayesinde yaşanılır ve kurtulunur, her bir insanın bedeninde Tanrı vardır, kişiyi yaşama kavuşturan da bedenindeki bu Tanrı ruhudur. Tanrısal ruh ile şeytanın hakimiyetindeki beden arasında tam bir savaş vardır, ruh kişiyi iyiliğe ve kurtuluşa götürürken beden kötülük ve ölüm getirmektedir, her bir kişi ya ruhun denetimine girecek ya da bedensel arzulara teslim olacaktır. Diğer bir deyişle, Pavlus'a göre, ya bedensel arzularına ve benliğine bağlandığı için düştüğü günahlar nedeniyle ölümü hak edecektir, ya da ruhun denetimine girerek kutsal ruha yönelecek ve böylece içindeki Tanrıyla (Hz. İsa'yla) tanışacak ve kurtuluşa erişecektir. Yahve'ye ve yasasına bağlanarak bedenine köle ve günaha mahkûm olan her bir insan ölüm biçerken, ruhun denetimine girerek içindeki Hz. İsa'ya ulaşan herkesin de sonsuz yaşama kavuşacağını belirten Pavlus; beden ve benliğin kişiyi karanlık bir uca sürüklediğini, ruhun ise kişiyi kurtararak aydınlık bir uca götürdüğünü vurgulamaktadır.

Şu halde, Yahve'nin yasasına itaat sınırlarında da olsa bedensel ihtiyaçlarını karşılayan dolayısıyla da bedeninin isteklerine uyan bir kimse, kesinlikle ruhun denetiminden çıkmıştır ve ruhun beklentilerini de asla dikkate almamaktadır. Yasaya bağımlı hale gelmek ve böylece yasanın yasaklarına bağlanarak beden isteklerini dikkate almak; benliğe göre yaşamaktır⁴³, beden kaygılarını taşıyarak benliğin işlerini yapmak köleliktir, günahkârlıktır, ölmek ve çürümektir. Pavlus'a göre, yasaya değil ruha uyulmalıdır, bunun için ruhla ilgili olanlar düşünülmeli ve hissedilmelidir, kurtuluş miğferi ve ruhun kılıcı olarak gördüğü Yeni Ahit'i okumalı ve yalnızca ruhun denetiminde dua etmelidir. Elbette Yeni Ahit içinde kendi sözlerini doğrudan Hz. İsa'nın yani Tanrının sözleri olarak gördüğü için, Pavlus'a göre, kurtuluşa ermede en az İnciller kadar kendi mektupları da itaat edilmesi gereken bir başlangıçtır. Yeni Ahit Hz. İsa'nın kanıyla yazılmıştır ve böylece Eski Ahit yürürlükten kalkmıştır⁴⁴. Böylece Eski Ahit ya da İsrailoğullarının Tanrısı Yahve'nin sözleri, bunların dayandığı ve açıkladığı

⁴³ "Kardeşlerim, borçluyuz ama doğal benliğe göre yaşamak için benliğe borçlu değiliz. Çünkü benliğe göre yaşarsanız, öleceksiniz; ama beden kötü işlerini Ruh'la öldürürseniz, yaşayacaksınız. Tanrı'nın Ruhuyla yönetilenlerin hepsi Tanrı'nın oğullarıdır. Çünkü sizi tekrar korkuya götüren kölelik ruhunu almadınız, oğulluk ruhunu aldınız. Bu ruhla, Abba, Baba diye sesleniriz. Ruh'un kendisi, bizim ruhumuzla birlikte, Tanrı'nın çocukları olduğumuza tanıklık eder. Eğer Tanrı'nın çocuklarıysak, aynı zamanda mirasçısıyız. Mesih'le birlikte yüceltilmek üzere Mesih'le birlikte acı çekiyorsak, Tanrı'nın mirasçısıyız." Romalılara 8: 21-26

⁴⁴ "Mesih'in bedeni aracılığıyla Kutsal Yasa karşısında öldünüz. Bu da Tanrı'nın hizmetinde verimli olmamız içindir. Çünkü biz doğal benliğin denetimindeyken, Yasanın kışkırttığı günah tutkuları bedenlerimizin üyelerinde etkindiler. Bunun sonucu olarak ölüme götüren meyveler verdik. Şimdiyse biz, daha önce tutsağı olduğumuz Yasa karşısında ölümlük o Yasa'dan özgür kıldık. Öyle ki, yazılı yasanın eski yolunda değil, Ruh'un yeni yolunda kulluk edelim." Romalılara 7: 4-6

Musa'nın yasası gerçekte iki uçludur. Bir ucuyla suçu ya da günahı açıklamakta, diğer ucuyla da bu suçları işleyenleri günahkâr olarak ilan etmektedir. Yani yasanın gereklerini yerine getiren Yahudiler, hiçbir şekilde Tanrı katında aklanmayacak ve asla kurtuluşa da eremeyeceklerdir. Şu halde Eski Ahit'e bağlanarak Yahve'ye tapanlar, yasasına harfiyen uyanlar; tek kelimeyle kınanmalı ve yaptıkları dua ile ibadetler de tam anlamıyla ret edilmekteydi.

Yahve'nin ve yasanın reddi, ruh tarafından vahyolunan Yeni Ahit'e bağlanması, kısacası Yahudilerin dininden kurtularak özgürlüğe kavuşulması, Pavlus'un, ruhun denetimine girmek için öne sürdüğü temel koşullardır. Mesih Hz. İsa'ya ait olanlara, içinde Tanrıyı arayıp bulanlara, böylece artık ruhun denetimi altına girenlere hiçbir şekilde mahkûmiyetin olmayacağını bildiren Pavlus; Tanrıya içinde ulaşanların günahın ve ölümün (ya da Yahve'nin) yasasından özgür kılınacaklarını, günaha (bedene = Yahve yasasına) kölelik etmekten kurtulmak için Mesih'in çarmıha gerildiğini vurgulamıştır. Şu halde Pavlus'a göre, Musa'nın yasasına ve Yahve'nin peygamberlerinin sözlerine uymak zorunluluğu artık yoktur, Yahve sözüyle ve nebelerinin yasalarıyla terk edilmelidir, yalnızca ruhun denetimi altına girilmelidir. Ruhun denetimine de, dışsal olarak Yeni Ahit'in dolayısıyla kendi sözlerine bağlanılıp gereği yapılarak girileceğini belirten Pavlus; buradaki kurallara ve emirlere uyulmasının zorunlu olduğunu, Tanrının çocuğu olmak için açıklanan koşullara sahip olunmasını ısrarla tekrarlamıştır. İçsel olarak ruhun denetimine girmek için de, Tanrı iradesine boyun eğmek ve vahyolunan gerçeğe teslim olmak vs., gibi sözlerle açıklanan ruha içten bağlanmakla mümkündür.

Ruh, dışsal olarak, yalnızca Yeni Ahit'te bildirilen söz yoluyla kişiyi Tanrıya yani kurtuluşa ulaştırmaktadır. Dünya günahkârdır ve suçludur, bedensel ve maddesel olan yasası da kurtuluşa değil de ölüme götürmektedir. Hz. İsa'nın çarmıhta ölümüyle gelen yardımcı (ruh), dünyanın suçlu olduğuna ya da bedeninin tüm işlerinin günah olduğuna herkesi ikna edecektir. Gerçeğin ruhunun gelmesiyle, havarileri kendiliğinden konuşmayacak ruhun sesi hâline gelecektir. Bu nedenle Pavlus, söz, ruhun kılıcıdır demiş, söze yani Yeni Ahit'e karşı koymanın doğrudan ruha isyan etmek demek olduğunu savunmuştur. Şu halde, ruhu zihninde ve yüreğinde hissetmek isteyenlerin, bol miktarda Yeni Ahit'i okumalarını şart koşan Pavlus; ancak böylece yaşam ve esenliğe, iman yoluyla aklanmaya ve dolayısıyla kurtuluşa ulaşabileceklerini belirtmiştir. Söz ile dolup taşmak ruhun yolundan yürüyenlerin⁴⁵, bedensel istek ve ihtiyaçları bir

⁴⁵ "Ruh'un meyvesi ise sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir. Mesih İsa'ya ait olanlar, doğal benliği, tutku ve arzularıyla birlikte çarmıha germişlerdir. Ruh sayesinde yaşıyorsak, Ruh'un izinde yürüelim. Mesih bizi özgürlük için özgür kıldı. Bunun için dayanın. Bir daha kölelik boyunduruğunu takınmayın. Yasa ile aklanmaya çalışsan sizler, Mesih'ten ayrıldınız, Tanrı'nın lütfundan uzak düştünüz. Ama biz aklanmanın verdiği umudun gerçekleşmesini Ruh'a dayanarak, imanla bekliyoruz. Aldanmayın. Tanrı alaya alınmaz. İnsan ne ekerse, onu biçer. Kendi doğal benliğine eken, benlikten ölüm biçecektir. Ruh'a eken, Ruh'tan sonsuz yaşam biçecektir. Kutsal Yasa'yı bilenlere söylüyorum, Yasa bir insana yaşadığı sürece egemendir. Biz doğal benliğin denetimindeyken, Yasa'nın kıskırttığı günah tutkuları bedenlerimizin üyelerinde etkindiler. Bunun sonucu olarak ölüme götüren meyveler verdik. Şimdiyse biz, daha önce tutsağı olduğumuz Yasa karşısında ölersek o Yasa'dan özgür kıldık. Öyle ki, yazılı yasanın eski yolunda değil, Ruh'un yeni yolunda kulluk edelim. Öyleyse Yasa'nın amacı neydi? Yasa, suçları ortaya çıkarmak için antlaşmaya eklendi. Baba'nın kendi yüceliğinin zenginliğine göre Ruhuyla sizi iç varlığımızda kudretle güçlendirmesini ve Mesih'in iman yoluyla yüreklerinizde yaşamasını dilerim. Tanrı, bizde etkin olan kudretiyle, her dilediğimiz ya da her düşündüğümüzden çok daha fazlasını yapabilecek güçtedir. Kurtuluş miğferini ve Tanrı sözü olan Ruh'un

kenara bırakacaklarını, şehvet ile ihtiras emellerini öldüreceklerini belirten Pavlus; artık yasaya bağımlı olmaktan kurtulan kişilerin, doğrudan ruhun denetimine gireceğini vurgulamıştır. Yasadan ruha ve ruhtan da babaya sıçrayış yapanların, ruhun meyvelerine (sevinç, şefkat, feraset, feragat vs.) bir anda ulaşacakları müjdesini veren Pavlus; Yahve'den kurtulun, Musa'nın yasasına bağlanmayın, kendinizi ruhun himayesine atın mesajını vermektedir.

İçsel olarak ruhun denetimine girmenin, kurtuluşu en garantili şekilde sağlayan bir yol olduğunu ifşa eden Pavlus; bunun için kişinin Tanrısı (Hz. İsa'yı) kendi içinde araması gerektiğini belirtmektedir. Aynen, her açılışa bir başka bebekle karşılaştığı Rus matruşka bebeklerinde olduğu gibi, içinde ulaştığı her Tanrısal ruhla güç kazanmak ve daha derindeki gerçek Tanrıya ulaşmak emeliyle ruhun denetimine girecek, sonunda da en dipteki Tanrıyla (Hz. İsa'ya) karşılaşma bahtiyarlığına erecektir. Hz. İsa'nın Tanrı olarak her insanın içinde olduğunu, ruh olan Tanrının ruhuyla bütün insanlara hayat verdiğini belirten Pavlus'a göre; taşıdığı bedeniyle ve bu maddi dünyayla olan savaşında ya da şeytanla kıyasıya girdiği mücadelesinde, kişinin gücü ve desteği de, içinde aramaya yöneldiği Hz. İsa'dır. Her insanın içinde kavuşacağı ve taşıdığı ruhta konuşlanmış olan Hz. İsa sayesinde, ya da elbette Hz. İsa'nın ruhunun Tanrısal gücüyle, bedenın bütün işlerinin yani kötülüklerin ve günahların öldürüleceğini müjdeleyen Pavlus, bütün dünyevi emellerin ile bedensel arzuların terk edileceği garantisini vermektedir. Böylece, Tanrının ruhunun içinde olduğunu hisseden ve Hz. İsa olarak onu aramaya çıkan herkes, Pavlus'a göre, ruhun denetimine girecek ve ruhun yolundan yürüyerek, artık bedenın değil ruhun işlerine kendisini araç kılarak Tanrının çocuğu olma şerefine ulaşacaktır. Tanrının etkin kudretini içinde farkına varan bu kişi, ruh yolunda gerçek mutluluğa ve sevince erişerek içinde faal kıldığı Tanrı sayesinde her şeyi yapabilecek ve iyi işler peşinde koşarak kurtuluşa erişecektir.

Kişinin içindeki Tanrının gücünü etkin kılmasının ve içindeki Hz. İsa'yı aramasının, ancak dışsal teslimiyetle ya da Tanrı sözüyle mümkün olabileceğini sürekli tekrarlayan Pavlus; Yeni Ahit'le ve dolayısıyla kendisinin yazdığı mektuplarla sınırlı kıldığı ve sona erdirdiği Tanrı sözlerine bağlanılması hâlinde, ruhun yardımının derhal geleceğini, herkesin gereksinim duyduğu Tanrısal güce kesinlikle ulaşacağını bildirmiştir. Tanrısal gücün içinde etkin olmasıyla birlikte, izlediği ruhun meyvelerini vereceğini, kişinin dünyevi ve bedensel olan her istek ile arzudan kopup kurtularak gerçek mutluluğa erişeceğini belirten Pavlus'a göre; içindeki Hz. İsa'yla tanışan herkes Hz. İsa gibi olacak, imanına erdem katacak ve erdemini de bilgiyle geliştirecek, artık Tanrısal yapıya ortak olacaktır. Yahve'nin yasasından kopup kurtulmak için özgür olmaya çağrılan, kutsal ruhun denetimine girerek Yahve'den de yasasından da kurtulan bu kimsenin, maddi dünyanın ve tensel bedenın köleliğinden böylelikle kendisini özgür kılacağını söyleyen Pavlus'a göre; bedenın işlerinden ve bu dünyanın kaygılarından kendisini azat kılmış olan herkes, ruhun bu (sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik,

kılıcını alın. Her türlü dua ve yalvarışla, her zaman Ruh'un yönetiminde dua edin. Benim için de dua edin ki, ağzımı her açışında bana gerekli söz verilsin, böylece Müjde'nin sırrını cesaretle bildirebileyim. Öyleyse, saygı ve korkuyla kurtuluşunuzu sonuca götürmek için daha çok gayret edin, çünkü kendisini hoşnut eden şeyi hem istemeyiz, hem de yapmanız için sizde etkin olan Tanrı'dır. İster bollukta ister ihtiyaçta olayım, her durumda ve her koşulda yaşamın sırrını öğrendim, beni güçlendirenin aracılığıyla her şeyi yapabilirim." Galatyalılar 6: 4-10

bağlılık, yumuşak huyluluk, erdem, bilgi vs., gibi) yüce meyvelerini tadacaktır. Böylece ruhun denetimine girerek içindeki Tanrıya yönelmek, ruhun yolundan ilerleyerek içinde konuşlanmış Tanrı gizeminin farkına varmak için, öncelikle Tanrıyla ve sözüyle özdeş kıldığı Yeni Ahit'e teslim olmayı şart koşan Pavlus; kendini güçlü kılmak ve Tanrıyı da kendi içinde etkin kılmak için Yeni Ahit'e bağlan demektir. Dışsal olarak Yeni Ahit'e bağlanılırsa ve içsel olarak da Tanrı ruhu aranır ve etkin kınılırsa, bedene ve dünyaya karşı girişilen bu amansız savaşın zaferle sonuçlanacağını müjdeleyen Pavlus; bedene uyulmasının ve dünyevi duyguların uyandırılmasının ruha zarar vereceği ve ruhu kaybettireceği hakkında çok şey söylemiştir.

Sonuç

Kötülükten, bu dünyadan, bedeninin parasal ve diğer tutkusal işlerinden tam anlamıyla kopuk bir haldeki bu yüce tek Tanrı; fiziksel sahayı reddetmiş olsa da, kendisinin yaratıp seçtiği bu iyi insanlar yoluyla dünyayla bir bağ kurma yoluna girmeyi hedeflemiştir. Daha yaratmadan önce bu insanlar o yüce tek Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna inandıkları için, Gnostikler, hiçbir insanın kendi kişisel gayretiyle veya insani amel ile niyetiyle kurtuluşa ulaşamayacağına iman etmişlerdir. Bir insanın, yüce tek Tanrı tarafından mı seçilip yaratıldığı, ya da, insanın kopyalarını yapan veya ilk örneğe göre çoğaltan Demiurge veya Yahve gibi Tanrının benzerleri tarafından mı yaratıldığının bilinemez. Yüce Tanrının yarattığı bu ilkler, çoğaltılan kopyaları ya da yaratılan bütün insan nesli içinde çok küçük bir kısmı oluşturur. Yani Gnostiklere göre, Hz. İsa da bir insandır, yüce Tanrının yarattığı her yönüyle ruhani mükemmellik verdiği tek insandır. Hz. İsa'yı Tanrı benzeri olan alt ilahlar ya da Yahudilerin Tanrısı Yahve yaratmamıştır, Hz. İsa da Tanrıya hiçbir zaman Yahve adıyla dua etmemiştir. Vaftiz olduğu anda bu yüce Tanrının ruhu Hz. İsa'nın üzerine konmuş ve her anında da Hz. İsa'yı koruduğu için çarmıhta Hz. İsa yerine benzerini öldürmüşlerdir. Çarmıhta öldürülenin Hz. İsa'nın benzeri olduğuna *'Tanrım neden beni terk etti'* (Matta 27: 46) ifadesiyle İncillerin de tanıklık ettiğini belirten Gnostikler, yalnızca Tanrısal ruha teslim olanların kurtuluşa erebileceğini savunmuşlardır. Tanrısal ruha teslim olabilmek için, kişinin, mutlaka Demiurge'nin dünyasından veya bunun somut bir ifadesi olan Yahve'nin yasasından kopup kurtulması gerektiğinde ısrar eden Gnostikler; kendilerini doğrudan, ruhani olan bu tek Tanrıya adanmalarını şart koşmuşlardır.

Gnostiklere göre, insanları, hem yüceler yücesi olan o tek ve gerçek Tanrı yaratmıştır, hem de bu tek Tanrıya kendilerini benzeten ve yarattıklarını örnek alan alt ilahlar yaratmıştır. Alt ilahların yarattığı kopya türünden çoğaltılmış insanlar, kusurlu ruha sahiptir, yürekleri ve zihinleri kötülük doludur. Örneğin, Yahudilerin seçkin nebilerinden biri olan Davud bile, bedene göre insanların yaratıcısı olan Yahve'nin ya da Demiurge'nin yüzünden bir yüzle yaratılmıştır. Yeryüzünü dolduran hayvanları yaratan ve bu aşağı varlıklara hükmeden de, yine Yahve ya da Demiurge gibi alt ilahlardır. Oysa bir de ruhtan doğanlar vardır. Ruhtan doğan, yüceler yücesi o tek Tanrının yarattığı bu insanlar, ilk örnektir ve kusursuz ruha sahiptir, kötülük ve günahkârlıktan iz yoktur. Hz. İsa'yı gerçek Tanrının yarattığı bir insan olarak gören Gnostikler, Pavlus'ü Gnostiklerden farklı kılan en önemli görüşü, burada kendini göstermektedir. Pavlus'a göre Hz. İsa insan değil, görünmez Tanrının görünümüdür, Tanrının tek oğludur ve Tanrıdır. Hz. İsa'nın Tanrının oğlu olduğuna dolayısıyla Tanrı olduğuna iman etmiş olsa dahi Pavlus de, tıpkı Gnostikler gibi, bakire doğumu

nedeniyle Meryem'in Tanrısallığını reddetmekte, kurtuluşu doğrudan Hz. İsa'ya bağladığı için Meryem'in Tanrı analığını veya Tanrıyla özdeşliğine asla iman etmemektedir. Tıpkı Gnostikler gibi, azizlerin dünyevi krallığını, son yargılamayı ve toprağın altındaki azabı reddeden Pavlus; doğuştan seçilmişliğe dayanan kaderciliğe, Tanrısal gücün söze dönüşmesine (yani logos öğretisine), yalnızca ruhun ya da ruhtan doğanların yeniden dirileceğine, Hz. İsa'nın vahyinin tek ve benzersiz olduğuna iman etmektedir.

Tanrı bilgidir, bilgi Tanrıyla sınırlıdır, bilgiye ulaşan Tanrıya kavuşur, içindeki bilgiyle ve Tanrıyla kavuşan kişi de bu vesileyle kurtuluşa erer, içteki bilgi ve Tanrıya yönelmenin yolu veya aracı kutsal metinleri okumak ve kavramaktır, dua yoluyla kapalı kapıları açmaktır vs., özündeki Gnostik ideolojiyi sürekli tekrarladığı 'iman yoluyla aklanma' sözüyle açıkça reddetmiş görünse de Pavlus; Hz. İsa'nın vahyine uyararak ya da biçimsel olarak kurtuluşa teslim olarak içsel anlamda kurtuluşa da erişilebileceğini vurgulamış, vahiyle aydınlanan kişinin ruhtan yana bir eğilim göstererek veya ruhun yolundan ilerleyerek içsel kurtuluşa kendisini hazırlayacağını savunmuştur. Yaşanılan bu dünyayı, malı mülkü, evlatları ve sahip olunan her şeyi gelip geçici gören ve maddi olan her şeyi aldatici sayan, özellikle de parayı her tür kötülüğün nedeni olarak reddeden Gnostiklerin platonist felsefeye bağlanarak ruhtan yana oldukları gibi; Pavlus de, ruh ile beden aykırılığını kendi içine yerleştirmiş (mikro düalizm), bedeni öldürmeyi ve dünyasal-bedensel olan her şeyi terk etmeyi şart koşmuş, ruhun yolundan yürümeyi veya ruhun denetimi altına girmeyi kurtuluşun parolası hâline getirmiştir. Ruh ile beden, ruhun işleri ile dünyanın tutkuları, ya da bütün bunların aydınlık/iyilik ile karanlık/kötülük ayrımını öne çıkartan Gnostik açılımıyla gerçek Tanrı baba ve oğlu Hz. İsa'sı ile yerin yaratıcı Tanrısı (Demiurge/Yahve) arasında kıyasıya geçen savaşta, içindeki ruhun tarafını tutan ve ruhun yolundan ilerleyen kimselerin kurtuluşa ereceğini bildiren Pavlus; yaradılıştan seçilmişlerin yanında ruhun denetimine girenlerin, ruhun meyvelerine ulaşabilmesi için, Yahve'den ve yarasından kurtularak kendilerini bu madde dünyasının ilkelerinden özgür kılmalarını şart koşmaktadır. Dünyevi istekleri ve emelleri, bedensel arzuları ve duyguları, kısaca benlik olarak ifade etse dahi, Pavlus; benliği oluşturan duygu hallerini öfke, kıskançlık, kin, para ve servet tutkusu, soygunluk ve talan, çekememezlik, övünme ve başa kakma, nefret, kibir, savaş naraları, bencil duygular vs., olarak tanımlamakla; aslında benlikle Gnostiklerin yerin yaratıcı Tanrısı ve dolayısıyla kötülüklerin efendisi Yahve'yi tanımlamıştır.

KAYNAKÇA

- ANONİM (2004). *Kutsal Kitap*, İstanbul
AYERS Jerry (2010). *Yahveh's Breath Bible*, London
BUDGE Wallis (2001). *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, İzmir
CHURTON Tobias (1987). *The Gnostics*, London
COUCHOUDE Paul Louis (1939). *The Creation of Crist*, London
DARRELL Brock (2008). *Kayıp İnciller*, İstanbul
FREKE Timothy ve GANDY Peter (2005). *Hızır İsa'nın Gizemleri*, İstanbul
GİOVANNİ Floramo (2005). *Gnostisizm Tarihi*, İstanbul
GRANT Robert (1959). *Gnosticism and early Christianity*, New York
GÜNDÜZ Şinasi (1999). *Sabüiler : Son Gnostikler*, Ankara
HANÇERLİOĞLU Orhan (1977). *Felsefe Ansiklopedisi Kavram ve Akımlar*, İstanbul
HARİS Glyndwr (1999). *Gnosticism: Beliefs and Practices*, Sussex
JONAS Hans (2001). *The Gnostic Religion*, New York
KASSER Rodolphe. (2006). *The Gospel of Judas*, London
KENNETH Hanson (2010). *Kayıp İncil'in Sırları*, İstanbul
MERCAN Şeref, (2003), *Gnostik İnciller*, İstanbul
PEARSON Behy (2007). *Ancient Gnosticism: Traditions And Literature*, London
PLATON (1997). *Timaios*, İstanbul
SEAN Martin (2010). *Gnostikler : İlk Hıristiyan Sapkımlar*, İstanbul
SMİTH Andrew ve HOELLER Stephan (2007). *Gnostic Writings on the Soul*, New York

Einsatz des Märchens im fremdsprachlichen Deutschunterricht

Sabit AYAN*

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Verwendung von Märchen im fremdsprachlichen Deutschunterricht und zeigt, dass Märchentexte im Gegensatz zu weit verbreiteter Meinung in fast allen Lernstufen- und Stunden verwendet werden kann. Das Märchen kann als Unterrichtsmittel nicht nur für das Leseverständnis, sondern auch für die anderen Lernziele eingesetzt werden. Durch eine kurze Gegenüberstellung türkischer und deutscher Märchen lassen sich viele Ähnlichkeiten feststellen. Diese sind nicht nur die Motive und Themen, sondern auch die Einleitungs-, Schluss – und Wiederholungsformen. Die Interkulturalität, besser gesagt die Universalität der Märchenmotive, lässt insbesondere bei den Jugendlichen eine emotionale Bindung entstehen. All das begünstigt den Lernprozess und erweckt das Interesse der Lerner an der neuen Sprache und Kultur. Der Einsatz des Märchens im Fremdsprachenunterricht kann zum Überwinden der Fremdheit der neu zu erlernenden Sprache dienen. Zudem begünstigt das Märchenlesen die Motivation und tritt der Dauermonotonie des Schul- und/oder Kurslebens, die in Fachkreisen seit langem als „Lange Weile des Sprachunterrichts“ bekannt ist. Die eigenartigen Morphologie und Themenvielfalt von Märchentexten ermöglichen dem Lehrer ihre Handhabung, Didaktisierung im Sprachunterricht zu variieren. Der Lehrer kann mit einem Märchentext seine Schüler zum Nacherzählen, zum Schreiben des Lesestoffes, zum Einüben Grammatik (z.B. Präteritum u. ä) besser als mit anderen Textarten motivieren. Durch Übungen, bei denen die Schüler aufgefordert werden, Fragen/Antworten zu vorgelegten Bilddarstellungen einzuordnen, kann viele Lernziele erreicht werden.

Schlüsselwörter: Märchen, Fremdsprachenunterricht, Didaktik, Lesestoff, Lernprozess

Almanca Yabancı Dil Dersinde Masalların Kullanılması

ÖZET

Bu çalışmada, masalların Almanca yabancı dil dersinde kullanımını konu edinilmiştir. Bu çalışmayla masalın şimdiye kadar bilinenin tam tersine yabancı dil öğretiminde her seviyede kullanılabileceğini teorik bilgi ve pratik deneyimlerle dayanarak gösterilmiştir. Masal sayesinde sadece öğrencilerin yabancı dilde okuma alışkanlığını edinme ve anlama yeteneğinin geliştirilmesi amaçlanmıyor; masal metinleriyle aynı zamanda konuşma, yazma ve hatta dilbilgisi konularında öngörülen seviyelere ulaşmak için çeşitli alıştırmaları yapmak mümkün olabiliyor. Türk ve Alman masalları, konuları ve metin yapısı/şekli bakımından büyük benzerlikler arz ediyor. Bu benzerliklerden Almanca öğretimi esnasında fevkalade faydalanılabilir. Masal, edebi türleri arasında gençlerin ilgisini en çok çeken tür olduğundan, öğrencileri motive etmede ve yabancı dil derslerinde üzerine çok konuşulan ve Yabancı Dil Öğretimi terminolojisinde “dil dersinin sıkıcılığı”; olarak bilinen olumsuz duruma etkili önlem olarak kullanılabilir. Masalların kendilerine özgün yapısı, öğretmene her seviyeye uygun gramer

* Dr. phil., Lehrbeauftragter an der Volkshochschule in München, sayann@arcor.de

ve diyalog alıştırmalarının hazırlanması için çok uygundur. Öğretmen, örneğin masal konusunu ve kahramanlarının resimli metinlerini kullanabilir. Masallardaki zaman formu dili geçmiş zamanın hikâyesi ile tamamlama düzenleme alıştırmaları, resimler sayesinde cümlelerde boş bırakılan yerler doldurtulmak suretiyle anlatılabilir.

Anahtar Kelimeler: Masal, Yabancı Dil Dersi, Dil Öğretimi, Ders Malzemesi, Öğrenme Süreci

1. Einleitung

In keinem Unterrichtsfach ist die Kreativität und Phantasie des Lehrers sowie des Lernalters so wichtig wie im Fremdsprachenunterricht. Diese Feststellung ist meines Erachtens insofern gerechtfertigt, als die methodologischen Diskussionen darüber, wie eine Fremdsprache gelehrt werden soll, eine gewisse Freiheit des Lehrers nicht ausschließen.

Dies gilt besonders dann, wenn es sich um die Textauswahl handelt, die über das Textangebot im Lehrbuch hinausgeht.

Die „Langeweile“ im Fremdsprachenunterricht ist jedem Sprachdidaktiker bekannt.

Von dieser Monotonie und zum Teil Desinteresse sind wir sowohl als Lehrer als auch als Schüler betroffen. Über die hier angesprochene Problematik ist in den letzten Jahren viel geschrieben und gesagt worden; die Vorschläge für eine bessere Lernmotivation erstrecken sich von der spielerischen Gestaltung des Unterrichts bis zum Einsatz der literarischen Textsorten im Fremdsprachenunterricht.¹

Die Lehrbuchautoren haben in der Tat die Anregungen und Empfehlungen der den Anmerkungen genannten Autoren und weiterer, auf die ich hier nicht eingehen kann, zur Kenntnis genommen.

Als Folge davon sehen wir in einigen Lehrwerken für Deutsch als Fremdsprache literarische Gattungen wie Lyrik, Fabel, Anekdoten etc., obwohl diese Textarten sprachlich und inhaltlich mindestens genauso schwierig wie Volksmärchen sind.²

Nach meinen Kenntnissen und Erfahrungen als Lehrer für Deutsch als Fremdsprache ist leider der Textsorte Märchen, sei es in der sprachlich vereinfachten Form, in den Lehrbüchern kaum Platz eingeräumt, obwohl die „eigenartige“ Struktur des Märchens für den Fremdsprachenunterricht in jeder Hinsicht geeignet ist.

Der Grund, warum die Textsorte Märchen bei der Textauswahl nicht beachtet wird, ist nach Meinung vieler Lehrer und Lehrwerkautoren ungerechterweise folgendermaßen begründet:

- Die Sprache der Märchen sei alt und daher für den Sprachunterricht
- Deutsch als Fremdsprache nicht geeignet.
- Sprechfertigkeit ist wichtiger als Lesefertigkeit.
- Die Themen in den Märchen seien nicht realistisch etc.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich zeigen, dass diese Behauptungen nicht zutreffen, und dass das Märchen im Fremdsprachenunterricht einsetzbar ist.

¹ z.B.: Weinrich (1979), Krusche/Krechl (1984), Kast (1984a), Caspari (1994).

² z.B.: „Erinnerungen an die Marie“ von B. Brecht, in: Wilm/Schmidt (1980:71); „Nathan der Weise“ von G.E. Lessing, in: Scherling/Schuckel/Wilms (1982: 86); „Der Rabe und der Fuchs“ von LaFontaine, in: Scherling/Schuckel (1982: 76)

Ich gehe hierbei von meinen eigenen Erfahrungen im Unterricht Deutsch für türkische Jugendliche aus.

1. Kritik an Lehrbüchern bezüglich der Lese- und Erzählfertigkeit

Die Lehrwerke für ausländische Jugendliche und Kinder sehen im Großen und Ganzen kommunikative Kompetenz als oberstes Lernziel an.³

Die angebotene Texte, in der Regel kurze Dialoge oder höchstens kleine Abschnitte aus Zeitungen, sind weder für das „extensive“ noch für das „intensive“ Lesen ausreichend.⁴

Bernd Kast macht uns auf die oben genannte Problematik aufmerksam und betont die Bedeutung des Lesen Lernens:

„In vielen Kulturkreisen und bei vielen Fremdsprachlern ist Lesen die einzige Motivation, um eine Fremdsprache zu lernen. (...)“

Doch mangelnde Substanz vieler Lesetexte, fehlende oder mangelhafte Lese- und Übungsstrategien, das strukturalistische Diktat, nichts sollte gesprochen werden, was nicht zuvor gehört worden ist; nichts sollte gelesen werden, was nicht zuvor gesprochen worden ist; nichts sollte geschrieben werden, was nicht zuvor gelesen worden ist“ haben das Lesen in die Rolle des Aschenputtels gedrängt.⁵

Die angesprochenen Lehrbuchtexte handeln bloß von Reisen, Einkaufen und stereotypen Themen, die bei dem Lerner kaum Erzähl- und Schreibanlässe auslösen.

Die ständigen Wiederholungen gleicher Themen verursachen bei den Lernern im Laufe der Zeit statt Interesse Desinteresse und statt Lust Unlust.

Aus meiner Erfahrung als Lehrer weiß ich, wie die eigene Phantasie und Betroffenheit des Schülers den Lernprozess positiv beeinflusst: die Schüler versuchen, ihre eigenen Gedanken schriftlich und mündlich mitzuteilen.

Die begrenzten Sprechansätze in den genannten Lehrbüchern fördern die narrative Kompetenz der Schüler nicht, da die ausländischen Jugendlichen und Kinder über die in den Lehrbüchern angebotenen Themen (Einkaufen, Telefonieren, Fahrkartenkauf etc., sowie im Umgang mit der deutschen Umwelt sprechen lernen.

Auf dieses Versäumnis weist Harald Weinrich zu Recht hin und bemerkt folgendes:

Die Fähigkeit und Kunst auch in der Fremdsprache von sich und anderen erzählen zu können, ist deshalb ein so wichtiger Teil der primär- und sekundär sprachlichen Ausdrucksvermögens, weil man sich seiner Identität vor allem erzählend gewiss wird.⁶

In demselben Aufsatz spricht er vom Nutzen des Märchens für die narrative Kompetenz.

Gerade das Märchen wirkt sich auf den jungen Leser magisch und anziehend aus, weil es sich in jedem Märchen um eine Wunscherfüllung handelt. Damit löst das Märchen beim jungen Menschen eine Betroffenheit aus. Diese Betroffenheit lässt sich erzählend, schreibend und sogar umgestaltend wiedergeben.

³ Meine Kritik bezieht sich in erster Linie auf das Lehrwerk der folgenden Autoren; Sargut / Sponer / Demetz (1980)

⁴ Siehe hierzu in: Kast (1980: 536 – 562)

⁵ Kast (1980: 537)

⁶ Weinrich (1981: 17)

2.1. Vernachlässigung der Lesefähigkeit bei ausländischen Kindern und Jugendlichen

Wie bereits erwähnt ist Leseverständnis beim Lernen einer Fremdsprache unentbehrlich.

Im Falle ausländischer Jugendlicher, die eine deutsche Regelklasse besuchen wollen, ist die Lesefertigkeit noch wichtiger; denn von diesen Kindern, die mit Lesen kaum Erfahrung haben, wird dieselbe Lese- und Schreibfähigkeit wie von den deutschen Schülern, mit dem geschriebenen Text umzugehen, verlangt:

*Gerade Kinder soziokulturell benachteiligter Familien, ein Thema, einen Gedanken weiterzuentwickeln, weil bei ihnen die Elemente nicht durch bedeutungsbewusste Beziehungen miteinander verbunden sind.*⁷

Außerdem darf nicht vergessen werden, dass das Verstehen der geschriebenen Sprache für die Kommunikation notwendig ist und somit die Eingliederung in die deutsche Gesellschaft erst ermöglicht.

Auf diese Weise kann ein Deutschlehrer für ausländische Kinder in der Bundesrepublik Deutschland seinen Beitrag zur Gleichberechtigung seiner Schüler leisten:

*Erst wenn das Gastarbeiterkind zum kompetenten Leser geworden ist, wird es sich auch als Sprecher erfolgreich behaupten können.*⁸

Warum das Lesen nicht zu vernachlässigen ist, wird auch abgesehen von den genannten Behauptungen pädagogisch begründet. Folgende Aussage drückt dies exakter aus:

*Lesen ist eine der komplexesten kognitiven Fähigkeiten, die wir einmal erwerben. (...). Der geschriebene Text unterscheidet sich vielfach von der mündlichen Rede.*⁹

Mit zunehmendem Alter fällt es dem Lerner schwerer, Texte zu lesen und sich mit der geschriebenen Sprache auseinander zusetzen. Demnach empfiehlt es sich, gleich zu Beginn des Aufenthaltes ausländischer Kinder und Jugendlicher in Deutschland beim Deutschunterricht dem Lernziel „Leseverständnis“ genügend Aufmerksamkeit zu schenken.

Im Folgenden soll das Märchen als Erstlektüre vorgeschlagen und näher erläutert werden.

3. Das Märchen als Übergang zu anderen literarischen Texten

Sicherlich hat jeder von uns als Kind, bevor wir lesen und schreiben gelernt haben, Märchen von den Eltern oder Großeltern gehört. Damit ist gesagt, dass das Märchen die einzige Textsorte ist, mit der wir mehr oder weniger vertraut gemacht werden. Von dieser Tatsache ausgehend kann der Deutschlehrer auch für ausländische Kinder mit dem Emigrationshintergrund zunächst das Märchen als Lesetext einführen.

Um dies zu verwirklichen, muss man erst einen Übergang vom Sprechen zum Lesen finden. Meine Erfahrungen und die vieler anderer Fremdsprachendidaktiker bestätigen, dass das Märchen die Übergansrolle übernehmen kann:

⁷ Dehn (1981: 7)

⁸ John (1976, 31)

⁹ Graf / McLaughlin (1985: 50)

*Der Übergang vom Märchen zu anderen epischen Texten wie Umweltgeschichten, Lehrbuch- und Sachdarstellungen scheint weniger mühsam zu sein als der Sprung vom Dialog zu Erzähltexten.*¹⁰

Außer Neuer empfiehlt Helwig Kastel den Fremdsprachenlehrern die Textsorte Märchen, besonders in der Primärstufe als Lesestoff auszuwählen. Er weiß die in der vorliegenden Arbeit mehrmals angesprochene Übergangsrolle des Märchens für die Hinführung zur Literatur im Fremdsprachenunterricht zu schätzen. Dabei beruft er sich auf Levi-Strauß:

Levi-Strauß hat Märchen hat im Märchen die Grundformen des Erzählens (...) erkannt., Fair tales are the prototypes of all narrative, the ancestor and the models of later fictional developments'.¹¹

Nun stellt sich jedoch die Frage, wie der Lehrer seine Schüler, die wenig Leseerfahrung haben, zum Lesen motivieren kann

Es gibt viele Ansätze, von denen der Lehrer ausgehen kann, wie beispielsweise die jugendliche Psyche oder die „einfache Form“ des Märchens. Im Folgenden sollen diese Ansätze erörtert werden.

3.1 Lesemotivation durch Märchentexte (psychologischer Ansatz)

Zu Beginn dieser Arbeit habe ich über das zentrale Problem des Fremdsprachunterrichts, Desinteresse und fehlende Motivation, gesprochen. Für die Lesemotivation darf der Lehrer das Interesse seiner Lerner nie aus dem Auge verlieren.

Das Interesse und Bedürfnis der Lerner kann fachlich oder persönliche sein, Bei den Kindern und Jugendlichen sind die Leseinteressen eher persönlich als fachlich. Die Kinder und Jugendlichen identifizieren sich mit den Märchenhelden.

Untersuchungen bestätigen das gute Verhältnis des Kindes zu Märchen. Ohne auf die Einzelheiten der Faszination der Kinder durch Märchen einzugehen, möchte ich zu unserem Zweck „Lesemotivation“ durch einige wichtige Autoren erwähnen.

Nach Charlotte Bühler's Ansicht entspricht das Märchen schon rein formal den Bedürfnissen des kindlichen Geistes. Es ermöglicht wie keine andere Erzählform die Übung des Vorstellungsmechanismus.

An seinen plötzlichen Übergängen (Verwandlungen und Zauber, Verkleidung, Versetzung an einen anderen Ort) übt das Kind mit lebhaftem Vergnügen die Gewandtheit und Fertigkeit des Vorstellens.¹²

Andre Julies meint:

Wunsch und Gerechtigkeitsbedürfnis kommen auf ihre Rechnung, das Gute siegt, das Böse wird bestraft.“¹³

Nach Graf Wittgenstein helfen Märchen dem Kind die eigenen Entwicklungsschwierigkeiten zu bewältigen und sie stärken die kindliche Bereitschaft,

¹⁰ John (1976:36)

¹¹ Kastel (1986:4)

¹² zitiert bei Lüthi (1979: 106)

¹³ Lüthi (1979: 107)

ich dem Übermächtigen zu stellen. Nach ihm sind Märchen nicht grausam, sondern bereiten auf das Grausame im Leben vor.¹⁴

Darüber hinaus widerspiegeln viele Märchen Eifersucht, Geschwisterneid, Geschlechtsreife des Kindes etc.; am meisten beschäftigt sich jedoch mit der Identifikation des Kindes durch Märchen Bruno Bettelheim und zeigt das Märchen als einzige Gattung, die für die Entwicklung des Kindes von Bedeutung ist:

*(...) ein großer Teil der Literatur die dazu bestimmt ist, Geist und Persönlichkeit des Kindes zu entwickeln, freilich sehr unzulänglich, weil gerade jene Fähigkeiten, die es am meisten braucht, um mit seinen schwierigen inneren Problemen fertig zu werden, nicht geweckt und angeregt werden.*¹⁵

Das bisher gesagte zielt zwar in erster Linie aus entwicklungspsychologisch bedingten Gründen auf das sogenannte „Märchenalter“ vom vierten bis dreizehnten Lebensjahr ab, wenn wir aber an die „abenteuerlichen Handlungssituationen“¹⁶ in den Märchen denken, so ist es auch selbstverständlich, dass Märchen von den Jugendlichen aller Altersstufen gerne gelesen werden.

Außer dem hier angeführten psychologischen Ansatz des Märchens sind die Bilder in den Märchentexten zum Leseverständnis von erheblicher Bedeutung, worauf im nächsten Kapitel näher eingegangen werden soll.

Außerdem behauptet Lüthi in diesem Buch, dass das Märchen eine „weithaltig Abenteuererzählung von raffender sublimierende Stillgestalt“ ist. Durch diese Eigenschaft kann das Märchen den Fremdsprachenlerner gut unterhalten, der vor der Langeweile der grammatischen Drillübungen fliehen will. (S.77)

3.2. Darstellung der Märchenhandlung durch Bilder

Das Märchen stellt seine Helden und die Gegenstände, die für die Handlung wichtig sind, ohne ausführliche Schilderung dar,¹⁷ daher lässt sich das Erzählte in den Märchen durch Bilder gut veranschaulichen.

Dies ist eine unter vielen anderen Eigenschaften des Märchens, die seinen Einsatz im Fremdsprachenunterricht auch in der Anfangsphase legitimiert. Dies gilt besonders für die „Sublimationsphase“.

Dadurch hat der Lehrer die Möglichkeit, auch den schwachen Schülern beim Lesen zu helfen, denn die Bilder stützen den Leseprozess, durch sie kann der Anfänger oder sprachlich schwache Lerner dem Inhalt des Textes leicht folgen.

Über die Funktion der Bilder für Analphabeten und sozial benachteiligten Leser schreibt Rudolf Schends:

*Bilder sind im Prinzip ebenso Zeichen, optische Signale wie Buchstaben. Sie haben den Vorteil, dass sie keine Abstraktionen von Lauten darstellen, sondern Konkrete Situationen von Vorstellungen und Simplifizierungen und realen Gegebenheiten. Sie werden als Informationen leichter empfangen und verstanden als die Kette abstrakter Buchstaben.*¹⁸

¹⁴ Lüthi (1979: 106)

¹⁵ Bettelheim (1980: 10)

¹⁶ Lüthi (1985: 13)

¹⁷ vgl. Lüthi (1976: 32), siehe hierzu auch Woeller und Mathias (1994):

¹⁸ Schenda (1970: 477)

Stimmt man Schenda zu, so ist eine Bildserie oder auch ein einzelnes Bild ein Lesetext.

Bernd Kast bezeichnet ein vor dem eigentlichen Text den Lernern gezeigtes Bild als „Zubringertext“.¹⁹

Nach dieser Bezeichnung von Kast können wir die Funktion der Bilder in Märchentexten für den Sprachunterricht als Lernmaterial heranziehen. Außerdem sind die Bilder zu dem jeweiligen Märchen über Kinderbücher leicht zugänglich

4. Märchen – eine bekannte und günstige Textsorte für alle Deutschlerner

Wenn unser Ziel im Unterricht mit Fremdsprachlern Lesen deutscher literarischer Texte ist, so ist es unvermeidlich, ihre Vorkenntnisse und ihre Erfahrungen mit den Textsorten zu berücksichtigen. Dietrich Krusche bezeichnet in seinem Aufsatz „Lese-Unterschiede“ die Leseerfahrung „als eine vorstrukturierte Erfahrung des Lesers“.²⁰

Mit diesem Begriff meint Krusche zwar in erster Linie unterschiedliche Lesereaktionen „subjektiver Art“ auf den Text, jedoch begründet er weiterhin die Ursachen der Unterschiede beim Lesen zwischen Muttersprachlern hauptsächlich mit den folgenden Faktoren:

- kulturhistorisches und literaturhistorisches Vorwissen des Lesers,
- die Prägung der unterschiedlichen Sprachstrukturen,
- das Verhältnis des Lesers zu seiner literarischen Tradition“²¹

Meiner Erfahrung nach hängen auch Leseschwierigkeiten mit den von Krusche genannten Faktoren zusammen. Für unseren Zweck ist es daher sehr wichtig, das Verhältnis türkischer Deutschlerner zu der Gattung Märchen zu kennen. Der Stil und die Form ist den türkischen Jugendlichen und Kindern bekannt, auf jeden Fall bekannter als andere Gattungen.

Der Deutschlehrer sollte meines Erachtens dieses Vorwissen zu schätzen wissen. Die Erfahrung vieler Deutschlehrer bestätigen dieses Vorwissen und die emotionale Bindung der Emigranten an das Märchen.

Es ist empirisch nachgewiesen, dass die ausländischen Arbeiterkinder in stärkerem Maße als die deutschen Schüler an den Umgang mit Märchengewohnt und infolgedessen mit den sprachlichen Strukturen von Märchen vertraut sind. Lehrer in Ausländerklassen berichten häufig, dass die Schüler, insbesondere aus dem islamischen Kulturraum, eine starke emotionale Bindung zum Märchen haben. Im Deutschunterricht sollen solche vorbewussten Kenntnisse (...) aktiviert werden, (...) zum Nutzen für ihre sprachliche Entwicklung.²²

Daher halte ich es für sinnvoll, im Folgenden auf die wesentlichen Merkmale deutscher und türkischer Märchen einzugehen, genauer, die Ähnlichkeiten darzustellen.

4.1. Die wichtigsten Merkmale der deutschen und türkischen Märchen und ihre Rolle im Deutschunterricht

Die Gattung Märchen ist eine „internationale“ Textsorte.

¹⁹ Kast (1984b: 82)

²⁰ Krusche (1981:3)

²¹ Krusche (1981:7)

²² John (1976: 38)

Diese Behauptung gilt zumindest nach Max Lüthi für den europäischen Raum:
*Wenn auch die Eigenart jedes Volkes und jeder Epoche und stärker auch Temperament, Interessenrichtung und Begabung der Erzählpersönlichkeiten das Gesicht der Erzählungen mitbestimmen, so ergibt ein Vergleich der im Lauf der letzten Jahrhunderte zutage getretener Märchen doch, dass über die nationalen, zeitlichen und individuellen Verschiedenheiten hinweg den europäischen Volksmärchen manche gemeinsame Züge eigenen, so dass von einem Grundtyp des europäischen Volksmärchens gesprochen werden kann.*²³

Unglücklicherweise bleibt das türkische Märchen außerhalb seiner Untersuchung, wie er in der Einleitung seines Werkes „Das europäische Volksmärchen“ anmerkt, obwohl in vielen deutschen und türkischen Märchen große Ähnlichkeiten zu finden sind.

Otto Spiess, ein Kenner türkischer Märchen in Deutschland, schließt sogar den Einfluss der orientalischen Märchen auf das europäische Märchen nicht aus, und betont dabei die geographische Schlüsselstellung der alten Türkei in Europa.²⁴

Die gleiche Meinung vertreten auch die Orientalisten Wolfram Eberhard und Perter Naili Boratov:

*Man hat die Beziehungen der europäischen Märchen zu den indischen erkannt und sich mit diesen eingehend beschäftigt. Bei allen Untersuchungen und Vergleichen (...) musste aber die Türkei, deren geographische Lage allein schon eine Mittlerrolle vermuten lässt, mit Stillschweigen übergangen werden.*²⁵

Im Rahmen dieser Arbeit kann ich diesen Behauptungen nicht nachgehen. Im Folgenden möchte ich lediglich auf Ähnlichkeiten im Stil- und Formbereich hinweisen, die den türkischen Lernern das Lesen deutscher Märchen erleichtern.

4.1.1. Einleitungsformeln

Ein spezifisches Merkmal von Märchen ist der Textanfang, von vielen Autoren „Einleitungsformel“ genannt.

Die Mehrheit deutscher Märchen fangen mit der Formel: „Es war einmal“ an, wie beispielsweise „Der Wolf und die sieben Geißlein/ Der wunderliche Spielmann/ Rotkäppchen/ Der Teufel mit den drei goldenen Haaren/ Der singende Knochen/ Der Räuberbräutigam/ Rapunzel u. a.“²⁶

Auch die türkischen Märchen fangen mit der gleichen Formel an:

„Bir varmış, bir yokmuş bir ...“ (= Es war einmal...). Im Unterschied zum deutschen Märchen ist diese Einleitungsformel länger und bunter:

Evel zaman içinde kalbur zaman içinde

Es war einmal in alter Zeit, als man....

Bir varmış, bir yokmuş, Allahın kulu çokmuş, çok demesi günahmış

Es waren einmal Gottes Knechte viel, viel zu sagen ist eine Sünde

Bir varmış, bir yokmuş, develer tellal iken ben anamin beşiğini tıngır mıngır sallarken

²³ Lüthi (1979: 25)

²⁴ vgl. Spiess (1975: 303ff)

²⁵ Eberhard/Boratov (1953: 7)

²⁶ Siehe hierzu Spiess (1967)

Es war einmal, als die Kamele Ausrufer waren, als ich die Wiege meiner Mutter schaukelte

Bir varmış, bir yokmuş mavi zaman içinde mavi bir...

Es war einmal, in einer blauen Zeit, war eine blaue ...

Die Funktion der Formel „Es war einmal“ bewertet die Textlinguistik als ein *Kommunikation steuerndes, vorwärts weisendes und Erwartung weckendes Signal*.²⁷

Diese linguistische Erkenntnis verrät uns direkt, was für eine Rolle die Einleitungen der Märchen beim Lesen spielen. Außerdem entspricht die angesprochene Erkenntnis dem Märchenschema:

„Erwartung/Erfüllung, Spannung/Entspannung“²⁸, die der Märchenhandlung zugrunde liegt.

Ohne Zweifel sorgt also die Einleitung „*Es war einmal*“ bei den jungen aber auch bei den erwachsenen Lesern für eine große Neugier.

Somit wird es dem Lehrer die Motivierung und Interesse am Text ermöglicht. Aus der Praxis weiß jeder Lehrer, wie mühselig es ist, wenn es um die Motivierung seiner Schüler geht.

Ich habe mit meinen Schülern die Erfahrung gemacht, dass sie sogar Märchentexte trotz der ihnen unbekanntem Wörter gerne lesen und ohne ablehnende Haltung sich mit dem Text auseinandersetzen.

Der Bericht von Gertrud Loch, die ihre türkischen Schüler ein türkisches Märchen ins Deutsche übersetzen ließ, bestätigt das Interesse türkischer Schüler an der Textsorte Märchen:

*Es war für mich erstaunlich, mit welchem Einfallsreichtum und welcher Energie sich die Schüler um den richtigen Ausdruck bemühten. (...) Die Vielseitigkeit der Wörter in ihrer Wechselwirkung erkannt*²⁹

Darüber hinaus wird die Formel „Es war einmal“ in der Umgangssprache wie etwa in der Werbung verwendet, obwohl mit dieser Formel nicht die Vergangenheit des Erzählten gemeint ist.

Dieses Phänomen wird von Lüthi wie folgt erklärt:

Die Formel „Es war einmal“ will keineswegs die Vergangenheit des Erzählten betonen, sondern im Gegenteil andeuten: Was einmal war, hat die Tendenz, immer wieder zu kommen.³⁰

Nicht alle Märchen beginnen mit dieser Einleitung, so etwa „Die drei Spinnerinnen/ Hänsel und Gretel/ Strohalm, Kohle und Bohne/ Brüderchen und Schwesterchen/ Die Bremer Stadtmusikanten“ u. a.

Damit sie aber nicht gesagt, dass diese Märchen für den Fremdsprachenunterricht nicht geeignet sind, die Einleitungen solcher Märchen sind sehr kurz und sie informieren den Leser mit einem oder höchstens zwei Sätzen über die Handlungspersonen und ihre Situation.

Ein Müller war in Armut geraten...“; „Einem reichen Mann, dem wurde seine Frau krank...

²⁷ Lewandowski (1980: 974)

²⁸ Lüthi (1977: 31)

²⁹ Loch (1981: 43), siehe hierzu auch Caspari, Daniela (1994)

³⁰ Lüthi (1977: 31)

Weitere Merkmale, die vielen Märchen gemeinsam sind, bestehen zum einen in der Wiederholung und zum anderen in der Schlussformel, die auf den Leser einen eigenen Reiz ausüben.

4.1.2. Wiederholungstechnik

Nicht nur die Gattung Märchen kennt die Erzähltechnik der Wiederholungen:

*Alle Erklärungen zur Technik der Erzählung beruhen auf einer einfachen Beobachtung: Im ganzen Werk gibt es eine Tendenz in Hinsicht auf die Handlung, die Personen oder auf die Einzelheiten der Beschreibungen*³¹ meint Todorov Tzvetan.

Die hier beschriebene Tendenz ist in der Textsorte Märchen sicherlich häufiger als in allen anderen narrativen Textsorten.

Lüthi fasst die Wiederholungen in den Märchen als ein wesentliches und wichtiges Merkmal der Märchen auf und bewertet sie aus der Sicht des Kindes als Leser. Nach Lüthi kann das Kind durch Wiederholungen dem Handlungsverlauf besser folgen, mit anderen Worten: die Wiederholung ist eine Lesehilfe für den Lerner.³²

Mit dieser Eigenschaft bietet das Märchen den schwachen Schülern eine weitere Lesehilfe.

Die Rolle der Wiederholung ist nicht nur als die hier gemeinte Hilfeleistung, sondern auch als eine Motivierung zum Lesen zu verstehen. Die Wiederholungstechnik führt also den Leser nicht zur Monotonie, sondern „fesselt den Leser am Text.“³³

Betrachtet man das Ganze aus der Sicht der Gedächtnispsychologie, so versteht sich die Bedeutung der Wiederholung für den Fremdsprachenlerner von selbst. Der Psycholinguistisch gebildete Sprachlehrer kennt das Kurzzeitgedächtnis seiner Lerner, gerade wenn es besonders um das Behalten den Neugelerten geht. Wie gesagt, ist die Wiederholungstechnik eine Gedächtnisstütze für den Leser. Sie ermöglicht dem Fremdsprachenlerner die Einprägung des Wortschatzes sowie auch der grammatischen Strukturen.

Ist beispielsweise unser Lesetext „Aschenputtel“, so finden sich in diesem Märchen unterschiedliche Wiederholungsarten.

Als sie an dem Haselbäumchen vorbei kamen, saßen die zwei Täubchen darauf und riefen.../ „Als sie an dem Haselbäumchen vorbei kamen, riefen die zwei Täubchen... (aus Aschenputtel)

Die guten ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen“ oder „Bäumchen, rüttel' dich und schüttel' dich, wirft Gold und Silber über mich.“ „Rucke de guck, rucke die guck, Blut ist im Schuck (Schuh): Der Schuh ist zu klein, die rechte Braut sitzt noch daheim.“

Solche Wiederholungen und Verse sind im Fremdsprachenunterricht gute Beispiele für grammatische auch phonetische Übungen:

die Verkleinerungsformen der Substantive durch das Anhängen von „...chen“.

Die Bedeutung der Wiederholungen in den Märchen für das Leseverständnis wird von Sprachdidaktikern öfters betont:

³¹ zitiert bei: Hartmann (1970: 1)

³² vgl. Lüthi (1976: 26)

³³ Hartmann (1979: 27)

*Märchen sind kurz, überschaubar (...) zudem sind sie oft so strukturiert, dass sich die Themen und bestimmte Strukturen wiederholen. Für den Schüler hat diese Wiederholung den Vorteil, dass er gleichem oder ähnlichem Sprachmaterial stets in neuen, aber dennoch verwandten Kontexten begegnet, so dass er am Ende kaum noch Verständnisprobleme hat.*³⁴

Ein anderes Märchenmerkmal, das sich leserleichternd auswirkt, ist die Zwischenbemerkung des Erzählers, die für die Beibehaltung der „Autor-Leser-Beziehung“ sorgt. Diese Erzähltechnik ist im Gegensatz zu deutschen Märchen in den türkischen Märchen öfters anzutreffen.

Wenn die Handlung länger als üblich andauert, wird dem Leser durch Zwischenbemerkungen des Märchenerzählers der Fortlauf der Handlung jeweils neu vergegenwärtigt:

Wir wollen uns jetzt wieder der Prinzessin zuwenden...

Wir wollen nun wieder zum Kapitän kommen...

*Wir kommen nun wieder zum Königssohn...*³⁵

4.1.3. Schlussformeln

Die Sympathie des Lesers gewinnt der Erzähler nicht durch seine Bemerkungen mitten in der Handlung, sondern auch durch seine Schlussbemerkungen, wo der Leser oft angesprochen wird. Diese Schlussformeln sind zwar nicht in jedem Märchen zu finden, jedoch in einigen deutschen Märchen und fast in allen türkischen Märchen.

*„onlar ermiş muradına, biz de erelim muradımıza“*³⁶

(= Sie erreichten das Ziel ihrer Sehnsucht und wir wollen es auch erreichen.)

oder . *„gökten üç elma düştü, biri sana, biri bana, biride masalımıza başkalarına anlatana (= Vom Himmel fielen drei Äpfel, einer für mich, einer für dich, einer für den, der unser Märchen den anderen weitererzählen wird.)“*³⁷

Ähnliche Schlussformeln haben viele deutsche Märchen:

und der, der das zuletzt erzählt hat, dem ist der Mund noch warm (Bremer Stadtmusikanten)

Wenn sie nicht aufgehört habe, so tanzen sie noch., Wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie heute noch.“ (Fundervogel)

Ich wollte, du und ich, wir wären auch dabei gewesen. (König Drosselbart)

Außer den bisher angesprochenen Wesenszügen des Märchens ist auch die Handlung und das Handlungsmotiv für den Fremdsprachenunterricht geeignet, denn das Allgemeinwissen ist eine wichtige Voraussetzung für das Textverständnis.

Über die Bedeutung des Allgemeinwissens schreibt Kast:

*Die Redundanz eines Textes steigt mit den Kenntnissen, die ein Leser vom Thema, das den Text beschreibt.*³⁸

Wenn wir daran denken, dass das Märchen in der Regel keine Ort- und Zeitangabe kennt, so können wir behaupten, dass das Märchen im Allgemeinen kein

³⁴ Van Eunen/ Kamps (1981: 147)

³⁵ Spies (1976: 5)

³⁶ Spies (1976: 8, 10, 11)

³⁷ Spies (1976: 94, 133, 185, 228)

³⁸ Kast (1984b: 207)

kulturgeschichtliches Vorwissen voraussetzt, und dass es interkulturell übertragbare Themen hat.³⁹ Meines Erachtens erleichtert dies das Lesen der Märchen im Fremdsprachenunterricht weitgehend.

4.1.4 Handlung, ihre Personen und Motive

Die Ähnlichkeiten aller Märchen besteht hauptsächlich darin, daß ihre Handlungen nach dem Schema: Aufgabe bzw. Notsituation und deren Lösung aufgebaut sind.⁴⁰

Dementsprechend werden die Märchenfiguren in die zwei Gruppen „Gut und Böse“ aufgeteilt. Diejenigen, die bei der Meisterung der Problemlage dem Märchenhelden im Wege stehen, sind böse Figuren und diejenigen, die ihm dabei helfen, sind die guten Figuren.

Im Unterschied zu anderen Gattungen können im Märchen all diese Figuren aus dem Jenseitigen sein, mit anderen Worten, sie können aus der Wirklichkeit kommen, wie z.B. die „nicht wirkliche“ gute und böse Fee in Dornröschen und der „wirkliche“ Königsson.

Die Bösen sind im deutschen Märchen meistens die Stiefmutter und die Hexe, im türkischen Märchen sind es dieselben Figuren, hinzukommen die Devs, die in verfallenen Brunnen, in Höhlen und unterirdischen Schlössern leben.

Sowohl im türkischen als auch im deutschen Märchen sind im Allgemeinen die Regierenden gerechte Leute, sie sind mit Gutmütigkeit und Moralverständnis ausgestattet, wie z.B. im „Froschkönig und der Eiserne Heinrich“, deshalb heiraten sie auch die Töchter armer Bauern, ohne dass sie auf ihre soziale Zugehörigkeit Wert legen, wie z.B. erkennbar in dem Märchen „Mädchen ohne Hände“. Sie bestrafen die Unehrlchen und belohnen die Ehrlichen. Dieses Motiv wird in den türkischen Märchen sehr häufig verwendet. Der Sultan verkleidet sich sogar anders als sonst und geht unter das Volk, um die soziale Ordnung und Gerechtigkeit zu überprüfen.

Die Handlungen sind in der Regel kurz und übersichtlich. Die längeren Handlungen wurden von den Märchensammlern ergänzt und geschrieben. Solche Märchen werden nicht gerne zu Ende gelesen, diese Erfahrung habe ich mit meinen Kursteilnehmern gemacht:

im Märchen „Rotkäppchen“ hört die eigentliche Handlung dort auf, wo die Großmutter und das Rotkäppchen vom Jäger befreit werden. Meine Schüler haben sich geweigert, den Rest des Märchens zu lesen. Das hängt sicherlich mit ihren Vorkenntnissen über Märchen von zu Hause zusammen.

In der Regel ist das türkische Märchen kurz, und seine Handlung besteht nur aus einigen Fakten⁴¹

Wenn das Märchen eine „welthaltige Dichtung“⁴² ist, wie Max Lüthi sagt, so hat dies zur Folge, dass das Märchen einen sozialen Lesestoff anbietet, dessen Inhalt den Lerner persönlich anspricht.

Die Motive aus den deutschen Märchen sind außerdem den türkischen Lernern aus den türkischen Märchen wohl bekannt: Im Deutschen Märchen sind die

³⁹ Siehe hierzu ausführliches Lin (2009)

⁴⁰ vgl. Lüthi (1979: 31

⁴¹ Eberhard/Boratorov (1953:10)

⁴² Lüthi (1985:72)

Helden/Hauptpersonen der Geschichte üblicherweise in der Regel ein armer Müller, Schneider, Bauer, König/Königin etc. Im Türkischen sind es Bademeister, Kaffeewirte, Holzfäller, Sultan und Sultanstochter etc.

In beiden Märchen sind also die Motive fast die gleichen: Kinderlosigkeit, Liebe, Hochzeit, Tod der Eltern/Elternteile, Armut u. ä.

Damit ist gesagt, dass der Lerner mit verschiedenen sozialen Aspekten und Problemen des Lebens beim Märchenlesen- und Hören konfrontiert werden. Das Märchenmotiv hat einen auf das Leben vorbereitenden Charakter und somit einen erzieherischen Wert.

Aus dem bisher Gesagten lässt sich für den Fremdsprachenunterrichtsdidaktik Folgendes ableiten: Fremdsprachenlerner interessieren sich für Märchenmotive, die ihnen zum Teil auch im wahren Leben mehr oder weniger bekannt sind. Durch dieses vorhandene Interesse gelingt es dem Lehrer, seine Schüler zum Lesen und Sprechen/Erzählen zu motivieren.

5. Sprache der deutschen Märchen

Die Sprache in den Märchen ist gemäß den grundlegenden Prinzipien der Gattung Märchen: Klare Handlung, Kontrastfiguren, Vorliebe für das Extreme strukturiert. Der Beginn aller Märchen ist die kurze und klare Benennung der Notlage. Hierfür wird meistens die Wortart Adjektiv gebraucht. Das geschieht entweder durch den prädikativen oder durch den attributiven Gebrauch.

Prädikativer Gebrauch:

In alten Zeiten (...) lebte ein König, dessen Tochter waren alle schön.
(Froschkönig)

„Es war einmal ein Mädchen faul.“ (Die drei Spinnerinnen)

Attributiver Gebrauch:

„Es war einmal ein alter König, der war krank.“ (Der treue Johannes)

„Vor einem großen Walde wohnte ein armer Holzhacker (Hänsel und Gretel)

„Es war einmal ein alter Mann.“ (Die drei Schlangenblätter)

„Einem reichen Mann wurde seine Frau krank.“ (Aschenputtel)

Was diese Beispiele zeigen und viele andere Märchen zeigen, ist die Sprache der Märchen in erster Linie mit Begleitwörtern versehen.

Die Funktion dieser Wortart im Märchen ist laut Max Lüthi nicht die Beschreibung und Schilderung, sondern bloß eine „Benennung“:

„Das erste Volksmärchen begnügt sich mit der kurzen Benennung: eine alte Hexe, eine hässliche Alte (...)“⁴³

Somit ist darauf hingewiesen, dass die Sprache des Märchens im Vergleich zu anderen Gattung relativ einfach ist. Dieses Merkmal sollte der Fremdsprachenlehrer meines Wissens zur Kenntnis nehmen und es seinen Schülern stets zugute kommen lassen.

Außer der soeben genannten Verwendungen des Adjektivs wird im Märchen die Steigerungsform häufig verwendet:

„Spiegelein, Spiegelein an der Wand, wer ist die Schönste im ganzen Land?“

⁴³ Lüthi (1976:32)

„Frau Königin, ihr seid die Schönste hier, aber Schneewittchen ist tausendmal schöner als ihr.“ (Schneewittchen)

Gegenüberstellung der guten Charaktere den bösen Figuren setzt die Verwendung der Antonyme voraus wie gut - böse, schön - hässlich, reich - arm etc.

„Eine Witwe hatte zwei Töchter, davon war eine schön und fleißig, die andere hässlich und faul. (Der liebste Roland)

Jeder Fremdsprachenlehrer kennt das Verfahren, bei der Wortschatzvermittlung auch das Antonym eines neu erlernten Wortes mitzulehren. Dadurch wird der Wortschatz mit wenig Mühe allein durch dieses sprachliche Merkmal erweitert.

Umgangssprachliche Verwendungen:

Im Gegensatz zu dem Vorwand, der im Eingang dieser Arbeit angesprochen wurde, nämlich, dass die Sprache der Märchen die kommunikative Kompetenz der Lerner fördert, stelle ich fest, dass in den Märchen viele Redewendungen und Sprichwörter des Alltagslebens mit hoher Frequenz verwendet werden.

Wie der Muttersprachler sollte auch der Lerner einer Fremdsprache die üblichen Redewendungen und Sprichwörter in seiner neuen Sprache mitlernen. Im Falle der Menschen mit Emigrationshintergrund ist das zweifellos eine Selbstverständlichkeit. Durch Vermittlung von Redewendungen und Sprichwörter können die Fremdsprachenlerner über die Nuancen und Feinheiten somit über die Ästhetik ihrer neuen Sprache in Kenntnis gesetzt werden. Das kann die Lernmotivation durchaus stärken.

Die bisher aufgeführten Adjektive sind für die Alltagskommunikation notwendige Wörter. Dasselbe gilt auch für Substantive und Verben. Gliedert man die Verben nach dem Handlungsverlauf der Märchen, so sieht die Einteilung nach den semantischen Einheiten aus:

Haushalt führen, wohnen, leben, ernähren; kochen, arbeiten, spinnen, nähen, Feuer machen, kehren; in Armut geraten, zur Last fallen, krank werden, untauglich werden, sterben; sich etwas wünschen, einen Wunsch erfüllen, eine Bedingung erfüllen; Bekanntschaft machen; wandern, fortgehen, fortlaufen; reisen; Glück haben, sich freuen, vor Freude tanzen, zur Frau nehmen, heiraten, Kinder kriegen.

Der eben aufgeführte Wortschatz kann das eingangs angesprochene Vorurteil widerlegen, dass Märchentexte die kommunikative Kompetenz der Sprachschüler nicht fördern, denn gerade die Wortschatzarbeit durch umfangreiche Wortfelder ist die beste Methode, um den Wortschatz im Fremdsprachenunterricht zu erweitern.

Nachdem ich auf die Sprache im Märchen bezüglich semantischer Einheiten, Wortarten wie Adjektive möchte ich auf den Gebrauch vom Tempus im Märchen zu sprechen kommen:

In fast allen Märchen wird Imperfekt benutzt: „Es war einmal.“ Gerade bei türkischen Schülern ist es sehr schwierig, den Gebrauch des Präteritums verständlich zu machen, weil diese Form zu einem sehr schwer ins Türkische übersetzbar ist und zum anderen, weil das Präteritum in der Alltagssprache sehr selten verwendet wird.

Das Märchen bietet die Möglichkeit, Übungen zu den genannten Sprachstrukturen wie Adjektive und Vergleichsformen, Imperfekt- und Konsekutivsätze durchzuführen.⁴⁴

6. Anwendungsbeispiele für die Behandlung deutscher Märchen im fremdsprachlichen Deutschunterricht

Wie ich zu Beginn dieser Arbeit erwähnt habe, ist der Einsatz des Märchens im Unterricht Deutsch als Fremdsprache in erster Linie der Kreativität und Erfahrung des Lehrers überlassen. Jedoch sind einige Bedingungen seitens der Schüler und Unterrichtsmaterialien zu erfüllen. Es sind:

- das Alter der Schüler
- die Textlänge
- die Häufigkeit sprachlicher Elemente je nach dem Lernziel
- die Unterrichtsmedien (Dia, Film, Bilder, Folien etc.)

6.1. Bedingungen für die Textauswahl

Auch wenn die Beschäftigung im Fremdsprachenunterricht mit der Textsorte Märchen bestimmte sprachliche Kenntnisse voraussetzt, bedeutet das nicht, dass die Bewältigung sprachlicher Probleme das Textverständnis und eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Text garantiert.

Der Lehrer muss das Alter der Schüler berücksichtigen, denn nicht jedes Märchenmotiv spricht die Lerner jeder Arbeitsgruppe an. Handelt es sich beim Märchen beispielsweise um Geschwisterneid, Elterntod oder ähnliche emotionale Inhalte wie die böse Stiefmutter und Ähnliches, so ist es selbstverständlich, dass sich ein solches Märchen für die Zielgruppe für Kinder und Jugendliche gut eignet.

Auf dieses Kriterium weist uns Mechthild Dehn hin und stellt fest, dass Märchen wie „Sternaler“, „Hans im Glück“ in der Primärstufe gut einsetzbar sind, da diese Märchen eine ideologische, kritische Betrachtung des Lesers voraussetzen.⁴⁵

So lässt sich beim Märchen „Hans im Glück“ mit den Kindern nur schwer über Glück diskutieren. Im Gegensatz zu Erwachsenen sind die Kinder und Jugendlichen nicht in der Lage, in Symbolen zu denken und den Inhalt eines Märchens auf das soziale Leben zu übertragen und zu interpretieren.

Lange Texte lassen bei den Schülern Desinteresse und Langeweile entstehen, weil es meistens nicht möglich ist, einen langen Text in ein paar Unterrichtsstunden zu bewältigen. Daher empfiehlt es sich, möglichst kurze Texte auszuwählen.⁴⁶

Wenn das Lernziel des Unterrichts nicht Leseverständnis ist, sondern auch Einübung der bereits gelernten grammatikalischen Strukturen, so soll der Lehrer den Text nach der Textstruktur (Häufigkeit bestimmter Grammatikregeln wie

⁴⁴ Sicherlich finden sich in den Kinder- und Hausmärchen von Brüder Grimm veraltete Wörter und Syntaxregeln; der Lehrer kann sie mit neuen ersetzen, bevor er sie seinen Schülern vorlegt. Es gibt viele Möglichkeiten, um die sprachlichen Schwierigkeiten eines Textes zu bewältigen. Ich möchte hier auf die Vorschläge von Kast hinweisen: siehe hierzu Kast (1945:85)

⁴⁵ Vgl. Dehn (1981:10)

Dehn spricht in ihrem Aufsatz zwar vom muttersprachlichen Deutschunterricht, jedoch ihre Feststellung gilt ohne weiteres auch für den fremdsprachlichen Unterricht.

⁴⁶ siehe hierzu auch Castrup (1981: 18)

beispielsweise Imperfekt- und Temporalsätze, Adjektivdeklinationen, Verkleinerungsformen der Substantive mit „... chen“ oder „...lein“ etc. auswählen.

In den Originalfassungen der deutschen Märchen sind viele veraltete Wörter und Formen anzutreffen. Zwar sind viele von ihnen durch den kontextuellen Zusammenhang zu erraten, dennoch muss der Lehrer darauf Wert legen, dass die Sprache des gewählten Textes der heutigen Sprachnorm entspricht. Man kann z.B. dem Lerner nicht zumuten, ein in Dialekt geschriebenes Märchen wie „Der Fischer und seine Frau“ zu lesen.

Wie bereits erwähnt muss der Lehrer für den Anfänger auch Bildmaterial zur Verfügung stellen.

6.2. Unterrichtsbeispiel „Rotkäppchen“ *

6.2.1. Einführungsphase

Bei der Zielgruppe (Grundstufe I – II) empfiehlt es sich nicht, direkt mit dem Text zu beginnen, denn ein Lesetext in einer Fremdsprache mit vielen unbekanntem Wörtern hat auf die Leser eine Schockwirkung. Diese Wirkung zeigt sich nach meiner Erfahrung in einem Desinteresse am Lesen. Die Lerner sind auf das Wörterbuch angewiesen.

Wir Fremdsprachenlehrer wissen, dass ständiges Nachschlagen im Wörterbuch eine lähmende, lesehemmende Wirkung aufweist, wie es Bernd Kast auch ausgedrückt hat:

*Nachschlagen unterbricht (...) den Leserhythmus, lenkt vom Inhalt ab und geht auf Kosten des Textverständnisses. (...) Das kostet Zeit und ist demotivierend.*⁴⁷

Um das zu vermeiden habe ich in Übereinstimmung mit Kast bei den türkischen Jugendlichen zunächst mit der Simulationsphase begonnen.⁴⁸ Hierzu habe ich wie folgt die Schlüsselwörter des Märchentextes durch Bilder und Gespräche vermittelt:

Der Lehrer zeigt den Schülern das Bild eines Wolfes und stellt der Klasse die Fragen: Wie heißt das Tier auf Deutsch? Wo lebt es? Was für Eigenschaften hat es? Wovon ernährt es sich?

Dasselbe tut er mit einem Bild vom Wald und stellt dazu Fragen: Was wächst in einem Wald? Welche Tiere leben im Wald? Kann ein Kind alleine im Wald spazieren gehen?

Er zeigt auch Bilder von Personen und fragt: Welche Eigenschaften haben Großeltern? Hast Du eine Großmutter? Wird eine alte Frau öfters krank? Was ist ein Jäger? Wie sieht er aus? Wo kann man ihn antreffen?

Durch diese Vorgespräche verschafft man sich einen Zugang zum bevorstehenden Text „Rotkäppchen“.

Die Erfahrung zeigt mir, dass bei den Schülern eine Bereitschaft- in vielen Fällen ein gewisse Neugier- zum Lesen des Textes angeregt wird.

Das Ziel dieses ersten Schritts ist in erster Linie nicht die Erlernung neuer Wörter, sondern die Motivation und Aktivierung des den Schülern bekannten

⁴⁷ Kast (1984b: 226)

* Text entnommen aus: *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, Frankfurt 1984, 1. Auflage, S. 176-180.

Wortschatzes, welchen sie zweifellos beim Lesen und Nacherzählen der Geschichte benutzen werden.

6.2.2 Arbeit mit dem Text

Im Anschluss an die Simulationsphase wird der Text der Klasse vorgelesen. Nach dem Vorlesen ist es zu viel erwartet, wenn der Lehrer vom Lerner gleich das genaue Textverständnis fordert.

Nach der Verteilung des Märchentextes sollte man die Schüler den Text nur Abschnitt für Abschnitt lesen lassen.

Nach dem Lesen und der Semantisierung der in der Einführungsphase nicht erklärten Vokabeln sollt der Lehrer wissen, ob das extensive Lernen erzielt worden ist.

Das kann er überprüfen mit einer Übung, in der Einordnung der vergebenen Sätzen zum jeweiligen Bild verlangt wird.⁴⁹

Durch diese Übung kann der DaF-Lehrer feststellen, ob seinen Schülern das grobe Leseverständnis gelungen ist. Das ist eine Voraussetzung für eine genauere Beschäftigung mit dem Text.

Haben die Schüler die oben gezeigte ‚Bild-Satzeinordnungsübung‘ erfolgreich gemacht, so kann man zum genauen Textverständnis den Lernern ‚Warum-Fragen‘ stellen, wie etwa:

- Warum darf das Rotkäppchen vom Weg nicht abgehen?
- Warum hat der Wolf dem Rotkäppchen Blumen im Wald gezeigt?
- Warum hat die Großmutter dem Wolf die Tür aufgemacht?
- Warum hat das Rotkäppchen die Großmutter nicht erkannt?
- Warum hat der Jäger dem Wolf den Bauch aufgeschnitten?

6.2.3 Transferphase

In dieser Phase erzählen die Schüler die Märchenhandlung mit eigenen Worten aus der Sicht des Rotkäppchens: in der ich-Form, als wären sie Rotkäppchen selbst. Anschließend verteilt der Lehrer den Schülern ein Bild aus dem Märchentext und fordert sie auf, anhand des Bildes in Gruppenarbeit einen Dialog zu schreiben.⁵⁰

Wie schon in früheren Abschnitten schon mal erwähnt, ist die literarische Gattung Märchen zum Einüben der Tempusform Imperfekt sehr geeignet.

7. Didaktische Schlussfolgerungen

Aus dieser Arbeit lassen sich meines Erachtens folgende didaktische Schlussfolgerungen für den fremdsprachlichen Deutschunterricht (DaF) ziehen:

- Märchenmotive sind nicht unrealistisch; sie haben soziale und individuelle Inhalte, für die sich auch Fremdsprachenlerner interessieren.
- Dieses Interesse ist besonders bei türkischen Deutschlernern groß, daher ist der Märchentext für die Lesemotivation sehr geeignet.
- Das Märchen als literarische Gattung ist den türkischen Deutschlernern wohl bekannt. Das motiviert die Schüler zum Lesen in der deutschen Sprache. So

⁴⁹ Zu Didaktisierung des Märchens im Sprachunterricht siehe, Chikako (2006)

⁵⁰ Siehe ausführliches zu Vorgehensweisen **Weber** (2001)

werden sie nicht nur für das Leseverständnis und Leseverhalten in deutscher Sprache geschult, sondern auch in eigener Sprache.

- Die durchs Märchen erworbene Lesefertigkeit kann die Lerner zum Lesen anderer Textgattungen verhelfen.
- Die Sprache der Märchen ist nicht so schwierig und veraltet, wie manche Fremdsprachendidaktiker behaupten. Der Wortschatz, den die Fremdsprachenlerner durchs Lesen der Märchentexte erlernen, kann durchaus auch ihre kommunikative Kompetenz fördern.
- Durch das Märchen wird beim Leser vor allem die narrative Kompetenz gefördert, da dem Wesen des Märchens das Erzählen zugrunde liegt.
- Anhand der Märchentexte können nicht nur die Lese-, -Schreib- und Sprechübungen gemacht werden. Wie wir gesehen haben, kann das Märchen auch zum Einüben der Grammatik eingesetzt werden.

Literaturverzeichnis

- BETTELHEIM, Bruno (1980): *Kinder brauchen Märchen*, München
- CASTRUP, Karl-Heinz (1981): „Was ist an Märchen für Kinder interessant?“, in: *Praxis Deutsch*, Heft 47, S. 18–21, 1981, Seelze
- CASPARI, Daniela (1994): *Kreativität im Umgang mit literarischen Texten im fremdsprachen Unterricht: Theoretische Studie und unterrichtspraktische Erfahrungen*, Frankfurt /M.: Lang
- CHIKAKO; Katsuno: (2006) *Bildergeschichten im DaF-Unterricht. Didaktisierungsvorschläge aus Dackel Willi und Familie Kaiser*
- DEHN, Mechthild (1981): „Das Märchen als Lernmodell“, in: *Praxis Deutsch*, Heft 47, S. 7–15, Seelze 1
- EBERHARD, Wolfram/ Boratev, Naile (1953): *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden
- EHLERS, Swantje (2010) Die Rolle der Literatur im Fach Deutsch als Fremd und Zweitsprache. In: Krumm, Hans Jürgen; Fandrych, Christian; Hufeisen, Britta; Riemer, Claudia (Hrsg.) *Deutsch als Fremd und Zweitsprache. Ein internationales Handbuch*, Band 2. Berlin/New York: Walter de Gruyter (= Handbücher zur Sprach und Kommunikationswissenschaft, 35.2), 1530-1544
- GRAF, Peter/ McLaughlin, Barry (1985): „Minderheiten in der Schule. Die Frage des Lernens in zwei Sprachen“, in: *Deutschlernen 3*, S. 50 – 61
- HARTMANN, Heinz (1979): *Wiederholungen in Erzählungen. Zur Literarität narrativer Texte*, Stuttgart
- JOHN, Barbara (1976): „Märchen im Deutschunterricht für Gastarbeiterkinder“, in: *Deutschlernen* S. 34–44
- KAST, Bernd (1984a): *Jugendliteratur im kommunikativen Deutschunterricht. Einführung. Fremdsprachenunterricht in Theorie und Praxis*, München
- KAST, Bernd (1984b): *Literatur im Unterricht. Methodisch-didaktische Vorschläge für den Lehrer*, München
- KAST, Bernd (1980): „Legetische Aufgaben und Möglichkeiten des fremdsprachlichen Deutschunterrichts“, in: Alois Wierlacher (Hrsg.): *Fremdsprache Deutsch 2*, S. 536-562, München
- KASTEL, Helwig (1986): „Elementare Erzähltechnik als Einführung zur Literatur im Englischunterricht“, in: *Fremdsprachenunterricht 77*, S. 4-11
- KRUSCHE, Dietrich (1981): „Lese-Unterschiede. Zum interkulturellen Leser-Gespräch“, in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 7*, S. 1-17, Heidelberg
- KRUSCHE, Dietrich/ Krechl Rüdiger (1984): *Konkrete Poesie im Unterricht Deutsch als Fremdsprache*, Bonn
- LEWANDOWSKI, Theodor (1980): *Linguistisches Wörterbuch 3*, Heidelberg
- LIN, Ai-hua (2009), *Interkulturelle Vermittlung von Volksmärchen im DaF-Unterricht. Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht 14:1*, 97-106.
- LOCH, Waltraud (1981): „Cüce Veli“, ein türkisches Märchen im Deutschunterricht, in: *Praxis Deutsch 47*, S. 43-45, Seelze
- LÜTHI, Max (1976): *So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen*, Göttingen
- LÜTHI, Max (1977): *Es war einmal.... Vom Wesen des Volksmärchens*, 5. Auflage, Göttingen
- LÜTHI, Max (1979): *Märchen*, 7. Auflage, Stuttgart
- LÜTHI, Max (1985): *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*, 8. Auflage, Tübingen
- RÖHRICH, Lutz (2001): *Märchen und Wirklichkeit*, Schneider, Baltmannsweiler
- SARGUT, Sener/ Spohner, Marianne/ Demetz Hans-Jürgen (1980): *Ein Sprachprogramm für Ausländer. Erwachsene und Jugendliche*, Niederhausen
- SCHENDA, Rudolf (1970): *Volke ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770 – 1910*, Frankfurt

- SCHERLING, Theo/ Schuckal, Friedrich-Hans/ Wilms, Heinz (1982): *Deutsch hier. Ein Unterrichtswerk für ausländische Arbeitnehmer, Erwachsene und Jugendliche*, München
- SPIES, Otto (1967): *Türkische Märchen*, Köln
- VAN EUNEN, Kees/ Kamps, Joop: „Märchen-Schattenspiel. Ein Arbeitsprojekt – Ein Unterrichtsbeispiel“, in: Kast, Bernd/ Sixt, Dieter (Hrsg.) (1981): *Jugendliteratur*, München
- WEINRICH, Harald (1981): „Fremdsprachen für den Alltag und Alltag des Fremdsprachenunterrichts. Linguistische lerntheoretische und sprachpsychologische Grundlagen des Fremdsprachenunterrichts“, in: *Neue Sammlung – Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 21, S. 2-20, Stuttgart
- WEINRICH, Harald (1979): „Von der Langeweile des Sprachunterrichts“, in: Goethe-Institut (Hrsg.): *Informationsdienst Spracharbeit* 2, S. 1-21

Ekspresyonizmde Hıristiyanlık ve “Çarmıhta İsa” Tasvirinin Kullanımı

Huriye ALTUNER*

ÖZET

Bu çalışmada, ekspresyonizmi oluşturan etkenler belirlenerek sanatçıların Hıristiyanlığa bakış açıları ve “Çarmıhta İsa” tasvirlerini kullanma nedenleri üzerinde durulmuştur. Bunun için Emil Nolde, March Chagall, Georges Henri Rouault, Wasily Kandisky, Wilhelm Morgner, Oscar Kokoschka, Otto Dix gibi sanatçıların bu tarz çalışmaları örneklendirilmiş ve ekspresyonizm ile Hıristiyanlık arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır.

Teknolojik gelişmelerin yaşandığı buna karşın savaş ve gözyaşının hâkim olduğu bir dönemde, ekspresyonistler, kötüye gidişi fark etmişler, toplumu uyarmak için bir çıkış yolu aramışlardır. Köleliğin her türünü reddetmişler, savaşız, barış içinde insanca duyguların hâkim olduğu yeni bir dünya görüşü ve yeni bir insan tipi oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu konuda en büyük güç, doğru algılanması ve yaşanması gereken din yani Hıristiyanlık olarak kabul edilmiştir. “Çarmıhta İsa” tasvirleri ise bu duyguları simgeleyen bir sembol olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Ekspresyonizm, Hıristiyanlık, Din ve Sanat, İsa, Çarmıh.*

Expressionism, Christianity and Depictions of "Jesus on the Cross"

ABSTRACT

This paper identifies the characteristics of expressionism and presents perspectives of various artists concerning Christianity and their reasons for depicting the Crucifixion. Examples of works by artists such as Emil Nolde, March Chagall, Georges Henri Rouault, Wasily Kandinsky, Wilhelm Morgner, Oscar Kokoschka and Otto Dix help to illustrate and explain the relationship between expressionism and Christianity.

In a period of technological development, during which the agonies of warfare were commonplace, the expressionists recognised a descent towards evil and searched for ways to warn society. They rejected all forms of slavery and aimed to create a new type of human for whom humanitarian feelings were dominant, at peace instead of at war. Christianity was accepted by them as the greatest power to be perceived and experienced properly as a religion. Depictions of the Crucifixion were used as a symbol to represent these emotions.

Keywords: *Expressionism, Christianity, Religion and Art, Jesus, The Cross.*

1. Giriş

Yirminci yüzyıl sanat akımlarından olan ekspresyonizm, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya’da ortaya çıkmış ve savaş yıllarında gelişmeye devam ederek birçok ülkede hızla yayılmıştır. Ekspresyonizm, sanatın her alanında etkisini göstermiş ve özellikle Germen ülkelerinde, sosyal krizler ve düşünsel gelişme çağında sanat akımı olmaktan çok bir yaşam biçimine dönüşmüştür¹.

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi, FEF Sanat Tarihi Bölümü, huriyealtuner@gmail.com

¹ Adnan Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1983, s. 571-572.

Ancak ekspresyonizm, yani dışavurum sanatta her zaman var olmuştur. Sanatçıların birey olarak varlığının söz konusu olamadığı Ortaçağ döneminde bile kuzey ülkelerinde yükselen katedraller, toplumun yaşam biçiminin, duygularının bir ifadesi olarak belirmişler ve izleyenleri ruhsal olarak etkilemişlerdir. Resim ve heykel alanında da bunu görmek mümkündür. Resimler daha sıcak, deformasyon ve ifade daha güçlü, çarpıcıdır. Kuralların ve düzenin hâkim olduğu Rönesans döneminde bile ifadecilik yani sanatçının duygularını dışa vurumu söz konusu olmuştur². Ekspresyonist ifade, 16. yüzyılın aykırı sanatı olan Maniyerizm sanatçısı olan El Greco'da bilinçli biçim bozma anlayışı ve mistik bakış açısıyla kendini göstermiştir. Barok ve Romantizm döneminde de önemli ifadeci sanatçılar ortaya çıkmıştır. Caravaggio ve Goya, vermek istedikleri duyguyu en çarpıcı kesiti ve ya yüz ifadesini seçerek sağlamışlardır³.

Ekspresyonistler böyle bir geçmişten esinlenerek modernleşen çağda kendi dışavurumlarını oluşturmuşlardır. Toplumun içinde bulunduğu ortamı eleştirip kurtuluş yolu ararken, Mathias Grünewald, Hans Baldung Grien, Hans Sebald, Lucas Cranach, Albrecht Dürer, Albrecht Altdorfer gibi ressamardan büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Özellikle, Grünewald'ın "Çarmıha Gerilme"(Isenheim Sunağından) resimlerinde İsa'yı İtalyan'lara tamamen aykırı bir biçimde, acılar içinde, yara bere içindeki vücuduyla, elleri, ayaklarından ve başındaki dikenli tacın açtığı yaralardan akan kanlarla, her insan gibi incinebilir bir varlık olarak resmetmesi ekspresyonistleri büyük ölçüde etkilemiştir⁴.

Ekspresyonizm, 19. yüzyıl sanat akımlarından olan Post-Empresyonistlerin güçlü dışavurumları ve naif toplumlara yönelme istekleriyle paralel duyguları paylaşmışlardır. Seurat, Gauguin ve Van Gogh'dan etkilenmişlerdir⁵. 20. yüzyıl insanı, kentlerde yaşanan yalnızlıktan ve acılardan kaçmak için tıpkı Empresyonistler gibi, naif yaşantıların sürdürüldüğü bölgelere yerleşmişler ve geçmişe ait sanat eserlerine yönelmişlerdir.

Ekspresyonizm, 1906 yılında, Dresden'de kurulan "Die Brücke" (Köprü) Grubu ile resmi bir tavır olarak ortaya çıkmış ve 1912 yılında kurulan "Der Blaue Reiter" (Mavi Süvari) Grubu ile geliştirilmiştir. Geçmişle gelecek arasında bir köprü olma söyleminde olan "Die Brücke" (Köprü) Grubu sanatçıları (Ernst Ludwig Kirchner, Erich Heckel, Karl Schmidt-Rottluf, Fritz Beyl, Pechstein, Nolde ve Müller) çevresel değişimlere ve modern kentteki kızgın, kötü ve yapay öğelerini, gergin ve etkileyici bir dille işlemişlerdir. Sanat onlar için, yaşam ve sanatı bir uyum içine sokmak için naif ve saflığı bozulmamış bir gereksinim olmuştur. Doğaya yakınlık ve doğadaki

² "Belki de bunların en çarpıcı olanı Luca Signorelli' nin Orvieta' daki S. Brizio Şapelindeki Şaheseridir. Burada mahşer, cennet, cehennem bütün çarpıcılığıyla Dantevari bir ilhamla resmedilmiştir. Lanetlenmişleri cezalandıran rengârenk şeytanlar sanatçının hayal gücünün ifadesiyle bulunduğu büyük bir sanat eserine dönüşmüştür. Signorelli' nin Freskindeki desene ve taramaya dayalı resmedis tarzı da acı içinde kavranan ruhların bütün sıkıntısını dışa vuracak tarzda oluşturulmuştur (Tuna, 2008, s. 5-6).

³ Ertuğrul Tuna, "9 Kasım 1918 Alman İmparatorluğunun Çöküşünden, 9 Kasım 1938 Kristal Geceye Alman Sanatı", *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı, Resim Programı*, yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Eser Metni, İstanbul, 2008, s. 3-10.

⁴ Tuna, *a. g. e.*, s. 14; Ünel, Özlem, "Yirminci Yüzyıl Resim Sanatında İfadecilik", *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Anasana Dalı, Resim Programı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Eser Metni, İstanbul, 2006, s.24.

⁵ <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

olanın farklılaştırılarak anlatılmasıyla kentsoylu yaşamın geleneksel biçimlerinden uzaklaşılması amaçlanmıştır. “Die Brücke” (Köprü) Grubu sanatçıları ayrıca, dini konuları, yoğun dışa vurumun yaşandığı sirkleri, dans salonlarını konu edinerek, eserlerinde ağaç oyma tekniklerine yer vermişlerdir.

Der Blaue Reiter Grubu (Wassily Kandinsky, Franz Marc, Gabriele Münter, Paul Klee, Alfred Kubin, August Macke, Alexej von Jawlensky ve Lyonel Feininger) ise daha çok doğadan izlenimlerden ayrı olarak kendi iç dünyalarını soyut bir dille anlatmayı tercih etmişlerdir. Özellikle Kandinsky, Jawlensky, Marc ve Klee, resmin içeriğinin rengin ve biçimlerin ritminin bir uyumu olduğunu ifade etmişler, resimle müziğin bağlantısı üzerinde durmuşlar, tinsel olanla ilgilenmişler ve bu doğrultuda soyut sanata yönelmişlerdir. Evrenselliği ve nesnelliği betimleyebilmek için, rengin nesneyi tanımlama işlevinden tümüyle kurtararak, bağımsız hale getirmişler ve katışıksız olarak dışavurum için kullanmışlardır. Rengin etkisi, nesneyi “ime” indirgeyen çizim üslubuyla çoğaltılmıştır⁶.

Ekspresyonistlerin biçimsel kaygıları, iletmeye çalıştıkları mesajla bağlantılıdır ve sanatın her dalında etkili olmuştur. Mimar, ressam, heykeltıraş, müzisyen, edebiyatçı, sinema yazarı ya da tiyatrocu bütün bu sanatçıları birleştiren ana öğe, “Yeni İnsan” oluşturma anlayışıdır. “Yeni insan” fikrine doğru giden yol, Ekspresyonistlerin doğaya yakınlığı ve abartılı tasvirleri, kent soylu davranışların ve geleneksel biçimlerinin üstesinden gelme çabaları, iyimser coşkuları ile açılmıştır⁷.

Ekspresyonistler, maddiyatçı bir anlayışın hâkim olduğu ve İsa’nın öğretilerinde giderek uzaklaşan toplumun yapısını eleştirerek, İsa’nın öğütlediği, barışçıl, insan sevgisine dayanan Hıristiyanlığı savunmuşlardır. İsa, insanlara, barış içinde yaşamayı, alçak gönüllüğü, başkalarını sevmeyi öğretmiştir⁸.

Birinci Dünya Savaşı’nın kıyımı içine atılan ekspresyonistler, Richard’ın tanımıyla “çarpıcı peygamber” görüşüyle bu korkunç yıkımı çok önceden fark etmişler ve “Yeni İnsan”ın yükselişini istemeye başlamışlardır. Bu insan, kişisel çıkarlardan uzak, barışçıl çevresine ve doğaya zarar vermeyen, naif bir insan olarak tanımlanmış ve bu yolda gerçek inanç, siyasilerin ya da paranın patronluk yapmadığı, Hıristiyanlık olarak yeniden ele alınmıştır. İnsana yeniden yaşamsal bir güç verme isteği içinde olan ekspresyonistler, tüm sanatsal ürünlerin insanın tinsel yaşamından kaynaklandığı görüşünü savunmuşlardır. Her şeyin üstünde olan yaratıcı tin, ekspresyonist sanatsal deneyimlerin gelişiminin temelidir⁹.

Gözle görünenin dışında yaşamın evrensel biçimleriyle bağlantıya geçilmek istenmiştir. Panvitalist ya da Kozmizm (evrencilik) tavrı içinde sanatçılar, evrenin insanın beş duyusunun algısıyla sınırlanamayacağını vurgulamışlardır. Sanatçılar, dünyayı yaratıcı içgüdüleri içinde yeniden bulabilmek ve böylece dünya ve birey arasında doğal bir birleşimi yeniden sağlamak istemişlerdir. Teknolojiye ve bilime körü

⁶ Richard, *a. g. e.*, s. 32-33.

⁷ Ünel, *a. g. t.*, s. 22; Richard, *a. g. e.*, s. 32-33, 132.

⁸ Cornell, John S., “What is a Religious Painting? German Modernism, 1870-1914”, *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 14: 2, Mortimer House, 37-41 Mortimer Street, London W1T 3JH, UK, pp.115-174, (01 October 2014, At: 05:53), s. 152; Richard, *a. g. e.*, s. 131.

⁹ Richard, *a. g. e.*, s. 120.

körüne inanmaya ve doğadaki her şeyi açıklamaya çalışan Olguculuğa (pozitivizm) tepkili duymuşlar, bilimin kötülükler için kullanılmasına karşı çıkmışlardır¹⁰.

Ekspresyonizm sadece Almanya’da değil, Avusturya, Fransa, Hollanda, Belçika, Lüksemburg gibi birçok ülkede kabul görmüştür. Farklı etnik ve dini kökene sahip olan sanatçılar, genel olarak ortak bir dışavurum içinde olsalar da, farklı konu ve bakış açısıyla konu çeşitliliğe neden olmuşlardır. Bu nedenle ekspresyonizmde, Kuzey melankolisi, Slav coşkunluğu, Felemenk sağlamlığı ve Yahudi endişesi, Hıristiyanlık eleştirisi söz konusudur¹¹. Ekspresyonizm, sanatçıların kişisel geçmişleri ile şekillenirken bir yandan da farklı toplumların geçmiş kültürleri, Hindistan ve Aztek yontuculuğu, teknolojinin girmediği toplumlardaki yaşam biçimleri irdeleyerek sanatın ve yaşamın en saf haline dönüşü arzulanmışlardır¹². Ayrıca Barok ve Gotik devrin mistisizmi ve o çağların tipik yaşam korkusu (Lebensangst), dini coşkusu yeniden yaşanmaya çalışılmıştır¹³.

Ekspresyonizmde, sanatçı, kendini dış dünyadan ve kendinden bile soyutlayarak içe, ruha yönelmiştir. Ruh, realitenin verdiği maddeleri, sanatkârın duygu, irade ve kabiliyetine uygun bir şekilde işleyen, yeni idealler şeklinde yaratan faal bir kuvvettir. Buna göre sanatçı eseri oluşturabilmek için önce hayatı ve toplumu, arzu, irade ve ideale göre değiştirir, ruhun süzgecinden geçirir ve ardından aldığı intibaları sanatına yansıtır. Tabii ki bunu yaparken karşıt olduğu akımlar gibi maskeler takmadan her türlü alçaklığı, iğrençliği, habaseti ve rezaleti en karanlık köşelerine kadar gözler önüne serer. Ama pasif kalınmaz. Amaç, dünyayı değiştirmektir. Bunun için, kıyamet, tufan ve mahşer günü gibi tasvirler kendinden geçilene kadar tekrarlanmıştır¹⁴.

2. Ekspresyonizmde Hıristiyanlık ve “Çarmıhta İsa” Tasviri

Ekspresyonizm, bunalımlı bir dönemde sanatın bütün dallarına yansiyarak bir dünya görüşü haline gelmiştir. 1905-14 arasında yazan, resim yapan ve oyun sahneye koyan tüm sanatçılar bu bunalımı yaşamış ve bir şekilde dile getirmişlerdir. Sanatçılar, gözlerinin önündeki gerçekten hoşnut olmadıkları için bir “huzursuzluk” ve “gerçekleştirme gücü yoksunluğu” duymuşlardır. Sanayileşmenin insan hayatına getirdiği yalnızlık duygusu, kırık dökük insan ilişkileri, kentlerdeki yaşamın delice hızı ve köleliğin her çeşidi onlarda rahatsızlık uyandırmıştır¹⁵. İnsanoğlunun, modern hayat içindeki durumu, Nietzsche şöyle betimlemektedir;

Günüümüz insanı mı? - Ne çıkışı ne başlangıcı biliyorum ben; çıkışı ve başlangıcı bilmeyen her şeyim ben’ diye sızlanır durur günüümüz insanı. Bizî hasta eden çağdaşlık türü budur...¹⁶

İnsanlık bugün zannedildiği gibi, daha iyiyeye ya da daha güçlüyeye, daha yükseğe doğru bir gelişim göstermemektedir. Bu ‘gelişim’ sadece bir çağdaş düşüncedir, başka bir deyişle

¹⁰ Richard, *a. g. e.*, s. 122.

¹¹ Turani, *a. g. e.*, s. 572.

¹² Richard, *a. g. e.*, s. 12.

¹³ <http://www.toplumusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>

¹⁴ <http://www.toplumusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>

¹⁵ Richard, *a. g. e.*, s. 19.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Deccal* (Çev. Emir Aktan), Alter Yayıncılık, Ankara, 2012, s.7.

yanlış bir düşüncedir. Günümüz Avrupası, değerlilik bakımından, Rönesans Avrupasının çok gerisinde kalır...¹⁷.

Ekspresyonist sanatçılar, yıkıp yok eden bu makineyi yani teknolojinin getirdikleri olumsuzlukları, yok etme isteği içine girmişler, seçtikleri konular ve biçim yoluyla bu tepkilerini dile getirmişlerdir. Bunun için aileye, öğretmene, orduya, imparatora ve kurulu düzenin tüm yandaşlarına karşı çıkmışlardır. Öte yandan tüm aşağılanmış yaratıkların, düzenin kuyusunda kalanların, ezilmişler topluluğunun, yoksulların, genel ev kadınlarının, akıl hastalarının ve gençlerin dayanışmasını savunmuşlar¹⁸ ve geleneksel değer yargılarına göre dışlanmış insan tipinin yüceltmişlerdir. Bu tavrın ortaya çıkışında, Nietzsche'nin "Böyle Buyurdu Zerdüş" adlı kitabında ortaya konan anlayışın büyük etkisi olmuştur¹⁹.

Nietzsche, 19. yüzyılda batıdaki ahlaki ve dinsel değerlerin çökmesiyle oluşan krizi gözlemlemiş ve insanlık için yeni bir dünya görüşü sunmuştur²⁰. Hıristiyanlığın yozlaştığı 19. yüzyıl insanının nasıl bir inanç sistemi içerisinde olması gerektiğini tanımlayarak, insan merkezli ve seküler içerikli öğretisiyle, Hristiyan dünyasında yüzyıllarca "acı" bir varlık konumuna düşürülen insanın, kendinde olan gücü fark ederek sağlam bir duruş sergilemesini amaç edinmiştir²¹.

Nietzsche, "Deccal, Hıristiyanlığa Lanet" adlı eserinde, "Aslında tek bir Hıristiyan vardı, o da çarmıhta öldü" diyerek bakış açısını net olarak ifade etmiştir²². Nietzsche, Hıristiyanlık ve "üstün insan" hakkında düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir;

Ortaya koyduğum sorun, insanlığın yaratıklar düzeninde hangi sıralamaya gireceği değildir (insan bir sondur): sorun hangi tip insanın en değerli, yaşamayı en fazla hak eden, gelecek için en fazla güvenceye sahip kişi olarak yetiştirilmesi, istenmesi gerektiği sorunudur.

Bu yüksek değerli tip geçmişte birçok kez sıklıkla ortaya çıkmıştır: Ama her zaman mutlu bir tesadüf, bir istisna olanlara; asla bilinçli bir biçimde istenerek değil. Ondan genellikle korkulmuştur; hatta neredeyse korkuların en çok korkulanı olmuştur- ve bu korkudan dolayı da onun karşısı olan tür istenmiş, bu tür yetiştirilmiş ve elde edilmiştir de: evcil hayvan, sürü hayvanı, hasta hayvan-insan-Hıristiyan...²³.

Bu yüksek türden insana karşı bir ölüm kalım mücadelesi başlatmıştır, bu türün en derin iç güdülerini yasaklamış, bastırılmış, bu iç güdülerinden kötü kavramını, 'o yegane kötüyü' yaratmıştır – o tipik günah keçisi halini alan güçlü insan, 'dışlanmış insan'ı...²⁴.

Dine, töreye, toplum değerlerine, aristokratlara, burjuvaya, toplumsal sınıflandırmaya karşı çıkan, insanı yücelten, Marksizm, bu özellikleri ile ekspresyonistlerin yaklaştığı diğer bir düşünce tarzı olmuştur. Marksistler, kilisenin,

¹⁷ Nietzsche, *a. g. e.*, s. 9.

¹⁸ Richard, *a. g. e.*, s. 19.

¹⁹ <http://www.toplumusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>

²⁰ Nilüfer İlhan, "Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında Ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 51, 2014, s.188.

²¹ İlhan, *a. g. e.*, s. 204.

²² <http://m.friendfeed-media.com/b3c21972b80b85f1f952ccc256866ec9a0ea662f>

²³ Nietzsche, *a. g. e.*, s. 9.

²⁴ Nietzsche, *a. g. e.*, s. 10.

iktidar ve paranın hizmetine girmesini eleştirdikleri için ekspresyonistlerin Hıristiyan ülküsüne daha yakındır. Ekspresyonistlerin ve Nietzsche'nin vurguladığı, modernleşen hayattaki insanın yalnızlığı ve insanların yabancılaşmasının nedenini Karl Marks, kapitalist düzenle bağlantılı görmekte ve bu düzenin insanı, bir nesneye, "şeye" dönüştürdüğünü söylemektedir. Ona göre insan bir makinenin parçası gibidir ve ürettikçe kendi ürettiğine yabancılaşır. Marks ve Nietzsche'nin en önemli sorunu, Ekspresyonistlerde olduğu gibi, "insanoğlunun geleceği" sorunudur ve savaşmayan, eşit haklara sahip, insani değerlere sahip, kurulu düzenin çarkları içinde öğütülemeyen "yeni insan tipine" ulaşmak istemişlerdir.

Ekspresyonistler, insanın içinde gerçekleşebilecek değişime inanmaktaydılar. Bu açıdan Darwin'in evrimci düşüncesi üzerinde durmuşlardır. Bilindiği anlamıyla evrim, bir canlı popülasyonunun genetik kompozisyonunun zamanla değişmesi anlamına gelir. Bu ekspresyonistlere göre insanın iç dünyasında yaşanabilecek bir süreçtir. Eğer insan değişir, savaşma, sömürme, hâkim olma, tahakküm etme içgüdüsünden vazgeçerse, ancak o zaman mutlu olabilir ve soyunun devamlılığı sağlanabilir²⁵.

Ekspresyonistler, insanın bozulmasının kaynağını, savaşa ve sefalete neden olan kin, aç gözlülük, hırsın nedenini sorgularken Freud'un görüşlerinden yararlanmışlardır²⁶. Freud'a göre, ruhsal sorunların kaynağını, hastaların bastırdıkları ve bilinçaltına ittikleri sorunlarda yatmaktadır. Ruhsal sorunlar, ahlak, din, töre adına toplum tarafından kısıtlanan veya yasaklanan cinsellikle bağlantılıdır. Baskı altındaki cinsellik, insanları, savaşlara, sefalete, kin, açgözlülüğe, hırsa itmektedir²⁷. Sağlıklı, savaştan uzak hümanist bir insan tipinin oluşmasında, bastırılmış duyguların yani bilinçaltının dışa vurulması gerekmektedir ve ekspresyonistler için sanat bunu sağlamaktadır.

Ekspresyonizmi, şekillendiren önemli unsurlardan bir diğeri ise, din yani Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlığın ezilen peygamberi olan Hz. İsa'nın, barış, sevgi ve kardeşlik üzerine kurulu bir dünya, "yeni insan" çabası vardır. Fakat zamanla Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın söylemlerinden uzaklaşmış ve siyasi gücün bir unsuru olarak kullanılmaya başlamıştır²⁸. Maddiyatçı bir anlayış içinde İsa'nın öğretilerinden giderek uzaklaşmalarına rağmen, kentsoylular ve kapitalistler, kendilerini gerçek Hıristiyan olarak tanıtmışlardır. Ekspresyonistlere göre yüz yıllardır Hıristiyanlık, büyük bir çoğunluk için sadece aldatıcı bir umut kaynağı olmuş ve gerçek dinden uzaklaşmıştır²⁹.

Ekspresyonistler, toplumların içinde bulunduğu ve birtakım güçler tarafından kullanılan "din" olgusunun tehditlerini fark etmişlerdir. Birinci Dünya Savaşı sırasında acımasızlıkla yüz yüze kalan sanatçılar, her bireyin inanca ermesi ve en yüksek mutluluğa ulaşması, insanın insan olma özelliklerine yeniden kavuşması için orijinalliği bozulmamış Hıristiyanlığa yönelmişlerdir. Bunun için, ekspresyonist sanatçıların birçoğu, "İsa" konulu tasvirleri, özellikle, insanlık için kendini feda eden peygamberin simgesi olan "haça gerilmiş İsa" tasvirini defalarca tekrarlamışlardır. Emil Nolde,

²⁵ Richard, *a. g. e.*, s. 131; <http://www.toplumdusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>.

²⁶ Richard, *a. g. e.*, s. 132.

²⁷ <http://www.toplumdusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>

²⁸ <http://www.toplumdusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>

²⁹ Richard, *a. g. e.*, s.131.

March Chagall, Georges Henri Rouault, Wasily Kandisky, Wilhelm Morgner, Oscar Kokoschka, Otto Dix'in bu sanatçılardandır. Ekspresyonist sonrası dönemde ise, Heinrich Campendonk, Lovish Corinth, Egon Schiele, Francis Bacon, Willem Hofhuizen, Alfred Manessier, Mark Rothko, Max Beckmann gibi sanatçılar tarafından çarpıcı bir üslupla işlenmiş bir konu olmuştur.

İsa'nın çarmıha gerilmesi ya da çarmıha gerilme, tarihi çok eski zamanlara dayanan ve insanın onurunu yaralayan, büyük acılarla ölmesini sağlayan bir cezalandırma şeklidir. Haça gerilme, Eski Ahit'te belirtildiği gibi, o kişinin tanrı tarafından da lanetlendiğinin bir sembolüdür. Başlangıçta köleler için uygulanan bir işkence aleti olan haç, süreç içinde Hıristiyanlar için Romalıları ait bir işkence aleti olmaktan çıkmış ve farklı sembolik anlama dönüşmüştür. Mesih'in çarmıha gerilmesi, insanlığın çarmıha gerilmesi ile bir tutulmuş ve iman edenler insanlık için kendine feda eden Mesih ile kendilerini bir tutmuşlardır. Ayrıca haça gerilmenin üzüntü duyulacak bir durum olmadığı, tam tersine kurtuluşu sağlayan bir sembol olduğu kabul edilmiştir. Hıristiyanlara göre haç işareti bir kurtarıcıya duyulan ihtiyacı gösterir³⁰. Bu nedenle ekspresyonistlerin duygularını tam olarak ifade eden bir semboldür. İnsanın kendi kendine verdiği zararın, ölümlerin, insan zulmünün ve aynı zamanda sabırla boyun eğmenin buna karşılık kurtuluşun işaretidir.

2. 1. Emil Nolde

Kısa süreliğine ekspresyonistlerin arasına katılan *Emil Nolde*, için dini konulu resimler ve özellikle "Çarmıhta İsa" tasviri, çocukluğundan beri yaşadığı duyguların sonucu olarak 20.yüzyıl sanatında belirgin hale gelmişti. Güçlü bir dini eğitim alan Emil Nolde'un, derin dinsel duyguları ve Hıristiyanlık tutkusu, melankolik mistisizmi, bütün ömrü boyunca var olmuştur³¹. Çocukken, sıcak bir yaz günü mısır tarlasında kollarını uzatmış yatarken birden bire tanrının oğlunun bu durumda dünya için acı çektiği düşünmüş, sonra da toprağa dönerek onu kollarının arasına alarak bir sevgili gibi sarılmıştır³². İsa'nın yaşadıklarının hüznü onu her zaman etkilemiştir. 1912 tarihinde yaptığı "Mesih'in Yaşamı" adlı çalışması da bu duyguların bir ürünüdür ve çalışmasını şu şekilde tanımlamaktadır;...*Onlar dinsel duygular ile ruben mest olmuş iken ortaya çıkan ve gerçekten sanatsal olarak her biri diğerlerini tamamlayan mübteşem, güçlü bir resim grubu oluşturacak: Mesih'in Yaşamı*³³.

Nolde, savaşın etkilerini, insanın yalnızlığını, yaşanan bunalımı, dini konulu resimler yaparak atlatmıştır. Aradığı manevi coşkuyu, Kutsal Kitaptaki konularda bulmuştur. Bu konular hem manevi değerleri çağrıştırıyor, hem de, ekspresyonist diğer sanatçılarda olduğu gibi Avrupa'daki köklü inanç geleneğiyle bağ kurmasını sağlıyordu³⁴.

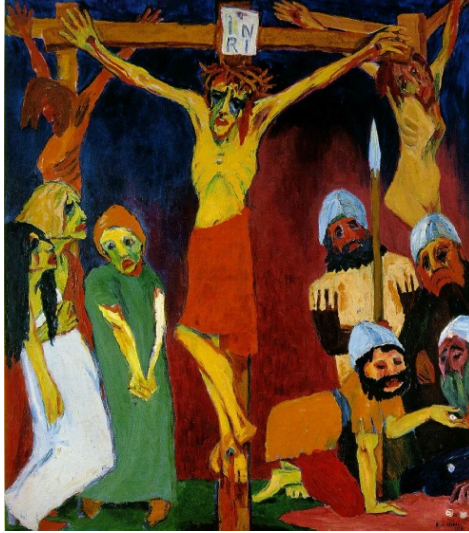
³⁰ Kadir Albayrak, "Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi." *Dini Araştırmalar*,7,19, (http://isamveri.org/pdfdrq/D01949/2004_19/2004_19_ALBAYRAKK.pdf), Ağustos 2014, s. 114.

³¹ Peter Selz, *Emil Nolde*, New York: Museum of Modern Art, 1963, s. 7.

³² Werner Haftmann, *Banned and Persecuted Dictatorship of art Under Hitler*, Germany, 1986, s.235

³³ William B. Sieger, "Literary Texts and Formal Strategies in Emil Nolde's Religious Paintings." *The 32nd Annual European Studies Conference, University of Nebraska at Omaha*, 2007, s. 2.

³⁴ Nobert Lynton, *Modern Sanatın Öyküsü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1991, s. 42-43.



Resim 1. Emil Nolde, “Çarmıhta İsa”³⁵

Sanatçının dokuz parçadan oluşan “Mesih’in Yaşamı” adlı düzenlemesinin ortada yer alan çalışması olan “Çarmıhta İsa”³⁶ tasviri (Resim 1.), sanatçı için şunu ifade etmektedir; *İsa bizim için yalnız başına öldü, ölümün karanlığına ve hiçliğine gömüldü... başım (çarmıhın) üzerinde ölüme yürüdü ...*³⁷. Çarpıcı bir etki kazanmak için İsa’nın bedenini diğer figürlere göre kısmen büyük çizen Nolde, İsa’nın çektiği acıyı, halsiz ve zayıf bedeni ile vurgulanmıştır. İsa, eline ve ayaklarına çakılan çiviler yüzünden kanlar içindedir. Bu acı aynı zamanda sanatçının duyduğu acının da ifadesidir.

2.2. March Chagall

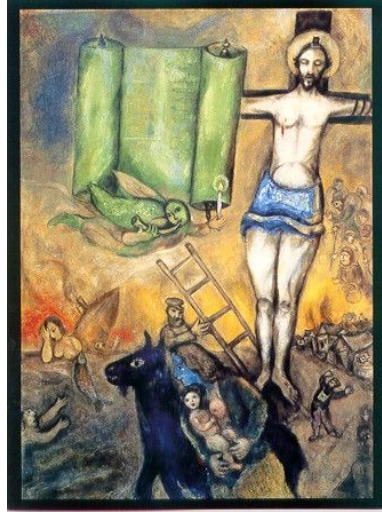
Çok sayıda dini konulu tasvir yapan diğer bir sanatçı *March Chagall*’dır. Birçok akımdan etkilenen ve ancak hiçbir akıma tam olarak bağlanmayan sanatçı 1913’de Berlin’de bulunduğu sırada Ekspresyonizm ile tanışmıştır. Diğer ekspresyonistlerde olduğu gibi, I. ve II. Dünya Savaşı’nın etkileri, Avrupa’daki politik ortamdaki gerginlik, insanın hızla gelişen şehir hayatı içinde duyduğu yalnızlık sanatçının dini konulara yönelmesine neden olmuştur. 1940’larda büyük bir içtenlikle “Kutsal Kitabın Mesajı” (The Biblical Message–1966) adlı büyük yapıtını üretmiştir³⁸.

³⁵ http://ocerencan.blogspot.com/2012_03_01_archive.html

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Huriye Altuner, “Emil Nolde’un ‘Çarmıhta İsa’ Tasvirinin İkonografik Açısından İncelenmesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science*, Volume 6, Issue 1 (January), 2013, p. 155-178.

³⁷ Gerhard O. Forde, “Lent Reflection 3: Gerhard Forde on Jesus’ Cry of Desolation.” *Theology is for Proclamation*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, p.112-113 <http://cruciality.wordpress.com/2009/03/23/lent-reflection-3-gerhard-forde-on-jesus%E2%80%99-cry-of-desolation/>, Web. 17 Nisan 2012, s.112.

³⁸ Sıdıka Yılmaz, “Marc Chagall’ın Dinsel Konulu Vitrayları.” *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011, s. 20.

Resim 2. Marc Chagall, Çarmıhta İsa³⁹.Resim 3. Marc Chagall, Beyaz Çarmıha Geriliş⁴⁰.

Hasidik bir Rus Yahudisi olan Marc Chagall, Eski ve Yeni Ahitten birçok konuyu eserlerine taşımıştır. Yahudi bir sanatçı olarak Chagall'ın defalarca “Çarmıhta İsa” tasvir etmesi dikkat çeken bir durumdur (Resim 2, 3). 1940'dan itibaren Batı Avrupalı Yahudileri haça bağlı ya da çakılı olarak resmetmiştir. Sanatçı için haç ve haça germe, gençliğinin geçtiği köy sokaklarında ortak olan bir tek şeyin, “ıstırap çekmek” nin sembolüdür. Bu dünyanın ıstırap ve sevginin arkasındaki ilahi düzeni işaret

³⁹ <http://limonluknet.blogspot.com.tr/2007/08/marc-chagall-sanat-ve-savas.html>

⁴⁰ <http://www.solakkedi.com/resim%20okumalari/035.html>

etmektedir⁴¹. Haça gerilme, onun için kurban ve kefareti simgelemektedir. Gizli bir başkaldırı ve direniştir. Yahudi soykırımına karşı duyduğu tepkinin bir göstergesidir⁴².

Çarlık, Ortodoks Kilisesinin söylemleri doğrultusunda, Yahudilerin "Kutsal Rusya" topraklarında yaşamaları yasaklamış, Çarlık, Yahudi kitap ve okullarını yasa dışı kabul edilmiş ve "inançsızları" zorla Hıristiyanlaştırmak için çalışmıştır. Toptan imhalar, sinagogların ve dükkânların yağma edilmesi Yahudi nüfusu uzun süre zor duruma düşürmüştür. I. Dünya Savaşı'ndan ve 1917 İhtilali'nden önce, baskı altındaki Yahudi birçok sanatçı, Rusya'yı batıya gitmek için terk etmek zorunda kalmıştır. Bu sanatçılar arasında sadece Chagall, Rusya-Yahudi'si geçmişini ve Yahudilerin yaşadıklarını çalışmalarına yansıtmıştır⁴³. Yahudi halk baskılar altında hayatta kalabilmek için ıstırap çekmeğe ve kabullenmeğe yönelmişlerdir. Chagall bu konuda şöyle demektedir;

Ne zaman dünya parçalanmaya başladı benim köyüm de parçalandı. Benim beyaz ay ışığı altında sevdiğim, sevgi ve arzusuyla adeta üzerinde uçtuğum köyümün sokaklarında ne zaman bir insan çarmıha gerildi, o zaman o sokaktaki isimsiz terörden dolayı yürümeye korkar oldum... Bir kadın ve bir çocuk, bir anne ve bir oğlu, gençler ve yaşlılar pagan suçlular tarafından öldürülmeye başladı ve hayal kırıklığı ve ölüm her yere yayıldı. Bu köy benim senin ya da başkasının olabilir, bir kişi din için şehit olunca herkese yansır...

Benim köyümün sokağında yaşanan üzücü, çlgm, acımasız şeyler ruhumda yaşanmış gibidir⁴⁴.

Görüldüğü gibi dünyanın herhangi bir yerinde masum bir insanın ölümü, sanatçının yaşadığı dönemin öncesinde veya sonrasında olsun, bütün insanların ölümü, barış, sevgi ve masumiyetin sonudur. Nerede olursa olsun bir canlının ölümünün insanlığı öldürmek olduğunu ve böyle bir topluluğun içinde yer almasından duyduğu suçluluğu anlatmak istemiştir.

2. 3. Georges Henri Rouault

Çağının en büyük dini ressamlarından biri olan *Georges Henri Rouault*, işçi bir ailenin çocuğu olarak Paris'te, dar gelirli ailelerin yaşadığı Belleville'de 1871 yılında dünyaya gelmiştir. Savaşın dehşetini çok erken yaşlarda tanımıştır. Çünkü o sırada şehir, Versailles hükümeti birlikleri tarafından bombalanıyordu. Katolik bir ailenin çocuğu olmasına rağmen, Katolıklara olan tepkiden dolayı babası, Rouault'u Protestan okuluna göndermiştir⁴⁵.

Modern sanatın ustalarından olan sanatçı tam anlamıyla hiçbir ekole bağlı kalmamıştır. İlgisini çeken konuları (hâkimler, palyaçolar, fahişeler, Mesih) çalışmayı tercih etmiş ve kendini tamamen ideallerine adanmıştır. Rouault, Hıristiyanlığa

⁴¹ Nihat Boydaş, *Sanat Eleştirisine Giriş*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 273-274.

⁴² Darrelyn Gunzburg, "Chagall's 'Lost' Masterpiece (Darrelyn Gunzburg Talks To David Glasser And Ziva Amishai-Maisels About An Exciting Discovery)." *The Authors, Journal Compilation*, The Art Book, 17, 4, November, 2010, pp. 43-44 (<http://www.darrellyngunzburg.com/PDFs/Chagall'sLostMasterpiece.pdf>). Web. Haziran 2014, s. 43.

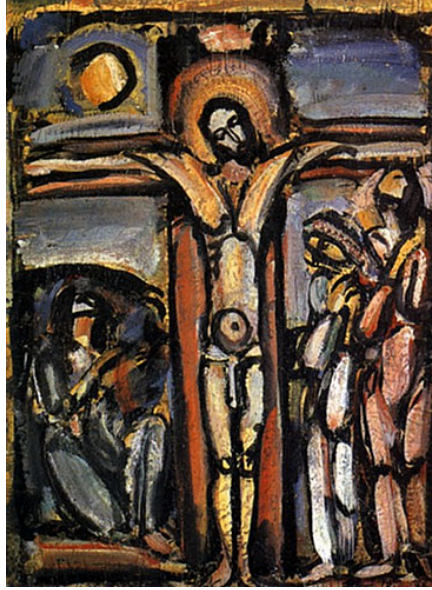
⁴³ Boydaş, *a. g. e.*, s. 267-268.

⁴⁴ Daniel E. Schneider, "A Psychoanalytic Approach to the Painting of Marc Chagall", *Jstor, College Art Journal*, 6, 2, Winter, 1946, pp. 115-124, Published by: Collage Art Association, Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/773293>, s. 124.

⁴⁵ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

derinden bağı bir sanatçıdır. Hıristiyanlığa ilgisi, kendine has üslubuyla resmettiği dini konulu resimlerle sınırlı kalmamış, tam bir Hıristiyan gibi yaşamıştır⁴⁶.

Başlangıçta toplum tarafından anlaşılamayan ve çalışmaları “çirkin”, “dengesiz” olarak nitelendirilen sanatçı, bazı Katolik yazarlar tarafından da eleştirilmiştir. O aslında yoğun, karmaşık olmayan bir inanç adamıdır ve özellikle “acı çekme” sahnelerinde inançlı yönünü, masif, acımasız, kasvetli üslubuyla göstermektedir⁴⁷. Kullandığı renklerle ve çarpıcı dini tasvirlerle 20. yüzyılın koşullarına tepkisini dile getirmiştir.



Resim 4. Georges Henri Rouault, Çarmıhta İsa⁴⁸.

Rouault'un, erken yaşlarda, Ortaçağ kiliselerinin vitraylarını onarılması işinde çalışmış ve vitrayın güzelliği onu etkilemiştir. Bu daha sonraki sanat hayatında, resimlerindeki kalın konturlu vitray benzeri çalışmalarında kendisini göstermiştir. Ortaçağın Hıristiyan ruhunun, topluma olumlu katkıları olacağına inanan Rouault, gençliğinde ortaya çıkardığı eserlerinde bu inanca olan bağlılığını sergilemiştir⁴⁹. Sanatçı, *benim gerçek hayatım, katedraller çağıdır* diyerek bu yakınlığını dile getirmiştir. Rouault için din, bir ilham ya da mistik bir konu olmaktan çok insani duygular ve yaşam biçimidir⁵⁰. İçinde yaşadığı dönemde, diğer bütün sanatçılarda olduğu gibi ihtiyaç duyulan saflığa, barışa ve huzura, dini duygularla ulaşmıştır. Rouault,

⁴⁶ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

⁴⁷ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

⁴⁸ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

⁴⁹Levent Aygöl, “20. Yüzyıl Batı Resim Sanatında Dinsel İmgeler”, *Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı, Resim Programı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s.16-17.

⁵⁰ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

ikilemlerden kaçınan, inançsızların yükseldiği bir çağda, inancı yeni bir terim olarak işleyen bir sanatçıdır.

Rouault'un *acı çekme* takıntısı, ölüm ve acı çekme arasındaki rekabeti daha belirgin hale getirir. *Çarmıha germe*, Hıristiyanlığın ölümü ve Rouault tarafından hissedilen kişisel acılarıyla ilintili bir metafordur (Resim 4). Bu duygularını sanatçı, Cezanne, Picasso and Matisse'nin sergisini organize eden Vollard tarafından hazırlanan "Passion" adlı kitabın resimlerinde ifade etme olanağı bulmuştur. Sanatçının, Birinci ve İkinci Dünya savaşı sırasında yaşadıkları bu konu üzerine eğilmesinde önemli bir etkidir. Onun için Savaş, batı kültürünün temelini oluşturan Hıristiyanlığın erezyonudur. Bu çöküş, derin tarihsel nedenlere dayanmaktadır ve açıkça görülebilen, Hıristiyanlıktan uzaklaşma, açlık, sefalet, yalnızlık, kan ve ölüm gibi sonuçlar doğurmuştur⁵¹.

Ecole de Beaux Arts'daki öğretmenini Moreau, Rouault'a *Siz sıvakkanlı çıplak dini bir sanatı seviyorsunuz* demiştir. Ancak Moreau'nun ölümünden sonra Rouault, dinsel resimlerden uzaklaşmış, bu yoğun dini duygularını fahişeleri, soytarıları kısaca yozlaşmış dünyayı betimleyerek ifade etmiştir⁵². Sanatçının, Birinci Dünya Savaşı yıllarında "Miserere" (üzerinde- çarmıhta) adlı serisindeki resimleri bu tür çalışmalardır. Rouault, insanoglunun ihanetini ve acı çekmesini; acı çeken Mesih tasvirleriyle yan yana çizdiği ızdırıp çeken insanlar, yozlaşmış hâkimler, siyasetçilerle, aptallar, fahişeler ve mahkûmlar tasvirleriyle anlatmıştır (Resim 5). Kitabın ön sözünde Rouault şöyle der;

Çarmıhta İsa'yı benden daha iyi anlatacak kim var". "Herkes isyan edebilir. Daha zorlu sessizce içsel telkinlere itaat etmektir ve bayatımızı, içimizde, yaratılıştaki olan duyguları dışa yansıtmak için harcarız. Benim için resim yapmak bayatı unutmak için bir yoldur. Resimlerin gecenin çığlığıdır, boğulmaya bir kabkabadır...benim arzum, bir gün mesihin resmini yapabilmektir ki onu gören O'na dönüşebilsin"⁵³.



Resim 5. Georges Henri Rouault, Çarmıhta İsa⁵⁴.

⁵¹ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

⁵² Aygül, *a.g. l.*, s. 17.

⁵³ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

⁵⁴ <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/>

Sanatçı, dinsel ve dünyasal unsurları birleştirerek, kendi hayallerinin özetini çalışmalarına yansıtmaktadır. Çarmıha gerilme sahnelerini resimlediği çalışmalarından birinin altına, *İsa dünyanın sonuna dek ölümlle savaşacaktır* diye yazmıştır. 1918'den sonraki döneminde tekrardan yoğun bir şekilde dinsel konulara yoğunlaşmıştır. 1918-1929 yılları arasında özellikle İsa'nın çarmıha gerilmesi konularını içeren pek çok eser üretmiştir⁵⁵.

2.4. Wasily Kandisky

1912'de kurulan 'Der Blaue Reiter (Mavi Süvari) Gurubu'nun üyelerinden biri olan *Wasily Kandisky*, Franz Marc ile birlikte, içinde çoğunlukla dinsel konuların yer aldığı, sanatın biçim sorunları ve sanatçıların düşünsel yaklaşımları yerine sanatın özünü araştırılmasının gerektiğini savunan bir yıllık yayınlamıştır. Ona göre, sanat, maddi dünyadan kopmalı ve manevi yönleri ile birlikte yarı dinsel bir iletişim aracı olmalıdır⁵⁶.

Kandinsky'nin sanat hakkındaki teorik düşüncelerini 'Sanatta Ruhsallık Üzerine' ve 'Sanatta Zihinsellik Üzerine' adlı iki kitabında açıklamıştır⁵⁷. Kandinsky'e göre sanatta manevi anlatıma, gözle görülen dünyanın sadece öykünmecî bir yaklaşımıyla değil aynı zamanda soyut düzenlemeler ve şürsel bir anlatımla da varılabilir. Bu doğrultuda, kitabının yayınlanmasından sonraki eserlerinde, soyutlamaya yönelmiştir⁵⁸. Rasyonel bilimsel yöntemle olan inancını kaybetmiş ve gerçekliğin tamamen yaratıcı sezgi yoluyla anlaşılabilirliğini fark eden sanatçı, pozitivizm ve pragmatizmi reddetmiştir. Görünen gerçeği değil görünenlerin içinde barındırdığı asıl gerçeğin yansıtılması çabasında soyut ve simgesel bir anlatıma ulaşmıştır⁵⁹.

Kandinsky, insan ruhunun soyut olarak ifade edildiği yeni ruhani çağın temsilcisi olarak manevi duyguların önem kazandığı bu dönemde din alanında, materyalist şeytana karşı teozofik⁶⁰ düşüncüyü savunmuştur. Teozofi hareket, "en önemli manevi hareketlerden biridir" ve insanoglunun ruhsal proplemlerinin, iç aydınlanma yoluyla giderileceğini yaklaşımına sahiptir⁶¹. Sanatçıya göre, batı düşüncesi dünyasında gelişen ve Nietzsche tarafından da onaylanan "tanrı öldü" düşüncesi

⁵⁵ Aygül, *a.g. t.*, s. 17.

⁵⁶ Aygül, *a.g. t.*, s. 20.

⁵⁷ Tuna, *a.g. t.*, s. 54.

⁵⁸ Aygül, *a.g. t.*, s. 20.

⁵⁹ Peter Selz, "The Aesthetic Theories of Wassily Kandinsky and Their Relationship to the Origin of Non-Objective Painting", *The Art Bulletin*, Vol. 39, No. 2, Jun., 1957, pp. 127-136, College Art Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3047696>. Accessed: 01/10/2014 04:50, <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>, s.128.

⁶⁰ Mondrian, Malevich ve Kandinsky gibi sanatçıların da üyesi olduğu Teozofi Cemiyeti (1875), Teozofiyi batıda ilk kurumsallaştıran kişi olan H. P. Blavatsky tarafından kurulmuştur. Bu cemiyette ruhun gelişimi ilke edinilmekle birlikte, monoteist dinlerde ki tek tanrı inancı yoktur. Bunun yerine 'varlık birliği' görüşünü kabul ederler. Teozofi terimi, Grekçe tanrı anlamına gelen 'theos' ile bilgi, bilgelik anlamına gelen 'sophos' sözcüğünün birleşiminden türetilmiştir. Genel anlamıyla Teozofi kaynağını 'Hint Mistisizmi'nin insan, tanrı ve evren arasındaki ilişkilerini açıklayan felsefesinden alırken, batıda ise Teozofi daha çok ezoterik bilgilerden yararlanan felsefi bir sistemdir (Aygül, 2007: 23). Teozofi kurumu üç ilkesini şöyle açıklar:

1. İnsanlığın evrensel birliği için ırk, renk, inanç ve cinsiyet ayrımı yapmamak.
2. Din kuralları, felsefe ve bilim sınırlarının ötesinde çalışabilmek.
3. Doğanın keşfedilmemiş yönlerini ve insanın bilinmeyen yönlerini araştırmak.

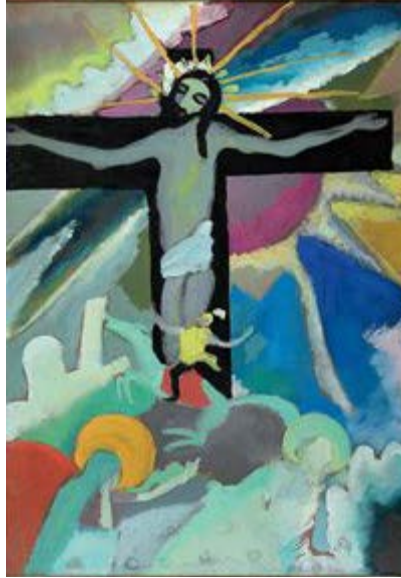
⁶¹ Selz, *The Aesthetic...*, s. 132.

karşısında, O'nun Hıristiyanlık için, resimleri yoluyla yaptıklarını önceden teologlar tarafından henüz zaman varken yapılmalıydı. Kilisenin, entelektüel ve kültürel alandaki bu sessizliği ve güçsüzlüğü bir takım şüphelere ve gerçek dinden uzaklaşmaya neden olmuştur⁶².

Wassily Kandinsky, yirmili yaşlarda, yaklaşık Moskova'nın 300 kilometre kuzeyinde yer alan Vologda köyüne yaptığı geziler sırasında, popüler sanatla din ilişkisi üzerinde durmaya başlamıştır. Çünkü Vologda bulunan parlak boyalı köylü evleri, Ortodoks kiliselerinin nispeten ilkel yansımaları olan kiliseleri onu çok etkilemiş ve romantik Rus milliyetçiliği duyguları kabarmıştır. Bu konuda şu ifadeyi kullanmıştır;

Gerçek Rus ruhunun benim sanat vizyonumun kaynağı olduğunu fark ettim. Bunu ben köylü yasalarına bağlı ilkel formlarla ifade ettim ki bu yasalar putperest Roma hukukuna dayanan batı Avrupa prensiplerinin tam zıttı durumdadır⁶³.

Sanatçı 1909'larda, Münih'te bulunduğu sırada, Rus ikonlarından ve Bavyera'nın yerel boyalı cam görüntülerinden esinlenerek naif dini tasvirler yapmıştır (Resim 6). Bu çalışmaları, yeni gelişen, popüler dini sanatın örnekleridir⁶⁴.



Resim 6. Wassily Kandinsky, Çarmıhta İsa, 1911.

Wassily Kandinsky, dini konulu resim anlayışı içinde mistik ve soyut bir tarzı tercih etmiştir⁶⁵. Dinsel ve mistik öğeler, sanayileşen ve emperyalist değerleri

⁶² Charles Pickstone, "A Theology Of Abstraction: Wassily Kandinsky's 'Concerning the Spiritual in Art'", *Theology*, 114(1), 2011, pp.32-41, Reprints and permissions:sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav.Charles Pickstone, St Laurence Church, Catford <http://tjx.sagepub.com/content/114/1/32>, s. 38.

⁶³ Pickstone, *a.g. m.*, s. 33-34.

⁶⁴ Pickstone, *a.g. m.*, s. 33-34; Rose-Carol Washton, Long, "Kandinsky's Abstract Style: The Veiling of Apocalyptic Folk Imagery", *Art Journal*, Vol. 34, No. 3, Spring, 1975, pp. 217-228, College Art Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/775993>. Accessed: 01/10/2014 08:37, <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>, s. 219.

benimseyen toplumun en değerli varlık sebepleri olarak sanatçı tarafından ön plana çıkarılmıştır.

2.5. Wilhelm Morgner

1911'de Der Balu Reiter'in ikinci sergisine katılan *Wilhelm Morgner*, resme şiirsel doğalcılıkla başlamış, Neo Emprestyonistlerden, Van Gogh'dan, Kandinsky ve Jawlensky'in soyut sanat anlayışından etkilenmiştir⁶⁶. Sanatçı yoğun ve saf renklerle, başlangıçta kırsal ortamlarda çalışan insanları tasvir etmiş daha sonra giderek soyut konulara ve manevi değerlere yönelmeye başlamıştır⁶⁷.

Morgner, herhangi bir ayrıntıya yer vermeden olayı izleyicinin anlayabilmesi ve duyguyu bu yolla aktarabilmek için bu tarzı seçmiştir. Aslında sanatçı, izleyiciyi zorlamaktadır. Morgner için bu sahne, izleyicinin kafasında, en az kendi tasarladığı gibi canlanmalıdır. Morgner, kendi düşüncesini, seyirciye ulaştırdığında kendini başarılı olarak görmektedir; *Vermek istediğim duygu beni sarsıyorsa ancak o zaman bir sanatçı olabilirim. Eğer bunu yapamıyorsam, kendimi ifade etmek şöyle dursun ben hiçbir zaman kalıcı olamam...* demiştir⁶⁸.

Sanatçı, tüm geleneksel ayrıntılardan uzaklaşarak saf bir anlatıma ulaştığı dönemde, “çarmıha germe” sahnelerini abartılı duygularla işlemiştir. Hıristiyanlık ve Kilise konusunda neredeyse kendi öfkesinden yanacak hale gelmiştir. Muhtemelen Morgner, çarmıha gerilmiş dışlanan kişide kendisini görmekteydi (Resim 7). Morgner için “acı çekme” önemli bir motif, varlığın bir tasavvurudur. Çarmıha gerilen İsa'nın yanında asılı olduğunu farz ederek bir Mesih değil ama bir Hıristiyan olduğunu ifade etmektedir ve bunu renkli, ritmik bir üslubuyla yansıtmıştır⁶⁹.



Resim 7. Wilhelm Morgner, Çarmıhta İsa, 1912⁷⁰.

⁶⁵ Andreas Mertin, “Die Konfliktgeschichte von Kunst und Christentum”, *Magazin für Theologie und Ästhetik*, 17, 2002, <http://www.theomag.de/17/am58.htm>.

⁶⁶Richard, *a. g. e.*, s. 86.

⁶⁷ <http://www.kettererkunst.com/bio/wilhelm-morgner-1891.shtml>

⁶⁸ <http://www.kettererkunst.com/bio/wilhelm-morgner-1891.shtml>

⁶⁹<http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/641505-Smitmans.pdf>

⁷⁰ [http://www.mystudios.com/artgallery/W/Wilhelm-Morgner/Raising-the-Cross-\(Kreuzaufrichtung\).html](http://www.mystudios.com/artgallery/W/Wilhelm-Morgner/Raising-the-Cross-(Kreuzaufrichtung).html).



Resim 8. Wilhelm Morgner, Çarmıhta İsa⁷¹.

Aşırı dini ifadeleri kullanılmasının ve üslubunun nedeni; din felsefesi ve teolojik bakış açısıyla, metafizik bir tanrı görüntüsü ile ilgilidir⁷². Sanatçının eriyormuş gibi görünen renkleri (Resim 8), dünyadaki ona acı veren gerçeklerden, kaos ortamından uzaklaşmasını sağlamaktadır⁷³.

2. 6. Oscar Kokoschka

Avusturyalı olan *Oscar Kokoschka*, edebiyat ve resim alanında yaptığı çalışmalarıyla Ekspresyonizm ve Modernizm önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Kokoschka'nın eserlerindeki tarzı ve kişiliği arasında büyük bir bağlantı vardır⁷⁴. Sanatçının çalışmalarında makineleşen toplum yapısına bir karşı çıkarak ve orijinal bir görüntü yakalama çabası içinde okullarda verilen eğitimi reddeder. 1890'ların ressamlarından, Manet'ten ve Ekspresyonizm adına yapılan her şeyden, hatta kendi gelişiminde önemli bir yere sahip olan Picasso'dan bile uzak durmuştur. Sanatçının nefret ettiği şey güzelliştir. Güzelliğe olan genel tutku, O'nu rahatsız etmekte ve derinden korkutmaktadır. Bunun nedeni değerlere, genel geçer yargılara karşı çıkmasıdır. Çirkinliğin saygınlığını ve esrarengiz güzelliği tercih etmiştir. Hayatın çalkantılı ve trajik, korkunç ve harika şeytani yanı verme çabası içinde, sert ve ağır bir üslupla, bir kişiyi ya da bir ruh halini yansıtmıştır⁷⁵. *Yaratıcı tarafından sanatçıya verilen yeteneği sanatçı insan yaratılışındaki gerçeği ortaya çıkarmak için kullanmalıdır. Toplum içinde dışlanmışları da kapsayacak şey sanattır* diyerek tavrını belirlemektedir⁷⁶.

⁷¹ [http://www.mystudios.com/artgallery/W/Wilhelm-Morgner/Raising-the-Cross-\(Kreuzaufrichtung\).html](http://www.mystudios.com/artgallery/W/Wilhelm-Morgner/Raising-the-Cross-(Kreuzaufrichtung).html)

⁷² Christoph Fleischer, "Nicht das Jenseits ist das Kunstwerk, das Kunstwerk ist das Jenseits" – Die expressionistische Religion Wilhelm Morgners, <http://www.der-schwache-glaube.de/?p=589>. 2010.

⁷³ J. P. Hodin, "Style And Personality: A Graphological Portrait Of Oscar Kokoschka. Artists on Art and Reality, on Their Work, and on Values", *Daedalus*, Vol. 89, No. 1, The Visual Arts Today, Winter, 1960, pp. 79-126, On behalf of The MIT Press American Academy of Arts & Sciences (This content downloaded from 194.27.42.220 on Tue, 26 Aug 2014 13:34:19 UTC All use subject to JSTOR Terms and Conditions). <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>, s. 214.

⁷⁴ Hodin, *a. g. e.*, s. 214.

⁷⁵ Hodin, *a. g. e.*, s. 217.

⁷⁶ Oskar Kokoschka, "Artists on Art and Reality, on Their Work, and on Values", *Daedalus*, Vol. 89, No. 1, The Visual Arts Today, Winter, 1960, pp. 79-126, The MIT Press on behalf of American Academy of

“İzm”lerden uzak, hiçbir doktrine bağlı olmayan bireysel tavra sahip olan Kokoschka, dönemin istikrarsızlık, kaos ve manevi iflasından kaynaklanan, değişken ruhsal durum modası olan huzursuz, histerik duygularını, sert ve katı tarzıyla ifade etmiştir. Sanatçının manevi arka planında adeta bir doğum yaşar çünkü yaratma sürecinde sanatçı acı çekmektedir ve yaşadığı olumsuz ortam zorluklarla doludur⁷⁷. Yaşadığı bu ortamı şu şekilde tanımlamaktadır;

*Modern insan, belki de kısmen insan türünün sadece teknik bir medeniyette çoğalması gibi şaibeli bir lütuf sayesinde zihinsel köklerden yoksundur. Geçmişteki hiçbir medeni toplumda kitlesel delilik, dünya savaşları, dünya çapında yıkım, kıyam, bütün etnik grupların tasfiyesi veya aktarılması gibi patlamalar göremeyiz*⁷⁸.

Sanatçı, modernleşen dünyanın, makineleşmeyi, hümanizma pahasına yüceltilmesinden rahatsızlık duymakta ve bunun acılarını bizzat yaşamaktadır. Bu kırıktık dönemde sanatçıların tavırlarını belirlemesini istemektedir;

*Sanatçılara kadar bütün insanların hangi yöne gideceğine karar verme zamanıdır. Bunun en basit sebebi, gerçeklerle yüzleşmemiz gerek. Hayat hala bir hayat değil. Ölüm kaçınılmaz bireysel deneyimle bitiyor*⁷⁹.



Resim 9. Oskar Kokoschka, Çarmıhta İsa, 1916 litografi⁸⁰.

⁷⁷ Hodin, *a. g. e.*, s. 217.

⁷⁸ Kokoschka, *a. g. e.*, s. 121.

⁷⁹ Kokoschka, *a. g. e.*, s. 121.

⁸⁰ <http://www.amazon.com/Oskar-Kokoschka-Christ-Crucifixion-lithograph-artist/dp/B009PNR7UY>



Resim 10. Oskar Kokoschka, Çarmıhta İsa (Golgotha)⁸¹.

1913’de, “Oskar Kokoschka- Plays and Paintings” adlı ilk kitabını yayınladıktan sonra, özellikle arasında dinsel konular bulunan figür denemelerine ağırlık vermiştir. Yağlı boya ve taş baskı tekniğinde yaptığı (Resim 9, 10) “Çarmıhta İsa” tasvirlerinde, renk ve çizgilerle duygusal dışavurumunu yansıtmıştır⁸².

2. 7. Otto Dix

Otto Dix, İncil konulu çalışmalar yapan diğer bir Ekspresyonist sanatçıdır. 1914 yılında Dresden’de bulunduğu sırada Ekspresyonizm ile buluşan sanatçı aynı zamanda Fütürizm’den de esinlenmiştir. Birinci Dünya Savaşı’na gönüllü olarak katılan Dix, savaş yoluyla, bozulan toplumsal düzenin ve kültürün iyileşeceğine inanmış ve uzun süre bu tür konuları işlemiştir. Ancak, savaşın sonunda sadece kötülük ve korkunçluğun başarıya ulaştığını görünce, savaşı yücelten coşkusu kaybolmuştur. Bunun üstesinden gelmek için Dix gerçeğe benzerliğe dönmüştür⁸³.

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra en önemli konusu dini temalar olmuştur. 16 yüzyıl Alman ressamlarının gittiği yolu takip etmiş⁸⁴ ve Matthias Grünewald’da olduğu gibi çarpıcı bir gerçekçilikle çarmıha gerilme sahneleri ve İncil konularını işlemiştir. 1948-1950 arasında iki yıllık bir sürede yalnızca İsa’nın Çilesi üzerine kırktan fazla çalışma yapmıştır. Karikatür tarzında dikkat çeken bir üslupla çarmıha gerilmenin vahşetini özellikle gravürlerinde işlemiştir (Resim 11). Sanatçı, sürekli vurgulanan çizgileriyle, kutsal gerçekliği daha güçlü bir şekilde iletebildiğini düşünmektedir. Dix, erken sanatsal anlayışına sadık kalarak, *acıda kaybolmadan* İsa’nın fiziksel acılarına bakmak istemiştir⁸⁵.

Dix, 1960 yılında, Matta İncil’ini resimlemiştir. 33 taş baskısında, “İsa ile Alay”, “Çarmıha Germe” gibi konuları canlandırmıştır. Çizimlerine, İsa’nın doğumuyla değil,

⁸¹ <http://www.pinterest.com/pin/47991552250018338/>

⁸² Richard, *a. g. e.*, s. 72-73.

⁸³ Richard, *a. g. e.*, s. 50; Turani, *a. g. e.*, s. 611.

⁸⁴ Lynton, *a. g. e.*, s. 384.

⁸⁵ <http://sacredartpilgrim.com/collection/view/18>

İbrahim ve İshak'ın öyküsüyle başlayan Dix, İshak'ın kurban edilmesi ile İsa'nın feda edilmesi arasındaki paralelliği dikkat çekmek ister⁸⁶.

Otto Dix'in çarmıha gerilme betimlemeleri, Ortaçağ'daki çarmıha gerilme tasvirleri ile benzerlik göstermektedir. Yalnız, kutsal metinlerde, İsa'nın çevresinde bulunan askerler artık Romalı askerler değil, Alman askeri uniformaları giymiş "cellâtlardır". Dix, acı veren savaşa karşı olan duygusal çaresizliğini ve korkusunu "Çarmıha Germe" sahnelerinde ifade etmiştir⁸⁷. Bu tasvir, Dix için, "Masumların Katli" demektir ve ölümün fiziksel acısının bir simgesidir;

Daha sonra oraya asılır, çarmıha gerilir ve balerin gibi görünmektedir, bilirsiniz, güzel ve cilalı ve güzel, mükemmel biçimde kutsal yağla yağlanmış ve güzel... sonra çarmıha gerilmenin detaylı bir tasvirini okursunuz, oldukça korkutucu, korkunçtur. Kolların nasıl şiştiği... İnsanın nasıl nefes alamadığı. Yüzün nasıl renk değiştirdiği. Nasıl korkunç, son derece korkunç biçimde öldüğü. Daha sonra orada oldukça güzel gençliği ile tasvir edilir. Bunların hepsi kandırmacıdır... Ve eğer o büyük bir adamsa, o zaman en korkunç acılar içindedir. Çok fazla işkence görmüştür. Yıkılmış ve bilincini yitirmiştir, çarmıhım taşımak zorunda kalmıştır... Savaşta olduğundan çok daha korkunçtur⁸⁸.

Dix geleneksel biçimde dindar olmasa da İncil'in öykülerine, özellikle Hz. İsa'nın hikâyelerine güçlü biçimde bağlıdır ve onları, *benim ve insanoğlunun ibret alacağı öyküler* olarak nitelemiştir. O'na göre *Hristiyan kavramları geçmişimize ve geleceğimize olduğu kadar şu anımıza da bağlıdır⁸⁹.*

Sanatçı İncil hakkında şunları söylemektedir; *Her bir kelimeyi okumalısınız. Çünkü İncil mükemmel bir tarih kitabıdır. Hepsinin içinde büyük bir gerçek var. Çoğu insan İncil'i okumaz, ancak İncil'i okumak, onu olduğu gibi, bütün gerçekliğiyle Eski Ahit dâhil olmak üzere okuduğunuzda: inanılmaz bir kitap. Kitapların kitabı bile diyebilirsiniz, kısacası inanılmaz! demıştır. 1965 yılında ölmesinden bir yıl önce "köklerinin dinde olup olmadığını" sorulduğunda şöyle yanıt vermiştir; İncil'in tarihinde, çok güzel görüntüler var; ben küçük bir çocukken, "İncil Dersimiz" varken, her zaman kendi kendime bu olayların ülkemin neresinde olduğunu hayal ederdim⁹⁰.*

⁸⁶ <http://www.bowdencollections.com/OttoDix/dix-essay.html>

⁸⁷ Adolf Smitmans, "Kreuz und Gekreuzigter in der Europäischen Kunstgeschichte Kunstgeschichte", *Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll*, Ein Beitrag aus der Tagung: Ein Beitrag aus der Tagung: us der Tagung: Kreuz und Mandala Buddhisten und Christen im Gespräch Stuttgart-Hohenheim, 7. - 9. Oktober 2005, Tagungsnummer: 641505 Tagungsleitung: Vajramala S. Thielow, Wolfgang Wagner, <http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/641505-Smitmans.pdf>

⁸⁸ <http://www.bowdencollections.com/OttoDix/dix-essay.html>

⁸⁹ <http://sacredartpilgrim.com/collection/view/18>

⁹⁰ <http://www.bowdencollections.com/OttoDix/dix-essay.html>



Resim 11. Otto Dix, Çarmıhta, Matta İncili İçin Yaptığı Litografi⁹¹.

3. Sonuç

"Çarmıhta İsa Tasvirleri", her sanatçı için kişisel geçmişleri ile bağlantılı anlamlar içerse de ekspresyonist tavır içinde ortak bir söyleme hizmet etmektedir. Dönem içinde bütün aydınlar ve duyarlı insanlar tarafından yaşanan rahatsızlığın ve toplum yapısının düzeltilmesi çabasının bir simgesi haline dönüşmüştür. Aynı zamanda, toplum içinde sanatçı, küçük burjuva konumundadır, bir aydın olarak belli bir sınıfa dâhil değildir, toplumsal bir kimliği yoktur. Sanatçılar, bu boşluğun bilincindeydi ve bunun ona verdiği sızıyı kendi içine kapanarak yok etmeye çalışmaktaydılar. Onlar için sanat, özgürlüğe giden yoldur ve estetik bir duygu, dini bir niteliğe bürünmüştür⁹².

Ekspresyonistler, buldukları ortamın, toplumu yiyip bitiren değerler bunalımının ve zamanın ruhunun farkına vararak ürettikleri sanat eserleri ve söylemleri ile bu sorunu çözmeye çalışmışlardır⁹³. Ön gördükleri ilk yol ise insanın değişiminin sağlanması ve insanın kendi değerini yeniden kavramasının gerekliliğidir. İnsanın kendisini yeniden bulması ve ekspresyonizm hakkında Schiller şöyle demektedir:

Ne amaçla olursa olsun, insanın yazgısı kendini yitirmek olabilir mi?" Bu yitirilişi kendi doğasına rağmen insana dayatmak, zamanımızın insanlık dışı çabasıdır. İnsan basit bir alete dönüşüyor, kendi işinin aracı haline geliyor. Makinenin hizmetinde olduğu için artık duyguları da yok. Makine onu rubundan çaldı. Rub şimdi onu geri istiyor. İşte yaşamsal sorun bu. Yaşadıklarımız, ruh ile makinenin insanı ele geçirmek için sürdürdükleri müthiş bir kavgadan başka bir şey değil. Artık yaşayamıyoruz, yaşıyoruz; hiçbir özgürlüğümüz kalmadı, kendimiz hakkında karar veremiyoruz. Tükendik, rubsuzlaştık, doğa insansızlaştı. (...) Daha önceki hiçbir dönem, böyle bir dehşetle, bu kadar derin bir ölüm korkusuyla sarsılmamıştı. Dünya hiçbir zaman bu kadar sessiz, mezar kadar sessiz olmamıştı. İnsan hiç bu kadar

⁹¹ <http://www.spaightwoodgalleries.com/Pages/Dix3.html>

⁹² Richard, *a.g.e.*, s. 160.

⁹³ Tuna, *a.g.e.*, s. 40-41.

anlamsızlaşmamış, kendini bu kadar ürkek hissetmemiştir. Mutluluk hiç bu kadar uzak, özgürlük bu kadar ele geçmez olmamıştır. Kulaklara acının haykırışı doluyor, insan ruhu için ağlıyor. Çok şeye gebe zamanımız bir büyük ıstırap çığı. Sanatta bunun dışında değil; o da bir yardım umarak karanlıklara sesleniyor, o da ruha ağlıyor: İşte dışavurumculuk bu⁹⁴.

"İnsan" ekspresyonizmin anahtar kelimesi haline gelmiştir. Paul Kornfeld, 1918'de *Dünyayı değiştirmek için bireyin elindeki tek araç kendini değiştirmektir* diyerek bakış açısını özetlemiştir⁹⁵. Bunun için; daha adil, daha insancıl, sınıfsız bir toplum oluşturmayı dileyen Marksizm'den; "üstün insan" tanımlayan Nietzsche'den; İnsanların saldırgan içgüdülerini yok edecek cinsel özgürlüğü savunan Freud'dan; İsa'nın öğretilerine uygun bir politika kuracak yenilenmiş Hristiyanlıktan düşüncesinden hareket etmişlerdir⁹⁶.

Ekspresyonistlerin amacı sanat tüketicisini eğlendirmek ya da onlara hoş duygular vermek değildir. Kendilerini reformcu olarak gören bu insanların amacı, insanların içinde buldukları uyuşukluktan çıkarmak, yaşadıklarının dönemin tehlikelerinin ve gelecekteki belirsizliğin farkına varmalarını sağlamaktır. İnsanı değiştirmek ve daha iyi insan modelini oluşturmaktır. Aslında istedikleri dünyayı kurtarmaktır⁹⁷.

Sanat, ajitasyon aracı haline gelmiştir. Çünkü estetik, yenilik arzusu aynı zamanda toplum kritiği, siyasi fikirler ve ütopyik taslak ile birleşmiştir. Ekspresyonizm, salt bir "sanat" hareketinden daha fazlasıdır. Duyarsızlaşan dünyanın grileri hakkında öfke duymuşlar, medenileştirilmiş güncelin, bilimin, tekniğin "dini olmayan" veya yaşamayan gerçekliğin ve de kitlelerin fenomenlerine karşı cephe almışlardır. Çünkü hayat, ruh, insani sıcaklık ve duygusal yaşam, teknik ve bilimin artan hâkimiyetine karşı duramamaktadır⁹⁸.

Ekspresyonist yazarlar geleneksel düzeni her şekilde göz ardı etmişlerdir. Çoğu zaman aşırı mutlu şekilde-Zerdüştu bir bakış ile kendilerine yeniyi ilan etme, insanı sarsma ve gerçeği değiştirme görevi verildiği duygusunu yaşamışlardır⁹⁹.

Herbert Kühn, 1919'da çoğu kez dinsel ve gizemli boyutlara ulaşan davaya inanama şeklini, Ekspresyonizmin ussal uzantısı olarak görmüştür. Bunu şu sözlerle ifade etmiştir; *Sosyalizm gibi, Ekspresyonizm de nesneye, entelektüel barbarlığa, makineye ve merkezleşmeye karşı, 'Akıl', 'Tanrı' ve 'İnsanın İçindeki İnsan' yararına büyük bir haykırış yükselmiştir...*¹⁰⁰.

Birçok sanatçı tarafından tekrarlanan "Çarmıhta İsa" tasviri, manevi deneyimdir ve matematiksel düşünce zulmüne, nedensellik ve teknik ilerlemeye karşı kendini ifade

⁹⁴<http://mimoza.marmara.edu.tr/~avni/dersbelgeligi/dersbelgeyazilari/dbonbir/hermann.htm>
Hermann Bahr).

⁹⁵ <http://www.ursulahomann.de/GeschichteUndBedeutungDesLiterarischenExpressionismus/komplett.html>.

⁹⁶ Richard, *a.g.e.*, s. 132.

⁹⁷ Richard, *a.g.e.*, s. 132.

⁹⁸ <http://www.ursulahomann.de/GeschichteUndBedeutungDesLiterarischenExpressionismus/komplett.html>

⁹⁹ <http://www.ursulahomann.de/GeschichteUndBedeutungDesLiterarischenExpressionismus/komplett.html>

¹⁰⁰ Richard, *a.g.e.*, s. 20.

ediş tarzıdır. Temelde, makineleşen uygarlığa karşı çıkıştır¹⁰¹. Ekspresyonizmin, hedefi, tanrıyı dünyaya iade etmektir. İyiyi, asili ve doğruyu sözle değil, işle hakikat haline koymaktır. Yeni insan, yeni bir dünya, yeni bir sosyal yapı, yeni bir gerçek, yeni bir sanat anlayışı söz konusudur ve "milliyetçi" düşünceden "insancıl" düşünceye yani bireyin temel olduğu düşünceye geçilmiştir¹⁰². Bu yolda ekspresyonistler, ellerinde olan tek silahlı, yani sanatı kullanmışlardır.

KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, Kadir, 2004, "Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi." *Dini Araştırmalar*, 7, 19, s.105-130 (http://isamveri.org/pdfrg/D01949/2004_19/2004_19_ALBAYRAK.pdf). Web. 15 Ağustos 2014.
- ALTUNER Huriye, "Emil Nolde'un 'Çarmıhta İsa' Tasvirinin İkonografik Açısından İncelenmesi", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science*, Volume 6, Issue 1 (January), 2013, p. 155-178.
- AYGÜL, Levent, "20. Yüzyıl Batı Resim Sanatında Dinsel İmgeler", *Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı, Resim Programı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- BOYDAŞ, Nihat, *Sanat Eleştirisine Giriş*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2007.
- CORNELL, John S., "What is a Religious Painting? German Modernism, 1870-1914", *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 14: 2, Mortimer House, 37-41 Mortimer Street, London W1T 3JH, UK, pp.115-174, (01 October 2014, At: 05: 53)
- GUNZBURG, Darrelyn, "Chagall's 'Lost' Masterpiece (Darrelyn Gunzburg Talks To David Glasser And Ziva Amishai-Maisels About An Exciting Discovery)." *The Authors, Journal Compilation, The Art Book*, 17, 4, November, 2010. Pp. 43- 44 (http://www.darrellyngunzburg.com/PDFs/Chagall'sLost_Masterpiece.pdf). Web. Haziran 2014.
- FORDE, Gerhard O., "Lent Reflection 3: Gerhard Forde on Jesus' Cry of Desolation." *Theology is for Proclamation*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, p.112-113 (<http://cruciality.wordpress.com/2009/03/23/lent-reflection-3-gerhard-forde-on-jesus%E2%80%99-cry-of-desolation/>) Web. 17 Nisan 2012.
- FLEİSCHER, Christoph, "Nicht das Jenseits ist das Kunstwerk, das Kunstwerk ist das Jenseits" – Die expressionistische Religion Wilhelm Morgners, <http://www.der-schwache-glaube.de/?p=589>. 2010.
- FLEİSCHER, Christoph, Wilhelm Morgners Expressionismus und seine Wirkungsgeschichte, Christoph Fleischer, Sayı 46, Münih 1984, <http://www.der-schwache-glaube.de/?p=601>.
- HAFTMANN, Werner, *Banned and Persecuted Dictatorship of art Under Hitler*, Germany, 1986.
- HODIN, J. P., "Style And Personality: A Graphological Portrait Of Oscar Kokoschka. Artists on Art and Reality, on Their Work, and on Values", *Daedalus*, Vol. 89, No. 1, The Visual Arts Today, Winter, 1960, pp. 79-126, On behalf of The MIT Press American Academy of Arts & Sciences (This content downloaded from 194.27.42.220 on Tue, 26 Aug 2014 13:34:19 UTC All use subject to JSTOR Terms and Conditions). <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>
- İLHAN, Nilüfer, "Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında Ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", *A. Ü. Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 51, Erzurum, 2014, s.187-209.

¹⁰¹ Hodin, a.g.e., s. 214.

¹⁰² <http://www.toplumdusmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf>

- KOKOSCHKA, Oskar, "Artists on Art and Reality, on Their Work, and on Values", *Daedalus*, Vol. 89, No. 1, The Visual Arts Today, Winter, 1960, pp. 79-126, The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20026551>. Accessed: 20/01/2015 05:01
<http://www.jstor.org/stable/pdfplus/10.2307/20026551.pdf?acceptTC=true>
- LONG, Rose-Carol Washton, "Kandinsky's Abstract Style: The Veiling of Apocalyptic Folk Imagery", *Art Journal*, Vol. 34, No. 3, Spring, 1975, pp. 217-228, College Art Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/775993>. Accessed: 01/10/2014 08:37, <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>.
- LYNTON, Nobert, *Modern Sanatın Öyküsü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1991.
- MERTİN, Andreas, "Die Konfliktgeschichte von Kunst und Christentum", *Magazin für Theologie und Ästhetik*, 17, 2002, <http://www.theomag.de/17/am58.htm>.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Deccal, Hristiyanlığa Lânet* (Türkçesi: ORUÇ ARUOBA), İstanbul, 2000. (<http://m.friendfeed-media.com/b3c21972b80b85f1f952ccc256866ec9a0ea662f>).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Deccal* (Çev. Emir Aktan), Alter Yayıncılık, Ankara, 2012.
- ÜNEL, Özlem, "Yirminci Yüzyıl Resim Sanatında İfadecilik", *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Anasanat Dalı, Resim Programı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Eser Metni, İstanbul, 2006.
- PICKSTONE, Charles, "A Theology Of Abstraction: Wassily Kandinsky's 'Concerning the Spiritual in Art'", *Theology*, 114(1), 2011, pp.32-41, Reprints and permissions:sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav. Charles Pickstone, St Laurence Church, Catford <http://tjx.sagepub.com/content/114/1/32>.
- RİCHARD, Lionel, *Ekspresyonizm Sanat Ansiklopedisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1991.
- SCHNEIDER, Daniel E., "A Psychoanalytic Approach to the Painting of Marc Chagall", *Jstor, College Art Journal*, 6, 2, Winter, 1946, pp. 115-124, Collage Art Association, Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/773293>.
- SELZ, Peter, *Emil Nolde*, New York: Museum of Modern Art, 1963
- SELZ, Peter "The Aesthetic Theories of Wassily Kandinsky and Their Relationship to the Origin of Non-Objective Painting", *The Art Bulletin*, Vol. 39, No. 2, Jun., 1957, pp. 127-136 Published by: College Art Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3047696>. Accessed: 01/10/2014 04:50, <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>
- SIEGER, William B., "Literary Texts and Formal Strategies in Emil Nolde's Religious Paintings." *The 32nd Annual European Studies Conference, University of Nebraska at Omaha*, 2007: 2-10.
- SMİTMANS, Adolf, "Kreuz und Gekreuzigter in der Europäischen Kunstgeschichte Kunstgeschichte", *Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll*, Ein Beitrag aus der Tagung: Ein Beitrag aus der Tagung: us der Tagung: Kreuz und Mandala Buddhisten und Christen im Gespräch Stuttgart-Hohenheim, 7. - 9. Oktober 2005, Tagungsnummer: 641505 Tagungsleitung: Vajramala S. Thielow, Wolfgang Wagner, <http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/641505-Smitmans.pdf>
- TURANİ, Adnan, *Dünya Sanat Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1983.
- TUNA, Ertuğrul, "9 Kasım 1918 Alman İmparatorluğunun Çöküşünden, 9 Kasım 1938 Kristal Geceye Alman Sanatı", *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı, Resim Programı*, yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Eser Metni, İstanbul, 2008.
- YILMAZ, Sıdıka, "Marc Chagall'ın Dinsel Konulu Vitrayları" *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011.

- http://www.artfactory.com/art_appreciation/art_movements/expressionism.htm (15 Eylül, 2014).
- <http://www.toplumduşmani.net/v2/sanat-nedir/3910-ekspresyonizm-disavurumculuk.pdf> (24 Eylül, 2014).
- <http://www.museum-folkwang.de/tr/ausstellungen/archiv/expressionismus-und-religion.html> (24 Eylül, 2014).
- <http://limonluknet.blogspot.com.tr/2007/08/marc-chagall-sanat-ve-savas.html> (15 Eylül, 2014).
- http://mevimsiz.net/y-889/Ozgun_Mavinin_Sair_Ressami:_Marc_Chagall/ (3Ekim, 2014).
- http://www.jesus-story.net/painting_descent.htm (Kasım, 2014).
- [http://www.mystudios.com/artgallery/W/Wilhelm-Morgner/Raising-the-Cross-\(Kreuzaufichtung\).html](http://www.mystudios.com/artgallery/W/Wilhelm-Morgner/Raising-the-Cross-(Kreuzaufichtung).html) (Kasım, 2014).
- <http://www.kettererkunst.com/bio/wilhelm-morgner-1891.shtml> (10Aralık, 2014).
- <http://madamepickwickartblog.com/2010/09/passion-a-vertigo-of-hideousness-descent-into-ugliness-ordained/> (22 Aralık, 2014).
- <http://www.spaightwoodgalleries.com/Pages/Kokoschka.html> (Temmuz, 2014).
- <http://www.pinterest.com/pin/47991552250018338/> (Temmuz, 2014).
- <http://sacredartpilgrim.com/collection/view/18> (Eylül 2014).
- <http://www.bowdencollections.com/OttoDix/dix-essay.html> (Kasım, 2014).
- <http://www.spaightwoodgalleries.com/Pages/Dix3.html> (Aralık, 2014).
- <http://www.solakkedi.com/resim%20okumalari/035.html> (Ocak, 2015).
- <http://www.amazon.com/Kokoschka-Christ-Crucifixion-lithograph-artist/dp/B009PNR7UY> (Eylül 2014).
- <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft1t1nb1gf&chunk.id=d0e6852&toc.id=d0e6493&brand=ucpress> (Ocak, 2015).
- <http://www.francis-bacon.com/paintings/crucifixion-1933-2/?c=1929-47> (3Ekim, 2014).
- http://en.wikipedia.org/wiki/File:Three_Studies_for_a_Crucifixion_Francis_Bacon_1962.jpg (Eylül 2014).
- <http://www.guggenheim.org/new-york/collections/collection-online/artwork/293> (Aralık, 2014).
- <http://www.francis-bacon.com/paintings/crucifixion-1933/?c=1929-47> (3Ekim, 2014).
- http://www.hofhuizen.com/kruisiging/kruisiging_en.htm (Ocak, 2015).
- <http://www.ursulahomann.de/GeschichteUndBedeutungDesLiterarischenExpressionismus/komplett.html> (Geschichte und Bedeutung des literarischen Expressionismus, Vortrag, gehalten am 4.März 2004 vor der Literarischen Gesellschaft Arnberg im Salon Jutta Kramer) (Aralık, 2014).

İlk Kathartiker Thespi's'ten, Aristoteles'in Kabusu Antiphon'un "Konuşma"larındaki Kathartik Yapıya Yahut (Aristoteles'in Bir Türü Gerçekleşmeyen Metamorfozu)

Mehmet Akif DUMAN¹

ÖZET

"Katharsis" Aristoteles tarafından adı konduğundan beri sayısız biçimde, şekilde ve çok farklı sanatsal disiplinlerde kullanılmış; trajediye bağlı olan kökleri popüler kültürde medya alışkanlıklarına dolanarak varlığını sürdürmüştür.

Bir seyircinin (izleyicinin) trajedideki (televizyondaki) nefrete tanık olup saflaşmak/arınmak yerine kendini daha da biçimsiz bir hale dönüştürebileceğini gösterir modern araştırmalar. Aristo yanılmış mıdır? Buna evet, yahut hayır diyenler kadar ortada duranların sayısı da azımsanamayacak kadar çoktur.

Aristoteles'in katharsisi başlattığı türün mucidi Thespi's'in adı pek anılmaz. Oysa bir oyuncu olarak ilk "arıtıcı" odur. Bundan daha vahimi Antiphon'un da, mesele ile alakalı yahut alakasız, bilinmiyor olmasıdır. Trajedilerdekinin aksine sonu bilinmeyen, polisiye hikayelerinden farksız "konuşmaları" (çoğu tetralogi) ile aslında katharsise farklı ve nisbeten daha faydalı bir kanal açmıştır.

Bu kısa çalışmada "katharsisin bir önceki aşaması/ hazırlayıcısı olan" mimesise; "Aristoteles'in mimesis anlayışı"na da değinmeye çalıştık. "Ἐλεος" (eleos) ve "Φόβος" (phobos) kelimelerinin çeviri problemi de değerlendirme dışı bırakmadık.

Katharsis'in oluşum süreci"nde zaman içinde meydana gelen algı farklılığının aslında Antiphon anlatılarındaki muhtevaya nasıl kaydığını da görmüş oluyoruz böylece.

Anahtar Sözcükler: *Thespi's, Aristoteles, katharsis, Antiphon, mimesis, tetralogie*

On The First Cathartic Thespi's up to the Nightmare of Aristotle and Catharsis in the Speeches of Antiphon

or

The Never-Materializing Metamorphosis of Aristotle

ABSTRACT

Since the time when the term "catharsis" was coined by Aristotle, it has been used in a number of ways in very different artistic disciplines. Catharsis, whose roots are in tragedy (on television) survives in popular culture by clinging to media habits. Modern research shows that an audience (observer) of tragedy becomes more confused, instead of becoming adjusted to witnessing aggression.

Was Aristotle mistaken? This is a question considered by many researchers with varied answers.

¹ Johannes Gutenberg-Universität / Mainz- Almanya: Orientkunde- Turkologie; Doğu Bilimleri-Türkoloji/ Karşılaştırmalı Edebiyat- doktora öğrencisi, mehmetakifduman@outlook.de

The name of Thespis, who invented the genre with which Aristotle started catharsis, is today no longer commonly used, even though he acted as the first "cleanser/ Catharsist". Even worse is the fact that Antiphon is not widely known, with or without his connection to this subject. Through his speeches (mostly the tetralogy), which are similar to those in crime stories, with their unexpected endings (as opposed to tragedies), he prepared catharsis as another and relatively more useful approach.

In this short article we have tried to respond to the early stages and pioneers of Catharsis, Mimesis, and the Aristotle's understanding of Mimesis. Translation issues of "ἔλεος" (eleos) and "Φόβος" (phobos) are also considered.

We can see how the differences in perception from the time when catharsis was created actually slip into the ingredients of Antiphon's stories.

Keywords: Thespis, Aristoteles, katharsis, Antiphon, mimesis, tetralogy

"Katharsis" mimetik sürecin bir sonucu olarak Thespis'in yaptıkları ile başlar ve aslında Antiphon'un tetralogileri ile açılan kanalda biçim değiştirerek varlığını sürdürür. Bu cümlede üzerinde durulması gereken dört unsur bulunmaktadır. Bunlardan "katharsisin oluşum süreci" ve "Aristoteles'in mimesis anlayışı" çok da bilinmeyen konular değil.² "Tragedyanın mucidi olarak Thespis" in konu ile alakası ve daha da mühimi "Antiphon'un tetralogilerindeki kathartik yapı"nın tahlili nisbeten yeni meselelerdir; reklam toplumundaki "algı körlüğü"nü anlaşılmaya da yardımcı olacaklardır.

Katharsisin Oluşum Süreci

Katharsis (κάθαρσις *kátharsis*) Aristoteles'in Poetika'sında zikredildiği üzere, trajedyanın uyandırdığı acıma/ıstırap ve korku/dehşet duyguları vesilesi ile ortaya çıkan arınmadır.³ Bu, türe özgü tesir eksenli tanımlama en çok bilinen ve klasik olandır. Grimm'in defalarca vurguladığı üzere "medyanın tesirlerinin araştırılmasında şiddetin sahnelenmesi agresivitenin artmasına mı sebep olur, yoksa azalmasına mı?" meselesi katharsisin modern yüzündeki en belirgin çizgidir kanaatimizce.⁴ Diğer anlam ise edebiyat ve sanat mantığında "estetik tecrübelerin iletişimsel performansı" çerçevesinde gelişir.⁵

² Bu yüzden meseleyi ele alırken çok bilinen şeyleri tekrar etmekten çok, farklı olduğunu düşündüğümüz yönleri vurgulamaya çalıştık.

³ Aristoteles: *Poetik*, Çev: Manfred Fuhrmann, Griechisch/ Deutsch, Reclam, Stuttgart 1982, VI, 1449 b 26.

⁴ Bkz: Grimm, Jürgen: "Vom wahren Schrecken. Schockerlebnisse in der Mediengesellschaft", In: *Medienpraktisch* H 1/ Jg. 17, 1993, s. 22-27; Grimm, Jürgen: *Fernsehgewalt: Zuwendungsattractivität - Erregungsverläufe - Sozialer Effekt*, Westdeutscher Verlag, 1999, 820 s.

Grimm'in bu konuya ömrünü vakfettiğini söylesek yanlış olmaz. Kendisi şu an Viyana Üniversitesi'nde "Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft" bölümünde profesördür. Kendisine danıştığımız birkaç hususta yardımlarını esirgememiştir. Kendisine şükran borçluyuz.

Bu konudaki çalışmalarının genel listesi ilgililere faydalı olacaktır:

http://empcom.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_empcom/Grimm_Publikationsliste.pdf

Erişim:15.12.2013

⁵ Bkz: Jauss, Hans Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1982.

Katharsisin amacına ulaşması için seyirci yahut okuyucu duygusal geçişlerde bir sıra takip etmelidir. Mesela "şaşırmak, irkilmek, hayret etmek, duygulanmak, birlikte ağlamak, birlikte gülmek, yabancılaşmak" (s.244) s.252'de bununla ilgili bir tabela var. 5 temel duygusal formun tanımlaması (çözümlemesi) yapılır burada.

Tragedya; taklit esaslı anlatım aracılığı ile değil, “merhamet ve dehşet/korku”⁶ duyguları uyandırarak ruhun bir şekilde arınmasını sağlar.⁷ İfade ilkin daha ziyade dinî arınma kastedilerek kullanılmıştır.

Tıpta "kusturucu" maddenin kullanımına da bu ad verilir; ama aynı zamanda aynisel bir arınmaya da. Bilhassa psikoloji ilmi açısından Josef Breuer ve Sigmund Freud'u ciddi anlamda meşgul etmiştir katharsis.⁸ Hatta Freud'un serbest çağrışımından önceki yöntemi "katharsis yöntemi"dir.⁹ Mesela Jausse da, estetik tecrübeyi “poiesis/yaratma”, “aisthesis/algılama” ve “katharsis/arınma” kavramları ile açıklar.¹⁰

Temizlenme yahut arınmanın nasıl olacağını da kısaca izah edelim. Gramatikal olarak "temizlenme/arınma" trajedide şu üç alaka ile mümkündür:

⁶ “Ἐλεος” (eleos) ve “Φόβος” (phobos) kelimeleri çoğunlukla “acıma” ve “korku” karşılıkları ile çevrilmektedir. Merhamet (Barmherzigkeit) ve şefkat (Mitleid) arasında duygunun yüceliği bakımından fark vardır. Aynı sosyal seviyedeki/ortamdaki iki insan birbirine şefkat gösterebilir; bu daha ziyade samimiyet içerir. Anne şefkati gibi. Acılamak ise avami kullanıma daha açıktır. Bacağı kırık bir köpeğin hali de iç acıtabilir. Ama merhamet daha ulvidir. Kralların, sultanların harcıdır. Burada kastedilense bunları hiçbirini değil bilakis: “ıstırap”tır.

Mevzubahis duygu bir "gerilim" in ardından izleyicide uyanır ve arzu edilen şey nisbeten kalıcı olmalıdır. Diğer ruh hallerine nazaran ıstırap daha uzun süreli ve daha kalıcıdır.

Ἐλεος (eleos), Yunan Mitolojisi'nde merhametin kişiselleştirilmesidir. Roma mitolojisindeki (Latince) "Misericordia"ya karşılık gelir. Agora (Atine)da çoğunlukla sığınma amaçlı (mesela Adrastos, Herakliden) bir altarı (ibadet yeri/tapınak) vardır. Bu muhtemelen Agora'nın kuzey batı köşesindeki Oniki Tanrı Tapınağı (Zwölfgötter-Altar) ile aynıdır.

“Φόβος” (phobos/fobos) ise savaş tanrısı Ares ve aşk tanrıçası Afrodit'in oğullarıdır. Roma mitolojisindeki Metus'a karşılık gelir. İlgili kelimenin “korku” biçimi ise hem tahfif edici olmakta hem de menşesine uymamaktadır. Bu amaçla “dehşet” kelimesi daha uygundur.

Wiegmann (Schadewaldt ve Fuhrmann'ın itirazlarına istinaden)¹¹ göre “korku/Furcht” ve “acıma/Mitleid” çevirileri uygun değildir; bunun yerine “ıstırap/Jammer” ve “Schauder/dehşet” kelimeleri şiddetli tesiri daha iyi izah etmektedir.

Bkz: Wiegmann, Hermann: *Die ästhetische Leidenschaft*, Olms, Georg 1987, s.2-3; Fuhrmann, Manfred: *Dichtungstheorie der Antike (Aristoteles, Horaz, Longin)*, Artemis & Winkler 2003, s.90

Ayrıca Fuhrmann, *Die Poetik*'te “Jammer” ve “Schaudern” kelimelerini kullanır. (s.19)

Çoğunluğun bu fikirde olduğunu da vurgulayalım: Hafner, Schlaffer, Fuhrmann ve Gigon...

Hafner, Bernhard Jonas: *Darstellung Die Entwicklung des Darstellungsbegriffs von Leibniz bis Kant und sein Anfang in der antiken Mimesis und der mittelalterlichen Repraesentatio*, 1974 , s.40; Schlaffner, Heinz: *Poesie und Wissen*, Suhrkamp, 2005, s.81

Gigon klasik çeviriyi kullanır (Furcht ve Mitleid)

Bkz: Knops, Sylvia: “Aristoteles’ Thesen zur Dichtkunst und zur bildenden Kunst”, in *Antike und Gegenwart, Festschrift für Matthias Gatzemeier*, (Hrsg) Jürgen Villers, Königshausen&Neumann GmbH, Würzburg, 2003, s.89-91; Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, 7.Auflage, Tübingen 2010, s.135.

Yahut kelimeleri orijinal hali ile bırakmak da bir çözümdür:

Hose, Martin: Angst hab' ich, dass sie etwas Schlimmes plant.” Über die produktive Rolle der Angst in der griechischen Tragödie, *Existenzangst und Mut zum Sein*, (Hrsg) Gunter Wenz, Eugen Biser Stiftung, B 1, Göttingen 2014, s.31.

⁷ Aristoteles, *Rhetorik*, VI, 1449 b/26.

⁸ Detaylı bilgi için bkz: Reichender, Johann Georg: “Sigmund Freud und die kathartische Methode Josef Breuers”, In: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Bd. 15 (1983) s.229-250.

⁹ Roudinesco, Elisabeth and Plon, Michel: *Dictionnaire de la Psychoanalyse/ Wörterbuch der Psychoanalyse*, Çev: Christoph Eissing-Christophersen, Springer, Wien 2004, s.528.

¹⁰ Velthaus, Gerhard: *Bildung als ästhetische Erziehung*, Klinkhardt, Rieden 2002, s.171

1. Bir nesnenin arınması (genitivus objektivus)
2. Bir nesne tarafından arındırılma (genitivus seperativus)
3. Bir etki sonucu hasıl olan arınma (genitivus subiectivus)

Yani doğrudan duygu ile (ıstırap ve dehşet) veya seyircinin duygusal ayrışım sonucu özgürleşmesi ile ya da duygunun kendi başına bir arınma için harekete geçmesi ile ilgilidir.¹¹

Her iki hakim duygu da dramatik davranışlarla çözülmeli/açığa çıkmalı¹² ve dramatik figürlerce geçerli kılınmalıdır. Eğer izleyicinin zihninde tasvir edilenle ilgili bir "hane" yoksa kapıdan netice alınamaz. Yani "mimetik" sürecin mesafesi kısa tutulmalıdır. Bu korku ve heyecanın "dışa vurumu" ile tesirini gösterir. Daha sonra katharsis "duygusal yayılım"ın merkezine ilerler ve neticede iyileştirici bir rahatlama hasıl olur. Bu, Avrupa tiyatrosunda artık tespit edilemez; zira seyirci de değişmiştir. Tiyatro daha baskın, post-dramatik ve daha sınırsız bir tasavvur kazanmıştır. Şimdilerdeki iki eğilim katharsise manidir:

1. Dramatik davranışlar yoksa katharsis de olmaz. Kahramanların, tanrı ve yarı tanrıların alışlagelen talihsizlikleri, giderek artan ve ama mutlaka düşen gerilim öğeleri, felaketler, infialıklar vs artık beklenen tesiri uyandırmaz. 20. Asırdan itibaren seyirci kahramansız ve dramatik anlaşmazlıkların olmadığı bir tiyatroya alışmıştır.¹³

2. Artık sahnedeki ıstırap ve dehşet sahneleri izleyiciye inandırıcı gelmemektedir. Bunu birçok sebebi vardır. Dramatik figürlerin geliştilememesi, bunun yerine aktör/aktrist ile seyirci rabitasına ağırlık verilmesi. Hamlet ne kadar modernize edilebilir? Yahut sonunu bilmeyen var mıdır bu olaylar dizisinin.¹⁴

Katharsis'in yakın tarihini üç isimle özetleyebiliriz. Lessing'in "ahlak" algılayışı, Goethe'nin "denge" yaklaşımı ve Bernays¹⁵'in "mutabakat/uzlaş" görüşü.

Katharsis'in trajediyi algılayan seyircinin zihninde meydana gelen duygusal gitgeller olduğunu biliyoruz.¹⁶ Peki, katharsis ömrünü (daha) ne kadar daha

¹¹ Halliwell, Stephen: Appendix 5: Interpretations of Katharsis. İn: Ders.: *Aristotle's Poetics: A Study of Philosophical Criticism*, London 1986, s.350-56.

¹² Belki de "tetikleme"dir.

Bkz: Knoke, Friedrich: *Über die Katharsis des Tragödie bei Aristoteles*, Ksling, Osnabrück 1908, s.21.

¹³ Televizyon ve internet kültürünün tesiri altındaki birey; aç, yaralanmış, yahut ölmüş insanlarla ilgili bir haberi izledikten (yahut okuduktan) sonra iştahından hiçbir şey kaybetmeden yemek yemeye devam edebilmektedir. Yahut en iyi ihtimalle birkaç dakika sonra. Şu halde trajedinin duygular üzerinde nasıl bir arındırıcı tesiri olabilir? Arzu ile ihtiyaç kavramlarının iç içe geçmesi, globalleşme, popüler kültürün hemen her gün "post" atlaması ve modernizenin getirdiği maddi zorluklar günümüz insanını "katharsis" için temizlenmesi zor hale getirir. Görsel algı çitası -sinemanın hızlı ilerlemesi ile- sürekli yükselen insan, yüksek bütçeli filmlerle zaten bu arınmayı köreltmıştır. Buna en iyi örnek, milyon dolarlar harcanan bir filmi izlerken yaşanan duygusal iniş ve çıkışlardan filmi izledikten birkaç saat sonra neredeyse hiçbir iz kalmamasıdır.

¹⁴ Deyatlı değerlendirme için bkz: Warstat, Matthias: "Katharsis heute: Gegenwartstheater und emotionaler Stil"; *Grenze der Katharsis in den modernen Künsten- Transformation aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, (Hrsg) Martin Vöhler und Dirck Linck de Gruyter, Berlin 2009, s.350-353.

¹⁵ Bernays, Jacob: *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Verlag von Eduard Trewendt, Breslau 1857.

Aslında Bernays'ın Nietzsche ve Freud üzerindeki tesiri de mühimdir. Bu başlı başına bir araştırma konusu olduğu için izaha girmemeyi tercih ettik:

Vöhler, Martin: *Katharsis im 19. Jahrhundert: Bernays, Nietzsche, Freud*, de Gruyter, 2015; Schmaus, Marion: *Psychosomatik*, Niemeyer, Tübingen 2009, s.487.

sürdürebilir? Katharsis her devirde bir bukalamun gibi varlığı sürdürmüştür¹⁷; yahut bu, kapıyı açan Aritoteles'in zihnindeki trajedilerle¹⁸ birlikte doğup mimesisin bir sonraki aşaması olarak literatürde ve psikolojide yerini yavaş yavaş daraltmıştır.

Bu "Ἔλεος" ve "Φόβος" kelimelerinin çevirisi, meselesinde "korku" ve "acıma" kullanımının kaynağı Lessing'dir. Gotthold Ephraim Lessing, "Hamburgischen Dramaturgie"sinde bu arınmanın halkın ahlaki olgunlaşmasına yardımcı olacağını düşünür. Zira ahlaki adam şefkatli/ merhametli adamdır; korkusu ise sadece kendi akıbetindedir. Seyirci kahramanla birlikte acı çeker, onun hissettiklerini hisseder; hissettiği acı, ıstırap raddesine varır ki böylece kendi arzularından arınmış olur. Bu şekilde bir duygu olgunluğu yaşayan, bu pratiği edinen insanın ahlaki davranması; bunu hayat felsefesi edinmesi daha kolaydır.¹⁹

Goethe katharsisi seyirci ile ilişkilendirmez; bilakis kısmî bir tesirle tutkuların "dengelenmesi" olarak görür. İdeal olan insandaki görev bilinci ile "idrak ve duygu" arasında bir mutabakat oluşudur. Bu tavır kimilerine göre katharsisin ilk defa gerçek manada anlaşılmasıdır.²⁰ Sanatın ahlaki bir tesir üzerinde duruşu Goethe için nisbeten daha az anlamlıdır. Ona göre sanatın ahlak üzerinde bir etki yaratması mümkün değildir; yani bir trajedi seyircisi daha iyi bir insana dönüşmüş olarak eve gitmez.²¹

Bernays için katharsis bir "purgatio" olarak trajedinin işleyişi içinde duyguları canlandırıcı tesir gösterir. Bu da tiyatronun "terapötik bir toplantı" olarak

¹⁶ Silberstein, Dr. Adolph: *Die Katharsis des Aristoteles*, Paul Rhode, Leipzig 1867, s.71; **Stisser**, Theodor: *Über die Katharsis in der Poetik des Aristoteles*, D. Soltau, 1884, s.4. (sadece Lessing)

¹⁷ Bkz: Girshausen, Theo: *Katharsis*, in: Metzler Lexikon Theatertheorie, (Hrsg) E. Fischer-Lichte, D. Kolesch und M. Warstatt, Stuttgart 2005, s.163-170.

¹⁸ Anlaşılır manada klasik trajedi Aristoteles'in tasavvur

una tam denk düşer. Malum olduğu üzere trajedi MÖ 534'te keşfedilir ve dini-kültürel önemi büyük olan şaraptan sorumlu tanrı Dionysos adına düzenlenen şölenlerden oluşur. Şölenlerin sadece kültürel ve dini anlamları yoktur; politik fonksiyonları da inkar edilemeyecek kadar büyüktür. Bu takriben beş gün süren şölenlerle Atinalı'lar kudret ve maharetlerini diğer devletlere/halklara göstermiş olurlar.

İlk gün her on bölgenin korusu yarışır. İkinci gün komediler sahnelenir. Diğer üç gün ise şenliklerin zirveye ulaştığı zaman dilimidir. Elbette trajediler sahnelenir. Yapılan her şey tanrı Dionysos için birer adaktır ve her oyunu sadece bir kez icraya müsade vardır.

Bkz: Hug, Daniel: *Katharsis*, Turnshare, London 2004, s.10.

Hedef kitlesi halk değil de bir tanrı olan, kuralları katı bir sanatın o zamanın insanları üzerinde tesirli olması tabiidir. Dünyanın oluşumunu Gaia'ya, gece vaktini Niks'e bağlar bu devir insanı. Mesela yeraltı dünyasının bekçisi volkanlar tanrısı Tifon'dur. Kerberos'un, ki üç başlı bir köpektir, babası olan bu tanrı yarı yılan yarı kadın olan Ehidna'nın da kocasıdır. Mesela Hera doğum sırasında kadınları korur. Örnekleri çoğaltmak mümkün. Her şeyi bir tanrının varlığı ile açıklayan, hayatı bulunduğu muhit ile sınırlı, dünyadan habersiz insanlar için "tiyatro" şimdikinden tasavvur eilemeyecek derece başka anlamlara sahiptir.

¹⁹ Bilge Nathan (Nathan der Weise)'in müellifi Lessing Lessing, Gotthold Ephraim: *Hamburgischen Dramaturgie*, Hamburg 1769. Bkz: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/lessing_dramaturgie_01_1767?p=5 Erişim: 21.05.2014; Kim Eun-Ae: *Lessings Tragödientheorie im Licht der neueren Aristotelsforschung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002,s.71; Sickendiek, Burkhard Meyer: *Affektpoetik*, Eine Kulturgeschichte Literarischer Emotionen, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, s.14; Barner, Wilfried: *Lessing*, Beck 1977, s.167.

²⁰ Wittkowski, Wolfgang: *Katharsis. Goethe, Aristoteles und der Streit der Philologen*, İn: Gjb 1987, s.113-127.

²¹ Goethe, Johann Wolfgang von: *Nachlese zu Aristoteles' Poetik*, İn: Goethe Werke, Bd XIII, München 1981, s.342.

nitelenmesine vesile olur. Bunun tıbbi yorumuna Minturno ve Milton'da rastlansa da gerçek anlamda izah Bernays'tan gelir.²²

Kadere karşı gelmek ile kadere boyun eğmek iki çok farklı tutum olmasına rağmen birbirine çok yakındır. Kadere karşı biriken öfke, ıstırap yahut nefret gibi duyguların kontrol altına alınması yani stoistik bir duruş sergilenmesi kadere karşı, eğitimle (eğitilmekle) mümkündür. Bu tasavvur Martin Opitz tarafından 17. asırda geliştirilir. Bir yandan stoacıları referans alan²³ bu tavır diğer yandan da eski Yunan trajedilerini merkeze almaktadır. Şöyle ki, insan dünyaya peşinden yıkıcı bir kaderle, bu kaderi sürükleyerek gelir. Ama kader denilen bu yük tanrıların insana dayattığı bir şeydir, bu yükü onlar bindirmiştir insanların sırtına. Oidipus örneğinde olduğu gibi.²⁴

Trajedi sayesinde vuku bulan kathartik (/kathartische) süreç (arınma seramonisi) esnasında izleyici (yani seyirciden fazlası) stoatik bir tutum takınmalıdır. Bu, asrın Hristiyanlık anlayışı ile de örtüşmektedir.

"Istırap ve dehşet" yolu ile, ki aslında o zamanlar Pierre Corneille'in bakış açısı ile acıma ve korku gibi algılanıyor, izleyici tutkularını saflaştırabilmektedir.²⁵

Görüldüğü üzere uzun süre katharsisin ahlak kapsamında yorumlanması ağır basmıştır; yani kişinin ahlaki yapısını düzelttiği onu daha ideal, topluma daha faydalı bir insan haline getirdiği düşünülmüştür. Modern algı bu "psikolojik gerilim"e daha başka anlamlar yükler. Jacob Levy Moreno'ya göre "psikodrama" kapsamında katharsis vasıtası ile duyguların değer kaybı bir atasözü/özdeyiş ile açıklanabilir: "Her hakikat ikinci kez de ilk kez gibidir." Bu anlayışla hayatlarını yeniden düzenleyen insanlar psikodramatik oyunlar oynayan kahramanlara dönüşürler. Yani gerçeklik algısının kaybı gibi büyük bir tehlike de söz konusudur. Moreno için en mühimi "aksiyon yahut adaptasyon katharsisi"dir. Bu kahramanın oyun süresince ortaya koyduğu spontan rol, davranışlardan oluşur. Yani kısaca Moreno katharsisten temel olarak "rastgele yaratıcılığı" anlar.²⁶

²² Bernays, Jakob: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880.

²³ Aurnhammer, Achim: "Martin Opitz' 'Trost- Getichte ein Gründungstext der deutschen Nationalliteratur aus dem Geist des Stoizismus'", in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, B 1, (Hrsg) Barbara Neymeyr, Joachen Schmidt, Bernhard Zimmermann, de Gruyter, Berlin 2008, s.711-730.

²⁴ Bkz: **Kock**, Theodor: *Über den aristotelischen Begriff der Katharsis in der Tragödie und die Anwendung desselben auf den König Oedipus*, A.Rahnke, Elbing 1852.

²⁵ Aristoteles Poetiği'nin takipçisidir. Trajik olanda kathartik efekte ulaşmaya muvaffak olamaz; buna mukabil muhtevasında iki karşıt değer çatıştığı bir trajik düğümün de yer aldığı kahramanı-duygusal bir forma ulaşır. Kahramanı öldürmeden "Φόβος" (phobos)u en kesif derecede kullanmaya çalışır. Bu durumda trajik tesir ancak özel bir dramaturji ile mümkündür.

Gelfert, Hans Dietrich: *Die Tragödie- Theorie und Geschichte*, VR, Göttingen 1995, s.80

²⁶ Moreno, Jacob Levy: *Mental Catharsis ans the Psychodrama*, Beacon House Incorporated, 1944.; Feldhendler, Daniel und Nold, Grete Leutz von: *Psychodrama und Theater der Unterdrückten*, 1992, s.120.; Moreno, Jacob Levy: Psychodrama and Gruppenpsychotherapie, in: *Petzold, Ausgewählte Werke*, Bd. 1, 1946, s.149.; Moreno, Zerka T: Über Aristoteles, Breuer und Freud hinaus: Morenos Beitrag zum Konzept der Katharsis, Integrative Therapie, in: *Petzold, Hippokrates*, Stuttgart 1982, s.67.

Bertolt Brecht, kendi epik tiyatro teorisinde katharsise karşı bir tavır alır. O daha "mesafeli" bir seyirci topluluğunu tercih eder.²⁷

Post-modern tiyatrodaki parçalı bir katharsis etkisi olduğu yadsınmaz; fakat bu dramatik yahut ahlaki bir fayda sağlamaya yönelik değildir.

Augusto Boal da katharsise muhalif bir tavır alır; onu zarar verici bir şey olarak niteler. Ona göre herkesin içinde bir değişim gücü vardır; bu serbest bırakılmalı ve kişisel tecrübe ile gelişmelidir.²⁸ "Eğer seyirci bizzat sahneye gelirse ve kafasından geçenleri gösterirse; sadece kendisi tarafından tasavvur olunabilecek kendi şahsi ve kişisel deneyimini ortaya koyar. Hiçbir sanatçı o tasavvuru gerçekleştiremez."²⁹ Seyirci ve sanatçı birlikte estetik kuralların hüküm sürdüğü ayrı bir dünyada gibidir. O dünyanın görselliği farklıdır gerçeğinkinden. O dünyanın yapısı ve değiştirilebilirliği en yüksek düzeyde yaratıcılığa müsaade eder. Rüyalar gibi bu "estetik oda" kendi görsellik kudretine ve tasarım kuvvetine sahiptir. Buna mukabil fiziksel dünya gibi kendi gerçekliği ve sağlamlığı vardır. Oradaki rüyada "burada ve şimdi" duygusu hissedilir. Bu sebeple tiyatrodaki somut rüyalara sahip olunur.³⁰

Fuhrmann'a göre ise katharsisi salt psikolojik bir mesele olarak ele almak yanlıştır; katharsis "ahlaki anlamı" olan bir süreç olarak yorumlanmalıdır.³¹

İç çatışmaların ve bastırılmış duyguların "yaşanması" bu çatışma ve bastırılmışlıkların azalmasını sağlar. Katharsisin temelinde bir kum torbasına yumruk adam adamın negatif duygularında bir azalma yaşaması ve saldırganlığını dışı vurumu gibi bir şey olduğu düşünülebilir. Bu yanlış değilse bile doğru da değildir. Aslında birini öldürmeyi aklının ucundan geçiren kişinin sahnedeki kahraman birini öldürürken hiddetlenmesi, yumruklarını sıkması; ardından kahramanlar birlikte kaçmanın/saklanmanın korkusunu yaşaması ve nihayet pişmanlık yaşaması; yahut vicdan azabından kahrolması katharsisin "ahlaki olgunluk" edinme anlayışına daha uygundur. Zaten trajedinin özellikleri bu edinimi sağlamaya yöneliktir.

Bushman'ın katharsis tezi modern zamanlardaki algıyı daha net ortaya koyar. İki denek grubu alınır. Bunlardan biri "katharsis" inancı ile yüklenir; yani katharsisin saflaştırıcı (!) tesirine maruz kalırlar. Aslında yaşanan "ıstırap" ve/veya "dehşet" ile arınması gereken birayler diğer gruptakilere nazaran yükselmiş bir agresiflik potansiyeli gösterir.³² Agresif davranışların potansiyeli katharsis incelenirken çoğunlukla gözardı

²⁷Bkz: Brecht, Bertolt: "Kritik der Poetik des Aristoteles", *Gesammelte Werke*, Bd. 15, Suhr-kamp, Frankfurt 1967, s. 240-242.; Brecht, Bertolt: "Kleines Organon für das Theater". *Gesammelte Werke*, Bd. 16, Suhr-kamp, Frankfurt 1967, s. 678-685.

Ayrıca bkz: Goetz, Thomas: *Poetik des Nachrufs*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2008, s.220.

²⁸ Thorau, Henry: "Interview mit Augusto Boal", in: *Augusto Boal: Theater der Unterdrückten / Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 157-168.

²⁹ Boal, Augusto: *Der Regenbogen der Wünsche*, Kallmeyer, 1999, s.20.

³⁰ Boal, Augusto: *age*, s.31.; Odierna, Simone: "Politik auf dem Theater", in: *Theater macht Politik: Forumtheater nach Augusto Boal; ein Werkstattbuch*, (Hrsg) Simone Odierna, Fritz Letsch, AG Spak Bücher, Neu-Ulm 2006, s.11

³¹ Fuhrmann, Manfred: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973, s.98 (1982 baskısında s.166)

³² Bushman, Brad J.; Baumeister, R. F. und Phillips, C. M.: "Do People Aggress to Improve Their Mood? Catharsis Beliefs, Affect Regulation Opportunity, and Aggressive Responding", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2001, Vol.81, No:1, s.17-32.

<http://www-personal.umich.edu/~bbushman/bbp01.pdf> Erişim: 14.02.2013

edilir. Bushman, Baumeister ve Stack³³'in tespitlerine göre gerçekten de agresif davranışların sonunda kişi kendini iyi hissedebilmektedir. Bu tespit, karşı delillerin sayısı hiç de azımsanamayacak olmasına rağmen katharsisin hala neden popüler olduğuna kısmen açıklama getirebilir. En azından bazen insanlar kendilerini öfke pratikleri ile daha iyi hissedebilir; kendilerini daha iyi duruma getirebilirler. Bu rahatlama ile gelen memnuniyet, hoşnutluk "katharsis" benzeri bir tesir yaratabilir. Gerçek hayatta bu duygusal kazanım agresif davranışları hiçbir durumda azaltmaya bile.³⁴

"Katharsis" sadece trajedi³⁵ (türü) ile ve Aristoteles'in bakışı ile sınırlı değildir. Soteriolojik (/kurtuluş bilimi) anlamda "günah keçisi"liği için vekil tayin edilmesi birçok kültürde arınma için önemli bir rol oynar. Yani "pharmakoi" şehri/bölgeyi arındırmaktadır. Arınma için seçilen kişi, ki bu en aşağıda olanlardan biridir, kötü muamele görür; yuhalanır, uzaklaştırılır ve hatta öldürülür. O kişi halkın tüm günahlarına vekalet etmektedir.³⁶ İşte bu şekilde arınan insanların ehlileşmiş halidir tiyatro salonunda trajedi izleyenler. İçinde şiddet hareketleri vuku bulan mimetik krizlerde, bunun sınırlanması artık başarı için tehdit değildir. Bir günah geçişinin ritüelde kurban verilmesi ile kriz çözülür; başarı sağlanmış olunur.³⁷

Genel değerlendirmeyi şu şekilde hülasa edebiliriz:

1. Aristoteles katharsisi sadece trajedi ile sınırlar. Diğer sanatlarda kathartik bir tesir olsa bile bu trajedininki kadar asla olmayacaktır.

2. Her iki efekt de (ıstırap/acıma ve korku/dehşet) çok farklı ön koşullara sahiptir; yani belli davranışlar ve belli kişilik grupları gerektirir. Sadece belli araçlarla meydana getirilebilir.

3. Arınma, "etik bir saflaşma" ve "duygusal rahatlama" olarak düşünülür. Amaçlanan sadece belli trajik hedeflerin gerçekleşmesidir.³⁸

Aristoteles'in Mimesis Anlayışı³⁹

Hocası Platon'un aksine⁴⁰ Aristoteles mimesisi her açıdan daha olumlu anlamlarda kullanılır. Aristoteles öğrenmenin temeline taklit becerisini koyarak bir anlamda

³³ Bushman, Brad J; Baumeister, Roy F. & Stack, A. D: "Catharsis, aggression and persuasive influence: Self-fulfilling or self-defeating prophecies?", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1999, Vol.76, No:3, s.367-376.

<http://www-personal.umich.edu/~bbushman/bbs99.pdf> Erişim: 14.02.2013

³⁴ Baumeister, Roy F und Bushman, Brad J: "Emotionen und Aggressivität", *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, (Hrsg) Wilhelm Heitmeyer, John Hagan, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002, S.608.

³⁵ Seidensticker, Bernd: "Die Grenzen der Katharsis": *Grenze der Katharsis in den modernen Künsten-Transformation aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, (Hrsg) Martin Vöhler und Dirck Linck de Gruyter, Berlin 2009, s.10

³⁶ Gerlitz, Peter: "Stellvertretung", *Theologische Realenzyklopädie*, Gerhard Krause und Gerhard Müller (ed.), B.32/ Spurgeon-Taylor, de Gruyter, Berlin 2001, s.133.

³⁷ Bkz: Girard, René ; *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2009.

³⁸ Seidensticker, Bernd: *age*, s.20

³⁹ Bu başlık daha geniş kapsamlı olarak "Mimesis" isimli çalışmamızda yer almıştır. Burada ilgili kısım bir takım kısaltma ve konuya uygun ilavelerle yinelenmiştir.

Bkz: Duman, Mehmet Akif: *Mimesis*, Litera kitap 2014.

hocasının ifadelerini rehabilite etmiştir. Sanatsal açıdan "iş" üzerine eğilerek, herkesi ilgilendiren görüşünü anlaşılır kılmaya çalışır. Platon gibi barikat kurucu bir tavır takınmak yerine, mesela tiyatronun duygular üzerindeki karışık tesirlerini arar Aristoteles, bunun olması gerekliliği üzerinde durur. Böylece trajedinin kazandırdığı deneyim ile saflaşma (katharsis) hasıl olacaktır. Fakat bunun için seyirci kendini kaptırmalı; korku, endişe ve merhamet hissetmelidir. Dramatik oluş öyle noktaya ulaşmalı ki Platon'un şikayet ettiği o zihinsel mesafe için akılda boşluk hasıl olmamalıdır. Aristoteles böylesi bir duyuşsal ateşlenmeyi şans olarak görür, umutsuz bir trajik karmaşayı neredeyse fiziksel olarak yaşamaktır bu. Bu, yaşanmışlıkları kopyalama nihayetinde saflaşmışlık hissi verir. Platon kurgu boyunca sadece gerçeğin çarpıtılmasını görmez, bilakis gerçekten kaçışın uyandıracağı cazibeye karşı uyarır. Aristoteles ise buna mukabil sanat olmadan birçok "şeyin" ifade imkanı ve denge bulamayacağını vurgular. Gerçek hayatta dayanılmaz olan şey, sanat ortamında dayanılabilir bir hal almaz; bilakis "keyfi çıkarılacak" bir dereceye yükselir. Bu aynı zamanda bilgiye ulaşma vesilesi olabilir. "Gerçek hayatta sadece isteksizce baktığımız şeyler" olarak adlandırılır bu Poetika'da. "Gerçeğine mümkün olduğunca sadık yapılan son derece çirkin hayvanların yahut cesetlerin temsilini memnuniyetle seyrederek."⁴¹ Mimesise giden bu özel beceri arka planında şu antropolojik bağlantıları da barındırmaktadır:

*İnsanın erken doğumu ve öğrenme ile mümkün kılınabilen şartlı mevcudiyet

*Kişisel içgüdüye dayalı ekipmanlar

*Uyarıcı ve tepki arasındaki boşluk.

Bu beceri tarihsel özellikleri bilinirse daha "kavranabilir", somut bir hal alacaktır. Bu belirginleşme tabii ki kendine özgü kaçınılmaz kavramsallık ve tarihsel pozisyon ile bağlantılıdır. Tarihsel açıdan yapılacak bir inceleme gösterecektir ki mimesis birçok tasavvur ve söylem içermekte ve farklı fonksiyonları vurgulamaktadır. Hangi söylem ve tasavvur mimesisi kavramsal olarak var etmekte ve bizim anladığımız anlamda bir yapı kazanmasını sağlamaktadır? Bu mana çeşitliliği ile yeniden anlam kazanması mimesisin burada çözümü aranan soru(n)dur. Bunun yanında, mimesisin kendi içindeki teorik muhalefetler ve karşıtlığını anlaşılır kılmak ve bu karmaşık bağlantıları tasavvur, dil ve beden kapsamında incelemek de diğer bir amacımız.

Aristoteles için de sanat taklittir. Özellikle müzik, kültürün taklidi olarak resim ve plastik sanatlardan ayrılır; daha görülebilir hatlara sahip olan müzik duyulabilen bir iç hareket yaratır. Bu ahlaki etkileri olan bir karakterin ifadesidir. Şiir sanatının merkezinde, mimesisle oyun kuran insanlar için trajedi vardır. Trajedide hâlihazırda vuku bulan şey sahnelenmez. Konu ve eylemsel içeriği daha ziyade mistiktir, zira

⁴⁰ Platon, mimesisten temel olarak "taklit edilen konuşma"yı anlar, bu anlatımdaki Diegesis'in zıttıdır. (Diegesis/dhegesis; kısaca doğrudan anlatımın zıddı, aktarımdır. Bu kavram, öğrencilerinin ifadesine göre Sokrates'e kadar gider; ilkin "anlatıcı arabuluculuk"u kapsar. Zıttı mimesistir ki, anlatıcının "ağızından çıkan" ve ona ait olmayanlar Platon için bir nevi aldatmacadır. Öğretmeni Sokrat yazıya karşı tutum sergiler. Topuluklar içinde doğrudan konuşmak, yazılmış bir metni okumaktan çok daha dikkat çekici ve etkileyicidir. Bkz: Bunia, Remigius; *Diegesis and Representation: Beyond the Fictional World, on the Margins of Story and Narrative*, Poetics Today 31/4, 2010. s. 679–720.)

Yukarıda zikredilen çalışmamızda Platon'un mimesis anlayışına bir bölüm ayrılmıştır.

⁴¹ Aristoteles; *Poetik*, (Griechisch/Deutsch), Reclam, Stuttgart, 2006, s.11

gerçeklik söylemi mantıklı bir çehreye sahip olmaz. Trajedide olay öyle bir şekilde cereyan etmelidir ki; seyirci bunu mimetikselsel olarak yakalamalı ve dehşetengiz bir ruh hali ile zavallılığı hissetmelidir. Katharsis⁴²vari (arındırıcı) bir etki hisseden seyirci, böylece daha kuvvetli bir karakter yapısı edinir.

Aristoteles nazarında mimesisin hakikatin bir kopyası olduğu ima edilmez; imkan dahilinde örnek/model ile suret/kopya arasındaki fark ortadan kaldırılmalıdır. Mimesis bir diriltme/canlandırma ve değiştirme/başkalaştırma cereyanıdır; biçimlenmiş bir taklit ekseninde güzelleştirme ve iyileştirme amaçlanmıştır. Homeros'un Aşil (Akhilleus/ Achill) temsili bunun için iyi bir örnektir; burada Aşil çabuk parlayan, pervasız biri olarak gösterilmiştir, bu hal genel itibarı ile salih bir kahraman görünümü oluşturur. Edebiyat alanında mimesis, imkanların tertibi ve genel olanlarla da alakalıdır; böylece taklit sürecine, bayağı tasvir işleyişi dışında, yeni unsurlar katılabilmektedir.

Edebi eser, resim ve müzikte taklit edilen tabiat olmalıdır. Bunun nasıl anlaşılacağı merkezdeki tanımlanmış doğa kavram(lar)ına bağlıdır. Aristoteles'te tabiat, 19. ve 20. yüzyılın tek merkezli tabiat anlayışından farklıdır. Pysis⁴³, çok defa içinde var olan kudret ile, hayatı sergilemek ve tabiatı yeniden canlandırmak için, tabiatı tasavvura vesile olur. Eğer sanat; edebiyat, müzik ve resim biçiminde tabiatı kopyalamalı ise, bu eser üretim konusunda yalın bir reproduksiyon olmayacaktır yahut natüralist temsil birtakım hareketler getirecektir. Alışlagelmiş tabiat tasavvuru dışında düşünülürse, etkili bir ruhsal prensip içinde, doğal taklit başka bir anlama sahip olmalıdır.⁴⁴ Bu durumda doğal/naturel taklit şu anlama gelir: Sanat tabiatın gücünü kopyalamalıdır. Bu tanımla taklit görüşü dar bir anlam kalıbında kendi anlamına geri döner; bunun yerine bir nebze sorulardan bağımsız dünyadaki herhangi bir kişi yahut "şey"e uygunluktan uzak bir resimle sunum yapılmalıdır sanatçı. Taklit şu halde bir kopya/suret imali değil;

⁴² Yunanca "temizlik/arınma" anlamına gelen "katharsis", Aristoteles'in "Poetika"sında bazı duyguların trajedi kapsamında değerlendirilmesi esnasında zikredilir. Keder (/ıstırap) ve dehşet (/ürpertü) duygularının (taklidi olarak) yaşanması ile (kelimelerin aslı éleos und phóbos; acıma ve korku biçiminde çevirmek izah ettiğimiz üzere hafif/yanlış olur) trajedi seyircisi, heyecana kapılma durumunun neticesi olarak ruhunda bir saflaşma tecrübe edinir. (Aristoteles; *Poetik*, Griechisch/Deutsch s.19.) İfade daha sonra kültürel arınma anlamında (Picht, Georg; *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*, Stuttgart 1969, s. 133) da kullanılmıştır.

⁴³ Kelime batı literatürüne Odyssee'den gelir. Tanrısal tercüman (haberci) Hermes'in izah ettiği üzere; Pysis bir bitkidir ve harici yaratılışı izah eder. Sokrates'e kadar Odysseus'un Kirke'ye karşı kullandığı bir çeşit sihirli ot, anlamındadır. Aynı zamanda bir bitki türünün büyüme davranışını da ifade eder. Aslında genel olarak bitkilerin, hayvanların hatta doğal gelişim sürecinin harici etkilerin dışında oluşunu ifade eder. Odysseus'ta bir kez kullanılır sadece; bu, kelimenin en eski yazılı kaynağıdır. (Bkz: Kovacic, Franjo; *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger- Philosophie Der Antike-Band 12*, Franz Steiner Verlag, 2001, s.11.)

Sokrates kelimenin "tabiat" ile birlikte kullanımını geliştirir. Platon, physis'i idealer dünyasına taşır. "Kline" ideası tanrı tarafından yaratılmıştır. Felsefi, teolojik ve bilimsel anlamları olan terim, daha çok tabiat (lat natura) ile birlikte "tabii yapı", doğal kompozisyon veya vücut kompozisyonu gibi çevrilebilir. Aristoteles'ten beri fiziksel, sık sık metafizik ve yaratılan ile mukayese minvalinde kullanılır. (Bkz: Kovacic, Franjo; *age*, s. 19, 24, 26, 39, 42, 55, 64, 66, 69, 80, 92, 103, 111, 142, 144, 152, 163, 178, 182, 184, 190, 191, 196, 216, 230, 231, 237.)

⁴⁴Flasch, Kurt; *Ars imitatur naturam: Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Theorie der Kunst*. (Parusia-Studien zur Philosophie Platons zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger) Yay: K. Flasch. Frankfurt 1965, s. 265 - 306.

bilakis bir resmin üretimidir. Gerçi başka bir surete dayanmaktadır bu da, ama bayağı bir aynıyla aktarım/ikizleştirme değildir.

Mimesisin amacı ressam yahut şairin gözler önüne serdiği resmin iç yapılanmasıdır. Sanatsal yapılandırma süreci biraz yeni bir işleyişe sahiptir. Oluşuma vesile olan tasarı daha çok kendini çözer; resimden daha fazla drama yahut bir müzik parçası, başka bir hayalî tasarımın oluşu halinde, bünyeye dahil olur. Bu beraberinde değişiklikler, izahat, ilaveler gibi şeyler getirir; öyle ki benzerlik hala sınırlı ölçüde verilmiş olur. Misallere sıklıkla sanatkarın tasavvur ve planlaması hakimdir; bunlar daha önce asla var olmadığı yahut daha fazla elde edilemeyecekleri için tanımlan(a)mazlık vardır. Sanatsal sürecin temelinde öyle bir resim durur ki; alaka, misali kapsar veya müstakilen sanatsal işleyiş neticesinde elde edilen şey bir sanat yapıtı içine aktarılır. Her halde, resmin yaratılması mutlaka örneğin başkalaştırılmasını içerir.

Eğer sanatkar tabiatı taklit etmek durumunda ise, bu “tabiat gibi yahut tabiattaki gibi yaratmak” anlamına gelir. Bu süreçteki ilk adım bir resim, başka bir deyişle bir tasarı var etmektir. Bu işleyiş resme, sanat eserlerinin vakıf olduğu bir kalıp kazandırır; o vakit tekraren iyileştirme, düzeltme ve yeniden yapılanma vuku bulur. Emil Stäger, yorum esaslı eseri “*Die Kunst der Interpretation*”da Conrad Ferdinand Meyer’in şiiri “*Ölü Aşk*”taki yedi ifade üzerine bunu izah etmeye çalışmıştır. İfadeden ifadeye belirleyici değişiklikler kelime, ses, kafiye, dize ilişkisi ile gerçekleşir; içerik hükümleri kapsamında değildir bunlar.⁴⁵

Tragedyanın Mucidi Olarak Thespis⁴⁶

İlk trajedi şairi, tiyatro yönetmeni ve oyuncusudur. Antik kültürün drama ve hasseten trajedi mucidi kabul edilir. Retorik, karar vermeyi etkilemek için var olduğuna göre hatip kanıtı apaçık ortaya koymaya ve inanılır kılmaya çalışmakla kalmayıp kendi karakterinin de doğru görünmesini sağlamaya çalışmalıdır.⁴⁷ Bu daha sonra Aristoteles tarafından tanımlanacak olan katharsis’in bir nevi doğal işleyişidir. Sahnedeki oyuncu acı çektiğçe onu izleyen seyircinin ruhsal arınma yaşaması tam bu noktada “oyuncu”yu da retorik maharetlerden istifade etmek zorunda bırakır. İnanırcı olamayan, “karar vermeyi etkileyecek” kudrette olamayan bir trajedi arınma sağlamaktan uzaktır.

Her trajik durum trajedi kapsamına girmez. Belli bir dramatik forma/kalıba oturması lazım gelir. Ciddi ve tamamlanmış (sona ermiş) bir davranışın, belirli (mahdut) bir çevrede (megethos), baharatlı bir dil ile (eidios: acı baharat) tatlandırılmış şekilde, taklidi sindirmiş (yani kuru kuru anlatımdan uzak) bir üslupla anlatılması gerekir.⁴⁸

İlk etapta insanın olgunlaşması ve eğitimi amacıyla dini açıdan korku ve merhamet duyguları gereklidir. Ahlaki anlamda ele alınırsa bu ifadeler, stoacıların kullandığı tesiri kaybeder. Aristoteles’in katharsis’i temel olarak tıbbi bir mantıkla

⁴⁵ Bkz: Staiger, Emil; *Conrad Ferdinand Meyer “Die tote Liebe”*, Atlantis, 1943.

⁴⁶ Temel kaynaklarımız: Ueding, Gert: *Klassische Rhetorik*, C.H.Beck, München 1996, s.17; Dörpinghaus, Andreas: age, s.30; Wackernagel, Wilhelm: *Poetik, Rhetorik und Stilistik*, Academische Vorlesungen, (Hrsg) Ludwig Sieber, Halle 183, s.177-178.; Blair, Hugo: *Vorlesungen über Rhetorik und Schöne Wissenschaften*, (Üb.) Carl Gottfried Schreiter, Leipzig 1789, s.190.

⁴⁷ Aristoteles, *Rhetorik*, 1377 a-c.

⁴⁸ Joachim, Krüger: *Ästhetik der Antike*, Aufbau-Verlag, 1964, 595 s.

"duygusal durumların dışı vurularak rahatlanması" (Abreaktion eines Affektstatus) şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁹ Yani kastedilen ahlaki değil, psikolojik bir tesirdir. Phobos, uyarım düzeyinin acı vericiye kadar çekilmesidir ki bu sayede eleos'un tesiri çözülmekte ve katharsis'in uyarı düzeyi bu sefer zevk verici bir şekilde düşmektedir.⁵⁰

Antiphon'un Tetralogilerindeki Kathartik Yapı⁵¹

Rhamnuslu Antiphon (Antiphon von Rhamnus) yahut Hatip Antiphos (Ἀντιφῶν /Antiphōn; MÖ 480 -411) daha ziyade hukukçu/politikacı kimliği ile ön plana çıkar. Gorgias'ın çağdaşı hatip, ağırlıklı olarak ve birkaçı günümüze kalan yasal konuşmalar kaleme almıştır. Eserleri belagat ilmi ve Atina'nın politik tarihi açısından önem taşımaktadır. Sofist Antiphon ile aynı kişi olup olmadığı hala tartışma konusudur.⁵²

Atina sınırlarındaki Rhamnous'ta doğan Antiphon "hatip" olarak vasıflanmasına ve bu şekilde ciddi bir üne/yere sahip olmasına rağmen "logograph" olarak da anılmaktadır. Yani davaları olan (müşteri) insanlar için adli konuşmalar kaleme almaktadır; malum olduğu üzere Atina'da herkes kendini savunmakla yükümlüdür.⁵³ Aslında avukat/konuşmacı ile hatip arasındaki temel farka da değinmekte fayda var. Avukat yahut alelade konuşmacı dava bittikten sonra bir şey hissetmez; sadece o anı yaşar ve işini yapar. Halbuki bu, hatip için bir sanat göstergesi, kendini ispat ve isminin yayılması vesilesidir. Protagoras ve Gorgias zaten bunun için bir yol açmıştır. Antiphon'un üslubu yeni oluşmakta olan Atina yapısına uygun olarak daha deneysel ve

⁴⁹ Aristoteles: Poetika, 1449/ b 28; Bernays, Jacob: *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Verlag von Eduard Trewendt, Breslau 1857. (Daha ilk sayfada Lessing'in *Dramaturgie*/s.77'deki hatasını tespit ile başlanır.)

Aslında "katharsis" yakın bir kullanımla 17. Bölüm 1455 b 15'te da geçer: "Orestes'i hapseden delilik ve kurtuluşuna vesile olan anınma..." İphigenia kardeşinin anne katili olduğu için suda anınması gerektiğini söyler. Buna atfen kullanılan bu ifade kült bir anınmadır.

Bkz: Flashar, Hellmut: "Die musikalische und die poetische Katharsis", *Katharsiskonzeption vor Aristos*, (Hrsg) Martin Vöhler und Bernd Seidensticker, de Gruyter, Berlin 2007, s.173

⁵⁰ Gelfert, Hans Dieter: *age*, s.15-17

⁵¹ Temel kaynaklarımız: Due, Bodil: *Antiphon-A Study in Argumentation*, Opuscula Graecolatina, Museum Tusulanum Press, Viborg 1980.; Bruns, Ivo: *Das literarische Porträt der Griesben*, Georg Olms, Berlin 1896.; Gleue, Hermann: *Antiphons's erste und sechste Rede*, Hamburg 1910.; Hamberger, Peter: *Die rednerische Disposition (Korax-Gorgias-Antiphon)*, Friesrisch Alexander Uniersität, Paderborn 1914, s.85-95.; Lipsius, Justus Hermann vd.: *Das attische Recht und Rechtsverfahren mit Benutzung des Attischen Processes*, O.R.Reisland 1915.; Antiphontis: *Orationes XV*, (yay.) Eduardus Maetznar, Berlin 1838.; Scheidweiler, F: *Antiphon Rede über den Mord an Herodes*, Rhenische Museum 109, 1966.; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Die erste Rede des Antiphon*, Steiner 1887.; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Die sechste Rede des Antiphon*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900.; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Aristoteles und Athen*, Cambridge University Press, Berlin 1893 (digitally printed version 2010); Vollmer, Gerhard: *Studien zum Beweis antiphonischer Reden*, (Dissertation) 1958.; Wolf, Erik: *Griechisches Rechtsdenken*, 4.Kapitel (Antiphon der Sophist), V.Klostermann, Frankfurt am Main 1952.; Gagarin, Michael: *Antiphon The Athenian, Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas, 2002.

⁵² O yıllarda Antiphon adı Atina'da sık tesadüf olunan isimlerdendir. Mesela Cassin ve Gagarin'in araştırmaları da ikisini aynı kişi kabul etmek yönündedir.

⁵³ Mesela Drerup onun retorik öğretimi tarihinde çok büyük bir yeri olmadığını düşünür.

Drerup, E: *Die Anfänge der rhetorischen Kunstprosa*, Jahrbücher für Classice Philologie Supplement 27, 2.Heft, Leipzig 1902, s.272.

Aynı şekilde Platon, Phaidros'ta büyük hatipleri sayarken onun adını zikretmez.

daha cesur bir yapıya sahiptir. Dikat çeken, sofistike (ausgeklügelten) tartışma teknikleri arasındaki farktır; zira olabirlik ihtimalleri üzerine çalışılmış; zıtlıklar ve Gorgianik figürler (?) büyük bir istiyakla kullanılmıştır.⁵⁴ Bunlara mukabil sıklıkla sıradan, bazen zor ve zahmetli cümle kurgusu da anlatımı zedelemektedir.

Platon onu bir "retorik öğretmeni" olarak zikreder.⁵⁵ Dediğimiz karışıklıktan ötürü bu bahsi geçen Antiphon'un hangisi olduğundan emin değiliz. Eldeki yazılara bakarak Antiphon'u bir öğretmen addetmek mümkündür; zira yazılar "adli belagat" in öğretimi için tasarlanmıştır.⁵⁶ Yahut sadece "teorik ilgi" uyandırmak için kaleme alınmışlardır.⁵⁷

Kale Akteli (şimdiki Caronia) Caecilius (Kaikilos)'tan aktarılan ve Antiphon adına yazıldığı ileri sürülen 60 konuşma mevcuttur. 35'i orijinal ve sadece 3'ü gerçek kabul edilir bunların. Zira bunlar da cinayet davalarındaki savunma konuşmalarıdır.⁵⁸

Her üç tetralogi de muhtemelen uydurma olsalar da olası davaları kapsar. Her seferinde iki olmak üzere iddianame (şikayet) ve savunma konuşması yapılır. Yani toplam 4 konuşma yapılır; zaten bu yüzden adı tetralogidir. İddia ve savunma arasında git gelen sebep olduğu bakış açısındaki sürekli değişme, açıkçası çağın anlayışı içinde (sofistler adına) şu zorunluğu doğurmuştur: Sofistler "pro et contra" (for and against/ için ve karşı; leyhte ve aleyhte olanlar: pros and contras) muhalefetini keşfetmişler ve amaç edinildiği üzere şartırcı tesirleri tecrübe etmek onlara zahmet vermemiştir.⁵⁹

Konuşma 1: Üvey anneye karşı

Antiphon'un eldeki en eski konuşmasıdır. Şikayetçinin babası Philoneos adında bir arkadaşa sahiptir. Bu adam aslında Piraeus'ta yaşamakla beraber sıklıkla Atina'ya gelmektedir. Geldiği vakit de evin üst katında bir köle (/cariye) kadın ile yaşamaktadır. Köle, Philoneos ile ilişkisinden çok da ümitvar değildir. Üvey anne bu durumun farkına varıp bunu nasıl lehine çevireceğini düşünür. Köle kadını Philoneos'un aşkını geri kazanacağına dair ikna eder. Bir aşk iksiri hazırlar güya. Yemek verilecektir ve o sırada ikram edilen iksir sayesinde her ikisi de aşklarını geri kazanacaktır. Komploları, sadece uygun zamanı kollarlar. Piraeus'taki bir kurban bayramı bunun için gereken fırsatı verir, köle kadın şaraplara aşk iksirini (!) katar. Yemekten sonra taktim edilir içecekler. İkisi de son damlasına kadar içerler iksirli şarapları. Köle, Philoneos'u geri kazanmak için daha fazla iksir (zehir) koymuştur; bu da derhal ölüme sebep olur. şikayetçinin babası (ev sahibi) ise yirmi gün sonra ölür.

⁵⁴ Blass, Friedrich: *Attische Beredsamkeit (von Gorgias bis zu Lysias)*, Teubner, Leipzig 1868, s.79-195.

⁵⁵ Platon: Menexenos 236 a

".....seine Beredsamkeit von dem Antiphon erlernt hätte..."

⁵⁶ Mesela F. Blass bu fikirdedir:

Maidment, K. J.: *Minor Attic Orators*, Harvard University Press, London 1960.

<https://archive.org/details/minoratticatorator01maiduoft> Erişim: 25.08.2013

Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos- Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Alfred Koener Verlag 1998, 580 s.

⁵⁷ Dittenberger, W: "Antiphons Tetralogien und das attische Criminalrecht". *Hermes* 32, 1897.

⁵⁸ Ofenloch, E.: *Caecili Calactini Fragmenta*, Leipzig 1907.

⁵⁹ Fuhrmann: *Die Antik Rhetorika*, s.22-23.

Öldürülen babanın ikinci eşi ise davacının üveyannesinin teşvik edici olduğunu iddia etmektedir. Bu zaman aralığında yetişkin olan ve dava açabilecek yaşa gelen şikayetçi bu ifade üzerine üvey annesine dava açar. Köle kadın bir maşadır burada.⁶⁰

Konuşma, dinleyenler yahut okuyanlar için suçlu ve masum yahut daha resmi formda davalı ve davacı arasındaki git gellerde kathartik bir süreç oluşturur. Masum için üzülme yahut katile sinirlenme temel anlamda yazılı metin muhatapları için geçerlidir.

Sonraki üç konuşma tetralogidir. Her üç tetraloji (dörtlü/ dört oyunluk seri), konu olarak ölüm vakalarını işler. İlkinde taammüden cinayet öngörülür. Burada olayın cezai onaylanması değerlendirilmez, bilakis suçluluk meselesi sorgulanır. Kanıtlar yardımı ile karar verilmelidir, ilk tetraloji bu hususta eski Sicilya retorikinin "olabilirlik meselesi" ile bağlantılıdır.

Konuşma 2: 1. Tetralogie

Bir adam alenen sokak ortasında öldürülür. O sırada cesedi bulan adam, aynı anda ölmekte olan hizmetçiden katilin efendisinin bilinen bir düşmanı olduğunu öğrenir. Tetraloginin ilk ve üçüncü bölümlerinde bu bilinen düşmandan şikayetçi olunur, suçlamalar yöneltilir; diğer ikinci ve dördüncü bölümlerde zanlı kendini savunur. Elle tutulur hiçbir delil yoktur.⁶¹

Konuşma 3: 2. Tetralogie.

Bu tetralogie, spor salonunda yapılan bir atış egzersizinin altında yatan gerçeklerine dayanmaktadır. Mızrakları bir araya toplamakla görevli bir oğlan o sırada alıştırma yapmakta olan bir adam tarafından orada bulunanların gözleri önünde öldürülmüştür. Bu ya çocuğun hatasıdır yahut öğretmen kastı.⁶² Çocuk alana (menzile) girer girmez (mızrağı toplamak için) isabet alır ve oracıkta düşer. Babası ölen oğlu için dava açar. Baba kasıtlı adam öldürme için değil, "kasıtsız" adam öldürme için dava açmıştır.⁶³

Savcı bir zamanlarki pozitif hukuku devreye sokar; olay suçluluk ölçüleri uymamaktadır. Davalı bu yargıyı çürütmek için modern bir yaklaşımla argümanları inceler; suçluluğun kesinliği için uygulanabilecek sadece bir kriter mevcuttur. O mızrağı atmak istemiştir, atmıştır da, fakat oğlana değil; bilakis hedefe isabet niyeti ile atmıştır. Burada mevzubahis olan istenen davranış ve istenmeyen sonuç arasındaki farktır. Öyleyse istenmeyen sonuca dikkatsizlik neden olmamıştır, sanık buradan hareketle adım adım ilerler: o ihmalkarlık suçlamasını reddeder. Onun dışında kabul edildiği üzere oğlanın ölümü bir tesadüftür.

⁶⁰ Texte: *Antiphontis orationes et fragm.* edid. Frid. Blass. Editio altera, 1881 (in Bibl. Teubn.) Antiphontis orationes edid. Vict. Jernstadt, Petersburg 1880.

<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ulbdspp/periodical/titleinfo/6134675> Erişim:25.08.2013

⁶¹ Bu savunmalarda Antiphon ihtimaller teorisini genişletmek için fırsatını bulmuşken epely geniş bir alanda hareket eder. Hatta sorgulamayı tekrarlar.

Antiphon: *Erste Tetralogie*, (Hrsg) Jacob Hendrik Hoeufft, J.B.Wolters, 1932.

⁶² Antiphon: *Zweite Tetralogie*, Zweite Rede des Anklägers, 6.

⁶³ Antiphon: *Zweite Tetralogie*, 1. Erste Anklagerede, 1.

Atıcı, genç adama nişan almadığı halde suçlu mudur (1-3.kısım) yoksa genç kendi hatası yüzünde mi ölmüştür? (2.-4. kısım) Bu tetralogi arkaik hukuk ile bir çatışma ortaya koyar; zira eylemin yapıcısı olası tüm sonuçları (suçları) kabul eder.

İddia makamı eskiden olmuş bir misal arayışındadır. Bir ölüm olayında mutlaka bir müsebbib olmalıdır ki bu da kararın verilmesini epeyi zor bir hale getirir.⁶⁴

Konuşma 4: 3. Tetralogie.

Sarhoşluktan dolayı genç bir adam ve bir ihtiyar arasında kavga çıkar. Genç adam ihtiyarı fena yaralar, daha sonra tedavi altına alınmasına rağmen kurtulamaz ihtiyar. Savcının iddianamesine göre genç ihtiyarı kasıtsız öldürmüştür; bir ölçüde affedilmeyi hak eder. Ama kendini kaybedecek kadar içmek ve azami taşkınlık göstermek, ki bu bir ihtiyarın ölümüne sebep olacak kadar boğazını sıkma raddesindedir, başka açıdan değerlendirilmelidir. Bir katilin katlanabileceği her cezayı hak eder genç, büyüklerinin sözünü hiçe saymış ve böylesine süfli insanlarla düşüp kalkmıştır (ki başına bu belalar gelir)⁶⁵

Fakat savcıyı tereddüte düşüren bir gerçek vardır. O da bir cinayetin (öyle ya da böyle) işlenmesidir. Gencin eski hali göz önüne alınırsa bu durumla, ölümle alakalı bir sebep bulmak zordur. (yani gencin ihtiyarı öldürmek için bir sebebi yoktur.) Fakat bir insan ölmüştür. Sanık kendini savunurken buna vurgu yapar: İlk olarak ihtiyar, haksız yere ellerini kullanmıştır. Sarhoşlukla diğer bir sürü ayaşın arasına dalar. Gence saldırır. O haksızlık olmaması için demir, taş yahut tahta sopa ile karşılık vermez. Bu bir intikam alış da değildir ki bunun cezasının şimdikinden kat kat ağır olması normaldir.⁶⁶

Yasalara göre birinin hayatına son veren kişi katildir. Ya biri diğerinin canına kast ederse; kendini savunma zorunluluğu hasıl olursa? Burada bir diğer suç da işini iyi yapmayan doktora aittir. İhtiyar birkaç gün içinde yaralanmanın tesiri ile ölür. Oysa yaranın/ sorunun vahametini gören her doktor ihtiyarın hayatını kurtarabilir.⁶⁷

İlkin açıklık getirilmelidir ki, genç adamın davranışları hangi ölçüde kendini savunma (nefsi müdafaa) gayesi iledir. Diğer yandan doktorun beceriksiz müdahalesi nedensel bir bağlantı ile ele alınıp ölüm sonuçlu değil de yaralanma sonuçlu değerlendirilebilir mi dava?

Konuşma 5: Herodes Cinayeti Üstüne

Middili (Mytilene) vatandaşı Euxitheus Midilli'den Ainos'a Trakya sahilinde yaşamakta olan babasını ziyaret etmek istemektedir. Aynı gemide Atinalı Herodes de bulunmaktadır; o da Trakyalı bir köleyi Midilli'den Ainos'a götürmek istemektedir. Köleyi orada yaşayan akrabalarına fidye karşılığı satmak istemektedir. O akrabalar da halihazırda geminin yolcuları arasındadır. Methymna yakınlarında bir fırtınaya

⁶⁴ Sigg, Hermann: *Antiphons zweite Tetralogie und die Schuldfrage des Oedipus*, Stempfli, 1923, 27 s.; Fuhrmann: *Die Antik Rhetorika*, s.23-24.; Winiger, Bénédicte: *Verantwortung, Reversibilität und Verschulden*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, s.30-37.

⁶⁵ Antiphon: *Dritte Tetralogie*, A 7.

⁶⁶ Antiphon: *Dritte Tetralogie*, B 1-2.

⁶⁷ Koller, Michael: *Not kennt kein Gebot, Entstehung- Verbreitung- Bedeutung eines Rechtspruchwortes*, Recht und Kultur/ LIT, Berlin 2009, s.120-123.

yakalanırlar, mecburen bir sığınak/bir liman ararlar.⁶⁸ Tesadüfen orada güverteli bir gemi demirlemiştir. Güvenlik personeli Euxitheos ve Herodes'i gemiye davet ederler. Diğer yolculardan onlarla birlikte giden olup olmadığı bilinmemektedir. Her biri birer bardak şarap içer. Gece Herodes gemiyi terk eder ve sonra bir daha kimse görmez onu. Ancak Euxitheos onun sabah kadar güverteden ayrılmadığını iddia eder. Olay günü ile ilgili sorgulamadan netice alınmaz. Euxitheos, Herodes'in akrabalarına haber vermek için yol arkadaşını Midilli'ye gönderir. Daha sonra hava durulur ve Ainos'a doğru yola çıkılır.

Ancak güverteli gemi muhtemelen fırtına diner dinmez Midilli'ye doğru yola çıkmıştır.⁶⁹ Herodes'in akrabaları özgür bir adam ve bir kölenin yakalandığını ve geminin incelendiğini haber alırlar. Muhtemelen koyun kesiminden kalma kan izleri bulunur güvertede. Sonraları bir mektup alınır; bir köle bir Midillili ismi olan Lykinos ile (bu ismi almış görünerek) Herodes'in ölümü hakkında bilgi talep etmiştir. Haliyle vatandaş olmayan özgür birinin ölüm sebebini sormakta daha dikkatli davranması gerekirdi. Dolayısı ile özgür olanın Euxitheos'un olay gecesi gemiyi terk etmediğine dair ifadesi geçerliliğini yitirir. Bu denizci (özgür adam) suçlunun suç ortağı olmalıdır.

Özgür olanın bu işgüzarlığı derhal bir tutuklamaya sebep olur. (yani olmalıdır) O, Euxitheos'un fırtınalı gecede güverteli gemiyi terk etmediğini garanti eder.⁷⁰ Köle hemen sorguya çekilmiş olmalıdır. Önce inkar eder, sonra itiraf eder, Herodes'i Euxitheos ile birlikte öldürmüştür. Köle işkence altında ifadesini değiştirir; Euxitheos'un olayla ilgisini reddeder.⁷¹ Sonuç itibarıyla Euxitheos ve köle onu güverteli gemiyi terk ettikten sonra takip etmişler ve Euxitheos onun kafasına bir taşla vurarak ölümüne sebep olmuştur. Daha sonra ikisi birlikte cesedi denize atarlar.

Sadece olayın kensini değil, sonrasında yaşananlarla birlikte dava oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Antiphon konuya birçok bakımdan ışık tutar; işe yarar, mühim noktaları tekrarlar (vurgular) ve bazı noktalar da zaten bir girdap içinde kaybolmuş olanlardır. Bu Antiphon'un en iyi konuşması addedilir.⁷²

Konuſma 6: Korodaki Çocuk Üzerine

419 tarihli bu konuşmanın konusu şüpheli bir ölümdür. Korodaki çocuklardan biri olan Diodotos içtiği bir şey yüzünden ölür. Mevzubahis olan bir cinayet davası değildir. Çocuklardan toplantının yahut koronun müdürü sorumlu olmasına rağmen uğranılan bu talihsizlikten dolayı müsebbib kader olmalıdır.⁷³

Tüm konuşmaların eğitsel bir amaçla yazıldığı aşikar. Yani hatiplerin (ki şimdinin avukatı ile aynı vazifeyi ifa ederler o zamanlar) teorik düşünme yetenekleri geliştirmek için kaleme alınan bu metinler diğer insanlar için trajedi benzeri bir tesir uyandırır. Hatta trajedinin bilinen gerçekleri izleme zorunluluğu sebebi ile "sürpriz"

⁶⁸ Antiphon: *Orationes V*, s.21.

⁶⁹ *Orationes V*, s.29.

⁷⁰ *Orationes V*, s.30 ve 42.

⁷¹ *Orationes V*, s.41.

⁷² Erbs, Hartmut: "Antiphons Rede (Or.5) über die Ermordung des Herodes", *Ausgewählte Schriften zur klassischen Philologie*, de Gruyter, Berlin-New York 1979, s.203-221.

⁷³ Zimmermann, Bernhard (Hrsg): *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, C.1, C.H.Beck, s.438.

faktöründen yoksun olmasına karşın bu konuşmaların seyri tahmin edilemeyebilir.⁷⁴ Günümüzdeki polisiye ile “tematik” bakımından aynı ilerleyişe sahip olmaları da katharsisin trajedinin bitimi ile yok olmamasını ve kendine çok daha verimli bir kanal açmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- ANTİPHON: *Antiphontis orationes et fragm.* edid. Frid. Blass. Editio altera, 1881 (in Bibl. Teubn.)
Antiphontis orationes edid. Vict. Jernstadt, Petersburg 1880.
-----: *Dritte Tetralogie.*
-----: *Erste Tetralogie*, (Yay.) Jacob Hendrik Hoeufft, J.B.Wolters.
-----: *Orationes V.*
-----: *Zweite Tetralogie.*
-----: *Orationes XV*, (Yay.) Eduardus Maetzner, Berlin 1838.
- ARİSTOTELES, *Rhetorik*, Çev: Gernot Krapinger, Reclam 1999.
-----: *Poetik*, Çev: Manfred Fuhrmann, Griechisch/ Deutsch, Reclam, Stuttgart 1982.
- AURNHAMMER, Achim: “Martin Opitz’ Trost- Getichte ein Gründungstext der deutschen Nationalliteratur aus dem Geist des Stoizismus”, in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, B 1, (Yay.) Barbara Neymeyr, Joachen Schmidt, Bernhard Zimmermann, de Gruyter, Berlin 2008.
- BARNER, Wilfried: *Lessing*, Beck 1977.
- BAUMEİSTER, Roy F und **BUSHMAN**, Brad J: “Emotionen und Aggressivität”, Internationales Handbuch der Gewaltforschung, (Yay.) Wilhelm Heitmyer, John Hagan, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002.
- BERNAYS, Jakob: *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Verlag von Eduard Trewendt, Breslau 1857.
- BERNAYS, Jakob: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880.
- BLAİR, Hugo: *Vorlesungen über Rhetorik und Schöne Wissenschaften*, (Çev.) Carl Gottfried Schreiter, Leipzig 1789.
- BLASS, Friedrich: *Attische Beredsamkeit (von Gorgias bis zu Lysias)*, Teubner, Leipzig 1868.
- BOAL, Augusto: *Der Regenbogen der Wünsche*, Kallmeyer, 1999.
- BRECHT, Bertolt: “Kleines Organon für das Theater”. *Gesammelte Werke*, Bd. 16, Suhr-kamp, Frankfurt 1967.
- BRECHT, Bertolt: “Kritik der Poetik des Aristoteles”, *Gesammelte Werke*, Bd. 15, Suhr-kamp, Frankfurt 1967.
- BRUNS, Ivo: Das literarische Porträt der Grieschen, Georg Olms, Berlin 1896.
- BUNÍA, Remigius; *Diegesis and Representation: Beyond the Fictional World*, on the Margins of Story and Narrative, *Poetics Today* 31/4, 2010.
- BUSHMAN, Brad J.; BAUMEİSTER, R. F. und PHİLLİPS, C. M.: “Do People Aggress to Improve Their Mood? Catharsis Beliefs, Affect Regulation Opportunity, and Aggressive Responding”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 2001, Vol.81, No:1.
- BUSHMAN, Brad J; **BAUMEİSTER**, Roy F. & **STACK**, A. D: “Catharsis, aggression and persuasive influence: Self-fulfilling or self-defeating prophecies?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1999, Vol.76, No:3.
- DİTTENBERGER, W: "Antiphons Tetralogien und das attische Criminalrecht". *Hermes* 32, 1897.
- DRERUP, E: *Die Anfänge der rhetorischen Kunstprosa*, Jahrbücher für Classische Philologie Supplement 27, 2.Heft, Leipzig 1902.

⁷⁴ Mesela Herodes’in neden öldürüldüğü uzun süre merak ediliyor. Buna mukabil Electra’nın Orestes’le beraber annelerini öldüreceği malumdur. Bunu bile bile oynu izlemek tesiri oldukça azaltır.

- DUE, Bodil: *Antiphon-A Study in Argumantation*, Opuscula Graecolatina, Museum Tusculanum Press, Viborg 1980.
- DUMAN, Mehmet Akif: *Mimesis*, Litera Kitap 2014.
- ERBSE, Hartmut: "Antiphons Rede (Or.5) über die Ermordung des Herodes", *Ausgewählte Schriften zur klassischen Philologie*, de Gruyter, Berlin-New York 1979.
- FELDHENDLER, Daniel und **NOLD**, Grete Leutz von: *Psychodrama und Theater der Unterdrücken*, 1992.
- FLASCH, Kurt; *Ars imitatur naturam: Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Theorie der Kunst*. (Parusia- Studien zur Philosophie Platons zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger) Yay: K. Flasch. Frankfurt 1965.
- FLASHAR, Hellmut: "Die musikalische und die poetische Katharsis", *Katharsiskonzeption vor Aristos*, (Yay.) Martin Vöhler und Bernd Seidensticker, de Gruyter, Berlin 2007.
- FUHRMANN, Manfred: *Dichtungstheorie der Antike (Aristoteles, Horaz, Longin)*, Artemis & Winkler 2003.
- FUHRMANN, Manfred: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973.
- GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, 7.Auflage, Tübingen 2010.
- GAGARIN, Michael: *Antiphon The Athenian, Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas, 2002.
- GELFERT, Hans Dieter: *Die Tragödie- Theorie und Geschichte*, Kleine Vandenhoeck-Reihe, Göttingen 1995.
- GERLITZ, Peter: "Stellvertretung", *Theologische Realenzyklopädie*, Gerhard Krause und Gerhard Müller (ed.), B.32/ Spurgeon-Taylor, de Gruyter, Berlin 2001, s.133.
- GÉRARD, René ; *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverbändnisses*. Freiburg im Breisgau, Herder Verlag ,2009.
- GİRSHAUSEN, Theo: *Katharsis*, in: Metzler Lexikon Theatertheorie, (Yay.) E. Fischer-Lichte, D. Kolesch und M. Warstatt, Stuttgart 2005.
- GLEUE, Hermann: *Antiphons's erste und sechste Rede*, Hamburg 1910.
- GOETHE, Johann Wolfgang von: *Nachlese zu Aristoteles' Poetik*, In: Goethe Werke, Bd XIII, München 1981.
- GOETZ, Thomas: *Poetik des Nachrufs*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2008.
- GRİMM, Jürgen: "Vom wahren Schrecken. Schockerlebnisse in der Mediengesellschaft", In: *Medienpraktisch* H 1/ Jg. 17, 1993.
- GRİMM, Jürgen: *Fernsehgewalt: Zuwendungattraktivität - Erregungsverläufe - Sozialer Effekt*, Westdeutscher Verlag, 1999.
- HAFNER, Bernhard Jonas: *Darstellung Die Entwicklung des Darstellungsbegriffs von Leibniz bis Kant und sein Anfang in der antiken Mimesis und der mittelalterlichen Repraesentatio*, 1974 .
- HALLİWELL, Stephen: Appendix 5: Interpretations of Katharsis. In: Ders.: *Aristotle's Poetics: A Study of Philosophical Criticism*, London 1986.
- HAMBERGER, Peter: *Die rednerische Disposition (Korax-Gorgias-Antiphon)*, Friesrich Alexander Uniersität, Paderborn 1914.
- HOSE, Martin: Angst hab' ich, dass sie etwas Schlimmes plant." Über die produktive Rolle der Angst in der griechischen Tragödie, *Existenzangst und Mut zum Sein*, (Yay.) Gunter Wenz, Eugen Biser Stiftung, B 1, Göttingen 2014.
- HUG, Daniel: *Katharsis*, Turnshare, London 2004.
- JAUSS, Hans Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1982.
- JOACHİM, Krüger: *Ästhetik der Antike*, Aufbau-Verlag, 1964.
- KİM, Eun-Ae: *Lessings Tragödientheorie im Licht der neueren Aristotelforschung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

- KNOKE, Friedrich: *Über die Katharsis des Tragödie bei Aristoteles*, Kislring, Osnabrück 1908.
- KNOPS, Sylvia: "Aristoteles' Thesen zur Dichtkunst und zur bildenden Kunst", in *Antike und Gegenwart, Festschrift für Matthias Gatzemeier*, (Yay.) Jürgen Villers, Königshausen&Neumann GmbH, Würzburg, 2003.
- KOCK, Theodor: *Über den aristotelischen Begriff der Katharsis in der Tragödie und die Anwendung desselben auf den König Oedipus*, A.Rahnke, Elbing 1852.
- KOLLER, Michael: *Not kennt kein Gebot, Entstehung- Verbreitung- Bedeutung eines Rechtspruchwortes*, Recht und Kultur/ LIT, Berlin 2009.
- KOVACIĆ, Franjo; *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger- Philosophie* Der Antike-Band 12, Franz Steiner Verlag, 2001.
- LESSING, Gotthold Ephraim: *Hamburgischen Dramaturgie*, Hamburg 1769.
- LİPSIUS, Justus Hermann vd.: *Das attische Recht und Rechtsverfahren mit Benutzung des Attischen Processes*, O.R.Reisland 1915.
- MAIDMENT, K. J.: *Minor Attic Orators*, Harvard University Press, London 1960.
- MORENO, Jacob Levy: *Mental Catharsis ans the Psychodrama*, Beacon House Incorporated, 1944.
- : *Psychodrama and Gruppenpsychotherapie*, in: *Petzold, Ausgewählte Werke*, Bd. 1, 1946.
- MORENO, Zerka T: *Über Aristoteles, Breuer und Freud hinaus: Morenos Beitrag zum Konzept der Katharsis, Integrative Therapie*, in: *Petzold, Hippokrates*, Stuttgart 1982.
- NESTLE, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos- Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Alfred Koener Verlag 1998.
- ODIERNA, Simone: "Politik auf dem Theater", in: *Theater macht Politik: Forumtheater nach Augusto Boal; ein Werkstattbuch*, (Yay.) Simone Odierna, Fritz Letsch, AG Spak Bücher, Neu-Ulm 2006.
- OFENLOCH, E.: *Caecili Calactini Fragmenta*, Leipzig 1907.
- PİCHT, Georg; *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*, Stuttgart 1969.
- PLATON: *Menexanos, Sämtliche Dialoge*, (Çev.) Otto Apelt, B.III, Edition Kramer, Koblenz 2013.
- REİCHENDER, Johann Georg: "Sigmund Freud und die kathartische Methode Josef Breuers", in: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Bd. 15 (1983).
- ROUDINESCO, Elisabeth und PLON, Michel: *Dictionnaire de la Psychanalyse/ Wörterbuch der Psychoanalyse*, Çev: Christoph Eissing-Christophersen, Springer, Wien 2004.
- SCHEIDWEILER, F: *Antiphon Rede über den Mord an Herodes*, Rhenische Museum 109, 1966.
- SCHLAFFNER, Heinz: *Poesie und Wissen*, Suhrkamp, 2005.
- SCHMAUS, Marion: *Psychosomatik*, Niemeyer, Tübingen 2009.
- SEİDENSTİCKER, Bernd: "Die Grenzen der Katharsis": *Grenze der Katharsis in den modernen Künsten- Transformation aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, (Yay.) Martin Vöhler und Dirck Linck de Gruyter, Berlin 2009.
- SİCKENDİEK, Burkhard Meyer: *Affektpoetik*, Eine Kulturgeschichte Literarischer Emotionen, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.
- SİGG, Hermann: *Antiphons zweite Tetralogie und die Schuldfrage des Oedipus*, Stempfli, 1923.
- SİLBERSTEİN, Dr. Adolph: *Die Katharsis des Aristoteles*, Paul Rhode, Leipzig 1867.
- STAİGER, Emil; *Conrad Ferdinand Meyer "Die tote Liebe"*, Atlantis, 1943.
- STİSSER, Theodor: *Über die Katharsis in der Poetik des Aristoteles*, D. Soltau, 1884.
- THORAU, Henry: "Interview mit Augusto Boal", in: *Augusto Boal: Theater der Unterdrückten / Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- UEDİNG, Gert: *Klassische Rhetorik*, C.H.Beck, München 1996.
- VELTHAUS, Gerhard: *Bildung als ästhetische Erziehung*, Klinkhardt, Rieden 2002.
- VOLLMER, Gerhard: *Studien zum Beweis antiphonischer Reden*, (Dissertation) 1958.

- VÖHLER, Martin: *Katharsis im 19. Jahrhundert: Bernays, Nietzsche, Freud*, de Gruyter, 2015.
- WACKERNAGEL, Wilhelm: *Poetik, Rhetorik und Stilistik*, Academische Vorlesungen, (Yay.) Ludwig Sieber, Halle 183.
- WARSTAT, Matthias: "Katharsis heute: Gegenwartstheater und emotionaler Stil"; *Grenze der Katharsis in den modernen Künsten- Transformation aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, (Yay.) Martin Vöhler und Dirck Linck de Gruyter, Berlin 2009.
- WIEGMANN, Hermann: *Die ästhetische Leidenschaft*, Olms, Georg 1987.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von: *Aristoteles und Athen*, Cambridge University Press, Berlin 1893 (digitally printed version 2010).
- : *Die erste Rede des Antiphon*, Steiner 1887.
- : *Die sechste Rede des Antiphon*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900.
- WINIGER, Bénédic: *Verantwortung, Reversibilität und Verschulden*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- WITTKOWSKI, Wolfgang: *Katharsis. Goethe, Aristoteles und der Streit der Philologen*, In: Gjb 1987.
- WOLF, Erik: *Griechisches Rechtsdenken*, 4.Kapitel (Antiphon der Sophist), V.Klostermann, Frankfurt am Main 1952.
- ZIMMERMANN, Bernhard (Yay.): *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, C.1, C.H.Beck.

<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ulbdsp/periodical/titleinfo/6134675>
http://empcom.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_empcom/Grimm_Publikationsliste.pdf
http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/lessing_dramaturgie01_1767?p=5
<http://www-personal.umich.edu/~bbushman/bbp01.pdf>
<http://www-personal.umich.edu/~bbushman/bbs99.pdf>
<https://archive.org/details/minoratticatorator01maiduoft>

Türkiye Müze ve Türbelerindeki Mumyaların Tarihi ve Bugünkü Durumları*

Zehra EFE**

ÖZET

Hemen her insanda az-çok ölüm korkusu vardır. Bu korkuya belirsizlik, bedeni kaybetme, acı duyma, yalnızlık, yakınlarını kaybetme korkuları yol açmaktadır. Ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusunun insanlar için değişmez psikolojik gerçek olduğu kabul edilmekle birlikte, her insanda meydana getirdiği davranış tarzı aynı değildir.

Ölüm ve sonrası ile ilgili farklı inançlar, cenaze merasimleri ve mezarların farklı şekillenmesi sonucunu doğurmuştur. Kültürün bu konudaki uygulamaları farklıdır. Bu uygulamaların en önemlisi, cesedin muhafazasını sağlayan mumyalamadır. Farklı çağlarda ve kültürlerde farklı dayanaklara göre yapılan işlemin temelinde ölüm karşısında duyulan üzüntü ve bu üzüntüyü biraz olsun azaltmak için cesedi bozulmaya karşı koruma, bir müddet daha sanki yaşıyormuş gibi avunma ihtiyacı vardır.

Buna göre mumyalama, cesedi bozulmaktan korumak için çeşitli işlemlerden geçirmek; bitkisel, kimyasal, aromatik ve dolgu maddeleri kullanarak cesede muamele yapmaktır.

Türkiye'deki müze ve türbelerde bugüne kadar ulaşılmış toplam 41 insan mumyası, 2 adet hayvan mumyası bulunmaktadır. Bunların bir kısmı bütünüyle korunmuş olarak saklanırken, büyük bölümü yıpranmıştır.

Anahtar sözcükler: *mumya, mumyalama, Türkiye müzeleri, Türkiye türbeleri*

The History and Present Status of Mummies in Turkish Museums and Shrines

ABSTRACT

Almost everyone suffers from fear of death. Worries about uncertainty, physical loss, feeling pain, loneliness and loss of loved ones give rise to this fear. Although fear of death and desire for immortality are accepted as a psychological reality for all humans, the behaviour arising from these feelings are not the same for everyone.

Different beliefs about death and after death have given rise to a variety of funerals and cemeteries. Each era and culture displays different practices in this field. One of the most important practices is that of mummification to preserve the body. This practice has different grounds in different eras and cultures, but it is mostly done to mitigate grief for the loss and to preserve the body for the purpose of gaining some consolation.

Mummification is a treatment process of the corpse with different kinds of herbs, chemicals and aromatic (for the purpose of a pleasant fragrance) and filling materials in order to protect it from odours and decay.

* Bu makale Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında tamamlana "Anadolu Türk Kültüründe Mumyalama" adlı doktora tezinin IV. Bölümünde (Günümüze Kadar Anadolu Mumyaları) yer alan Türkiye'deki Mumyalar başlıklı kısmın gözden geçirilmiş halidir.

** Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Atatürk Eğitim Araştırma Hastanesi, zebra.gencelefe@gmail.com

There are approximately 41 human and two animal mummies in Turkish museums and shrines. A few of these mummies have been well preserved but the majority have been damaged and have some missing organs.

Keyword: *mummy, mummification, Turkish Museums, Turkish Shrines*

Ölüm ve sonrası ile ilgili farklı inançlar, cenaze merasimleri ve mezarların farklı şekillenmesi sonucunu doğurmuştur. Her çağ ve her kültürün bu konudaki uygulamaları farklılık gösterir. Bu davranış şekillerinin en önemlilerinden biri de cesedin muhafazasını sağlayan mumyalamadır. Farklı çağlarda ve farklı kültürlerde farklı dayanaklara göre yapılan bu işlemin temelinde ölüm karşısında duyulan üzüntü ve bu üzüntüyü biraz da olsun azaltmak için cesedi bozulmaya karşı koruma ve bir müddet daha sanki yaşıyormuş gibi avunma ihtiyacı vardır.

Mumyalama cesedi kokmaktan ve çürümekten korumak için çeşitli işlemlerden geçirmek, bir takım bitkisel, kimyasal, aromatik (hoş koku vermesi amaçlı) ve dolgu maddeleri kullanarak muamele yapmaktır.¹

Anadolu, üç kıtanın birleştiği noktada bulunması, topraklarının ve ikliminin elverişli olması ve önemli ticaret yollarının içinden geçmesinden dolayı, çok hareketli bir tarihe sahip olmuştur. Batıdan Roma veya Bizans, doğudan İran, güneydoğudan Sami ırklar ve Araplar, kuzeydoğudan Moğollar ve Türklerin sürekli baskınlarına maruz kalmış, sık sık değişirerek, tarih içinde birçok ulusa ev sahipliği yapmıştır. Bölgenin bu coğrafi özelliği kültürel zenginlik olarak yüklü bir mirasa sahip olmasına sebep olmuştur. Bu anlamda her karış toprağında hazineler saklıdır demek abartılı bir ifade olmaz.

Mumyalamanın Anadolu'da, Türkler dönemi öncesinde de varolduğu bilinmektedir. Müzelerde bulunan ve Türk döneminden öncesine ait olan mumyalar ve mumyalamanın yapıldığına işaret eden arkeolojik buluntular bunu, en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Mumyanın saklanmasına uygun inşa edilmiş mezarlar, mumyalanmış cesetlerin içine konduğu lahitler ve bugüne kadar varlığını koruyabilmiş mumyalar, Anadolu'da Türk Dönemi öncesinde mumyalama geleneğinin var olduğu bilgisini günümüze ulaştırmaktadır.

Türklerin Anadolu'yu fethinden önce burada hüküm süren diğer milletlerin ölümlerini mumyaladıkları bilinmektedir. Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra uzun dönem bu geleneği sürdürmüş ve Osmanlı Döneminin ilk yarısında da padişahlarının cesetlerini mumyalamak suretiyle bu geleneği devam ettirmişlerdir.² Bu bilgiden yola çıkarak aslında şu anda Türkiye müzelerinde yüzlerce mumya bulunması beklenmektedir. Ama ne yazık ki durum böyle değildir. Türkiye'deki günümüze kadar korunabilmiş mumyalar hem türbelerde hem de müzelerde bulunmakta idi. Mumyaların çoğu müzelere çok geç taşınmış, bu taşınmalar esnasında bile birçok kayıplar verilmiştir. Dönem dönem yaşanan sel baskınları ve depremlerde, mumyalar sokaklara dökülmüş ve korunamamışlardır. Büyük çoğunluğu da tespit edilmez

¹ Tahir E. Patroğlu, Mumyalama Sanatı, *Konyalı Hekim Hacı Paşa(1335-1423)*, Kayseri, 1986, s. 28; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 18. Baskı, Ankara, 2001, s. 682.

D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2001, Ankara, s. 943; *Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, c.IX, İstanbul, 1972, s. 59.

² Şehabettin Tekindağ, "Fatih'in Ölümü Meselesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, C. 16, S. 21, Mart 1996, s. 108.

defnedilmişlerdir. Çok az sayıda mumya, kısmi restorasyon ve konservasyon işlemlerine tabi tutularak korunabilmiştir.

Türkiye’de bulunan mumyaları fetihten öncesine ait olanlar, fetihten sonra Müslüman Türklerin Anadolu’da yapmış olduğu mumyalar ve dışarıdan gelmiş mumyalar olarak gruplandırmak mümkün olabilmektedir. Dışarıdan gelenler, başka yerlerde yapılmış olup, sonradan bir sebeple Türkiye’ye getirilerek Türk müzelerinde sergilenmekte olan mumyalardır.

1. Fenike Kökenli Mumya

1.1. İstanbul Arkeoloji Müzesinde Bulunan Mumya

İstanbul Arkeoloji Müzesi’ndeki mumyalardan biri Fenike kökenlidir. Sayda (Sidon) kazılarında çıkarılan ve Fenike Kralı Tabnit’e ait olan mumya, Mısır kökenli bir taş lahit içinde bulunmuştur. Şimdi ise teşhir için camekân içerisinde. Kralın lahiti ve mumyası, İstanbul Arkeoloji müzesinin Sidon Kral Nekropolü salonunda yer almaktadır. Müze kayıtlarına göre mumya İ.Ö. 500 yıllarına aittir. Bu tarih özellikle mumya için verilmiştir. Lahit daha eski tarihlidir.

Fenikelilerde mumyalama olup olmadığına dair bilgiye ulaşılamamıştır. Tabnit’in Mısır seferinde ölmesi belki de onun mumyalanmasına ve Mısır lahitinin içine konmasına yol açmış olabilir. Tabnit savaş için ordusuyla Mısır topraklarına gider. Savaş esnasında burada âniden ölür. Askerleri onu öldüğü yerde bırakmak istemez ve ülkeye götürmek isterler. Cesedi Mısır’da mumyalanır. Mumyalandan ceset burada bulunan ve Peneftah (MÖ. 600-525) adlı bir generale ait olan lahitin içine konur. Kral Tabnit hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Fakat kendisinin Kral II. Eşmunnazar’ın babası olduğu bildirilmektedir.

Müzedede teşhir edilen siyah renkli lahdi, kefene sarılmış mumya şeklindedir. Başu iri, omuzlar içe gömülüdür. Çehrenin hatları Mısır tipindedir. Omuz ve göğsü geniş bir gerdanlıkla örtülüdür. Gövdenin alt tarafını örten ve ayaklarının başlangıcına kadar uzanan çerçeve ile sınırlı hiyeroglif yazısında, lahitin ilk sahibinin Mısırlı General Peneftah olduğu yazılıdır. Buradaki anlatımlara göre General Peneftah’ın Mısır’da XXVI. Sülale zamanında yaşamış olduğu görülmektedir. Daha altta ise sonradan eklenen, lahite zarar verenlere beddua eden ve içindeki mumyanın Tabnit’e ait olduğunu ifade eden, Fenike yazısı ile bir kitabe bulunmaktadır.³ Çok gösterişli ve tam bir sanat eseri olan lahit, Müzenin, Sidon Kral Nekropolü bölümünde, İskender Lahiti (Bkz. Resim 24) ve diğer Sidon krallarına ait lahitlerle beraber sergilenmektedir.

Tabnit’in lahitinin üzerinde bulunan yazılarda bir lanet metni bulunmaktadır. Bu lanet şu şekilde ifade edilmektedir: “Ey mezarımı bulan kişi, kim olursan ol huzurumu bozma. Ne gümüş, ne altın, ne definem var. Mezarımı açarsan nesilden nesepten mahrum kal ve ölümler arasında yatacak yer bulma.”⁴

Lübnan’da 1887-1888 yıllarında yapılan Sidon Kral Nekropolü kazılarında çıkarılan Büyük İskender ve Sidon krallarına ait lahitler ile Tabnit’e ait mumya, İstanbul’a getirildiğinde, bu hazine değerindeki buluntuları saklamak için bir müzeye ihtiyaç duyulmuş ve Türkiye’nin ilk müzesi olarak İstanbul Arkeoloji Müzesi kurulmuştur. Burada bulunan İskender lahti, tam manasıyla bir sanat harikasıdır.

³Meydan Larousse Ansiklopedisi, s. 824.

⁴Muzaffer Doğanbaş, Mumyalama Sanatı ve Anadolu Mumyaları, Amasya 2001, s. 76.

Lahtın kendisi ve kapağındaki savaş figürleri, çok açık ve uzun cümlelerle anlatılmış bir savaş tasviri gibidir. Bu tasvirde bulunan savaş âletlerinin içinde balta, topuz, kalkan ve kısa kılıca benzeyen kama göze çarpmaktadır. Tasvirde bulunan savaşçılar arasında aslan, at ve geyik de bulunmaktadır.

Camekân içinde ve ahşap bir panel üzerinde sergilenen Kral Tabnit mumyasının göğsü ve karnında kurumuş halde iç organları görülmektedir. Göbek bölgesinde göbek deliğini andıran şekilde dokular vardır. Bacak arasında cinsel organını andıran bir doku parçası mevcuttur. Kollarının her ikisinde de eksik parçalar vardır. Sağ kolunun dirsekten aşağısı kırık eli yoktur. Sol kol vücuttan ayrılmış ve parçalıdır. Bu kolun da eli yoktur. Bacaklarında da eksik kemikler vardır ve ayaklarının her ikisinin de topuklarından sonrası yoktur. Derisinin büyük oranda çürümüş olmasından dolayı kemikler açığa çıkmıştır. Bileklerden aşağıda ayaklar yoktur. Yan taraftan mumyaya bakıldığında, cesedin köprü kurmuş bir halde kuruduğu için bu şekilde kalmış olduğu görülmektedir.

Üst çenede yedi adet, alt çenede sekiz adet diş bulunmaktadır. Dört dişi de çıkmış halde bulunmaktadır. Kafa derisinin yaklaşık olarak üçte ikisi korunmuştur. Kafanın tam üstünde yaklaşık 8-9 cm. uzunluğunda düzgün kesilmiş bir kesi vardır. Burada kafatasında mumyanın bozulmuş olmasından kaynaklı olabileceği düşünülen delikler vardır. Kafanın tepesinde bir miktar saç mevcuttur. Saçlar, koyu kahverengi, sık ve keçemsi bir yapıdadır.

2. Mısır Kökenli Mumyalar

2.1. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesindeki Mumya

Topkapı Sarayı Müzesinde yer alan mumya bir hayvan mumyasıdır. Bu hayvan Mısır'da kutsal olarak kabul edilen Nil Nehrinden çıkarılmış ve Nil Nehrinden çıkmış olmasından dolayı kendisi de kutsal kabul edilen bir timsah mumyasıdır.⁵ Bu mumyanın Osmanlı Sarayına gönderilen hediyeler arasında gelmiş olabileceği düşünülmektedir. Bu mumyanın en önemli özelliği, kuyruk tarafına eklenmiş olan insan iskeletidir. Bu timsahın, Nil Nehrinde yüzen bir prensesi yutmuş olabileceği düşünülmektedir. Burada hemen avlanan timsahın prensesle birlikte mumyalandığı hikâye edilmektedir. Mumya Müzedeki Hekimbaşı odasında saklanmaktadır. Mumyanın boyun kısmı ile gövdenin bir kısmı çürümüştür. Buralarda iskelet açığa çıkmıştır. Baş kısmı daha iyi durumdadır. Uzunluğu yaklaşık olarak 1.50 cm civarındadır.

2.2. İstanbul Arkeoloji Müzesindeki Mumya

İstanbul Arkeoloji Müzesi'ndeki mumyalardan bir tanesi Mısır kökenlidir. Mısır kökenli mumya ahşap lahit içinde bulunmaktadır. 10866 ve 10868 envanter numaralı ahşap lahit ve kapağı içerisinde bulunan erkek mumyası, camekan içinde sergilenmektedir (Bkz. Resim 25). Mumyanın iç organları lahitin hemen yanında

⁵ Timsah Eski Mısır mitolojisinde kutsal kabul edilirdi. Sular tanrısı Sobek timsah başlı olarak tasvir edilir ve bu tanrının kutsal hayvanının timsah olduğuna inanılırdı. Halk evcil timsahlara bakar, timsahların kulaklarına küpe ve ayaklarına bilezik takar, bu timsahlar öldüğünde ise bazılarını mumyalayarak özel tabutlara koyarlar ve kutsal yerlere gömerlerdi. Timsahların, ölen insanlardan günahkâr olanları öbür dünyada parçalayacaklarına inanılırdı. (Altan Armutak, Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi, I. Memeli Hayvanlar, *İstanbul Üniversitesi, Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, C: 28, S: 2, 2002, s. s.4).

bulunan sekiz adet kanopik vazoda saklanmaktadır. Kafatası tamamen açıkta olan mumyanın ağzında dili bulunmaktadır.

Bu mumya 1894 tarihinde müzeye getirilmiş olup, XX. Ve XXI. Sülaleler (M.Ö. 1200-935) döneminden kaldığı ve Bak-n-mut adlı bir kişiye ait olduğu düşünülmektedir. Mumya keten sargılarla kat kat sarılmıştır. Tıpkı bir bebek gibi kundaklanmıştır. Sarma işleminde kullanılan ketenler büyük oranda bozulmuştur ve üst katmanları bu bozulmalardan dolayı açılmaya başlamıştır.

Bu mumyanın dizlerinde aşağıya doğru küçük bir ahşap lahit içinde bir hayvan mumyası bulunmaktadır. Bu hayvanın bir kedi olabileceği gibi, yırtıcı bir kuş olabileceği de düşünülebilir. Bu mumya da keten sargılarla sarılmıştır. Muhtemelen sağ ayağı gibi görünen bir ayağın bileği ve tırnakları gözlenebilmektedir. Bu mumya sahibinin vücuduna dikey olarak yatırılmıştır.

3. Bizans Dönemi Mumyaları

3.1. İstanbul Arkeoloji Müzesindeki Mumya

Müzenin Eski Eserler Bölümünde bulunan ve mumyaların sergilendiği kısımda içinde çocuk mumyası bulunan bir lahit yer almaktadır. Bu dış lahitin üst kısmında mumyanın sahibini sembolize ettiği düşünülen bir maske bulunmaktadır. Maskede saçlar kulak arkasından aşağı inmektedir. Yüz kahverengi tonda işlenmiş, çene ise sakallı olarak verilmiştir.

Müze kayıtlarına göre bu lahitin içinde bulunan mumya, bir Anadolu mumyasıdır ve bu Bizans Dönemine ait bir çocuk mumyası olduğu tahmin edilmektedir.

3.2. Kayseri Müzesindeki Mumyalar

Kayseri Müzesinde iki adet çocuk mumyası var olup, bunlar aynı camekân içinde bulunmaktadırlar. Bu mumyalar Kayseri merkez ilçeye bağlı Boğazköprü mevkiinde 1927 yılında yapılan Kayseri-Ankara kara yolu çalışmaları sırasında bulunmuş ve Kayseri Lisesine getirilmiştir. Uzun yıllar lisede saklanan mumyalar, 1982 yılında Kayseri müzesine konmuştur.

Kız çocuğu mumyası oldukça sağlam görünmektedir ve 94 cm uzunluğundadır (Bkz. Resim 26). Baş kısmı iyi korunmuş olmakla beraber alınının sağ tarafındaki derisi biraz çürümüştür. Başın birçok yerinde delinmeler olup, genel bir bozulmayı yansıtmamaktadır. Mumyanın ağzı ve gözleri açık bir haldedir. Dişleri tamdır. Ölüm anında dilini ısırması ve dili dişlerinin arasında hâlâ durmaktadır. Yüzü genel bir acı çekmiş olmanın ve üzüntünün ifadesini yansıtmaktadır. Boyun derisi gördüğü basınç nedeniyle büzülmuş haldedir. Çocuğun zincir veya sert bir organla boğulmuş anlaşılmaktadır. Kollar dirsekten bükülerek sağ kol sol kolun üstüne gelecek şekilde birbirine kavuşturulmuş olup, sol kol göbek çukurunun üzerine dayanmıştır. Bu bir Hıristiyan geleneğidir.

Her iki elin parmakları ve tırnakları tamdır. Karın kısmı içeri doğru çökmüştür ve karnın altında derinin bazı yerleri birbirinden koparılmış gibidir. Bacaklar birbirine paralel olarak uzatılmıştır. Sağ bacağın dizden aşağısında belirgin bir morarma izi görülmektedir. Sağ ayağın bilek kısmında da morluk vardır. Her iki ayak gerili vaziyettedir. Özellikle sağ ayakta bu durum daha belirgindir. Büyük ihtimalle ölüm

anında direnmiş ve kendini kasmıştır. Sağ ayak sol ayağın üstüne gelecek şekilde pozisyon almış, böylece ölüme karşı direnirken ayaklarından destek almaya çalışmıştır.

Kız çocuğu mumyasıyla aynı teşhir camekânında yer alan erkek çocuğu mumyası, 64 cm uzunluğundadır ve diğerine göre yaşça daha küçüktür (Bkz. Resim 27). Kız çocuğu mumyasından farklı olarak oldukça esmer bir ten rengine sahiptir. Çocuğun kafatasının arkasındaki dokular yok olmuş ve burası kısım açık kalmıştır. Yine kafatasının üst kısmı ile alın kısmının derisi çürüyerek dökülmüştür. Yüzü kuru olmasına rağmen gözleri oldukça belirgin bir halde kalmıştır. Çene aşağı doğru düşmüştür. Dişleri yoktur. Kalbinin üzeri bir çocuk yumruğunun sığabileceği kadar deliktir. Bu çocuğun kolları da diğer mumyada olduğu gibi dirsekten bükülerek birbirine kavuşturulmaya çalışılmış ve Hıristiyanî gelenek uygulanmıştır. Parmaklar ve tırnaklar sağlamdır. Karnı içine çökmüş, bacakları çaprazlamasına sol ayak sağ ayağın üstüne gelecek şekilde konmuştur.

3.3. Aksaray Müzesindeki Mumyalar

1994 yılında Çanlı Kilisede yapılan kaçak kazılarda iki adet çocuk mumyası çıkarılmış ve Aksaray Müze Müdürlüğüne teslim edilmiştir.⁶ Burada başka mumyalar bulunabileceği düşünülerek kazı yapılmış ve nitekim yeni mumyalara ulaşılmıştır. Bazı mumyaların üzerinde bulunan elbiseler hâlâ sağlamdır. Toprak rengine yakın olan kıyafetlerin göğüs kısımlarında Anadolu kilimlerini andıran motifler vardır. Sağlam olarak ele geçmiş bir mumyanın baş kısmında kırmızı renk iplikle işlenmiş bir haç motifi bulunmaktadır. Bu haç motifinin her köşesinde de birer haç motifi daha vardır. Yapılan kurtarma kazısında toplam on altı adet mezar ortaya çıkarılmış olup, ölülerin sırt üstü yatırılmış oldukları görülmüştür.⁷

Ana kaya üzerine düzgün kesme taş malzeme ile yapılmış olan Çanlı Kilise X. ve XI. yüzyıla tarihlenen bir eser olduğu için, mumyalarda en erken bu yüzyıllara ait olmalıdır.⁸

Çanlı Kiliseden çıkarılan mumyalar dışında Aksaray Müzesinde dört tane daha mumya vardır. Bunlardan üç tanesi insan mumyası, bir tanesi kedi mumyasıdır. İnsan mumyalarından bir tanesi (envanter no: A.43.1.74) bir çocuğa ait olup, biraz kararmıştır, kolları ve başı yoktur. Sadece gövdenin bir bölümü ile bacak ve ayakları vardır. Özellikle ayak parmakları ve tırnakları gayet belirgindir. Bu günkü hali 52 cm olan bu mumya parçası Belisırma Köyünde bulunmuş ve 16.12.1974 yılında müzeye getirilmiştir. Aynı yerde bulunan ve aynı tarihte müzeye teslim edilen bir başka mumya (envanter no: A.43.2.74) daha vardır ki bunun boynundan yukarısı eksiktir. Bu kadın mumyasının omuzdan dirseğe kadar olan kısımda deri çürümüş ve sadece kemik kalmıştır. Bu kısımdan aşağısı ise tamamen bozulmuş ve sadece kemik kısmı kalmıştır. Bacakların dizden aşağısı yoktur. Sol bacağın tamamen, sağ bacağın ise kısmen etleri dökülmüştür. Bu mumya 118 cm. uzunluğundadır.

Bu müzede bulunan ve bir kediye ait olan mumya (envanter no: A.6.1.96), 46 cm uzunluğunda olup, 1996 yılında müzeye verilmiştir. Tüyleri dökülmüş olan bu

⁶Doğanbaş, a.g.e., s. 78.

⁷Mustafa Akkaya, Niğde Müzesindeki Ünik Eserler, *Antika*, C. III, S. XXXIII, İstanbul 1988, s. 120.

⁸Doğanbaş, a.g.e., s. 79.

mumyanın, baş kısmı, ağız ve dişleri iyi korunmuştur. Aksaray Keçili Kilise’de bulunmuş olan bu kedi mumyası, XIV. ve XV. yüzyıla tarihlenmektedir.

Küçük bir erkek çocuğuna ait olan ve 1996 yılında müzeye gelen 43 cm. uzunluğundaki mumya (envanter no: A.7.1.96), Aksaray civarında bulunmuştur. Gövdesine göre başı büyüktür. Sol göz kapağındaki kirpikler hâlâ durmaktadır. Ayrıca bu göz kapağı diğerine kıyasla daha açıktır. Ağız kısmen açıktır ve yüzde belli belirsiz gülümseme vardır. Sağ el sol kol bileği üzerine bağlanmış halde durmaktadır. Nemden dolayı yüz ve boyun kısmında bozulmalar meydana gelmiştir. Ayaklar sola yönelik bir halde geri doğru çekilmiştir. Cinsel organı belirgindir. Bacakları bileklerine kadar korunmuş olup, ayakları yoktur. Mumyanın çeşitli yerlerinde kirli beyaz renkte kumaş kalıntıları görülmektedir.

3.4.Niğde Müzesindeki Mumya

Niğde Müzesinde beş adet mumya bulunmaktadır. Bunlardan biri MS X. Yüzyıla aittir. Niğde Müzesi envanterine mumyalardan en eskisi olan bu mumya, rahibe mumyası diye bilinmektedir. Bu mumya Aksaray iline bağlı İhlara vâdisindeki Yılanlı Kilisesinde bulunmuştur.⁹ Yılanlı Kilise X-XI. yüzyıl Bizans eseridir. 1.62 cm uzunluğunda olan mumyanın üzerinde el dikişli bir elbise ve başında türban bulunmaktadır. Sarı saçları, kaşları ve kirpikleri hâlâ ilk günkü canlılığını korumaktadır. Sağ kolu göğsünün üzerine, sol kol göğüs altına doğru uzatılmış olup, sağ elinde ipek bir mendil bulunmaktadır. Müze Müdürlüğü kayıtlarına göre, rahibe öldüğü zaman beyni sol gözünden bir mille çıkartılmış, iç organları çürümenin önüne geçmek için boşaltılmıştır. Diğer dört mumya da MS. X. yüzyıla ait olan çocuk mumyalarıdır. Bu mumyalar Aksaray Çanlı Kilise kaçak kazısı sırasında bulunmuştur.¹⁰

3.5.Karaman Müzesindeki Mumya

Burada bulunan mumya yetişkin bir kadına ait olup, alçak kaideli dikdörtgen bir camekân içinde teşhir edilmektedir. 1.40 cm uzunluğundaki mumya, 1982 yılında bir vatandaş tarafından Manazan Mağaralarında bulunarak müze müdürlüğüne getirilmiştir. Genç bir kadına ait olduğu sanılan mumya, oldukça yıpranmış bir durumdadır. Kafatası dağılmıştır, ama saçları hala durmaktadır. Kolları bulunmayan mumyanın üzerinde keten bir elbise bulunmakta, bu nedenle mumyanın sadece dizden aşağısı görülmektedir. Sol bacağı sağa doğru kıvrılmış olup, sağ ayak düz bir şekilde uzatılmıştır. Vücudun tamamında meydana gelen çürümelerden dolayı, derisi yer yer dökülmüştür. Manazan Mağaraları, Taşkale ile Yeşildere Beldeleri arasında kalan vadi içinde, yüksek bir yamaçta yer alan ve büyük bir kaya kütesine oyulmuş bulunan mağara katlarıdır.

Karaman Müzesinde yer alan mumya, mağaranın Ölüler Meydanı olarak bilinen beşinci katında bulunmuştur. Karaman Müze Müdürlüğü tarafından Manazan Mağarasında 1991 Eylül ayında yapılan çalışmalarda sağlam bir halde bir bebek ve bir çocuk eli ile 10–12 yaşlarında bir çocuğun sol bacağı çıkarılmıştır.

⁹Doğanbaş, a.g.e., s. 81.

¹⁰ Akkaya, a.g.m., s. 120.Doğanbaş, a.g.e., s. 86.

Karaman Müzesindeki bu mumya ile Manazan Mağaralarında bulunan diğer cesetlerin günümüze dek korunarak gelmiş olmaları, buldukları yerdeki tüf kayanın nem emici özelliğinden çürümenin gecikmiş olmasına bağlanmaktadır.¹¹

Manazan mağaraları, İbrala Vâdisinin kuzey yamacındaki doğal kayalara oyulmuş ve dünyada insan eliyle oluşturulmuş mağaraların en büyüklerindedir. Üç katlı mağara sistemiyle oluşturulmuştur. İçerisinde galeriler ve yüzlerce oda bulunmaktadır. Mağaranın ön cephesinde bulunan şapel, Erken Hıristiyanlık ve Bizans Döneminde buranın inşa edilmiş olduğunu göstermektedir.¹²

4. Anadolu Selçuklu Dönemi Mumyaları

4.1. Kemah-Melik Mengücek Gazi Türbesindeki Mumyalar

Kemah'taki Melik Mengücek Gazi Türbesinde bulunan mumya, Sultan Alparslan ile birlikte Malazgirt Savaşına katılmış ve sonradan beyliğini ilan ederek Kemah'ı beyliğin başkenti yapan, Melik Mengücek Gazi'ye aittir. Mengücek Gazi'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, ondan sonra yerine geçen oğlu Emir İshak'ın tahta çıkış yılının 1118 yılı olması, Melik Gazi'nin 1118 yılında ölmüş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Sultan Melik Mezarlığı içerisinde yer alan türbenin cenazelik katında Mengücek Gazi'nin mumyası bulunmaktadır.¹³

Mengücek Gazi'nin mumyası ahşap çerçevesiyle, içerisine camdan yapılmış dikdörtgen bir tabutun içinde beyaz bir kefene sarılı olarak yer almaktadır. Anadolu'daki ilk Türk mumyalarından biri olan bu mumya, oldukça bozulmuş bir haldedir. Kafatası ve göğsün sağ yanında bozulma daha çoktur. Bununla birlikte ayak parmakları âdeta canlı gibi durmaktadır.

4.2. Harput-Arap Baba Türbesindeki Mumya

Arap Baba Türbesi Elazığ'ın Harput beldesinde yer almaktadır. Türbe iki katlı olup, alt kat cenazelik katıdır. Türbenin bitişiğinde Alaca Mescit vardır. Bu mescidin girişindeki kitabeğe göre eser 678/1280 tarihinde III. Gıyâseddin Keyhüsrev zamanında Yusuf bin Arabşah tarafından yaptırılmıştır.

Burada bulunan Arap Baba mumyası dikdörtgen bir camekân içerisinde yer almaktadır ve camekânın üstü yeşil bir örtüyle kapatılmıştır. Mumyanın özgün sandukası kaybolmuştur. Kaybolan sanduka üzerinde Arap Baba hakkında bilgiler bulunmaktadır. Mumyanın boyun kısmında bozulmalar oluşmuş ve baş bedenden ayrılmıştır. Ceset camekân içinde sırt üstü durmaktadır.

4.3. Çankırı Taş Mescitteki Mumyalar

Anadolu Selçukluları zamanında I. Alâeddin Keykubâd'ın hükümdarlığı devrinde, Selçuklu emirlerinden Atabey Cemâleddin Ferruh tarafından H. 633/ M. 1235 tarihinde yaptırılmış Çankırı'daki hastane, belki de bu şehirde inşa edilmiş ilk ve en mühim sağlık tesisidir. Cemâleddin Ferruh, hastanenin yanına o dönemin âdeti gereği bugün "Taş Mescit" olarak bilinen ve hâlen ayakta bulunan bir Dârülhadis, onun da alt

¹¹ Doğanbaş, a.g.e., s. 83-84.

¹² Tahsin Tapur, Atatürk'ün Ecdat Yurdu Taşkale Yerleşmesinin Coğrafyası, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 26, Yıl. 2009, s. 288.

¹³ Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara, 1996, s. 48.

katına kendisinin yattığı söylenen bir türbe inşa ettirmiştir. Bu türbede bugün mumyalandığı için çürümediğine inanılan, yetişkin ve çocuklara ait altı adet ceset bulunmaktadır. Fakat cesetler çürümüş ve sadece iskeletler kalmıştır. Cemâleddin Ferruh'un adı vakıf kayıtlarında Şeyh Cemâleddin olarak geçmektedir. Halk zamanla ona tıpkı Kara Tegin'de olduğu gibi, ilim ve din adamlığı payesini atfetmiştir.¹⁴

5. Beylikler Dönemi Mumyaları

5.1. Melik Gazi Türbesindeki Mumyalar

Melik Gazi türbesi, Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesi Pazarören beldesine bağlı Melik Gazi (Türbe) köyünde bulunmaktadır. Bu türbe XII. yüzyılda yapılmış bir Danişmendli eserdir¹⁵ ve mezar odasına sahip bir türbedir.¹⁶ Bir sanduka içersinde yer alan Melik Gazi'nin cesedi beyaz bir kefen içersine konarak üzeri örtülmüştür. Daha öncesinde çıkan bir yangında cesedin baş kısmında yanmalar olmuş ve kararmıştır. Bir müddet toprakta kalmasına bağlı bozulmalar da vardır. Melik Gazi'nin mumyası sırt üstü yatırılmış, sağ kolu aşağı doğru uzatılmış ve sol eli bacakları yönüne doğru sarkmıştır.¹⁷

Melik Gazi'nin sandukasının hemen yanında yer alan ve daha küçük ölçülerde yapılmış olan bir sanduka daha vardır. Bu sandukada bulunan cesedin Melik Gazi'nin aile bireylerinden biridir. Sağ yanı üzerine yatırılarak beyaz bir kefen içersine konmuş olan mumyanın vücudunda toprak birikintileri vardır.¹⁸

Türbe mahzeninde bu iki sandukadan başka üçüncü bir küçük sanduka daha vardır. Bunun içersinde Halil Ethem'in "Herkil Zahid" kafası diye bahsettiği bir kesik baş mumyası bulunmaktadır.¹⁹ Sanduka içersine doldurulmuş pamuk parçaları üzerine konmuş olan kesik başın yüz kısmı çürümüş olup, alt çene kısmı da yoktur. Başın diğer kısımlarındaki deri kısmen korunmuştur.²⁰

5.2. Amasya Müzesindeki Mumyalar

Amasya, Selçuklular ve Osmanlılar Döneminde yapılmış âbideleriyle ön plana çıkmış ve Selçuklulardan itibaren uzun yıllar önemini korumuştur. XI. asrın başlarında Danişmendlilerin hâkimiyetine girmiştir.

Amasya müzesinde bulunan mumyalarla ilgili farklı bilgiler bulunmakla birlikte, güncel olan burada sekiz tane mumya bulunduğu. Bunlar XIV. yüzyılda egemenliklerini sürdüren İlhanlılar Dönemi'nde, Moğollar tarafından zehirlenerek ya da boğularak öldürdükleri zannedilen Amasya Valisi ya da Anadolu Nâzırı olarak görev yaptığı bilinen Şehzade Cumudâr, ailesi, eşi, çocukları, Amasya Emiri İşbuğa Noyin, Amasya'da hükmetmiş Pervane Bey'e ait mumyalardır. Mısır'dakilerin aksine iç

¹⁴Cevdet Yakupoğlu, *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-bolu XIII. ve XV. Yüzyıllar)*, Ankara, 2009, s. 593.

¹⁵ Osman Turan, *Selçuklu Devri Vakfiyeleri I/ Şemseddin Altun Aba Vakfiyesi ve Hayatı*, *Belleten* c. XI, Sayı: 42, s. 208.

¹⁶ Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, YKY, İstanbul, 2002, s.220.

¹⁷ Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 231.

Doğanbaş, a.g.e., s. 100.

¹⁸ Doğanbaş, a.g.e., s. 101.

¹⁹ Halil Ethem, *Anadolu'da İslami Kitabeler, Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuası*, S. 32, 1911, s. 449-467

²⁰ Alim Karamürsel, *Eski Türklerde Defin Törenleriyle İlgili Usul ve Adetler*, *Tarih ve Toplum Dergisi*, C:13, S: 22, 1990, s. 24.

Doğanbaş, a.g.e., s. 102.

organları çıkartılmadan mumyalanan ilk Türk ve Müslüman mumyalar olma özelliğine sahiptirler.²¹

Bu mumyalar, mumyalama tekniği açısından dünyadaki diğer örneklerinden farklı olarak, bedenın iç organları çıkarılmadan kurutma ve tahnit işlemlerinin birlikte yapılmış olmasıdır.²²

Müze Müdürlüğü Etnoğrafik Eser Defterindeki mevcut bilgilerde; F.29.9.1 no'lu mumya İşbuğa Nuyin'e, F.29.9.2 no'lu mumya Hülâgu'nun torunu Yeşmut'un oğlu, Anadolu Nâzırı Şehzade Cumudâr Bey'e,²³ F.29.9.3 no'lu mumya İlhanlıların Anadolu'daki egemenlikleri sırasında Amasya Emirlığı yapmış olan İzzettin Pervane Bey'e, F.29.9.4 no'lu mumya Pervane Bey'in câriyelerinden birine, F.29.9.5 no'lu mumya Pervane Bey'in kızına ve son olarak F.29.9.16 no'lu mumya da Pervane Bey'in oğluna ait olduğu yazılıdır. Bu mumyalardan Cumudar Bey ve İşbuğa Nuyin'e ait olan mumyalar, Burmalı Minare Camiine bitişik olarak yapılmış olan ve Şehitler Türbesi diye bilinen türbeden, diğerleri ise özgün hali kilise olan Fethiye Camiinden getirilmişlerdir.²⁴ Halk arasında bunlar "Şehitler" olarak bilinmektedir.²⁵

İzzettin Mehmet Pervane Bey, cariyesi, biri kız diğeri erkek iki çocuğunun İlhanlı hanı Abaka Han tarafından 1297 yılında katledildiği ve cesetlerinin kendilerini çok seven Amasya halkı tarafından mumyalandığı bilinmektedir ²⁶ (Bkz. Resim 28 ve 29).

Günümüzde Amasya Müzesinde teşhir edilmekte olan bu mumyalar, 1928 yılında buldukları türbelerden çıkarılarak o zaman ki müze memurluğuna nakledilmişlerdir. Mumyalar müze memurluğu hizmet binası olarak kullanılan Yeşilirmak kenarındaki II. Bayezid Medresesinin dersane eyvanı içerisinde teşhir edilirken, Yeşilirmak'ın 1952 yılında taşması sonucu sular altında kalarak zarar görmüşlerdir.²⁷

Şu anda adı geçen mumyalar, Müze Müdürlüğü taş eserler bahçesi içerisinde yer alan Sultan Mesud türbesinde teşhir edilmektedir.

İşbuğa Nuyin'e ait olduğu bilinen mumyanın envanter defterindeki kaydına göre, İşbuğa Nuyin'in, 1320 yılında ölmüş olduğu belirtilmektedir. İşbuğa yirmi yıldan fazla Anadolu nâzırlığı yapmış ve 1316'dan itibaren bağımsız olarak Anadolu hâkimi olmuştur (Bkz. Resim 30).

İşbuğa Nuyin mumyasının boyu yaklaşık olarak 1.83 cm'dir. Baş kısmı bedeninden kopmuştur. 1952 yılında meydana gelen taşkında, camekânın üst katında olmasından dolayı diğerlerine göre daha az zarar görmüştür. Sırt üstü yatık bir durumda teşhir edilen mumyanın karın kısmı çökmüş, sağ kaburga kemiklerinden altı tanesi görünür hale gelmiştir. Sol kolu kesiktir, sağ elin parmakları ise eksiktir. Baldır ve bacak derilerinde çürümelerden dolayı eksikler meydana gelmiş ve buradaki

²¹Mehmet Tektaş, *Amasya Müzesi*, İstanbul, 1982, s. 16.

²² Amasya Valiliği, *Tacın Gizemli Şehri Amasya*, Editör: Erhan Özdemir, Ankara, 2002, s. 43.

²³ Ahmet Demiray, *Resimli Amasya (tarih, coğrafya, salname-kılavuz ve kazılar)*, 1954, Ankara, s.55.

²⁴Doğanbaş, a.g.e., s. 58.

²⁵ Demiray,a.g.e., s.55.

²⁶ Kemal Önder, Anadolu Mumyaları, *Tercüman Gazetesi*, 29.12.1983.

²⁷ Önder, a.g.m., 28.12.1983, s. 6.

Doğanbaş, a.g.e., s. 64.

kemikler görünmektedir. Karın kısmında ve karnın alt kısmında da çürümeler vardır. Ayak tırnaklarından bir kısmı hâlâ iyi görünmektedir.

Mumyanın yüz kısmı kısmen belirgin durumdadır. Sol gözde bozulma başlamıştır. Sağ göz sağlamdır ve gözbebeği belirgindir. Üst çene dişlerinden dört tanesi dökülmüş, yüz kısmı dışında kafa derisi çürümüş ve kafatası büyük çoğunlukla meydana çıkmıştır. Sol şakak kısmında delici bir aletle oluşmuş bir delik mevcuttur.²⁸

Cumudâr Bey'e ait olan mumya, Cumudâr Türbesinden getirilmiştir. Boyu yaklaşık 1.73 cm uzunluğundadır. Müzedeki en sağlam mumyalardan biridir. Sol kolu eksiktir. Cumudâr Bey, İlhanlı hükümdarı Mahmut Gâzân Han döneminde Anadolu nâzırlığı görevine getirilmiş ve Amasya'da yaşarken 1297 yılında acıklı bir şekilde ölmüştür.²⁹ Mumyanın baş kısmı gövdeyle bir bütün halinde olup, göz çukurlarında kısmen çürümeler vardır. Ağız açık, dudaklar gergin ve çene düşmüş haldedir. Çenenin düşmüş olması, Cumudâr Bey'in asılarak ve ya boğularak öldürüldüğü fikrini akla getirmektedir. Mumyanın sol göğüs kısmının üzerinde delik vardır. Karnın çeşitli yerlerinde delinmeler mevcuttur. Karın içe çöktür ve kısmen çürümüştür. Sağ kol dirsek kısmından kopmuş olup, aşağısı sağlamdır. Sağ ve sol ayak ve bacaklar yer yer çürümüş olup, tırnaklar sağlamdır. Cinsel organının sünetli olduğu görülmektedir.³⁰

Amasya Valisi İzzeddin Mehmet Pervane Bey'e ait olan mumya, oldukça bozulmuş bir halde olup şimdiki hâliyle 1.63 cm'dir. Müze müdürlüğü kayıtlarına göre, Amasya'da görev yapan iki tane İzzettin Mehmet Pervane Bey vardır. Biri Anadolu Selçuklu Devletinin hükümdar nâibi olan Muînüddin Süleyman Pervane Bey'in (Ö. 1277) kardeşi Kutbettin Osman Bey'in oğlu olup, 691/1292 yılından önce Amasya valiliği yapmıştır. Diğeri ise, Muînüddin Süleyman Pervane Bey'in oğlu olan ve 695/1296 yılında İlhanlı hükümdarı Gâzân Han tarafından Amasya valiliğine getirilen kişidir. Bu sebeple burada mumyanın hangisine ait olduğu tam olarak bilinmemektedir. Fakat şu tarihî bilgi mumyanın kimliği hakkında bilgi içermektedir: Muînüddin Süleyman Pervane Bey, IV. Kılıç Arslan ve III. Gıyâseddin Keyhüsrev adına devlet işlerini yürütmeye devam ederken, putperest Moğollardan kurtulma çarelerini arayan Türkler, Mısır Sultanı Baybars'ı Anadolu'ya davet etmişlerdir. 1276 yılında Kayseri'ye gelen Baybars, Moğolları sindirmiş fakat onun dönüşü üzerine Anadolu'ya giren Abaka Han, pek çok Türk'ü kılıçtan geçirtiyor ve Muînüddin Süleyman Pervane Bey'i de idam ettirmiştir. Babasının adına ve nâib sıfatıyla Sinop'ta görev yapan Mehmet Pervane Bey, bağımsızlığını ilan etti. Daha sonra Moğollarla anlaşarak Amasya'ya vâli olmuştur. Ne var ki, Moğollar, kendilerine karşı komplo hazırlığı içinde olduğu iddiasıyla Mehmet Pervane Bey'i yakalatıp idam etmişlerdir. Pervane Bey'in cariyesi ve çocukları da katliamdan kurtulamamışlardır. Bu bilgiden yola çıkılarak, mumyası bulunan kişinin Muînüddin Süleyman Pervane Bey'in oğlu olan Mehmet Pervane Bey olduğu düşünülmektedir.³¹

Pervane Bey'in cariyesine ait olan mumya, 1.55 cm uzunluğundadır. Yeşilirmak taşkınında bu mumya da zarar görmüş ve vücudunda çürümeler meydana gelmiştir.

²⁸ Doğanbaş, a.g.e., s. 65-66.

²⁹ H. Hüsamettin Yaşar, *Amasya Tarihi*, C II, İstanbul, 1914, s. 437

³⁰ Doğanbaş, a.g.e., s. 69.

³¹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat, İstanbul 1971, s. 553.

Kemal Önder, *Anadolu Mumyaları*, *Tevhîman Gazetesi*, 28.12.1983, s. 6.

Doğanbaş, a.g.e., s. 70.

1952 yılında çekilen fotoğraflarda baş kısmı gövdeyle birleşik ve sağlam iken, bu gün baş kopuktur. Derisi oldukça bozulmuş ve yer yer dökülmüştür. Bu mumya hafifçe sağ yanına meyilli bir halde kendisini geriye doğru kasmış bir durumdadır. Karın kısmı içeri doğru çökük bir hal almış, göğüslerin ise içleri boşaltılmış ve delinmiştir. Kolların dirsekten aşağısı kopuk ve eksiktir.

İzzettin Mehmet Pervane Bey'in kızına ait olduğu kayıtlı olan mumya parçasının 65 cm uzunluğundaki kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Göğüsten yukarısı eksiktir. Bu mumya daha önceleri küçük yaşlardaki bir erkek çocuğun belden yukarı kısmıyla yapışık bir haldeyken, sonradan birbirinden ayrılmıştır. Bu erkek çocuğu 45 cm uzunluğundadır. Kasıklardan aşağısı ile sol kolu eksik olan bu mumya diğerlerinden farklı olarak, baş ve gövde derisi doğal hale en yakın olanıdır. Çocuğun ağız kısmen açık kalmış ve sol kulak sağlam olarak korunmuştur. Gözlerin içerisi çürümeden dolayı boşalmış fakat buna rağmen ölüm anında gözlerinin açık olduğu ve ölüm katılığı başlayana dek böyle kaldığı bellidir. Çocuğun karın kısmı diğerlerinin aksine içeri doğru çökük olmayıp, şişkin bir haldedir. Göbek çukuru ve cinsel organı bellidir. Ayrıca bu iki çocuk mumyasından başka göğüs ve karın kısmından ibaret üçüncü bir çocuk mumyası daha vardır. Kalan parçalardan bu çocuğun cinsiyeti anlaşılamamaktadır.

İzzettin Mehmet Pervane Bey'in oğluna ait olduğu kayıtlı olan bir diğer mumya 81 cm uzunluğundadır. Bu çocuk mumyasının sol kolu dışında vücudunun diğer kısımları yerli yerindedir. Baş ve boyun kısmında çürüme başlamış, kafatasının boyuna yakın kısmında kırılma ve eksilme meydana gelerek bu kısmın içi boşalmıştır. Çocuğun ağız açık kalmıştır. Alt çene dişleri kısmen mevcut olmakta, üst çenede ise tek diş bulunmaktadır. Karın kısmı içe doğru çöküktür ve vücudun tamamında kararma meydana gelmiştir. Yer yer derinin doğal rengi görülebilmektedir. Sağ ayak başparmağı eksiktir. Her iki ayaktaki diğer parmaklar tamdır. Sağ ayak geriye doğru biraz çekilmiş, sol ayak ise, sağa doğru kasılmış vaziyettedir. Bu durumu çocuğun asılarak veya boğularak öldürülmüş olduğunu düşündürmektedir.³²

5.3.Kastamonu– Âşıklı Sultan Türbesindeki Mumyalar

Âşıklı Sultan türbesi Candaroğulları döneminde yapılmış olup XIV. yüzyıla tarihlenmektedir.³³ İki katlı olarak yapılan türbenin alt katı cenazelik (mumyalık) olarak düzenlenmiştir. Türbenin cenazelik kısmı içinde 10 cm'lik beton kâideler üzerinde, üzerlerine yeşil örtüler serilmiş, yan yana beş tane ahşap tabut bulunmaktadır. Ortada

³² Doğanbaş, a.g.e., s. 73.

³³ Candaroğulları Beyliği, Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılışından sonra Kastamonu, Sinop ve çevresinde kurulmuş olan bir Türk Beyliğidir. 1292-1461 yılları arasında varlık göstermiştir. Denizci özellikleriyle tanınmışlardır. Bilim ve kültür bakımından da önemli faaliyetlerde bulunmuşlar ve Kastamonu bu dönemde Anadolu'nun en canlı bilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bu dönemde yazılan ve tercüme edilen eserler, Türk dili ve kültürünün Anadolu'da yerleşmesinde ve gelişmesinde büyük hizmetlerde bulunmuştur. Bu eserler arasında Kur'an meâli, fıkıh ve mesnevi türünden birçok dini ve edebi çalışmalar vardır. Candaroğlu beylerinden, büyük imar faaliyetleriyle tanınan İsmail Bey, hukuk biliminde de önemli bir şahsiyet idi. Kendisinin bu alanda yazılmış "Hulviyyât-ı Şâhi" adında Türkçe bir eseri bulunmaktadır. Beylik, Fatih Sultan Mehmet Döneminde Osmanlı Devletine katılmıştır. (Salim Koca, Diyar-ı Rûm'un (Roma Ülkesi Anadolu) Türkiye Haline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü, *Türkiyât Araştırmaları Dergisi*, S. 23, Bahar 2008, s. 45.)

olan tabutun ayakları görünmektedir. Bu tabutun Âşıklı Sultan'a ait olduğu söylenmektedir. Tabutlar açılmadığı için herhangi bir bilgi yoktur.³⁴

Âşıklı Sultan halk arasında “Yanık Evliya” adıyla da bilinmektedir. Honsalar Mahallesinde bulunan bu türbede defnedilmiş olanların, Kastamonu'nun 1116'da Bizans'tan alınması esnasında şehit düşerek buraya defnedilen kişiler olduğu kabul edilmektedir.³⁵

5.4.Kastamonu– Âdil Bey Türbesindeki Mumyalar

Kastamonu merkez ilçeye bağlı Terzi köyde Candaroğulları Beyliği'nin dördüncü hükümdarı Âdil Bey'e ait olduğu sanılan bir türbe bulunmaktadır. Adil Bey 1345-1361 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. ³⁶

Burada altı adet tabut bulunmakta ve bu tabutlarda bozulmuş mumyalar bulunmaktadır. Buradaki mumyaların çoğu kemik ve deriden ibarettir. Bu mumyaların kime ait olduğu, Âdil Bey'in mumyasının hangisi olduğu bilinmemektedir. Ancak bunların bir arada olması, bunların Âdil Bey'in aile bireylerine ait olduğunu düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

- AKKAYA, Mustafa. “Niğde Müzesindeki Ünik Eserler”, *Antika*, C. III, S. XXXIII, İstanbul, 1988.
- AMASYA VALİLİĞİ. *Tacın Gizemli Şehri Amasya*, Editör: Erhan Özdemir, Ankara, 2002.
- ARMUTAK, Altan. *Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi, I. Memeli Hayvanlar*, İstanbul Üniversitesi, Veterinerlik Fakültesi Dergisi, 2002, 28(2).
- DEMİRAY, Ahmet, *Resimli Amasya (Tarih, Coğrafya, Salname-Kılavuz ve Kazılar)*, 1954, Ankara.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 18. Baskı, Ankara, 2001.
- DOĞAN, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara, 2001.
- DOĞANBAŞ, Muzaffer, *Mumyalama Sanatı ve Anadolu Mumyaları*, Amasya, 2001.
- DURMA, Abdülhalim, *Evliyalar Şehri Kastamonu*, Ankara 2008.
- ETHEM, Halil, “Anadolu'da İslami Kitabeler” *Taribi Osmani Encümeni Mec.*, S. 32, 1911.
- KARAMÜRSEL, Alim. “Eski Türklerde Defin Törenleriyle İlgili Usul ve Adetler”, *Tarih ve Toplum Dergisi*, c.13, S. 22, 1990.
- KÖSE, Ali ve Ali Ayten. *Türbeler- Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul, 2010.
- KUBAN, Doğan, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, YKY, İstanbul, 2002.
- Meydan Larousse*, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, c. XVIII İstanbul, 1972.
- ÖNDER, Kemal. “Anadolu Mumyaları”, *Tercüman Gazetesi*, 28-29.12.1983,
- ÖNKAL, Hakkı, “Arap Baba Türbesi ve Türklerde Mumyalama Geleneği”, *Dünü ve Bugünü ile Harput Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Elazığ, 1998.
- ÖNKAL, Hakkı. *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 1996.
- TURAN, Osman, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri I/ Şemseddin Altun Aba Vakfiyesi ve Hayatı”, *Belleten* c. XI, Sayı: 42, 1947.
- YAKUPOĞLU, Cevdet. *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-bolu XIII. ve XV. Yüzyıllar)*, Ankara, 2009.
- PATIROĞLU, Tahir E. “Mumyalama Sanatı”, *Konyalı Hekim Hacı Paşa (1335–1423)*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 1986.

³⁴ Doğanbaş, a.g.e., s. 107.

³⁵ Abdülhalim Durma, *Evliyalar Şehri Kastamonu*, Ankara 2008, s.12.

³⁶ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akköyünlü-Karaköyünlü Devletleri*, Ankara, 1988, s. 125; Doğanbaş, a.g.e., s. 109.

- TAPUR, Tahsin, “Atatürk’ün Ecdat Yurdu Taşkale Yerleşmesinin Coğrafyası”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 26, Yıl. 2009.
- TEKİNDAG, Şehabettin “Fatih’in Ölümü Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 16, S. 21, Mart 1996.
- TEKTAŞ, Mehmet. *Amasya Müzesi*, İstanbul, 1982.
- TURAN, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat, İstanbul 1971.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, Ankara, 1988, s. 85.
- YAŞAR, H. Hüsamettin. *Amasya Tarihi*, C II, İstanbul, 1914.