



Kültür

Journal of Cultural Studies

Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2023 Sayı: 16 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>



Adem Üstün ÇATALBAŞ
Betül GÖK
Doğanay DAĞLAR
Eda BALABAN VAROL
Enes ALİM
Erdem DİRİMEŞE
Fatemeh BADEL
Gülay SONKUR
Gülşah POLAT
Hicran Hanım HALAÇ
Hilal EKŞİ
Hüseyin Ekrem ULUS
İbrahim Emre GÜNAY
İsa AKPINAR
Mehmet DERİ
Mesut UĞURLU
Muzaffer KILIÇ
Saniye AKÇA
Serkan TUNA
Sevket AKYILDIZ
Tayyib GÜMÜŞER
Tekin BUDAKOĞLU
Yakup AKYÜZ
Yasemin KURTULUŞ
Zühre Nur CELEP





KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Journal of Cultural Studies

ISSN: 2651-3145 / **e-ISSN:** 2687-5241

Yıl/Year: 6, Sayı/Issue: 16
(Mart/March, 2023)

Yayıncı/Publisher
Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör/Editor-in-chief
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Eş Editörler/Co-Editors
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Alan Editörleri/Section Editors

Felsefe, Din Bilimleri, Dinler Tarihi

Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)

Sosyoloji, Antropoloji, Kültürel Çalışmalar

Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Modern Türk Edebiyatı, Dünya Edebiyatları

Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Dilbilim, Türk Dili

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)

Tarih, Genel Türk Tarihi, Çin Kültürü ve Tarihi

Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Klasik Türk Edebiyatı, Osmanlı Araştırmaları, Doğu Dilleri ve Edebiyatları

Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Batı Dilleri ve Kültürleri, İngiliz Edebiyatı

Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA (Rusya Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan)
Prof. Dr. Suzan CANHASI (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Galina MIŠKINIENĖ (Vilnius Üniversitesi, Litvanya)
Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Rıza YILDIRIM (Bağımsız Araştırmacı, ABD)
Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Metin KARADAĞ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Oktay YİVLİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Rafael CARPINTERO ORTEGA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Simon J. BRONNER (University of Wisconsin Milwaukee, ABD)
Prof. Dr. Violetta WRÓBLEWSKA (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Polonya)
Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Arya ARYAN (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

Yabancı Dil Danışmanları/Foreign Language Advisors

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA

Redaksiyon ve Düzenleme/Editing and Proofreading

Doç. Dr. Serkan KÖSE, Cem MERİÇ

Sekreter/Secretary

Berkcan ÇAKIR

Baskı/Print

Saraç Kopyalama Merkezi, Karanfil Sok. No: 25/2, Kızılay-Ankara

İletişim/Contact

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>

kulturarastirmalaridergisi@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale

mehmetaliyolcu@gmail.com / 0505-5715444

İndeks Listesi/Index List

MLA (Modern Language Association), **ICI** (Index Copernicus International), **MIAR** (Matriz de Información para el Análisis de Revistas), **ASOS** İndeks, **EuroPub**-Academic and Scholarly Research Publication Center, **OAJI** (Open Academic Journals Index), **ULRICHSWEB**-Global Serials Directory, **SCILIT**-Scientific Literature, **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine Universität Bielefeld), **Reserach Bib**-Academic Resource Index, **SIS** (Scientific Indexing Services), **Cite Factor**-Academic Scientific Journals, **DRJI** (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index), **I2OR** (International Institute of Organized Research), **Academindex**.

Amaç: Kültür Araştırmaları Dergisi, “kültür” kavramını merkeze almak suretiyle kültüre farklı açılardan yaklaşan disiplinlerin araştırma alanına giren konularla ilgili güncel bilgi ve bulguların tartışılmasına katkıda bulunmayı; bilimsel ve etik ilkelerle uyumlu nitelikli bir akademik yayın platformu olmayı amaçlar. Dergi; kültürel süreçleri, metinleri, geleneksel yapıları ulusal çerçevelerin ve bölgesel önyargıların ötesinde yeniden düşünmeyi, eleştirel perspektifleri desteklemeyi benimser. Dergi, iyi teorize edilmiş ampirik araştırmalar, içerik açısından yenilikçi bakış açıları ile dar görüşlülüğün ve spekülatif bilgi üretiminin tehlikelerine karşı teorik ve metodolojik yenilikler için kritik bir alan sağlamayı hedefler.

Kapsam: Kültür Araştırmaları Dergisi’nde, folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili araştırma veya derleme makaleleri, çeviriler, kitap inceleme yazıları, editöre mektup türünden çalışmalara yer verilir. Yazıların kültürel araştırmalara katkıda bulunması beklenir. Salt betimleyici, hipotezi iyi oluşturulmamış, özgünlüğü az olan makaleler tercih edilmezken; teorik tartışmalar içeren ve/veya disiplinlerarası yaklaşımlara sahip makalelere öncelik tanınır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, mart, haziran, eylül ve aralık aylarında olmak üzere üçer aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi’nde yayınlanan tüm yazıların hukuki açıdan, dil, bilim açısından sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi’ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili, Türkçe ve İngilizcedir. Dergi Creative Commons lisanslıdır ve Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır. Kültür Araştırmaları Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği’nin maddi ve teknik desteğiyle basılmaktadır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS



Araştırma Makaleleri / Research Articles

Yakup AKYÜZ	1
Nazara Karşı Seğ Sığama Üzerine Fenomenolojik Bir Değerlendirme <i>A Phenomenological Evaluation Seğ Sığama Against the Evil Eye</i>	
Gülşah POLAT	17
Moda Tasarımı Öğrencilerinin Geleneksel Türk Giyim Kültüründen Esinlenme Durumları: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Örneği <i>Inspiration Status of Fashion Design Students from Traditional Turkish Clothing Culture: Çanakkale Onsekiz Mart University Example</i>	
Fatemeh BADEL, Hicran Hanım HALAÇ	32
Getto ve Soylulaştırma Kavramları Üzerinden İstanbul Fatih Bölgesinin İncelenmesi: Ali Kuşçu Mahallesi <i>Examination of Istanbul Fatih District through the Concept of Ghetto and Gentrification: Ali Kuşçu Neighborhood</i>	
Yasemin KURTULUŞ	60
Antonio Tabucchi'nin <i>Gece, Deniz ya da Uzaklık</i> Öyküsünde Çarpıtılmış Bellek <i>Distorted Memory in Antonio Tabucchi's Story of Night, Sea or Distance</i>	
Serkan TUNA	77
Mustafa Namik Çankı'nın Edebî Evreninde Tevfik Fikret'in İzleri <i>Traces of Tevfik Fikret in Mustafa Namik Çankı's Literature Universe</i>	
Enes ALİM	95
Nedim Gürsel'in <i>Aşk ve İsyan</i> Romanında Oryantalist Söylem <i>Orientalist Discourse in Nedim Gürsel's Novel Love and Rebellion</i>	
Hüseyin Ekrem ULUS	111
Rushdie's Secularist Nationalism, and the Limits of Metafiction <i>Rushdie'nin Seküler Milliyetçiliği ve Üstkurmacanın Sınırları</i>	

İbrahim Emre GÜNAY	136
Baudrillard'ın Foucault Eleştirisinde Özne Sorunsalı ve İletişim Araçlarının İşlevi <i>The Subject Problem and the Function of Communication Technologies in Baudrillard's Critique of Foucault</i>	
Mesut UĞURLU	165
A Research to Determine the Cultural Codes of Turks who Living in the Republic of North Macedonia <i>Kuzey Makedonya Cumhuriyetinde Yaşayan Türklerin Kültürel Kodlarını Tespit Etme Yönelik Bir Araştırma</i>	
Adem Üstün ÇATALBAŞ	179
Latin Amerika'da Fetih, İsyan ve Ölüm: Sömürgecilik Döneminde İspanyol Yönetimi ve Yerli Mücadeleleri <i>Conquest, Rebellion, and Death in Latin America: Spanish Administration and Indigenous Resistance in the Age of Colonialism</i>	
Eda BALABAN VAROL	201
Modernitenin Evi: 1950-1965 Yılları Arası Türkiye'deki Apartman Mimarlığının <i>Arkitekt</i> Dergisi Üzerinden İncelenmesi <i>The House of Modernity: A Review of Apartment Architecture in Turkey between 1950-1965 through Arkitekt Magazine</i>	
İsa AKPINAR, Muzaffer KILIÇ	217
16. Asır Şairlerinden Sûzî'nin <i>Mûr-Nâme</i> 'si <i>16th Century Poet Sûzî's Mûr-nâme</i>	

Derleme Makaleleri / Review Articles

Tekin BUDAĞOĞLU	246
Tanzimat Romanındaki Batılılaşma Krizine Dair Bir İnceleme <i>An Analysis of the Westernization Crisis in the Tanzimat Novel</i>	
Saniye AKÇA	258
Geleneksel Kültürün Doğal Miras Alanlarının Korunması ve Sürdürülebilirliği Üzerindeki Etkisi: Çerkes Kültürü Örneği <i>The Effect of Traditional Culture on the Protection and Sustainability of Natural Heritage Sites: The Case of Circassian Culture</i>	

Betül GÖK, Erdem DİRİMEŞE	269
Türkiye’de Romanlar Üzerine Yazılmış Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi	
<i>The Examination of Postgraduate Thesis on Romani People in Turkey</i>	

Çeviriler / Translations

John Ferguson MCLENNAN (Çev. Tayyib GÜMÜŞER)	289
Hayvanlara ve Bitkilere Tapmak	
<i>The Worship of Animals and Plants</i>	

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Doğanay DAĞLAR	334
Mektup Türüne Yeni Bir Bakış: Tanzimat Dönemi Mektuplarında Kaygı ve Endişe	
<i>A New Look at the Letter Genre: Anxiety and Worry in Letters of the Tanzimat Period</i>	

Gülây SONKUR	343
Bizans Saray Kültürü 829-1204	
<i>Byzantine Court Culture from 829 to 1204</i>	

Zühre Nur CELEP	355
İl-i Kaşkayı Der Tarih-i Muasır-ı İran	
<i>Kashkay Province in Modern Iranian History</i>	

Mehmet DERİ	364
İmtiyazlar Bağlamında Osmanlı Devleti’nde Ermeniler	
<i>Armenians in the Ottoman State in the Context of Concessions</i>	

Hilal EKŞİ	368
Küfür Etmenin Kısa Tarihi	
<i>A Brief History of Cursing</i>	

Şevket AKYILDIZ	377
Our Bodies Their Battlefield: What War does to Women?	
<i>Bedenlerimiz Onların Savaş Alanı: Savaş Kadınlara Ne Yapar?</i>	

Yazar Rehberi	382
----------------------------	-----

Saygıdeğer okurlar,

12 araştırma makalesi, 3 derleme makalesi, 1 çeviri makale ve 6 kitap incelemesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 16. sayısı ile karşınızdayız. 2023'ün ilk sayısı olan elinizdeki bu sayıda edebiyat, folklor, antropoloji, sosyoloji, kültürel çalışmalar ve mimarlık alanlarıyla ilgili olarak 3 İngilizce, 19 Türkçe makaleye yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz. Bu sayının hazırlanmasında gönüllü olarak değerli vakitlerini ayıran editörlerimize, sekretaryamıza, yabancı dil danışmanlarımıza, redaksiyon-düzenleme ekibimize, yayın ve danışma kurullarımızın değerli üyelerine minnettarız. Bu sayıda yazısı olan 25 yazarımıza; bu periyotta kabul edilen ve reddedilen makaleler için hakemlik yapan tüm hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Dergimizin basım maliyetleri ve diğer giderlerini üstlenen Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği'ne bilimsel bilginin yayılmasına katkıda bulunduğu için teşekkür ediyoruz. Haziran 2023'te yayımlanacak olan 17. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Mart 2023



NAZARA KARŞI SEĞ SİĞAMA ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

A Phenomenological Evaluation *Seğ Sığama* Against the Evil Eye

Yakup AKYÜZ*

ÖZ

Nazar, dinlerde ve farklı kültürlerde karşılaşılan ortak olgulardandır. “Seğ sığama” Göksu vadisi boyunca uzanan köylerde nazar değmesine karşı icra edilen bir sağaltma yöntemidir. Bu yönüyle seğ sığama bir tür terapidir. Göksu havzası boyunca birçok yerde bu sağaltma yöntemi seğ denilen şap maddesiyle uygulanmaktadır. Seğ sığama, içerisinde Eski Türk kültür ve İslam inancından olgular taşıyan senkretik bir yapıdadır. Bu bağlamda geleneksel halk İslam’ı anlayışını yansıtan özel uygulamalardan biridir. Yapısında ocak kültü, dua, el verme, arılık gibi birçok fenomenolojik olguları bulundurur. Seğ sığama kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Kadın, çocuk ve hayvanların nazara uğramaları durumunda yapılan bir ritüeldir. Seğ sığama, nazar değen kişi ya da hayvana icracının onu dualarla okuması, nefesiyle üfleme ve sıvazlamasıyla tüm vücut üzerinde uygulanmaktadır. Ritüelde, nazarı değen kişiler, toplum nazarında sarı saçlı, seyrek dişli, mavi gözlü gibi olağan insan tipine aykırı kişiler olarak değerlendirilir. Ritüel bütüncül olarak, ocak, taş ve ağaç kültürünü bir arada sunar. Bugün kentleşmeyle birlikte seğ sığama uygulaması unutulmaya yüz tutmuş görünmektedir. Seğ sığama uygulaması inancın birçok kültürel ve dinî yönünün yansımalarını içinde barındırmaktadır. Başlı başına kendisi de fenomenolojik bir olgu olarak dini kültürün süreğen hâle gelmesine katkı sağlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Seğ sığama, ocak kültü, arılık, nazar, İslam.

ABSTRACT

Evil eye is a common phenomenon in religions and different cultures. “Seğ sığama” is a treatment method used against the evil eye in villages stretching along the Göksu Valley. In this respect, seğ sığama is a kind of therapy. This treatment method is applied in many places throughout the Göksu basin. It carries facts from the old Turkish culture and Islamic belief within the seğ sığama and has a syncretic structure. In this context, it is one of the special practices that reflect traditional folk Islam. It contains many phenomenological phenomena such as the cult of hearth, prayer, giving, and apiary in its structure. Seğ sığama is an action practiced by

* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Karaman/Türkiye. E-posta: yakupakyuz70@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9982-9315.

women. It is a ritual performed when women, children and animals are under the evil eye. Seğ sığama is applied on the whole body by the performer reciting it with prayers, blowing it with her breath, and stroking it. In the ritual, people who are touched by the evil eye are considered in the eyes of society as people who are contrary to the usual human type, such as blond hair, sparse teeth, and blue eyes. The ritual, holistically, presents the cult of hearth, stone and tree. With the effect of modernization and urbanization in the society, the practice of seğ sığama seems to be on the verge of being forgotten. Seğ sığama fit includes many cultural and religious aspects of faith. As a phenomenological phenomenon on its own, it contributes to the perpetuation of religious culture.

Keywords: Seğ sığama, home stove cult, arılık, evil eye, Islam.

Giriş

Toplumlarda halk kültürünü geçmişten geleceğe taşıyan birçok uygulama, eylem ve düşünce bulunmaktadır. Kültür içerdiği öğelerle toplumsal hafızanın korunmasını sağlamaktadır. İnsanın doğumdan ölüme geçirdiği yaşam sürecinde kültürel öğelerin birçok çeşidinin hayatına yansımış olduğunu görürüz. Nazar ve nazara bağlı uygulamalar da insanın hayatında yüzleştiği kültürel öğelerden biridir.

Nazar inancı dinlerde ve birçok kültürde karşımıza çıkan bir olgudur. Nazar inancı Eski Sümer, Babil, Mısır, Grek ve Roma kültürlerinin yanında Sâmi, Pers, Hint ve çeşitli Avrupa kavimlerini kapsayan geniş bir coğrafya üzerinde yayılmıştır. Hem geçmişte hem günümüzde yer alan bu inanışın başlangıcı tam olarak bilinmemekle beraber M.Ö. 4000 yılına kadar gittiği kabul edilmektedir (Gürkan, 2006: 444). Nazar, İslam öncesi Cahiliye Araplarında da karşılaşılan bir olgudur. Onların inanışına göre bakışlar kötü etkilere neden olmaktadır. Bazı insanların bakışıyla insan ve hayvanların ölmesinin mümkün olduğu düşünülmektedir. Cahız bu özellikleriyle tanınan gök gözlü kişilerden bahsetmektedir (Çelebi, 2006: 444). Türk kültüründe de nazar inancı bulunup Anadolu coğrafyasında devamlılığını sürdürmektedir. Nazar inancının en önemli etkisi, ruh beden ilişkisi içinde insanın bütünlüğünü bozması, onu hasta etmesidir. Nazarın en açık etkisinin hayat kaynağı suyu yok etmesi, bedeni ve ruhu kurutması şeklinde ortaya çıkmaktadır (Gürkan, 2006: 444).

Nazarın söz konusu etkisinden kurtulmak için farklı uygulamalar yapılmış olup bunlardan bir tanesi de “seğ sığama” uygulamasıdır. “Seğ sığama” Göksu vadisi boyunca nazara karşı uygulanan bir sağaltma yöntemidir. Bir diğer deyişle nazardan korunmak için yapılan manevi bir tedavidir. Seğ

sığama şap kimyasal maddesi ile yapılmaktadır. Türk toplumunda nazardan korunmak için seğ sığamaya benzer uygulamalarla farklı bölgelerde karşılaşmaktadır. Üzerlik otu yakma, kurşun dökme gibi uygulamalar bunlardandır. Seğ sığamanın bölgede uzun zamandır uygulanması, içinde Türk ve İslam kültüründen öğeleri içermesi düşünüldüğünde uygulamanın köklü bir geçmişe sahip olduğunu akla getirmektedir. Halk kültüründe nazar inancı ve bunu etkisizleştirmek amacıyla yapılan bazı tedavi uygulamaları varlığını sürdürmektedir. Ancak halk inançlarındaki fenomenolojik olgular, değişim, dönüşüm ve kentleşmenin sonucunda eski yaygın etkisini toplumda kaybedebilmektedir. Bu makalenin konusu olan seğ sığama, Göksu vadisi boyunca karşılaşılan Kayaönü köyünden başlayarak Ermenek ve Mut bölgesinde uygulanan ama artık genç kuşağın habersiz olduğu ya da çok az insanın bildiği, nazardan korunmak için kullanılan bir çeşit sağıltım yöntemidir. Seğ sığama ritüelinde yer yer eski Türk kültüründen öğelere, İslam dini etkisine ve bölgenin yerel olgularına rastlanır. Aynı zamanda uygulama, geçmişte günümüze taşıyan Türklere ait mitolojik olguları da bünyesinde taşımaktadır. Halk kültüründeki mitolojik olgular, toplumun zihni alt yapısını oluşturan anlamlı arkaik yapı taşları olarak değerlendirilmelidir.

Nazar inancı ve etkisiyle ilgili yazılı literatür tarandığında salt nazar inancı ve nazara karşı yapılan tedavi uygulamalarından bahseden çalışmalar mevcuttur. Ancak bahse konu seğ sığama uygulaması hakkında bir makalenin olmaması bu konunun yazılması gerekliliği kanaatini oluşturmuştur. Makale geniş şekilde nazar inancına odaklanmayıp bahse konu bölgede nazara karşı uygulanan tedavi yöntemlerinden seğ sığamayı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmada nitel yöntemin elverişli görülen tekniklerinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Özellikle katılımcı gözlemlerde şahit olduğumuz seğ sığama uygulaması örnekliklerinden elde ettiğimiz verilerden yararlanılmaya çalışılmıştır (Gönç Şavran, 2017: 90-91). Fenomenolojik anlamda gündelik yaşam dünyasında önemli bir yer tutan şifahi kültür aktarımlarından da azami derecede istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu şifahi kültürün edinilmesinde büyükannemin uygulamaları ile annemin sözlü anlatımları önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca gezilerim esnasında yöre insanlarıyla yaptığım görüşme ve sohbetlerle de uygulama hakkında bilgiler teyit edilmiştir.

1. Nazar ve Seğ Sığama

Seğ sığama, şifa verme, hastayı sağlığına kavuşturma sürecidir. Seğ sığamada seğ sığayan kişinin sıradan biri olmayıp bazı meziyetleri kendisinde bulundurması gerekir. Bir başka deyişle, seğ sığamada özel bir bilgi, bu be-

ceriye sahip bir kişi ve bu bilginin organize edilip ritüelleşerek aktarıldığı bir ortam vardır. Seğ sığama bağlamında düşünüldüğünde Mircea Eliade, benzer kültürel ve dinî eylemlerin ezoterik ve metafizik olgular barındırdığını değerlendirmektedir (2016: 68). Seğ sığayıcı kadınlar aslında birer şifacıdır- lar. Şifacılık, bedensel ve ruhsal bir hastalığın sona ermesi, iyileşme anlamında olmasına rağmen sözcüğün kullanım alanına bakıldığında bunlara ek olarak şifacılığın dinî yönünün bulunduğu, geleneksel din ve inanç sistemleri içinde yer alan bir terim olduğu ve şifanın manevi/mistik bir iyileşmeyi de kastettiği rahatlıkla söylenebilir (Özcan Güler, 2022: 329). Seğ sığama ritüelinin bahsedilen bütün olguları içerdiği görülecektir. Seğ sığama, özünde bireylerdeki duyguları harekete geçirerek ruhsal dönüşümle birlikte bedensel olanın iyileşmesini kapsayan bir arınma ve tedavi sürecini içerir.

Yaşayan kültürel bir olgunun arkaik formlarının ve bütüncül şekilde kendisinin toplumda genç nesillere aktarılması önemlidir. Herbert Spencer'in de belirttiği gibi kültürün aktarımı tıpkı genetik aktarımda olduğu üzere toplumların atıya ulaşmasında büyük bir paya sahiptir (Ünsaldı ve Geçgin, 2015: 106-11). Seğ sığama yoluyla toplumsal aktarımı, şifacı seğ sığayan kadınlar aracılığıyla ocak kültü sağlamaktadır. Toplumlarda kültürün genellikle yaşlılar ve kadınlar aracılığıyla aktarıldığı düşünüldüğünde şifacı kadınlar tecrübe ve birikimleriyle kültür aktarımının odak noktasındadırlar. Ocaklarda şifacılık yeteneği genellikle babadan oğula ya da anadan kıza el verme ile geçer. Ocaklı kişinin kendi soyundan olmayan birisine şifa yeteneğini aktardığı durumlar da olabilir (Boratav, 2013: 129; Yılmaz ve Korkmaz, 2021: 650-52). Seğ sığamanın bir eylem olarak uygulanmasının devamlılığının ve kültürel aktarımının sağlanmasının yanında olgunun fenomenolojisinin ve ontolojik arka planının kayda geçirilip, değerlendirilmesi gerekmektedir.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde nazar inancına karşı farklı tedavi uygulamalarına rastlanılmaktadır. Üzerlik tohumu yakma ve tütsüleme, kurşun dökme, alazlama uygulamaları farklı şekilde yapılan ancak aynı amaca yönelik, nazardan korumaya çalışan uygulamalar olarak değerlendirilebilir (Kırıcı vd., 2018: 5-7; Kaplan, 2020: 423-424, 427-428; Yılmaz ve Korkmaz, 2021: 655-59; Aça ve Yolcu, 2022: 423-432). Geçmişte bulunan yazıtlarda üzerlik bitkisi, Mezopotamya çivi yazılı kaynaklarında Sümerce "zag.ah.lı" veya "zag.hı.lı" ve Akadca "sahlu", Hititçede "zahheli" olarak adlandırılmış ve tohumu ilaç yapımında kullanılmış, ayrıca dinsel törenlerde yemekler ile birlikte adak olarak Tanrı'ya sunulmuştur şeklinde bahsedilmektedir (Kırıcı vd. 2018: 3). Hitit Kralı Pitana'nın oğlu olan Anitta'nın Hattuşa'yı aldıktan

sonra buraya kimse yerleşmesin diyerek burayı lanetlemesinden dolayı bu bitkiyi ektiğinden bahsedilir. Metin şöyledir: “Güçlü (bir saldırı) ile aldım, yerine üzerlik otu ekim. Kim benden sonra kral olursa ve Hattuşa’yı tekrar iskân ederse, Göğün Fırtına Tanrısı onu ezsin.” (URL-1). Tarihsel veriler ışığında üzerlik Anadolu topraklarında benzer amaçlarla kullanılmıştır. Aynı şekilde kurşun dökme geleneğinde de nazar olgusu görülüp kurşun-nazar-ateş ilişkisi seğ sığama eyleminde de kurulmuştur (Polat, 2020: 15-16).

Toplumların kültürel değişimleri düşünüldüğünde modernitenin toplumları az etkilediği dönemlerde kültürel yapılarda mistik, metafizik, olgulara fazlaca rastlanılmaktadır. Kültürel değişimin boyutuna göre bahsedilen olgular sonraki dönemlere yansımıştır (Özdemir, 2021: 540-550). Seğ sığama olgusu da Türk kültüründe görülen dede kültürü, üzerlik uygulaması, arılık uygulaması, dört yol ayırımından alınan tozun nazara yakalanana yatalılması gibi kültürel olgulardan bir tanesidir. Öncelikle geleneksel halk İslam’ının kültürel yansımalarından biri olan seğ sığamanın yapısal özelliklerinden söz etmek yerinde olacaktır.

2. Seğ Sığama Yönteminin Temel Özellikleri

2.1. Seğ Sığamanın Yapısal Özellikleri

Seğ sığama Göksu vadisi etrafında görülen bir uygulamadır. Nilgün Çıblak, nazar hakkındaki makalesinde seğenin (şap) nazara karşı uygulandığından ve beze sarılıp evin köşesine asılması ve onun kötü niyetli kişilerin bakışlarına maruz kalındıkça erimesinden bahsetmektedir. Aynı makalede ele aldığı “tuz dolandırma” uygulamasının ise bazı yönleriyle seğ sığama ile benzeştiği görülmektedir (Çıblak, 2004: 114, 121). Seğ sığama bir kişinin nazardan hastalanması sonrası uygulanabileceği gibi ön koruyucu şekilde nazardan sakınmak için engelleyici ve koruyucu olarak da yapılabilmektedir. Hasta seğle nazardan, yani göz değmesi ve dil değmesinden korunacaktır. Örneğin zeki, benzerlerine göre daha yapılı bir çocuğun, çalışkan ve hamarat bir gelişkinin pekâlâ nazara uğrayacağı düşünülmekte ve seğ sığama yapılabilmektedir. Aynı şekilde nazara sadece insanlar uğramayacağı için hayvanların da nazara uğrayacağı düşünüldüğünden hayvanlara da seğ sığaması yapılmaktadır.

Seğ sığama, özünde modern tıbbın tedavi yöntemlerinin yanında nazarla ilgili başvuru bir uygulama yöntemidir. Bu nedenle Christopher Dole, şifacı kadınlara başvurmayı, uygun ve etkili tedavi almak arzusuyla alınmış bir karar olarak değerlendirmektedir (2015: 46). Dole’un şifacılarla ilgili bu açıklaması, seğ sığamanın özünde inanç olgusunun olmadığı bağ-

lamında düşünülmeyip bu tür yöntemlere başvurarak şifa arayanın reel dünyadaki çaresizliğine vurgu yapmıştır. Dole, toplumda kullanılan denize düşen yılanı sarılır atasözünü bilimsel bir dille anlatmak istemektedir. Dole'un bahsettiği refleks içindeki uygulamalara (çocuğu olmayan kadınları türbeye götürme, akıl sağlığı olmayanı hacca götürme vb.) çok fazla örneklemeleriyle toplumda rastlanmaktadır. Çünkü seğ sığama, tıbbi olanın ötesinde nazar etkisiyle hastalandığı düşünülen kişiyi (varlık) bakışla, nefesle üfleyerek, dua ederek (salat ve selam, nazar duaları), dokunarak ve düşünceleri hasta kişiye yoğunlaştırarak bedenini kendi kendini iyileştirme sistemini harekete geçiren usulleri barındırmaktadır.

Seğ sığama ontolojik bağlamda ocak (ocaklı-ocak sahibi olma) kültürüne dayanmaktadır. Ocak sözlük anlamıyla ısınma, pişirme amacıyla ateş yakılan yer olup, mecazi soy, kök anlamında kullanılmaktadır. Ocak, Türk kültüründe saygı duyulan bir unsur olup, ailenin devamını vurgulamaktadır. Aynı şekilde herhangi bir hastalığı tedavi ettiği düşünülen kişilere ocaklı, aileye de ocak denilmektedir (Şahin, 2007: 316-17). Yani seğ sığama yapabilmek herkese özgü bir iş olmayıp, onu belli bir mensubiyete ait kişiler yapmaktadır. Yani Antik Yunan kültüründeki gibi seğ sığayan kişinin belli bir oikonomikosa sahip olmasıdır. Aslında ocak kültürü Türk kültürünün de ayrılmaz bir parçası olup başka uygulamalarda da görülmekte, bıçak kıyma, siğile karşı okuma gibi eylemlerde de belli ocaklardan gelmiş olmak gözletilmektedir.

Görüldüğü üzere nazar kültürel bir olgu olarak bölgede varlığını sürdürmekte, toplumun seğ sığama ile nazara önlem alma çabası içine girdiği görülmektedir. Nazar olgusu, ontolojik düzlemde metafizik bağlama oturup, insanüstü bir olguya işaret etmektedir. Seğ sığama bu metafizik olgunun içinde kalarak aynı zamanda dünyevi düzlemde hareketle insanların nazara (metafizik olgusal gerçekliğe) karşı gerçekleştirdiği tedbir olarak görülmelidir.

2.2. Seğ Sığamada İcracının Özellikleri

Seğ sığamada icradan önce seğ sığayacak icracı kişi belli başlı bazı vasıfları kendisinde bulundurmalıdır. O halde seğ sığayıcı kişide bulunması gereken vasıflardan söz etmek gerekmektedir. Seğ sığayıcı kişi en başta güngörmüş kişiler içinden, genelde el almış yaşlı kişidir. Aynı şekilde her yaşlı kişi seğ sığayamayacak olup ocaktan gelmesi ocaklı olması gerekir. Ocaklı olma ise ocaklı birinden almakla gerçekleşmektedir. Seğ sığayacak icracıda belirli bir oranda okur-yazarlık bulunmalıdır. Formel bağlamda ifa-

de edilirse seğ sığarken okunan duaları ve söylenen sözleri ezberden bilmesi gerekmektedir. Okuryazar olmadan kast edilen biçimsel olarak anlaşılabilir okuryazarlık şeklinde anlaşılmalı, dinî olgulara hâkim güngörmüş kişiler olarak düşünölmelidir.

Seğ sığayıcı, seğ sığayan ocaklı kişiden el almış olmalıdır. Şöyle ki artık yaşlanan ve ölüm aşamasına gelmiş seğ sığayan kişilerin, geleneğin ölmesi ve özellikle metafizik bağlamda ocağın devamlılığını sağlamak için mümkünse en yakınına mümkün değilse uzak kişiye “el vermesi” gerekmektedir (Karaca, 2015: 62-63). İcracıda olması gereken özelliklerden en önemlisi ocaklıdan el almış olmasıdır. El vermek ocak kültüründe eylemin gelecek nesle aktarımını sağlayıp o uygulamanın yaşamasını sağlamak demektir. Kanaatimizce modernite el veren ve el alanın uygulanmasında kültürel kopuşa yol açmış, uygulamanın anlam ve bütünselliğini önemsizleştirip, kültürel geçişkenliğin ve akışkanlığın aktarılmasına engel olmuştur. Seğ sığayan kişiler el vermek istese bile artık seğ sığama ritüelinin anlamsız olduğunu düşünen toplum içinde el alan olmak anlamını kaybetmiştir.

Seğ sığayan kişi bahse konu şartlara ilave olarak özellikle kadın olmalıdır (Kaplan, 2015: 90-91). Kesinlikle erkekler seğ sığamaz. Aynı olgunun nazara karşı yapılan kurşun dökmede de uygulandığı görülür. Kadın toplumda sağaltıcı rolü dolayısıyla aynı zamanda kültürün aktarılması ve yaşatılmasında önemli bir role sahiptir (Özcan Güler, 2022: 330). Uygulama, kadının nazara karşı sağaltım görevini yapmasından dolayı Eski Türk kültüründe kadının konumuna ve önemine dikkat çekmektedir. Bu noktadan bakıldığı zaman, Eski Türk kültüründe kadın şamanların görevlerinden birinin hastaları iyileştirmek olduğu ve hastalığın nedenlerinin dev, cin ve kötü ruhların hastanın ruhunu alıp götürdüğü inancına bağlı olduğu düşünöldüğünde seğ sığama-nazar ilişkisinde kadının rolü bütöncül ve anlamlı hâle gelmektedir (Örnek, 2014: 56).

Türk düşöncesinde aynı düzlemde Kara Şaman denilen şifacı kadınların tedavi yapmış olduğu görülür. Hatta ilk şamanların kadınlar olduğu daha sonra şamanlığın erkeklere geçmiş olduğu bilinir. Ekonomik işbölümünün değişmesi, cinsel farklılığın belirginleşmesi, cinselliğe dayalı işbölümünün gelişmesine dayalı olarak şamanlık kurumu kendisini korumuştur. Şamanlık kurumu özünde kendisini korumuş olsa bile anılan nedenlerle, kadın-erkek şeklinde şamanlıkta bir ikili yapıya evrilmiş ve kadın şamanlığın sınırlı kalarak ikincil kalmasında rol oynamıştır (Bayat, 2018: 13, 36, 43). Ancak tedavi konusunda ikisi arasında bir ayrımcılık bulunduğu söylenmez. Hatta bazı kadın şamanların tedaviyi çıplak yapmalarından, ruhlarla cinsel münase-

bette bulunarak, hastaya musallat olan ruhları şamanın zararsızlaştırdığına inanılmaktadır (Bayat, 2018: 119–20). Kadın şamanlara nispetle seğ sığamada, şifacı kadının namahrem olan erkeklere seğ sığaması mümkün değildir. Eski Türk kültüründeki şifacı kadın şamanın namahreme seğ sığamayan kadın şifacıya dönüşmesini İslam kültüründeki mahremiyet olgusunda aramak akla yatkın durmaktadır.

2.3. Seğ Sığama'da Uygulanan Sağaltma Yöntemi

Seğ, beyaz renkli, şap denilen madde ile sığanmakta, bulunmadığı durumlarda toz ile de sıvanılmaktadır. Toz konusunda folklorik bir diğer olguya burada temas etmekte fayda görülmekte olup nazardan kaynaklı bir başka kültürel sağaltım çeşidine toz üzerinden vurgu yapılmaktadır. Nazar değdiği düşünülen kişilere dört yol ağzından yani herkesin gelip geçtiği yerden alınan tozun o kişiye yalatılması ve suyunun içirilmesi eylemidir. Çünkü nazara uğratan kişi mutlaka dört yol ağzından geçmiştir. Bazen bu toz uygulaması kapı eşiğinden¹ toz almak olarak da uygulanabilmektedir. Bu nedenle de bu tür yerlerde oturmak, buralarda bulunmak nazara gelinecek mekânlar olduğundan pek hoş karşılanmamıştır.

Seğ sığama kültürel olarak uygulanan, içerisinde dinsel ve kültürel öğeler içeren bir halk hekimliği uygulamasıdır. Uygulama özünde okunan sureler özellikle de Felak ve Nas suresinin nazar değene okunmasından dolayı dinsel öğeleri yoğun şekilde içermektedir. Seğ sığayıcının nazar değdiğine inanılan kişiye temas etmesi (sıvazlama) ve yer yer okuduğu dualardan sonra üflemesi dikkat çeken diğer olgular olarak sıralanabilir. Bu yönüyle dinsel büyüsel bir uygulamadır.

2. 4. İcracının Tedavide Yaptığı Uygulamalar

Seğ sığama ritüelinde seğ sığanmadan önce ve sonra yapılan bazı uygulamalar vardır. Bu uygulamalar şu şekildedir: Seğ sığayacak kadın ile seğ sığanacak kişi yetişkinse abdest alır. Evin içinde kibleye karşı oturarak hazır hale gelir. Eğer seğ sığanacak kişi insan değilse yönü kibleye dönük şekilde tutulur. Seğ sığayıcı kadın, insana uygularken yaptığı okuma, sıvazlama ve üfleme eylemlerini aynı şekilde yerine getirir. Seğ sığayıcı kadın nazara uğrayanın yanında durur ve ayakta ritüeli yapar. Seğ, herhangi küçük bir bez parçasının içine konur ve bez parçasına konan seğle ritüel gerçekleştirilir. Seğ sığama icrasından sonra sığanın seğ sonra ateşte yakılır ve sığanın

¹ Eşik ve kapı eşiği Türk halk kültüründe önemli olup edebiyatta deyimler ve atasözlerine yansımış olmakla birlikte inanç ve kültürel yapıda önemli bir yer tutmaktadır. Geniş değerlendirme için bk. (Gökçen, 2019; Atmaca ve Adzhumerova, 2010).

üzerinde kesilerek nazar değen kişiye yedirilir. Aynı şekilde hayvana da yalıtılarak yedirilir.

Seğ sığama sonunda yapılan uygulamalardan biri de nazarın etki göstermesi için seğ sığayıcıya aralık vermesidir. Bu durum eski Türklerde karşılıklı hediyeleşmeye verilen “astı” (hediye) uygulamasının yansımasıdır (Bayat, 2018: 123). Aralık, yapılan eylemin karşılığında karşıdaki kişiye verilen cüzi miktarda bir para, ya da eşya türünden şeydir. Mesela seğ sığatan kişinin parası yoksa bahçesinde yetiştirmiş olduğu sebze ve meyvelerden ikram etmesi bu türden bir olgudur. Aralık, bir şekilde seğ sığayan kişiye tedaviye minnet karşılığı gönülden verdiği hediyedir. Ancak aralığın salt hediye olmasının ötesinde metafizik boyutu da söz konusudur. Eğer aralık verilmezse ritüelin sonunda nazardan kurtulamama, bir diğer deyişle iyileşmeme gibi bir inancı da içinde barındırır. Ritüelde aralıkla birlikte karşılaşılan en önemli fenemolojik olgu, bireyin ritüele olan inancının mutlaka olmasıdır. Kişi seğ sığamanın iyileştireceğine inanç beslemelidir. Seğ sığamanın sağaltması seğ sığatanın ona ne kadar inanç beslediği ile ilgilidir. Bu yönüyle düşünüldüğünde seğ sığamadan beklenen beklentinin bir başka inanç eylemi olan duadan beklenen beklenti ile paralellik göstermiş olmasıdır.

2.5. Seğ Sığamada Zaman, Mekân, Nesnelere, Okunan Dualar ve Diğer Olgular

Seğ sığamanın mekân olarak ocak yani evde kıyılması önemlidir. Nazarın ocaktan (aileden) def edilmesi düşünüldüğünde evin önemi ortaya çıkacaktır. Seğ sığama için belli bir zaman söz konusu değildir. Yılın her gün ve ayında uygulanabilir. Seğ sığamanın uygulanmasında bir zaman belirtilecekse nazar değme durumundan sonra uygulanır. Ancak nazar değmeden öncede nazara uğranılacağı düşünülüyorsa koruyucu tedbir olarak nazardan öncede uygulanabilmektedir.



Görsel 1. Seğ (şap) maddesi (Yazar arşivi)

Seğ sığamada şap denen kimyasal madde, buna ilave seği yakmak için ocak (ateş) ve ateşte yanan seği kesmek için bir bıçak, uygulamanın icrası için yeterli nesnelere. Seğ sığarken okunan bazı dualar ve sözler de bulunmaktadır. Okunan dualar Felak, Nas, İhlas, Kafirun, Fatiha ve Ayetül Kürsi dualarıdır. Dualar dışında peygambere salat ve selam getirilir. Ayrıca bunun dışında aşağıdaki sözlerde icra esnasında söylenir. Dualar, bir okunma sayısı olmamakla birlikte üç kez tekrar edilir. “El benim elim değil Ayşe ve Fatma anamızın eli. Erenlerin, evliyaların kırkların, yedilerin, şehitlerin eli”, “Sarı saçlının, seyrek dişlinin, gök gözlünün, sana söyleyenlerin dilini dişini kestim doğradım. Nerden isen uhruç (çık git). Ulu taş dibinden, ulu ağaç dibinden, düşmanın şehrinden uhruç.”

Seğ sığamada uygulamanın yapısında olmamakla beraber iki mekân daha söz konusudur. Bu mekânlar ulu taş ve ağaç dipleridir. Buraların ritüele konu edilmesi Türk kültüründeki öneminden kaynaklanmıştır. Eski Türk kültüründe ulu ağaçlar Tanrı'nın sembolü olarak görülür ve bu nedenle çevresi kutsallaştırılır. Çam, sedir, kayın, ardıç, çınar bu ağaçlardandır. Bu ağaçların yakınına ev yapılması iyi sayılmayıp, bu ağaçların ayak altında ve kirli yerlerde bulunmaları hoş değildir (Ergun, 2004: 95). Bu ağaçların vasıflarının, yalnız, tek, yapraklarını yaz kış dökmeyen, diğerlerine göre daha uzun ve heybetli, daha yaşlı, geniş ve koyu gölgeli olması gerektiği vurgulanmaktadır (Ergun, 2004: 73). Aynı şekilde ulu taş ve dağlar da Tanrı'nın makamı olarak kabul edilmektedir (İnan, 1976: 32).

Seğ sığamada ritüelin yapılmasına sebep olan kişiler hakkında da bilgi verilmiştir. Nazarı değen kişiler sarı saçlı, gök gözlü, seyrek dişli kişiler şeklinde sayılmaktadır. Ritüelde, toplumda az rastlanan kişilerin nazarının değdiği inancı bilimsel olmasa bile inanılan olgusal gerçeklik olarak durmakta ve kendilerinden çekinilmektedir.

3. Sağıltma İşlemiyle Seğ Sığama

Seğ sığayıcı şifacı kadın seğ sığanılacak kişinin ya da hayvanın yanında durup, elindeki seğ ile salat ve selam okuma eşliğinde nazarlıyı başından başlayarak mesh eder. Fatiha suresini (Elham) okuyup sağ ve sol tarafına mesh eder. İhlas suresini okuyarak ön ve arka tarafından mesh eder. Seğ sığayıcı görüldüğü üzere nazara uğrayan kişinin her bir yönden dualar ile sağıltılmasını sağlar. Aynı zamanda seği, nazar değmiş kişiye temas ettirmesi esnasında bireyde fiziksel bir huzur da oluşturmaktadır. Seğ sığayan kişi nazar değen kişiye mesh etmesi esnasında her bir sure okuması sonra-

sında nefesiyle üfler. Seğ'in teması ve üflenmesi temas büyüsunü hatırlatıp ritüel, dinsel büyüsel bir uygulamadır.

Yine bu esnada seğ sığayıcı Nas, Felak, Kafirun ve Ayetel Kürsi surelerini dua maksadıyla okuyup şöyle demektedir: “El benim elim değil Ayşe ve Fatma anamızın eli. Erenlerin, evliyaların kırkların, yedilerin, şehitlerin eli.” Ritüelde değerlendirilecek ontolojik ve fenomenolojik anlam barındıran en önemli ifadelerden bir tanesi el olgusudur. Seğ sığayıcı kadın tasavvufi bir dayanakla şifa verme, şifa dağıtma ocağını kadın olarak en temele peygamberin eşi ve kızına dayandırmaktadır. Seğ sığayan icracı kadın, ocağın ilkinde ulaşmak, şifayı peygamber ocağına dayandırmak istemektedir. Ritüelde Ayşe ve Fatma anaların elinden bahsedilmiş olsa bile el olgusunun arkaik yapısının eski Türk kültüründe karşılaşılan kadın, çocuk merkezli güçsüzlerin, koruyucu ak iyisi olan Umay Ana'yı anımsatmakta olduğudur (Azar, 2019: 3).

Seğ sığama ritüeli salat-ı şerife okuyarak bitirilmektedir. Salat-ı şerife-nin hemen akabinde seğ sığayıcı seğ sığanılan kişinin arkasına (sırt) vurup “al hastalığını ver sağlığını” diyerek büyüsel bir söylemle ritüeli sonlandırır. Seğ sığama bitince hasta kalkar seğ'in üstünden atlayıp akabinde evin dış kapısında “al hastalığımı ver sağlığımı” diyerek silkelendir ve hastalığını dış kapıdan ocak dışına bırakır. Ritüelde silkelendirme, ocaktaki bir varlığa bulaşan nazarı dış kapıdan atıp defetmenin sembolize edilmesidir.



Görsel 2-3. Uygulamadan Görüntüler (Yazar arşivi)



Görsel 4 -5. Uygulamadan Görüntüler (Yazar arşivi)

Seğ sığayıcı kadın sığamış olduğu seği evin ocağında bir başka sağaltım aracı olan ateş çemberinin içinde yakar. Kimyasal bir madde olan seğ ateşin sıcaklığıyla temas edince şekilden şekile girer. Ritüelde nazar yapan kişi ile seğ arasında ontolojik ilinti kurulmaktadır. Ateşle temas eden seğ aldığı şeklin görünümüne bağlı olarak nazarın boyutu belli olmaktadır. Eğer seğ çok değişik, şekilden şekle girmişse seğ sığanılan kişi nazara uğramıştır.

Son olarak seği sıyağan kişi seği alır, bir bıçakla seğ sığanılan kişinin elini başının üstüne koydurup orada seği kıyar (keser). Seği keserken söylenen cümle de nazar değdiren açısından kültürel öğeler barındırmakta olup ilginçtir. Seğ sığayan şöyle demektedir: “Sarı saçlının, seyrek dişlinin, gök gözlünün, sana söyleyenlerin dilini dişini kestim doğradım. Nerden isen uhruç (çık git). Ulu taş dibinden, ulu ağaç dibinden düşmanın şehrinden uhruç.” Seğ sığamanın sonunda seğ sığanılan kişi, nazarı değdiği düşünülen kişiyle özdeşleştirilmiş seği yalayarak yer. Bakıldığında seğ sığanılan kişi ocağın hastalığı defetmek maksadıyla ocağın dış kapısında silkelendir. Seğ sığayıcı icracı seği evin ocağında ateşte pişirerek seğ sığanılan kişinin başında elinin içinde keser. Nazar değen kişi kesilen seği yalayıp yemektedir. Ritüelin uygulaması seğın yenmesiyle sonlanmakta ve uygulama sonrası nazardan kurtulunacağına inanılmaktadır.

Sonuç

Seğ sığama Göksu vadisi boyunca uzanan köylerde nazar değmesine karşı icra edilen bir sağaltım uygulamasıdır. Göksu havzası boyunca birçok yerde bu uygulama görülmekte, uygulanmaktadır. Ancak kentleşmenin etkisiyle seğ sığama genç nesiller tarafından önceki dönemlerde uygulan-

dığı sıklıkta uygulanmamaktadır. Bu durum onu diğer geleneksel uygulamalar gibi toplumda unutulmaya doğru götüren bir tedavi ritüeli hâline getirmektedir.

Seğ sığama uygulaması içinde eski Türk kültüründen ocak kültü, el verme kültü, ulu ağaç ve taş kültü vb. kültürleri barındırdığı gibi İslam inancı ile birleşerek senkretik bir yapıya kavuşmuştur. Seğ sığama yapısındaki birçok olguyla İslam'ın yaşanılan halk kültürünün boyutlarını ortaya çıkartmaktadır. Bir nevi kültürü toplumda yaşatan ve sonraya aktaran bir yapıya sahiptir. Seğ sığama metinci İslam anlayışının aksine, İslam'ı halk içinde canlı tutan ve geleneksel motifleri yaşatan bir halk İslam'ı uygulamasıdır. Hatta kült ocak kültü ve el verme olgusuyla tasavvufi bir bakışla kendisini peygamber soyuna kadar ulaştırmak istemiştir.

Nazar değen kişinin şifacı kadın tarafından seğ'in temasıyla sıvazlanması, ritüelde söylenen "al hasatlığını ver sağlığını" gibi sözlerle sözün büyüsel gücünden faydalanılması, nazar değenin uygulama sonrası kapı dışında silkelmesi ve kesilen seği yalayıp yemesi uygulamada karşılaşılan büyüsel uygulamalar olarak dikkat çekmektedir. Seğ sığamada dini etkinin dışında bahsedilen olgular seğ sığamayı dinsel büyüsel bir ritüel haline getirmektedir.

Seğ sığama kadınların uygulamış olduğu bir kült olarak kadın, çocuk ve hayvanların nazara uğramaları durumunda yapılan bir ritüeldir. Ritüelde ise nazara değen kişilerin toplumun nazarında sarı saçlı, seyrek dişli, mavi gözlü olanlardan gelebileceği düşünülerek toplumun olağan insan tipinin dışındaki kişilerde aramasıdır. Yine ritüelde ulu taş ve ağaç kültü geçmekte ve bu mekânlardan sakınılmaktadır.

Seğ sığama ritüelinden beklenen fayda nazara uğrayan kişinin seğ ile özdeşleşen nazar değdirenin nazarından kurtulmak ve daha ötesi nazar değenin içsel huzura kavuşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda da ritüelin faydasına inanmayan kişinin nazarın etkisinden kurtulmasının mümkün olmayacağına dair inanç ön plandadır. Seğ sığamanın sonunda seğ sığayan kişiye arılık verilmesi faydanın gerçekleşmesinin umut edilmesine yönelik bir başka uygulamadır.

Seğ sığama uygulaması kentleşmenin neticesinde etkisini kaybetmiştir. Bu etkinin yitirilmesinde modern tıbbaya yönelik inancın artmış olmasının etkisi de büyüktür. Yine seğ sığamanın etkisizleşmesine yönelik yapılacak bir diğer değerlendirme, ritüelde de karşılaşılan, mitolojik öğeler barındıran

geleneksel halk İslam'ı anlayışının hurafe olarak değerlendirilmesinden kaynaklı olarak bu ritüelin metne dayalı İslam algısına kurban edilmesidir.

Anadolu Türk kültüründeki seğ sığama, üzerlik otu tütsüleme, kurşun dökme gibi uygulamaların modern bireyler nezdinde önemini kaybetmesi bireyin kutsalla ve metafizik olgularla ilişkisini tümünden yitirdiği anlamına gelmemelidir. Kentli birey, eski inançlara dayalı uygulamalardan uzaklaşmış olsa bile reiki, yoğa gibi ritüellerle enerji aktarımı ve buna dayalı şifa bulma uygulamalarını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Aça, Mustafa & Yolcu, Mehmet Ali (2022). "A Form of Traditional Treatment Guided by a Family Narrative: Alazlama". *Geçmişten Geleceğe Küçük Asya-Anadolu*. Ed. Mustafa Aça & Mehmet Ali Yolcu. Çanakkale: Paradigma Akademi, 423-432.
- Atmaca, Emine ve Adzhumerova, Reshide (2010). "Kapı ve Eşik Kelimeleri Üzerine". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 12(2): 23-45.
- Azar, Birol (2019). "Ulu Ana'dan Albastıya Değişim/Dönüşüm Sürecinde Umay". *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 7: 1-7.
- Bayat, Fuzuli (2018). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boratav, Pertev Naili (2013). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Çelebi, İlyas (2006). "Nazar". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.32. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çıblak, Nilgün (2004). "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanıcı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15: 103-125.
- Dole, Christopher (2015). *Seküler Yaşam ve Şifacılık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Eliade, Mircea (2016). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ergun, Metin (2004). "Türk Ağaç Kültü İnanıcının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 46: 71-80.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

- Gökçen, Ahmet (2019). “Eşik: Olgular ve İmgeler Bağlamında Bir Mekân Analizi”. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2): 133-135.
- Gönç Şavran, Temmuz (2017). “Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri”. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ed. Temmuz Gönç Şavran. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 63-105.
- Gürkan, Salime Leyla (2006). “Nazar”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.32*. İstanbul: TDV Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi.
- Kaplan, Melike (2015). “Geleneksel Tedavi Pratikleri ve Uygulayıcıları: Kadın Şifacılar”. *Milli Folklor*, 108: 189-96.
- Kaplan, Melike (2020). “Halk Hekimliğinde Holistik/Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (Peganum Harmala) Örneği”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 60(1): 415-430.
- Karaca, Murat (2015). “Çankırı Yöresinde El Verme Geleneği: ‘Bakır Basması’ Hastalığının ‘Alazlama’ Yöntemi ile Tedavi Edilmesi”. *Motif Akademi*, 8(15): 61-65.
- Kırıcı, Saliha vd. (2018). “Doğu Akdeniz Bölgesinde Üzerlik (Peganum Harmala L.) Bitkisinin Tütsü Olarak Kullanımı”. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 8(1): 1-12.
- Örnek, Sedat Veyis (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Özcan Güler, Derya (2022). “Geleneksel Kültürden Modern Uygulamalara: Şifacı Kadınlar”. *Folklor Akademi Dergisi*, 2(5):327-36.
- Özdemir, Mustafa (2021). “Toplumsal Değişim ve İşlevsellik Bağlamında Halk İnanışları: Karaman Demir Gömlek Türbesi Örneği”. *Halk İnanışları ve Uygulamaları*. Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Nobel Yayınları, 537-554.
- Polat, İrfan (2020). “Kurşun Dökme Geleneği ve Ateş Kültü İle İlişkisi”. *Akademik Matbuat*, 4: 11-26.
- Şahin, Haşim (2007). “Ocak”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.33*. İstanbul: TDV Yayınları.
- URL-1: “Türkiye’nin İlk ve Tek Arkeoloji Teknolojileri Portalı”. <http://arkeo.tekno.com>. (Erişim Tarihi: 16.09.2022).
- Ünsaldı, Levent ve Geçgin, Ercan (2015). *Sosyoloji Tarihi*. Ankara: Heretik Yayıncılık.

Yılmaz, Sinan ve Korkmaz, Zehra (2021). “Geleneksel Tedavi Uygulamaları Kapsamında Sağaltım Ocakları ve Tedavi Yöntemleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(1): 646–670.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Seğ sığama ritüelini bizzat uygulayan rahmetli anneannem Fadime Yıldız ve ritüeli anlatan annem Fadime İbili'ye minnetlerimi sunarım.

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir ıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Acknowledgment: *I would like to express my gratitude to my late grandmother Fadime Yıldız, who personally performed the “seğ sığama” ritual, and to my mother, Fadime İbili, who explained the ritual.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



MODA TASARIMI ÖĞRENCİLERİNİN GELENEKSEL TÜRK GİYİM KÜLTÜRÜNDEN ESİNLENME DURUMLARI: ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Inspiration Status of Fashion Design Students from Traditional Turkish Clothing Culture: Çanakkale Onsekiz Mart University Example

Gülşah POLAT*

ÖZ

Geleneksel giyim kültürü her toplumda farklı biçimlerde zamanla değişime uğrasa da geleneksel Türk giyim kültürü uzun yıllar kendini korumayı başarmıştır. Günümüzde artık Batılı giyim biçimleri benimsenmiş olsa bile hala bazı yörelerde özel günlerde geleneksel giyim biçimlerine rastlanmaktadır. Bu giyim biçimlerinin unutulmaması gelecek nesillere aktarılması noktasında bilinçli davranılması gerekmektedir. Bu bağlamda tasarımcıların ve tasarımcı adaylarının geleneksel giyim biçimlerini modernize ederek günlük yaşamda kullanılmasını sağlamaları kültürel mirasın korunması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada, tekstil ve moda tasarımı eğitimi gören öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültüründen esinlenerek bunları tasarımlarına aktarma durumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Tekstil ve Moda Tasarımı bölümünde eğitim gören 3. ve 4. sınıf öğrencilerine araştırmacı tarafından hazırlanan ölçme aracı uygulanmış veriler analiz edilerek tablolar halinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, elde edilen veriler SPSS 18 istatistik programı ile analiz edilerek öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültürüne farkındalık durumları ve tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olup olmadığı Pearson Correlation testi ile belirlenmiştir. Araştırma tasarımcı adaylarının geleneksel Türk giyim kültürünü tanıma, bu kültürü tasarımlarına aktarma ve Türk tasarım kültürünün yaratılması açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Sözcükler: Türk giyimi, kültür, kültürel miras, giyim, moda.

ABSTRACT

Although the traditional clothing culture has changed over time in different ways in every society, the traditional Turkish clothing culture has managed to protect itself for many years. Even though Western clothing styles have been adopted today, traditional clothing styles are still encountered in some regions on special occa-

* Dr. Öğr. Üyesi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: gulsah.polat@comu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7963-6172.

sions. It is necessary to act consciously at the point of not forgetting these clothing styles and transferring them to future generations. In this context, it is of great importance for the protection of cultural heritage that designers and designer candidates modernize traditional clothing styles and ensure that they are used in daily life. In this study; Inspired by the traditional Turkish clothing culture, it has been tried to determine the situation of the students studying textile and fashion design and transferring them to their designs. In this context, the measurement tool prepared by the researcher was applied to the 2nd, 3rd and 4th grade students studying in the Department of Textile and Fashion Design at Çanakkale Onsekiz Mart University, and the data were analyzed and interpreted in tables. In addition, the obtained data were analyzed with the SPSS 18 statistical program and it was determined with the Pearson Correlation test whether there was a statistically significant relationship between the students' awareness of traditional Turkish clothing culture and their use as a source of inspiration in their designs. The research is important in terms of recognizing the traditional Turkish clothing culture of the designer candidates, transferring this culture to their designs and creating the Turkish design culture.

Keywords: Turkish clothing, culture, cultural heritage, clothing, fashion.

Giriş

Giyim, ilk çağlarda önce dış etkilerden korunmak ve örtünmek amacıyla ortaya çıkan bir ihtiyaç olmakla birlikte sonraları geniş bir yelpazeye sahip olan bir olgu haline gelmiştir. Giyim kavramı ihtiyaçtan dolayı doğan içgüdüsel bir eylem olmasına karşın insanoğlu zamanla bu kavrama birçok anlam yüklemiştir. Koca vd.'nin (2007: 796) “giyim kuşam, insanoğlunun kültürel gelişim ve yaşam sürecinin kökeninde koruma amaçlı olmasına karşın, gelişim sürecinde geniş kültürel işlevler yüklenmiş bir olgudur” şeklindeki ifadeleri toplumun, inanç ve değer, gelenek ve görenekleri, örf ve âdetleri gibi kültürel değerlerini yansıtan sembolik değer taşıyan önemli bir iletişim aracı olarak kullanılan geniş anlamları içerdiğini desteklemektedir.

Kültür kavramı ise toplumların gelenek ve göreneklerini, örf ve adetlerini, davranışlarını, sosyal, ekonomi, sanat, giyim, el sanatları ve daha fazla unsuru kapsar. Kültür ve giyim birbirinden ayrılamayan olgulardır. Çünkü toplumsal kimlik açısından giyinme kültürü büyük önem arz etmektedir. Özellikle tarihi dönemler incelendiğinde giyim kültürü her toplumda bir ritüel olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu nedenle Koca vd. (2007: 796) araştırmalarında kültür kavramı ifadelerinde tek bir açıdan ele alınamayan önemli bir olgu olarak da görülmesi gerekliliğini belirtmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında kültürel değerlerden biri olan giyim kültürü toplumların kendi kimliklerini yansıtmada önemli bir araç olmuştur.

Keskin (2019: 316) çalışmasında giyim-kuşam ve süslenme dediğimizde bir giysinin hammaddesinden ve üretimine, üzerindeki motif/işlemelerin özelliklerinden bunların kültür tarihi çerçevesindeki sembolik ve gerçekçi anlamlarına, kullanım şekline ve bunların ifade ettikleri mesajlar sistemine hangi kültürel kod ve kanallar aracılığıyla iletildiğine kadar düşünmemiz gerektiğini belirtmiştir. Giyim kuşam biçimleri farklı kullanım durumlarına göre her toplumun kendi kültürel değerlerini yansıtan bir iletişim kanalı gördüğü Keskin'in ifadelerince de desteklenmektedir. Temel olarak giyim kodları etkileşimin düzenlenmesi ve etkileşenler arasındaki ilişkilere bağlı olarak iletişimsel işlevleri sınırlandırmaktadır. Belirli durumlarla ilgili normlara göre üretilen giyim eşyası kombinasyonları, bir olay için gerekli olan sahnenin yaratılmasına yardım eder. Giyim, aynı zamanda o kişi hakkında bilgi sahibi olunmasında da kullanılabilir. Kültürel normlar giyim ile karşı tarafa iletilir (Enninger, 1998: 95). Bu bağlamda geleneksel giyim kuşam biçimleri de sadece görsellikle sınırlı kalmayıp bir toplumun kültürel değerlerini de yansıtmaktadır.

Küreselleşme, teknolojik gelişmeler ve modern dünya anlayışı geleneksel giyim kültürünü zaman içinde değişime uğratmakla kalmamış aynı zamanda onun yitip gitmesine de zemin hazırlamıştır. Bir toplumun kimliğini koruması ve kendi kültürel değerlerini gelecek nesillere aktarabilmesi noktasında geleneksel giyim kuşam kültürünün doğru bir şekilde korunması ve yaşatılması kültürel miras açısından önem arz etmektedir. Özellikle geleneksel giyim kültürü bağlamında bakıldığında Türklerin zengin bir giyim kültürüne sahip oldukları bilinmekle birlikte uzun yıllar geleneksel giyim kuşam biçimlerini muhafaza ettikleri birçok kaynakta ifade edilmiştir. Geleneksel Türk giyim kültürü Orta Asya'ya kadar dayanmakla birlikte, coğrafi koşullar, yaşam biçimi, inanç ve değerler, kültürel etkileşimler gibi birçok faktörün etkisinde kalmıştır.

İslam öncesi ve sonrası Türk topluluklarının giyimlerinde, giyeceklerinin ana maddesini deri, kürk ve yün oluşturmaktadır. Deri, Türk topluluklarının en eski ve en başta gelen giyim malzemesi olmuştur. Türkler, elde ettikleri deri, kürk ve yünü; başlık, giysi ve ayakkabı yapımında temel malzeme olarak görmüşlerdir (Meydan ve Guliyeva, 2020: 171). Hunlardan itibaren atlı birliklerin kurulmasıyla, pantolon giyilmesi zorunlu olmuştur. Yerleşik hayatta geçişle birlikte dokuma giysiler giyilmiştir (Arıç, 2007: 143). Hun İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Göktürk Devleti kurulmuştur. Hunlara ait kültür buluntuların çoğu yer altından çıkarılırken, Göktürlere ait kültür buluntuların büyük bölümü yeryüzünde bulunmuştur. Bunların en önemlileri

Tonyukuk, Kültigin ve Bilge Kağan abideleridir. Göktürk devrine ait elbisele-
rin en önemlileri Katanda'da bulunan giysi parçalarıdır. Bu kurgandaki elbi-
selerin ipeklî ve kürklü oldukları görülmektedir (Salman, 2006: 13).



Görsel 1. Pencikent'te Göktürk giysili beyler (Salman, 2006: 28).

11.-13. yüzyıl Selçuklu dönemi Oğuz Türkleri ele alındığında, o dönem hareketli bir yaşam tarzına sahip Oğuz Türklerinin, göç ettikleri yerlerin iklim koşulları ve hayat şartlarına, sosyo-kültürel yapılarına uyum sağladığı ve bu uyumun onların giyim kuşam kültürüne yansıdığı görülmektedir (Meydan ve Guliyeva, 2020: 171). Arıç'a göre (2007: 143), Eski Türkler gerek göçebe hayatın gereği gerekse hayvancılıkla uğraşmalarından dolayı Orta Asya'da daha çok deriden yapılmış rahat kıyafetleri tercih etmişlerdir. Bir iç don, üste giyilen kaftan, çapan, şapan ya da çarpıt denilen bir çeşit hırka, ceket ya da palto ve ayağa giyilen çizme ve çarık bozkır kültürünün dış giysileriydi. Kadınların giysileri ise şalvar, cepken ve ayakkabı ile başlıklardan oluşmuştur. Şalvar veya pantolon giymek rahatlık bakımından savaşçı kavimlere özgü bir giyimdi.

Türkler göçebe bir toplum olduğu için özellikle hem kalın hem de kat kat giyinme kültürünü edinmişlerdir. Bu nedenle eski Türk giyiminde keçeden, yünden, deri ve kürkten giysiler, başa takılan börtükler, giysi üzerine giyilen hırka, mintan ve kaftanlar, ayağa giyilen çakşır ve etük (çizme) ya da çarık Türk giyim kültüründe kullanılan giyim parçalarıdır (Esin, 1978: 107). Eski Türklerde ve Selçuklulardaki giyim tarzının birbirine benzediği yalnız Selçuklu kıyafetlerinde kadını erkekten ayıran en önemli unsurun baş kısmında olduğu görülmüştür (Arıç, 2007: 143). Giyim kuşamı tamamlayıcı unsurlardan birisi de şüphesiz süslenme ve süs eşyalarıdır. Eski Türk toplum yaşamında sadece kadınların değil erkeklerin de süslenmeye önem verdikleri bilinmektedir. Erkeklerin saçlarını uzatıp tokalar taktıkları, ördükleri ya da topuz yaptıkları, kulaklarına küpeler taktıkları, kolçak kullandıkları ve parmaklarına yüzük taktıkları tespit edilmiştir (Baldane, 2019: 82).

Türk giyim kültürü coğrafi koşulların etkisiyle kat kat giyimi beraberinde getirmiş olsa da daha sonra bu giyim biçimi zenginlik göstergesi haline gelmiştir. Kat kat giyinme geleneği Türk giysilerinin zenginliğini ve çeşitlenmesini sağlayan en önemli özelliklerindedir. Önceleri ihtiyaç olarak gelişim gösteren katlı giyinme daha sonraki dönemlerde süsleme unsuru olarak kullanılmıştır (Koç ve Koca, 2012: 150). Özellikle Osmanlı döneminde bu katlı giyim tarzı zenginliğin ve gücün diğer bir göstergesi olmuştur (Himam, 2013: 6-7). Türk giyim kültürü görsellik bakımından en zengin çağına ulaşmıştır. Osmanlı Devleti geleneksel temellere dayanan ve kültürel değerlerini nesilden nesile taşıyan yapısını uzun süre korumuştur. Zamanla geniş bir coğrafyaya yayıldığından ve oldukça farklı kültürleri bünyesinde barındırdığından Osmanlı Devleti'nin giysi kültürü de son derece geniş olmuştur. Osmanlı giyim kuşamının temelleri çok eskiye, Orta Asya'da yaşamış olan atalarının giyim kültürüne kadar uzanmaktadır (Görünür ve Ögel, 2006: 1). Osmanlı döneminde giysilerin kadın erkek ayrımı olmaksızın 19. yüzyılın sonlarına kadar fazla değişiklik göstermeden benzer öğelerle kullanıldığı zamanla kesimlerinde küçük değişiklikler olduğu görülmüştür. Yüzyıllar boyu genel olarak giysi bütünlüğü iç gömlek, entari ve şalvardan oluşmuştur. Bu giysiler dönemlere göre çeşitli boylarda ve genişliklerde farklılık göstermiştir (Görünür, 2011: 15-16).



Görsel 2. Başkentli Hanım (Gürtuna, 1999).

Türk giyim tarihi içinde Osmanlı giyim kültürü büyük önem taşımaktadır. 6 asırlık bir imparatorluk döneminde kadın ve erkek giyiminde uzun yıllar değişim olmamıştır. Başa giyilen başlıklar ve süslemeler kadın ve erkek giyiminin belirleyici sembolü olmuştur. Saray ve halkın giyim kuşamı ise pahalı kumaşlar, kullanılan renkler, takılan takılar ve başa giyilen başlıklar ile

birbirinden ayrılmıştır. Batılılaşma dönemi ile Türk giyim kültürü değişmeye başlamış ve Batılı giyim biçimleriyle birlikte kullanılan geleneksel giyim daha sonraları tamamen Batı'ya doğru radikal bir değişime gitmiştir. Cumhuriyet dönemi ile tamamen Batılılaşan geleneksel Türk giyim kültürü günümüzde sadece özel günlerde farklı şekillerde yorumlanarak kullanılmaktadır.

Kültürel açıdan bakıldığında küreselleşme ve modern dünyaya ayak uydurma çabaları kültürler arası etkileşimi kaçınılmaz hale getirmiştir. Günümüzde unutulmaya ve asıllarından uzaklaşmaya başlayan Türk giyim biçimlerinin Anadolu'nun farklı yörelerinde yaşatılması ve korunması adına politikaların oluşturulması önem teşkil etmektedir. Böyle bir problemin varlığı bu çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. Çünkü gelecek nesillerin Türk giyim kültürünü tanımaları özellikle de tasarımcı adayları yetiştiren moda tasarım bölümlerinde üzerinde durulması gerektiği bir konu haline gelmiştir. Tasarımcı adaylarının kendi kültürel giyimlerini tanıyıp doğru bir şekilde tasarımlarında kullanmaları gelecek nesillere bu kültürün tanıtımı açısından büyük rol oynamaktadır.

Bu çalışmada geleneksel Türk giyim kültürünün önemi üzerinde durularak moda tasarım öğrencilerinin geleneksel Türk giyim kültürünü tanıma ve tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumlarının ne yönde ve nasıl olduğunun ortaya konması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıda belirtilen alt amaçlar oluşturulmuştur: Öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültürüne farkındalık durumları nedir? Öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültürünü tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumları nedir?

1. Araştırmanın Yöntemi

Tekstil ve moda tasarımı eğitimi alan öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültüründen esinlenme durumlarının değerlendirilmesinin amaçlandığı tarama modeline dayalı betimsel çalışmada, çalışmanın evrenini Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Tekstil ve Moda Tasarımı bölümünde eğitim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklem grubunu oluşturan 3. ve 4. sınıfları kapsayan 30 kişilik bir öğrenci grubuna araştırmacı tarafından hazırlanan yapılandırılmış anket formu uygulanmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen veriler frekans ve yüzdelerle değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler SPSS 18 istatistik programı ile analiz edilerek öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültürüne farkındalık durumları ve tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma

durumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olup olmadığı Pearson Correlation testi ile belirlenmiştir.

2. Bulgular ve Yorum

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin demografik özellikleri incelendiğinde, örneklem grubunun %83'ü 18-21 yaş, %12'si 22-25 yaş, %5'i 26-29 yaş aralığındadır. Öğrencilerin %85'i kadın ve %15'i erkektir. Eğitim gördükleri sınıf ve derecelere göre %35,3'ü 3 sınıf, %64,7'si 4.sınıfta eğitimine devam ettikleri görülmektedir.

Görüşler Seçenekler	Kesinlikle katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle katılmıyorum		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Türk giyim kültürü gelecek kuşaklara aktarılması gereken önemli bir mirastır	25	83	2	6	3	10	-	-	-	-	30	100
Türk giyim kültüründe yer alan giysilerin özelliklerini bilirim.	6	20	4	13	6	20	7	23	7	23	30	100
Türk giyim kültürüne ilişkin kaynakları okumayı giyim kültürünü tanıma açısından faydalı bulurum.	10	33	8	26,6	4	13	5	16,6	3	10	30	100
Türk giyim kültürüne ilişkin müzeleri gezmeyi tercih ederim.	12	40	7	23	3	10	3	10	5	16,6	30	100
Türk giyim kültürünü yansıtan filmler dikkatimi çeker	15	50	5	16,6	6	20	2	6	2	6	30	100
Türk giyim kültürüne yönelik derslerin verilmesini gerekli bulurum	12	40	7	23	2	6	7	23	2	6	30	100
Türk giyim kültürüne ait verilen derslerin ders süresi olarak yeterli bulurum	5	16,6	11	36,6	2	6	-	-	12	40	30	100
Türk giyim kültürüne	4	13,3	14	46,6	8	26,6	2	6	2	6	30	100

ait yeterli bilgim yok												
Türk giyim kültürü ilgimi çekmez.	3	10	3	10	-	-	14	46,6	10	33,3	30	100
Türk giyim kültüründeki giysilerin sembolik anlamlarını bilirim	3	10	10	33,3	5	16,6	12	40	-	-	30	100
Türk giyim kültüründe kullanılan kumaşları aksesuar ve süsleme unsurlarını bilirim	4	13,3	8	26,6	5	16,6	10	33,3	3	10	30	100

Tablo 1. Moda tasarımı öğrencilerinin geleneksel Türk giyim kültürüne farkındalık durumlarına ilişkin görüşlerinin yüzdeler ve frekans değerleri.

Öğrencilerin Moda Tasarımı bölümü geleneksel Türk giyim kültürüne farkındalık durumlarına ilişkin görüşlerini içeren Tablo 1'e göre; "Türk giyim kültürü gelecek kuşaklara aktarılması gereken önemli bir mirastır" görüşüne, öğrencilerin %83'ü kesinlikle katıldıklarını belirtirken "kesinlikle katılmıyorum" ve "katılmıyorum" seçeneklerinin kimse tarafından işaretlenmediği dikkat çekmiştir. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğu kültürel miras açısından geleneksel Türk giyim kültürünün yaşatılması, korunması ve gelecek nesillere aktarılmasını desteklemekte olduğu yorumu yapılabilir.

Öğrenciler, "Türk giyim kültüründe yer alan giysilerin özelliklerini bilirim." ifadesine %23 oranında katılmadıklarını belirtmiş, öğrencilerin %20'si ise kesinlikle katıldıklarını söylemişlerdir. Bu durumda birbirine yakın iki seçenek görülmekte olup, öğrencilerin hemen hemen yarısının Türk giyim kültürüne ait giysi özellikleri hakkında bilgi sahibi olduğu, diğer yarısının bilgi sahibi olmadığı dikkat çekerken, bu durumun öğrenci ilgisine, yaşam biçimlerine, tercihlerine vb. bağlı olarak değişebildiği söylenebilir. "Türk giyim kültürüne ilişkin kaynakları okumayı giyim kültürünü tanıma açısından faydalı bulurum." yorumuna öğrencilerin %33'ü kesinlikle katıldıklarını belirtmişlerdir. Diğer seçeneklerin yüzdelere bakıldığında önemli bir bölümünün bu fikre katıldıkları görülmektedir. Bu açıdan öğrencilerin Türk giyim kültürüne ilişkin kaynakları okumayı tercih etmeleri, bu kaynakların ulaşılabilirliğinin sağlanması konusunun önemli hale getirmektedir.

"Türk giyim kültürüne ilişkin müzeleri gezmeyi tercih ederim." ifadesinde öğrencilerin %40'ının "kesinlikle katılıyorum" seçeneğini tercih etmeleri, bu konseptteki müzelerin öğrenciler açısından ilgi gördüğünü desteklemektedir. Müzelerin öğrencilere ücretsiz olması ya da sanal gezinin sağlanması,

aynı zamanda bu gezilere karşı özendirici etkinliklerin artırılması kültürel açıdan önem arz etmektedir. Ayrıca tekstil ve moda tasarımı bölümlerinin bu tarz müzelere geziler düzenlemesi öğrencilerin kültürel miras zenginliklerimizden biri olan geleneksel Türk giyim kuşam kültürünü tanımaları açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

“Türk giyim kültürünü yansıtan filmler dikkatimi çeker.” ifadesine öğrencilerin % 50’sinin kesinlikle katılmış oldukları görülmektedir. Son zamanlarda özellikle Türk tarihine ilişkin dizi ve sinema filmlerinin artması ile geleneksel Türk giyim kuşam biçimlerinin bu sektör aracılığıyla kamuoyuna yansıtıldığı bilinmektedir. Bu anlamda geniş kitlelere hitap eden dev bir sektör olan film sektöründe Türk tarihine ilişkin dizi ve sinema filmlerinde kullanılan geleneksel giysilerin aslına uygunluğu konusunda dikkat edilmesi gerektiği düşünülmektedir.

“Türk giyim kültürüne yönelik derslerin verilmesini gerekli bulurum.” ifadesine katılımcıların %40’ının kesinlikle katılmış oldukları belirlenmiştir. Özellikle moda tasarımı bölümünde eğitim gören öğrenciler açısından Türk giyim kültürüne yönelik dersler oldukça önemlidir. Kendi kültürüne ait geleneksel giyim kuşam biçimlerini bilen bir tasarımcı adayının kendi tasarımı sırasında bunu esin kaynağı olarak kullanabilmesi, kendi kültürünü de tasarımları aracılığıyla başka kültürlerle tanıtmayı, onu gelecek kuşaklara aktarma şansını artıracaktır. Öğrenci görüşlerinin sonucuna bağlı olarak bu tarz derslerin bölümlerde yoksa bile koyulması, varsa da dersin zorunlu ders olarak verilmesi gerektiği yorumu yapılabilir. “Türk giyim kültürüne ait verilen derslerin ders süresini yeterli bulurum.” ifadesine öğrencilerin %40’ının kesinlikle katılmadıkları dikkat çekmektedir. Geleneksel Türk giyim kuşamının köklü bir geçmişe sahip olduğu düşünüldüğünde, Türk giyimine yönelik derslerin çok geniş bir içeriğe sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle öğrenci görüşlerine bağlı olarak da en az iki dönem Türk giyim kültürüne yönelik derslerin verilmesi gerekli görülmektedir.

“Türk giyim kültürüne ait yeterli bilgim yok.” ifadesine katılımcıların %46,6’sının katıldığı ve %26,6’sının ise kararsız kaldığı tespit edilmiştir. Bu yanıtlara göre öğrencilere geleneksel Türk giyim kültürüne yönelik derslerin artırılması, daha çok kaynağa ulaşmalarının sağlanması ve öğrencilerin ilgilerine göre eğitim metotlarının gözden geçirilmesi gerektiği yorumu yapılabilir. “Türk giyim kültürü ilgimi çekmez.” yorumuna öğrencilerin %46,6’sı kesinlikle katılmadıklarını belirtirken %33,3’ü katılmadıkları yönünde görüş bildirmişlerdir. Bu durumda öğrencilerin büyük çoğunluğunun kendi kültürü-

nü yansıtan geleneksel giyim kuşamlara yönelik ilgilerinin olduğu görülmektedir.

“Türk giyim kültüründeki giysilerin anlamlarını bilirim.” ifadesine öğrencilerin %40’ı katılmadıkları yönünde görüş bildirirken sadece %10’u kesinlikle katıldıklarını belirtmişlerdir. Bu görüşler neticesinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun geleneksel Türk giyim kuşamlarına ait sembolik anlamları bilmedikleri görülmekle birlikte bu durum özellikle kültür mirası açısından çok büyük eksiklidir. “Türk giyim kültüründe kullanılan kumaşları aksesuar ve süsleme unsurlarını bilirim” ifadesine öğrencilerin %33,3’ü katılmadıklarını belirtmiş, % 13,3’ü kesinlikle katıldıkları yönünde görüş bildirmiştir. Öğrenci yanıtlarına bakıldığında çoğunluğun bu konuda bir fikir sahibi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Görüşler Seçenekler	Kesinlikle katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle katılmıyorum		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Tasarımlarımda Türk giyim kültürüne ait unsurları modernize ederek kullanırım.	12	40	10	33,3	2	6	5	16,6	1	3,3	30	100
Türk giyim kültürüne ilişkin aksesuarları tasarımlarımda kullanırım.	18	60	5	16,6	3	10	2	6	2	6	30	100
Türk giyim kültürüne ait renk, kumaş ve formları moda trendleri ile birleştirerek kullanırım	15	50	6	20	2	6	6	20	1	3,3	30	100
Türk giyim kültürüne ait tasarımlar yaratıcılığımı artırır.	7	23,3	5	16,6	14	46,6	2	6	2	6	30	100
Türk giyim kültüründe yer alan süslemeleri yorumlayarak tasarımlarımda kullanırım.	11	36,6	5	16,6	5	16,6	9	30	-	-	30	100
Tasarımlarımda Türk giyim kültürün-	2	6	-	-	2	6	10	33,3	16	53,3	30	100

den esinlenmem.																				
-----------------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Tablo 2. Moda tasarımı öğrencilerinin geleneksel Türk giyim kültürünü tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumlarına ilişkin görüşlerinin yüzdeler ve frekans değerleri.

Öğrencilerin Moda Tasarımı bölümü geleneksel Türk giyim kültürünü tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumlarına ilişkin görüşlerini içeren Tablo 2'ye göre "tasarımlarımda Türk giyim kültürüne ait unsurları modernize ederek kullanırım" ifadesine öğrencilerin %40'ı kesinlikle katıldıklarını belirtirken sadece % 3,3'ü kesinlikle katılmadığı yönünde görüş bildirmiştir. Öğrenci görüşleri incelendiğinde çoğunluğun tasarımlarında geleneksel Türk giyim kültürünü yorumlayarak modern giyim biçimlerinde kullandıkları tespit edilmiştir. "Türk giyim kültürüne ilişkin aksesuarları tasarımlarımda kullanırım" fikrine öğrencilerin % 60'ı kesinlikle katılırken öğrencilerin %6'sı kesinlikle katılmadıkları görülmektedir. Bu sonuca bakılarak tasarımcı adaylarının modern tasarımlara yönelik çalışmalarında geleneksel Türk giyiminde yer alan aksesuarları giysi tamamlayıcı olarak kullandıkları görülmektedir. "Türk giyim kültürüne ait renk, kumaş ve formları moda trendleri ile birleştirerek kullanırım" ifadesine öğrencilerin % 50'si kesinlikle katılmışlardır. Diğer seçeneklere bakıldığında eşit oranlarda bir dağılım söz konusudur. Modanın küresel yapısı düşünüldüğünde sezon trendlerinin de tasarımcı adayları tarafından tercih edilmesi kaçınılmazdır. Bu anlamda düşünüldüğünde tasarımcı adaylarının geleneksel Türk giyimi ile trendleri birleştirmek istemeleri küresel arenada kültürel kimliğin bir şekilde yansıtılması olarak yorumlanabilir.

"Türk giyim kültürüne ait tasarımlar yaratıcılığımı artırır" yorumuna öğrencilerin %46,6'sının kararsız kaldıkları görülmüştür. %23,3'ü ise kesinlikle katıldıkları yönünde görüş bildirmişlerdir. Diğer seçeneklerin aynı oranda dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Tasarımsal açıdan ele alındığında yaratıcılığın kişisel yetenekle yakından ilgili olması ve kişiden kişiye değişiklik göstermesi nedeniyle çoğunluğun bu nedenle kararsız kaldıkları söylenebilir. "Türk giyim kültüründe yer alan süslemeleri yorumlayarak tasarımlarımda kullanırım" ifadesine öğrencilerin %36,6'sı kesinlikle katılırken, "kesinlikle katılmıyorum" seçeneği hiçbir katılımcı tarafından tercih edilmiştir. Süsleme bakımından oldukça zengin bir yelpazeye sahip olan Türk giyim kültüründe aynı zamanda her motifin, rengin, süsleme detaylarının sembolik anlamlar içermesi de tasarımcı adaylarını etkilediği düşünülebilir.

“Tasarımlarımda Türk giyim kültüründen esinlenmem” ifadesine öğrencilerin %53,3’ü kesinlikle katılmadıkları yönünde görüş bildirdikleri tespit edilirken, “katılıyorum” seçeneğinin hiçbir katılımcı tarafından seçilmediği görülmektedir. Tasarımcı adaylarının bu görüşe kesinlikle katılmamaları geleneksel Türk giyim kültürünü yaşatmak, gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla ve kültürel köklerine bağlı oldukları görüşünü destekler niteliktedir.

Correlation				r	p
Tablo 1	Pearson Correlation	1	,731**	0,731	<0001**
	Sig. (2-tailed)		,000		
	Toplam	30	30		
Tablo 2	Pearson Correlation	,731**	1	0,731	<0001**
	Sig. (2-tailed)	,000			
	Toplam	30	30		

**p<0.001

Tablo 3. Öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültürüne farkındalık durumlarına ilişkin görüşleri ve tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumlarına ilişkin görüşlerine göre Pearson Correlation Testi.

Araştırmada elde edilen verilerin analizinde SPSS versiyon 18 programı [Statistical Packages for the Social Sciences (SPSS) version 18 commercial software (IBM Corp.; Armonk, NY, USA)] kullanılmıştır. Verilerin normal dağılım özellikleri; Kolmogorov-Smirnov ve Shapiro Wilk testleri, çarpıklık ve basıklık değerleri ile bu değerlerin kendi standart hatasına bölünmesi ile araştırılabilir (Tabachnick & Fidell, 2013). Tablo 3’te Pearson Çarpım Moment Korelasyon analizine yer verilmiştir. Gruplar için $p<0.05$ olduğu görülmüş, ancak medyan ve aritmetik ortalamaların birbirine denk veya çok yakın oldukları, aynı zamanda basıklık ve çarpıklık değerlerinin de kabul edilebilir sınırlar olan $-1.5 +1.5$ arasında yer aldığı görülmektedir. Buna göre Tablo 1 ve Tablo 2’de elde veriler arasında pozitif yönlü çok kuvvetli ($r=0.0731$) ve istatistiksel olarak anlamlı ($p<0.05$) ilişki söz konusudur.

4. Sonuç ve Öneriler

Tekstil ve Moda tasarımı bölümünde eğitim görmekte olan öğrencilerin geleneksel Türk giyim kültürüne karşı bakış açılarının ve geleneksel Türk giyim kültürünü tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumlarının değerlendirilmesinin amaçlandığı bu araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır: 1. Moda Tasarımı bölümü öğrencilerinin geleneksel Türk giyim kültürüne bakış açılarına ilişkin değerlendirmeler sonucunda, öğrencilerin ço-

ğunluğunun geleneksel Türk giyim kültürünü kültürel miras açısından önemli gördükleri, gelecek nesillere aktarılması konusunda duyarlı oldukları, bununla birlikte Türk giyim kuşamına yönelik kaynakları okudukları, konuya ilişkin film ve dizileri takip ettikleri ve müzelerde sergilenen geleneksel Türk giyim biçimlerini inceledikleri tespit edilmiştir. 2. Eğitim konusunda ise, öğrencilerin büyük çoğunluğu Türk giyim kültürüne yönelik derslerin süre bakımından yeterli bulmazken, öğrencilerin geleneksel Türk giyime ilişkin bilgilerinin de sınırlı ölçüde kaldığı görülmektedir. 3. Moda Tasarımı bölümü geleneksel Türk giyim kültürünü tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanma durumlarına yönelik görüşlerine ilişkin değerlendirmeler sonucunda, öğrencilerin çoğunluğu geleneksel Türk giyim kültürünü tasarımlarında modernize ederek yorumladıkları, geleneksel aksesuarları giysi tasarımlarında tamamlayıcı öğe olarak tercih ettikleri, geleneksel süsleme unsurlarını tasarımlara yansıttıkları, Türk giyime özgü formları, renkleri ve kumaşları güncel trendlerle birleştirerek kullandıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte geleneksel Türk giyim kültürünün yaratıcılığı arttırması konusunda tasarımcı adayların çoğunluğu kararsız yönünde görüş bildirmişlerdir. Ancak buna rağmen öğrenciler geleneksel Türk giyim kültürünü kültürel miras açısından önemli gördükleri ve gelecek nesillere aktarılması konusundaki hassasiyetleri Türk giyim kültüründen esinlenmem görüşüne kesinlikle katılmayarak göstermişlerdir.

Kültürel miras açısından önemli bir yeri olan geleneksel Türk giyim kültürünün nesilden nesile aktarımının sağlanabilmesi adına yetişmekte olan tasarımcı adaylarının bu konuda bilinçli olmaları önem arz etmektedir. Özellikle bulunduğumuz dönemin dijital çağa kayması, teknolojinin hızla her geçen gün gelişmesi sonucunda kültürler arası etkileşim kaçınılmaz olmuştur. Bu durum özellikle giyim kültürünü derinden etkilemektedir. Bu nedenle moda tasarımı eğitimi sırasında öğrencilere geleneksel Türk giyim kültürü ve tarihi hakkında yeterli eğitimin verilmesi geleneksel Türk giyim kültürünün devamlılığı açısından önerilmektedir. Eğitim dışında kültür ve tarihe yönelik etnografik müzelere yapılan geziler, bu alanda yazılı kaynakların ulaşılabilir olması da öğrencilerin bilgi edinmesi adına faydalı bir adım olacaktır. Ayrıca geleneksel Türk giyim kültürüne yönelik tasarım yarışmalarının düzenlenmesi, bu yönde bir tema oluşturularak Türk markaların ve tasarımcıların öğrencilerle bir koleksiyon hazırlayıp sunması da Türk giyim kültürünün moda ile birleşmesi için büyük katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ariğ, Ayten S. (2007). “Türklerde Kıyafetin Kısa Tarihi”. *Kultura Narodov Priçernomoriya*, 109: 142-159.
- Baldane, Orhan (2019). “Türk Giyim-Kuşam ve Süslenme Kültürünün Türkü ve Mahnı Metinlerindeki Yansımaları”. *Türkologia*, 95: 80-94.
- Enninger, Werner (1998). “Giyim”. Çev. Nebi Özdemir. *Milli Folklor*, 39: 92-96.
- Esin, Emel. (1978). *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Görünür, Lale (2011). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminden Kadın Giysileri*. İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi.
- Görünür, Lale ve Ögel, Semra (2006). “Osmanlı Kaftanları ile Entarilerinin Farkları ve Kullanılışları”. *İTÜ Dergisi/b Sosyal Bilimler*, 3(1): 59-68.
- Gürtuna, Sevgi (1999). *Osmanlı Kadın Giysisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Osmanlı Eserleri.
- Himam, Dilek (2013). “16. Yüzyıl Giysi Tarihi Yazımı Üzerine: Giysilerde Doğu-Batı Etkileşimi, Egzotizm ve Güç”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(1): 91-116.
- Keskin, Ahmet (2019). “Kültür Bilimleri ve Halkbilimi Araştırmaları İçinde Giyim-Kuşam ve Süslenme”. *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Ankara: Nobel Yayın, 315-341.
- Koca, Emine vd. (2007). “Kültürlerarası Etkileşimde Giyim Kuşam”. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 793-808.
- Koç, Fatma ve Koca, Emine (2012). “The Clothing Culture of the Turks, and the Entari (Part 2: the Entari)”. *Folk Life: Journal of Ethnological Studies*, 50(2): 141-168.
- Meydan, Cemal ve Guliyeva, Minara (2020). “Oğuz Türklerinde Giyim Kuşam: Dede Korkut Örneği”. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5: 169-191.
- Salman, Fikri (2006). “Göktürk Dönemi Kıyafetleri”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 9: 12-34.
- Tabachnick, Barbara G. & Fidell, Linda S. (2013). *Using Multivariate Statistics*. Boston: Allyn & Bacon.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Bu makale, TOKÜAD 4. Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulmuş bildirin düzenlenmiş ve genişletilmiş şeklidir.

Etik Kurul Belgesi: anakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Etik Kurulu, Tarih: 29.12.2022, Sayı: 23/24.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: *This article is the regulated and expanded form of the declaration presented verbally in the TOKUAD 4th International Society and Culture Research Symposium.*

Ethics Committee Approval: *Çanakkale Onsekiz Mart University Graduate Education Institute Ethics Committee, Date: 29.12.2022, No: 23/24.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



GETTO VE SOYLULAŞTIRMA KAVRAMLARI ÜZERİNDEN İSTANBUL FATİH BÖLGESİNİN İNCELENMESİ: ALİ KUŞÇU MAHALLESİ

Examination of Istanbul Fatih District through the Concept of Ghetto and Gentrification: Ali Kuşçu Neighborhood

Fateme**H** BADEL*

Hicran Hanım HALAÇ*

Öz

İstanbul, zengin kültürel mirasa sahip bir şehirdir. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğüne göre, Suriyelilerin bu şehre göç etmeye başlamasıyla birlikte yaklaşık yarım milyon kişi bu şehre yerleşmiştir. 30.000'den fazla Suriyeli Fatih bölgesinde yer almaktadır. İstanbul'un önemli bölgelerinden birisi olan Fatih ilçesi kültürel miras bakımından zengindir. Bu bölgenin kültürel mirasını herhangi bir değişikliğe karşı korumak, belediyenin esas görevlerinden biri olmalıdır. Bu çalışmanın amacı, Suriyelilerin bu bölgeye göç ettikten sonra tescilli ve tescilsiz yapıların statüsünün yanı sıra hâkim dil, giyim tarzı ve kültür dâhil olmak üzere, bölgedeki yaşanan değişimleri soylulaştırma ve gettoların oluşumu açısından incelemektir. Araştırmanın amacı çerçevesinde, Fatih Camii'nin çevresinde bulunan sokaklarda, tarihsel bağlamda meydana gelen değişiklikler tespit edilerek yapılan değişikliklerin detayları tartışılmıştır. Gözlem ile toplanan veriler kullanılarak ve bu alandaki tescilli binaların geçmiş yıllardaki durumları karşılaştırılarak, bölgenin ticari bağlamında yapılan değişiklikler değerlendirilmiştir. Bu araştırma, tescilli binaları kültürel değişimden korumanın önemini vurgulamaktadır. Suriyelilerin bu bölgeye ani göçünden sonra hem kültürel mirasın bir parçası sayılan tarihi yapılar alanında hem de bölgenin hâkim kültürü açısından değişiklikler yaşanmıştır. Yapılan değişikliklerin incelenmesi ile Ali Kuşçu bölgesinde Suriyelilerin göçünden sonra Suriye gettolarının oluştuğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu alandaki soylulaştırma kavramı incelendiğinde soylulaştırma olgusunun oluştuğu anlaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: kültürel miras, Suriyeli göçmen, İstanbul Fatih bölgesi, soylulaştırma, getto.

* Doktora Öğrencisi. Eskişehir Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye. E-posta: fateme.badel@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2338-7407.

* Prof. Dr., Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Eskişehir/Türkiye. E-posta: hhalac@eskisehir.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8046-9914.



This article was checked by Turnitin.

ABSTRACT

Istanbul is a city with a rich cultural heritage. According to the Directorate General of Migration Management of the Ministry of Interior, approximately half a million people settled in this city after the Syrians migrated to this city. More than 30,000 Syrians live in the Fatih region. Fatih district is one of the most important regions of Istanbul, which has an ancient cultural heritage. Protecting the cultural heritage of this region against any change should be at the top of the priorities and one of the main tasks of the municipality. The aim of this study is to examine the cultural changes in the region, including the dominant language, clothing style and culture, as well as the status of registered and unregistered structures after the Syrians migrated to this region, in terms of gentrification and the formation of ghettos. Within the scope of the research, the historical changes in the streets around the Fatih Mosque will be determined and the details of the changes will be discussed. The changes made in the commercial context of the region are discussed by using the data collected by observation and comparing the status of the registered buildings in this area in the past years. This research highlights the importance of protecting registered buildings from cultural change. After the sudden migration of Syrians to this region, there have been changes both in the area of historical buildings, which are considered a part of the cultural heritage, and in terms of the dominant culture of the region. According to the research of the changes made, it was determined that the Syrian ghettos were formed after the migration of the Syrians in the Ali Kuşçu region. In addition, when the concept of gentrification in this area is examined, it is understood that the phenomenon of gentrification has occurred in this area.

Keywords: cultural heritage, Syrian immigrant, Istanbul Fatih district, gentrification, ghetto.

Giriş

2010'da Arap Baharı'nın patlak vermesinden sonra zorunlu göç dalgaları tetiklenmiş ve savaş mağdurları güvenlik ve barış için yerleşim yerlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Türkiye'deki kayıtlı Suriyeli mülteci sayısı ile biyometrik veri sistemi 3 milyon 630 bin 767 kişiye ulaşmıştır. Bunların 555.951'i İstanbul'da yaşarken, 30.747 kişi Fatih'te yaşamaktadır (URL-1). Suriyelileri misafirperver bir şekilde karşılayan Türkiye, yerinden edilme sürelerinin uzamasıyla birlikte Suriyelilerin misafir olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır (Dinçer vd., 2013: 34). Dokuz yıl sonunda geçici koruma altındaki Suriyelilerin sayısı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM) tarafından, 27 Temmuz 2020 verilerine göre 3.604.226 olarak belirlenmiştir. Üçüncü ülkeye yerleştirilenlerin sayısı 16.285 ve ülkesine dönen Suriyelilerin sayısı 373.592'dir. AB'nin sınırlarını kapatması ve Suriye'deki durumun uzun bir süre

daha Suriyelilerin ülkelerine geri dönmeleri için uygun olmaması (İçduygu ve Ayaşlı, 2019: 216) yerinden edilme sürelerinin uzamasına neden olmuştur.

Fatih ilçesinin tarihi yarımada üzerinde ve Asya ile Avrupa'yı birbirine bağlayan bir noktada yer alması onu stratejik açıdan önemli hale getirmiştir. Tarih boyunca Roma, Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarının merkezi olan Fatih, birçok önemli tarihi eser ve kültürel zenginliğe ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle Osmanlı döneminde kozmopolit bir nüfusa sahip olan Fatih, bu yapıyı somut ve somut olmayan kültürel miras değerleriyle yansıtmaktadır. İlçe, tarihi mirası ile Hıristiyan, Yahudi ve Çingene nüfusuna ev sahipliği yapmıştır.

Göçün diğer sonuçlarının yanında, yoğunluğa bağlı olarak, kültürel etkileri de bulunmaktadır. Gerçekten de göç, kültürün mekânsal yayılmasının en önemli araçlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Göçmenler, göç ettikleri yerlerin kültürel özelliklerini değiştirebilmekte ve zamanla kendi kültürlerini yansıtan farklı bir kültürel peyzaj haline dönüşmesine neden olabilmektedirler (Südaş, 2014: 121). Bruslé ve Varrel, göçmenlerin yerlere kök saldıklarını ve yerlerin göç yollarının işaretleri olduğunu belirtmektedir (Bruslé & Varrel, 2012). Yani bu noktada yerler ve göçmenler arasında iç içe bir ilişki bulunmaktadır. Göçmenler kendi mekânlarını yaratarak mevcut mekânı istedikleri gibi değiştirmektedirler. Çok daha geniş bir ilişkiler ve bağlantılar bütünü olan “mekân” içinde yerler, anlam kazanmış düğüm noktaları halindedir. Yarattıkları çeşitli ölçeklerdeki (bir bölgeden şehre, bir sokaktan bir kapalı siteye ya da daha küçük bir mekân birimine değin) yerler aracılığıyla göçmenler, “nereden geldiklerini, kim olduklarını ve katıldıkları toplum ile ilişkilerini” de yansıtır. Bir başka ifadeyle göçmenler, göç ettikleri bölgelerde kültürlerini yayarlar. Fikirlerin, yeniliklerin ve davranışların mekânsal genişlemesi, kültürel yayılmaya atıfta bulunmaktadır (Tümertekin ve Özgüç, 2012: 98). Göç, kültürün mekânsal yayılması için en önemli araçlardan biridir. Kültürel yayma yoluyla, bir grup insanın kültürel özellikleri tüm boyutları ile (mimarî, din, dil, yeme-içme alışkanlıkları vb.) mekâna yansıtılabilmekte ve göç yerlerinde gözle görülür değişiklikler meydana getirebilmektedir. Böylelikle göçmenler, oluşturdukları “yerler” üzerinden göç ettikleri bölgelerde mekânsal bir değişikliğe neden olurlar ve bunu “başka bir yere” dönüştürebilirler (Kaya, 2014: 130).

Fatih bölgesi, kültürel miras açısından önemli bir bölgedir ve bu nedenle korunarak sürdürülebilirliğinin sağlanması bu şehir için özel bir önem taşımaktadır. Son yıllarda bölgedeki Suriyeli göçmenlerin varlığı, düşük konut

ve kira maliyeti de dâhil olmak üzere çeşitli nedenlerle artmıştır. Fatih bölgesinin bazı mahallelerinde Arapça yazıları, geleneksel Arap kıyafetlerinin ve yalnızca Arapça duyulabilen günlük konuşmaların varlığı gibi değişikliklerle ilgili endişeler mevcuttur. Bir ülkenin kültürel mirasının korunması, kültürel kimliğini korur ve göçmenlerin bir ülkenin kültürel değerlerine ilişkin farkındalığı, kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere sunulması için önemlidir. Göçmenlerin farkındalığını artırmak ve katılımları için uygun bir ortam yaratarak ev sahibi ülkenin kültürel mirasını korumak, sosyal uyumu sağlar ve göçmenlerde yerleştikleri bölgenin kültürel mirasına uyum ve bilinç oluşturur. Göçmenlerin kümelenmesinin artması bölgede kademeli kültürel değişimlere neden olmuş ve bölgenin somut ve somut olmayan kültürel mirasını etkilemiştir. Fatih'te bulunan Ali Kuşçu bölgesinde, Suriyeliler tarafından gerçekleştirilen kültürel ve o bölgenin sosyal bağlamındaki değişimler, Suriye gettolarının ortaya çıkışına işaret etmektedir. Kiraların artması nedeniyle bölgeden Türklerin göçü ve yerlerine daha fazla kira ödeyen Suriyelilerin geçmesi soylulaştırma kavramına göre bu çalışmada incelenmiştir.

1. Fatih Bölgesinde Suriyelilerin Varlığı

Fatih ilçe sınırlarında yaşayan Suriyeli nüfus, Akşemsettin, Aksaray, Ali Kuşçu ve Molla Gürani Mahallelerinde kümeler oluşturmuştur. Fatih Belediyesi Kültür ve Sosyal İlişkiler Müdürlüğü'nden alınan bilgiye göre, Fatih İlçe Belediyesi, Akşemsettin, Aksaray, Ali Kuşçu ve Molla Gürani sınırları içerisinde Geçici Koruma kapsamında kayıtlı 30.747 Suriyeli nüfusunun (27.672 kişi) % 90'ı Fatih İlçe Belediyesi ilgili cadde ve ilçelere yoğunlaşarak Suriyeli kümelenmeler oluşturur (Kavas vd., 2019: 47).



Şekil 1. Akşemsettin, Aksaray, Ali Kuşçu ve Molla Gürani Mahalleleri (Kaynak: Open Street Map, 2020).

Belediye yetkililerinden alınan bilgilere göre bu mahallelerdeki Türk nüfusunun yoğun Suriye göçü nedeniyle, 2013 yılında azaldığı, 2016 ve 2017 yıllarında nüfusta bir canlanma yaşandığı belirtilmiştir. Mahalle ölçeğinde kayıtlı Suriyeli nüfusa ilişkin herhangi bir veri sistemine sahip olmayıp ilçe genelinde yaptıkları saha çalışmaları sonucunda bu sayılara ulaştıklarını belirtmişlerdir.

1.2. Ali Kuşçu Mahallesi Durumu

Fatih ilçesi Ali Kuşçu Mahallesi Suriye nüfusunun yoğunlukta olduğu bir mahalledir. Mahalle sınırları içerisinde yer alan “Malta Çarşısı”, “Suriye Çarşısı” adını almıştır. Saha gözlemlerine göre, Fatih Camii’nin batı tarafının hemen bitişiğinde yer alan tarihi Malta Çarşısı, 2013 yılından itibaren Suriyeli esnafların yoğunlukta olduğu bir çarşıya dönüşmüştür. Bu nedenle son dönemlerde çarşı, “Suriye Çarşısı” olarak da bilinmektedir. Baharatçı, dondurmacı, restoran, kuyumcu, fırıncı gibi Suriyeli işletmecilerin yoğunlukta olduğu çarşıda, (Türk işletmeler hariç) tüm işletmelerin tabelaları Arapçadır. Bu bölgede Fatih İlçe Belediyesi’nin tabelalara yönelik almış olduğu kararın uygulanmadığı dikkat çekmiştir (Kavas vd., 2019: 51). Kısa bir süre içinde bu bölgeye şiddetli bir Suriyeli göçü yaşanmış ve kalabalık nüfus nedeniyle hızlı değişimler yaşanmıştır. İş, eğitim vb. için göçmen gruplarının oluşturulması bölgede yeni bir kültürel bağlam yaratmıştır. Türkçe bilmedikleri ve nüfusları fazla olduğu için topluma entegre olmaya gerek olmadığını düşünen göçmenler kendi vatandaşlarını iş ve iletişim için tercih etmektedirler.



Görsel 1. Arapça graffiti, Malta Çarşısı Sk. Ali Kuşçu (Yazarlar arşivi).

Bölgede bulunan Araplar, günlük tüketim ihtiyaçlarını mevcut Türk toplumu ile bütünleşmeden ve iletişim kurmadan, Arap dükkânlarından ve kurumlarından temin etmektedirler. Ayrıca bulunan sosyal ortamı ise kendi zevklerine ve kültürlerine göre değiştirmektedirler. Bölge halkının memnuniyetsizliğine neden olan bu bölgede yapılan en önemli değişikliklerden biri, tabela ve resimlerde kullanılan alfabe değişikliği de dâhil olmak üzere böl-

genin egemen kültürel bağlamının değişmesidir. Fatih Camisi'ne bağlanan sokaklarda bölgenin kültürel bağlamı geçmişe göre değişmiştir. Suriyeli göçmenlerin sosyal dayanışması ve topluma uyum sağlamamaları bölgede yeni bir kültürel atmosfer yaratmıştır.

1.3. Fatih'te Soylulaştırma Olgusunun Araştırılması

Bir kentsel dönüşüm kavramı olan soylulaştırma İngilizcede “gentrification” terimi ile kullanılmakta olup Türkçede “soylulaştırma” terimi ile karşılık bulmaktadır (Çeker ve Belge, 2015: 80). Soylulaştırma, çoğunlukla kent içinde merkezî konumda yer alan, tarihi ve estetik değeri olan konut alanlarının bulunduğu bölgelerde fiziki ve sosyal değişimin yaşandığı bir yer değiştirme sürecidir. Ekonomik ve mekânsal boyutlarıyla yeni bir kent sınırı çizen soylulaştırma, bir süreçtir ve bu süreç kent merkezlerindeki fiziki yapının, sosyal sınıfın ve mülkiyet yapısının değişmesi şeklinde gelişmektedir (Smith, 2006: 13). David Ley'e göre de soylulaştırma sürecinde iki önemli hareketlilik evresi bulunur: Birinci evreyi; yaşam tarzları gereğince kent içinde ve kent kültürü ile yaşamak isteyen öncüler oluştururken -sanat profesyonelleri, medya çalışanları, öğretim görevlileri vb.-, ikinci evrede ise yatırım amacıyla gelenler etkin olur. Bu iki evre paralelinde değerlendirildiğinde alternatif yaşam öncülerinin başı çektiği bir süreç olmanın yanı sıra soylulaştırma, özü gereği de uluslararasıdır (Smith, 2015: 29). Basit bir tanımla soylulaştırma; kentlerde yaşayan düşük gelirli grupların, konutların yenilenmesiyle orta ve üst gelirli gruplarla yer değiştirmesi olayıdır. Soylulaştırma kavramı çerçevesinde çalışma alanı olarak belirlenen ve nüfus büyüklüğü açısından dünyanın birçok devletinden daha kalabalık olan İstanbul'da; Fatih, Gaziosmanpaşa, Bağcılar, Kadıköy gibi 16 ilçede kentsel dönüşüm uygulanmaktadır. Bu bağlamda gerçekleşen değişim ve dönüşüm global ölçekte yaşanan soylulaştırma olgusuna örnek teşkil etmektedir. Düşük gelirli grupların ve yüksek gelirli grupların ekonomik güçleri ve çevresel algıları farklı olması sebebiyle mekân üzerinde farklı coğrafi görünümlere sahip konutları inşa ederler. İmar edilen mekân (mahalle, semt) da bu ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmeye başlar. Bu şekillenme beraberinde mekânın yenilenmesine ve ekonomik yönden değer kazanmasını sağlamaktadır. Arzının değer kazanması ise, kira ve konut değerlerinin artmasına neden olup bu alanlarda daha önce yaşayan düşük gelirli grupların yaşamasını zorlaştırmakta hatta imkânsız hale getirmektedir (Çeker ve Belge, 2015: 80).

Son yıllarda ise soylulaştırma, kent kültürünün ve geleceğinin tekrar gözden geçirilmesine neden olacak kadar güçlü olmaya başlamıştır (Smith, 1996: 34). Orta ve yüksek gelirli grupların şehir merkezine yönelmesi, burada

arazilerin finansal değerini artırmış ve bu mekânlara daha önce yerleşmiş yerli grupların yaşamasını imkânsız hale getirerek kent içerisinde sosyo-kültürel bir değişimin meydana gelmesine neden olmuştur. Kültür, yerleşim yerinin konumunu belirleyen asıl etken olmasa da, önemli bir faktördür (Pacione, 2009: 289). Soylulaştırma sürecini tek bir faktörle açıklamak mümkün değildir ve bunun sebebi ise soylulaştırmanın sadece şehir içinde basit bir hareketlilik olmayışı; kültürel ve ekonomik boyutları da içine almasıdır.



Şekil 2. Soylulaştırmayı Etki Eden Faktörler (Çeker & Belge, 2015: 80).

Mahalleye yeni yerleşen varlıklı sınıf, mahallenin maddi yönden değerlendirilmesine yol açacağı için, mahallenin eski yerlilerinin yer değiştirmesine sebebiyet verecektir. Soylulaştırma sürecinin ilk zamanlarında ekonomik yönden farklı sosyal statülere sahip grupların bir arada yaşaması sonucunda sosyal çatışmalar görülmektedir (Çeker ve Belge, 2015: 80). Kentin tarihi merkezine yakın bazı eski mahallelerin yenilenmesi, bu alanlarda güvenliğin sağlanması, şehrin sosyal ve ekonomik dokusunun iyileştirilmesi ve tarihi mekanların korunması için yerel yönetimler soylulaştırma sürecini etkileyen önemli bir faktör olabilir (Pacione, 2009: 289).

İstanbul'da soylulaştırma sürecinin altında yatan birçok tarihi, sosyal ve kültürel nedenler bulunmaktadır. Böylelikle İstanbul'un en popüler ve cazibe merkezleri olan, tarihi ve kültürel değerleri barındıran bölgeler, göçmenlerin yaşadığı yerler haline gelmiştir. Zaten eski olan bu bölgelerdeki konutlar, sonradan yaşanan ihmaller nedeniyle bu bölgelerin çökmesine neden olmuştur (Uysal, 2006: 77). Bu durumda yoksul gruplar yaşadıkları mahallelerde kentsel dönüşümden sonra oluşan fiziksel değişim, konut fiyatları, kira artışları vb. gibi problemlerden dolayı şehir içinde sürekli bir zorunlu iç göçe maruz kalmaktadır. Yoksul gruplar, yaşam koşulları nedeniyle imkânları düşük bölgelere yerleşmektedir (Çeker ve Belge, 2015: 80).

1.4. Getto Kavramı

Kavramsal olarak “Getto“; belirli bir dine, ırka, kültüre veya etnik kökene mensup kişilerin bir arada yaşadığı kentsel yapıyı çevre için kullanılan bir kavramdır (Karimi, 2011: 37). Tarihsel bağlamda, getto terimi ilk olarak 14. yüzyılda Avrupa’da yaşayan Yahudiler için kullanılmıştır; belirli bir dine, ırka, kültüre veya etnik kökene mensup kişilerin kendi istekleriyle veya istemeyerek yaşadıkları alanlarda izole edilerek ve sınırlandırılarak uygulanmıştır. Bu gettolar aynı zamanda asimilasyon ve etnik ve kültürel özelliklerin kaybına karşı direniş yerlerini de sembolize etmektedir (URL-2). Şehrin diğer yaşam alanlarıyla bütünleşmemiş ayrılmış kısımlarını ifade eden getto kavramı, sosyal ve mekansalın kesiştiği, sosyal olanı güçlendirerek homojen alanların yaratıldığı, kendine özgü yaşam tarzları ve sosyo-kültürel yakınlıklar kümesidir. Kentin heterojen yapısı içinde mekansal ayrışma, şehir uygulamasını ifade eder. 1980’lere kadar getto kavramı çoğunlukla etnik, dini, mezhepsel ve kültürel ayrımcılığın bir ürünü olarak belirlenmiştir; 1980’lerde kavram gerçek anlamının dışında kullanılmıştır. 2000’li yıllarda tüketim kültürünün bir parçası olan ve bir kentsel ayrımcılık modeli olan kapalı topluluklar, güvenli siteler modern veya zengin gettolar olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu nedenle, 1980 sonrası getto gerçek anlamı dışında kullanılmaktadır; etnik, dinsel, mezhepsel ve kültürel homojenlikleri içeren homojenliğini yitirmeye başlamış ve kavram bir sınıf ayrımı aracı haline gelmiştir.

Gettolaşmanın beş temel parametresini; i) izole alan, ii) mekansal ayırım, iii) homojen ilişkiler, iv) sosyal dışlanma ve v) nüfus yoğunluğu oluşturmaktadır (Kavas vd., 2019: 1). Kültürel kimlik, bir gruba ait kimlik veya aidiyet duygusudur. Bu duygu, bir kişinin kendi farkındalığının ve vatandaşlık, etnik köken, din, sosyal sınıf veya kendi farklı kültürüne sahip herhangi bir sosyal grup hakkındaki kişisel anlayışının bir parçasıdır. Kültürel kimlik, aynı kültürel kimliğe sahip hem bireyi hem de insan grubunu tanımlar (Ennaji, 2005: 19). Göçmenlerin sosyo-kültürel uyumunun sağlanamamış olması sonuçta onların toplumun genelinin sahip olduğu sosyal haklara ve yaşam standartlarına sahip olamamalarına neden olmaktadır. Bu da toplumdan izole bir yaşam sürmeleri anlamına gelmektedir. İzolasyon fiziksel olarak da gerçekleşmektedir. Göçmenler mekânsal açıdan da etnik gettolar oluşturarak bir arada ama toplumdan ayrı bir yaşam sürmektedirler (Castles & Miller, 2008: 261). Wacquant’a göre (2004), tarihsel olarak bilgilendirilmiş getto kavramı, “etno-ırksal tahakkümün ve kentsel eşitsizliğin toplumsal analizi için güçlü bir araçtır”. Gettolar, kendisini kolektif bilinç düze-

yinde ikirciklilik olarak ifade eden, dış düşmanlık ve iç yakınlığın hareketli ve gerilimli bir diyalektiğinin ürünüdür. Bir gettonun fakir olup olmaması demografi, ekoloji, devlet politikaları ve çevredeki ekonominin şekli gibi dış faktörlere bağlıdır. Tüm gettoların yoksul olmadığı ve tüm yoksul bölgelerin getto olmadığı göz önüne alındığında, gettolaşmanın analizi, şehirdeki gecekondu mahalleleri ve alt sınıf mahallelerinin incelenmesiyle karıştırılmaz ve yıkılamaz. Ayrıca, dışarıdan zorla izolasyonun getto içindeki sosyal mübadelenin ve kültürel paylaşımın yoğunlaşmasına yol açtığını ve bunun da dışlanmış kategori ile çevredeki nüfus arasındaki sınırın keskinleşmesine yol açabileceği belirtiliyor. Gettoların üretiminde ve bakımında devletin rolünün güçlü olduğu düşünülür ve hükümetin bu gettolarda yaşayan nüfus payını göz ardı etmemesi gerektiğine inanılır (Wacquant, 2004).

2. Araştırmanın Metodolojisi

Suriyeli göçmenler, Fatih Camii yakınındaki Ali Kuşçu bölgesinde önemli kültürel ve dilsel değişiklikler yapmıştır. Bu bölgenin ticari bağlamındaki görünüm değişiklikleri, kültür açısından yeni bir yapı oluşturmuştur. Bu bağlamda, birçok tescilli yapıya sahip olan bu alanın dokusundaki değişikliklerin incelenmesi çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, Suriyelilerin bu bölgeye göçünden sonra meydana gelen değişimlerin yanı sıra bu makalede incelenen alanın, tarihsel bağlamında uygulanan değişikliklerin incelenmesi çalışmanın amacıdır.

Fatih Sultan Mehmet emri ile inşa edilen Fatih Camii, Süleymaniye Camii gibi Osmanlı kültürünün önemli bir sembolü olarak bilinmektedir. Araştırma için bu alanın tercih edilme nedenlerinden biri Fatih bölgesinin tarihi önemidir. Fatih Camii çevresindeki sokaklarda İslambol Caddesi, Fatih Caddesi, Başımam Sokağı, Malta Çarşısı sokağında bulunan ticari yapıların Suriyelilerin göçünden sonraki durumu incelenmiştir. Suriyelilerin bu bölgeye göçü tarihi ve kültürel bağlamda değişikliklere neden olmuş ve Suriyeli kümelermeler yaratmıştır. Mevcut çalışmada kültürel ve sosyal göstergelerdeki değişimler incelenmekte ve bu göstergelere göre Ali Kuşçu bölgesinde, Suriye gettolarının olduğu araştırılmaktadır. Ayrıca kiranın artması ve dayatılan bedellerin ödenememesi nedeniyle bölge yerlilerinin göç etmesi ile bölgedeki soylulaştırma olgusu incelenmiştir. Türk esnaf ile yapılan görüşmelere göre, 2012-2013 yıllarında bölgenin 2020 yılına göre daha az ticari gelişmelerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu alanda değerli kültürel mirasın varlığı ve korunmasının önemi, bu alanın incelenme nedenini oluşturmaktadır.

Bu makalenin araştırma yöntemi, veri toplama yöntemlerinde hem nitel ve hem de nicel olanaklardan faydalanmayı sağlayan, karma araştırma yöntemi olarak belirlenmiştir. Gözlem yöntemi ile elde edilen veriler, tablolar halinde yorumlanmış ve raporlanmıştır. Fatih bölgesi incelendiğinde, Ali Kuşçu mahallesi çok sayıda Suriyelilerin yaşadığı ve ticaret yaptığı mahallelerden biri olduğu ortaya çıkmıştır. Detaylı inceleme sonrasında, Ali Kuşçu mevkiinde bulunan Fatih Camii'nin kuzey ve kuzeybatı tarafındaki sokaklar seçilmiştir. 2013 yılında bu alandaki ticari yapıların durumu incelenerek ve 2020 ile karşılaştırılarak, kültürel değişimler kayıt altına alınmıştır. Yapı Tescil Durum Haritasına göre, binalarda kayıtlı olan veya olmayan dükkânların durumu belirlenmiştir.

Araştırmanın literatür tarama kısmında birincil ve ikincil veriler kullanılmıştır. Mağazaların 2020 yılındaki durumu, bölgede gözlem yapılarak ve fotoğrafları Ekim-Kasım 2020 ayları arasında çekilerek kayıt altına alınmıştır. Daha sonra çekilen resimler bölgelere göre sınıflandırılmıştır. Saha çalışması sonucunda, değişen noktalar belirlenip, değerlendirme fişleri oluşturulmuştur, bölgede mağaza sahibi olan Türk esnaflar ile yüz yüze görüşülmüştür. 2013 ve 2018 yıllarına ait fotoğraflar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin internet sitesi üzerinden toplanmıştır. Daha sonra ise 2020 yılında çekilen resimler, 2013 ve 2018 arşiv görselleri ile karşılaştırılarak, binalarda yapılan değişiklikler incelenip, veri olarak toplanmıştır. Tescilli ve tescilsiz binaların durumu ise, ikincil kaynaklar olarak, Fatih Belediyesi tarafından alınan Yapı Tescil Durum Haritasına göre elde edilmiştir.

Araştırma boyunca elde edilen veriler, SPSS programı ile analiz edilmiştir. Bu noktada, SPSS programı kullanılarak, elde edilen bilgiler kategorize edilerek makale konusunun amacına yönelik değişiklikler incelenmiştir. Yapılan Ki-Kare analiz sonuçları, tablolar halinde sunulup yorumlanmıştır. Microsoft Excel programı ile elde edilen grafikler makalede sunulmuştur.

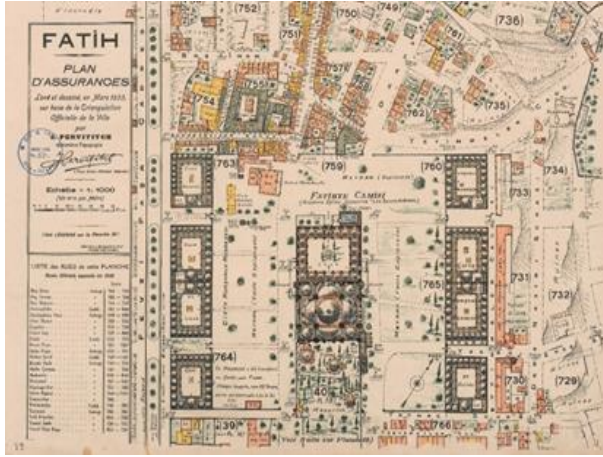
Ali Kuşçu semtinde bulunan Fatih Camii, İstanbul'un en önemli camilerinden biridir. Bu caminin kuzeybatısında birkaç dükkânın bulunduğu sokaklar ve caddeler mevcuttur. Son yıllarda Suriye çarşısı olarak da anılan Malta Çarşısı dâhil, bu araştırmanın çalışma alanı Fatih Caddesi, İslambol Caddesi, Malta Çarşısı Sokak, Başımam Sokak, Feraizci Sokakları kapsamaktadır. Şekil 3'te, tescilli binalar mavi, tescilsiz binalar sarı, çalışma alanına dâhil olmayan binalar gri renkte gösterilmiştir. Bu bölge, Fatih Camii'ne yakınlığı ve çok sayıda tescilli yapıya sahip olması nedeniyle önemlidir. Bu alanın ticari kullanımı, bölgedeki tarihi eserlerin korunmasından çok bölgenin ticari amaçlara odaklanmasını artırmıştır.



Şekil 3. İstanbul, Fatih ilçesi Ali Kuşçu Mahallesi

- Tescilli Bina
- Tescilsiz Bina
- Kapsam Dışı

Şekil 4’te 20. yüzyıl başı Pervititch Haritasında Fatih Külliyesi ve Fatih Camii’nin etrafındaki caddeleri göstermektedir.



Şekil 4. 20.Yüzyıl Başı Pervititch Haritasında Fatih Külliyesi ve Caminin Etrafındaki Caddeler (URL-3).

3. Araştırma Bulguları

3.1. Bölgedeki Suriyelilerin Varlığının Önemi

Suriyeli göçmenlerin Türkiye’ye artan eğilimi göz önüne alındığında, tüm göçmen nüfusun gelecekte ülkelerine dönmesi beklenmemektedir. Bu arada, göçmenler ve yerel halk arasındaki kültürel etkileşimler, bölgede

kültürel bir ayrımın oluşmasına neden olmuştur. Bu alandaki çalışmalar incelendiğinde, Suriye'ye dönmek isteyen göçmenlerin, Türkçe öğrenmekle ilgili oldukları görünmemektedir. Bu göçmenler, ikamet ettikleri bölgeyi vatan olarak görmemekte ve ikamet ettikleri yere ait olma duygusu hissetmemektedirler. Göçmenlerin bu alanda varlığı, yaşam çevresine aidiyet duygusu taşınamaması, toplumla bütünleşememesi açısından önemlidir. Yaşayan çevreye aidiyet duygusunun olmaması, kültürel mirasın tahrip olma riskini artıracaktır. Çünkü insanlar toplumla kültürel dayanışma hissetmezler ve kendilerini ev sahibi kültürün koruyucusu olarak görmezler. Ev sahibi topluluğun kültürlerini kabul etmek zordur. Bu nedenle iletişim ve bir arada yaşama azalır. Aynı şekilde, gruplar ve kümeler oluşacak, ev sahibi ülkenin insanlarıyla iletişim kuramayan göçmenler için kültürel ve sosyal izolasyona yol açacaktır. Bu nedenle göçmenlere ev sahibi ülkenin dilini öğretmek kültürel ve sosyal kaynaşmaya neden olacak ve onların izolasyonunu önleyecektir.

3.2. Bölgedeki Suriyelilerin Göçünden Sonra Tarihi Dokudaki Değişiklikler

Ali Kuşçu bölgesinde Suriyelilerin varlığından sonra, binaların yapısında, ticaret türünde ve bölgenin kültürel boyutunda değişiklikler yapılmıştır. 2013 ve 2020 yıllarına ait mevcut fotoğraflar incelenerek, bu değişikliklerin eğilimi gözlemlenmiş ve kaydedilmiştir. Bu alanda tescil edilmiş binalar, restorasyon sonrası kullanımlarına devam etmiştir. Tescilli binalarda yapılan bazı değişiklikler bu yapıların yıkılmasına neden olmuştur. Klima, elektrik kabloları ve tente kullanımı bazı dükkânların cephelerine zarar vermiştir. Örneğin bu bölgenin tarihi eserlerinden biri olan Şekerci Han binasının cephesi, klimalar, elektrik kabloları ve kanopiler yerleştirilerek, Suriyeli işadamları tarafından tahrip edilmektedir. Bölgenin tarihi bağlamının korunması, ilgili belediyelerce yapılan mevzuatla yürütülecektir. Ayrıca geçtiğimiz yıllarda yerli bir kültürel kimlikten oluşan bu bölgenin dokusundaki değişimler artık bir Arap kültürel kimliği haline gelmiştir. Bölgenin kullanımının Türkçeden Arapça mağazalara çevrilmesi, yerli olmayan ürünlerin satılması, panolardaki dilin değiştirilmesi ve günlük sohbetlerle bu tarihsel bağlamın mekansal kimliği kaybolmaktadır.

Ali Kuşçu bölgesinde nüfus artışının ardından, Türklerin sahip olduğu çok sayıda mağaza ve dükkânlarını Suriyelilere kiralamıştır. İslambol Caddesi'nde bazı Türk esnaflarla yapılan görüşmeler, Suriye göçünden önceki yıllarda bölgenin bugün sahip olduğu ekonomik refaha sahip olmadığını ortaya koymuştur. Bir Türk esnaf, "Suriyeliler bu bölgeye gelmeden önce

bugün yaptığımız gibi satış yapmıyorduk ve bu bölge unutuluyordu, onlar bu bölgeye geldikten sonra Suriyeli işçilerin işe alınması bu bölgedeki ticareti zenginleştirmiştir”, diyerek düşüncesini ifade etmiştir. Türk esnaf daha fazla para kazanmak istediği için kiralari artirmiştir, bu nedenle Türk esnafı bu bölgeden gitmek zorunda kalmıştır. Suriyeli tüccarlar dükkânları yüksek fiyatla kiralamıştır ve kendi ürünlerini satışa sunmuşlar. Mahalle esnafı ile yapılan yüz yüze görüşmede, bir esnaf, Suriyelilerin bazen Türkiye’ye ithal edemedikleri ürünler yerine Arapların sevdiği Türk ürünlerini sattığını belirtti. Başka bir vatandaş ise Suriyeliler bu bölgeye geldikten sonra daha çok Arapça konuştuklarını bu nedenle müşterilerinin çoğunun Araplardan oluştuğunu dile getirmiştir. Bu görüşmelere ek olarak, Hürriyet Gazetesi, 27 May 2018 yılında Mini Suriye başlığıyla yayınlanan bir makale şu şekildedir:

Muhammed, çarşıdaki çoğu esnaf gibi emlak ve kira fiyatlarındaki artıştan şikâyetçi: “Burası çok pahalı, ev fiyatları da dükkan fiyatları da çok artmış durumda. Bizden önceki Türk kiracıların ödediğinin en az iki-üç katını ödüyoruz. Mesela buranın fiyatı önceden 1600 liraydı, benden 5000 lira istediler.” Çarşıda kalan ender Türk esnaftan baharatçı Nevzat Temel, Suriyeli bir çırak çalıştırdığını belirterek, “Suriyelilerin gelmesi bizim için çok iyi oldu çünkü piyasa hareketlendirdiler, artık Türk’ten çok Suriyeli müşterim var” diye konuşuyor. Erkek berberi Cengiz Fındıklı’nın yanında çalıştırdığı üç kalfa da Suriyeli. Fındıklı, “Müşterilerin çoğu Suriyeli olunca Suriyeli kalfa çalıştırmak daha mantıklı” görüşünde. Aksa Kuruyemiş’in sahibi Hidayet Güven de Filistinli bir çırak çalıştırıyor: “Kirası beş kat artan yerler var. Türkler artık kiralayamıyor, Türk kiracısı olanlar da onları çıkarıp Suriyeli alıyor.” (URL-4).

3.3. Yapılardaki Değişiklikler

Eski haritalarda Süpürgeci olarak bilinen İslambol Caddesi, Fevzipaşa Caddesi’nden Fatih Camii’ sine girişlerden biri olarak kullanılmaktadır. İslambol caddesinde bulunan Şekerci Han, Afdalzadeh Camii gibi tarihi yapıların ve caddeye bağlı bazı yapıların varlığı, bu caddeyi kültürel miras açısından önemli hale getirmiştir. Caddeye kayıtlı binaların bir kısmı ilgili bakanlık gözetiminde koruma altına alınmış, bir kısmı da onarım ve tadilattan geçmiştir. İstanbul’un en önemli tarihi camilerinden biri olan Fatih Camii’ne yakınlığı nedeniyle bu alanın korunması, somut kültürel miras açısından büyük önem taşımaktadır. İstanbul Belediyesi web sitesinde yer alan resimlere göre, 2013 yılında bu caddedeki binaların çoğu Türk esnaf için ayrılmıştır. 2013 ve 2020 görüntüleri karşılaştırıldığında, tarihi ve tescilli binaların

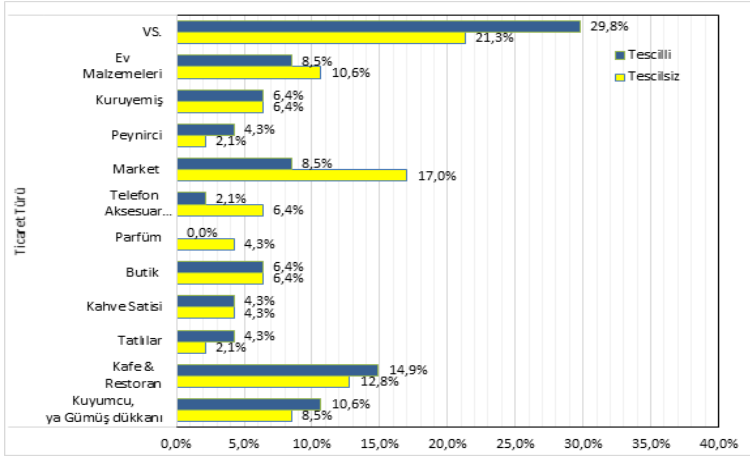
cephelerinde yapılan değişiklikler dikkat çekicidir: Klima, panel montajı, duvarlara uygun olmayan harç kullanımı, su çıkış borularının döşenmesi vb. bu alanda kayıtlı bazı binaların tahrip olmasına neden olmuştur. Son yıllarda bölgedeki Suriyeli esnafın varlığı ve bölgenin tarihi ve kültürel bağlamındaki değişim gazetecilerin dikkatini çekmiştir. Tescilli binalardan bazılarında yabancı esnaf tarafından izinsiz tadilatlar yapılmıştır. Arap tabelalar ve stillerinin varlığı bu tarihsel bağlama farklı bir yüz kazandırmıştır. Bölgede sosyal ve kültürel kimlik değişikliğini önlemek için belediye tarafından sunulan uyarılara rağmen, hala bazı noktalarda dış görünüşlerde değişimler uygulanmaktadır. Haritada, Fatih Caddesi, Fatih Camii'nde biten bu alandaki eski caddelerden biridir. Tarihi yapısı nedeniyle bu caddeyi kültürel miras açısından önemli kılan birçok tescilli yapı bulunmaktadır. Bölgenin tarihsel bağlamındaki değişiklikleri ve zamanla kullanımdaki değişimlerini görmezden gelmek, bölgenin kültürel önemini yok edecek ve onu orijinal kimliğinden uzaklaştıracaktır. İstanbul'un en önemli tarihi camilerinden biri olan Fatih Camii'nin varlığı nedeniyle, bu bölge kültürel kimlik açısından oldukça önemlidir. Sonuç olarak bölgenin tarihi bağlamında ve kültürel altyapısında meydana gelen değişiklikler, kültürel kimliğin ve kültürel mirasın çökmesine neden olacaktır.

3.4. Yıllara Göre Değişim Analizi

2013, 2018 ve 2020 yılında, İslambol, Fatih vb. caddelerin resimlerine bakıldığında bazı mağazalar bugüne kadar faaliyetlerine devam etmiş ve kullanımlarında herhangi bir değişiklik gözlenmemiştir. İslambol Caddesi'nde, Türk esnaf tarafından işletilen bazı mağazalar, tescilli binaların görünümünde önemli değişiklikler yapmamıştır. Bu alandaki tescilli binaların tarihsel bağlamında profesyonel olmayan manipülasyonlar, orijinal bağlamda bir değişikliğe neden olmuştur. Konuyla ilgili uzmanlar olmadan uygunsuz renk ve malzemelerin kullanılması bu yapının tarihi değerlerini etkilemiştir. Örneğin Fatih Caddesi'nde esnafın bina cephelerine doğrudan müdahalesi, onların tarihi dokusunun bütünlüğünü bozmuş ve yeni bir kimlik yaratmıştır. Sadece kültürel perspektifini değil, aynı zamanda bölgenin tarihsel bağlamını da değiştiren yeni bir kimlik oluşturmuştur.

3.5. Ticaret Türüne Göre Değişimler

Çalışma alanındaki dükkânlar incelenerek ticaret türleri Tablo 1'de gösterilmiştir. Sonuçlar aşağıdaki gibidir:



Tablo 1. Ticaret Türü

Tablo 1’de görüldüğü gibi, diğer bir ticaret türü (VS) sonrasında tescil edilen binalarda “Kafe ve Restoran”, diğer kullanımlar arasında bir iş modeli olarak %14,9 ile en yüksek orana sahiptir. Onu yüzde %10,6 ile kuyumcu ve gümüş satışları izlemektedir. Ev malzemeleri ve market, bu alandaki tescilli bina kullanımının %8,5’ine eşittir. Ayrıca, diğer kayıt dışı binalar arasında, diğer ticaret türlerinden sonra (VS), pazar % 17 ile en yüksek kullanıcı yüzdesine sahiptir.

3.6. Görsel Kirlilik Unsurlarına Göre Değişim Analizi

Çalışmada incelenen caddelerden elde edilen verilere göre bölgenin görsel kirliliğini değerlendirmek için (Tablo2) 5 faktör dikkate alınmıştır. Bu 5 faktörden mağazalar bir, iki, üç, dört ve beş kirlilik unsur olmak üzere kategorilere ayrılıp, değerlendirilmiştir. Ki-Kare analizi ile iki kategorik değişkenler karşılaştırılmıştır. P değerinin 0,05’ten küçük ($P < 0.05$) olduğunu gösteren tabloda elde edilen sayıya göre mağazaların milliyeti ile görüntü kirliliği arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucu elde edilmiştir.

Elde edilen verilere göre 5 elementin tamamını içeren görüntü kirliliğinin % 100’ü yabancılara aittir. 4 unsuru olan görüntü kirliliğinin %45,5’i yabancılar ile ilgilidir. 3 kirlilik unsuru içeren görüntü kirliliğinin % 42,9’u yabancılar ile ilgilidir. 2 kirlilik unsuru içeren görüntü kirliliğinin %32,1’i yabancılar ile ilgilidir. 1 unsuru olan görüntü kirliliğinin %38,1’i yabancılar ile ilgilidir. Bu oranlarla karşılaştırmalı olarak Türk esnaf incelenmiştir. 5 elementin tümüyle görüntü kirleticilerinin % 0’ı Türkler ile ilişkilidir. 4 elementin tümüne sahip olan görüntü kirleticilerinin %54,5’i Türkler ile ilgilidir. Her 3 elementi de içeren görüntü kirleticilerinin %57,1’i Türkler ile ilgilidir. Her iki unsuru da

barındıran görüntü kirleticilerinin %67,9'u Türkler ile ilgilidir. 1 element içeren görüntü kirleticilerinin %61,9'u Türkler ile ilgilidir.

		Pollution Degree							
		Non-Turk				Turkish			
		Count	% within Nationality	% within Pollution Degree	% of Total	Count	% within Nationality	% within Pollution Degree	% of Total
Nationality	Extreme	8	100.0%	15.4%	8.4%	0	0.0%	0.0%	0.0%
	High	5	45.5%	12.8%	5.3%	6	54.5%	10.9%	8.4%
	Insignif	3	42.9%	7.7%	3.2%	4	57.1%	7.3%	4.3%
	Low	9	32.1%	23.1%	9.6%	19	67.9%	34.5%	20.2%
	Medium	16	38.1%	41.0%	17.0%	26	61.9%	47.3%	27.7%
Total		39	41.5%	100.0%	41.5%	55	58.5%	100.0%	58.5%

Chi-Square Tests			
	Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
Pearson Chi-Square	9.745 ^a	4	.045
Likelihood Ratio	11.871	4	.018
N of Valid Cases	94		

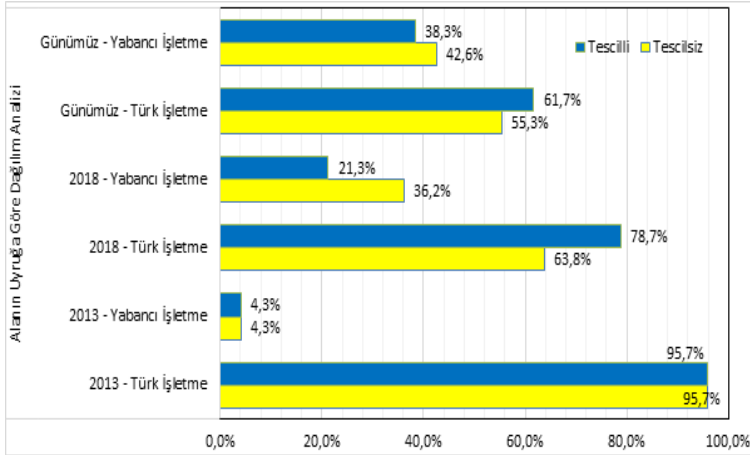
a. 5 cells (50.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 2.49.

Tablo 2. Görsel Kirlilik Unsurları

3.7. Alanların Kullanımda Kültüre ve Uyuşma Bağlı Farklılıklar

3.7.1. Alanın Uyuşma Göre Dağılım Analizi

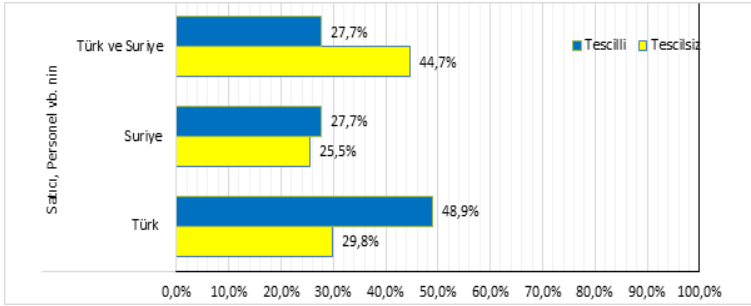
Mağazaların 2013, 2018 ve 2020 yıllarındaki fotoğrafları incelendiğinde ve esnaf türlerine bakıldığında, 2013 yılında (Tablo3) çalışma alanındaki dükkânların %95,7'sinin Türk esnaflarına ait olduğu ve bunların yalnızca %4,3'ünün yabancı esnaf olduğu tespit edilmiştir. (2013 yılı tescilsiz ve tescilli binaların yüzdesi aynıdır).



Tablo 3. Alanın Uyuşma Göre Dağılım Analizi

2018 yılında kayıtlı binaların %78,7'si Türk esnaf ve %21,3'ü yabancı esnafa aittir. Kayıt dışı binaların %63,8'i Türk esnaflarına, %36,2'si yabancı esnaflara aittir. 2020 yılında 2020'de kayıtlı binaların %61,7'si Türk esnaf ve %38,3'ü yabancı esnafa aittir. Kayıt dışı binaların %55,3'ü Türk esnaf ve %42,6'sı yabancı esnaftır. 2013'ten 2020'ye kadar mevcut verilere göre, çalışma alanındaki yabancı esnaflara kayıtlı binalarda %4,3'ten %38,3'e (%34 artışla) ve kayıt dışı binalarda %4,3'ten %42,6'ya (%38,3 artışla) yükseliş eğilimi göstermiştir. Türk esnafları da kayıtlı binalarda %34, kayıtsız binalar-

da ise %40,4 azalmıştır. Bu yüzdeler, çalışma alanındaki Türk esnaflarının varlığının 2013 ile 2020 yılları arasında azaldığını göstermektedir.

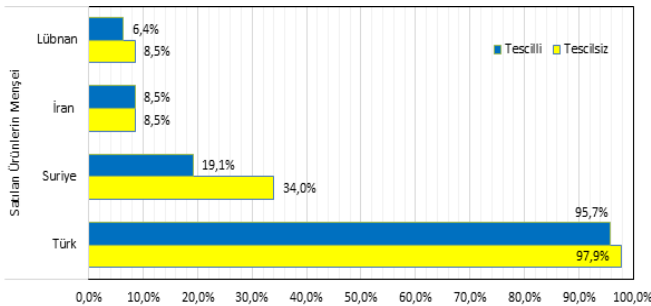


Tablo 4. Satıcı, Personel Vatandaşlık Durumu

Talo 4'te görüldüğü gibi, tescilli binalarda satıcıların ve mağaza personelinin %48,9'u sadece Türk vatandaşı ile çalışmaktadır. Bunların %27,7'si Suriyeli ve hem Türk hem de Suriyeli personeli olan dükkânların oranı ortak çalışan %27,7'dir. Tescilsiz binalarda, satıcı ve esnafların %44,7'sinde hem Türk hem de Suriyeli çalışanlar bulunmaktadır. Mağazaların %29,8'i sadece Türk ve mağazaların %25,5'i sadece Suriye uyruklu personele sahiptir.

3.7.2. Satışa Sunulan Ürünlerin Menşei

Dükkanların saha araştırması, çalışma alanında satıcıların Türk mallarının yanı sıra Suriye, İran ve Lübnan'dan malları olduğunu göstermektedir. Çoğu mağazada satılan ürünlerin seçimi Suriyeli müşterilere yöneliktir. Bu bölgedeki hurma, altın ve mücevher, tatlı, parfüm, fırın satışları Suriyeli müşterilerden gelen yoğun talep nedeniyle yüksektir. Dükkânlarda Suriye kahvesi, Lübnan ekmeği ve tatlıları, İran pirinci vb. eşyalar satılmaktadır. Tablo5 sonuçlarına göre, Türk malı mağazaların %97,9'unda satılmaktadır. Yüzdeler kombinasyon halinde gösterilmiştir. Tüm dükkânların %34'ünde Suriye malları satılmaktadır. Ürünlerin %8,5'i İran ve %8,5'i Lübnan'dan gelmektedir.



Tablo 5. Satılan Ürünlerin Menşei

3.7.3. Mağazalar ve Restoranların Değişiklikleri

Mağazalarda satılan ürünler Suriyelilerin istek ve zevklerine göre seçilmiştir. Arap ülkelerinden ve hatta Suriye'den ithal edilen yiyecekler Türkiye'deki mağazalarda satılmaktadır. Dükkânlar çoğunlukla Arap ülkelerinden ve hatta Suriye'den ithal edilen veya Türkiye'de yapılan baharat, çay, kahve, ekme ve atıştırmalık ürünleri satmaktadır. Restoran ve kafeler Arap tarzında olup, menüler Suriye damak tadına göre düzenlenmiştir. Suriyelilerin bu bölgeye göç etmesinden sonra restoranlara felafel, Şawarma, Arap fast food, Şam tatlıları gibi yiyecekler eklenmiştir. Çoğu Suriye yemeğinin baharatlı doğası nedeniyle yerli halk bu konudaki memnuniyetsizliğini ifade etmekte ve yerel halk ile göçmenler arasında lezzet farklılıkları nedeniyle bir tür gerginlik yaşanmaktadır. Bu bölgelerde Suriyeli restoranların varlığı göçmenler arasında arkadaşlık gruplarının oluşmasına ve sosyal ilişkilerinin güçlenmesini sağlamıştır. Göçmen grupları arasında oluşturulan güçlü bağ, sosyal grupların oluşmasına ve topluma entegrasyon gereksinimlerinin azalmasına yol açabilir.



Görsel 2. Suriyelilerin Yemek Tarzına ve Zevkine Göre Dükkânlar (Yazarlar arşivi)

Bu restoranlarının Suriyeli müşterilerini birbirine bağladığını, onlar arasında kurulan bağları sağladığını, “bağ kuran” sosyal sermayeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bir yerde “bağ kuran sosyal sermaye” arttıkça “köprü kuran sosyal sermaye”nin azaldığı varsayılmaktadır (Putnam, 2007: 137). İç grup ve dış grup ilişkileriyle de açıklanabilecek bu süreçte, bu mekânlar aracılığıyla Suriyeliler ve bölge sakinleri arasındaki mesafeler çoğalıyor olabilir (Eser, 2018: 172). Söylenen süreçte, aktarılan deneyimi ve soruları açmak, soylulaştırma, yemeğin soylulaşması ve “foodie” gibi kavramlarla mümkün olabilir. Soylulaştırma (gentrification) terimi 1964 yılında ilk kez Ruth Glass tarafından, orta sınıftan insanların işçi mahallelerine taşınmasını ifade etmek için kullanılmıştır (Glass, 1964). Soylu-

laştırmanın farklı şehirlerde farklı özellikleri bulunabilir, ancak “şehir içi yerlerde, işçi sınıfı mahallelerin asıl sakinlerinin yerlerinden edilerek, orta sınıf veya yüksek gelir grupları tarafından işgalini kapsayan” (Hamnett, 1984: 283) ekonomik, sosyal ve kültürel yönleri bulunan bir olgu olduğu konusunda fikir birliği vardır (Soytemel ve Şen, 2016: 85).

3.7.4. Kültürel Değişiklikler, Kahvehaneler ve Çayevleri Kullanım Değişiklikleri (Çayevi ve Kahvehanelerin Kültürü Açısından)



GörSEL 3. Kahvehanelerin Suriye Tarzına Dönüştürülmesi (Yazarlar arşivi)

Çay kültürü, Türkiye’de yaşayan insanlar tarafından çayın yetiştirilmesi, hazırlanması, servis edilmesi ve içilmesi ile ilgili bilgi, beceriler, gelenek ve göreneklere temsil etmektedir. Çay sadece bir içecek değil aynı zamanda Türk günlük hayatı için temel bir sosyalleşme aracıdır. Çay servis etmek ve birlikte çay içmek dostluk, misafirperverlik ve nezaket göstergesidir. Çay servisi yapılan çay ocakları ve çay bahçeleri insanların buluştuğu, gündelik sohbetlerin yapıldığı özel mekânlardır.



GörSEL 4. Çay Evlerinin Suriye Tarzına Dönüştürülmesi (Yazarlar arşivi)

Mağazaların 2013 ve 2020 fotoğraflarının incelenmesi sonrasında, bazı çay evlerinin veya Türk kahvehanelerinin kullanımını Suriye kahvehanelerine çevirdiği ortaya çıkmıştır. Kahvenin Türk kültüründe somut olmayan kültürel mirasın bir parçası olması nedeniyle Fatih’in tarihi bölgesindeki kahvehaneler ve çayhanelerinin kültürü büyük önem taşımaktadır. Türk

kahvehanelerinin Suriye kahvehanelerine kullanımındaki değişiklikler, bu tarihsel bağlamda egemen bir kültürün varlığına işaret edebilir (URL-5).

3.7.5. Dil Değişiklikleri (Tabelalar, Bilgilendirmeler, Satıcılar, İnsanlar)

İslambol Caddesi üzerinde çeşitli kullanımlara sahip dükkânların varlığı, vatandaşların bu bölgeyi gezmesine olanak tanımıştır. Bu caddede Arapça yazılı tabelaları görmek, Arapça sohbetleri dinlemek, Türkiye'nin bu bölgedeki kültürel ve dilsel yapısı ile tamamen yabancı bir hava yaratmıştır. Bu cadde İstanbul'un en eski semtlerinden biridir ve Fatih Camii, Fevzi-paşa Caddesi yakınında ve birçok tarihi eser arasında yer almaktadır. Dilin bir ülke kültürünün önemli ve ayrılmaz bir parçası olduğu ve somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında temel bir araç olduğu göz önüne alındığında, uzun vadeli değişimi ve insanlar arasında yabancı dillerin etkisi birçok kültürel değişime yol açabilir. Belediyenin Arapça işaretlerin kaldırılması için sarf ettiği çabalara rağmen, bu işaretler hala farklı Arapça desenler ve logolarla karşımıza çıkmaktadır. Yapılan gözlemlere göre bu tarz tabelalar çevredeki ve ara sokaklarda da görülebilmektedir. Mağaza bilgileri ve bazı restoran menüleri yalnızca Arapçadır ve Türk müşterilerle neredeyse hiç iletişim kuramazlar. Dükkânlardaki esnaf Arapça konuşmakta ve Arapça bilen işçileri tercih etmektedir. Diğer yandan "istismar" durumu da ortaya çıkabilmektedir. Zira kimi işverenler için Suriyeliler "ucuz işgücü" olarak görülmektedir. Ev sahibi ülkenin dili dışındaki sembol ve isimlerin kullanılması bölgeyi diğer bölgelerden ayırmakta ve kümelenmeye neden olmaktadır. Bu, nüfusu izole edebilir ve onları yaşadıkları topluluktan uzaklaştırabilir (Canbey Özgüler, 2018: 77). Türkçe bilmeyenlerin doğrudan topluma dahil olamayacağını göstermektedir. Dil, kısmen iş deneyimi yoluyla öğrenilirken, birkaç kişiden fazlası dili bir engel olarak görüyor. Dil ile bir sorun olarak karşılaşmayanlar daha entegre görünmektedir. Genç yaşta olmak ve eğitim almak, dil öğrenme sürecinde etkili olarak belirtilebilir. Açıkça, Türkiye'de kalmak isteyenler topluma dahil olmaya çalışmaktadır. Türkiye'de uzun dönemli kalmak istemeyenler Türkçe öğrenerek bütünleşmeye odaklanmamaktadır (Sunata vd., 2018: 121).

Dil bilmemekten kaynaklanan iletişimsizlik sosyal uyumu olumsuz etkilemektedir. Özellikle olgun yaştaki bireylerin kendi dil ve kültürleriyle birlikte göç alan toplumda sosyalleşmeleri önem taşımaktadır (Adıgüzel, 2016: 174). Yerleşim dokusuna eklenen unsurlarla (Türkçe dışındaki dillerdeki ilanlar ve tabelalar, göçmenlere ait kurumlar, kısaca göçmenlerin taşıdığı ve getirdiği yaşam tarzını yansıtan eşyalar), göçmenler de yerleşim yerle-

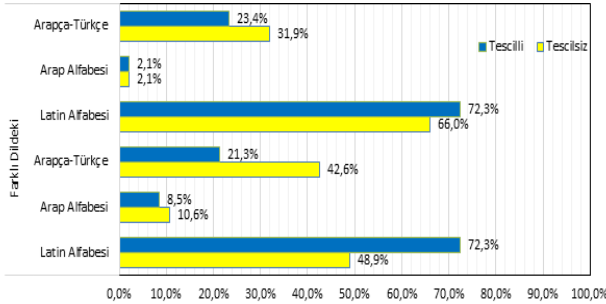
rinde dilsel manzaralar oluşturmaktadır. Torkington, dilsel manzara kavramını, kamusal alanlarda yazılı olarak görünen ve tüm reklam panolarında ve kamusal tabelalarda görünen dil olarak tanımlar. Belirli bir yerde önemli ölçüde görünür hale gelen dilsel manzaralar, mekanın söylemsel inşası için de bir araç haline gelir (Kaya, 2014: 130).



Görsel 5. Arapça Görsellerin Tabelalarda kullanımı (Yazarlar arşivi)

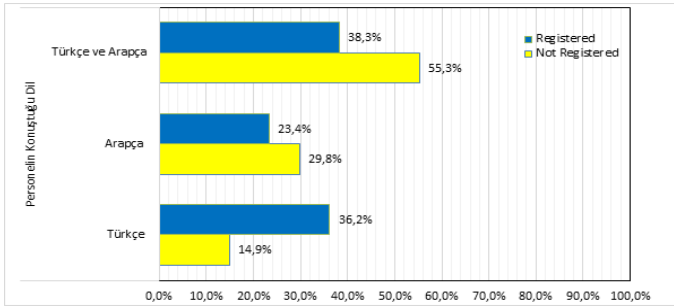
Tescilli Binalar: Çalışma alanında bulunan dükkânların tabela ve duyuruları incelendiğinde tescilli binaların tabelalarının %72,3'ünün Latin harfleriyle yazıldığı tespit edilmiştir. Tescilli binaların %23,4'ünde hem Türkçe hem de Arapça tabelalar bulunmaktadır ve bunların %2,1'i sadece Arapça yazılmıştır. Binaları tescilli mağazaların %21,3'ü hem Türkçe hem de Arapça duyuru ve satış ilanlarını yazmıştır. İlanların %72,3'ü Latin harfleriyle yazılırken, mağazalardaki ilanların %8,5'i sadece Arapça yazılmıştır (Tablo 6).

Tescilsiz Binalar: Tescilsiz binalardan resimlerin %66'sı Latin harfleriyle yazılmıştır. Resimlerin %31,9'u hem Arapça hem de Türkçe yazılmıştır. Mevcut kartların %2,1'i yalnızca Arapçadır. İlan bölümünde %48,9'u Latin harfleriyle, %42,6'sı hem Türkçe hem de Arapça yazılmıştır. İlanların %10,6'sı sadece Arapça olarak yazılmıştır (Tablo 6).



Tablo 6. Farklı Dildeki Tabelalar ve Bilgilendirmeler

Çalışma alanında mağaza personeli ve işçiler tarafından kullanılan dil incelenmiştir. Tescilli binalar, personel ve işçilerin %38,3'ü hem Türkçe hem de Arapça konuşmaktadır. Binaları kayıtlı mağazaların personel ve işçilerinin %36,2'si Türkçe, %23,4'ü ise sadece Arapça konuşmaktadır. Tescilsiz binalarda personel ve işçilerin %55,3'ü hem Türkçe hem de Arapça konuşmaktadır. %29,8'i Arapça konuşmaktadır ve mağaza personeli ile işçilerin %14,9'u da Türkçe konuşmaktadır (Tablo 7). Genel olarak, Arapça konuşan müşterilerin sayısının yüksek olması nedeniyle, bazı Türk dükkanları, Arap müşterileriyle konuşmak için Arap işçileri işe almıştır.



Tablo 7. Personelin Konuştuğu Dil

3.7.6. Dominant Giyim Tarzının Değişiklikleri

Mevcut gözlem ve bulgulara göre, giyim mağazalarının çoğu Suriyelilerin tasarımlarını ve stillerini kullanmaktadır. Bu tarz giyim, Suriyelilerin çoğunluğunu nedeniyle Fatih bölgesinde dominant bir tarz haline gelmiştir (Şekil 10). Türk markalarını satan dükkanlar bile Suriyelilerin zevkine uygun ürün seçip, satışa sunmaktadır. Markalar ise çoğunlukla Arap tarzını takip etmiş, tasarımlarını Arapların zevkleriyle ilişkilendirmiştir. Esnaf, Suriyeli müşterilerin ilgisini çekmek için genellikle Arapça reklamlarla müşterileri çekmeye çalışmakta ve Suriyeli işçi istihdam ederek müşterileriyle iletişim kurmayı kolaylaştırmaktadır.



Görsel 6. Suriyeliler Giyim Tarzı, Fatih (Yazarlar arşivi)

3.7.7. Fatih'te Getto Olgusunun Araştırılması

Literatür kısmında verilen kavramsal açıklamalar ve tanımlara bakarak ve Ali Kuşçu bölgesinde yapılan araştırmalarla ve literatür kısmında verilen kavramsal açıklama ve tanımlara bakarak çalışmada elde edilen sonuçlar, bölgenin kültürel ve sosyal kimliklerindeki değişimlerin yanı sıra gettoların oluşumuna da işaret ediyor. Bölgedeki Suriyeli nüfus yoğunluğunun yüksek olması, Arap dilinin yaptığı kültürel değişimler ve bu bölgedeki homojen ilişkiler, gettonun doğasının yarattığı mekansal ayrılığa işaret ediyor. Çalışma alanının kültürel bağlamında hâkim dil, bölgenin hâkim giyim tarzı, Türk mağazalarının, Suriye tarzına değişmesi, Suriye tarzında ticari ve kültürel ürünlerin sunulması gibi değişiklikler, bu alanda gettoların oluştuğunu göstermektedir. Göçmenler lokantalarda ve kafelerde toplanmış ve yurttaşlarıyla sosyalleşmeyi, bölgede sosyal gruplar ve mekansal ayrışma yaratmayı tercih etmişlerdir. Son yıllarda tabelaların yazımını değiştirmek, bölgedeki ticaret ve kültürel değişimlerin nasıl olduğunu izlemek için yapılan çabalara ek olarak, yetkililer çok başarılı olamamışlar. Gettonun bir alameti olan mekânsal ayrılık, bu alanda göçmenler tarafından yapılmakta ve güçlendirilmektedir. Sonuç olarak getto kavramının parametrelerine göre Ali Kuşçu mahallesinin Suriye gettolarının özelliklerini taşıdığı söylenebilir.

Sonuç

İstanbul, tarih boyunca birçok göçmene ev sahipliği yapmış şehirlerden biridir. Son yıllarda göçmen sayısındaki artış, kültürel ve sosyal entegrasyon konusunda endişelere yol açmıştır. Bölgedeki Suriyelilerin yaygın göçü toplum üzerinde ciddi bir etki yaratmıştır. Kültürel, sosyal ve çevresel bağlamdaki değişiklikler, insanların ikamet ettikleri bölgeden kaçınılmaz olarak yer değiştirmelerine yol açmıştır. Göçmenlerin ev sahibi ülkelerle geç entegrasyonu gibi kültürel ve sosyal alanlardaki sorunlar, toplumda nüfus örtüşmesine ve mekansal ayrışmaya neden olmuştur. Ali Kuşçu bölgesinde yapılan araştırmalarla Suriye gettolarının eğilimi analiz edilmiştir. Bölgede Suriyeli göçmenlerin varlığı, ekonomik refah ve canlanmayı sağlamış olsa da bölgenin somut ve somut olmayan kültürel mirasında değişiklik ve kültürel kimliğinin dil ve giyimdeki değişiklik yoluyla ortadan kalkması vb. durumlar bölgenin kültürel kimliği çarpıcı biçimde değişmektedir. Yerli halkların göçü ve yerlerine daha fazla kira ödeyen Suriyeli göçmenlerin gelmesi ile bölgedeki kentsel gelişmeler de soylulaştırma olgusu açısından incelenmiştir. Bu eğilim New York, Londra ve Philadelphia gibi şehirlerde yaygındır ancak uzun bir geçmişi olan ülkelerde önemlidir. Getto ve soylulaştırma olgusunun

gerçekleştirdiği sosyal ve kültürel değişimler, Fatih bölgesinin kültür mirasına ciddi zararlar vermiştir.

Göçmenler tarafından bölgenin kültürel bağlamında yapılan değişiklikler, bölgenin kültürel yapısını değiştirmiştir. Göçmenler tarafından oluşturulan gruplar, her biri menşe ülkenin kültürünün bir sembolü olan Suriye gettolarının oluşmasına neden olmuştur. Yurttaşlarının dilini, giyim tarzını ve sosyal çevrelerinin seçimini tercih ederek Suriye benzeri bir bölge yaratmışlardır ve bu grupların Ali Kuşçu bölgesindeki yoğunlaşması bölgenin genel görünümünü değiştirmiştir. Böylece bölgedeki Türk vatandaşları yabancı olma hissini dile getirmektedirler. Düşük gelirli sakinlerin bu bölgenin bazı noktalarından ve yüksek kira ödeyebilen yabancıların bu bölgelere taşınması, Türklerin vatandaşlık duygusuna zarar vermiştir. Orta ve üst gelir gruplarının, Fatih bölgesine yönelmesi, oradaki arazilerin maddi değerini artırmış, dolayısıyla bölgede bulunan yerel toplumun yaşamasını imkânsız hale getirerek bölgede sosyo-kültürel bir değişim yaşanmasına neden olmuştur. Yerleşimin yerini belirleyen ana faktör kültür olmasa da önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Mahalleye yeni yerleşen zengin sınıf, mahalleye maddi değer kazandıracak, eski sakinlerinin yer değiştirmesine neden olacaktır. Bu nedenle soylulaştırma sürecinin ilk aşamalarında, ekonomik açıdan farklı sosyal statülere sahip grupların bir arada yaşaması sonucu sosyal sınıf çatışmalar ve ayrışmalar ortaya çıkaracaktır.

Soylulaştırma faktörünün sadece bölgede bulunan Türk vatandaşları ile çatışma değil, mevcut alanda bulunan tarihi ve kültürel mirası da etkilemektedir. Kültürel mirasın korunmasında şehre aidiyet duygusu çok önemlidir. Sonuçlardan da anlaşılacağı üzere göçmenlerin kiraladığı dükkanlarda tescilli binaların cephesinde yapılan manipülasyon sayısı daha fazladır. Belediyenin tescilli binaların korunmasının önemi konusundaki uyarılarının aksine, bina cephesine klima ve tente takılması da bu binaların tahrip olmasına neden olmuştur. Bu tarihi alanın korunmasının önemi, bu alanda çalışmalara yol açmıştır. Göçmen grubun entegrasyonu, ev sahibi ülkenin kültürüyle bütünleşmemesi, dil öğretiminin ihmal edilmesi ana topluluktan ayrılmaya neden olmuştur. Topluma entegre olmayan sığınmacı ve göçmen grupları oluşturmak, Türkiye gibi bir göçmen alımı yüksek olan ülke için önemli bir konu olabilir. Bugüne kadar yapılan çalışmalar, göçmenlere ve sığınmacılara dil öğretiminin önemini de vurgulamaktadır. Bazı göçmenlerin Türkiye’de kalma ısrarı ve geri dönüşü olmayan göçleri nedeniyle belediyelerin göçmenleri eğitmek için önlemler alması gerekmektedir.

Göçmenleri topluma entegre etmeye ve ev sahibi insanlar ile göçmenler arasındaki mesafeyi azaltmaya yardımcı olarak sosyal ve kültürel bölünmeler önlenir. Her şeyden önce, göçmenlerin bir dil öğrenmelerine yardımcı olmak, onları topluma entegre eder ve sosyal izolasyonlarını önler. Kentsel alanlarda dernek kurarak sosyal ve kültürel bağlar oluşturmak göçmenlerin aidiyet duygusunu artırabilir. Ev sahibi ülkenin topluma ve kültürüne aidiyet duygusu arttıkça, göçmenler de topluluğun somut ve somut olmayan kültürel mirasının korunmasına katılacaklardır. Belediyeler, kültürel programlar düzenleyerek ve dil eğitimi vererek, ülkenin kültürel mirasını, geleneklerini ve kültürünü tanıtarak göçmenleri bu değerli mirasa daha aşina hale getirebilir ve onları bu mirası korumaya ve diğerlerine tanıtmaya teşvik edebilir. Ortak kültürel ve dini kutlama ve etkinlikler düzenlemek, göçmenlerin kaynaşmasına yardımcı olacak ve grubun tecrit edilmesini engelleyecektir. Derneklerin, dini merkezlerin, camilerin işbirliği ve hatta kültür, dil ve tarihle ilgili dersler ve kurslar düzenlenmesi belediyelere bu konuda yardımcı olabilir. Göçmenler çevreyle ne kadar çok iletişim kurabilirse, o kadar az izolasyon ve gettoların oluşumu meydana gelecektir. Türkiye’de tanık olduğumuz geri dönüşü olmayan göç nedeniyle göçmenlerin ev sahibi ülkemize adaptasyon süreci zaman almaktadır. Ancak bu süreç zaman alıcı olsa dahi göçmenlerin ülkeye adaptasyonu ve bununla ilgili organizasyonlar Türkiye’nin kültürel kimliğinin ve değerli kültürel mirasının korunması açısından gereklidir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Yusuf (2016). “Göçmenlerin Kültürel Entegrasyonu”. *Türkiye’de Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler: Tespitler ve Öneriler*. Ed. A. Esen & M. Duman. İstanbul: WALD, 171-194.
- Brusle, Tristan, & Varrel, Aurelie (2012). “Introduction. Places on the Move: South Asian Migrations through a Spatial Lens”. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 6: 1-12.
- Canbey Özgüler, Verda (2018). “Kitlesele Göçlerin Emek Piyasalarına Etkisi: Türkiye’deki Suriyeliler”. *Journal of Social Policy Conferences*, 74: 77-102.
- Castles, Stephen & Miller, Mark J. (2008). *Göçler Çağı*. Çev. Bülent Uğur Bal ve İbrahim Akbulut. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Çeker, Ali ve Belge, Rauf (2015). “İstanbul’da Kentsel Dönüşüm Kapsamında Gerçekleşen Bir Olgü: Soylulaştırma”. *Türk Coğrafya Dergisi*, 65: 77-86.
- Dinçer, Osman Bahadır vd. (2013). *Suriyeli Mülteciler Krizi ve Türkiye: Sonu Gelmeyen Misafirlik*. Ankara: USAK ve Brookings Enstitüsü.
- Ennaji, Moha (2005). *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. London: Springer Science & Business Media.
- Eser, Büşra (2018). “Mülteci Restoranları Gastronomik Sahanın Neresinde? Göçmen Mahalleleri, Mülteci Yemekler ve Mekânsal Ayrışmaya Dair Kuramsal Bir Giriş”. *ViraVerita E-Dergi*, 8: 172-195.
- Glass, Ruth (1964). *London: Aspects of Change*. London: MacGibbon & Kee.
- Hamnett, Chris (1984). “Gentrification and Residential Location Theory: A Review and Assessment”. *Geography and the Urban Environment*. Eds. D. T. Herbert & R. Johnston. Chichester: Wiley and Sons, 283-322.
- İçduygu, Ahmet & Ayaşlı, Enes (2019). *Geri Dönüş Siyaseti: Suriyeli Mültecilerin Dönüş Göçü İhtimali ve Gelecek Senaryoları*. MiReKoc Çalışma Notları, İstanbul.
- Karimi M. Ali (2011). *The West Side Story: Urban Communication and the Social Exclusion of the Hazara People in West Kabul*. Postdoctoral Study. Canada: University of Ottawa.
- Kavas, Asmin vd. (2019). *İstanbul’da Suriyeliler ve Savaş Sonrası Suriye Gettoları*. Ankara: TEPAV.
- Kaya, Ayhan (der.) (2014). *Farklılıkların Birlikteliği: Türkiye’de ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Kolukıncık, Suat ve Özcan, Nurcan (2019). “Farklılık ve Farkındalık Ekseninde Suriyeli Göçmen Nüfusun Sosyolojik Özellikleri: Payas İlçesi Örneği”. *Göç Dergisi*, 6(2): 191-212.
- Pacione, Michael (2009). *Urban Geography: A Global Perspective*. London: Routledge.
- Putnam, Robert D. (2007). “E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century the 2006 Johan Skytte Prize Lecture”. *Scandinavian Political Studies*, 30(2): 137-174.
- Smith, Neil (1996). *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. London: Routledge.

- Smith, Neil (2006). “Yeni Küresellik, Yeni Şehircilik: Küresel Kentsel Strateji Olarak Soylulaştırma”. Çev. İlknur Urkun-Bowe ve İbrahim Gündoğdu. *Planlama Dergisi*, 2: 13-27.
- Smith, Neil (2015). “Mutenalaştırma, Sınır ve Kentsel Mekânın Yeniden Yapılandırılması”. *Kentin Mutenalaştırılması*. Ed. Neil Smith & Peter Williams. Çev. Melike Uzun. İstanbul: Yordam Yayınları.
- Soytemel, Ebru & Şen, Besime (2016). “İstanbul’da Soylulaştırma: Orta Sınıfın Sosyal Ağları ve Mekân Yaratma Stratejileri”. *İstanbul Kimin Şehri?* Haz. Dilek Özhan Koçak ve Orhan Kemal Koçak. İstanbul: Metis Yayıncılık, 85-112.
- Sunata, Ulaş vd. (2018). “İstanbul’a Mülteci Rotaları ve Emek Piyasasına Katılım Dinamikleri: Suriyeli Olmayanlar ile Karşılaştırmalı Suriyeliler Örneği”. *Middle East Journal of Refugee Studies*, 3(2): 121-144.
- Südaş, İlkay (2014). “Biz Turist İstedik İnsanlar Geldi”. *Farklılıkların Birlikteliği: Türkiye ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları*. Der. Ayhan Kaya. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 121-150.
- Tümertekin, Erol ve Özgüç, Nazmiye (1997). *Beşeri Coğrafyada İnsan Kültür Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- URL-1: İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. <https://www.goc.gov.tr/> (Erişim: 27.12.2020).
- URL-2: In Print: Ghetto: The Invention of a Place, the History of an Idea. <https://urbanland.uli.org/planning-design/ghettoinvention-place-history-idea/> (Erişim: 22.01.2021).
- URL-3: <https://www.istanbulium.net/2016/10/pervititch-haritalari-tarihi-yarimada.html> (Erişim: 25.12.2020).
- URL-4: “İstanbul’da Mini Suriye”. *Hürriyet Gazetesi*, 27 May 2018. www.hurriyet.com.tr/gundem/istanbulda-mini-suriye-40849791 (Erişim: 27.12.2020).
- URL-5: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-259059/cay-kulturu--tea-culture.html> (Erişim: 27.12.2020).
- Uysal, Ülke Evrim (2006). “Soylulaştırma Kuramlarının İstanbul’da Uygulanabilirliği: Cihangir Örneği”. *Planlama*, 2: 77-92.
- Wacquant, Loic (2004). “Ghetto”. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Eds. N. J. Smelser & P. B. Baltes. London: Pergamon Press, 1-7.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Veri toplama konusundaki yardımları için Arya Saboury Far’a ve verileri analiz ettiğı için Mehdi Badel’e teşekkür ederiz.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Birinci yazar literatür ve analiz aşamalarında; ikinci yazar tartışma bölümünün zenginleştirilmesi ve makalenin genel düzenlenmesinde katkıda bulunmuştur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Acknowledgment: *I thank Arya Saboury Far for her help with data collection and Mehdi Badel for analyzing the data.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author–Contributions Statement: *The first author is in the literature and analysis stages; the second author contributed to enriching the discussion section and general editing of the article.*



ANTONIO TABUCCHI'NİN *GECE, DENİZ YA DA UZAKLIK* ÖYKÜSÜNDE ÇARPITILMIŞ BELLEK

Distorted Memory in Antonio Tabucchi's Story of *Night, Sea or Distance*

Yasemin KURTULUŞ*

Öz

Bellek sadece bir şeyin hatırlanmasını değil, aynı zamanda unutulmasını da içeren kavramdır. Çünkü hatırlama ve unutma hep birlikte hareket eden iki olgudur. Bellek tarihe, mekâna, çeşitli sembollere göre şekillenebildiği gibi bazı travmalara göre de şekillenebilir. Travma sonrası bellek, gerçekleri, anıları çarpıtarak onların yerine sah- te anılar üretir. Hafızanın bozulmasını tetikleyen travma kavramı edebiyat gibi çeşitli sanat dallarına konu olmuştur. Anıların hiçbir zaman güvenilir olmadığı, gerçeğin ve hafızanın çarpıtıldığı romanlar oldukça yaygındır. Avrupa'da özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımlanan edebî eserler, hafızanın edebiyatla olan güçlü ilişki- sini gözler önüne serer. Bu çalışmada çağdaş İtalyan edebiyatının önemli isimlerin- den Antonio Tabucchi'nin *Angelo Nero [Kara Melek]* isimli kitabında yer alan "Gece, Deniz ya da Uzaklık" öyküsünde çarpıtılmış belleğin nasıl şekillendiği incelenecektir. Bu inceleme yapılırken Fernando Pessoa ve yaşadığı dönemin hem yazar hem de eser üzerinde bıraktığı etkiye de yer verilecektir. "Gece, Deniz ya da Uzaklık", Kasım 1969'da dört arkadaşın (Tiago, Luisa, Michel, Joana), ellili yaşlardaki şair Tadeus ile şiir hakkında sohbet ettikten sonra, siyasi polis ajanların arama ve tehditlerine maruz kaldıkları trajik bir geceyi anlatmaktadır. Portekiz'deki Salazar diktatörlüğü döne- minde geçen bu korku ve şiddet dolu gece, dönemin tarihsel ve kolektif belleğine ışık tutarken hayal gücü ile kötü anıların çarpıtılmasını da okura sunar.

Anahtar Sözcükler: bellek, hatırlama, unutuş, Çağdaş İtalyan Edebiyatı, Antonio Tabucchi, öykü.

ABSTRACT

Memory is a concept that includes not only remembering something but also for- getting it. Because remembering and forgetting are two phenomena that act to- gether. Memory can be shaped according to history, place, to various symbols, or it can be shaped according to some traumas. Post-traumatic memory facts distort memories, producing false memories in their place. The concept of trauma, which

* Yüksek Lisans Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İtalyan Dili ve Edebi- yatı Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: yaseminkurtulus3@gmail.com. ORCID: 0000-0002- 4978-6361.

triggers the distortion of memory, has been the subject of various types of art such as literature. Novels, in which the memories are never reliable and the truth and memory are distorted, are quite common. The literary works published in Europe, especially after the Second World War, reveal the strong relationship of memory with literature. In this study, it will be examined how the distorted memory is shaped in the story of Night, Sea or Distance in the book *Angelo Nero* [The Black Angel] by Antonio Tabucchi, one of the important names of Contemporary Italian literature. While making this analysis, Fernando Pessoa and the effect of his period on both the author and the work will be included. Night, Sea or Distance describes a tragic night in November 1969 when four friends (Tiago, Luisa, Michel, Joana) are subjected to searches and threats by political police agents after chatting with the poet Tadeus, in his fifties, about poetry. This night of fear and violence, which took place during the Salazar dictatorship in Portugal, sheds light on the historical and collective memory of the period, while also presenting the distortion of bad memories with imagination.

Keywords: memory, remembering, forgetting, Contemporary Italian Literature, Antonio Tabucchi, story.

Giriş

Disiplinlerarası bellek çalışmaları son yıllarda oldukça yoğun bir şekilde ele alınmaktadır. Makalenin ana problemini oluşturan bellek kavramı, farklı dönemlerde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin bir antropolog belleği kültürel açıdan incelemektedirken, bir nörolog belleğe tamamen nörolojik nedenlerle yaklaşmaktadır. Bir yazar eserini oluştururken bireysel ve toplumsal bellek arasında bağ kurmaya çalışabilir. Bu durumda sadece bir “hatırlama” aracı olarak ele alınamayacak bellek, bu kavramdan çok daha fazlasıdır. Hatırlamak kadar unutmak da belleğin işleyişinin bir parçasıdır. Unutmak, hatırlamak istememek ya da anıları çarpıtmak en az hatırlamak kadar bellekle ilişkilidir. Bu unutma ve çarpıtma eylemleri nörolojik sebeplerden kaynaklanabildiği gibi psikolojik sebeplerle ve içinde bulunulan çevrenin etkisiyle de şekillenebilir. Sahte anı sendromu, paramnezi gibi hastalıklar da belleğin işleyişi ve anıları tanımlamayla ilgili olan hastalıklardır.

Edebiyat ve bellek kavramlarının tarih boyunca birbirlerini tamamlar. Anı, biyografi gibi birçok edebi türlerde bellekten yararlanır. Anıların asla güvenilir olmadığı, gerçeğin ve hafızanın çarpıtıldığı romanlar da oldukça yaygındır. Bu eserler aracılığıyla anılar yeniden inşa edilebilir. Avrupa’da özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında yayımlanan edebi eserlerin, belleğin edebiyatla güçlü ilişkisini ortaya koyduğu söylenebilir. İtalyan edebiyatında bu dönemde yazılan ve Yeni Gerçekçilik türüne ait olan çoğu eser fa-

şist rejimi, toplama kamplarını, savaşın insanlar üzerindeki ağır yükünü anlatır. Savaşın acımasızlığını, faşizmin baskısını, toplumun içinde bulunduğu durumu, bireylerin yalnızlaşmasını Elio Vittorini'nin *Uomini e No* (İnsanlar ve İnsan Olmayanlar) (1945), Primo Levi'nin *Bunlar da mı İnsan* (1947), Italo Calvino'nun *Örümceklerin Yuvalandığı Patika* (1947), Cesare Pavese'nin *Tepedeki Ev* (1948), Giorgio Bassani'nin *Finzi-Continiler'in Bahçesi* (1968) ve daha birçok yazarın eserlerinde görmek mümkündür. Toplumsal bellekte büyük hasarlara sebep olan bu dönemin unutulmaması için bireysel anılar gelecek nesillere aktarılır. Çünkü "Bireysel hafıza tamamen kapalı ve izole değildir. Bir insan kendi geçmişini hatırlamak için diğerlerinin hatıralarına başvurmaya sıkça ihtiyaç duyar." (Halbwachs, 2018: 46). Bazen edebiyat, anılar aracılığıyla, geçmiş hataları gelecek nesillere aktararak bu hataların tekrarlanmasını önlemeye çalışır. Bazen de bu anıların manipülasyonu, çarpıtılması söz konusudur. Geçmişimiz iki unsur barındırır: istediğimiz zaman zihnimize canlandırabildiğimiz anılar ve hatırlamak istediğimizde bir engelle yüz tüze gelen anılar (Halbwachs, 2018: 37). Bu yönüyle edebiyat âdeta bir bellek işlevi görür, yazıldığı dönemin tarihini ve kimliğini geleceğe aktarır. J. Assmann'a göre (2015: 59) belleğin bu kadar önem kazanmasının başka bir sebebi de İkinci Dünya Savaşı'nı yaşayan kişilerin artık yavaş yavaş hayatını kaybetmesidir. Bu da yaşayan belleğin gelecek nesillere artık sözlü olarak aktarılamayacağı anlamına gelmektedir. Çağdaş İtalyan edebiyatının önemli yazarlarından biri olan Antonio Tabucchi de "Gece, Deniz ya da Uzaklık" eserinde, derinden bağlı olduğu, çok sevdiği Portekiz'in Salazar rejimi altındaki günlerini anlatır. Öyküde çarpıtılmış bellek unsurlarını incelemeyen önce, eseri ve eserin yazıldığı dönemi daha iyi anlayabilmek için, Antonio Tabucchi'nin Fernando Pessoa hayranlığı ve Portekiz'in diktatörlük altındaki günlerinden kısaca bahsedilecektir. Tabucchi öyküsünü inşa ederken hayal, kurgu ve gerçeklik kavramlarını bir arada kullanır. Makalenin ikinci bölümünde ele alınacak olan bu öykü, ilk bölümde sunulan konular ile yorumlanacaktır.

Bellek ve Çarpıtılmış Bellek

Bellek sadece hatırlama ya da geçmişle ilgili değildir. Basit bir depolama alanı olmaktan çok daha fazlasıdır. Belleğin birden çok tanımı vardır. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde belirtildiği üzere bellek, yaşananları, öğrenilen konuları, bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak zihinde saklama gücü, dağıtıcı, akıl, hafıza, zihindir. Bellek farklı zamanlarda farklı isimler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Aleida Assmann *Hatırlama* eserinde belleği, kültürel, kolektif ve toplumsal olarak üç şekilde inceler

(Assmann, 2015). Bellek, Draisma tarafından ise şu şekilde açıklanmaktadır:

Batı kültürü tarihinde, bellek ile yazı arasında daima yakın bir bağ olmuştur. Latince memoria sözcüğünün iki anlamı vardı: “Bellek” ve “hatıra”. İngilizcedeki “memorial” sözcüğü de eskiden iki anlamda kullanılmaktaydı: “Hatıra” ve “yazılı kayıt”. Bu ikilik, insanın hatıraları ile bu hatıralardan bağımsız olarak bilgiyi kaydetmek için keşfedilmiş araçlar arasındaki bağlantıyı vurgular. İlk zamanlardan beri, yani balmumu tabletlerden bu yana, insanın hatırlayışı ve unutuşu, prostetik belleklerden türetilmiş terimlerle tarif edilmiştir (2007: 47).

Bellek simgeler, yazılar, metaforlar ve mekânlar aracılığıyla varlığını sürdürebilir ve belleğin taşıyıcısı olabilirler. Örneğin yazı aracılığıyla geçmişte yaşanılanlar geleceğe aktarılabilir, ancak bellek aktarımı olarak yazı mükemmel ya da eksiksiz değildir, çünkü yazının kalıcılığı belleğin yapısı ile çelişir, yazıda geçmiş ve gelecek iç içe geçer (Assmann, 2015: 172). Semboller de belleğin aracı olabilirler. Bu semboller bazen belleği aktif tutarken bazen de gerçekliği çarpıtarak yanıltıcı bir belleğe sebep olurlar. Örneğin Freud için bellek koruyucu bir tabakadır (Assmann, 2015: 175), o halde gerçekliği çarpıtacak semboller de üretmesi olasıdır. Bellek bazen de kendini çeşitli mekânlar aracılığıyla gerçekleştirir. Bu mekânlar coğrafi yerler, kutsal yerler, anma yerleri, travmatik yerler olabilirler.

Belleği belirleyen başlıca dört unsurdan bahsedilebilir. Bunlar dil, duygular, semboller ve travmalardır. Dilden başlamak gerekirse, daha öncesinde sözel olarak ifade ettiğimiz şeyleri yazıya geçirdiğimizde hatırlamamız da kolaylaşıyor. Bu durumda artık olayın kendisini değil, onun hakkında anlattığımız hikâyeyi hatırlıyoruz. Dil bir bakıma bireysel anıları dengeler ve sosyalleştirir (Assmann, 2015: 279). Bellek manipüle edilebilir, bu durumda bellek ve duygu bağlantılı değildir, ancak bilinçli şekilde birbirleriyle birleştirilirler (Assmann, 2015: 280). Sembolik değeri olan hatıralar, kendi varoluşlarının geriye dönük yorumlanmasıyla donatılır ve belirli bir anlamsal konfigürasyona yerleştirilir (Assmann, 2015: 287). Freud belleğin her zaman el değmemiş, zaman tarafından mahvedilmemiş olacağını altını çizerek psikanalistin işini geçmişin kalıntılarını kazın arkeoloğun işine benzetir. Travma ise anlatımın imkânsızlığıdır. Travma ve sembol birbirini dışlar, psikolojik hasar ve anlamın inşası, belleğin arasında hareket ettiği iki kutup gibi şekillenir (Assmann, 2015: 294).

Bellek çoğu zaman hatırlama ile eşdeğer görülse de hatırlama ve unutmada arasında gerçekleşen bir kavramdır. Anıların asla güvenilir olmadığı sıklıkla dile getirilir. Bu güvensizlik yalnızca belleğin zayıflığı ya da yetersizliğinden değildir, aynı zamanda onları yapılandıran çeşitli etkenlere de bağlıdır (Assmann, 2015: 294). Belleğin kusurlu olduğu yaygın bir görüştür. Çünkü bir şeyi hatırladığımızda o bilgiyi, gerçekte olduğu şeklinin yanı sıra kişisel bilgiler, deneyimler ve beklentiler yükleyerek geri çağırırız. “Hatıra, çok büyük ölçüde, şimdiki zamandan ödünç alınan veriler yardımıyla yapılan, geçmişin bir yeniden inşasıdır ve bu yeniden inşa da zaten, eskinin imgesinin epey değişmiş olarak yeniden çıktığı önceki zamanlara aittir.” (Halbwachs, 2018: 66). Bu yüzden anılarda bazı detaylar bilinçli ya da bilinçsiz olarak ihmal edilmiş, çarpıtılmış ya da değiştirilmiş olabilir. Hatta bu anılara hiç yaşanmamış ayrıntılar bile dâhil edilebilir. Bu durum zihnin anıları değiştirerek ya da çarpıtarak yeniden inşa edebileceğinin bir işaretidir. Bellek çevreden gelen yanlış bilgiler sebebiyle sahte anılar üretebilir. Özellikle temelde travmatik hatıraların tahrip edilebilirliği bilimsel olarak kanıtlanmış bir durumdur. Sahte anı sendromu olarak adlandırılan bu rahatsızlık çoğunlukla çocukluk çağında maruz kalınan cinsel istismar sebebiyle, nesnel olarak yanlış olan ancak kişinin güçlü bir şekilde doğru olduğuna inandığı anılarından kaynaklanır (Assmann, 2015: 296-297). Sadece cinsel istismar vakalarında değil herhangi bir travma durumunda da ortaya çıkabilir. Bu tip durumlarda nesnel gerçek, öznel bellekte bir çeşit erozyona yol açar (Assmann, 2015: 304). Hatıraların travma sebebiyle beyinde deforme olması sonucu sahte anılar ortaya çıkar ve bu anılar gerçekçi hatıralara dönüşebilir. Birey yaşadığı travmayı oluşturduğu sahte anı ile bağdaştırarak, kendine bir güven alanı yaratma eğiliminde olabilir. Bu durum psikolojide paramnezi ya da anı karışıklığı olarak adlandırılır. Paramnezi “Gerçek olmayan bir anının gerçek sanılması” şeklinde tanımlanır (Bakırcıoğlu, 2012: 69). Bu durumda duygusal açıdan rahatsızlık verici bir deneyimden, travmadan kaynaklanan, gerçekle hayalin birbirine karıştığı ve çarpıtılmış bir bellek söz konusudur. Belleğin çarpıtılmasını tetikleyen travma kavramı edebiyat gibi çeşitli türde sanat eserlerine konu olmuştur. Bireyin yaşamış olduğu travmalar bireysel olabildiği gibi toplumsal çevrelerde de yaşanmış olabilir. Bu konuda Molino şöyle der:

Travmanın bireysel psikolojik süreci ve toplumsal bellek şeklindeki sosyolojik veya kültürel çerçeve, bireysel deneyimi daha büyük bir içeriğe yerleştirir. Travmanın kişisel deneyimi başlangıçta kişinin, herhangi bir kavram için güvenilir veya nesnel bir anımsama yap-

masını olanaksızlaştıran kör noktalarla, sanrılarla, yer değişimlerle ve diğer faktörler tarafından açıklanmayacak şekilde kesintiye uğramış kusurlu belleğinde var olur. Toplumsal bellek kavramı çeşitli fakat benzer ve komşu bireysel deneyimlerden kaynaklanır ki sık sık sosyal düzen içerisine katılan herkes için telafi talep eden genellikle kültürel travma olarak anılan üst anlatılar içerisinde anlaşılmaktadır sık sık (2012: 322).

Daha önce belirtildiği gibi hatırlamak ve unutmak el ele ilerler. Marc Augé unutmaktan şöyle bahsetmektedir: “Unutmak, toplum için olduğu kadar birey için de zorunluluktur. İçinde bulunulan zamanın, şu anın ve bekleyişin tadına varmak için unutmayı bilmek gerekir; ancak unutmak bellek için de bir ihtiyaçtır: Uzak geçmişe ulaşabilmek için yakın geçmişi unutmak gerekir.” (2022: 7). *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*’nde ise unutmak “Aklında kalmamak, hatırlamamak.” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak insan her şeyi unutmaz, tıpkı her şeyi hatırlamadığı gibi. Augé anımsama ve unutmayı bir bahçıvanın işine, anıları ise bitkilere benzetir. Bazı bitkilerden, diğer bitkiler boy atsın, gelişsin diye kurtulmak gerekir. Bu bitkiler gelişmek için bir bakıma kendilerini, onlara hayat veren tohumları unuttur (Augé, 2022: 18). Bu unutuş aslında hem anılarımızı hem de bugünümüzü şekillendirir. “Anılar, tıpkı kıyı çizgisinin deniz tarafından şekillendirilmesi gibi, unutma yoluyla şekillendirilmiştir.” (Augé, 2022: 20).

Marc Augé’a göre unutmanın üç biçimi vardır: Geriye dönme (retour), erteleme (suspens) ve yeniden başlama (re-commencement). Bunlardan ilki, yani geriye dönme, yakın geçmişin unutulmuş olarak “bileşik” geçmiş zamanın saf dışı bırakılmasıdır. İkinci unutma biçimi erteleme ise şimdiki yeniden bulmaya çalışarak geleceği, geçmiş aracılığıyla unutmaya çalışır, bir “zamanın erteleme” söz konusudur. Son unutma biçimindeki yeniden sözcüğü yeni bir başlangıç anlamı taşımaktadır, yinelemenin zıddıdır. Daha iyi açıklamak gerekirse, burada geçmişin unutulmuş olarak geleceğin sağlanması söz konusudur (2022: 47-48). Augé unutma üzerindeki görüşlerini son olarak şöyle belirtiyor:

Unutma bizi şimdiki zaman getirir; ancak bu onun bütün zamanlarda çekimlenmesine bir engel oluşturmaz: Yeniden başlamayı yaşamak için gelecek zamanda; şu anı yaşamak için şimdiki zamanda; geri dönüşü yaşamak için di’li geçmiş zamanda çekimlenir. Şimdiki zamanda kalmak için unutmak, ölmek için unutmak, sadık kalmak için unutmak gerekir. (2022: 74-75).

Böylece bir bakıma belleğin kendisini unutma ile şekillendirerek geçmişini yinelediği iddia edilebilir. Geçmiş bazen hatırlama, bazense unutma ile yeniden inşa edilir. Böylece hem anılarımız hem de içerisinde yaşadığımız zaman şekillenir.

“Gece, Deniz ya da Uzaklık” ve Çarpıtılmış Bellek

Çağdaş İtalyan edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan Antonio Tabucchi 1943 yılında Pisa’da dünyaya geldi. Üniversiteden 1969 yılında, “Portekiz’de Gerçeküstücülük” üzerine bir tezle mezun olduktan sonra, Portekiz dili ve edebiyatı üzerine çalışmalarını sürdürdü ve zamanla Portekiz edebiyatının önemli uzmanlarından biri haline geldi. Portekiz dili ve edebiyatına duyduğu ilginin en büyük sebebi Fernando Pessoa’yı anadilinde okuma arzusu idi. Portekiz’in ve Fernando Pessoa’nın, Antonio Tabucchi’nin edebi kimliğinin inşasında önemli rolü vardı. Antonio Tabucchi henüz bir üniversite öğrencisiyken Paris’te Fernando Pessoa’nın kurgu yazarlarından biri olan Álvaro de Campos tarafından imzalanmış *Tütüncü Dükkânı* şiirini buldu. “İşe yaramaz dizelerimin müzikal özü/ Yarattığım bir şey gibi tanıyabilseydim ah keşke seni/ Ve beni karşıdaki tütüncü dükkânı önünde hiç bırakmayan.” (Pessoa, 2018: 42). O andan sonra Pessoa, Tabucchi’in yaşantısında önemli yer tuttu.

En ünlü romanlarından biri olan ve tamamen Portekiz’de geçen *Pereira İddia Ediyor*’u ise 1994’te yayımladı. Tabucchi’nin edebi kimliğinde önemli yer kaplayan siyasi tutum ve gizem havası *Damasceno Monteiro’nun Kayıp Başı* (1996) ve *Gittikçe Geç Olmakta* (2001) gibi son eserlerinde oldukça belirgindir. Eserlerinde duygu, dil ve ulusal sınırların ötesinde geniş bir kitleye hitap eder, bu sebeple eserleri tüm Avrupa’da tercüme edilmiştir. Tabucchi, eserlerinde bir öykü oluşturmak için genellikle Avrupa kültür ve edebiyatının önemli isimlerinden ilham almıştır, ancak yazarların ve sanatçıların biyografileri sistematik olarak değiştirilmiş ve rüya gibi, fantastik ve gerçeküstü unsurlarla doldurulmuştur (Bedin, 2018: 15). Yazarın Pessoa’dan etkilenmesi, Portekiz’e duyduğu ilgi ve sevgi, ana dilinden farklı bir dilde eser vermesine de sebep olmuştur. Bu eserlerden biri olan *Requiem* (1991) Portekizce yazılmıştır.

Fernando Pessoa, Portekiz’de modernizmin öncülerinden biridir. Pessoa ilk şiirlerini 1912 yılında İngilizce olarak yayımlar. Bu şiirleri Shakespeare, Baudelaire, Edgar Allan Poe gibi şairlerin etkisi altında yazar. “Kendini iki dili arasında bölünmüş hissediyordu (ikisine de kusursuzca hakimdi), İngilizce ve Portekizce. İngiliz edebiyatına öylesine gönlünü kaptırmıştı ki, yaşam

tarzına dek tam bir İngilizdi! Aynı zamanda da tam bir Latin duyarlılığına sahipti.” (Pessoa, 2012: 246). Fernando Pessoa, heteronimler aracılığıyla farklı yazar kimlikleri kullanarak birçok türde eserler verir. Bu kimlikler sadece farklı isimler kullanmaktan ibaret değildir, ama aynı zamanda hepsinin farklı hayatları, farklı üslupları, farklı ideolojileri ve farklı kişilikleri vardır. Bu adlar Fernando Pessoa'nın kimliğini gizlemez, ancak kendi hayatlarıyla, Pessoa'dan bağımsız, kendi duygu ve düşünceleriyle ve kendi varoluşsal problemleri ile gerçek karakterleri temsil eder. Bu nedenle Pessoa, kendisi ve heteronimleri arasında bölünmüş, katlanarak çoğalan bir birey olarak görünür. (Bedin, 2018: 18-19). Alberto Caeiro Pessoa'nın ustası olarak gördüğü bir yazar, Bernardo Soares bir memur, Álvaro de Campos bir mühendis, Ricardo Reis ise bir doktordur. Başka bir deyişle Pessoa kendi fizyonomisi, kendi yaşamı, kendi kişiliğiyle, kendi edebi eserinin yaratımını devrettiği, kendisinden bağımsız karakterler yaratır. Yazar, bir özne olarak, sayısız yazı öznesine bölünür, bu ruhlar konfederasyonu içinde kaybolur (Bedin, 2018: 46). Birden çok kimliğe sahip bir yazar olan Pessoa, eserlerinde günlük yaşamın gerçeklerini ortaya koyar. Bunu yaparken sık sık gizem temasından faydalanır. Eserleri herkes tarafından anlaşılabilir cümleler içerir. Portekiz'in sosyal ve siyasi durumuna göndermelerde bulunur. Sansür temasını, metaforları, ölüm temasını kullanırken polis şiddetini, diktatörlüğün varlığını, ifade özgürlüğünü eksikliğini okura sunar. Zaman ve mekân sadelikle sunulur. Fernando Pessoa'nın dünya görüşlerinin yansımalarını, Tabucchi'nin gerek öykü gerek roman gerekse makalelerinde bulmak mümkündür. Monica Jansen'a göre Tabucchi, gerçeküstücülüğü toplumsal eleştiriye nasıl dönüştürebileceğini bilen, Fernando Pessoa'nın yeniden keşfini sunan ve muhalif postmodernin bir parçası olan yazardır (2002: 299). Tabucchi, tıpkı Pessoa'nın heteronimleri gibi olaylara tek ve benzersiz bir açıdan değil ama farklı açılardan yaklaşmayı tercih eder. Pessoa tarafından oluşturulan bu alter ego, Tabucchi'yi de etkiler ve *Pereira İddia Ediyor*, *Tersyüz Oyunu*, *Damasceno Monteiro'nun Kayıp Başı* gibi eserlerinde de yer bulur.

Antonio Tabucchi'yi ve Fernando Pessoa'yu anlamak için yaşadıkları ülkeyi ve dönemi de anlamak gereklidir. Yaşadıkları dönemler farklı olsa bile iki yazar da Portekiz'in faşist rejimine tanıklık etmiştir. Tarihi gelişmelerden kaçınılmaz bir şekilde etkilenen yazarların hayatları edebiyatta da karşımıza çıkar. Böylece edebiyat da tarihe tanıklık eder. Portekiz'in içine girdiği buhran sebebiyle gerileme dönemi başlar ve 1910 yılında monarşi devrilerek Cumhuriyet ilan edilir. Sonrasında Avrupa'daki faşist hareketlerin etkisiyle darbeye yönetime el konulur. Maliye bakanı olarak atanan Antònio de Oli-

veira Salazar'a olağanüstü yetkiler verilir. Salazar ise bu yetkilerle faşizmi sağlamlaştıracak hamleler yapar. Portekiz'de 1926'da Cumhuriyet'in yerini alan Yeni Devlet¹, selefinin açık bir ideolojik reddini temsil eder. Otoriter ve anti-liberal, milliyetçi ve Katolik bir rejimdir ve hem Portekiz ekonomisini hem de toplumunu sözde korporatist bir devlet olarak yeniden örgütlemeye girişir. Yeni Devlet, Portekiz'de Birinci Cumhuriyet'in (1910-26) mali ve siyasi istikrarsızlığıyla vücut bulan parlamenter liberalizmin iki savaş arası krizinden doğan diktatörlükler dalgasından doğar. Rejim, Portekiz Katolik Merkezi'nin eski bir militanı olan Salazar'ın önderliğinde, anti-liberal sağın çeşitli akımlarının bir araya gelmesiyle 1933 anayasasıyla resmen kurulur (Simpson, 2021: 401). Kalıcılığı ve devamlılığı siyasi polis eylemleri ile sağlanır. Uluslararası ve Devlet Savunma Polisi (Polícia Internacional e de Defesa do Estado, PIDE), 1945'te, çok yakından ilişkili olan Gözetim ve Devlet Savunma Polisi'nin (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, PVDE, 1933-45) yerine kurulur (Simpson & Louceiro, 2021: 196). Bu yapılanma keyfi gözaltı, işkenceler ve sansür ile toplumda caydırıcı bir korku duygusu yaratır. Zaten rejimin amacı da bu korku yaratma potansiyeline sahip çıkmaktır. Rejimin etkisiyle ülkedeki her türlü muhalif akım baskı altına alınır. "Güvenlik" gerekçeyle ve suç dayanağı olmayan ihbarlarda tutukluluk süresi yüz seksen günden üç yıla çıkarılır. Bu süreç sadece tutuklanmak ile değil aynı zamanda işkence ile de yürütülür. Legiao Portuguesa ya da Mocidade Portuguesa gibi rejimi destekleyici kurumlar oluşturulur ve basında sansür uygulanır. Politik düşünceleri beğenilmeyen kişiler derhal yurtdışına çıkarılır ve sürgün edilir (Çimen, 2010: 91-96). Salazar'ın 1968 yılında felç geçirerek yönetimden ayrılmasıyla yerine Américo Thomaz Marcello Caetano geçer. Caetano rejimdeki sorunları bastırmayı başaramaz. Bunun sonucunda devrimci güçler harekete geçer ve rejime karşı bir örgütlenme meydana gelir. Zamanla silahlı bir örgütlenmeye dönüşen bu oluşum, 25 Nisan 1974 yılında Salazar diktatörlüğüne son vermeyi başaran bir operasyon gerçekleştirir. Diktatörlüğü yıkan bu devrim "Karanfil Devrimi" olarak adlandırılır.

Portekiz'in rejim döneminde yaşayan Pessoa da bu olaylardan etkilenir ve bunu eserlerine yansıtır. Pessoa ve kurmaca yazarları içsel problemlerinin kaynağı olarak diktatörlüğün yarattığı melankoliyi işaret eder. Tabucchi de tarihi gelişmelerden etkilenerek Pessoa gibi bu dönemi ve ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal durumu eserlerinde sunar. *Pereira İddia Ediyor*,

¹ Portekizce'de Estado Novo, Portekiz'de 1933'ten 1974'e kadar 41 yıl süren faşist rejimin adı. Salazar rejimi olarak da anılmaktadır.

Damasceno Monteiro'nun Kayıp Başı, *Tersyüz Oyunu* ve *Kara Melek* gibi birçok eserinde Salazar dönemini ve faşist egemenlik altında yaşayan insanların hayatlarını ele alır. Eserlerinde sık sık Portekiz'in durumuna göndermelerde bulunur. Ülkeyi oldukça melankolik bir şekilde tasvir eder. *Pereira İddia Ediyor* romanı, o dönemde Portekiz gazetelerinde uygulanan sansür teması etrafında kurgulanmıştır. Polis vahşeti, yasal olmayan göz altıları, soruşturmaları ele alır. Sahip olduğu ahlaki çöküş, adaletsizlik, yoksulluk gibi temalarla da İtalyan Yeni Gerçekçiliğin en önemli eserlerinden biri haline gelir. *Damasceno Monteiro'nun Kayıp Başı* romanı ise gerçek bir olaydan esinlenerek yazılır. Tabucchi bu durumu romanın sonuna eklediği not kısmındaki şu cümle ile doğrular:

Burada betimlenen kişiler, yerler ve durumlar, romancının hayal gücünün ürünüdür. Gerçek olarak, romancının hayal gücünü harekete geçiren son derece somut bir olay var: 7 Mayıs 1996 gecesi, Portekiz uyruklu, yirmi beş yaşındaki Carlos Rosa, Lizbon dışındaki Sacavém Guarda Nacional Republicana Karakolu'nda öldürüldü ve cesedi bir parkta, başı kesilmiş ve işkence izleriyle bulundu. (Tabucchi, 1998: 213).

Dolayısıyla Tabucchi'nin anlatısında, sömürgeleştirilmiş toplumlarda faşist-salazarist ideolojinin bir imgesi olarak emperyalizmin eleştirisini de bulabiliriz (Bedin, 2019: 79). Bu durumda Tabucchi'nin romanı güncel ve toplumsal sorunlara değinen eleştirel bir roman niteliği kazanır. *Tersyüz Oyunu*'nda yer alan birçok hikâyede ise okurlarını Portekiz sokaklarında dolaştırır, rejimin acımasızlığı hatırlatarak Salazar rejiminin atmosferini yeniden yaratır. Böylece Tabucchi eserlerinde tarihi, geçmiş, geleceği, hayali, gerçeği hep bir arada tutar.

Antonio Tabucchi'nin eserleri karmaşıktır, geniş bir metinlerarasılık kullanımı ile karakterize edilir ve genellikle örtülü ve gizli bir dizi metinlerarası referansla birbirine bağlanır. Romanlarında ve öykülerinde bulunabilecek çeşitli temalar arasında yanlış anlama, suçluluk ve pişmanlık duygusu, ölümler ile diyalog arayışı yer alır (Bedin, 2018: 107). Bellek de Tabucchi'nin tüm eserlerinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Tabucchi'ye göre bellek duyularımız aracılığıyla ilerleme kaydeder. Gerçeklik kendisini algılayan görme, işitme, dokunma, koku, tat duyuları sayesinde yıllar sonra kendini gösterebilir. Özellikle edebiyat, duyuşsal bir algının belleği nasıl tetikleyebileceğini, zaman zaman edebi bir eserin ana konusu haline gelebileceğini öğretir (Tabucchi, 2003: 21). Öyküyü diğerlerinden ayıran şey, yazının anlatı anında başlayıp sona erdiği ve dolayısıyla kendi hayal gücünün işleyişi ile hayal

edilen şey arasındaki etkileşime dayalı bir anlatı ortaya çıkardığı sürece, yaygın bir döngüsellik duygusudur. Bir anlamda, hayali hatıraları meydana getirmek için çoğul zamansal katmanların harmanlanmasıdır. “Gece, Deniz ya da Uzaklık”, yalnızca otobiyografik bellekle ilgili değildir, ancak aynı zamanda Salazar’ın diktatörlük rejiminin damgasını vurduğu bir dönemin tarihsel belleğini de içermektedir. Öykünün başlığında da Fernando Pessoa’nın Alvaro de Campos imzası ile yazdığı Denize Övgü şiirinden izler görmek mümkündür:

Sen, İngiliz denizci dostum, Jim Barns, sendin
Bana öğreten o eski İngiliz haykırışını
Benimki gibi karmaşık ruhlara
Suların şaşkın çağrısını
Zehirli bir sesle özetleyen,
Denizle ilgili her şeyin- batıkların, o uzun,
Tehlikeli yolculukların duyulmamış, giz dolu sesi,
Kanımda evrenselleşti senin o çığlığa benzemeyen
İnsanca biçimden ve sestten uzak o İngiliz çığlığın,
Sanki kubbesi gök olan bir mağarada çınlayan
Ve Uzaklarda, Deniz’de, Geceleri
Olabilecek bütün o korkunç şeyleri anlatan... (Pessoa, 2021: 46).

“Gece”, “deniz” ve “uzaklık”. Bu üç kelime şiir boyunca kimi zaman art arda kimi zaman ise tek başlarına kullanılarak tekrarlanır. Eserde gerçek ve kurgu ayrılmaz bir parçadır. Hikâye kişileri, mekânlar ve zaman anlatıcının hayal gücünün bir ürünüdür ama bu hayal gücünü harekete geçiren rejimin ve topluma yansımalarının somut varlığıdır.

Bellek aslında daha önce de belirtildiği gibi “Gece, Deniz ya da Uzaklık” öyküsünün iskeletini oluşturur. Bu öyküde bellek hep vardır ama kısmen bulunmamaktadır. Öyküdeki bellek belirsizlik sunan bir bellektir çünkü öykünün anlatıcısı, öyküde de sık sık belirtildiği üzere, o gece neler olduğunu yalnızca hayal etmektedir: “...düş gücü, onca zaman sonra o geceyi hayalinde canlandıran kendi düş gücü...” (Tabucchi, 2018: 34). Bu sebeple öyküde hayal gücünün belleği bir şekilde manipüle ederek gerçekleri çarpittiği söylenebilir. Anlatıcı, kahramanların hikâyelerini süslemek için hafızasındaki tüm boşlukları düş ve hayal gücü ile doldurur: “Çünkü Tiago öyle yanıtlamıştı mutlaka, demokratım demiştir ve o adamın kim olduğunu bilmek istediğini söylemiştir. Sahiden o gece öyle demiş olmalıydı.” (Tabucchi, 2018: 41). Bu ve bunun gibi varsayımlara, anlatıyı düş gücü ile tamamlamalara öyküde oldukça sık rastlanmaktadır. Bu nedenle öyküde, gerçekliğin tasviri ile ilgili

bazı sorunlar vardır. Anlatıcı gerçekliği kendi perspektifinde algılar ve sonra onu aktarır. Bellek sorunlu bir konumdadır: “Ardından olanları, o geceyi düşünen kişinin söylemesi zor olur. Düş gücü o anda bir tür felce uğruyor ya da uykuya dalıyordu; hareketlerin ya da olayların öylece havada asılı kalışıyla o sahnenin bütün kişileri de havada asılı, hareketsiz kalıyordu.” (Tabucchi, 2018: 43). Anlatıcı, António de Oliveira Salazar’ın Portekiz diktatörlüğü sırasında meydana gelen şiddet ve korku dolu bir geceyi anlatmaktadır. Ellili yaşlardaki şair Tadeus’un evinde geçirilen, şarap içilen, şiir okunan bir akşamın ardından, Luisa, Tiago, Michel ve Joana isimli yirmili yaşlardaki dört arkadaş evlerine dönmek üzere yola çıkmışlarken diktatör rejiminin polisi tarafından durdurulup üstleri aranır. Polis, kişinin kendisini ve kendi ülkesini sevmeye göreviyle başlayarak gruba ‘siyasi dersler’ vermek niyetindedir: “Siyaset dersinin ilk kaidesi: yurdunu sevmek. Yurdunu sevmek için ne lazımdır, biliyor musunuz? Bilmiyorsunuz, çünkü siz üç bitli komünist parçasısınız, ya da demokrat, o da aynı kapıya çıkar. Nefret lazımdır. Kendi medeniyetimizi, kendi ırkımızı müdafaa için nefret.” (Tabucchi, 2018: 46).

Polis memurunun konuşması, Portekiz kolonisi Angola’da kendisinin işlediği ağza alınmaz vahşeti, tecavüzleri kibirli bir şekilde hatırlamasıyla doğru ulaşıyor:

Başka bir ırka hükmetmek için evvel emirde ona cinsiyetle hükmetmek lazımdır ve kulunuz, mübarek 1964-1968 yılları arasında Luando ve Lourenço Marques’te vazifeli, her hakkı haiz Portekiz vatandaşlığıyla öyle yapmış bulunuyorum. Ya işte öyle canımın içi piç kurularım, işte bu gördüğünüz aletimle. Bunu söylerken pantolonunun fermuarını indirdi ve cinsel organını gösterdi, ileri geri salladı, ardından geceye karşı işedi. Sonra fermuarını çekip dedi ki: İşte bu aletimle müdafaa ettim ırkımızı, yuvalarından ayrılıp o vahşi memleketlerini komünizmden korumaya giden kahraman askerlerimize tuzak kuran o MPLA² denen orospu çocuklarının kızlarının ırzına geçerek. (Tabucchi, 2018: 46-47).

Gerçekten de göreceğimiz gibi, öykü anlatıcısı olayla ilgili acımasız ayrıntılar vermesine rağmen, gerçeküstü bir sansasyon yaratarak çoğu zaman olayı kesintiye uğratar. Travmayla belki de böyle başa çıkar. Böylece hafıza, rahatsız edici bir gerçeklikle başa çıkmanın ve onu ele geçirmenin tek aracı haline gelir. Bu öyküde bellek aslında yalnızca gerçekte ve geçmişte ne olduğunu değil ama aynı zamanda ne olabileceğini de hatırlatır.

² Movimento Popular de Libertação de Angola. Angola Halk Kurtuluş Hareketi.

Bu öyküde bellek, kendisini hayal gücü ile kirleterek geçmişini gerçekleştirebilir. Anlatıcı şiddet ve korku dolu o geceyi anlatırken, anlatımında tamamen bir düşürünü olan orfozu kullanarak bir tür yabancılaştırma karakteri katar. Bellekteki boşlukları gideremeyen ya da bilinçli şekilde hatırlamayı reddeden hayal gücü, kendini tamamen halüsinasyonların gücüne teslim ederek nefes nefese ve ölmek üzere olan bir orfoz üretir:

Ve işte orfoz o noktada geldi. Besili, pırl pırl, yağlı bir orfozdu, o gecenin kurbanlarını tehdit eden otomobilin karanlığı gibi karanlık deniz diplerinde kayıp giderdi: Arabanın penceresinden, küt parmaklı tumbul bir elle birlikte soluk soluğa bir orfozun burnu da uzandı. Amma da yersiz bir şey, 1969 Kasım'ının bir gecesinde Dom Pedro Quinto Caddesi'nde bir siyah otomobilin penceresinden uzana bir el ve bir orfoz burnu. Fakat bu, o gece olayların nasıl gelişmiş olduğunu düşünen birinin hayalinin ürünü. Ve o noktada bir orfoz üretiyordu hayali. İşin en garibi, doğal göründü, neredeyse sokağa çıkma yasağı konmuş o kapkara gecenin bağrında, çiselemeye başlayan yağmurla ve rüzgarın sürüklediği yapraklarla, o tehditkâr otomobilin penceresinden bir orfoz balığının uzanması doğal geldi hepsine (Tabucchi, 2018: 40-41).

Bu bölüm ile Tabucchi, Hieronymous Bosch'un *Aziz Antuan'ın Günaha Teşvik Edilmesi* tablosunun unsurlarını öyküye ekleyerek pekâlâ gerçeküstü olabilecek bir bölüm oluşturur. Rönesans ikonografisine göre orfoz ahlaksızlık, şehvet ve deliliği temsil eder. Bu doğrultuda öyküdeki polisin kendisinin hayvani özellikleriyle Bosch'un resimlerine özgü bir yaratık görünümünde olduğu saptanır (Bedin, 2018: 78). Böylece Tabucchi, acı bir gerçeği deneyimlemek ve hatırlamak için orfoz gibi yabancılaştırıcı araçlar kullanır. Orfozun ortaya çıktığı an tekinsizliğe ve travmaya en yakın olan andır.

“Gece, Deniz ya da Uzaklık”, paramnezi özellikleri de sunar. Paramnezi, anıların çarpıtılması sonucu ortaya çıkan bellek bozukluğuna verilen addır. Daha önce yaşanmamış olay ve durumları hatırladığına inanma şeklinde de seyredebilir. “Ancak o noktada, o gece olayların nasıl gelişmiş olabileceğini hayalinde canlandırmakta olan kişi, Tadeus'un tümcesinin bir kısır döngü oluşturduğunun ayırımına varıyordu: (...) Çünkü iyi bir azık olur.” (Tabucchi, 2018: 38). Anlatıcı zaman zaman geçmişe giderek düş gücünden yararlanarak aktardığı olayları değiştirir. Örneğin ilk başta polis arabasına binenlerin sadece Michel, Joana ve Tiago olduğunu belirtmişken ilerleyen sayfalarda Tadeus'un da “üç gencin o iğrenç adamın yanında yalnız başlarına git-

melerine asla izin vermeyeceğini” (Tabucchi, 2018: 45) söyleyerek onun da arabaya bindiğini belirtmiştir.

Olayları hayalinde canlandıran anlatıcı gecenin herkesin evine dağılmasıyla bitmesini istemediği için Joana’yı izlemeye koyulur. Joana, Tadeus’un evinin kapısının önüne varır. Ve anlatıcı bir anda Joana’yı ve Tadeus’u orfozun sırtında merdivenleri tırmanırken hayal eder:

Merdivenleri o can çekişen orfozun sırtında çıktıklarını hayal etti; ve ne tuhaftır, orfoz bitkin kuyruk darbeleriyle kayarak, merdivenlerin sarmalını bir kez, iki kez, üç kez dönüyordu, sonunda bir burgacın içine dalıp duvarların ve zamanın ötesine geçerek o evden kaçıyor; inatçı, yağlı, can çekişir halde ama yılmak nedir bilmeden: yıllar ve yıllar, günün birinde kendisine kadar varıyordu orfoz; nice yılın gerisinde kalmış o geceyi hayalinde canlandıran kendisine. Ona kadar ve nereye kadar acaba? (Tabucchi, 2018: 49)

Böylece o gece olanları hayalinde canlandıran kişi gerçek üstü bir durum yaratarak hafızanın yükünden, gerçeğin anısının ağırlığından kurtulmaya çalışır.

Sonuç

Anıların unutulması, çarpıtılması da en az hatırlanması kadar belleğin bir görevi ya da belleğin bir ürünüdür. Çünkü çalışmada belirtildiği üzere bellek hatırlama ve unutma arasında gerçekleşen bir üründür. Yine aynı bellek çevreden gelen yanlış bilgiler sebebiyle yalan ya da sahte anılar üretebilir. Zaman zaman hayal ve kurgu ile oluşturulan anılar gerçeklikten kaçmak için kullanılan bir araç işlevi görürler. Bu sebeple anılarda bazı detaylar bilinçli ya da bilinçsiz olarak ihmal edilerek, değiştirilerek ya da çarpıtılarak yeniden inşa edilebilir. Bu durum paramnezi gibi bazı hastalıklar sebebiyle de gerçekleşebilir. Paramnezi hastaları gerçek olmayan bir anıyı gerçekmiş gibi yaşayabilirler. Bu durumda gerçek ile hayalin iç içe geçtiği, çarpıtılmış bir bellek söz konusudur.

Antonio Tabucchi’nin tüm eserlerinde bellek önemli bir yere sahiptir. Tabucchi’ye göre bellek, duyularımız aracılığıyla ilerler. Gerçek, onu algılayan görme, duyma, dokunma, koklama ve tat alma duyuları sayesinde yıllar sonra bile kendini gösterebilir. Özellikle edebiyat, duyuşsal bir algının hafızayı nasıl tetikleyebileceğini öğretir ve bazen bir edebi eserin ana konusu haline gelir. Antonio Tabucchi’nin eserlerinde Fernando Pessoa ve Portekiz etkilerini görmek de mümkündür. Yazar, tıpkı Pessoa gibi, Portekiz’in içinde bulunduğu sosyal ve siyasi durumu eserlerinde ele almış ve bunu yaparken Porte-

kizli yazardan etkilenmiştir. “Gece, Deniz ya da Uzaklık” öyküsü de bu eserlerinden biridir. Salazar diktatörlüğünde yaşanan zor günlerin ve anıların acı gerçekliğinin sunulduğu bu öyküde anılar; hayal gücü, kurgu ve gerçeklik arasında oluşturulmuştur. Anlatıcı derin gerçeklikten kaçmak adına gerçeküstü bir şekilde orfoz balığını kurgulayarak gerçekliği çarpıtmış ve sahte bir anı kurgulamıştır. Bazen edebiyat, geçmişini canlandırarak, geçmişte yapılan hataları gelecek nesillere aktararak bunların tekrarlanmaması için kullanılan bir araç halinde görülebilir. Çünkü edebiyat âdeta bir bellek işlevi görür, sahip olduklarıyla ait olduğu dönemin tarihini ve kimliğini geleceğe aktarır. Bu sebeple “Gece, Deniz ya da Uzaklık” öyküsünde gerçekleştirilen belleğin çarpıtılması günümüzde gerçeklikten kaçmak değil ancak geçmişini, Salazar diktatörlüğündeki zorlu günleri unutturmamak üzere kullanılan bir araçtır.

Sonuç olarak denilebilir ki Tabucchi, belleğin aktarımını ve çarpıtılmasını yazı aracılığıyla aktarırken bireysel, kolektif ve tarihsel bellekten yararlanmış. Hayal gücü ve gerçeküstü öğelerden faydalanarak bellek çarpıtılmıştır. “Gece, Deniz ya da Uzaklık” hem dönemin belleğini hem de dönemin sosyal, kültürel ve siyasal yaşamını okura sunar. Öyküde bellek belirsizdir, çünkü anlatıcı, öyküde sıklıkla belirtildiği gibi, o gece olanları sadece hayal etmektedir. Bu nedenle öyküdeki hayal gücünün bir şekilde belleği manipüle ettiği ve gerçekleri çarpıtıldığı söylenebilir. Anlatıcı, karakterlerin hikâyelerini süslemek için hafızasındaki tüm boşlukları rüyalar ve hayal gücü ile doldurur. Bu sebeple öyküde gerçekliğin tasvirinde bazı sorunlar vardır: Anlatıcı, gerçekliği kendi bakış açısıyla algılar ve sonra aktarır, bellek sorunlu bir konumdadır. Bu doğrultuda çalışmada çarpıtılmış belleğe ve sebeplerine ait tanımlamalar verilmiş ve Tabucchi’nin öyküsünde bu temayı nasıl ve neden ele aldığından bahsedilmiştir. Eş zamanlı olarak öyküyü şekillendiren diktatörlük döneminin sosyal ve siyasi şartları aktarılmış ve anlatıcının anılarını çarpıtmasındaki ana neden saptanmıştır.

Kaynakça

- Assmann, Aleida (2015). *Ricordare*. Bologna: Il Mulino.
- Assmann, Jan (2015). *Kültürel Bellek. Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Augé, Marc (2022). *Unutma Biçimleri*. Çev. Mehmet Sert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bakırcıoğlu, Rasim (2012). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.

- Bedin, Cristiano (2018). *Oltre il tempo, la memoria e la saudade*. Roma: Aracne Editrice.
- Bedin, Cristiano (2019). *Il viaggiatore metaforico*. Napoli: Paolo Loffredo Editore.
- Çimen, Ali (2010). *Tarihi Değiştiren Diktatörler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Draaisma, Douwe (2007). *Bellek Metaforları, Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. Çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları.
- Halbwachs, Maurice (2018). *Kolektif Hafıza*. Çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları.
- Jansen, Monica (2002). *Il Dibattito Sul Postmoderno In Italia*. Firenze: Franco Cesati Editore.
- Molino, Michael R. (2012). "Traumatic Memory and Narrative Isolation in Ishiguro's A Pale View of Hills". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 53: 322- 336.
- Pessoa, Fernando (2012). *Pessoa Pessoa'yı Anlatıyor*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Pessoa, Fernando (2018). *Başiboş Bir Yolculuktan Notlar*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Pessoa, Fernando (2021). *Uzaklıklar, Eski Denizler*. Çev. Cevat Çapan. İstanbul: Can Yayınları.
- Simpson, Duncan & Louceiro, Ana (2021). "Everyday Life under the PIDE: A Quantitative Survey on the Relations between Ordinary Citizens and Salazar's Political Police (1955-74)". *International Journal of Iberian Studies*, 34(3): 195-216.
- Simpson, Duncan (2021). "Approaching the PIDE 'From Below': Petitions, Spontaneous Applications and Denunciation Letters to Salazar's Secret Police in 1964". *Contemporary European History*, 30(3): 398-413.
- Tabucchi, Antonio (1998). *Damasceno Monteiro'nun Kayıp Başı*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.
- Tabucchi, Antonio (2003). *Autobiografie altrui. Poetiche a posteriori*. Milano: Feltrinelli.
- Tabucchi, Antonio (2018). *Kara Melek*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Can Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayımlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir ıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



MUSTAFA NAMIK ÇANKI'NIN EDEBÎ EVRENİNDE TEVFİK FİKRET'İN İZLERİ

Traces of Tevfik Fikret in Mustafa Namik Çanki's Literature Universe

Serkan TUNA*

Öz

Cumhuriyet sonrası Türk düşünce tarihine katkılarıyla bilinen Mustafa Namık, felsefe başta olmak üzere mantık, psikoloji, estetik gibi pek çok alanda eserler vermiştir. Türkiye'nin yakın dönem felsefe çalışmalarında önemli bir yeri olan yazar, bu alana ömrünü vakfetmeden önce Türk edebiyatının önemli isimleriyle bir araya gelerek edebiyat ile meşgul olmuştur. Gençlik dönemine karşılık gelen bu süreçte ise en çok etkilendiği ve takip ettiği isim Tevfik Fikret'tir. Kuruculuğunu üstlendiği *Aşiyân* mecmuasında yayımlanan sınırlı sayıdaki şiirinde ona ithaflarda bulunurken anlayış, tarz, kelime dünyası ile Fikret'e oldukça yaklaşmaktadır. Yine mütareke döneminde Tevfik Fikret'in "Yeni Mektep" tasarısına benzer okul ve öğretim modelini benimseyen "Aşiyân Mektepleri"ni hayata geçirmiştir. Bunlarla beraber yazar, Tevfik Fikret'in ölümünden yıllar sonra bile kaleme aldığı eserlerinde, köşe yazılarında ona atıflarda bulunmaya devam etmiştir. Bu çalışma, felsefe dilini Türkçeleştirmek için büyük çaba harcayan Mustafa Namık'ın edebî ve düşünsel evrenindeki Tevfik Fikret tesirine işaret etmek üzere tasarlanmıştır. Ayrıca bu çalışmada, Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesinden temin edilen görsel/görsellerden faydalanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Mustafa Namık, Tevfik Fikret, *Aşiyân*, mecmua, okul.

ABSTRACT

Known for his contributions to the history of Turkish thought after the Republic, Mustafa Namık has produced works in many fields such as philosophy, logic, psychology and aesthetics. The author, who has an important place in Turkey's recent philosophical studies, came together with important names of Turkish literature and engaged in literature before devoting his life to this field. In this process, which corresponds to the youth period, Tevfik Fikret is the name that was most influenced and followed. While making dedications to him in the limited number of poems he founded, published in the magazine *Aşiyân*, he is very close to Fikret with his understanding, style and world of words. Again, during the armistice period, he implemented the "Aşiyân Mektepleri", which adopted a school and teaching model simi-

* Doktora Öğrencisi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye. E-posta: sserkantuna1@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5625-7882.

lar to Tevfik Fikret's "Yeni Mektep" design. In addition to these, the author continued to refer to Tevfik Fikret in his works and columns even years after his death. This study is designed to point out the influence of Tevfik Fikret in the literary and intellectual universe of Mustafa Namık, who made great efforts to translate the language of philosophy into Turkish. In addition, in this study, the visual/visuals obtained from the Ankara Manuscripts Regional Directorate Library were used.

Keywords: Mustafa Namık, Tevfik Fikret, Aşşyan, magazine, school.

Giriş

Mustafa Namık Çankı'nın (1883-1965)¹ hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler mevcut olmasa da o, özellikle Cumhuriyet'in ilanından sonra başta felsefe olmak üzere mantık, psikoloji estetik gibi alanlara sunduğu hizmetler ile bilinir. Hayatını önemli ölçüde çeşitli memuriyet, yazarlık ve öğretmenlikten kazanmış olan Çankı'nın, kaleme aldığı *Büyük Felsefe Lügatı* (1958), *Bizim Elifbâ* (1925), *Mantık* (1926-1927), *Ahlak* (1928), *Bediiyat* (1931), *İçtimaiyat Nedir?* (1933), *Eflatun* (1933), *Küçük Felsefe Tarihi* (1933) gibi başlıca eserleri Cumhuriyet sonrası Türk düşünce tarihine katkıları sebebiyle haklı önemini hâlâ korur. Bu eserler içerisinde felsefe dilini Türkçeleştirmek adına büyük emek harcadığı *Büyük Felsefe Lügatı* ile "estetik" kavramını -Latin harfleriyle- ilk defaya mahsus olarak kaleme aldığı *Bediiyat* daha ayrı bir noktada mevkilenir.

Mustafa Namık, gazete yazılarının yanı sıra yukarıda adı geçen eserlerinin neredeyse tamamında "dost ve üstad" olarak bahsettiği Tevfik Fikret'e atıfta bulunur. Bununla beraber kuruculuğunu üstlendiği "Aşşyan" adlı mecmuada yayımladığı şiirlerinde duyuş, anlayış, kelimeler dünyasıyla Fikret'ten izler, etkiler barındırır. Yine şiirlerinde ona ithaflarda bulunurken mütareke döneminde de Tevfik Fikret'in "Yeni Mektep" anlayışını yansıtan "Aşşyan Mektepleri"ni hayata geçirerek merkez müdürlüğünü üstlenir.

Çalışmada, Mustafa Namık'ta her fırsatta Tevfik Fikret'ten bahsetme, alıntı yapma yahut ithaflarda bulunma temayülünün arka planındaki izleri

¹ Mustafa Namık Çankı hakkında yakın dönemde yapılan üç yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Söz konusu tezlerden birisi felsefe (Kars, 2010), diğer ikisi din alanında hazırlanmıştır (Taban, 2013, Çolak, 2018). Mustafa Namık'ın hayatı etrafında ulaşılan en geniş ve toplu bilgiler ise Aişe Taban tarafından hazırlanan tezde bulunmaktadır. Taban, özellikle gazete yazılarından yola çıkarak yazarın "entelektüel biyografisini" oluşturmaya gayret göstermiştir. Ayrıca tezde, Mustafa Namık ve Tevfik Fikret bağlantısına da dikkat çekilmiştir. Bunlar haricinde, *Büyük Felsefe Lügatı*'ni yayıma hazırlayan Recep Alpyağıl'ın söz konusu neşrinde (Çankı, 2021) ve çeşitli çalışmalarında (Alpyağıl, 2015a, Alpyağıl, 2015b) Mustafa Namık Çankı'nın hayatı ve faaliyetleri konusunda derli toplu bilgilere ulaşılabilir.

sürülerek yazarın edebî evrenindeki Fikret nüfuzu gösterilmeye çalışılacaktır. Buna istinaden ilk aşamada, Mustafa Namık'ın eser ve faaliyetlerindeki Fikret'e dair izlere genel olarak dikkat çekilecektir. İkinci aşamada ise yazarın *Aşşyan* mecmuasındaki şiirleri etraflıca ele alındıktan sonra yine onun sahadaki önemli bir faaliyeti olan “*Aşşyan Mektepleri*” konusuna temas edilecektir. İki ismin, şairlik ve eğitimcilik yönünün birleştiği, kuvvetlendiği ve şekil aldığı noktanın esasını da zaten bu kısım oluşturmaktadır.

1. Mustafa Namık Çankı ve Tefvik Fikret

Mustafa Namık, kardeşi Ahmet Cevdet gibi Darülfünun Hukukta eğitim alarak öğrenim hayatının son sınıfında *Âşşyân* mecmuasını çıkarır (Çankı, 2021: ix). Mustafa Namık'ın bu okuldaki seneleri ve çıkardığı mecmua onun edebî evreni ve tekâmülü için önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Öyle ki “sanat şahsi ve muhteremdir” sloganıyla ortaya çıkan *Fecr-i Âti* mensuplarının meşhur çam dibi sohbetlerinde bulunan isimlerinden birisi Mustafa Namık'tır:

1322-1324 senelerinde toplantı yerimiz meşhur çam dibi idi. O zamanlar birçok arkadaş Mekteb-i Hukuka devam ediyorduk. Hukuk mektebi o tarihlerde Cağaoğlu'nda bulunuyordu. Demir parmaklıkları muntazam bir bahçe ile çevrilmiş yeni bir bina idi. (...) Büyük demir kapıdan girince güzel ve muhteşem bir çam ağacı görülür. O zaman bu bahçe çok muntazam, zarif ve yeşil bir yuva hâlinde idi. Şimdi artık o çam da ihtiyarlamış, rengi solmuş koyu gölgelerle çam dibi o zamanın sanatkârlarının toplandığı yerdirdi. Burada konuşulur, şiirler okunurdu. O vakit Mekteb-i Hukuka devam eden gençler meyanında İbrahim Necmi, İbrahim Alâettin, Mehmet Behçet, Tahsin Nahit, Köprülüzade Fuat, Mustafa Namık, Rasim Haşmet, Sadrettin Celal, Ziya Şakir, Rifat vardır (Reşat Fevzi, 1930: 184-185).

Mustafa Namık'ın *Fecr-i Âti* mensupları ve dönemin edebiyatçıları ile bağı bu yıllarda sadece çam dibi sohbetleriyle değil, Tahsin Nahit gibi isimlerin evinde de devam eder:

İleride *Fecr-i Âti* topluluğunu kuracak olan gençler, zaman zaman Tahsin Nahit'in evinde toplanır, edebî ve ilmi münakaşalar yaparlardı. Köprülüzade Fuat, İbrahim Alâettin, Ziya Şakir, Ali Canip, Rasim Haşmet, Âkil Koyuncu, Ali Süha, Cemil Süleyman, İbrahim Necmi, Süleyman Şevket ile Şahabettin Süleyman, Emin Bülent,

Hukuk talebesinden Said Hikmet ve Mustafa Namık bu toplantılara muntazaman iştirak ederlerdi (Evrimer, 1961: 6-7).

Yine okul döneminde sone tarzı şiirlerle meşgul olduğu, kaleme aldığı şiirleri ise heyecanla etrafına okuduğu görülür: “Bir sınıf üstümüzdekilerden şimdi felsefe mütehasşısı ve öğretmeni olan bay Mustafa Namık o zaman yalnız şiire rağbet ederdi. Daima 14 mısıralık (sone)ler yazar, yazdıklarını heyecanlı heyecanlı okurdu” (Alus, 1947: 4). Bunlara dayanarak Mustafa Namık’ın okul vesilesiyle devrin ve Türk edebiyatının tanınmış simalarıyla bir araya geldiği ve edebî dünyasını zenginleştirdiği söylenebilir. Yazar bu zenginliği ve kazanımlarını sonraki süreçte sürdürmeye çalışır. Nitekim 1908 tarihinde babası Salih Sırrı Efendi’nin imtiyaz sahibi, kardeşi Ahmet Cevdet Salih’in müdürü olduğu, kendisinin de kuruculuğunu üstlendiği yirmi altı sayı süren bir mecmua çıkarır. Mecmuanın ismi, Türk edebiyatında Servet-i Fünun şiiriyle, bilhassa Tevfik Fikret ile özdeşleşen *Âşiyân*’dır. Bu mecmuada, başta Tevfik Fikret olmak üzere Türk edebiyatının önemli isimlerinin olduğu yazar kadrosuyla bir arada bulunan Mustafa Namık, şiirlerinin başlangıcında Tevfik Fikret’i taltif eden ithaflarının yanı sıra içerik, şekil ve anlayışta Fikret’e benzerlik gösterir şiirler neşreder.

1918’de İsmail Hikmet Ertaylan tarafından çıkarılan *Düşünce* mecmuası², Tevfik Fikret’in ölümünün üçüncü yıl dönümünde ona yönelik bir “nüsha-i mahsûsa” neşreder. Nüshada, Fikret’in daha önce yayımlanmamış şiirleriyle beraber Cenap Şahabettin, Süleyman Nazif, Rıza Tevfik, Ruşen Eşref, Abdurrahman Şeref gibi devrin önemli simalarının şaire dair yazdıkları yer alır. Bu kıymetli teşebbüs 2005 yılında bir mezuniyet tezi olarak yeni yazıya aktarılarak Türk edebiyatına tekrar kazandırılır³. Ancak Çankı üzerine yapılan yüksek lisans tezinde, *Düşünce* mecmuası tarafından çıkarılan “nüsha-i mahsûsa”nın 2005 yılındaki çalışmadan önce Mustafa Namık’ın 1925 yılında basılan *Bizim Elifbâ*⁴ kitabının arkasında neşredildiği bilgisi vardır ve bu yazıların ilk toplu neşri manasına gelir (Taban, 2013: 13). Mustafa Namık’ın

² *Düşünce* mecmuası üzerine yapılan bir çalışma için bk. (Özlük, 2011).

³ Bu çalışma için bk. (Şahin, 2005).

⁴ Tez yazarının yılı ile beraber kaynak gösterdiği eserin dijital bir kopyası Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesinden temin edilmiştir. Ulaşılan eserin dijital kopyası elli altı sayfadır ve içeriğinde “nüsha-i mahsûsa”nın bir neşri bulunmamaktadır. Ancak tez yazarı, “nüsha-i mahsûsa”nın elli altıncü sayfasından sonra başladığını da ifade etmiştir (Taban, 2013: 27). Eserin başka bir kopyasına ulaşılamadığından tez yazarının ifadesi esas alınmış, bahsi geçen neşir görülememiştir.

Tevfik Fikret'e dair hazırlanan bu çalışmaya özel bir alaka göstermesi kayda değerdir.

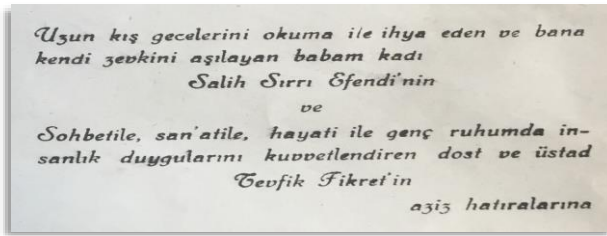
1927-1928 yılları arasında Üsküdar Erkek Lisesi'nde ilk bediyyat derslerini veren Mustafa Namık'ın, liselerin üçüncü sınıfı için hazırladığı *Bediyyat* adlı eseri Cumhuriyet sonrası yeni harflerle yayımlanan ilk estetik kitabı olarak kabul edilir (Bostan, 2010: 227). Çankı bu eserinde Tevfik Fikret'i öven ve öne çıkaran ifadelere yer verir. Nitekim onun için Fikret: "...mevzu ve eda itibarile nazmı eski edebiyatın nüfuzundan kurtarmakta son tekâmülü göstermiş, hayatının son devrinde bilhassa gençliğe hitap etmiş Türk şairidir. İstanbul'da doğmuş ve ölmüştür (1870-1915). San'atkârlığı kadar insanlığıyla da temayüz etmiş" (Çankı, 1931: 24) bir isimdir. "Bediyyat" kavramı çerçevesinde Namık Kemal, Abdülhak Hamit gibi isimlerin yanı sıra Tevfik Fikret'e de değinen yazar, Fikret'i kimi eserleriyle ihtirası tasfiye eden kimi eserleriyle de ruhlara kuvvet veren bir isim olarak görür: "...Mesela Namık Kemal kasidesinde ruhları takviye eder. Gençliğin ruhunda hürriyet meşalesi yakarak bir tekemmül hizmetini de görür. Tevfik Fikret 'Tesadüf'lerinde bir ihtirası tasfiye ederken, 'Sis'inde 'Doksan Beşe Doğru'sunda, bilakis, ruhlara kuvvet verir" (Çankı, 1931: 57). Yine eserinde Fikret'in *Kahkaha-i Ye's* şiirinin ilk iki dizesini örnek vererek nazımının kıymetini aktarır: "Bad-ı nalan-ı hazan girye ıslıklarla/Ötüyör çırpınarak camlara hırçın hırçın beytini 'bad-ı nalan-ı hazan, camlara hırçın hırçın çarpınarak ıslıklarla ötüyör" şekline kalbedersek, şairin 'Yıldız' istibdadına karşı gürleyen sesinden artık kulağımızda bir ahenk kalmadığını görürüz. Böyle bir tecrübeye mukavemet edecek, ondan sonra da güzelliğini muhafaza eyleyecek kadar kuvvetli bir nazım bahtiyardır" (Çankı, 1931: 176).

Mustafa Namık, 1933 yılında yayımlanan *İçtimaiyat Nedir?* eserinde de Tevfik Fikret'e değinir. Fikret'in "... Koşan elbet varır, düşen kalkar;/ Kara taştan su damla damla akar,/ Birikir, sonra bir gümüş göl olur,/ Arayan hakkı en sonunda bulur..." (Parlatır, 2012: 225-226) dizelerinin geçtiği *Halûk'un Vedâ'i* adlı şiirinin "Kara taştan su damla damla akar/ Birikir en sonunda bir göl olur" kısmıyla eserine başlar (Çankı, 1933: 3).

Mustafa Namık, *Cumhuriyet*'te, özellikle felsefe terimlerinde istilahlı gerekli gören köşe yazıları kaleme alır. Buradaki yazılarında da tıpkı eserlerinde olduğu gibi Tevfik Fikret'in çeşitli şiirlerine atıfta bulunur. *Tarih-i Kadim*, *Haluk'un Vedâ'i*, *Zelzele*, *Ferda* şiirlerinden seçilen dizeleri bazen yazılarının başlangıcında bazen de ifadelerini kuvvetlendirmek adına cümle içerisinde veya yazılarının sonunda kullanır.

Mustafa Namık'ın 1954 tarihinde ilk cildi yayımlanan *Büyük Felsefe Lügati*'nda: "Uzun kış gecelerini okuma ile ihya eden ve bana kendi zevkini aşıl原因ayan babam kadı Salih Sırrı Efendi'nin ve sohbetile, san'at ile, hayati ile genç ruhumda insanlık duygularını kuvvetlendiren dost ve üstad Tefvik Fikret'in aziz hatıralarına" (Çankı, 1954: 2) şeklinde bir ithaf yer alır. Bu ithaf, yıllar sonra bile müellifin "dost ve üstadı" olarak gördüğü Fikret'in üzerindeki tesir ve kıymetine işaret ederken babasından da geleneksel yön ile kitap ve okumaya dair önemli kazanımları olduğunu gösterir mahiyettedir. Çankı, yıllar süren bir emeğin ürünü olan eserine böylesi bir ithafı koymasının yanı sıra eserinin ilk girişine yine Fikret'in bir şiiriyle başlar. *İçtimaiyat Nedir?* kitabında olduğu gibi *Haluk'un Vedâ'ı* şiirinin dizelerini burada yıllar sonra yine kullanır (Çankı, 1954: 2). Bu şiirdeki sadece "...Koşan elbet varır, düşen kal-kar;/ Kara taştan su damla damla akar,/ Birikir, sonra bir gümüş göl olur,/ Arayan hakkı en sonunda bulur..." dizelerinin birkaç yerde kullanılması ve tekrarda ısrar edilmesi oldukça dikkat çeker. Kendisini "hakka halk yolundan giden bir öğretmen" olarak tanımlayan (Taban, 2013: 19) yazar için bu dizelerin özel bir manası olabileceği gibi hayatı boyunca sahip olduğu zihniyet yapısı ve teşebbüsleriyle yine bu dizeleri takip etmiş gibi gözükmektedir.

Buraya kadar olan kısım için şunları söylemek mümkündür; Mustafa Namık, okulla beraber edebiyat çevresinden edindiği kazanımlardan sonra muhtelif eserlerinde ve yazılarında Tefvik Fikret'ten etki ve izleri açık şekilde barındırır. Bir felsefe mütehasısı olan yazar, Fikret'in içerik olarak farklı özellikler taşıyan şiirlerinden alıntılarla beraber *Haluk'un Vedâ'ı* ve *Tarih-i Kadim* şiirindeki dizeleri daha sık tekrarlar. Belki en büyük ve en kıymetli sayılacak eseri *Büyük Felsefe Lügati*'na hem onun şiiriyle başlar hem de babasının yanı başında Fikret'in aziz hatırasını onurlandırır.



Görsel 1. *Büyük Felsefe Lügati*'nda yer alan ithaf (Çankı, 1954: 11).

2. *Âşiyân* Mecmuası ve "Yeni Mektep" İdeali

Sözlükte "yuva, kuş yuvası, ev, konut, kat" (Kanar, 2015: 49) gibi ma-nalara gelen *âşiyân*, özel çağrışımla Türk edebiyatı içerisinde Servet-i Fünun şiir estetiğiyle ve Tefvik Fikret ile özdeşleşen hususî bir kelimedir. Tev-

fik Fikret'in "Âşiyân-ı Dil", "Âşiyân-ı Peder", "Âşiyân-ı Lâl" gibi şiirlerinde farklı şekillerde başlıklarda da kullanılan bu kelime, esasında şair için çok daha derin ve yoğun manaları ihtiva eder. Fikret'in "parasının azlığını zevkinin büyüklüğüyle örtmüştü"⁵ (Akyüz, 1947: 72) olduğu evinin adı olan ve 1906'da inşa edilen Âşiyân; bir tarafıyla şairin özellikle devrin siyasetinden, atmosferinden sıyrılarak kapandığı özel alanıyken bir tarafıyla da mizacından kaynaklı olarak kaçarak sığındığı güvenli bölgesidir. Âşiyân mecmuasına bakıldığında ise Tevfik Fikret'in dört şiiri yayımlanmıştır. Bu şiirler sırasıyla şöyledir: "Hayât, 1, 3-4 (28 Ağustos 1324 / 10 Eylül 1908)", "Hemşirem İçin - ninem için-, 2, 35-36-37-38 (4 Eylül 1324 / 17 Eylül 1908)", "Bir Cevab - Cenab'ın bir mektubuna-, 8, 235-236 (23 Teşrinievvel 1324 / 5 Kasım 1908)", "Abdülhak Hâmid, 15, 40 (11 Eylül 1324/24 Eylül 1908)".

Bu şiirlerin yanı sıra mecmuada Tevfik Fikret'e yönelik ithafların çoğunlukta olduğu görülür. Tahsin Nahid'in "Üstad-ı Muhterem Tevfik Fikret Beyefendi'ye", Mehmet Asım'ın "Tevfik Fikret Bey'e", Cenap Şahabettin'in "Rûbab-ı Şikeste İçin", Ali Suad'ın "Tevfik Fikret Bey'e" gibi ithafları bunlardan bazılarıdır.

23 Temmuz 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet'ten yaklaşık bir buçuk ay sonra 28 Ağustos 1324/10 Eylül 1908 tarihinde "edebî, ilmî, ahlâkî haftalık mecmua" olarak ilk sayısı yayımlanan Âşiyân'ın⁶, müessisliğini Mustafa Namık, müdürlüğünü ise İbnü's-Sırrı Ahmet Cevdet Bey üstlenir. Mecmuanın idare merkezi "Bâb-ı Âli caddesinde dâire-i mahsûsa"dır. Mecmuanın kapaklarında herhangi bir süslemeye gidilmeden sade bir görünüm içerisinde kalın ve koyu puntolarla "Âşiyân" yazısı yer alırken basım yeri Şirket-i Mürettebiye, Matbaa-i Âmire gibi çeşitlilik gösterir. Mecmuanın altıncı sayısında ise mecmuanın "edebî, ilmî, ahlâkî" şiarı genişletilerek "siyasî, ictimâî, fennî" ibareleri de eklenir. Mecmua, yirmi altı sayı ile matbuat hayatındaki ömrünü tamamlar.

Mecmuada şiir, hikâye, tiyatro gibi edebî türler yayımlanırken yine tenkit alanında da faaliyetlere yer verilir. Mecmuanın edebiyat tarihindeki asıl önemi ise daha önce Servet-i Fünun'un dağılan kadrosundan isimleri bir

⁵ Kenan Akyüz'ün hazırlamış olduğu çalışmada, Tevfik Fikret'in Âşiyân'ına dair özel bir bölüm ayrılmıştır. Bu bölümde Âşiyân'ın iç kısmından bahçesine kadar ayrıntılarından bahsedilmekle beraber binaya dair plan ve görsellere de yer verilmiştir.

⁶ Âşiyân mecmuasının mevcut sayılarına Hakkı Tarık Us Süreli Yayınlar Kataloğundan ulaşılmış ve çalışmada da buradaki koleksiyon dikkate alınmıştır. Mecmuanın İBB Atatürk Kitaplığı sitesinde ve Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Koleksiyonunda da sayıları bulunmaktadır.

araya getirmesi ve Servet-i Fünun anlayışını ilk sayıdan son sayıya kadar tutarlı bir şekilde devam ettirmesinden kaynaklanır (Uçman, 1991: 11). Abdülhak Hamit Tarhan, Tevfik Fikret, Cenap Şahabettin, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Şuayb, Ahmet Haşim, Tahsin Nahit, Emin Bülent Serdaroğlu, Cemil Süleyman, Safveti Ziya, Celal Sahir Erozan, Ruhsan Nevvare, Hüseyin Siret Özsever, Faik Ali Ozansoy, Müfit Ratip, Ali Canip Yöntem, Ömer Seyfettin, Halide Edip gibi isimlerin yazı ve eserleriyle bu mecmuada genel anlamda süreklilik gösterdiği göz önüne alınırsa Servet-i Fünun anlayışının yanı sıra ilerde Fecr-i Ati ve Genç Kalemler'i teşkil edecek ediplerin de bir arada olduğu görülür. Böylesi isimleri, kuruculuğunu üstlendiği mecmuada bir araya getiren ve onların yanı başında edebî faaliyetlerde bulunan Mustafa Namık'ın *Âşiyân*'da yayımlanan on beş şiiri bulunur. Bunların mecmuada yer aldığı isim, sayı, sayfa ve tarihleri⁷ şu şekildedir:

İn'ikâs-ı İstifhâm, 1, 15-16 (28 Ağustos 1324 / 10 Eylül 1908)

Muzlim Terâneler -Tahsin Nahid Bey'e-, 3, 78 (11 Eylül 1324 / 24 Eylül 1908)

Şebâb-ı Nigûn -Ahmed Şuayb Beyefendi'ye-, 4, 109 (18 Eylül 1324 / 1 Ekim 1908)

Sirişk-i Eş'ârım -Mehmed Âsım'a-, 5, 134 (25 Eylül 1324 / 8 Ekim 1908)

Bâdiye-i Mukadderât -Tahsin ve Emin'e-, 6, 178 (2 Teşrinievvel 1324 / 15 Ekim 1908)

Mebde-i Şîrim -o hüsn-i ârâm-sûze-, 8, 249 (23 Teşrinievvel 1324 / 5 Kasım 1908)

Nevâ-yı Andelib -Rübâb-ı Şikeste mübdi'ne-, 10, 318 (6 Teşrinisani 1324 / 19 Kasım 1908)

İstigfâl, 11, 344 (13 Teşrinisani 1324 / 26 Kasım 1908)

Şifâ-yı Ezelî -inan Halûk ezeli bir şifâdır aldanmak T. F-, 12, 386 (20 Teşrinisani 1324 / 3 Aralık 1908)

Kemân Dinlerken, 13, 428 (27 Teşrinisani 1324 / 10 Aralık 1908)

Reng ü İbhâm -üstâd Fikret'e-, 14, 20 (4 Kanunuevvel 1324 / 17 Aralık 1908)

Gufûl-ı Dûrâ-dûr, 19, 167 (9 Mart 1325 / 22 Mart 1909)

Nuhfe-i Muhammedet, 22, 285 (30 Mart 1325 / 12 Nisan 1909)

⁷ Mecmuanın sayı başlangıçlarında Hicri ve Rumi tarihler birlikte yer almaktadır. Miladi tarihler, TTK sitesinde bulunan "Tarih Çevirme Kılavuzu" uygulaması kullanılarak tespit edilmiştir.

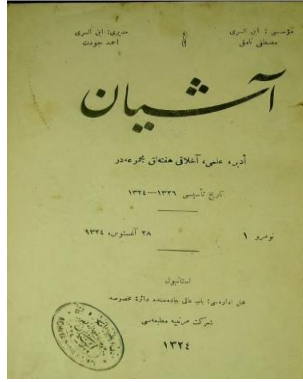
Neşide, 24, 337-338 (13 Nisan 1325 / 26 Nisan 1909)

İnfiâl -Ali Canib Bey'e-, 26, 405 (27 Nisan 1325 / 10 Mayıs 1909).

Mustafa Namık'ın *Âşiyân* mecmuasındaki şiirlerine yüzeysel olarak bakılacak olursa ilk olarak ithaflar dikkat çeker. Mustafa Namık'ın, "Rübâb-ı Şikeste mübdi'ne", "üstâd Fikret'e" gibi ithaflarının yanı sıra Tefvik Fikret'in "Hayat" şiirinin son dizesinde yer alan "İnan, Halûk, ezeli bir şifâdır aldanmak!" mısrasını "Şifâ-yı Ezelî" şiirinin başlangıcına taşıdığı görülür. Fikret'e duyulan hayranlığın birer nişanesi olarak değerlendirilebilecek bu ithaflar dışında müellifin Mehmet Asım ile birlikte Servet-i Fünun ve Fecr-i Ati ekolünün önemli simaları olan Ahmet Şuayb, Tahsin Nahit, Emin Bülent Serdaroğlu, Ali Canip gibi isimlere de ithaflarda bulunduğu tesadüf edilir.

Mustafa Namık'ın mecmuadaki mevcut şiirleri genel anlamıyla hem Servet-i Fünun şiirinin karakteristik yapısına hem de Tefvik Fikret'in şiir anlayışına uygunluk ve benzerlik gösterir. Şiirlerdeki anjambman, sone tarzı, santimentalizm, kelime tercih ve kullanım şekilleri bunun birer örneğini teşkil eder. Nitekim Tefvik Fikret'in kelimeler dünyasında hayat, yaşamak, ömür, ufuk, ruh, ağlamak kelimelerinin en çok tekrarlananlar arasında olduğu görülür (Kaplan, 2019: 218). Benzer bir duruma Mustafa Namık'ın mecmuadaki şiirlerinde de rastlanır. Hayat (9 kere), ruh (9 kere), ufuk (5 kere), ömür (3 kere), ağlamak (3 kere), girye (4 kere), gözyaşı (2 kere) tekrarlanır. Yine Tefvik Fikret'in şiirlerinde güzel sanatlardan resim, müzik, heykel, dans çok miktarda geçer (Enginün, 2010: 541). Mustafa Namık, şiirlerinde bunu da takip eder. Şiir, sanat, raks, heykel, beste ve musikiyi şiirlerinde kullanır. Bu kelimelerin yanı sıra Servet-i Fünun şiir anlayışını da yansıtan kelimelerden kalp (12 kere), sönmek (7 kere), hasta (8 kere), matem (8 kere), gece (8 kere), şeb (6 kere) hayal (6 kere), ümit (6 kere), şebab (6 kere), gam (4 kere), elem (4 kere), ızdırap (4 kere), ziya (4 kere), sükût (3 kere), leyâl (3 kere), akşam (3 kere), ferda (3 kere), pejmürde (2 kere), mecruh (2 kere) kullanılırken yine aynı anlayışa uygun olarak aşırı santimentalizmin de bir gereği olarak "âh" ve "oh" ünlemleri de yer yer göze çarpar. Yine Mustafa Namık'ın şiir evreninde elim, titremek, donuk, korku, tar, zalam, solgun, sızlamak, inilti, naliş, ölmek, ölüm, sıtmalı, hazin, hüzn, mahzun, leyl, keder, melul, infial, solmak da yer alır. Mehmet Kaplan, Tefvik Fikret'in dili için "...Fikret'in dili saha itibarıyla geniş değil, fakat dar bir duyuş kadrosu içinde nüans bakımından zengindir. Fikret, sinonimler (eş anlamlı) şairidir" (Kaplan, 2019: 215) ifadelerini kullanır. Mustafa Namık için de aynı niteleme yapılabilir. Yukarıdaki gösterilmeye çalışılan kelimeler dünyasıyla o da bu dönemde bir sinonimler şairidir.

Servet-i Fünun şiirinde genelde ilk dizede değil de sonraki dizelerde anlamı tamamlanan cümlelere (anjambman) rastlanır (Korkmaz, 2013: 156). Mustafa Namık bu cümle sistematüğini içselleştirmiş gibidir. Şiirlerinin neredeyse tamamında ilk dizede anlamın tamamlandığı görülmez. Bu aynı zamanda Tefvik Fikret'te de çok çarpıcı ve sık kullanılan bir anlayıştır (Kaplan, 2019: 87). Bu bağlamda son olarak şiirlerde kullanılan sone nazım şekline dikkat çekilecek olursa “Nevâ-yı Andelib” ve “Nuhfe-i Muhammedet” şiirleri dışındaki hepsi sone tarzıyla kaleme alınmıştır. Batıdan alınan bir nazım şekli olan ve 4+4+3+3 şeklinde kurulan sone, Mustafa Namık'ın en çok tercih ettiği nazım şeklidir. Bu tutumunu da Servet-i Fünun'a dolayısıyla Tefvik Fikret'e bağlamak mümkündür. Tefvik Fikret'in çoğunlukla şiirde yapıya önem verdiği için seçtiği sone tarzı (Enginün, 2010: 550), Mustafa Namık'ta da bilinçli bir yönelim olabilir.



Görsel 2. Âşiyân mecmuası

Tefvik Fikret'in manzumeleri arasında tabiata dair olanlar önemli bir yer tutar. Bunlar Türk edebiyatında o zamana kadar hüküm süren enfüsilğe karşı bir harekettir (Özön, 1941: 72). Mustafa Namık'ın şiirlerinin genel içeriğinde de tabiat unsurlarına rastlanır. Şiirlerde kullanılan tabiata ait parçalar ise gerçeklikten ziyade hayalî bir görünüm arz eder. “Muzlim Terâneler” şiirinde bunun bir örneğini göstermek mümkündür. Şiirin ilk dizesinde karanlıklar içerisinde düşünen, hasta hasta inleyen bir deniz vardır:

Helecanlarla muzdarib, meftûr
Ebedî bir karanlığın sessiz
Ve derin zıll-ı mâteminde deniz,
Düşünür, hasta hasta, inler, uyur.

Böylece, Tevfik Fikret'in tabiat şiirinde önemli yer tutan su unsuru, deniz, göl ve yağmurun (Kaplan, 2019: 114), yine bir şekilde Mustafa Namık'ta da karışık bulunduğu söylenebilir.

Mustafa Namık, sadece *Âşiyân*'daki şiirleriyle değil fikrî olarak da Tevfik Fikret'in takipçisi olur. Daha doğru bir ifadeyle, edebî manada kurduğu bağ, bir noktadan sonra fikrîsel bağ ile de birleşerek daha kuvvetli ve geniş bir hâl alır. Malum olduğu üzere, "Yeni Mektep" öğretmen-şair Tevfik Fikret'in öncülük ettiği ve başında bulunduğu bir kurulun, 1908 Meşrutiyet'inden hemen sonra "ciddi bir teşebbüs" olarak giriştiği ve İstanbul yakınında kurulması istenen günün ve çağın gereklerine uygun bir eğitim yapacak olan bir özel okuldur (Kavcar, 1972: 113). Salih Keramet Nigâr, Tevfik Fikret'in tasarladığı "Yeni Mektep" in usul ve esaslarına yönelik ayrıntılı bilgiler verir. Fikret'in "Yeni Mektep" üzerinden hedeflediği eğitim anlayışını daha iyi göstermek için bilgileri olduğu gibi aktarıyoruz:

1-Ecnebi dil tahsiline çok ehemmiyet vermek: Tedrisat Türkçe ve İngilizce olacaktır. Öz dilimizden sonra tedrisât için İngilizcenin öbür ecnebi dillerine tercih edilmesinin sebebi hürriyet ve teşebbüs kudretleriyle bizce örnek tutulması gereken milletin dili olmasındandır. Çünkü dil en tesirli nüfuz ve temessül vasıtasıdır. Türkçe ve İngilizceden, bir de ana dillerinden başka çocuklar şu üç dilden ikisini tercih ve tahsile mecbur tutulacaklardır: Almanca, Fransızca, Rusça. Bütün bu diller konuşma usulüyle amelî olarak öğretilen çocuklar, tahsillerinin sonunda üç ecnebi dili öğrenmiş olacaklardır.

2-Tedrisâtın idâdiye ve asliyeye taksimi: İdâdî tedrisat üç, aslisi de beş yıl sürecektir. Birinci kısımda sade amelî olarak çocuklar dikkate alıştırılacaktır. Aklî kabiliyetlerinin umumî bir muayenesinden sonra elverişli görülen çocuklar aslî kısma geçebileceklerdir. Aslî tedrisâttan maksat mantıkî muhâkeme kabiliyetinin ilerlemesine, düşünme kudretinin gelişmesine yarayan toplu ve seçme bilgileri genç zekâlara kazandırmaktır. Bundan anlaşılır ki "Yeni Mektep" de tatbik edilecek program kitap süsü sayılabilecek fazla tafsilattan sıyrılmış olacak, böylece orta tahsili sekiz yılda tamamladıktan başka gençler millî ve içtimâî meseleler hakkında faydalı konferanslar ve münazaralarla bilgilerini arttırabileceklerdir.

Hulasa tahsil bir gaye değil, ancak bir vasıtaadır: "Yeni Mektep" çocukların vücutları kadar dikkat ve muhakemelerinin de daima dinç

ve çevik olmasına çok ehemmiyet verecektir. Uyuşturucu mü-talâhane saatleri yerine sınıf temrin ve müzakerelerini geçirerek vücut idmanları gibi aklı faaliyetlere de fazla rağbet göstermesinin sebebi bu olacaktır.

3-Daimî surette çocukları amelî hayata hazırlamak düşüncesi: Tahsillerinin başlangıcından beri çocuklar el işlerine alıştıncılacaktır. Duvarcı, demirci, marangoz aletlerini kullanacaklar, beceriklilik, çeviklik, soğukkanlılık, kazandıran avcılık, balıkçılık, binicilik, yüz-me, kürek çekme, yelken kullanma gibi talim ve idmanlarla bedenî ve ruhanî kudretlerini arttıracaklar, aynı sebeplerle başlıca ev işle-rinde de çalıştırılarak icâbında kendi kendilerine bakmayı öğrene-ceklerdir.

“Yeni Mektep” çocuklarımızda sık sık rastlanan ürkeklik ve çekin-genliklerin, aşığılık duygularının, alınganlıkların, şımarıklıkların, hırçınlıkların, hotkâmlıkların önüne geçmeye, çocukları böyle zar-rarlı huylardan kurtarmaya da ayrıca çalışacaktır. Gençleri cemiyet içinde sade ve tabii konuşmaya ve hareket etmeye alıştırmak, iç-timaî ve millî vazifelerini muvaffakiyetle ifaya hazırlamak “Yeni Mektep”in en fazla ısrarla temine çalışacağı maksatlardandır. Tahsilleri esnasında, “Yeni Mektep”, yetiştireceği gençlerin mem-leket içinde ve dışında seyahatleri için elverişli fırsatlar hazırlaya-rak amelî terbiyelerini tamamlayacak, musiki ve resimle de bedîî terbiyelerini temin edecektir.

4-Ticarî ve ziraî tatbikat ve amelîyat: “Yeni Mektep” ilim adamın-dan ziyade iş adamı yetiştirmek maksadına hizmet edeceğinden gençlerin alaka ve istidadını iktisadî ve içtimaî refah ve umranımı-zın her zaman öz kaynağı olduğundan şüphe edilmeyen ziraat ve ticarete doğru kuvvetle sevk etmeye çalışacaktır. Ziraî ve ticarî malumat amelî bir surette verilmekle beraber gençlerin tahsillerini bitirir bitirmez bu mesleklere girerek maişetlerini hemen serbestçe kazanabilmelerine ve ileride kendi kendilerine meslekî bilgilerini arttırıp tamamlamalarına elverişli bir dereceye çıkarılacaktır (1942: 65-67).

Tevfik Fikret “Yeni Mektep”i hükûmetin değil, milletin yardım, inayeti ve yine milletin alın teriyle açmayı planlar. Ancak kendisine vaatlerde bulunan kişiler sözünü tutmaz. Bu hayırlı teşebbüsün hayırsız bir şekilde neticelen-mesi ise Fikret’i muzdarip ederek yalnızlığa sürükler (Ertaylan, 1963: 48). Bu

sebeplere bağlı olarak Fikret tasarısını gerçekleştiremez. Fakat o, 1888’de birincilikle bitirdiği Galatasaray Lisesine 1909’un Ocak ayında müdür olduğu zaman, bir buçuk yıllık süre zarfında “Yeni Mektep” üzerinden tasarladığı eğitim anlayış ve modelini önemli ölçüde gerçekleştirmeye çalışır (Kavcar, 1972: 119). Günümüz şartlarında dahi oldukça çağdaş ve çok yönlü bir eğitim modeli olarak gözüken Fikret’in “Yeni Mektep”i, devrin şartlarında bir türlü tam karşılığını bulamaz ancak sonrasında benzer modellere kaynaklık eder.

Sahibi ve neşriyat müdürü Eşref Edib olan *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mühitülmaarif* mecmuasında, Mustafa Namık’ın Meşrutiyet’ten sonra yayımladığı *Aşiyân* mecmuasına değinildikten sonra “... mütarekede de Aşiyân Mektepleri tesis etmiş ve bu mektepleri bizzat idare eylemiştir” (Alpyağıl, 2015a: 30) şeklinde bir bilgi yer alır. Bu bilgi göz önüne alındığında “Aşiyân Mektepleri”nin, Tefik Fikret’in tasarladığı “Yeni Mektep” modeliyle ilişkisi olası gözükmemektedir. Nitekim, Mustafa Namık ve “Aşiyân Mektepleri” hakkında yukarıdaki bilgiden hareketle yapılan araştırmalarda “Aşiyân Mektepleri” hakkında iki çalışmada bilgiye tesadüf edilmiştir. İlki, Nuri Güçtekin tarafından hazırlanan “İstanbul’daki Müslim Özel Mektepleri (1873-1922)” adlı doktora tezindeki: “...1920 de Belediye civarında Fazlı Paşa’da merkezi ve Kadıköy’de Osman Ağa Mahallesi’nde Kadıasker Sokağında şubesi olan merkez müdürü Mustafa Namık Bey ve Kadıköy şubesi müdürü Ahmet Cevdet Bey olan iptidâi, tâli ve ali seviyesinde eğitim veren Aşiyân Mektebi vardır” (2013: 315) şeklinde verilen bilgidir. Güçtekin’in verdiği bilgi çerçevesinde Mustafa Namık, “Aşiyân Mektepleri”ni hayata geçirmiş ve belediye civarındaki Fazlı Paşa’da merkez müdürü olmuştur. Kadıköy’deki şubede ise Ahmet Cevdet Bey bulunmaktadır. Diğer ulaşılan bilgi ise Ahmet Cevdet Bey’in Kadıköy’deki şubesine yöneliktir. T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı’nda yapılan arşiv çalışması neticesinde elde edilen belgeler kullanılarak Doç. Dr. Ayhan Doğan ve doktora öğrencisi Sadık Çetin tarafından hazırlanan “İstanbul’da Bir Hususi Mektep Girişimi “Aşiyân Mektepleri”” adlı çalışmada, “Aşiyân Mektepleri”nin Kadıköy şubesindeki faaliyet ve programlarına dair ayrıntılar mevcuttur. Bu çalışma içerisinde öncelikle yabancı dil eğitimine verilen önem ön plana çıkar:

...Aşiyân Mekteplerinde Fransızca başta olmak üzere İngilizce ve Almanca eğitim verileceği ifade edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda iptidai ve tali sınıflarda hesap, hendese, cebir gibi birçok dersin Fransızca okutulacağı belirtilmiştir. Aşiyân mekteplerinin eğitim programında yabancı dil eğitimine ne derece önem verildiği açıkça

görülmektedir. Nitekim okula kayıt olan öğrenciler on sene Fransızca eğitim almakla birlikte dördüncü sınıftan itibaren İngilizce veya Almanca derslerinden birini seçmek zorundadır (2017: 831).

Yabancı dildeki bu tutum, Fikret'in "Yeni Mektep" idealinde önemsenen, programa dâhil edilen bir husustur ve Salih Keramet Nigâr'ın verdiği usul ve esaslarda ilk sırada gelir. Bununla beraber Tevfik Fikret'in de bir zaman müdürlüğünü üstlenip tasarısını tatbik etmeye çalıştığı Galatasaray Sultanisinin müfredatı, Fikret'ten kısa süre sonra, "Aşiyân Mektepleri" tarafından alınmasıyla birlikte yine "Yeni Mektep"te önemsenen ticarete dair dersler de yer alır:

Aşiyân Mekteplerinin bazı bölümlerinde, 1920-1921 eğitim öğretim yılından itibaren Galatasaray Sultanisinin müfredatı takip edilmiştir. İstanbul'da, Galatasaray Sultanisinden sonra Fransızca eğitim veren ikinci okul olarak dikkat çekmektedir. Galatasaray Sultanisinin programına ek olarak zamanın şartlarına göre Ticaret Bilgisi, Emtia-i Ticariye, Usul-i Muhasebe, Daktilografi dersleri de konulmuştur (2017: 833).

Yine "Yeni Mektep" ideali içerisinde çocuklara resim, musiki dersleri verileceği konusu "Aşiyân Mektepleri"nde de uygulanmışken tahsillerine Avrupa'da devam edecekler için bir birim kurulacağı bilgisi de vardır: "Aşiyân Mekteplerinden mezun olanlardan Avrupa'da tahsillerine devam etmek isteyenlerle ilgili özel bir birim kurulacağı belirtilmektedir. Bu birim öğrencilerin ilgi, istek ve kabiliyetlerine göre Avrupa'da hangi okulda eğitim görmeleri konusunda aileleri ile görüşerek en doğru tercihin yapılmasını sağlamayı çalışacaktır" (2017: 833).



Görsel 3. Aşiyân Mektebi Logosu (2017: 830).

Netice olarak Tevfik Fikret'le sanat ve eğitimcilik yönünden benzeşen Mustafa Namık, sadece onun şairlik yönünü değil, aynı zamanda eğitimci yönünü de takip etmiştir denebilir. Devrine göre çağdaş bir modeli benim-

semiş olan “Aşiyen Mektepleri”nin Kadıköy şubesi, her ne kadar Ahmet Cevdet Bey’in müdürlüğü ve himmetiyle şekillenmiş olsa da merkez müdürü Mustafa Namık göz önüne alındığında, arka planında “Yeni Mektep”i, dolayısıyla Tevfik Fikret’in izlerini bulmak mümkündür. “Aşiyen Mektepleri” isim ve içerik olarak Fikret’in tasarısının yaşatıldığı, uygulandığı bir saha, aynı zamanda Mustafa Namık ile eğitimci Tevfik Fikret’in fikrîsel bağına dair ciddi bir nişanedir denebilir.

Mustafa Namık’ın çağdaş eğitim anlayışı “Aşiyen Mektepleri” ile sınırlı kalmayarak ilerleyen yıllarda da devam eder. Öyle ki İsmail Hakkı Baltacıoğlu 1 Ocak 1934 yılında haftalık kültür-sanat dergisi olan *Yeni Adam*’ı çıkarmaya başlar. Kesintilere rağmen uzun yıllar basın hayatında kalan *Yeni Adam*, farklı bir hizmeti hayata geçirir ve 20. sayıdan itibaren “Yeni Adam Mektepleri” adlı projeyi okuyucuya sunar. Mustafa Namık’ın da içerisinde bulunduğu proje uzun sürmese de bir yenilik ve farklılık olarak denir. *Yeni Adam*’ın sınırlı sayıdaki kataloğuna ulaşamadığı için ayrıntıları tespit edilemediği gibi Mustafa Namık’ın fonksiyonunun da ne şekilde sürdüğü belirlenemeyen projeye dair ayrıntılar ise şöyledir:

...bu hizmet, Mektep Servisi’nin araç-gereç temininden farklı olarak; okuyucularına muhâbere (mektuplaşma) ile Yabancı Dil, Resim, Felsefe, Pedagoji ve alt derslerini vermeyi amaçlamaktadır. Eğitim almak isteyen ya da eğitimini ilerletmek isteyen herkesin bu hizmetten yararlanabileceği; Yabancı Dil (Fransızca, İngilizce ve Almanca) dersinin Semlin Hanım (Siber), Resim dersinin Zeki Faik, Pedagoji ve Felsefe derslerinin İsmail Hakkı ve Mustafa Namık Bey tarafından verileceği belirtilmiştir. Yeni Adam Mektepleri derslerinin, mektuplaşma yöntemiyle verilebilirliği; bunun zaten Avrupa’da denenilen bir yöntem olduğu; özellikle çalışan, vakit darlığı çeken ya da bu derslerde hiç tecrübesi olmayanlar için daha rahat, ucuz ve kişiye özel olacağı, sözleriyle savunulmuştur. Yeni Adam Mektepleri’nin izleyeceği mektuplaşma yöntemi ise; haftada bir işlenecek dersin, eğitmeni tarafından verilecek kaynak ve yöntemin takibinin zorunluluğuyla açıklanmıştır. Bu derslere abonelik şartları; 50 kuruşluk kayıt ücretinin; derslerden her biri için üç aylık, altı aylık veya senelik olmak üzere 3, 5 veya 10 lira abonman ücretinin; cevap mektupları için gereken posta pullarını ve derginin son sayfasında verilen kuponun gönderilmesi olarak belirtilmiştir. Abonelik için ders kayıt ve abonman ücretleri dışında, Yeni Adam dergisinde yer alan kuponun iliştilmesi şartıyla, derginin satış devamlılığı

gözetilmiştir. Bu ilanların çıkmasını izleyen günlerde okuyucular, Muhârebe derslerine yoğun bir ilgi göstermişler de büyük bir çoğunluğu bu derslere yazılmamışlar, yazılanlarınsa pek bir azı derslere, ancak bir yıl kadar devam etmişlerdir (Türkkan, 2008: 33-34).

Sonuç

Yapılan çalışma ile özellikle felsefe, mantık, estetik alanlarına katkılarıyla bilinen Mustafa Namık Çankı'nın, gençlik yıllarından itibaren dönemin önemli edebî simalarıyla bir arada bulunduğu görülmüştür. Gençlik döneminden itibaren tesirinde kaldığı Tevfik Fikret'i ise sanat ve eğitim anlayışı olmak üzere iki ana koldan takip ettiğine tesadüf edilmiştir. İsim olarak Tevfik Fikret'le özdeşleşen *Aşiyân* mecmuasında onunla beraber şiir yayımlama fırsatı yakalayan Mustafa Namık, buradaki sınırlı sayıdaki şiirlerinde Tevfik Fikret'e ithaflarda bulunmasının yanı sıra içerik, anlayış ve kelime tasarrufuyla onun şiir anlayışına oldukça benzer ürünler vermiştir. Yine Mustafa Namık'ın edebî evreninde Tevfik Fikret'le kurduğu bağ bir noktadan sonra fikrîsel bağa da evrilerek eğitim cephesinde de karşılık bulmuştur. Fikret'in "Yeni Mektep" tasarısını ona oldukça benzeyen bir okul modeli etrafında, ülkenin en zorlu zamanlarında "Aşiyân Mektepleri" ile hayata geçirmiştir. Bu teşebbüsünden sonra da ona dair izleri ve etkileri kitap ön sözlerinde, yazılarında belli etmeye devam etmiştir. Netice itibarıyla hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmayan ve daha çok felsefe çalışmalarıyla anılan Mustafa Namık'ın eğitimci kimliği ile edebî yönüne, bu yön içerisinde de Tevfik Fikret'in nüfuzuna işaret edilerek katkıda bulunulmuştur.

Kaynakça

- Akyüz, Kenan (1947). *Tevfik Fikret*. Ankara: Ankara Üniversitesi DDTCF Yayınları.
- Alpyağıl, Recep (2015a). *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz (1851-1952) I*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Alpyağıl, Recep (2015b). *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz (1954-1975) II*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Alus, Sermet Muhtar (1947). "Mekteb-i Hukukta Edebiyatçı Gençler". *Akşam*, 4 Mayıs, 4.
- Bostan, Kahraman (2010). "Servet-i Fünun Duyarlılığını Yansıtan Bir Mecmua: *Aşiyân* ve *Dizini*". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 4: 199-229.

- Çankı, Mustafa Namık (1931). *Bediiyat*. İstanbul: Sûhulet ve Cihan Kütüphaneleri.
- Çankı, Mustafa Namık (1933). *İçtimaiyat Nedir?* İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi.
- Çankı, Mustafa Namık (1954). *Büyük Felsefe Lügatı Fasikül I*. İstanbul: Kanaat Yayınevi ve İnkılâp Kitaphanesi.
- Çankı, Mustafa Namık (2021). *Büyük Felsefe Lügatı*. Haz. Recep Alpyağlı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çolak, Eyüp (2018). *Mustafa Namık ile Ahmet Hamdi Akseki Örneğinde Vicdan ve Vazife Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Ayhan ve Çetin, Sadık (2017). “İstanbul’da Bir Hususi Mektep Girişimi ‘Aşyan Mektepleri’”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 16(3): 827-838.
- Enginün, İnci (2010). *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ertaylan, İsmail Hikmet (1963). *Tevfik Fikret Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*. İstanbul: Türkiye Emekli Öğretmenler Cemiyeti.
- Evrimer, Rifat Necdet (1961). *Fecr-i Ati Şairleri Mehmed Behçet ve Tahsin Nahid*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güçtekin, Nuri (2013). *İstanbul’daki Müslim Özel Mektepleri (1873-1922)*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Kanar, Mehmet (2015). *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kaplan, Mehmet (2019). *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kars, Murat (2010). *Mustafa Namık Çankı’nın Eserlerindeki Felsefi Görüşlerin Tespit ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kavcar, Cahit (1972). “Tevfik Fikret’in Eğitimciliği ve ‘Yeni Mektep’”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(3): 111-136.
- Korkmaz, Ramazan (2013). “Servet-i Fünun Edebiyatı”. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Nigâr, Salih Keramet (1942). *Tevfik Fikret İnkılâp Şairinin İzleri*. İstanbul: Kennan Basımevi.

- Özlük, Nuran (2011). “Düşünce Mecmuası ve Sistematik İndeksi”. *Türkiyat Mecmuası*, 21(1): 329-344.
- Özön, Mustafa Nihat (1941). *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Parlatır, İsmail (2012). *Tevfik Fikret*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Reşat Fevzi (1930). “Fecr-i Âti Nasıl Bir Teşekküldü?”. *Resimli Uyanış Servet-i Fünun*, 68-4(1775): 184-185.
- Şahin, Seval (2005). *Tevfik Fikret Düşünce Dergisi, Nüsha -i Mahsûsa*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Taban, Aişe (2013). *Mustafa Namık Çankı'nın Büyük Felsefe Lügatı'nda Klasik İslâm Felsefesiyle İrtibat Tarzı, İbn Sînâ Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkkan, Yasemin (2008). *Türk Modernleşmesinde Yeni Adam Dergisi (1934-1938)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü.
- Uçman, Abdullah (1991). “Âşiyân”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.4*. İstanbul: TDV Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



NEDİM GÜRSEL'İN AŞK VE İSYAN ROMANINDA ORYANTALİST SÖYLEM

Orientalist Discourse in Nedim Gürsel's novel *Love and Rebellion*

Enes ALİM*

ÖZ

Nedim Gürsel'in romanı *Aşk ve İsyân*, Voltaire'in *Candide* romanının parodisini yapan postmodern bir tarihî romandır. Roman, Voltaire'in kahramanı Candide'in İstanbul seyahatini, Lale Devri atmosferi içerisinde kurgulamaktadır. Nedim Gürsel, resmî tarih anlayışına karşı yeni tarihselci bir tutumla ele aldığı romanında Osmanlı toplumu özelinde Doğu'yu tasvir eder. Metnin ortaya koyduğu Doğu tasviri ile oryantalist külliyyatı oluşturan eserlerde ortaya konan Doğu tasviri pek çok açıdan örtüşmektedir. Hem içerik hem biçem itibarıyla Şarkiyatçı söylemden fazlasıyla etkilenen roman, Edward Said'in neşrettiği *Orientalism* başlıklı çalışmanın ışığında yorumlanmaya müsaittir. Edward Said dışında oryantalizm kavramının öncül metinlerini oluşturan Batı edebiyatına ait kurmaca ve kurmaca dışı eserlerde yer alan pek çok izlek, *Aşk ve İsyân* romanında farklı veçheleriyle yer almaktadır. Egzotiklik, şehvet düşkünlüğü, sapkınlık, şiddet, despotizm, gaddarlık gibi farklı izlekler, romanın muhtelif bölümlerinde vurgulanır ve Osmanlı/Şark yeniden kurgulanır. Böylece oryantalizmin üslubu olan oryantalist söylem, bir "öteki" anlatısı oluşturmaktadır. *Candide*'in başından geçenlerin meddah anlatıcı tarafından aktarıldığı *Aşk ve İsyân* romanı, söz konusu oryantalist imgelemi ortaya koyan metinlerden birisidir. Çalışmada *Aşk ve İsyân* romanının oryantalist muhayyileyi belirli izlekler üzerinden tekrar edip yeniden üretmesi ve Şark'ın temsil sorunu üstünde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Nedim Gürsel, *Aşk ve İsyân*, Voltaire, oryantalizm, Osmanlı.

ABSTRACT

Nedim Gürsel's novel *Love and Rebellion* is a postmodern historical novel parodying Voltaire's *Candide*. The novel, fictionalizes Voltaire's hero Candide's journey to Istanbul in the atmosphere of the Tulip Era. Nedim Gürsel, in her novel, which deals with the official history understanding with a new historicist attitude, describes the East in particular to the Ottoman society. The depiction of the East revealed in the text and the depiction of the East in the works that make up the Orientalist literature are similar in many respects. The novel, which is highly influenced by the Orientalist

* Doktora Öğrencisi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: enesalim1@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9842-8325.

discourse in terms of both content and style, is suitable for discussion in the light of Edward Said's study titled *Orientalism*. Apart from Edward Said, many themes in the fictional and non-fictional works of Western literature, which constitute the precursor texts of the concept of orientalism, take place in the novel *Love and Rebellion* with different aspects. Different themes such as exoticism, sensuality, perversion, violence, despotism, cruelty are emphasized in various parts of the novel and the Ottoman/Oriental fictionalized. Thus, the orientalist discourse, which is the style of orientalism, constitutes an "other" narrative. The novel *Love and Rebellion*, in which Candide's experiences are narrated by the narrator, is one of the texts that reveals the orientalist imagination in question. In the study, the novel's repetition and reproduction of the orientalist imagination through certain themes and the representation problem of the Orient are emphasized.

Keywords: Nedim Gürsel, Love and Rebellion, Voltaire, orientalism, Ottoman.

Giriş: Oryantalizm Kavramı

Edward Said'in 1978 yılında neşrettiği *Orientalism* başlıklı eleştirel çalışmasıyla birlikte geniş yankı uyandıran Şarkiyatçılık kavramı, Doğu'ya dair geniş bir bilgi dizgesini ifade etmektedir. Oryantalizmin kaynaklarını oluşturmuş saha imgesel eserlerden bilimsel çalışmalara varan geniş bir araştırma sahası olarak görünür. Edebiyat, filoloji, coğrafya, antropoloji, teoloji vs. gibi pek çok farklı alanda elde edilen Şark'a ait bilgiler, birbirlerini içerecek şekilde bir havuz oluşturmaktadır. Böylece oryantalizm, Şark'a ait her türlü bilgiyi kapsayan ve bunları verili bir biçimde tasnif eden akademik bir disiplini ifade eder hale gelmiştir.

Şark'a ait bilginin toplanması ve tasnife tabi tutularak akademik bir disiplin düzeyinde sunulması Oryantalizmin sadece yöntemini ifade etmektedir. Oysa oryantalizmin esas amacı ve çıkış noktası, Şark'a ait bilginin Şark'a karşı kullanılmasıdır. Şark'a ait bilgiler siyasi ve kültürel bir üstünlük iddiasıyla toplanır ve yine bu iddialara uygun biçimde sunulur. Oryantalizmin tarihinin sömürgeciliğin tarihine koşut bir şekilde inceleniyor oluşu da bu duruma paralel olarak düşünülmelidir. Oryantalizm, hem başladığı hem de geldiği nokta itibarıyla politik düzlemin dışında ele alınamaz hale gelmiştir.

Said'e göre oryantalizm, Şark'la ilgili saptamalar yapar ve Şark'a ilişkin görüşleri meşrulaştırır. Şark'ı betimler ve öğretir. Şark'a yerleşerek ve orayı yöneterek Şark'a egemen olur, Şark'ı yeniden yapılandırır. Son tahlilde oryantalizm, Şark üzerinde yetke kurmak için kullanılan bir "Batı biçimidir" (2017: 13). Edward Said'in ortaya koyduğu oryantalizm kavramına ve çalışmasına itirazlar da farklı düşünürler tarafından dillendirilmiştir. Said'in Şar-

kiyatçılığının en büyük eleştirilenlerinden birisi ve aynı zamanda İslam tarihçisi olan Bernard Lewis, Said'in Şark'ı anlatırken seçmiş olduğu seçkilerde Şark'ı küçümseme tutumunda olduğunu savunur (Türkbağ, 2002: 203). Lewis, bu eleştirilerini "The Questions of Orientalism" adlı makalesinde açıklamıştır. Hallaq, Said'in geniş yankı uyandıran eserine dair kapsamlı bir tahlil denemesine giriştiği çalışmasında Şarkiyatçılığın yanlış anlaşıldığını, Şarkiyatçılığın ideolojik semantiğinin alanında yaygın bir şekilde faal olan kaba siyasal sloganlar ve siyasi parolalar haline getirildiğini savunur (2020: 17). Hallaq, oryantalizmin Doğu'ya dair nesnel, bilimsel, akademik bir araştırma alanı olduğuna dair kuşku sahibidir. Oryantalizmin temelde ideoloji yüklü bir inşa olabileceğine dair şüpheler barındırdığını, bilimsel anlamda niteliklerinin muğlak şekilde konumlandırıldığını belirtir.

Genel anlamda Said'in *Şarkiyatçılık* çalışması farklı isimler tarafından polemik tarafı güçlü fakat objektif kriterlerden uzak oluşu, akademik tarafının güçsüz olması, Şark'ın neredeyse sadece Orta Doğu ile sınırlandırılıp Güneydoğu Asya ve Hindistan hakkında hiçbir şey söylememesi, ele aldığı kimi yazarlara hissi değerlendirmelerde bulunması, siyasi polemik amacı gütmesi, Batı'nın araştırdığı yerleri "kurbanlaştırması", feminist teorileri göz ardı etmesi vd. gibi pek çok eleştiriye muhatap olmuştur. Oryantalizm tartışmaları yakın dönemde de fikrî sahada kendisini göstermeye devam etmektedir. Bugün kimi araştırmacılar tarafından Said'in Şarkiyatçılığının tümdengelimci, tekdüze ve tutarlı, "tarih-aşırı bir söylem" olduğuna dair eleştiriler sürmektedir (Çırakman, 2002: 181).

Esasında Şarkiyatçılığın Edward Said'in çalışmalarıyla birlikte kavram-sallaşmasından çok daha önce bir "doğu mitinden" söz etmek mümkündür. Raymond Schwab'ın *La Renaissance Orientale* (Doğu Rönesansı) kitabının ön sözünde Doğu'nun Batı'ya etkisini yalnızca bir uzmanlık alanıyla - Şarkiyatçılık çalışmalarıyla- sınırlamanın yanlışlığı, Doğu'nun etkisinin Batı düşünce tarihinde en az Yunan ve Roma kadar önemli bir yeri olduğu savunulur. On dokuzuncu yüzyıldan sonra Batı'nın Doğu'ya karşı tavrı hayret dolu bir yabancılıktan, yukarıdan bakan bir takdire dönüşür. Schwab'a göre Avrupa romantiklerinin Doğu edebiyatını ilgi çekici bulmalarının altında Doğu edebiyatının romantik edebiyatın temasını destekleyecek bir çerçeveye sahip olması yatmaktadır (Parla, 2018: 18-19).

1. Oryantalist Söylem

Said'in en önemli kavramsal dayanaklarından biri olan ve biçemi işaret eden söylem kavramı, Michel Foucault'dan ödünç alınmıştır. Foucault, ikti-

darın hâkimiyetini koruması için söylemlere ihtiyaç duyduğunu savunur. Bu anlayışın temelinde bilgi ve iktidarın daima iç içe olduğu düşüncesi yatmaktadır. Aydınlanma felsefesinin bilgiyi iktidar ilişkilerinden bağımsız, nesnel bir çerçeveye yerleştirmesine karşın Foucault, hem iktidarla ayakta duran söylemlere gereksinimi nedeniyle hem de kullanımının stratejik olması nedeniyle bilgiyi bir iktidar olgusu olarak ele almaktadır (Deveci, 1999: 30). Dolayısıyla sahip olduğumuz bilgi ve düşünce, süreç içerisinde “söylem” halini alır ve teorik bir oluşumdan hareketle gücü temsil eden toplumsal bir işleve sahip olmaya başlar.

Söz konusu “söylem” kavramı (discourse), Foucault’da var olan ihtiyatlı kullanımının aksine Said’in paradigmasında serbestlikle ve değişik anlamlarıyla –“mentality”, “institution” veya “canonical tradition” gibi- kullanılmıştır (Mardin, 2002: 112). Buradan hareketle “oryantalist söylem” sosyal bilimler ve bilhassa edebi araştırmalarda kullanışlı bir perspektif sunmaktadır. Oryantalizmin biçemi olarak oryantalist söylem, Batı-Doğu karşıtlığına dayanmak zorundadır. Bu açıdan oryantalistin temelini oluşturan unsur, “öteki” söylemidir. Şark, “öteki” olarak kodlanır ve Şark’a ait her türlü bilgi, bir “tehdit unsuru” olarak ele alınır. Şarkiyatçılık, “Şark ile Garp arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemi” olduğu için, Şark’a ait her bilginin zorunlu bir ötekileştirme sürecinden geçmesi gerekmektedir (Said, 2017: 12).

Şark’a dair ötekileştirmeyi sağlayan ve Şark’ın “temsil edilmesine” hizmet eden epistemolojik yığını oluşturan akademik Şarkiyatçılığın yanında yine aynı işlevleri yerine getiren imgesel eserler de dikkat çekmektedir. Sacy, Renan, Lane gibi klasik Şarkiyatçıların yanı sıra “edebi hacılar” ve seyahatler de imgesel bir Şark tasavvuruna hizmet etmişlerdir. Bu noktada edebi eserler, seyahatnameler, hatıratlar her ne kadar içlerinde kurmaca unsurlar barındırsalar da oryantalist söylemden bağımsız düşünülemezler.

Dante, Chateaubriand, Lamartine, Nerval, Flaubert, Byron gibi çeşitli şair ve yazarların Doğu maceraları üzerine ürettikleri eserler, çıkış noktaları ne olursa olsun vardıkları nokta itibarıyla ötekileştirici ve bilgi-iktidar ilişkisine dayanan bir oryantalist söyleme teslim olmuşlardır. Dahası, söz konusu oryantalist söylemi gerek muhayyileye gerekse gözleme dayalı pek çok detayla genişleterek geniş okur kitlelerine sunmuşlar ve Şark temsilini dolaşıma sokmuşlardır. Şark’ın politik emellerle bezenmiş “kimlik inşası” büyük ölçüde tamamlandığında ise ortaya tipik bir Şark imgesi çıkmış ve Şark, klişeler dışında konuşulamaz hale gelmiştir. Edward Said, bu sürece atfen “Şark’ın Şarklaştırılması” (Said, 2017: 114) tabirini kullanmıştır.

Söz konusu oryantalizm olduğunda edebi eserlerin tipik bir Şark imgesi oluşturma sürecinde son derece işlevsel olduğu gözlemlenmektedir. Şark'a ait bilgiyi dönüştürmekte ve yeniden üretmekte olan edebi eserler, oryantlizmin betimleyici tarafını oluştururlar. Bu noktada Şark'ın geçmişten günümüze nasıl betimlendiği ve edebi eserin -bilinçli ya da bilinçsiz- bu betimlemeyi ne ölçüde tekrar ettiği önemli bir husustur.

Byron, Hugo, Vigny, Musset ve sonraki süreçte Nerval, Flaubert, Balzac gibi yazar/şairler, "romantik mitkuruculuk" aracılığıyla Doğu'da yer alan doğalı, günceli, açık seçik olanı yadsıyıp; ilkel ve gizemli olanın peşinde koşmuşlar, Doğu'yu tezatlar içerisinde yansıtmayı veya algılamayı seçmişlerdir (Parla, 2018: 24). Bu sürecin sonunda ise ebedi ve değişmez bir Doğu imgesi oluşturulmuştur. Öte yandan sömüren ve sömürülen tarafların beraklaşmasıyla beraber, Doğu ve Batı ilişkisinin edebiyattaki tezahürü efendiköle karşıtlığı şeklinde de kendisini göstermeye başlamıştır.

Bir anlamda oryantalist söylemin içselleştirilmesiyle oluşan self-oryantalist yönelim, Türk edebiyatında yazılan edebi metinlerde de sıkça karşımıza çıkmaktadır. Oryantalist söyleme yaslanan veya oryantalist söylemi besleyen bu türden romanları tespit etmek için eleştirel bir bakışa ihtiyaç duyulmaktadır. *Aşk ve İsyan*, Osmanlı coğrafyası ve toplumunu ele alış biçimiyle yer yer oryantalist söyleme yaslanmaktadır. Romanın tarihe bakışının da oryantalizm çerçevesinde tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir.

2. Nedim Gürsel'in Tarihsel Romanları ve Oryantalizm

Nedim Gürsel'in romancılığının temelini oluşturan izleklerden birisi olan tarih, yazarın postmodern edebi yönelimini besleyen önemli bir kaynaktır. İstanbul'un fethi çerçevesinde Fatih Sultan Mehmet'in konu alındığı *Boğazkesen* romanı, Bellini ve Kamil Uzman karakterleri üzerinden iki farklı İstanbul'u ele alan ve Venedik-İstanbul ekseninde geçen *Resimli Dünya*, Nedim Gürsel'in "tarihî roman" başlığı altında sınıflandırabileceğimiz romanlarındandır. Bu romanlarda tarih, yeni tarihselci olarak nitelendirilebilecek bir anlayışla kurguya aktarılır. Bu anlayışa göre tarihin metin merkezli bir şekilde incelenmesi ve tarihî olayların oluştukları bağlamdan bağımsız ele alınması mümkün değildir.

Yeni tarihselcilik terimini ilk defa 1986 yılında *Towards a Poetics of Culture* adlı çalışmasıyla Stephen Greenblatt kullanmıştır. Bu akım özellikle Stephen Greenblatt'ın Rönesans dönemi İngiliz edebiyatı ve Shakespeare üzerine yaptığı çalışmalarla akademik ortamda tanınmaya başlar. Yeni tarihselcilik, farklı eleştirmenlerin elinde farklı yönelimler ve açılımlar yaşa-

yan, tanımlanması güç olan, bazılarınca postmodern tarih algılayışının içerisinde değerlendirilen ve farklı ya da yeni bir şey sunmadığı düşünülen, yine bazı eleştirmenlerce farklılığını açıkça belli eden bir eleştirel yaklaşım biçimidir (Geçikli, 2016: 178).

Yeni tarihselci anlayışta tarih, onu kayda geçiren insanların duyguları ve devrin hâkim ideolojisinden ayrı düşünülemez bir inceleme alanıdır. Tarihin saf gerçeği hiçbir zaman veremeyeceği iddiası, tarihin kurgusal tarafına da yeşil ışık yakmaktadır. Tarihçi, nesnel gerçekliği gelecek kuşaklara aktarmakla mükellef olsa da bunu hayata geçirmesi çok güçtür. Nesnellik iddiasını yadsıyan ve tarihin kurgusal tarafına ağırlık veren bu anlayış, Nedim Gürsel'in de tarihe bakışını yansıtmaktadır.

Nedim Gürsel'in tarihe bakışı –bilhassa Osmanlı tarihine–, resmî tarih anlayışını sorgulayan ve tarihle hesaplaşma yoluna gitmek isteyen bir bakıştır. Bu hesaplaşma kimi romanlarında saldırgan bir söylemle gerçekleşir. Bu sebeple yazarın kimi romanları –*Boğazkesen*, *Allah'ın Kızları*– edebi kamuoyunda ciddi tartışmalara yol açmıştır.

Yazarın tarihi ele alış biçiminde ve tarihle hesaplaşmasında başvurduğu kaynakların çoğu zaman Batılı kaynaklar olması; bilimsel sayılamayacak hatıratlara, tarihî vesikalara dayanması dikkat çekicidir. Nedim Gürsel, tarihle ve toplumla olan hesaplaşmasında zaman zaman oryantalist söyleme başvurmuştur. Romancılığının temelini oluşturan Doğu-Batı karşıtlığı, yazarı bu türden bir ikiliği besleyecek retorik bulmaya itmiş ve romanları, oryantalist söylemin sık sık kullandığı cinsellik, sapkınlık, şiddet, despotizm, egzotiklik, düzensizlik gibi izleklere dayanır hale gelmiştir. 2020 yılında yayımlanan *Aşk ve İsyân* romanında özellikle cinsellik ve şiddet bağlamında temel birtakım oryantalist izleklere rastlanmaktadır.

3. *Aşk ve İsyân*'da Oryantalist Söylemin İzleri

18. yüzyıl Fransa'sında Doğu'ya, İslam'a, Türk'e bakışı büyük ölçüde şekillendiren yazarların başında Voltaire gelmektedir (Kula, 2010: 29). Aydınlanma düşüncesini bütün unsurlarıyla sahiplenen Voltaire'in tek romanı olan *Candide* başta Türkler olmak üzere başka diğer uluslara ve oryantalizme dair pek çok ipucu içermektedir. Voltaire, Türkleri ve İslam'ı dönemin diğer yazarları dikkate alındığında görece daha olumlu tasvir etmesine karşın “yakıp yıkmak”, “sanatların düşmanı olmak”, “barbar Türklerin Ksenophon, Sokrat, Sophokles ve Euripides'in ülkesi” olan Yunanistan'dan kovulması gibi temaları da kullanır (Kula, 2010: 34). Nitekim Voltaire'in *Candide* anlatısının içerisinde yer alan ve Alman filozof Leibniz'i işaret eden kurgusal

karakterine, Yunanca “pan” ve “glossa” kelimelerinin birleşiminden oluşan “Pangloss” adını vermesi, yazarın Helenistik yöneliminin bir işareti sayılabilir.

Candide, dünyanın kötülük ve zalimlikle dolu olduğunu, “cennet” kavramının var olamayacağını gözler önüne sermek için Voltaire tarafından kaleme alınır. Voltaire’in Alman filozof Leibniz’in iyimserlik felsefesine karşı alaycı bir tutum sergilediği bu anlatısında savaş, kölelik, kendini beğenmişlik gibi kavramlara değinilir; mutluluğa ulaşmanın kendi çevresini düzeltmekle mümkün olacağı salık verilir. Bu anlatıda Voltaire, toplumlarda yaşanan aksaklıkları eleştirmek için alaycı anlatım tekniğiyle gerçekleri ele alırken zıtlıklara başvurur, söylenenlerin tam tersinin kast edilmesiyle gülünç durumlar eleştirel bir boyut kazanır (Özkaya, 2018). Anlatının başkişisi Candide, hikâyenin sonunda hocası Pangloss ile Cunegonde’u bulmaya geldiği İstanbul’da farklı tecrübeler yaşar ve anlatı, yazar tarafından ana fikrin açık edilmesiyle sona erer.

Aşk ve İsyan ise Voltaire’in *Candide* anlatısının kahramanı olan Candide’in İstanbul seyahatinin parodisini yapan tarihî romandır. Roman, Lale Devri’nin atmosferinde isyanları, iç karışıklıkları, taht kavgalarını, mikro-tarihçi bir bakış açısıyla her sınıftan ve meslekten insana ışık tutan pek çok bölümden oluşur. Romanın Nedim Gürsel’in diğer tarihsel romanlarına benzer şekilde *-Boğazkesen, Resimli Dünya-* aktüel zamana ait bir anlatıcısı vardır. Bu anlatıcı aktüel zamandan 1730’lara Candide’in serüvenini anlatan bir “iç anlatı”ya geçer. Candide’in maceralarına koşut şekilde sabık padişah III. Ahmet’ten hamam tellağı Turşucuzade Arnavut Hüsnü’ye, İspirizade Ahmet Efendi’den Köçek Kösnü’ye dek geniş kişi kadrosunun dilinden hikâyeler anlatılır. Roman, anlatıcının diğer roman kişilerinde de baskın şekilde kendisini hissettirmesi ve yer yer anakronizme varan göndermelerıyla sekteye uğrasa da post-modern edebi metinlere has bir çoğulcu bakış açısı mevcuttur. Romanın anlatıcısı döneme uygun düşecek şekilde “meddah anlatıcı”dır. Bu meddah anlatıcının üslubuna uygun şekilde olaylar, abartmalar ve çeşitli kalıplarla birlikte hikâye edilir. Meddah anlatıcı roman boyunca adeta bir vakanüvis gibi tarihi yeniden yazmaktadır. Bu yeniden yazım sürecinde de metni oluşturan yazarın tercihlerine bağlı şekilde hareket edilir ve roman, oryantalist söylemden ödünç aldığı bazı izlekleri kullanır.

3.1. Batı’nın Penceresinden Türkler

Batı’nın Doğu’yu kaleme alan anlatılarında, Doğu’yu Batı’dan farklılaştıran nitelikler kasıtlı olarak vurgulanmaktadır. Bu nitelikler sıklıkla iki unsur

ekseninde şekillenmektedir. İlki, Doğu'nun bir şehvet yatağı olduğuna dair ısrarlı iddiadır. İkincisi ise Doğu'nun atalarından miras almış oldukları şiddet ile biçimlenmiş despotizmdir (Kabbani, 1993: 14-15).

Voltaire'in kahramanı Candide'in İstanbul'a doğru yola çıkmadan önce Türkler hakkında bilgilerini gözden geçirdiği "Koca Sarıklı Pala Bıyıklı Türkler" başlıklı bölümde, Türkler hakkında bilinen şehir efsaneleri dikkat çeker. Lizbon'da yaşayan ve İstanbul'a da yolu düşmüş, başından talihsiz olaylar geçen bir yaşlı kadının naklettiğine göre yeniçeriler zapt ettikleri kalede rehlin tuttıkları prensesin "kaba etlerini" yemişlerdir: "Evet, savundukları kale Ruslar tarafından kuşatılınca, açlığa dayanamayan yeniçeriler düpedüz kaba etlerinden yemeye başlamışlardı soylu prensesi. Neyse ki Ruslar tez yetişip bu canavarlığa son vermişlerdi." (Gürsel, 2020: 35).

Candide'in "bu esef verici olay" dışında Türkler hakkında öğrendikleri bununla sınırlı değildir. Baron Thundertein-Tronk'un kitaplığında okudukları da yaşlı kadının söylediklerini doğrular niteliktedir. Baronun zengin kitaplığında yer alan gravürler yeniçerilere ait savaş tasvirlerini içerir. Bu silüetlerde askerlerin kılık kıyafetleri tasvir edilir. Daha sonra Candide'in eline Viyana kuşatmasını anlatan bir tarih kitabı geçer. Anlatıcı, Candide'in dilinden yeniçerilere ve Türklere bakışı açık bir oryantalist söylemle özetlemektedir:

Yeniçerilerin yürüyüşü tasvir ediliyordu gravürde. Kel kafalı, pala bıyıklıydılar. Bir tutam saç bırakmışlardı tepelerinde. Kitap, savaşta kellesi kopanların o bir tutam saçtan tutulup cesetleriyle birlikte gömüldüklerini yazıyordu. Demek ki bu dünyada olmasa bile öteki dünyada kafalarına gereksinimleri vardı. Neden acaba? Cennette hurileri baştan çıkarsınlar diye mi yoksa bu dünyada yaptıkları gibi gılmanlara bıyık bursunlar diye mi? Elleri palalarında olmadığı zaman hayalarındaydı (Gürsel, 2020: 36).

Yeniçeriler üzerinden şiddet, cehalet, şehvet düşkünlüğü, cinsel sapkınlık gibi tanımlamalar hazır bir paket halinde Candide'in "saf zihnine" zerk edilir. Bu satırların ardından Candide'in özlemle andığı hocası Pangloss'un, öğrencisine Türklerin Viyana seferi hakkında söyledikleri gelir. Burada Osmanlı ordusunun sadece yeniçeri ve bostancılardan ibaret olmadığı çeşitli kademelerinden bahsedilerek anlatılır.

Romanın "Şehr-i İstanbul" başlıklı bölümünde Candide, hayatının aşkı Cunegonde'yi aramak için geldiği İstanbul'da saatine bakar ve adeta kendisini kaleme alan anlatıcının farkına varır. Post-modern bir roman tekniğiyle üst kurmaca devreye girer. Anlatıcı bir "Doğu masalı" yazdığını belirtir:

Candide cebinden çıkarıp İsviçre marka saatine baktı. Kim bilir belki şu anda yaşlı bir yazar, başında peruk ayağında topuklu ayakkabılar, üzerinde beyaz gecelik, Lemman Gölü'ne karşı masasına oturmuş, hala yanan lambasının ışığında bir Doğu masalı yazmaktaydı. Kahramanların kan ve ateşle sınılandıkları, harlı ateşte yakıldıkları, kesik başların yerde yuvarlandığı, cellat çeşmelerinden oluk gibi kan aktığı ama yine de eğlenceli ve iyimser bir masal (Gürsel, 2020: 96).

Romanın amacı ve üslubunun deklare edildiği bu satırlar Osmanlı'ya ve Doğu'ya hangi pencereden baktığını ifade etmesi bakımından önemlidir. Anlatıcı Cenevre'de Voltaire'in izlerini taşıyan bir evde göle karşı bir "Doğu masalı" yazmaktadır. Roman, kaynağını aldığı ve beslendiği kaynak itibarıyla Batılı bir kalemden çıkan "Doğu masalıdır." Anlatıcının bu noktada daha önce yazılmış oryantalist külliyyatı tekrar edeceği veya yeniden dolaşıma sokacağı görülmektedir. Öte yandan anlatıcı, söz konusu Doğu masalının Türklere tam anlamıyla uymadığının da farkındadır. Oryantalist söylemin alışlagelmiş muhatabı Araplar, Hintliler veya diğer bölge halklarıdır. Dolaşısıyla Batı ve Doğu arasında sıkışıp kalmış Türkler için "Doğu masalı" yazmanın garip kaçtığı da ifade edilir.

Romanın "Hancı ile Yolcu" başlıklı bölümünde 18. yüzyılda Osmanlı ordusunu modernize etmek için görevlendirilen Humbaracı Ahmed Paşa (Kont De Bonneval) hakkında söylenenler dikkat çekicidir. Anlatıcı, Humbaracı Ahmed Paşa'nın Osmanlı coğrafyasında yaşamasının sağlam bir gerekçesi olması gerektiğini düşünür:

Saf Oğlan Humbaracı'nın ününü duymuştu, ülkesine ve kralına ihanet etmeyeceğini biliyordu. Mutlaka bir gizli gerekçesi olmalıydı bu davranışının. Kim bilir belki o da sevdiği kadının peşinden gelmişti İstanbul'a, onu kaybetmek endişesiyle tepmişti bunca yolu. Evet, her isabetsiz davranışın anlaşılır, kabul edilebilir, geçerli bir gerekçesi olmalıydı. Mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşamının önkoşulu da işte buydu vesselam! (Gürsel, 2020: 108).

Oryantalist imgeleme göre Şark'ta yaşayan yabancıların Şark'ta yaşamak için mutlaka bir nedeni olmalıdır. Şark'ta yaşamak herhangi bir "görev" veya "gerekçe" yoksa katlanılabılır bir şey değildir. Edward Said'in *Şarkiyatçılık* kitabında bahsettiği üzere oryantalist imgelemede Şark'ta ikamet etmenin belli koşulları olmak zorundadır (Said, 2017). *Aşk ve İsyan*'da Doğu masalı yazan bir anlatıcının Humbaracı Ahmed Paşa'nın Osmanlı coğrafyasın-

da ikamet etmesini garipsemesi de şaşırtıcı değildir. Anlatıcı, yine aynı bölümde *Candide*'in "saflığı" üzerinden gördüğü her şeyi egzotikleştirmeye çalışır. İstanbul'da bulunan dilenciler bile dünyanın başka yerlerindeki dilencilerden farklıdır:

Bir mescidin köşesinde avuç açmış dilenciye sadaka vermek için elini cebine atıp para çıkardığında dilenci "Kâfirden akçe almam" diyerek sadakayı reddettiyse de *Candide* bozuntuya vermedi. Adamın bu davranışını gururuna yediremedi. "Sen kim oluyorsun da benden akçe almıyorsun!" diyerek üzerine de yürümedi. Gülümsemekle yetindi ve "Türklerin dilencileri bile bir tuhaf!" diye geçirdi içinden (Gürsel, 2020: 110).

Şark'ta gördüğü her detayı egzotikleştirme tavrı oryantalist seyyahlar da sıkça görülen bir tavidir. Bir zamanlar yolu Şark'a düşmüş olan *Voltaire*'in kahramanı *Candide*'in bu yönde bir tavır alması romanın iç tutarlılığı açısından doğal karşılanabilir. Daha önce Şark'a yolculuk eden seyyahların metinlerinde de dilenciler hususuna özel bir dikkat çekilmektedir. Roman, bu yönüyle bilindik söylemi tekrar etmektedir.

Romanın son kısımlarından birisi olan "Hancının Eski Gözdesiyle Yeni Zevcesi" başlıklı bölümde *Candide*, İstanbul'da kar yağmasını büyük bir şaşkınlıkla karşılamaktadır. *Candide* için İstanbul, Vestfalya'dan çok daha farklı bir masal diyarıdır: "O uykudayken kar yağmış, dünya beyaza kesmişti. Vestfalya'da olduğu gibi İstanbul'da da kar yağabileceği kırk yıl düşünse aklına gelmezdi. Bu kent kurşun kubbeleri, zümrüt yeşili denizi, hatta gerçekte olmayan çingiraklı develeri ve bedevileriyle bir Doğu masalıydı hayalinde." (Gürsel, 2020: 163).

Romanda bahsedilen İstanbul'un çingiraklı develeri ve bedevileriyle dolu bir coğrafya olarak tahayyülü güncelliğini hala koruyan ve kartpostalardan televizyon yapımlarına dek zaman zaman karşılaşılan bir oryantalist tahayyüldür. Bu tahayyülün romanda *Candide*'in zihninden tekrar ifade edilmesi dikkat çekicidir.

3.2. Şehvet Düşkünlüğü ve Sapkınlık

Aşk ve İsyân romanında oryantalist söylemin en belirgin örneği şehvet düşkünlüğüdür. Roman boyunca farklı tarihî veya kurmaca kişilikler üzerinden şehvet düşkünlüğü, cinsel sapkınlık vurgusu yapılır. Cinsellik hakkında neredeyse hiçbir bilgi ve tecrübesi olmayan "saf" *Candide*'in İstanbul'a yolculuğu esnasında yaşananlar ve İstanbul'da yaşadıkları arasında ciddi bir tezatlık kurulur. *Candide* sevdiği kadın *Cunegonde*'u bulmak adına yolla-

ra düşmüş, İstanbul'a yaptığı yolculuğu tetikleyen duygu "aşk" olmuştur. "Şehr-i İstanbul" bölümünde İstanbul'un dışil özellikleri öne çıkarılarak tasvir edilmesi dikkat çekicidir. İstanbul'un atmosferiyle Candide'in sevdiği kadın Cunegonde adeta birbirine karışır:

Yine Cunegonde'un hayali belirdi zihninde. (...) Cunegonde'u ilk kez böyle davetkâr görüyordu. Onun için çıkmıştı bu yolculuğa, peşinden yollara düşmüş, kendini şehr-i İstanbul'a doğru yelken açan bu geminin güvertesinde bulmuştu. Ve İstanbul da, sevgilisi gibi önüne serilmiş onu bekliyordu işte. O da Cunegonde kadar davetkâr ve şehvetliydi. Candide sonunda ufukta giderek yayılan, yayıldıkça dikey ve yatay çizgileri birbirine karışan, minareleri, kubbeleri, surları, burçları, kuleleriyle kendini ele veren, onu uzandığı döşekte sabırsızlıkla bekleyen İstanbul'da muradına erecek, kılıç artığı bir ordunun düşmana teslim olması gibi sevdiği, uğrunda bu uzun ve tehlikeli yolculuğu göze aldığı kadına teslim olacaktı. (Gürsel, 2020: 99).

Oryantalist imgelemde Şark her zaman dışil olarak tasvir edilir. Voltaire'in kahramanı Candide gibi Nerval de *Doğu'ya Yolculuk*'ta temelini "dışil" olarak kurduğu bir kültür ortamında "teklifsizce" gezinir (Said, 2017: 194). Şark, Nerval'in düşsel arayışını ve kayıp bir arzunun odağındaki o kaçıp giden kadını simgelemektedir. *Aşk ve İsyan*'da parodisi yapılan Candide'in öyküsünde de aynı durum geçerlidir. Şark, "davetkâr ve şehvetli" bir coğrafya olarak zihinlere yerleştirilir.

"Sultan Ahmet'in Maruzatı Devam Ediyor" başlıklı bölümde Osmanlı padişahı III. Ahmet'in cinselliğe düşkünlüğü vurgulanır. Romanın bütününde III. Ahmet'in şehvet düşkünlüğüne dair pek çok pasaj vardır. Lale Devri'nin padişahı, zevk ve sefaya düşkün şekilde tasvir edilir. Padişah, tahta çıkmadan önce, kafes yıllarında yaşadığı ölüm korkusuna rağmen ehlikeyif tavrından ödün vermez. Romanda Lale Devri'yle padişahı arasında kurulan bu benzerlikten daha önemli olan nokta, III. Ahmet'in dilinden aktarılan saray hayatıyla ilgili kurgusal yorumlardır. Oryantalist muhayyilenin cinsellik yüklü harem ve saray hayatı tasavvuruna yaslanan satırlar dikkat çekicidir:

Hayata tutunmak dedimse aklına ip falan gelmesin delikanlı, tunduğum cimaydı. Bu da ne demek diye sorma, bilmiyorsan bir bilene sor. Kan dökmeyi hiç sevmem, cenk etmeyi de. Ama cimaya bayılırım. Hele baharda ağaçlar çiçeğe durduğunda. Tahta çıkınca şehr-i İstanbul'un tüm saraylarında, kasırlarında, köşklerinde ve

döşeklerinde cima yaptım ama ölüm korkusuyla kafeste yaptığım cimaların tadı başkaydı (Gürsel, 2020: 87).

Romanda bahsedilen III. Ahmet'in Sadrazam Damat İbrahim Paşa ile zevk ve sefa âlemleri yapması (Gürsel, 2020: 44), devlet adamları ve paşaların farklı bölümlerde cinsel hayatlarından söz edilmesi romanın geneline sirayet etmiş olan şehvet düşkünlüğü izleğini güçlendirmektedir. III. Ahmet'in kendi hikâyesini Candide'e anlattığı, "helva sohbeti"nin gerçekleştiği bölümlerde Osmanlı hanedanında daha önceden tahta çıkan padişahların ekseriyeti kadın düşkünü şeklinde tasvir edilir. Bu bilgilerin kurmaca düzlemin dışında doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmasından ziyade anlatıcının Osmanlı tarihine ve Şark anlatısına eklediği "şehvet", "cinsellik" gibi izlekler bilinçli bir oryantalist söylemin sonucu gibi gözükmektedir.

Öte yandan romanın pek çok yerinde eşcinsel ilişkilere atıflar vardır. Dahası, rıza dışı gerçekleşen cinsel istismar, romanda en az şehvet düşkünlüğü kadar yer tutmaktadır. Romanın safdil kahramanı Candide, "İki Tellak Bir Salak" başlıklı bölümde Bayezid Hamamı'nda tellaklar tarafından cinsel istismara uğrar (Gürsel, 2020: 113). Kitabın "Turşucuzade Arnavut Hüsnü" başlığını taşıyan bölümünde hamamda çalışan bir "döşek yoldaşı" anlatılır. İsyancı Patrona Halil'in de arkadaşı olan Arnavut Hüsnü, hamamda rızası dışında "döşek yoldaşı" yapıldıktan sonra fuhuşa başlamıştır. Bu kısımda Şair Nedim'in Arnavut Hüsnü'yle olan münasebeti de kurmacaya dâhil olur. Turşucuzade Arnavut Hüsnü'nün hikâyesinin anlatıldığı bölümde olduğu gibi eşcinsel ilişkiye ve fuhuşa atıfların olduğu bir diğer bölüm de "Falaka ve Köçek Kösnü" başlıklı bölümdür (Gürsel, 2020: 147). Bu bölümde de cinsellik, sapkınlık ve şiddet izlekleri iç içe geçmiştir. Patrona Halil İsyanı'na giden sürecin muhatapları hamamlardan seçilen şahıslar tarafından aktarılır.

Oryantalist söylemin başvurduğu bu izleklerde Şark, eril bir bakış açısıyla değerlendirilir ve sınırsız şehvetin mekânı olur.¹ Şehvet düşkünlüğüne ek olarak Şark, oryantalist imgelemde cinsel sapkınlığa, homoseksüel yönelimlere açık bir coğrafyadır. *Aşk ve İsyân* romanının Şark'a, topluma ve tarihe bakışında oryantalist imgeleme örtüştüğü noktalardan biri de cinsellik etrafında dallanıp budaklanan meselelerdir.

¹ "Kadınlar, eril bir hayal gücünden çıkma yaratıklardır çoğu zaman. Sınırsız şehvetin ifadesidirler, enikonu aptaldırlar, hepsinden önemlisi isteklidirler. Flaubert'in Küçük Hanım'ı, ilgi çekmek üzere yeniliklerini Şark'tan devşiren pornografik romanlarda (örneğin, Pierre Louis'in Aphroditte'i) oldukça yaygın bir öge olan bu tür karikatürlerin ilk örneğidir." (Said, 2017: 220).

3.3. Şiddet, İşkence ve Gaddarlık

Romanın vurgulanan izleklerinden biri de şiddet meselesidir. Osmanlı tarihine alternatif bir açıdan bakmayı öneren yazar, *Aşk ve İsyan*'da, şiddetin en üst kademeden en alt kademeye dek Osmanlı toplumundaki yansımalarını ortaya koymak istemiştir. "Sultan III. Ahmet'in Hikâyesi" başlıklı bölümde isyanın bastırılması, isyancılarla iktidar arasında yaşanan kaotik olaylar, görevden azletmeler, sürgünler anlatılır. III. Ahmet'in azlettiği sadrazamların kimisi sürgüne gönderilir kimisi katledilir. Lale Devri'nin padişahı tahtta kaldığı süre içerisinde azlettirdiği sadrazam ve paşaları teker teker zihninden geçirmektedir.

Romanda devlet adamlarının maruz kaldığı şiddet, verilen ölüm fermanları dikkat çekse de hanedanın taht kavgalarında katledilen aile üyeleri de en az diğerleri kadar fazladır. Anlatıcının Osmanlı tarihine eleştirel bakışı "kardeş katli" meselesi üzerinden yürür. Anlatıcı gerçekliği bilinen ve gerçek olup olmadığı şaibeli pek çok malumatı birlikte sunarak tarihî kurmacayı "şiddet ve gaddarlığın tarihi" zemininde sunar. "Araya Giren Yazarın Felaket Tellallığı" başlıklı bölümde anlatıcı okura seslenerek yazdıklarının her satırının doğru olduğunu iddia eder: "Bütün bu bilgileri nereden elde ettiğimi merak ettiğine eminim. Seni fazla bekletmeden söyleyeyim öyleyse. Atalarımızın kaniyla yazılan anlı şanlı Osmanlı tarihinden elbette, nereden olacak. Hiç şaşırma, 'yok artık, bu kadarı da fazla' diyerek itiraz etme. Anlattığım her şey en küçük ayrıntısına dek doğrudur." (Gürsel, 2020: 71).

Anlatıcı her ne kadar anlattıklarının doğru olduğunu iddia etse de romanda geçen işkence tasvirlerinin yoğunluğu ve şiddet eylemlerinin ironik bir üslupla aktarılması, şiddet izleğinin "Doğu masalına" katkıda bulunmak için kullanılan oryantalist bir enstrüman olarak gözükmesine neden olur. "İsyan Günleri ve Zifaf Geceleri" bölümünde bulunan Şeyhülislam Feyzullah Efendi ve oğlunun katledilişinin detaylı tasviri (Gürsel, 2020: 77) bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Şiddetin muhatabı sadece devlet ricali veya isyancılar değildir, sıradan insanlar da şiddetten nasibini alır. Yatsı namazından sonra fenersiz gezdiği için falakaya yatırılan bir kadının (Gürsel, 2020: 150) yanı sıra "şeriatın öngördüğü yeterli tanık bulunamamış olmasına rağmen" zina suçu işlediğine hükmedilen başka bir kadının, başına işkembe geçirilip çırılçıplak soyularak katır üzerinde mahalle mahalle dolaştırılması (Gürsel, 2020: 64) şeklindeki işkence örnekleri de dikkat çekicidir.

Romanda *Candide*, tüm bu şiddet, işkence olaylarına ve gaddarlığa rağmen Osmanlı'da hayvanlara gösterilen merhamete şaşırılmamaktadır. Acıma duygusu ve şiddet arasında bir tezatlık kurulur:

Bu duygunun Türklerde yabancılardan daha fazla gelişmiş olmasına şaşırmadı *Candide*. Gözlerini kırpmadan cana kıyıyorlar, koskoca sadrazamlar ile paşaları baldırı çıplak haydutlar gibi ama 'siyaseten' ve sorgusuz sualsiz katlediyorlar, hile yapan esnafa aman vermeyip dükkânlarının tavanlarında sallandırıyorlar, süt emen şehzadeler ile küçük kardeşlerini cellada boğdurmakta hiç tereddüt etmiyorlar, ama kuşlara gelince yelkenleri suya indirip soğukta üşümesinler diye duvarlara küçümen köşkler, yuvalar yapıyorlardı (Gürsel, 2020: 150).

Şark, oryantalist imgelemde nedensiz şiddetin olduğu ve insan hayatının ucuz olarak görüldüğü coğrafyadır. Şarkiyatçılar bu durumun nedenlerine eğilmekten ziyade sonucu, şiddetin varlığını merkeze alıp bu durum üzerinden bir anlatı oluştururlar. *Aşk ve İsyan* romanında Osmanlı tarihinde yaşanan şiddetin dışında, Şark'la özdeş tutulmuş bir şiddet yönelimi de söz konusudur. Romanda şiddet, Batı ve Doğu mukayesesi içerisinde Batı'daki imparatorluklarda böyle bir şeyin görülmediği iddiasıyla yansıtılır. Bu kıyaslamasının oryantalist söylemle örtüştüğü görülmektedir.

Sonuç

Nedim Gürsel'in Osmanlı tarihini merkeze alan *Aşk ve İsyan* romanında 17. yüzyıl Osmanlı iktidarı ve toplumu, Lale Devri atmosferinde anlatılır. Roman, Voltaire'in ünlü anlatısı ve kahramanı *Candide*'in parodisi niteliğindedir. Romanın başkişisi olan *Candide*'in başından geçen maceralar, bu parodiye uygun biçimde postmodern edebi yönelimlere sahip bir "meddah anlatıcı" tarafından okura aktarılır. Nedim Gürsel, tarihî olguları ve olayları kurmaca evrene dâhil ederken alternatif bir tarih anlayışı oluşturmaya çalışır, romanın pek çok yerinde anlatıcının dilinden bu amacını deklare eder. *Aşk ve İsyan*'da oluşturulmaya çalışılan Osmanlı/Şark atmosferi ise oryantalist imgelemle ciddi ölçüde örtüşmektedir. Romanı "Doğu masalı" olarak tanımlayan yazar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak oryantalist imgelemde yer alan izlekleri sıklıkla kullanmaktadır. Şark, önyargılara ve karşıtıklara dayalı biçimde şehvet düşkünlüğü, sapkınlık, şiddet, gaddarlık, analitik düşünce-deki noksanlık, gösterişçilik gibi oryantalist söylemde sıkça rastlanan kimi motiflerle ötekileştirilir. Şark'ın geniş bir parçasını temsil eden Osmanlı toplumunda bu motifler roman içerisinde uç örnekleriyle belirgin hale getirilir.

Anlatıcının nazarında Şark'ta yaşanan her şey egzotikleştirilmeye müsaittir. *Aşk ve İsyân* romanında da Candide karakteri üzerinden gördüğü her şeyi egzotikleştiren ve öteki olarak kodlayan bir söylem kullanılır.

Yazar, modern tarih yazıcılığının kronolojik, yekpare, merkezîyetçi anlatısının karşısında konumlanır gözükmektedir. Gürsel, yeni tarihselci olarak tavsif edilebilecek bir tutumla tarihin metinselliği üzerine yoğunlaşır, tarihin kurmaca yönünü vurgular ve nesnel bir tarih yazımının imkânsız olduğunu sezdirir. Bu noktada *Aşk ve İsyân* romanında postmodern roman tekniklerinin başat özelliklerinden biri olan çoğul anlatıcıya başvurulması ve anlatıcıların nesnel gerçekliği bulanıklaştırmaları, yeni tarihselci anlayışın postmodern roman teknikleriyle desteklenmesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim postmodernizm, felsefesi itibarıyla tarih anlatılarını dağınık, düzensiz ve yorumlanabilir biçimde ele alıp kesinlik meselesine şüpheyle yaklaşmaktadır. Bu açıdan metin, tarihe bakış anlamında postmodernizm ve yeni tarihselci anlayış arasındaki organik bağı ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda *Aşk ve İsyân*, Osmanlı ve Türk tarihini ele alış biçimiyle “resmî tarih” olarak adlandırılan bakış açısına karşı alternatif bir tarih yazımı iddiasını taşımaktadır. Alternatif tarih yazımı esnasında ise oryantalist söylemin kullanışlı izlekleri devreye sokulur. Bu noktada hem postmodernizmin hem de yeni tarihselciliğin doğasına aykırı şekilde, Şarkiyatçılığın yaygın kabulleri; şehvet düşkünlüğü, sapkınlıklar, işkence, gaddarlık vd. gibi izlekler romanda hâkim unsurlar olmaya başlar. Romanın vaat ettiği alternatif tarih yazımı, yeni tarihselci anlayışın ve postmodernizmin temel dinamiğine aykırı bir yöntemle, Şarkiyatçılığın “büyük anlatısı” sahiplenilerek gerçekleştirilir. Söz konusu durum metin içerisinde paradoksal bir vaziyet alır. Böylece romanda kurmacanın ve tarihî gerçeğin iç içe geçtiği ve bulanıklaştığı o noktada, oryantalist söylem ayan olmaktadır. Leibniz'in “mümkün dünyaların en iyisi” fikrine karşı Voltaire tarafından yaratılan kurgusal Candide karakterinin hicvedilen “iyimserliği” ile oryantalistlerin Osmanlı ve Şark'a bakışlarında yer alan “kötümserliğinin” aynı romanda buluşmuş olması, metnin ikircikli yapısının bir başka veçhesini göstermektedir.

Kaynakça

- Çırakman, Aslı (2002). “Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi”. *Doğu Batı*, 20: 181-199.
- Deveci, Cem (1999). “Foucault'nun İktidar Kavramlaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı”. *Doğu Batı*, 9: 23-39.

- Geçikli, Kubilay (2016). “Edebiyatta Yeni Tarihselcilik”. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 40(1): 173-188.
- Gürsel, Nedim (2020). *Aşk ve İsyan*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Hallaq, Wael B. (2020). *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*. Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kabbani, Rana (1993). *Avrupa'nın Doğu İmajı*. Çev. Serpil Tuncer. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kula, Onur Bilge (2010). *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Mardin, Şerif (2002). “Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği”. *Doğu Batı*, 20: 111-115.
- Özkaya, Emine (2018). “Voltaire’in Candide Eserinde Alaycı Nedensellikler”. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 42(2): 117-125.
- Parla, Jale (2018). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Said, Edward (2017). *Şarkiyatçılık*. Çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi (2002). “Şark’a Dair: Miladının 24. Yılında Şarkiyatçılık”. *Doğu Batı*, 20: 203-211.
- Yeşilyurt, Şamil (2009). “Nedim Gürsel’in Romanlarının Yeni Tarihselci Bağlamda Okunması”. *Turkish Studies*, 4: 1899-2008.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



RUSHDIE'S SECULARIST NATIONALISM, AND THE LIMITS OF METAFICTION

Rushdie'nin Seküler Milliyetçiliği ve Üstkurmacanın Sınırları

Hüseyin Ekrem ULUS*

ABSTRACT

This paper first analyzes the use of metafiction in Salman Rushdie's *Midnight's Children*; and explains how this narrative technique is connected to the novel's identity politics. Even though several Rushdie critics have justifiably praised Rushdie's work for its inclusive identity politics based on hybridity, this paper discusses the limits of Rushdie's metafiction in *Midnight's Children*, and argues that Rushdie's secularist nationalism in Jose Casanova's sense defines the limits of his metafiction, which is clearly exclusive of characters with religious orientation. Methodologically, the paper first discusses Rushdie's distinctive way of using metafiction in order to explicate how *Midnight's Children* is based on the concept of hybridity. The following part connects Rushdie's novel to his theory: through an analysis of his *Imaginary Homelands* and a 2011 interview, I trace the novel's secularist nationalism as shown in Rushdie's theory. The conclusion provides a comparative analysis of Rushdie's work regarding metafiction, secularism, nationalism, identity and belonging.

Keywords: metafiction, secularist nationalism, stereotyping, Rushdie, novel.

ÖZ

Bu makale ilk olarak Salman Rushdie'nin *Geceyarısı Çocukları* adlı romanında üstkurmaca kullanımını analiz etmekte ve bu anlatım tekniğinin romanın kimlik politikalarıyla nasıl bağlantılı olduğunu açıklamaktadır. Birçok Rushdie eleştirmeni, yazarın eserini melezlik kavramına dayalı kapsayıcı kimlik siyaseti nedeniyle haklı olarak övmüş olsa da, bu makale Rushdie'nin *Geceyarısı Çocukları*'nda üstkurmaca tekniğinin kültürel sınırlarını tartışmaktadır. Daha somut olarak bu makale, Jose Casanova'nın teorisinde tarif ettiği seküler milliyetçiliğin, Rushdie'nin dini yönelime sahip karakterleri açıkça dışlayan üstkurmacasının kültürel sınırlarını belirlediğini savunmaktadır. Metodolojik olarak, makale ilk olarak *Geceyarısı Çocukları*'nin melezlik kavramına nasıl dayandığını açıklamak için Rushdie'nin üstkurmacayı kendine özgü kullanma biçimini tartışmaktadır. Bir sonraki bölüm Rushdie'nin romanı ile teorisi arasında bağlantı kurmaktadır: Makale, *Imaginary Homelands* adlı eserinin analizi ve 2011 yılında yapılan bir röportaj aracılığıyla, Rushdie'nin teorisinde gösterildiği şek-

* Lecturer Dr., Ege University, School of Foreign Languages, İzmir/Türkiye. E-mail: ekremulus@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0310-6455.

liyle romanın seküler milliyetçiliğinin izini sürmektedir. Sonuç bölümünde Rushdie'nin eserinin üstkurmaca, sekülerizm, milliyetçilik, kimlik ve aidiyet bağlamında karşılaştırmalı bir analizi yer almaktadır.

Anahtar Sözcükler: üstkurmaca, seküler milliyetçilik, stereotipleştirme, Rushdie, roman.

Introduction

This paper contends that the claimed hybridity of *Midnight's Children's* contradicts religio-national exclusivism in the book. In this aspect, Rushdie's metafiction is exclusive based on its depiction of Pakistani and religious characters as either members of a corrupt collective identity, businessism or as submissive characters lacking intellectual capacity. Additionally, in dialogue with Rushdie critics, this paper discusses that the religio-national exclusivity of Rushdie's metafiction can be analyzed historically, when time literally stands still in the Pakistan chapters; and geographically, in the literary border Rushdie draws between the pure Pakistan and the pluralist India. In discussion of exclusivist use of metafiction in *Midnight's Children*, this paper goes into dialogue with Casanova's theory of secularism as well as Anderson's nationalism.

1. Rushdie's Metafiction and Hybridity

Rushdie has an inventive way of employing the literary technique of metafiction. *Midnight's Children* has a complex narrative of memory, body, sexuality, and time. Throughout the analysis, this study consults Bhabha's concept of hybridity, in order to show the limits of Rushdie's "hybridity" and its "exclusivity". According to Bhabha, hybridity "entertains difference without an assumed or imposed hierarchy" (1994: 4), and it occupies "a liminal space, a pathway between the upper and lower areas, each of which was annotated with plaques referring to blackness and whiteness" (1994: 3). Thus, the hybrid is a cultural and political agent that is "in - between [in terms of] history and sexuality" (1994: 14), and it is "a difference within" (1994: 13). Bhabha underlines that the hybrid is "a political object that is new, neither the one nor the other, properly alienates our political expectations, and changes, as it must, the very forms of our recognition of the moment of politics" (1994: 25). He also writes that collective national identities are not compatible with hybridity (or vice versa), as hybridity is "transnational and translational" (1994: 5).

The concept of “hybridity” originally refers to a biological process and, hence, comes from the discipline of biology: Brian Stross writes: “in Latin the *hibrida* was the offspring of a (female) domestic sow and a (male) wild boar. The semantic range of the word ‘hybrid’ has expanded in more recent times to include the offspring of mating by any two unlike animals or plants” (1999: 254). Regarding this quotation and the term “hybridity” as defined by Bhabha, there are three significant points to highlight. First, as Ten Kortenaar notes, Rushdie’s fiction has been frequently read as “the literary expression of cultural hybridity” (2003: 17) based on Bhabha’s definition of the term. For instance, Theo D’Haen writes that Rushdie’s midnight children “literally give voice to an entire subcontinent” (1995: 198) through the hybridity of the novel. Similarly, Eva Aldea writes that Rushdie’s novel is “considered culturally hybrid, in the sense of syncretizing cultures, and that coexistence of the magical and the real was seen as the expression of this hybridity,” and therefore, she continues, “*Midnight’s Children* is indeed a novel about the search for individual and collective identity” (2006: 159). These critics read the novel through the concept of plurality, in-betweenness, or hybridity. This paper challenges such reading of Rushdie’s work.

The second significant issue is that the term “hybridity” in Rushdie’s criticism actually refers to “cultural hybridity” (Stross, 1999: 254), which is defined as “engender[ing] new fertile and creative contexts in which new things can come into being ... by virtue of modifying the environment” (Stross, 1999: 264). The term “cultural hybridity” is not limited to the conception of nationalism and the nation-state, because the concept is used in many related fields, “from anthropology to literature, from geography to art history, and from musicology to religious studies,” according to Peter Burke (2009: 5).

Another significant point is that “cultural hybridity” is the opposite of “cultural homogeneity” (Kraidy, 2005: 75). “Cultural pluralism” and the acceptance of “cultural difference” are the core values inherent in cultural hybridity. There are some limitations in the “hybridity” of Rushdie’s *Midnight’s Children*. Specifically, I maintain that the duality of “homogeneity vs. hybridity” is a central theme in Rushdie’s novel, and his work does not always and fully accept cultural hybridity due to its selective secularist perspective. Before challenging the traditional Rushdie criticism that praises the novel for its hybrid scope, and prior to discussing the exclusivism buried in the grammar of Rushdie’s metafiction, I provide my analysis of

Rushdie's clever use of metafiction. Next, the paper explains why Rushdie's critics frequently champion *Midnight's Children* as an outstanding example of hybridity.

When Bhabha calls Rushdie a "hybridizing" author (1990: 6), he refers to the complex literary structure that Rushdie employs. As a start, the storytelling in *Midnight's Children* is multifarious: the autobiography of the protagonist, Saleem Sinai, is historically and physically attached to India. Saleem is born in Bombay, "at the precise instant of India's arrival at independence," "mysteriously handcuffed to history," his "destinies indissolubly chained to those of [his] country". From the very beginning, Saleem makes sure that readers understand that they are not only reading Saleem's story, but also the story of all of India. He states that "[c]onsumed multitudes are jostling and shoving inside me" (3, 4). In terms of Rushdie's use of metafiction, such a narrative is consequential: Rushdie is literally playing with the dualities of and the distinctions between "story and history," "microcosm and macrocosm" (Frank, 2008: 164). Rushdie blurs the boundaries between fact and fiction.

For this reason, the genre of the novel is classified as "historiographic metafiction" (Lee, 1990: 36). Vilashini Cooppan writes that the genre "problematizes the truth-claims of national history through processes of narrativization such as unreliable narration, intertextual allusions and embeddings, parody, and falsification, and a general ideology of plurality" (2009: 48). Rushdie's *Midnight Children* is a novel on modernity, national identity, and multilayered belonging, all of which are discussed through self-reflexive narration. Rushdie's novel has the grand desire to narrate the complexity of modern national belonging through writing.

Correspondingly, Saleem Sinai, the narrator of *Midnight's Children*, attempts to remember and write everything, that is, all the history and stories of India. However, he can never do it satisfactorily: either Padma interrupts him, or he fails to concentrate and write, similar to when he fails to have sexual intercourse with her (20, 38). Therefore, writing (or the inability to write) to depict the nation is one noteworthy trait Rushdie's metafiction. Rushdie turns the act of writing about the nation into a messy business. Through this messiness of metafiction, the novel implies that identities and belonging in the nation-state are always complicated, and multilayered, but never *unisonant*. Such a formal construction of the novel is an indirect response to the uniform or unisonant nationalism depicted by Anderson

(1998: 145). Therefore, the first and foremost element that makes *Midnight's Children* hybrid is this narrative technique.

Memory and remembering are the other factors that make the novel hybrid, because neither memory nor remembering is homogeneous or linear. Saleem expresses that the narration is “guided only by the memory of a large white bedsheet with a roughly circular hole”, which is never reliable and is frequently “going”, “com[ing] back”, exposed to “the corruption of clocks,” and which is also the source of “morality, judgement and character”, as well as that of “the truth” (4, 11, 485, 138, 241, 242). Saleem explains why memory (and hence, identity) is never homogeneous, as memory “selects, eliminates, alters, exaggerates, minimizes, glorifies, and vilifies also; but in the end, it creates its own reality, its heterogeneous but usually coherent version of events” (242). When Saleem loses his memory and becomes “memoryless,” he also loses his identity, and becomes a soldier in the army of Pakistan (397). This chapter, called “The Buddha” is no longer narrated by Saleem but rather the novel shifts to third-person narration (Kortenaar, 2003: 157). Thus, Rushdie’s metafiction regarding memory implies that the individual and collective identities in *Midnight's Children* are formed through memory and remembering: when there is no memory, there is no self or identity. For instance, in the following chapters Saleem is reduced to a dog in the Pakistani army, which shows the conflict between the two national-religious identities of India and Pakistan. Accordingly, another element that makes Rushdie’s fiction hybrid, then, is its resistance to homogeneity through memory and remembering: Saleem’s memory (and also the lack of it) gives him identities, or takes them back.

The storytelling and the storyteller(s) are the additional factors contributing to the so-called “hybridity”. The metafiction of Rushdie has a repeated question regarding the storytellers, as the narrative strongly asks this same question in quite different ways: who are we? Saleem asks this question through the literary construction of the narrator: the narrative thus aims to emphasize that the answer to this question is loud and clear: Saleem Sinai is structurally a mixture of the religious, cultural and historical identities of India.

Before proceeding with an explanation of how Saleem is both a mixture and a representative of India, it is useful to make a distinction between the structural representational capacity of the protagonist Saleem Sinai (that is, how he embodies all the historically and culturally constituent elements of India) and the extent and the way in which he represents them. The dis-

inction is this: it is true that the novel's metafiction is structurally inclusive of most of the class- and culture-based identities, but, as I will argue in the next section, Rushdie's metafiction is still exclusive in the way the novel "elects, eliminates, alters, exaggerates, minimizes, glorifies, and vilifies" identities (242). To state this in the language of the novel, "in the end it creates its own reality," which is an identity limited by the secularist nationalism that posits noteworthy limitations on the alleged hybridity of the work.

Saleem Sinai starts narrating the novel giving the impression that he is the son of a well-off couple, Mumtaz (later, Amina) and Ahmed Sinai (68). However, the plot takes a sharp turn when we learn that the nurse Mary Pereira "change[s] the name-tags on the two huge infants" in the hospital, "giving the poor baby a life of privilege and condemning the rich-born child to accordions and poverty" (130). By doing so, Mary Pereira swaps the baby-tag of Saleem with that of Shiva, but the parents of the babies make the plot much more complicated than a simple change of characters from different social classes of India. At this point, the plot construction makes the readers assume that the real parent of Saleem is the poor street artist Wee Willie Winkie and his undereducated wife Vanita. In another plot twist, we learn that the Britisher Methwold sends Wee Willie away and seduces his wife (113-114), which makes the Britisher Methwold and poor Indian Vanita the biological parents of Saleem through this extra-marital affair.

Saleem's surrogate parents are also significant in terms of the narrator/protagonist's resistance to homogeneity. He states that "Ahmed Sinai, Hanif Aziz, Sharpsticker Sahib, General Zulfikar have all been pressed into service in the absence of William Methwold; Picture Singh was the last of this noble line" (490). In addition to the biological mother Vanita, Amina and Mary are Saleem's mothers that raise him together (144). Saleem Sinai is proud of his "gift," which is "the gift of inventing new parents for [him]self whenever necessary, [t]he power of giving birth to fathers and mothers" (120). These unexpected shifts in the plot are some of the factors that make Saleem Sinai a hybrid character and representative of India, according to several Rushdie critics.

Saleem's storytelling and his connections to other stories and storytellers reveal the novel's approach to the homogeneity of identities: Saleem Sinai is not a simple observer/narrator. On the contrary, he both narrates and shapes what he has in his memory. As a storyteller, Kortenaar explains, Saleem builds his narrative on the stories of Tai and Mary, and his sources

are “the Bible, the Mahabharata... and the Arabian Nights” (21), and he compares himself to Moses, Ganesh, and Scheherazade (21-22). In spite of this seeming inclusivity and despite the Muslim background of the Sinai family, the *Quran* is not among the sources of Saleem’s stories.

So far, this paper discussed the protagonist’s relationship to the whole nation of India, as well as some aspects of the storytelling, such as the use of memory and its connection to other “relevant” sources/storytellers. All of these contribute to the emphasis that the novel places on the structural homogeneity of the nation and identity. Another factor is Saleem’s depiction of his body and sexuality. Rushdie’s *Midnight’s Children* uses such tropes of impotence and writing to discuss identity in the nation-state. The novel uses the tropes of manly sexual power and the lack of it, that is, impotence, to criticize the orthodox and exclusivist identities in the nation-state. Such criticism is along the same lines as Edward Said’s statement that “the assertion of identity is by no means a mere ceremonial matter” (1994: 37).

Similarly, Rushdie’s novel uses *impotence* to show the opposition between the collective identity and individuality in the nation-state. In the following self-reflexive address to the readers, Saleem clearly articulates this distinction: “Did children of less than four thousand days discuss identity, and the inherent conflicts of capitalism? Having got through fewer than one hundred thousand hours, did they contrast Gandhi and Marxlenin, power and impotence? Was collectivity opposed to singularity?” (293). Thus, Rushdie’s metafiction and the use of the trope of impotence does not provide Saleem with the sort of power to claim a “unisonant” or “uniform” national identity of the kind that is described by Anderson, criticized by Said in *Culture and Imperialism* (1994: 37).

In other words, the internal, external, cultural and historical influences are so varied and multiple that they make it impossible for Saleem to claim one unique national or religious identity. On top of this, these influences are so contradictory to each other (that is, in conflict with each other, such as class, religion, ethnicity, language, and geography-related issues) that it cracks Saleem’s body up (35). Saleem, therefore, is “physically falling apart,” because his body is “buffeted by too much history” (36). He is “dis-integrating” and at the end, Saleem says, he will “eventually crumble into (approximately) six hundred and thirty million particles of anonymous, and necessarily oblivious dust” (36). The pessimist tone of Saleem is obvious, but still, he states that this is the very reason he decided to write: “This is

why I have resolved to confide in paper, before I forget. (We are a nation of forgetters.)” (36). This last quotation is a reference to Anderson’s theory of the nation-state, and his chapter on “Memory and Forgetting.” As Anderson writes, nations forget and remember just like human beings (1998: 205). But unlike Anderson’s nationalism, Rushdie’s novel and its protagonist reject a unified nationalism: at the end, Saleem predicts that, “six hundred and thirty million particles of anonymous dust” will be left: this is an example that shows Rushdie’s imagination of nation is by no means a uniform nation.

The third factor contributing to the hybridity of Rushdie’s novel is its approach to the concept of “time”. The narrative deliberately departs from linear time and narration, which is an attitude that is critical of the unified, progressive, national time as described by Anderson. Anderson states that “[a]wareness of being embedded in secular, serial time, with all its implications of continuity, yet of ‘forgetting’ the experience of this continuity... engenders the need for a narrative of ‘identity’” (1998: 205). The time in *Midnight’s Children* is neither serial nor progressive for that matter. To begin with, the novel starts when Saleem is a 31-year-old adult (3), and there is no linear narrative. The “corruption of clocks” works against Saleem (37). In the chapter called “Tick Tock,” time does not flow or go forward, but rather it “count[s]down” (118).¹

The conflict between the two different understandings of time is obvious in *Midnight’s Children*: on the one hand is timeless Tai who has “watched the mountains being born... seen Emperors die” (11), and on the other hand is the “inoperative” clock tower (121) left by the colonial British. The midnight’s children partake in both: they are the products of both the old and timeless India, as well as the now-inoperative clock tower of the British. This is why Kortenaar writes that “[n]either in the world nor in Rushdie’s novel are England and India pure entities with characters that are stable and known in advance” (2003: 24). Thus, Rushdie’s *Midnight’s Children* rejects the uniformity of the nation-state through the syncretic (and/and, not or/or) use of time. This is another factor that contributes to Rushdie’s alleged “hybridity”.

The three main factors I have discussed above: the protagonist’s identification with India, the novel’s use of memory and the unique storytelling techniques, are all significant elements of Rushdie’s metafiction that un-

¹ The other functions of the countdown are to “build suspense” until Saleem’s birth, and to show that time is “misleading” and unreliable (118).

dermine the homogeneity of the narrative and the nation. Thus, Rushdie's metafiction blurs the lines between several dualities, some of them being the colonizer and the colonized, traditional and modern, East and West, lower class and upper class, Indian and English, and certainly, fact and fiction. Having discussed the unique ways that Rushdie's metafiction favors multiplicity over homogeneity, now the next step is to discuss exclusivity and challenge the "hybridity" of *Midnight's Children*.

2. Rushdie's Secular(ist) Nationalism in *Midnight's Children*

Casanova's theory of secularism endorses a *stadial* perspective. Finding a strong relationship between modernization and *stadial* secularism, Casanova writes that "[i]n places where such secularist historical stadial consciousness is absent or less dominant, as in ... most non-Western post-colonial societies, processes of modernization are unlikely to be accompanied by processes of religious decline" (2013: 26). What Casanova means is that there is always a potential which "processes of religious revival may accompany" if secularism does not have a stadial view (2013: 26). In another essay, Casanova defines this stadial consciousness as "anthropocentric change in the conditions of belief as a process of maturation and growth, as a 'coming of age' and as progressive emancipation" (2014: 23-24). Thus, Casanova states that modernization is possible through a maturation process of religious decline. Casanova's view of secularism is also compatible with Anderson's nation-state theory that explains the rise of the nation-state as occurring with the decline of religiously imagined communities. In detail, Anderson's account of historical nationalism gradually replaces religious structures and institutions. A similar perspective can be found in Casanova, particularly through the concepts of emancipation and maturation. Such a transformation, this paper argues, can also be observed in the fiction of Rushdie.

In this section, I argue that religio-national exclusivism in *Midnight's Children's* undermines the "alleged" hybridity of the novel. In this regard, Rushdie's metafiction is exclusive, such that the Muslim characters in the novel are portrayed as people of "submission" who lack intellectual faculties, or as members of a corrupt collective identity of "businessism". In addition, I maintain that the religio-national exclusivity of Rushdie's metafiction can also be observed spatially, as in the duality Rushdie creates between the pluralist India and pure Pakistan, as well as chronologically, when time literally comes to a halt in the Pakistan chapters. In detail, I dis-

cuss how Rushdie's secularist nationalism has an exclusive grammar similar to Casanova's secularism.

In terms of its genre, Rushdie's *Midnight's Children* is a historical autobiography. Therefore, it is not possible to understand Rushdie's work without fully comprehending the historical context of the novel. As Aruna Srivastava explains, Rushdie's work "mark[s] out an important period in the history of the Indian polity, that of the breakdown of the Nehruvian secular consensus" (1991: 2). According to Srivastava, the "breakdown" from Nehruvian secularism became prominent in the 1975-77 Emergency, and turned into "an alternative national ideology, Hindutva, based on the supremacy of Hindu religion and culture" (1991: 2). Srivastava writes that Rushdie's *Midnight's Children* can be read as a response to the religious conflicts, Emergency rule under Indira Gandhi, and the following ethnic and religious claims of power (1991: 2).

The starting point is the clear distinction between India and Pakistan because this duality determines the geographical, cultural, and national limits of India in Rushdie's metafiction. To begin, India has its midnight's children who are all gifted, different, and colorful. According to Saleem, these "infants with powers of transmutation, flight, prophecy and wizardry" (2006: 229) are the special kids who "were born within the frontiers of the infant sovereign state of India" (2006: 224). Rushdie's metafiction separates the two countries into cultural and political opposites, and Pakistan is India's national "other". The special children of India are "endowed with features, talents or faculties which can only be described as miraculous" (2006: 224). Thanks to the birth of the new Indian generation with extraordinary skills, "history, arriving at a point of the highest significance and promise, had chosen to sow, in that instant, the seeds of a future which would genuinely differ from anything the world had seen up to that time" (2006: 224). Rushdie is certainly ironic in these lines, and this passage creates a dramatic irony, as the children fail to meet any of the expectations of Saleem at end of the novel. Still, there is a "limited" India, as defined by Anderson, which is geographically and culturally separated from Pakistan in Saleem's imagination. This India is not inclusive of Pakistan and its culture. In the following passage, Saleem clearly states that there is a border separating the two countries, and he does not have any knowledge of the other side: "If a similar miracle was worked across the border, in the newly-partitioned-off Pakistan, I have no knowledge of it; my perceptions were, while they lasted, bounded by the Arabian Sea, the Bay of Bengal, the

Himalaya mountains, but also by the artificial frontiers which pierced Punjab and Bengal.” (2006: 225).

The geographical description of Saleem is both inclusive and exclusive: he defines “his” India that leaves out both Pakistan and (today’s) Bangladesh, both of which are lands with Muslim majorities. In this passage, Saleem is depicting 1957, whereas Bangladesh was established in 1971. Therefore, Saleem’s definition is exclusive to the eastern and western parts of India with Muslim majorities.

In *Midnight’s Children*, Saleem states that “there are as many versions of India as Indians” (2006: 308), but Pakistan creates a contrast to this multiplicity and variety of India. The same Saleem defines Pakistan as “the Land of the Pure,” a uniform community in contrast to the plurality of India (328). The difference between the two becomes more apparent when Saleem’s family moves to Pakistan in 1963 (349), and when subsequently Saleem joins the Pakistani army (2006: 377).

The reason that the Sinai family moves to Pakistan is significant: in the exclusivist political climate following the Partition, Ahmed Sinai finds out that all his assets are frozen (153), just like his testicles get frozen (2006: 154). Dr. Narlikar defines it as “bad times” and says that the government chose to “freeze a Muslim’s assets and... make him run to Pakistan, leaving all [the] wealth behind him” adding that “[t]his so-called secular state gets some damn clever ideas” (153). This passage may appear to be an example of Rushdie’s criticism of the harsh secularist politics and exclusivism of India, but there is more to it. Rushdie’s metafiction blames the Muslims, Jinnah and their separatist vision of India based on religion/Islamic identity, more than he criticizes India’s secularist policies and the decision to confiscate Muslim assets. This can be traced in the following quotation that is critical of Muhammad Ali Jinnah, “the President of Pakistan” (2006: 91, 367). In the passage below, Saleem makes a striking comparison between several dualities, including India and Pakistan, multiplicity and singularity, the potential and the failure, all connected to the duality of Nehruvian inclusive secularism vs. Jinnah’s religious separatism:

How many things people notions we bring with us into the world, how many possibilities and also restrictions of possibility!—Because all of these were the parents of the child born that midnight, and for every one of the midnight children there were as many more. Among the parents of midnight: the failure of the

Cabinet Mission scheme; the determination of M. A. Jinnah, who was dying and wanted to see Pakistan formed in his lifetime, and would have done anything to ensure it– (120-121).

As Rakesh Ankit explains, the event Saleem mentions here, the Cabinet Mission, is a series of negotiations in 1946 that took place among the British, and the leaders of political parties of India (2016: 16-17) prior to the Partition. The Cabinet Mission finished with an “unsatisfactory end” (Ankit, 2016: 17) and the idea of a “united India” of Gandhi and Nehru eventually failed (Gandhi, 1997: 248). In the passage above, Rushdie’s novel holds Jinnah as the one mainly responsible: Rushdie implies that Jinnah’s agenda to establish a Muslim country led India to the Partition. Similarly, the duality of “possibilities and restrictions” is parallel to Rushdie’s depiction of India as the land of plurality and possibilities, and Pakistan as the country of singularity and purity throughout the novel. For Rushdie, Jinnah is “a parent of midnight;” therefore, this passage is of critical importance in terms of understanding why Rushdie’s metafiction has such a hostile tone while portraying Pakistan. Saleem abhors the Partition; thus, he believes and implies that Jinnah’s religious communalism undermines all other attractive possibilities in/of India.

After the Sinai family moves to Pakistan, Rushdie’s secularist nationalism and its specific Pakistan narrative become clearer. Pakistan, or in the novel’s language, “country built especially for god” (317), changes Saleem considerably. Once Saleem is in Pakistan, Pakistan “jammes” him. He says:

[i]n Pakistan, my second period of hurtling growth came to an end. And, in Pakistan, I discovered that somehow the existence of a frontier “jammed” my thought transmissions to the more-than-five-hundred; so that, exiled once more from my home, I was also exiled from the gift which was my truest birthright: the gift of the midnight children (325).

By moving from India to Pakistan, Saleem not only crossed the physical borders of the two countries, but he also crossed the cultural borders of Rushdie’s secularist nationalism, as Rushdie’s secularism and nationalism are both at work here. What follows are the six consequences and implications of Saleem’s border-crossing and its relationship with the secularist nationalism of Rushdie’s metafiction. First, Saleem no longer grows or develops in Pakistan. If we accept the analogy that Saleem is the whole of India, Pakistan falls outside the borders of the country/nation, and therefore

Saleem's all (India) encompassing skills (he is "All-India-Radio") do not work in this geographical and cultural land of Pakistan.

Second, Saleem cannot communicate with "his" people, the midnight's children anymore. The "thought transmission" comes to a halt, as there is no "thought" in the sense that India has it. This perspective of Saleem Sinai (or Rushdie's fiction) fits the stereotype of Pakistanis (General Zulfikar, his family, and other Muslims, who are all flat characters). Third, Saleem Sinai is in exile in Pakistan and this limit or border reveals a worldview: this passage clearly shows the limits of the nationalism of Rushdie's fiction. Rushdie's novel and its inherent Indian identity, just as Anderson explained, cannot (or does not) escape from the principles of sovereignty and the limitedness of the nation-state. The limits just become more apparent when Saleem comes to Muslim Pakistan. Fourth, there is no way Saleem can avoid coming here, because India and Pakistan were not separate entities before the partition, and therefore, a major part of Saleem's family still lives in this Muslim part. Yet, the novel's preferred way of portraying or criticizing the Islamic culture of Pakistan is making it ridiculous or irrelevant: Rushdie achieves this mainly through stereotyping the land and Muslim characters, as well as via hyperbole.

Fifth, Pakistan is the religio-national entity against which the new Indian identity is placed. After midnight of the Partition, Saleem and many children born that night, that is, the people of the new and promising nation of India, all acquire supernatural gifts. Yet, as Saleem states, none of these powers has any use in Pakistan. Rushdie cannot articulate the new Indian nation, without articulating its opposite, enemy, or its *other*. Sixth, Rushdie's selective secularism is the main force that shapes his understanding of nationalism. It is not surprising that several characters in the novel are plastic, fluid—that is, they change: they are round characters. However, this is not the case for the Muslim characters of Pakistan: there is always a strong and obvious ironic tone that makes them look ridiculous, which exaggerates the defects of these "caricature-like" stereotypes.

It is not only the geography of Karachi that repels Saleem, but he is also equally disgusted by its people: according to Saleem, "Karachiites had only the slipperiest of grasps on reality, and [were] therefore willing to turn to their leaders for advice on what was real and what was not" (2016: 353). I argue that Saleem's dislike for the city is not an ordinary choice, because it is shaped by the stadial secularist and nationalist perspective of Rushdie's metafiction. In his comparison between Bombay and Karachi, Saleem

states that Karachi is “beset by illusionary sand-dunes and the ghosts of ancient kings, and also by the knowledge that the name of the faith upon which the city stood meant ‘submission,’” and he Saleem also states that his “new fellow-citizens exuded the flat boiled odors of acquiescence, which were depressing to a nose which had smelt—at the very last, and however briefly—the highly-spiced nonconformity of Bombay (353).

In the above passage, Saleem’s India-Pakistan comparison is based on the smells, histories, and people of the aforementioned cities and countries. In this analogy, Pakistan reeks of “acquiescence” to Saleem, as he implies that Pakistani Muslims all lack individuality. He also thinks that the people of Pakistan are historically and culturally used to the idea of “submission,” as expressed via the “ghosts of ancient kings,” which implies that the kings are still influential over the allegedly backward people of Pakistan. Saleem’s comparison finishes with clearly defining which side Saleem favors: the smell of Pakistan is “depressing for him,” because he already knows the “highly spiced nonconformity of Bombay.” In this expression, Saleem implies two more critical points. First, according to Saleem, India’s Bombay is an inherently pluralistic and more colorful city, traits that Pakistan’s Karachi lacks. Second, he equates the submission of Pakistani Muslims to conformity; or in other words, the pluralist (or we may call this hybrid) people of India think, whereas the conforming people of Pakistan “submit.”

What do all of these implications have to do with Rushdie’s selective secularism or his nationalism? Another relevant question is whether Rushdie’s fiction still displays hybridity, as argued by several critics in the previous section’s discussion. To answer these two questions, I first emphasize that Rushdie’s fiction is self-consciously using the exclusivist “us-them” language. While doing so, the novel is generalizing and stereotyping Muslim communities. For this reason, Rushdie’s work does have a sense of nationalism, determined by geographical, cultural, and religious borders. In this regard, there are some individuals, traditions, religions, and cities that fall within the borders of Rushdie’s nationalism, and there are those that do not. Pakistan’s Karachi and its Muslim community is an example of the latter. I also note that Rushdie is not hostile to all religions and/or all religious ideas. The novel regards Hindu myths as richness, and they are among the main components of *Midnight’s Children*. In contrast, the myths of Islamic culture are not conceived or represented in the novel in a similar way. For this reason, I contend that Rushdie’s fiction has a selective secularist per-

spective. Rushdie's secularism is also stadial, because of its selectivity of religions: Rushdie sees Indian myths and religions as richness and uses them as the components of his novel, whereas he refuses to do the same or similar when it comes to Islamic mythology (Kortenaar, 2003: 22). This is why Rushdie's metafiction, I argue, also has a stadial perspective, as it makes a distinction between the backward religions, and more mature ones. In this sense, Rushdie's fiction takes on secularism in Casanova's sense. The more time Saleem spends in Pakistan, the deeper his stereotyping becomes. He consistently keeps comparing India to Pakistan, and finds the latter to be,

a country where the truth is what it is instructed to be, reality quite literally ceases to exist, so that everything becomes possible except what we are told is the case; and maybe this was the difference between my Indian childhood and Pakistani adolescence—that in the first I was beset by an infinity of alternative realities, while in the second I was adrift, disorientated, amid an equally infinite number of falsenesses, unrealities and lies. (373).

This passage contains two of the recurring themes of *Midnight's Children*, particularly regarding the way that Rushdie's fiction sees Pakistan and Muslims. The novel consistently repeats the following: how Pakistani Muslims are shaped by the idea of submission, and hence, how they do not have individuality; also how the country is based on a falseness, and that "reality ceases to exist" in Pakistan; and that there is just one strictly hierarchical cultural and political structure where no one thinks, but rather people just obey, submit and survive. At the other end of Rushdie's spectrum is his India, which offers/offered a variety of "alternative realities." The significance of this passage comes from the way Rushdie's metafiction positions the narrator and the narration: the narrator/protagonist Saleem views Pakistan from a very specific vantage point: his India. This vantage point determines the criteria against which Pakistan is measured, because what does not fulfill the expectations of Saleem (and in this case, it is the rich alternative realities of India), is defined as "falseness, unrealities and lies." Once Saleem is outside of the limits of his India, he becomes "adrift" and "disoriented." Whether one agrees with Rushdie's presentations of the ideologies of India or Pakistan is totally another matter, but in terms of storytelling, Rushdie's metafiction comes to have a narrator that is far from being hybrid: when Saleem comes to Pakistan, his vantage point becomes loud and clear. For this reason, I argue that the minority position of Saleem is just a

disguise, particularly when he is in Pakistan: as soon as he steps into Pakistan, Saleem the storyteller loses the pluralist view he once had in India.

That vantage point of Saleem pushes him to start to create categories and eventually to categorize others accordingly. Similar to his narrative of India, Saleem continues to narrate Pakistan through his immediate family. In the following passage, he explains the relationship among his aunt, Pakistan's education system, and how Pakistan turned out to be what it is:

My aunt Alia's contribution to the fate of nations—through her school and college— must not be minimized. Having allowed her old-maid frustrations to leak into the curricula, the bricks and also the students at her twin educational establishments, she had raised a tribe of children and young adults who felt themselves possessed by an ancient vengefulness, without fully knowing why (378).

How does Aunt Alia “contribute” to the fate of Pakistan's education and the past, present and future of the nation? To be able to answer this question, I must first explain how Rushdie's fiction stereotypes Muslim characters: Saleem's Aunt Alia is one of the several Muslim stereotypes in Rushdie's novel, which are reduced to one specific trait such as fundamentalism, submission, businessperson, spinster, etc. and are depicted through the continuous hyperbole/exaggeration of a specific personality flaw. In this example, Alia wants to marry Ahmed Sinai, but her sister marries him, not Alia (67), after which Alia remains “silent” and “bruised,” (67) never marries again, “turns into spinsterhood and bitterness and finally bursts out in deadly revenge” (120). Her “embittered virginity would last until a bomb split her in two over eighteen years later,” (123). “All on her own, [she] go[es] to Pakistan—even she is making a decent life, teaching in a fine school” (157); [she] becomes “head-mistress” (176); she still has “undimmed envy” (176); “Alia's spinsterhood filled the air and ruined [their] food” in Pakistan (215); she remains “bitter” (311); she “spread[s] her ancient, dusty disappointment through the air” (313). When Alia meets the Sinai family in Pakistan, Saleem notices that his “headmistress aunt had acquired the heavy-footed corpulence² of undimmed jealousy; the thick

² The “heavy-footed corpulence” is not an accidental phrase; on the contrary, it continues a stereotype Rushdie's fiction uses. In the earlier stages of the narration, Saleem informs us that “Alia had inherited her mother's tendency to put on fat. She would balloon outwards with the passing years” (57). In the above quotation, Rushdie's novel merges Alia's physical deformity with her psychological imbalance and social failure, which would later influence Pakistan's

dark hairs of her resentment sprouted through most of the pores of her skin” (351). On the docks of Karachi, Saleem sees once more that Alia “had knitted her hatred,” and that she is “possessed by revenge-lust,” and he can also “smell the vengeful odors leaking out of [Alia’s] glands” (351). Saleem and his family have got nothing to do, as they are “powerless to protest; [they are] swept into the Datsun of [Alia’s] vengeance and driven away down Bunder Road to her house at Guru Mandir—like flies, only more foolish, because [they] celebrate [their] captivity” (351).

At this point Saleem merges the two themes that stereotype Muslims: “the long accusing shadow of the minaret of the local mosque” is on Alia’s house, which makes Saleem confess he “never forgave [ugly] Karachi for not being Bombay” (352). He “studie[s] history at [his] Aunt Alia’s college; but not even learning could make [him] feel a part of this country devoid of midnight children” because his “fellow-students took out processions to demand a stricter, more Islamic society—proving that they had contrived to become the antitheses of students everywhere else on earth” (355). Saleem keeps on merging the different stereotypes. In Pakistan, soon he merges “[the] uglier smells of... the bitterness of Aunt Alia, and the hard unchanging stink of my fellowstudents’ closed minds” (361). In the meantime, Alia begins to “wreak her awful spinster’s revenge,” (377) and Alia’s “hatred of the man who had abandoned her and of the sister who had married him gr[ows] into a tangible, visible thing, it s[its] on her living-room rug like a great gecko, reeking of vomit” (377). In short, Alia’s character is one of the Muslim stereotypes³ in Rushdie’s fiction.

Similar to the depiction of Aunt Alia, Rushdie’s novel chooses one personality trait, exaggerates it, and turns a human being, a religion, and/or a country into a one-dimensional idea, an overexaggerated flaw, a caricature. Maria DiBattista writes the following on caricaturizing, flat characters, and stereotyping:

education system destructively. This is a noticeably disturbing example, because Rushdie’s metafiction takes on a completely different tone: the characters in Pakistan are not hybrid or plural, unlike the ones in India. Rushdie’s metafiction not only stereotypes the Muslim characters, but also narrates them as scapegoats. Rushdie’s metafiction is hybrid only insofar as Saleem is in his India. In other words, Saleem’s metafiction is shaped by his selective, stadial secularism and nationalism. This narrow and exclusivist view pushes Saleem to reduce people to stereotypes and scapegoats. There is nothing plural or hybrid in this perspective.

³ Reverend Mother is a noteworthy stereotype, for instance. She is the embodiment of two of the recurring personality traits Rushdie’s fiction ascribes to Muslims: submission, and businessperson.

The stereotype, as the literal origins of the word indicates, is type-cast, prefabricated, and pre-assigned to solid and fixed forms. It thus expresses a more mechanical, standard, and less differentiated vision of human beings than the word character, which retains important associations with the art of engraving... But flatness may also serve more sinister designs... A kind of perceptual contagion may result, in which the character who either is or simply feels threatened by loss of distinction, begins “flattening” those beneath or beside him, becomes the agent as well as target of ridicule and prejudice... Such reasoning at once unites and divides (2010: 172-173).

DiBattista points to a significant relationship between flat characters/stereotyping and ridiculing and prejudice: this is exactly what is happening in Rushdie’s fiction regarding Pakistan. The characters I mentioned above do not change in Rushdie’s plot. Instead, Rushdie’s metafiction chooses one absurd personality trait, and it keeps growing uncontrollably bigger and bigger, like a metastasis taking hold of the rest of the body. The parts and the whole are one main theme in Rushdie’s metafiction. The process explained above is an example of the relationship between the parts and the whole in Rushdie’s novel in the sense that the awkward part being portrayed attempts to possess the rest of the body.

What are the literary, cultural, or political implications of establishing such a relationship between the whole and a part, in which the latter takes over the former? Aunt Alia’s “spinsterhood” turning into the “educational establishments” and her “raisi[ng] a tribe of children” (378) are not only stereotyping and scapegoating, but they are also a form of fearmongering. Rushdie’s metafiction does not narrate all identities within a span of time, and thus does not equally show the readers how they happened to be, as well as how they may change over time. For instance, in Rushdie’s metafiction Alia’s “spinsterhood” demolishes the education system and turns Pakistan into a “tribe,” which is one of the several examples of Rushdie’s stereotyping of the other. Below is an analysis of similar characters of the same sort, which supports my argument that there is a stereotyping and an exclusivist pattern in Rushdie’s novel. This undermines the dominant Rushdie criticism that his novel is an accomplished example of hybridity.

As I discussed prior, Rushdie’s stereotyping is not limited to one or two Muslim characters. Rather, Rushdie’s novel implies that it is Pakistan (or the Muslim culture) that changes people and makes them greedy capitalists. I

will explain this through two examples: The Reverend Mother and Jamila the Singer. When the whole family of Saleem meets in the “Buckingham Villa” in India (310). Reverend Mother gets very angry with Saleem’s Aunt Pia, on the basis that she does not mourn or cry for her deceased husband, Hanif: “Pia remain[s] still, dry-eyed, and anticlimatically composed” (312). In response, Reverend Mother threatens Pia: “[u]ntil that woman shows my son’s memory some respect, whatsitsname, until she takes out a wife’s true tears, no food will pass my lips. It is shame and scandal, whatsitsname, how she sits with antimony instead of tears in her eyes!” (312). Pressured by the Reverend Mother, Pia cries and mourns so much that she “t[ears] her garments and her hair” (312). Then the family moves to Pakistan, to “the Land of the Pure” (2016: 349). The same Reverend Mother who had scolded Pia for not mourning for her husband Hanif properly, “purchase[s] a concession on the long-dreamed-of petrol pump” (2016: 375) and Reverend Mother,

never mentioned Aadam Aziz, nor would she grieve over him; it was almost as though she were relieved that my querulous grandfather, who had in his youth despised the Pakistan movement, and who in all probability blamed the Muslim League for the death of his friend Mian Abdullah, had by dying permitted her to go alone into the Land of the Pure. Setting her face against the past, Reverend Mother concentrated on gasoline and oil. The pump was on a prime site, near the Rawalpindi- Lahore grand trunk road; it did very well. (375).

What does Rushdie’s metafiction show through this example? The Reverend Mother in India was one that scolded Pia for not mourning, whereas the Reverend Mother in Rawalpindi/Pakistan does not even mention her husband, let alone grieve over him. The passage clearly shows that Reverend Mother is happy to be rid of her husband Aadam Aziz, who had “despised Pakistan” and kept her away from not only “the Land of the Pure,” but also from her “long-dreamed of petrol pump” (375). In short, Reverend Mother is one of the typical Muslims in Rushdie’s fiction, particularly when she is in Pakistan: an untrustworthy investor who lacks even the most basic human values. This is another example of the connection Rushdie’s secularist nationalism finds between the fundamentalist/“pure” Pakistan and “business.”

A similar character that Pakistan *hones* is Jamila the Singer. I deliberately use the verb “honing,” because Pakistan just sharpens that one nega-

tive or destructive potential in these “Muslim” characters. For instance, Reverend Mother was already depicted as a fundamentalist, racist and bigot at the very beginning of the novel.⁴ In the end, she reaches Pakistan and becomes a businessperson and the business “[does] very well” (375). A similar pattern can be observed in Jamila the Singer. She, too, just like Reverend Mother, has a past of religious “fanaticism” (290).⁵ She first becomes a Christian, and according to Saleem, she chooses this religion for her “elevation to the role of favored child” and “to regain her old, comfortable position in the family doghouse” (290). In her Pakistani years, the collective identity of Pakistan takes over Jamila, but as in other examples, it is business: she is told that her “voice will be a sword for purity; it will be a weapon with which we shall cleanse men’s souls,” so she “dedicate[s] herself to patriotism” (360). Therefore, her singing, according to Saleem, becomes instrumental in promoting, endorsing, or making propaganda for Pakistani-type religious nationalism. Saleem says that such a,

...virus subjected her to the exaggerations and simplifications of self which are the unavoidable side-effects of stardom, so that the blind and blinding devoutness and the right-or-wrong nationalism which had already begun to emerge in her now began to dominate her personality, to the exclusion of almost everything else. Publicity imprisoned her inside a gilded tent; and, being the new daughter-of-the-nation, her character began to owe more to

⁴ Naseem (Reverend Mother) is a bigot, and she sees the world as black or white, through the lens of Islam. When Aadam Aziz ousted the religious tutor, she reveals her exclusivist and fundamentalist attitude. She alludes to Aadam’s education in Germany and “marry[ing] ...daughters to Germans:” she feels uncomfortable at having married Aadam with his foreign education: “Man without dignity! she cursed her husband, and, ‘Man without, whatsitsname, shame!’ Children watched from the safety of the back verandah. And Aziz, ‘Do you know what that man was teaching your children?’ And Reverend Mother hurling question against question, ‘What will you not do to bring disaster, whatsitsname, on our heads?’ –But now Aziz, ‘You think it was Nastaliq script? Eh?’ –to which his wife, warming up: ‘Would you eat pig? Whatsitsname? Would you spit on the Quran?’ And, voice rising, the doctor ripostes, ‘Or was it some verses of ‘The Cow?’ You think that?’... Paying no attention, Reverend Mother arrives at her climax: ‘Would you marry your daughters to Germans!?’ And pauses, fighting for breath, letting my grandfather reveal, ‘He was teaching them to hate, wife. He tells them to hate Hindus and Buddhists and Jains and Sikhs and who knows what other vegetarians. Will you have hateful children, woman?’” (42).

⁵ Saleem says that Jamila “mounted to extremes of religious fervor, reciting the Our Father morning and night, fasting in the weeks of Lent instead of during Ramzân, revealing an unsuspected streak of fanaticism which would, later, begin to dominate her personality” (290).

the most strident aspects of the national persona than to the child-world of her Monkey years.” (359).

If we trust Saleem, there is a strong correlation between Jamila’s “blinding devoutness” and her “nationalism,” which Saleem defines as a “virus.” This virus in/of Pakistan motivates her to leave behind the “last relic of her old flirtation with Christianity,” and thus, she becomes the “Bulbul [Nightingale] of Faith” (361).⁶ Saleem clearly states that Jamila’s singing in Pakistan is a career: “Jamila had been launched on the career which would earn her the names of “Pakistan’s Angel” and ‘Bulbul-of-the-Faith’” (350). As Jamila, “Jamila s[ings] of holiness and love-of-country” (2016: 364), and in Saleem’s words, uses her voice as “a weapon,” “a sword,” that is meant to “cleanse men’s souls.” To reiterate: even before Jamila becomes “the Bulbul of Faith,” Rushdie’s fiction lets the readers know that she will be a part of show business: “Major (Retired) Alauddin Latif” is a “darn good friend” of General Zulfikar, who used to “be with [Zulfikar] in the Border Patrol Force back in ‘47” (2016: 356). Let me note that Rushdie’s narration implies that Latif is at least as corrupt as General Zulfikar, as he was “with Zulfikar... in 47” while Zulfikar was organizing the smuggling across the border. In addition, after leaving the army, Latif “enter[s] show-business” (357). Zulfikar’s colleague from the army, Latif, promises Ahmed Sinai that he (Latif) “will just rub [his] jolly old lamp and out pops the genie bringing fame and fortune” (357).

What brings all these characters together? What are some of the similarities among Aunt Alia, General Zulfikar, Reverend Mother, Latif and Jamila the Singer? All of these characters are Muslim, and all are connected to and shaped by Pakistan, as well as its religious nationalism. This religious nationalism of Pakistan is narrated through two main concepts: submission and businessism. In this regard, neither Pakistan, nor the Muslim characters in Rushdie’s metafiction have the depth expected from a full character in the sense that Forster explains. In other words, I argue, Rushdie’s metafiction depicts the Muslim characters and Pakistan as carica-

⁶ The reference of “bulbul” is literal and historical: in the Persian/Middle Eastern/Islamic Diwan Poetry, the poems and stories of the rose and the nightingale (aka the bulbul) are famous. The *bulbul* sings beautifully, and the rose has extraordinary beauty, but the two can never unite physically in this *cihan* or *alem* (the world). The lover, bulbul, can never attain the rose, the beloved, (as the rose has thorns). Therefore, a dervish (a follower of Sufi tradition), as a suffering lover, must leave behind the worldly love (just like Jamila) and pursue a transcendental, Godly love. This is what Rushdie’s secular metafiction refers to, in a quite critical fashion.

tures, or stereotypes: all of these characters are somehow corrupt and incompetent, and when they reach Pakistan, their corruption, incompetence, greed, submission, or businessism just peaks.

These Muslim characters do not change, but Rushdie's metafiction does: in this section, I argue that Rushdie's self-reflexive narrative has quite different approaches to India as the "Homeland" and "Pakistan" as "the Land of Pure." Clearly, this shift in the narrative shapes and is shaped by the stadi-al secularist perspective and nationalism of Rushdie. It is stadi-al in Casanova's sense, because as Kortenaar writes,

the story-telling in Rushdie's novel has several traces from "... the Mahabharata. and. especially, the *Arabian Nights*. Saleem explicitly compares himself to Moses... Ganesh... and Scheherezade... the narrators or supposed writers of those books, (he compares himself to the Prophet as well) ...but the Quran, of course, does not display the same drive to narrative" (2013: 21-22).

Thus, Rushdie's metafiction has stadi-al tones: Islam is, "of course," not one of the cultural sources of the novel. On the contrary, Islam in Rushdie's metafiction is Pakistani Islam, which is represented through the stereotypes or caricatures of "submission" and "businessism". The exclusive grammar of his secularism, as represented in his use of metafiction, determines the limits of the inclusivity and/or exclusivism of his nationalism. As the above examples show, the cultural and political borders of Saleem's India are not inclusive enough to call the fiction "hybrid".

Conclusion

Salman Rushdie's clever use of metafiction in *Midnight's Children* has limits regarding hybridity. Specifically, the novel uses the exclusivist grammar of nationalism and stadi-al/secularist secularism. This study also compares the structural hybridity and the complex heritage of Saleem to the exclusive grammar of the narrator. The storyteller Saleem and his narrative have a specific vantage point, particularly with respect to the depiction of Pakistan and Muslims. There is also a noteworthy narrative shift between India and Pakistan: the plurality and richness in the narration of India, this study argues, leaves its place for the singularity and corruption of Pakistan. In addition, Rushdie's metafiction depicts the Pakistani or Muslim characters in a distinctive and negatively separatist way. Regarding them, I maintained that there is a pattern in the novel's depiction of Muslim characters: Rushdie's work portrays Muslim characters in one or some of the

following categories: “corrupt,” “submissive” or “businessists”. Following that, this study also connects Rushdie’s secularist nationalism in his fiction and to the exclusivist grammar in his *Imaginary Homelands* and his 2011 interview.

Politically, what is the problem with secularist nationalism in Rushdie’s sense? In other words, why does it matter? Srivastava provides an answer to this question by explaining Indian secular nationalism, and its effects on the India-Pakistan relationship:

But our concern is more with the faultlines of Indian secular nationalism after Independence and Partition. What secular nationalism effectively did to a significant part of the Indian population (the part which then became Pakistani citizens) was to turn them into non-Indians (and today the propaganda of the Hindu right attempts to depict Indian Muslims as ‘non-Indians.’” (1991: 40).

The problem with Rushdie’s nationalism is the non-inclusive grammar of the discourse. As Srivastava argues, the secular(ist) nationalism of Rushdie creates clear cultural and political borders, and whatever falls beyond the borders of the homeland is depicted in the form of stereotypes of one sort or another. In *Imaginary Homelands*, Rushdie has an outstanding passage on the shortcomings of nationalist discourses. He writes:

There is one last idea that I should like to explore, even though it may, on first hearing, seem to contradict much of what I’ve so far said. It is this: of all the many elephant traps lying ahead of us, the largest and most dangerous pitfall would be the adoption of a ghetto mentality. To forget that there is a world beyond the community to which we belong, to confine ourselves within narrowly defined cultural frontiers, would be, I believe, to go voluntarily into that form of internal exile which in South Africa is called the “homeland” (1992: 19).

Rushdie is quite right regarding the elephant traps and cultural borders: first, he is extremely aware of the pitfalls of what he calls “the ghetto mentality,” and the second is that his *Midnight’s Children* contradicts the ideals stated in the above passage. With the expression “ghetto mentality”, Rushdie possibly targets bigotry and religious fanaticism. Yet, *Midnight’s Children* must be both praised for its clever use of metafiction, but a reader must also be aware of the limitations of the secular-nationalist perspective implicit in the narrative, as the narrative has exclusivist overtones.

References

- Aldea, Eva (2010). "The Specific and the Singular: The Double Bind of Magical Realism." in *Realism's Others*. Geoffrey Baker and Eva Aldea. eds. Cambridge Scholars. 145-166.
- Anderson, Benedict (1998). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Ankit, Rakesh (2016). *The Kashmir Conflict: From Empire to the Cold War, 1945-66*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (ed.) (1990) *Nation and Narration*. New York: Routledge.
- Burke, Peter (2009). *Cultural Hybridity*. Cambridge: Malden & Massachusetts: Polity.
- Casanova, Jose (2013). "The Two Dimensions, Temporal and Spatial, of the Secular: Comparative Reflections on the Nordic Protestant and Southern Catholic Patterns from a Global Perspective". *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Eds. Rosemarie van den Breemer, et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21-33.
- Casanova, Jose. (2014). "Secularization, Religion and Multicultural Citizenship". *Religions and Dialogue: International Approaches*. Eds. Wolfram WeiBe et al. New York: Waxmann Verlag.
- Cooppan, Vilashini (2009). *Worlds Within: National Narratives and Global Connections in Postcolonial Writing*. Stanford: Stanford University.
- D'Haen, Theo L. (1995). "Magic Realism and Postmodern Decentering Privileged Centers". *Magical Realism: Theory, History, Community*. Eds. Lois Parkinson Zamora & Wendy B. Faris. Durham: Duke University, 191-208.
- DiBattista, Maria (2010). *Novel Characters: A Genealogy*. Malden, Massachusetts: Wiley- Blackwell.
- Frank, Soren (2008). *Migration and Literature: Günter Grass, Milan Kundera, Salman Rushdie, and Jan Kjærstad*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gandhi, Rajmohan (1997). *Rajaji: A Life*. New York: Penguin Books India.
- Kortenaar N. Ten (2003). *Self, Nation, Text in Salman Rushdie's Midnight Children*. Montreal: McGill-Queen's University.
- Kraidy, Marwan M. (2005). *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Philadelphia: Temple University.

- Lee, Alison (1990). *Realism and Power: Postmodern British Fiction*. London: Routledge.
- Rushdie, Salman (2006). *Midnight's Children*. New York: Random House.
- Rushdie, Salman. (1992). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Penguin.
- Said, Edward W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Srivastava, Aruna (1991). "The Empire Writes Back": Language and History in Shame and Midnight's Children". *Past the Last Post: Theorizing Post-colonialism and Post-Modernism*. Eds. Ian Adam & Helen Tiffin. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 62-78.
- Stross, Brian (1999). "The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture". *The Journal of American Folklore*, 112(445): 254-267.
- URL-1: "Salman Rushdie Interview" by the Connecticut Forum. 6 June, 2011, <http://www.ctforum.org/panelist/salman-rushdie>. Web 19 Oct. 2016. (Access: 20.10.2022).

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Author's Note: The article is derived from the PhD thesis titled "Nationalism, Secularism, Belonging, And Identity in Philip Roth, Salman Rushdie, and Orhan Pamuk" completed at Rutgers University in 2017.

Acknowledgment: I would like to express my gratitude to my advisor, Prof. Nelson Maldonado-Torres for his continuous support and immense knowledge. The reading process and our discussions have helped me reshape my own views on secularism and identity.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



BAUDRILLARD'IN FOUCAULT ELEŞTİRİSİNDE ÖZNE SORUNSA LI VE İLETİŞİM ARAÇLARININ İŞLEVI

The Subject Problem and the Function of Communication Technologies in
Baudrillard's Critique of Foucault

İbrahim Emre GÜNAY*

ÖZ

Bu çalışmada Foucault'nun öznenin iktidar ile olan etkileşimi bağlamında nasıl oluştuğuy la ilgili analizlerinin üretim düzenine ait olduğu ve tüketim düzeninde geçerli olmadığı Baudrillard'ın ortaya koyduğu tartışmalar ve iletişim teknolojilerinin işlevi üzerinden nitel bir yaklaşımla ve doküman analizi yöntemiyle gösterilmeye çalışılmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra üretim düzeni sonlanmış ve tüketim düzenine geçilmiştir. Çalışmanın odak noktası Baudrillard ve Foucault arasındaki tartışmadan yararlanarak öznenin oluşumu ve sonlanmasının radikal biçimde nasıl gerçekleştiğini ve iletişim araçlarının buna işlevsel olarak nasıl katkıda bulunduğunu gözler önüne sermektir. Bu bağlamda önce üretim düzeninde öznenin oluşumuyla ilgili Foucault'nun analizleri sonrasında tüketim düzeninde öznenin sonlanmasıyla ilgili Baudrillard'ın analizleri ortaya konulmuş ve bu bağlamda iletişim araçlarının işlevi gösterilmeye çalışılmıştır. Baudrillard'ın eleştirisi doğrultusunda Foucault'nun öznenin oluşumuyla ilgili analizlerinin üretim düzenine ait olduğu ve tüketim düzeninde geçerli olmadığı ya da Foucault'nun rasyonel öznesinin tüketim düzeninde sonlandığı analizi yapılmıştır. Bunun için önce Foucault'nun düşünce dünyasında öznenin üretim düzeninde nasıl rasyonel temelde oluşup geliştiği, iktidarın gelişimi üzerinden ortaya konmuştur.

Anahtar Sözcükler: Baudrillard, Foucault, üretim düzeni, tüketim düzeni, özne.

ABSTRACT

In this study, it has been tried to expose that Foucault's analysis of how the subject is formed in the context of its interaction with power belongs to the production order and is not valid in the consumption order through Baudrillard's discussions and the function of communication technologies with a qualitative approach and document analysis method. After the second half of the 20th century, the production order was ended and the consumption order was started. The focus of the study is to reveal how the formation and termination of the subject occur radically by making use of

* Öğr. Gör. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, İstanbul/Türkiye. E-posta: ibrahimemregunay@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0657-8164.

the discussion between Baudrillard and Foucault and the functional contribution of the means of communication. In this context, firstly Foucault's analyzes on the formation of the subject in the production order are presented, then Baudrillard's analyzes on the termination of the subject in the consumption order are presented and in this context, the function of communication technologies is tried to be shown. In line with Baudrillard's criticism, it has been analyzed that Foucault's analyzes of the formation of the subject belong to the production order and are not valid in the consumption order, or that Foucault's rational subject ends in the consumption order. For this, firstly, how the subject was formed and developed on a rational basis in Foucault's world of thought was revealed through the development of power.

Keywords: Baudrillard, Foucault, production order, consumption order, subject.

Giriş

Baudrillard'a göre Foucault'un iktidar ve özne temelinde başarılı analizler yapmasının nedeni bu kavramların anlamlarını yitirerek simülasyon evreninde başka bir deyişle tüketim düzeninde yaşamalarıdır. Foucault'nun söylemleri gerçeklik ilkesinin hâkim olduğu bir evrene ait olmadığından bilimsel çözümlenmeleri de yapılamaz. Çünkü bu analizler tüketim düzeninde ya da Baudrillard'ın deyişle simülasyon evreninde yapılmaktadır ancak kavramlar gerçeklik ilkesinin hakim olduğu bir düzene başka bir deyişle üretim düzenine aittir. Bu bağlamda Baudrillard analizinde Foucault'un son derece başarılı bir şekilde kendi bakış açısını betimlediğini açıkça vurgular. Tüm nitelendirmeler anlamla yüklüdür, cümleler giderek anlam sarmalı içinde kendi işlevlerini yerine getirirken, sözcükler çok titizlikle seçilmiş ve söylem nesnellik içinde çizgisel olmayan ama belirli bir yöne sahiptir (Baudrillard, 2017: 15). Ancak Baudrillard'a göre Foucault'nun analizleri üretim düzeninde geçerlidir, tüketim düzeninde geçerli değildir.

Foucault'nun başarısı günümüzde tamamen yok olmakta olan bir dönemin başka bir deyişle üretim düzeninin ilk yıllarını çalışmayı ya da analiz etmeyi tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault'ya göre iktidarın ve politikanın sonu yoktur. Despotluktan disiplin toplumuna ve sonrasında biyo-politika aşamasına geçiş iktidarın dönüşümünü göstermesi açısından önemlidir. Ancak Baudrillard'a göre bu değişim rasyonalite temelinde gerçekleşmektedir oysaki tüketim düzeninde rasyonalite ölmüştür ve dolayısıyla iktidar ve özne göstergeye dönüşmüşler ve bütünleşerek ölmüşlerdir. Simülasyon evreninde tüm kavramlar kendilerinin ötesine geçerek sonlanmışlardır ve artık ölümler.

İnsanlar üretim düzenine ait gerçeklik ilkesinin mevcut olduğu zamanlardaki toplumsal hedeflerden koparak, hayallerini, ütopyalarını kaybetmişlerdir. Toplumsal ideallerin sonlandığı, herkesin tek başına kaldığı, bireysel değerlerin toplumsal değerlerin önüne geçtiği bir evrende başka bir deyişle tüketim evreninde hapsolmuşlardır (Adanır, 2011: 53). Rasyonel üretim düzeninden haz temelli irrasyonel tüketim düzenine ya da ekonomi politikten gösterge ekonomi politikte geçilmiştir ve böylece her şey işlemsele uğrayarak biçimsel olarak varlığını devam ettirmesine rağmen içerik olarak dönüşmüştür ya da kendisinin ötesine geçmiştir. Her şeyin göstergeye dönüşerek tüketim düzenine eklemelendiğini söyleyebiliriz. Batı uygarlığı Aydınlanma sonrası geçirdiği dönüşümlerin sonucunda öngörülme bir kısır döngü içine düşmüştür (Adanır, 2017: 74). Simülasyon evreninde üretim kendini aşarak yeniden üretim sürecine dönüşmüştür ve diğer tüm kategorilerde bundan etkilenmiştir. Başka bir deyişle insanlar gerçeklik ilkesinin yitirildiği tüketim düzeninde sürekli aynı şeyleri yeniden üreterek kendini tekrara bırakmış bir kısır döngüye hapsolmuşlardır.

Foucault'nun iktidar analizi öznenin oluşumunu gözler önüne sermesi açısından önemlidir. İktidar rasyonalite temelinde özneyi oluşturmaktadır (Foucault, 2019: 27). Öznenin anlaşılması özne ve iktidar arasındaki ilişkinin çözümlenmesini zorunlu kılmaktadır. İktidar rasyonel olarak dönüşürken, özne düzenin gerektirdiği koşullara bağlı olarak üretilmektedir. Bu bağlamda Foucault'nun düşünceleri takip edilerek iktidarlar dönemsel olarak kategorize edilecek ve öznenin oluşumu üretim düzeninin bir parçası olarak rasyonel temelde incelenecektir.

Baudrillard'ın simülasyon evreni ya da tüketim toplumu analizi diğer tüm kavramlarla beraber öznenin kendisinin ötesine geçerek göstergeye dönüşmesi ve tüketim toplumunun bir parçası olmasını göstermesi açısından önemlidir (Baudrillard, 2016). Çünkü rasyonel temelde oluşturulan özne irrasyonel bir düzende sonlanmıştır. Bu bağlamda üretim düzeninde oluşturulan öznenin tüketim düzeninde sonlandığını ortaya koymak amacıyla değişen değer yasası ve bu değişime bağlı olarak kavramların dönüşümü ve sonlanması bölümler halinde analiz edilecek böylece öznenin sonlanması hem kendi içinde hem de diğer kategorilerin sonlanması bağlamında gösterilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca tüketim düzeninin en önemli unsurlarından olan iletişim araçlarının analizi her şeyin irrasyonel olarak kendi anlamlarının ötesine geçerek göstergeye dönüşmesine rağmen sanki hala rasyonalite ve üretim düzeni varmış gibi bir izlenim vererek insanların bu değişimi fark etmemelerini sağ-

laması ya da öznenin diğer kavramlarla beraber sonlanmasını perdelemesi açısından önemlidir. Öznenin tüketim düzeninde kendinin ötesine geçerek sonlanmasında diğer bir unsur olan iletişim araçlarının işlevi incelenecektir. Böylece çalışmamızın ana hedefi olan Foucault'un öznesinin üretim düzeninde oluşumu ve Baudrillard'ın tüketim düzeninde ya da simülasyon evreninde sonlanmasının analizi yapılacak ve öznenin sonlanmasında iletişim araçlarının işlevi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Foucault'da İktidar ve Özne İlişkisi

Foucault kapitalizm ve rasyonalizm bağlamında bireyi, toplumu, kurumları analiz ederek, yasaların iktidarı betimleyen somut biçimler olduğu geleneksel siyaset ve devlet aygıtını aşarak, bireyin kılcal damarlarından toplumun tüm alanlarına kadar iktidarın analizini yayarak öznenin dönüşümünü gözler önüne sermeye çalışmıştır. Başka bir deyişle Foucault'ya göre iktidar her yerdedir ve işlemektedir (Foucault, 2003b: 175-176). İktidar insanların birbiriyle olan ilişkileri neticesinde ortaya çıkmaktadır (Mertek, 2020: 78). İktidar insanın içinde olduğu yaşamın tüm alanlarını kaplamaktadır ve birbirinden farklı biçimlerde sayısız noktada uygulamaları vardır. Bu bağlamda Foucault'nun iktidar çözümlemesinde asıl sorun, iktidarın nasıl uygulandığı ve bu uygulamaların sonuçlarına bağlı olarak öznelerin oluşum ve oluşturulma süreçlerini çözümlemesidir (Sarup, 1995: 92). Foucault'ya göre bireyi özne yapan iktidar tekniği bireyleri kategorize eder, bireyselliği belirler, kimlikle, bireye hem kendisinin hem de öteki bireylerin tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatır ve gündelik yaşamı düzenler. Bu bağlamda öznenin nasıl olduğu aslında bir boyun eğdirme pratikleri olarak iktidar biçimini ya da ilişkilerini anlamaktan geçmektedir. Bu iktidar ilişkileri gündelik yaşamın her anına davranış kalıpları olarak sızmıştır. Foucault devletin üzerinde, onu aşan bir şey olarak iktidar analiz edilmeden öznenin nasıl oluşturulduğunun anlaşılmasını olası olarak görmez. Foucault'nun iktidarı kavram olarak devlet aygıtının üzerinde onu aşan bir anlam taşımaktadır diyebiliriz.

İktidar bilgiyi biçimlendirirken söylemi üretmekte ve bireyin içinde yaşadığı dünyayı tanımlayarak aslında yaşamı anlamlandırmakta ve kendi iktidarı içinde özneyi sürekli oluşturmaktadır. İktidar ve bilgi iç içe bir bütünlük oluşturmuştur. Bilginin kendisi iktidarı var eder, iktidar da kendi bilgisini oluşturur. Yani bunlar birlikte hareket eden olgulardır (Foucault, 1992). Foucault'ya göre, 19. yüzyılda gerçekleşen dönüşümler ya da iktidarın biçiminin değişmesi bilgi temelinde gerçekleşmiştir. Hastanelerdeki, hapishanelerdeki, cinsellik ve beden üzerindeki politikaların dönüşümünün nedeni de bilgi-

ye dayalıdır. İktidar 19. yüzyılda ekonomik, toplumsal, demografik süreçlerin bilgisini içeren belli bir yönetsel bilginin aracılığıyla uygulanmaktadır (Foucault, 2011c: 129). İktidarın kökleşmesi ve yaşamın her alanına yayılması ve öznenin kurulması bilgi temelinde gerçekleşmektedir.

Foucault iktidarı tanımlarken gündelik yaşamda devlet aygıtının düzenleyici rolünü aşan farklı iktidar pratiklerinin varlığına ve işleyişine odaklanmıştır. Bu iktidar pratikleri bireylerin gündelik yaşantılarındaki incelmış ve mikro düzeyde işleyen süresiz ilişkilerdir (Foucault, 2003b: 48). İktidar ilişkileri merkezsiz ve mikro olarak özne ve makro temelinde toplum üzerinde ayrıca bunların kendi aralarındaki ilişkide oraya çıkan teknik, taktik ya da stratejiler bütünüdür. İktidar ilişkileri gündelik yaşamın pratikleri içinde çeşitli dinamiklerin üzerinden gerçekleşirken bilgi temelinde yeni söylemler bu dinamikleri sürekli olarak dönüştürmektedir. Bu dinamikler Foucault'nun özellikle üzerinde durduğu tıp, psikiyatri, hukuk gibi kurumlardır çünkü bu kurumlar toplumun hakikat söylemlerini oluşturmaktadırlar. Söylem ve toplumun yapısını oluşturan dinamikler karşılıklı birbirlerini etkilemektedir. Bu dinamiklerin geliştirdiği söylemler normal-anormal, deli-akıllı, hasta-sağlıklı ya da kanuni-kanunsuz gibi karşıtlıklar üzerinden iktidar ilişkileri üretirler ve kendi meşruluklarını kurarlar.

Hem makro hem de mikro söylemler ve bu söylemler arasındaki ilişkiler öznenin yeni formlar ve değerler yoluyla sürekli oluşturulmasını sağlar. İktidar ilişkilerinde özne bedeni ve düşünce tarzıyla merkez konumdadır. “İktidar ilişkileri tenimizden, bedenimizden, sinir sistemimizden geçer” (Foucault, 2003b: 272). İktidar söylemleri özneyi hedeflerken onu her alanda; evde, işyerinde, eğlence yerlerinde, evinin içinde kuşatmıştır ve sistemle uyumlu bir şekilde dönüştürmektedir.

Sanayileşmenin getirdiği dönüşümler ve kapitalizm insanın bedeni üzerinde yeni formların uygulanmasını gerektirmiştir. Üretim hedefleri bedenlerin ıslahını zorunlu kılmıştır. Doğal afetler, salgın hastalıkların yanı sıra isyanlar, savaşlar gibi toplumsal düzeni tehdit eden olaylar karşısında toplumsalı korumak için çeşitli disiplin mekanizmalarını çalıştıran yeni iktidar teknolojileri doğmuştur. Hastaneler, klinikler, okullar, ordu, hapisane bunlardan bazılarıdır. Buralarda çalışan doktorlar, öğretmenler, polisler ve diğerleri tarafından üretilen ilişkiler “doğaları” gereği tarihsiz, sabit veya yasal olarak belirlenmiş değerlerdir ancak açık-uçlu ve çoğu zaman kurallaştırılmamıştır (Tekelioğlu, 2003: 154). Bir başka deyişle hukukçuların geliştirdiği bir tür alt hukuk oluşmuştur. Bu alt hukuk devlet aygıtını aşan bir şekilde toplumsal ilişkilerin içinden doğan iktidar ilişkilerini ifade eder.

Cezalandırma ve hapisane Foucault'nun analizlerinde 18. yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan beden üzerindeki iktidar biçimlerini ya da algılama-daki dönüşümleri göstermesi açısından önemlidir. Feodal düzende görülen işkence, teşhir gibi şiddet biçimlerini içeren cezalandırma teknikleri sanayi toplumunun gelişime paralel olarak dışlanmış ve ceza sahnelenen bir oyun olmaktan çıkmıştır. İşkence yapan cellat yerini gözetmenler, doktorlar, papazlar, psikiyatrlar, psikologlar, öğretmenler gibi kişilerin bulunduğu büyük bir teknisyenler ekibine bırakmıştır (Foucault, 1992: 40,43).

Delilik ve akıl hastaneleri Foucault'nun iktidar analizinde önemli yer tutan diğer bir alandır. Anormaller iktidar ilişkilerini bozmakta, iktidarın uygulanmasını zorlaştırmaktadırlar. Delileri ve anormalleri iktidar altına almak normal olanlara göre daha masraflı ve zorlu bir iştir. Bu bağlamda düzene uyum göstermeyen suçlular, fakirler, sefiller ve serserilerle gibi anormaller, düzene uyum gösteren normal olanlardan ayrılarak kapatılması meşrulaşmıştır (Foucault, 2006b: 111, 112, 133).

17. yüzyıla kadar deliler diğer insanlarla birlikte yaşarken ve toplumun bir parçası olarak kabul edilirken, 17. yüzyılın sonrasında sanayi toplumunun oluşmasıyla delilerin kapatılması durumu ortaya çıkmıştır. Deliliğin ilk ölçütü kişinin çalışmaya uygun olup olmamasıdır. Akıl sağlığı çalışma koşullarına uygunluk sağlamıyorsa o kişi deli olarak kabul edilir ve feodal düzende özgürce dolaştığı sokaklarda, 18. yüzyılda sanayi toplumunda her alanın düzenlenmesi dolayısıyla artık özgürce dolaşamayacaktır. Fransa ve İngiltere'de aynı zamanlarda delileri kapatmak için büyük kurumlar kurulmuştur. Ancak bu kurumlara delilerin yanı sıra onlar gibi işgücüne dâhil olamayan işsizler, sakatlar, yaşlılar ve çalışamayacak durumda olan herkes kapatılmıştır (Foucault, 2011c: 78,79).

Paris'te 1656 yılında içinde delilerin de kapatılacağı "Genel Hastane" kurulmuş, ardından da 1676 yılında her kentte bir genel hastane kurulacağı hükme bağlanmıştır (Foucault, 2006b: 90, 93). Foucault için deliliğin algılanışındaki dönüşüm önemlidir. Özne, üretim düzeni içinde ve düzenin gerektirdiği şekilde dönüşmekte yeniden oluşturulmaktadır. Buna bağlı olarak iktidar teknikleri de dönüşmektedir. İktidar tüm alanları kaplarken bilgiye dayalı kendi hakikatini de üretmektedir. İktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini üretirlerken aynı zamanda insan da üretim düzeninin nesnesi olarak özneye dönüştürülmektedir (Foucault, 2011a: 83). Foucault üretim düzeninde iktidar ve bilginin karşılıklı ilişkisinde öznenin oluşturulmasını analiz etmiştir diyebiliriz.

İktidarın Dönüşümü ve Öznenin Oluşumu

Foucault'a göre feodal yapı sonrası yeni yönetim sistemleri ortaya çıkmıştır başka bir şekilde söylersek daha önce görülmemiş yeni tekniklerin geliştirilmesiyle mikro ve makro alanda kontrolü sağlamayı hedefleyen yeni bir iktidar yapısının varlığı söz konusudur (Foucault, 2019: 27). Eskinin durağan yapısı yerini rasyonel temelde ilerlemeci bir anlayışa bırakmasıyla, iktidar da rasyonel olarak sürekli dönüşmektedir. Bu bağlamda Foucault'nun öznenin oluşumunu iktidar ilişkilerinde göstermesi, iktidarın analiz edilmesi ve öznenin oluşumunun ortaya çıkarılması açısından önemlidir.

17. yüzyıla kadar kralın fiziki varlığı politik bir gerçeklik olarak, otoritesini göstermesi için önemlidir. Yönetenin bedeni iktidarın ilkesiyken, 18. yüzyıldan sonra toplumun bedeni yeni iktidar ilkesi haline gelmiştir. Bu bağlamda bedenin korunması amaç edinilmiştir. İktidarın beden olarak teşhiri yerini hastaların ortadan kaldırılmasına, bulaşıcı hastalıkların kontrol edilmesine, suçluların dışlanmasına bırakmıştır. Bu dönemde artık işkence yoluyla ortadan kaldırmanın yerini de arındırma yöntemleri almıştır (Foucault, 2003b: 38, 39). Feodal toplumların en önemli özelliği olarak kendini göstergeler ve şiddet üzerinden tanımlayan iktidar biçimi, 18. yüzyılda toplumsal üretim ve üretime katılma yoluyla kendini kuran bir iktidar biçimine dönüşmüştür (Foucault, 2011b: 75).

Ortaçağ'da 17. yüzyıla kadar Batılı toplumlarda Hıristiyanlık düşüncesi yaşamın tüm alanlarında belirleyiciydi. Yönetimde Kral, Tanrının yeryüzündeki temsilcisiydi. Foucault bu durumu anlatırken yönettiği toplumun her şeyinden sorumlu olması nedeniyle Kralı çobana benzetmiş ve yönetim anlayışını ise "pastoral iktidar" olarak nitelemiştir. Ancak 17. yüzyıldan sonra iktidar anlayışı değişmiş ve disiplinci iktidar pastoral iktidar anlayışının yerini almıştır. Kapitalizmle birlikte ticaretin gelişmesi rekabeti de beraberinde getirmiş ve yeni hedeflerin gerektirdikleri doğrultuda piyasa da var olabilmek için nüfusun verimliliğin önemi anlaşılmıştır ve daha güçlü bir nüfus için ıslah edici ve disipline edici yeni düzenlemeler yapılarak aslında düzenleyici ve disipline eden bir iktidar ortaya çıkmıştır. Feodal düzende Kral kendi toprakları üzerinde yaşayanları onların her şeyinden sorumlu olarak yasaklarla yönetirken, feodalite sonrası kapitalizm ve rasyonelleşme sonucunda ticaretin güçlenerek yayılmasıyla düzenleyici ve denetleyici iktidar ıslah etme ve disiplini uygulayarak yönetmeyi amaçlamıştır (Foucault, 2013: 22). Mekânların düzenlenmesi ve işleyişi için gerekli yasal düzenlemeler, kentte güvenliğin sağlanması ve ticaretin daha güvenli bir şekilde yapılabilmesi amacıyla oluşturulan polis gücü, üretime katkıda bulunamayacak olanların

kapatılması ve sonrasında bu insanların çeşitli tekniklerden geçirilerek ıslah edilmeye çalışılması yeni düzenlemeleri ortaya çıkarmış ve bu düzenlemeler yaşamın üzerinde belirleyici olmuşlardır. Başka bir deyişle yeni toplumsal formlar oluşmuştur. Ancak bu dönüşümlerin toplum tarafından kabul görmesi ya da toplumu oluşturan bireylerin hem öznesi hem de nesnesi olarak dönüşümlerin sürdürülebilmesi için tıp, psikoloji ve hukuk gibi “hakikat rejimleri” oluşturulmuştur. Böylece mekânsal ve yasal düzenlemelerin sonucunda özne şekillenmektedir. Mikro ve makro alanlarda görülen yeni şekillenme ya da dönüşümler iç içe geçmiş karmaşık ilişkilerden oluşmaktadır. “İktidar mekanizmaları bu ilişkilerin tümünün ayrılmaz parçasıdır, döngüsel biçimde sebep ve sonucudur” (Foucault, 2013: 4). Nitekim Foucault iktidar ilişkilerini ya da iktidarın nasıl işlediğini anlamak için her biri farklı söylem alanları olan hakikat rejimlerinin analizinin yapılmasının gerektiğini düşünmektedir. Foucault iktidarın söylemin ne kaynağı ne de kökeni olduğuna inanır çünkü iktidar, söylem boyunca işleyen bir şeydir (Foucault, 2011b: 182).

Foucault’a göre kapitalizm ve kapitalizm doğrultusunda ekonomik verimliliğin hedeflenmesi için gerekli hesaplamaları ifade eden rasyonalite ortaya çıkan özneye ilgili yeni dönüşümlerin nedenidir çünkü Foucault örneğin kriminolojinin bir bilim olarak ortaya çıkmasını, suçun maliyeti ile suçun bastırılmasının maliyeti arasındaki ekonomik ilişki olarak yorumlayarak, temel sorunun ekonomik olduğunu söylemektedir (Foucault, 2013: 10). Üretim düzeni bireyin işlediği suç dolayısıyla şiddet yoluyla cezalandırılması yerine ıslah edilmesi ya da terbiye edilmesini gerektiriyordu çünkü sistemin işleyişi açısından rasyonel olan bireyin ıslah edilmesi idi. Klasik çağa özgü çalışamayacak olanların ya da anormal olanların kapatılarak dışlanması yerini kapatılarak ıslah edilmeye bırakmıştır. Kapatma tekniklerinin nedeni öncelikle güvenlidir yani zenginlerin fakirleri zorla çalıştırmalarıdır sonrasında olası isyanları önlemektir. Öznenin oluşturulmasında “Bilimsel bilgi, teknikler, söylemler oluşmakta ve cezalandırma erkinin uygulanmasıyla iç içe geçmektedirler” (Foucault, 1992: 27).

Klasik çağda okul, fabrika, kışla ve tımarhaneler gibi mekanlar düzenleyici yönetim aygıtlarına dönüşmüşlerdir. Öznenin oluşturulmasında ayrıştırılmasında bilimsel teknikler kurumsallaşmıştır. Bilim bireyi tanımlar konuma gelmiştir. Bilim burjuva ideolojisi doğrultusunda kimin normal ya da anormal olduğunu, kimin neye yeteneği olduğunu, bireylerin öngörülebilir davranışlarının ne olduğunu ya da hangi davranışların benimsetilip ya da kaldırılması gerektiğini söyleyen bilgiye dönüşmüştür (Foucault, 2011a: 211-

212). Foucault'a göre ekonomik verimlilik temelinde rasyonalite ve ilerleme ülküsü yolunda burjuvanın hedefleriyle uyumlu aynı inanç ve değerleri paylaşacak öznenin oluşturulması bağlamında bilimsel çalışmalar öznenin oluşturulması çalışmalarlarıyla fazlasıyla ilintilidir. İktidar tarihi bilgi alanlarıyla ilişkili olup bilimsel çalışmalardan bağımsız değildir. "İktidar dışlar, bastırır, püskürtür, maskeler, soyutlar, sansürler ve saklar. İktidar, hakikati üretmektedir. Birey ve ona ilişkin olarak elde edilebilecek bilgi bu üretime aittirler" (Foucault, 1992: 243). "Hakikat, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünüdür" (Foucault, 2011a: 83). İktidar kendini bilgi yoluyla kendini kurarak meşrulaştırır. O zaman iktidar değiştikçe bilgi alanları da değişmektedir ve buna bağlı olarak öznenin oluşturulması da sistemle uyum göstermesi temelinde sürekli yenilenmektedir.

Üretim Düzeninde Disiplinci İktidar ve Özne

Feodal toplumlarda şiddetin kullanımı iktidarın inşasında ve yürütülmesinde en etkin araç olmuştur. Şiddet aleni olarak toplumun önünde sergilenirken amaç izleyenleri iktidarın gücü hakkında dehşete düşürmek ve korkuyla baskılamaktır. Şiddet iktidar ve iktidara tabii olanlar arasında bir iletişim biçimidir. İnsanların toplanabileceği açık alanlarda teatral bir şekilde sunulan kanlı, sert, acımasız şiddet türleri iktidarı meşrulaştırırken, şiddet bir gösteri ya da ritüel haline getiriliyordu. "17. ve 18. yüzyıllarda ise etkisini toplumsal üretim ve toplumsal hizmet yoluyla kurmaya başlayan bir iktidar biçimi doğar" (Foucault, 2011a: 75). Rasyonalite öznenin üretkenliğini gerektirmekteydi ve bu bağlamda üretkenliği en verimli şekliyle gerçekleştirmek üzere öznenin oluşturulması için iktidar yaşamın her alanını kontrol altına alıyordu. 17. yüzyılda şiddetin hâkim olduğu iktidar şekli yerini 18. yüzyılda rasyonalite temelinde, ilerleme ülküsü doğrultusunda, üretimde yüksek verimliliğin hedeflenmesine bağlı olarak kontrol sistemlerinin ortaya çıkmasıyla, denetimci ve disiplinci iktidara bırakmıştır. İktidar kendini gündelik yaşamın içinde beden üzerinde ve davranış biçimlerinde kendini kurgulamaktadır. "Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır" (Foucault, 1992: 9). Öznenin ıslah edilmesi ve yeniden üretim düzenine kazandırılması ana hedefdir. Foucault'a göre yeni iktidar anlayışında şiddet kendini muhafaza etmektedir ancak bu şiddet artık seyirlik ya da iletişimsel değildir. Şiddet kendini açığa vurmadan ıslah etmenin bir parçası olarak, yönetim teknikleriyle insanın ruhuna, aklına işlemektedir. İktidar yasaklayıcı ya da baskıcı negatif bir gerçeklik değil, aksine pozitif bir gerçekliktir. İktidar bastırıp yok etmeyi değil, ayırıştırmayı ve çeşitlendirmeyi amaçlar ve içine

olarak işler. Örneğin, 19. yüzyılda cinsellik üzerindeki iktidar tesisi yasaklama ile değil sistematik davranış, söz ve pratikler zinciri aracılığıyla olmuştur. Bu dönemde cinsellik bastırılmamış tersine kışkırtılmış, söze dökülmüş ve iktidar alanına çekilmiştir. Cinselliğin üzerinde iktidar kurulması kurumlar aracılığıyla değil, cinsellik üzerine konuşmaya teşvik eden ve itirafa çağıran bir söylem aracılığıyla gerçekleşmiştir. İktidar davranışları, sözleri, dili söylemler içerisinde öreerek kendi sınırlarını genişletmiştir.

Disiplin son derece karmaşık ve birçok etkileşimi içinde barındıran bir süreç olmakla beraber ekonomi politik temellidir. Disiplin üretim düzeninde insanların en verimli şekilde üretebilmesi için bedeni uysallaştırarak ya da itaat etmeye uygun hale getirerek güçlendirir. Başka bir deyişle, birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağını yere onu nasıl yerleştirmeli gibi stratejiler disiplinci iktidarı tanımlamaktadır (Foucault, 2014: 149-150). Bütün bu stratejiler kendinden başka her şeyi nesneleştiren bilgi alanlarının bedeni kuşatmasıyla ve beden uysallaştırılarak üretime entegre edilmesi amacıyla uygulanır. “Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: insan bedeninin anatomo-politikası” (Foucault, 2003a: 102).

16. yüzyılda görülen iç savaş ve din savaşlarının sona ermesinden sonra disiplinci iktidarların doğuşuna tanıklık ederiz (Foucault, 2002: 61). Disiplinin ortaya çıkışı isyancıların, aylakların, yersiz yurtsuz insanların ve en önemlisi veba gibi salgın hastalıkların sonucunda ya da diğer sebeplerden dolayı zayıf düşmüş ve çalışamaz durumda olanların, ekonomiyi ya da kapitalizm üzerine kurulu düzeni tehdit etmeleridir. Beden hem güçlendirilmesi hem de uysallaşması gerekliliği nedeniyle iktidar ve bilgi alanların nesnesine dönüşmüştür böylece ekonomi politik insan bedenini kendi alanı içine almıştır.

Performans insan bedeninin ekonomi politiğe neden konu olduğunu açıklaması açısından önemli bir örnektir. Birey üretim düzeni içinde performansının uyumlu olmasında ödüllendirilirken, performansının mevcut normlara uygun olmamasında ise cezalandırılır. Böylece beden disiplin altına alınarak uyumlu hale getirilmektedir. Gözetim ve yöneltme beden ile iş arasındaki ilişkide, değerlendirme ve disiplin altına alma beden ile performans arasındaki ilişkiyle ilintilidir. 18. yüzyılda başlayan bu değişim 19. yüzyılda fabrikalarda kendini somut olarak yönetici kesiminin işçileri denetlemesiyle somutlaşmaktadır.

Jimnastik, idmanlar, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi gibi girişimler çocukların, askerlerin bedeni üzerinde, sağlıklı beden üzerinde iktidarın uyguladığı kararlı, inatçı ve titiz çalışmaların ürünüdür (Foucault, 2011a: 39). İktidarın bedenselleştiği en önemli zaman ve yer çocukluk dönemi ve eğitim verilen okullardır denilebilir. Okul disiplini çocukluğun manipüle edildiği ve bedenlerin koşullandırıldığı en önemli yerdir.

Kapitalizm ve kapitalizmin beden üzerinde iktidar kurması diğer bir deyişle anatomo-politik, özneyi sistemin içinde oluşturur ve kendi çıkarları doğrultusunda dönüştürür. Hakikat rejimleri ve kendi bilgi alanlarından ürettikleri söylemlerle, özne rasyonel bağlamda ve toplumsalın bir parçası olarak, üretim düzeninde yerini alacak şekilde dönüştürülür. Kapitalizmin güçlenmesi ve sonucunda üretimin artmasıyla gerekli olan emek gücünün temin edilmesi bağlamında çalışma hayatının dışındakilerin disiplinci iktidarlar tarafından ıslah edilmesi amaçlanmıştır. Islaha yönelik yeni bilgi alanlarının meydana gelmesiyle bireyin bedeni ve ruhu üzerinde iktidar kurulmuş ve birey sistem içinde normal ve anormal olarak ayrılmıştır. Sistemde verimli olanlar normal, verimlilik değeri üretemeyenler ise anormal olarak ya da belirli olumsuz sıfatlarla ele alınmıştır. Amaç verimliliği en üst seviyeye çıkarmaktır ve sistem verimliliğinin en üst seviyeye çıkmasında engel oluşturanları ya da verimliliğinin bir parçası olamayanları verimli hale getirerek kendine eklemeyi hedeflemektedir. 17. yüzyıl sonrası gelişmeler burjuva toplumlarında görülen bir baskı döneminin başlangıcıdır çünkü iktidar rasyonel temelde yaşamın mikro alanlarına kadar etkili olmaya başlamıştır. Bu durum Foucault'nun değerlendirmelerine göre devlet aygıtının potansiyelinin ötesindedir.

Üretim Düzeninde Biyo-İktidar ve Özne

Düşüncenin geçirdiği evrelere odaklanan Foucault, cinsellik, hapishane, tımarhane ve hastaneleri birer iktidar alanı olarak analiz etmiştir. Bireyler bu alanlarda iyi-kötü ya da yararlı-zararlı gibi karşıtlıklarla sınıflandırılmaktadırlar ya da normal olan ve normal olmayanlar belirlenmektedir. Cinsellik iktidarın nasıl oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir. 17. yüzyıla kadar baskı altında tutulan cinsellik sonrasında özgürleşmiştir. Ancak bu özgürleşme beraberinde yargılanmayı ve yönetim altına alınmayı da getirmiştir. Yasaklama yerini serbestiye bırakmıştır ve iktidar böylece cinselliği yararlı ve genel kamusal söylemler yoluyla düzenleme fırsatı yakalamıştır. Foucault bu duruma ekonomik ve politik olarak nüfusun planlanmasını örnek olarak verir. Nüfus planlanmasında cinsellik en önemli noktayı teşkil eder ve doğum oranını, evlenme yaşını, meşru ve gayri meşru doğumları,

cinsel ilişkilerin başlama yaşını ve sıklığını, bu ilişkileri doğurgan ya da kısır kılmanın yolunu, bekârlığın ya da konulan yasakların etkisini, gebeliği önleyici uygulamaları çözümlenmek gerekmektedir (Foucault, 2003a: 13, 26, 27). Hastaneler doktor-hasta arasındaki kayıtların temelinde “patolojinin kaydı- nı tutan nüfus daireleri” işlevi kazanmıştır (Foucault, 2006a: 52).

Üretimin en verimli şekilde gerçekleşebilmesi için modern yönetim teknolojileriyle öznenin bedeni ve ruhu en ince ayrıntılarına kadar oluşturulur. Öznenin belirli bir şekil alması yaşamın içinde gerçekleştirilir. Foucault’a göre iktidar sınırlamalar getirmenin ve baskı kurmanın yanı sıra inşa eder ve düzenler. En mahrem ya da özel anlar bile düzenlenir ve yapılandırılır. Cinsellik biyo-iktidarın bir parçasıdır. Foucault burada bir şeye dikkat çeker. İktidar kendini kurarken, işe öznenin mikro alandan başlar. Birey için üretilen bilgi alanları ve hakikat rejimleriyle özne oluşturulurken aslında iktidar kendini oluşturmaktadır. Beden iktidar teknolojileri tarafından nesneleşmiştir. Foucault’a göre biyo-iktidarda normlar tıpkı yasalar gibi işlemeye başlamıştır. İnsan yaşamı üzerine odaklanan biyo-iktidar bir “normalizasyon” toplumu üretmektedir (Foucault, 2019: 17). Geleneksel iktidarda amaç toprak parçasının sınırlarını güvenlik altına almak ve daha fazla toprak elde etmek için stratejik taktikler geliştirmektir. Modern zamanlarda üretim ve üretim ilişkilerinin değişmesine bağlı olarak nüfus önemli hale gelmiş ve belirleyici bir güç olan toprak yerini nüfuzun gücüne bırakmıştır. Biyo-iktidar toplumsal hiyerarşiyi biyolojik yaşamları en verimli şekilde kullanarak örgütleyerek ve denetleyerek kontrol altına alır ve bireyi zor kullanmadan sistemle uyumlu hale getirir (Foucault, 2019: 16-17). Disiplin toplumundan denetim toplumuna geçilmesiyle biyo-politika doğum ve ölüm olaylarını, yaşam süresini, sağlık politikalarını ve bunları etkileyen tüm detayları kontrol ederek nüfuzu düzenler ve denetler. Başka bir deyişle yaşamı kurar. İktidar biyo-politikayla yaşamı kurarak kendini de kurmaktadır. Özne kendi kendini yönettiğini ve özgür olduğunu düşünürken, bunu iktidarın araçlarıyla ve iktidar taktiklerini içselleştirerek yapmaktadır. Özne kendi kendini üretirken aslında dışsal olarak oluşturulmaktadır. Öznenin kendisini özgür hissetmesi ve kendi kararlarını kendisinin verebilmesi, iktidar tarafından farklı iktidar teknikleri uygulanarak şekillendirilmektedir (Durutürk, 2018: 960-961).

Anatomo-politika beden ile ilgilenirken biyo-politika insan ile ilgilenir. 17. yüzyılda iktidarın uyguladığı kapatma teknikleri insan bedeninin “anatomo-politiği”ni hedef alarak bedeni dönüştürmüştür. 18. yüzyılda ise iktidar insan türünün “biyo-politiği”ne yönelmiştir ve nüfusu dönüştürmüştür.

Biyo-politik teknolojilerin “disiplinden farklı olarak hedeflediği şey, bireyin bedeni değil, hukuki kategorilerde sözleşmenin taraflarından olan bireylerin toplum şeklinde algılanmayan, bağımsız bir (biyolojik) mevcudiyet şeklinde meydana çıkan toplumun bedenidir.” (Lemke, 2016: 198). Biyo-iktidar ölümleri, üremeyi, nüfusun doğurganlık süreçlerini kontrol etmeye ve yönetmeye çalışır. Nüfusun bedeni ve ruhu sürekli olarak yeniden düzenlenir. Biyo-iktidar yoluyla kurulan tahakküm ve hegemonyanın sonucunda insanların biyolojik yaşamlarının en verimli şekilde örgütlenmesiyle üretim düzeyinin bir parçası olması sağlanmaktadır (Foucault, 2019: 16-17).

Nüfus üretim de son derece değerlidir ve bu bağlamda Biyo-politik iktidar geleneksel iktidar anlayışından farklı olarak yaşamın tüm alanlarını denetler. 18. yüzyılın sonunda tıp farklı alanlara yayıldı, normlaştırıldı, sınıflandırıldı ve merkezileştirildi. Tıp meslek olarak düzenlendi, hastaneler, dispenseler kuruldu. Böylece nüfus tıbbileştirildi. Foucault’a göre bedene odaklanan biyo-politika yaşamı normları belirleyerek düzenlemektedir. Biyo-iktidar insan yaşamını merkezine alarak bir “normalizasyon” toplumu oluşturmuştur (Foucault, 2019: 17). Yaşam normal olan ve olmayanın belirlenimi içinde gelişmekte ve nesneleşmektedir. Biyo iktidar teknolojileri nüfuzu düzenleyerek kapitalizmin işleme ve ilerlemesinde de önemli bir yerde durmaktadır (Keskin, 1996: 121).

Üretim Düzeninden Tüketim Düzenine Geçişte Öznenin Sonu

Çalışmanın bu bölümüne kadar Foucault’nun düşünceleri izlenerek rasyonelite temelinde üretim düzeninin gerektirdiği şekilde iktidar ve özne ilişkisi bağlamında öznenin oluşumu ortaya konmaya çalışılmıştır. Rasyonel bir düzende kavramların bir anlama sahip olduğu ve gerçeklik ilkesinin egemen olduğu bir evrende öznenin gelişimi gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Sonraki bölümlerde ise yeni bir evrende yeni bir özne söz konusudur ancak bu özne üretim düzeninde rasyonel temelde oluşturulan öznenin sonlandığını temsil etmektedir. Baudrillard’ın düşünceleri doğrultusunda bu yeni evren simülasyon evreni ya da irrasyonel tüketim düzenidir. Bu bağlamda Foucault’nun öznesinin Baudrillard’a göre sonlandığı ya da analizlerinin etkisizleştiğini Baudrillard’ın kuramı doğrultusunda önce değer yasasının değişimi üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Sonrasında kavramların dönüşümü üzerinden üretim düzeninin sonlanıp, tüketim düzenine geçildiği ve bu bağlamda özneyle birlikte diğer tüm kavramlarında tüketim düzeninde sonlandığı ya da etkisizleştiği hem kendilerinde hem de diğer kavramlarla olan ilişkilerinde gösterilmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise öznenin sistemin gerektirdiği şekilde nasıl dönüştüğüyle ilgili iletişim araçlarının işlevi

gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece Baudrillard'ın düşüncesi doğrultusunda Foucault'nun öznesinin sonlandığı ve yaptığı analizlerin tüketim düzeninde geçerli olamayacağı gösterilecektir.

Baudrillard'da Üretim Düzeninin Sonu

Baudrillard'a göre üretim düzeni sonlanmış ve tüketim düzenine geçilmiştir. Başka bir deyişle gösterge ekonomi politik, ekonomi politiğin yerini almıştır. Kavramların içi boşaltılmış ve önce anlamlarını yitirmişler sonrasında işlemsel hale getirilerek yeni anlamlar yüklenmiştir. Bu bağlamda üretim düzenine ait olan birtakım kavramlarda sahip oldukları anlamları tüketim düzeninde kaybetmişlerdir ve tüketim düzeninde sistemin gerektirdiği şekilde yeni anlamlar ifade etmektedirler. Baudrillard bu kavramlara örnek olarak üretim, emek, ücret, fabrika gibi kavramları verirken aslında üretim düzeninin rasyonel anlayışının tüketim düzeninde irrasyonel bir süreç dönüşmesini ve iki farklı düzenin aynı kavramlar üzerinden birbirlerinden nasıl koparak farklılaştığını göstermeye çalışmıştır.

18. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaklaşık iki yüz yıl rasyonel temelde üretim düzeninde yaşayan Batı Avrupalı insanlar 1970'lerden sonra rasyonaliteyi kaybetmiş ve bir daha eskiye dönmek üzere irrasyonel tüketim düzenine girmişlerdir. Batı uygarlığı hedef ve amaçlarını yitirerek, bir kısır döngü içine hapis olmuştur. İnsanlığa umut olan herkesin iyiliğini amaçlayan manevi değerlerini yitiren Batı toplumları maddi değerlerini de yitirmemek uğruna içine düştüğü kısır döngüyü devam ettirirken simülasyon evreni başka bir ifadeyle tüketim düzeni bu kısır döngüyü gizlemektedir.

Rasyonalitenin egemen olduğu üretim düzeninde, ekonomi temelli sınıfsal yapılanmada burjuva/köylü, kapitalist/emekçi gibi sınıflara mensup insanların kendi değerleri ve bu değerlerin sunduğu idealleri vardı. Değerler ve idealler bireyin üzerinde tüm insanlığı kapsamaktaydı ve yaşamı anlamlandırmaktaydı. Üretim düzeninde üretimin içeriği kapital adlı toplumsal bir oluşum anlamına gelirken, Marksizm kapitale getirilen eleştiri demektir. Ancak bugün kapitalizm mutasyona uğramıştır ve ticari değer yasasının yerini yapısal değer yasası almıştır. Kapitalizm Marksizm'i kendine eklemiş ve böylece çift kutuplu sistem sonlanmış yerini tek bir sisteme bırakmıştır.

Tüketim düzeninde sistem insanların hayallerini ya da ideallerini öldürmüş ve yerine maddi tatmini koymuştur. Bu bağlamda ideallerini yitiren bir toplum yaşamın yerine sistemi üretmeye başlamıştır. Sistem tüm kavramları kendine adapte ederek içeriklerini dönüştürmüştür. Sonraki bölüm-

lerde örnek olarak açıklayacağımız emek, üretim, ücret ve fabrika gibi kavramlar biçimsel olarak vardır ancak içerik olarak sonlanmış ve kendinin ötesine geçerek tüketim düzeninde sistemle uyumlu hale getirilmiştir. O zaman üretim düzenindeki kavramların tüketim düzeninde biçimlerini korumalarına rağmen içeriklerinin dönüşmesi yaşamın düşünsel ve zihinsel olarak sistemle uyumlu bir şekilde üretilmesini ve denetlenmesi sağlamaktadır. İnsanların bir kısırdöngüye hapsolmesi; sistemin manevi değer ve ideallerini kaybetmiş bireyi çalıştırdığında tüketmesi için hedeflediği şeyi yani maddi zenginliği ona vererek onu mutlu etmesidir ve karşılığında bireyin çalışarak bu sistemi yeniden üretmesidir. Başka bir deyişle sistem ve birey birbirlerini üretmektedirler. Baudrillard'a göre yukarıda betimlemeye çalıştığımız ideallerin ya da değerlerin olmadığı yaşam bir yaşam simülasyonudur (Adanır, 2011: 53). Yaşamın içindeki değerler, idealler, ütopyalar öldüğünde yaşamdan söz edemeyiz ve insanlar yaşamı değil sistemin çıkarları doğrultusunda yani irrasyonel tüketim düzenini üretmektedirler. O zaman rasyonel üretim düzeni ve bu düzene ait özne ölüdür ya da sonlanmışdır. Sistem sadece somut yaşamı değil, hayalleri, idealleri ya da daha geniş anlamda düşünce ve zihinsel yaşamı kendi çıkarlarıyla uyumlu bir şekilde üretip denetlerken özneyi de tıpkı diğer kavramlarda olduğu gibi önce öldürmüş sonra kendiyile uyumlu olarak yeniden üretmiştir.

Kapitalizm rasyonel üretim düzeninden haz temelli irrasyonel sınırsız tüketim düzenine bir başka deyişle ekonomi politikten gösterge ekonomi politiğe geçmesi ile mutasyona uğrayarak bir yeniden üretim düzeni görünümü almıştır. Bu bağlamda Foucault'nun üretim düzenine ait rasyonel öznesinin irrasyonel tüketim düzeninde ya da Baudrillard'ın simülasyon evreninde yeniden üretimi söz konudur başka bir deyişle Foucault'nun öznesi tüketim düzeninde geçerli değildir.

Yapısal Değer Yasası

Üretim düzeninde metaların değerleri rasyonel bir şekilde başka diğer unsurlarla birlikte maliyet ve kazanç hesabı yapılarak ve değişim ve kullanım değeri mantığına göre belirlenirdi. Sanatta ise akılcı bir maliyet hesabı söz konusu değildir. Sanat eseri simgesel bir işleve sahiptir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak sanat eseri sahibine kazandırdığı toplumsal prestij ve konumla doğru orantılı olarak bir maddi değere sahip olmaktadır. Burada her hangi bir maliyet, kazanç gibi rasyonel bir zihinsel süreçten bahsedemeyiz. Rasyonel olmayan sanat eserinin alıcı ve satıcısının arasındaki duygusal ya da psikolojik ilişkinin sonucu olarak fiyatın belirlenmesidir. Bunun adı yapısal değer yasasıdır. Kapitalizm kendi içinde bir devrim yapmıştır

çünkü nesnenin kazandırdığı prestij ya da güç ile ilgili olarak o nesneye sahip olabilmek için akıldışı harcama yapmak sanat alanının dışına çıkmıştır ve tüm iktisadi alana yayılmıştır. İnsanlar prestij kazanmak için akıl dışı harcamaya yapabilirler. Nesne kişiye kazandırdığı toplumsal prestij ve konumla doğru orantılı olarak bir maddi değere sahip olmaktadır. Tüketim düzenine özgü bir değişim söz konusudur. Değişim değeri/kullanım değeri yasasının yerini yapısal değer yasası almıştır. Baudrillard'a göre tüketim toplumunda nesnelerin kullanım değeri sonlanmış ve değişim değeri sistemin kendini yeniden üretmesi için gerekli olan koşullar doğrultusunda belirlenmektedir. Moda, reklam, kitle iletişim araçları bu değeri belirleyen başlıca unsurlar haline gelmişlerdir. Yaşamın devam ettirilmesi için gereksinim biyolojik ya da fizyolojik bir kavram olmanın ötesine geçmiştir, psikolojik bir kavrama dönüşmüştür ve insanlara moda, reklam ve kitle iletişim araçları yoluyla ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları nasıl tatmin edebilecekleri söylenmektedir.

Baudrillard'a göre tüketim nesnesi ya da gösterge maddi değerlerinden bağımsız bir değere sahip olabilmekte ancak bu değer kültürel bir model içinde bir kod tarafından belirlenmektedir. İnsanlar toplumdan dışlanmak ve sistemle uyumlu olmak adına bu koda uymak zorundadırlar. Artık insanların toplum içindeki statülerini karakterleri ya da insani vasıfları değil sahip oldukları tüketim nesneleri belirlemektedir. Bu gösterge/nesnelere evreninde oluşturulan hiyerarşik düzen insanın toplum içindeki yerini de belirlemektedir. Bu bağlamda Baudrillard'a göre yapısal değer yasası; kendine özgü gönderenlerin artık şiddete başvurmada tek bir damla bile kan izi bırakmadan bizi çepeçevre sarıp sarmalayan ve kod aracılığıyla her yerde işlemselleştirilebilen göstergeler tarafından tamamıyla emilmiş olduğu bir söylevdir. Kapitalin "üretim" evresinde başvurduğu sınıai, ticari, finansal açıklamaların ötesine geçerek sonunda en saf görünümüne kavuştuğu egemen bir sınıf ya da güç ilişkileriyle de ilişkisi kalmamıştır (Baudrillard, 2016a: 19).

Kavramların Dönüşümü: Emek, Üretim, Fabrika ve Ücretin Sonu

Yapısal değer yasasıyla üretim düzenine ait kavramların içerik olarak değiştiğini ve üretim düzeninde sahip oldukları anlamları yitirerek tüketim düzenine uygun yeni anlamlarla yüklendiklerini görürüz. Bu bağlamda Baudrillard emek, üretim, fabrika ve ücret gibi bazı kavramları örnek vererek aslında üretim düzeninin sonlandığını ve tüketim düzeninde yaşadığımızı göstermeye çalışır. Bu düşünce temelinde sanki üretim düzeni hala mevcutmuş ya da rasyonalite sanki hala geçerliymiş gibi yapılan yorumlar, ir-

rasyonalitenin hakim olduğu tüketim düzeninde geçersizdir. Emek, üretim, fabrika ve ücret gibi kavramlar bu durumu örneklemesi açısından önemlidir.

Yapısal değer yasasıyla emek, üretim düzeninde sahip olduğu anlamdan farklılaşarak sıradan bir göstergeye dönüşmüştür. Emek işlemsel bir kavrama dönüştürülmesiyle her türlü anlama sahip olabilecek bir değişken konumuna düşmüştür. Göstergeler düzeninde biçim emeği ele geçirmiş ve emeğin diğer üretim düzenine ait kavramlarla olan ilişkisini keserek, kod temelinde yeniden üretim sürecine eklenmiştir. Böylece emek göstergelerin sahip olduğu güçle bir ritüele dönüşmüştür. Ekonomiyle ilgili tüm kategoriler kodun rastlantısal evrenine sürüklenmiştir ve eski yaşama ait tüm düşlerde yok olmuştur (Baudrillard, 2016a: 21).

Emek üretim düzeninde doğanın bir değere dönüşmesini sağlamaktadır ve değerlerin egemenliğinin sağlanması mevcut belirsizliklerin ortadan kaldırılarak medeni olunması çalışmasıdır. Her şey üretilmelidir ki yüksek medeniyet seviyesine ulaşılabilir. Üretim ve medenileşme başa baş giden bir süreçtir. Emek, bir iş kolunda çalışarak, kazanılan gururu, alın terini temsil ederdi. Tüketim düzeninde ise emek herkesi başı sonu olmayan bir düzenlemeler evreninde bir araya getiren herhangi bir amaçtan yoksun bir şey olarak görülmektedir (Baudrillard, 2016a: 25). Çalışma sürekli meşgul etme faaliyetine dönüşmüştür. Emek eskiden üretkenliği ifade ederken, tüketim düzeninde kurmaca bir meşguliyettir. Çalışma koşullarındaki esneklik herkese iş verilmesini kolaylaştırmıştır çünkü tüketim düzeninin devam etmesi için varlıkları zorunlu hale gelmiş bireylere ihtiyaç vardır. Emek bir meta gibi tasarılanarak, pazarlanmaktadır.

Baudrillard üretim sürecinin ölmesinin sonucu olarak fabrikaların da yok olduğunu ifade etmektedir. Tüketim toplumunda fabrika her yerdedir. Herkesi içine alan ve her yerde olan fabrikalar aslında yoktur. Foucault'nun üretim düzeninde XVII. yüzyıla ilgili yaptığı kapatma betimlemesinin tüketim toplumundaki genişletilmiş halidir. Kapatılma emek ve verimliliğin amaçlanması gibi göstergelerin ardında, sınıai bir sistem şekline bürünüp, genişleyerek tüm toplumu kapsayacak ve bir konsantrasyon kampı, bir ceza, bir tutuk evine dönüşmüştür (Baudrillard, 2016a: 56). Emek özgünlüğünü kaybetmiştir. Tanrının öldüğünü gizlemek için kiliselerin yapılması gibi, emek ve üretimin ölmüş olduğunu gizlemek amacıyla fabrikalar kurulmuştur. Emek, üretim, fabrika gibi kavramların içleri boşaltılmıştır ve sadece sistemin yeniden üretilmesini sağlamaktadırlar, sanki üretim düzeni devam etmektedir.

Tüketim düzeninde ücret kapitalin egemenliğini ifade eden emek gücünün statüsüne uygun bir ödüle dönüştürülmüştür ve bu nedenden ötürü anlamını kaybetmiştir (Baudrillard, 2016a: 38). Üretim düzenindeki sömür biçimi olarak ücretlendirme yerini sistemin bir parçası olarak ücretlendirmeye bırakmıştır. Ücret emekçiye verilen bir yatırıma dönüşmüştür. Tüketim birey için zorunlu, toplumsal bir hizmet olmuştur ve ücret sistemin mutasyona uğraması ya da kapitalizmin kendi içinde yaptığı devrimin sonucu olarak yeniden kavramsallaştırılmıştır. Tüketimin zorunlu olduğu bir sistemde, kapital ücretin içeriğini değiştirerek üreticileri sermayenin yeniden üreticisine dönüştürmüştür. Ücret potansiyel tüketici üretmektedir. Üretim düzeninde ücret emekle oluşturulurken, ücret ve emek arasındaki bu bağ koparılmıştır.

1929'daki büyük ekonomik bunalım ve 2. Dünya savaşı sonrasında tüketim yönlendirilebilir ve manipüle edilebilir bir değişkene dönüşmüştür. Üretimde hız ve artış aslında üretimin sonunu ifade etmektedir (Baudrillard, 2016a: 41). Baudrillard 1968 Mayısında gerçekleşen öğrenci olaylarını üretim biçiminden yeniden üretim biçimine geçişin ilk göstergesi olarak kabul eder. Önce üniversitelerde bir şey üretilmediğinin farkına varılmıştır. Öğretim elemanlarının aslında bilgi ve kültürün yeniden üretiminden başka bir şey yapmadıkları ortaya çıkmıştır.

Üretken emeğin sömürü alanını genişletmek yerine, herkes yeniden üretici emekçi statüsüne indirgenmiştir. Proletarya toplumsal zenginliğin kaynağında yer edinmiştir ve bu durum ideolojik olarak sistemin karşısında olmalarını engeller çünkü önceden nasıl özgürlük illüzyonu içinde oldularsa tüketim düzeninde de üretim illüzyonu içinde yaşamaktadırlar.

Toplumsal ve İktidarın Sonu

Tüketim insanları kontrol etmektedir. Tüketerek var olduğunuzu gösterirsiniz. Eğitim, sağlık, kültür, ahlak gibi yaklaşımlarınızı ister eylem düzeyinde ister fikir temelinde olsun kapitalist sistemle uyumlu, tüketim toplumunun sınırları içinde geliştirirsiniz aksi durumda dışlanırsınız ve yok sayılırsınız (Baudrillard, 2011: 54). Bağımsızlığınız ya da özgürlüğünüz tüketim alışkanlıklarınıza göre sınırlanmıştır ve size sürekli olarak nasıl bir tüketici olacağınız hem düşünsel hem de davranışsal olarak empoze edilmektedir. Tüketimin insanı nesneleştiren ve kontrol eden bir yapısı vardır.

İlkel düzenin birikmiş bir “artık” bırakmayan, her türlü zenginliğin geriye döndürüldüğü bir yaşam tarzının üretim toplumunda anlaşılması pek olası değildir çünkü irrasyonel bir toplumsal söz konusudur. Anlam artışın yok

edilmesinden kendini oluştururken, insanların yaşamlarını da yönlendirmektedir. Kullanım değerinin kapitalist bir zihniyetin sonucu olarak yaşamı yönlendiren bir ahlak oluşturucusu olarak karşımıza çıkması üretime ait, ideal bir uyumluluğa sahip sınırlı ve rasyonel bir dağılım alanına girmesiyle mümkün olmuştur (Baudrillard, 2017: 66). Üretim düzeninde tüketim kendiliğinden gerçekleşirken, tüketim düzeninde tüketici ve talep üretilir. Baudrillard'a göre talep üretimi büyük oranda toplumsalı da üretir. Bu yüzden iktidar anlam üretmiş ve talepte onu izlemiş ve arzı emerek aşmış geçmiştir. Toplumsallık artık iletimin, kendilerini elektrikleyen binlerce taktik kombinasyon ve sürekli donanımın mıknaısladığı bir şebeke ve devreler düzeninin toplumsallığına bırakmaktadır (Baudrillard, 2017: 69). Bugün toplumsallık üretim düzeninin toplumsallığından tamamen farklılaşarak içinde bireylerin terminale dönüştüğü, denetlenemez, kullanılamaz, bitişik bir iletişim uzamına dönüşmüştür. Yeni toplumsallık anlayışı özerk, birleştirici, katılımcı, yetenekli, aydın ve serüvencidir. Bu toplumsalın iktidarı da sermaye sahibi, merkezi yönetim karşıtı ve ağlara bağlı bir şekilde yaşayan, modern, işini bilen yöneticilerdir. Başka bir deyişle iki yüzyıllık iktidarın koruyucu ve baskıcı egemenlik anlayışı ve tüm ideolojiler geride bırakılmıştır. Etkinliğin tüketim aktivitesine dönüştüğü ve reklamların yaşamları üretip yönlendirdiği bir toplumdur. Her şeyin sürekli olarak, en hızlı biçimde denenmeye çalışıldığı ve anlamın bombardımana dönüştüğü bir toplumsalda, iletişim ağları üstüne oturmuş insanlar sürekli hareket halindedir (Baudrillard, 2015: 107). Bu durum rahatlık görüntüsü altında insanları boğarak düşünsel olarak sonlandırmaktadır ve tüketim toplumunun hem öznesi hem de nesnesi olarak bir kısır döngüde uyumlu hale getirmektedir. Toplumsal tüketime dönüşerek kendisini sonlandırmış ve irrasyonel olana dönüşmüştür. İktidar kitlelere anlamla egemen olunabileceği düşünmektedir ancak anlam etkisini kaybetmiştir. İktidarın peşinden giden kitleler yerini kitlelerin peşinden giden iktidara bırakmıştır. (Baudrillard, 2011: 120).

İktidar ve toplumsal beraber sonlanarak görünümüne dönüşmüşlerdir. İktidar kitleleri ideolojisizleştirerek tüketim düzenine hapsetmiştir. İktidar kitleleri istatistiklerle ve görüntülerle yönlendirmeye çalışırken, kitleler belirsizlikle karşı tepki vermektedir. İktidar varlığını kendisine kimsenin inanasına borçludur. Baudrillard'a göre irrasyonel tüketim evreninde tüm ilişkiler kendilerinin ötesinde farklı anlamlara sahip olmuşlardır. Bu bağlamda doğacak bütün güç ilişkileri ölü doğacaktır. İktidar gücünü insanları yönlendirerek göstermek isterken bunu anketlerle, testlerle, referandumlarla, se-

çimlerle gerçekleştirmek ister ancak amacına hiçbir zaman ulaşamaz (Çimen, 2018: 181).

Aydınlanma sonrası rasyonalite temelinde insanlar eski yaşam alışkanlıklarından kopartılarak teknik ve toplumsal gelişmelere uyum sağlatılmıştır. İktidar insanların geleceğin belirsiz yaşam biçiminden rasyonel ve düzenli bir yaşam biçimine geçmeleri için çalışmıştır. Bugün tüketim düzeninde ise iktidar toplumsal yapıların düzensizleştiği, anlamsızlaştığı, ahlaki yükümlülüklerin yok olduğu ve herkesin belirsiz bir gelecekle yalnız bırakıldığı bir ortamı idealize etmektedir. Neo-kapitalizm ile insanlar kendi kaderleriyle baş başa bırakılmıştır. İnsanlar eski düzenin sağladığı koruma şemsiyesi altında yeniden yaşamak isterlerken, tüketim düzeninin getirdikleri karşısında korunmasız kalmışlardır. Uzun süreler belirli bir düzen ve kesinlikte yaşamlarını devam ettiren insanlar, sistemde var olmak adına kendi kendilerini yeniden üretmek ve aynı zamanda sistemi de yeniden üretmek için sürekli hız kazanarak tüketebilmek için güçlü olmak zorundadırlar. Temsil edilmenin rasyonalitesinden sonra insanlara artık kendi kendinizin temsilcisisiniz, kendiniz hakkındaki kararları kendiniz alın, kendi yazgınızı kendiniz belirleyin denilmektedir (Baudrillard, 2015: 111).

İktidar tüketim düzeninde her şeyin göstergeye dönüşmesiyle, insanlar-la iletişim kurarken göstergeler üzerinden kurar. İnsanlarda göstergeler üzerinden iktidarla ilişki kurar. Göstergeler üzerinden kurulan ilişki iktidar ile insanlar arasındaki bağın zayıflamasına yol açar (Baudrillard, 2019b: 85). Ancak Baudrillard'a göre tüketim düzeninde iktidar olmak aslında gösterinin ya da eğlencenin bir parçası olmak anlamına gelmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Arnold Schwarzenegger'in California Eyalet Valisi olarak seçilmesi tam bir demokrasi eğlencesidir (Baudrillard, 2012: 11). Tüketim toplumunda her şey eğlenceyle harmanlanmış olmalıdır. İnsanlar mutludur çünkü her yerde gösteri vardır. Schwarzenegger'in seçilmesi anlamın eridiğine ve gösterinin etkinliğine en iyi örnektir. İktidar göstergeler üzerinden varlığını ifade etmeye, insanları kendine inandırmaya çalışır. Bu yapıyı üreten ve yeniden üretimini sağlayarak tüketim evrenini başka bir deyişle Baudrillard'a göre simülasyon evrenini üreten kitle iletişim araçlarının işlevi son derece önemlidir çünkü insanlar tıpkı Foucault gibi hala üretim düzeninde ve rasyonalite temelinde yaşadıklarını düşünmektedirler.

Baudrillard'da Öznenin Sonu

Tüketim düzeninde gösterge anlamı ortadan kaldırmaktadır. Amaçlar yerini rastlantısala bırakmış ve diyalektik yok olmuştur. Üretime dayalı kapi-

talist bir toplumdandır, yaşamın tüm alanlarını kontrol eden neo-kapitalist bir düzene geçilmiştir. Sistem köken efsanesine son vererek kendi iç çelişkilerine de ortadan kaldırıırken, kendi sonunu getirebilecek olan devrim efsanesini de yok etmiştir. Gönderenler sisteminin ortadan kalkmasıyla yaşamı anlamlandıran, kısa sürede kısa cevaplar gerektiren seçimler olmuştur. Yanıtlar soruların içinde yerleştirilmiştir. Bu bağlamda anket, test ya da referandum gibi araçlar insanların ne düşüneceğini empoze etmeye yarayan tüketim düzeninin araçlarıdır. Tek yönlü, kısa cevap gerektiren sorunun amacı bir “anlık” anlam olabilmektir. Bir biri ardına gelen sekanlar algı sürecini oluşturmaktadır. Yaşam anlamını seçim yapmaktan almaktadır. İnsanlar okumaktadır, çözümlenmektedir ancak artık kullanıcı değildir. Teknolojiyle çevrili insan kitle iletişim araçları tarafından sistem adına kurgulanmakta, yenilenmekte ve denetlenmektedir. Doğru ve yanlış olan ortadan kalkmış çünkü aradaki mesafe yok edilmiştir. Herkes olayların içinde, olayın kendisi olmuştur. Üretilen görüşler, fikirler insanların değil iletişim araçlarının ürettiği görüş ve fikirlerdir.

Politika gösteriye dönüşmüş, cinsellik tüm kültürün bir parçası haline getirilmiştir. Tüm kategoriler genişlemekte, özgünlükleri yok edilerek birleşmektedir. Modern batı dünyası tüm dünyayı düşüncenin kaybolduğu, eğlenceli bir görüntüye dönüştürmüştür.

Ekonomi kendini aşarak kendinden kurtulmuştur. Klasik ya da Marksist çözümlenme sonlanmıştır. Altyapı ve üstyapıdan bağımsızlığını ilan etmiştir. Ekonomi alanı akıl dışı, ön görülemez gelişmelerin alanına dönüşerek istikrarsızlaşmış ve spekülasyona teslim edilmiştir. Ekonomiden, sosyal bilimlerden, ideolojilerden arınmıştır. Ekonomi kendi simülakları tarafından yok edilmiştir.

Her şey işlemsel hale gelmiştir. İş artık bir işlemdir. Yaptırmak bir eylemi değil bir işlemleri belirtmektedir. İletişim konuşmak değil, konuşturmak; enformasyon bilmek değil, bildirmektir. Katılım kendiliğinden olma özelliğini kaybetmiştir, makineleşmenin sonucu olarak gerçekleşmektedir. İşlemleri tam olarak niteleyen şey, kendi akışı içinde zorunlu olarak düzenlenmiş olmasıdır; iletişim işlemselleşmiştir böylece konuşma vardır ama iletişim yoktur (Baudrillard, 2018: 51-52).

Yaşam kurgulanmakta ve yapaylaşmaktadır. Örneğin insanın koşu yapması yerini bedenini koşuturulmasına bırakmıştır. Beden bir makine gibi kendi performansına odaklanmıştır ve tek başına koşmaktadır. Eylemin içeriği dönüşmüştür. Her şey ayarlanmıştır. Başlangıç ve bitiş noktaları, koşul-

ması gereken süre ve diğer parametreler belirlenmiştir. Amaç form değil performanstır çünkü form işlevle başka bir deyişle bedenin değeriyle ilgilidir. Performans ise işlemseldir ve bedenin formülünü amaçlar. Bilgisayarlar karşısında düşünmeyen insan, jogging yaparken de koşmaz. Beynin çalışmasını tüketim düzenindeki insanın koşmasına benzetebiliriz.

Makineler insanı düşünmekten kurtarmıştır. İnsan kendini makinelere emanet ederken bilme durumunu kendi üzerinden makinelere atmıştır. Makineler ise bilmenin ve düşüncenin gösterisini sunarak insanları büyülemektedir. İnsan bu büyüün içinde düşünmeyi çoktan unutmuştur ve gösterinin bir parçasına dönüşmüştür.

Baudrillard'ın simülasyon evreninde ya da tüketim düzeninde her şeyin işlemsel hale gelmesinin sonucunda insan zihinsel olarak gerilemiştir. Her şeyin ekran başında yapılması hareketsiz, tembel insanları ortaya çıkarmıştır. Baudrillard, lens ya da gözlüğün göremeyen ya da görmede zorluk çeken biri için ayrılmaz bir protez olduğunu ifade ederken yapay zekanın da sistemle uyum sağlamak için gerekli zeka düzeyine sahip olmayan biri için ayrılmaz bir protez olduğunu savunmaktadır (Baudrillard, 2018: 57). Ekran ve insanın zihni bütünleşmiştir ve sonucunda insanın seçebilme ya da karar verme yetileri sonlanmıştır. Ağlar, ekran, enformasyon ve iletişim alanındaki her karar seri ve parçalı hale gelmiştir.

İnsanlar tüm farklılıklarını geride bırakarak, türdeş hale gelmişlerdir. Baudrillard'ın kuramı bağlamında üretim düzeninde sahip oldukları içerikleri bakımından özne ya da nesne olma durumunun yanı sıra diğer tüm kavramlar sonlanmıştır. Rasyonel olan eski düzende başka bir deyişle üretim düzeninde kalmıştır artık irrasyonel olan yaşamı oluşturmaktadır. Düşüncenin işlemsel sürecinin genişlemesi, insanın düşünmekten kurtarmıştır diyebiliriz. Foucault'nun öznesi ikiyüz yıllık yaşamından sonra Baudrillard'ın öznesi olarak gökyüzüne yükselmiştir diyebiliriz.

Simülasyon Evreninde İletişim Araçlarının İşlevi

Baudrillard'a göre kitle iletişim araçlarının tek bir görevi vardır; simülasyon üretmek. Simülasyon evreninde işlemsel görünüm gerçeğin yerini almıştır. Baudrillard "gizlemek" ile "simüle etmek" terimleri arasındaki anlam farkı üzerinden gerçeklik ile simülasyon arasındaki farkı açıklamaya çalışmıştır. "Gizlemek" bir varlığın yadsınmasını ifade ederken "simüle etmek" yokluğun yadsınmasını ifade etmektedir. Birincisinde sahip olduğunuz bir şeyi yokmuş ya da sahip değilmişsiniz gibi yaparsınız ve bu durum gerçekliğe zarar vermez, ikincisinde olmayan ya da sahip olmadığınız bir şeyi

varmış ya da sahipmişsiniz gibi yaparsınız. Simülasyon, gerçeğin tüm verilerine sahip olan ama gerçek olmayan şeydir (Baudrillard, 2016b: 16). Gerçek yerini işlemsel ikizine bırakmıştır böylece gerçek olan ile olmayan arasındaki fark yok edilmiştir. Bir şeyin sahtesi gerçeklik ilkesine zarar vermez çünkü referans alınan gerçek olandır ve gerçek olan ile sahtesi ayırt edilebilmektedir. Simülasyon ise göstergeler üzerinden gerçek ve gerçek olmayan arasındaki farkları silerek yerine ikizini koymaktadır. Gösterge gerçekliği ortadan kaldırırken bu durumu perdelemektedir (Baudrillard, 2019a: 18). Simülasyon evreni gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünümünden başka bir deyişle simülakrlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda önceki bölümlerde söylediğimiz emek, ücret, fabrika ve üretim ya da toplumsal ve iktidar özneye birlikte aslında birer simülakra dönüşerek, üretim düzeninde sahip oldukları anlamların ötesine geçmiş ve birer göstergeye dönüşerek tüketim evrenindeki yerlerini almışlardır. Kitle iletişim araçları gerçeğin içine karışan buluşucu bir hastalığa benzetilebilir (Baudrillard, 2016b: 54). Teknoloji gerçeği bozar ve yerine kendi gerçeğini koyar. Simülasyon evreninde teknolojinin gelişmesine paralel olarak iletişim süreci gerçeğin yerini alarak gerçekliğe son vermiştir. Artık üretim düzeni ve üretim düzeninin verdiği bir takım idealler ya da hayaller sonlanmış ancak sanki hala bu düzen ve sunduğu idealler devam ediyormuş gibi yaşam devam ettirilmektedir. Düzenin kendisi ve sunduğu idealler birer simülakra dönüşerek simülasyon evreninde yer edinmiştir. Başka bir deyişle tüketim düzeninde her şey işlemsel hale gelmiş ve biçimlerin korunarak ama içeriklerin sürekli işleme uğrayarak göstergeye dönüşmüştür. Kavramlar varlığını korurken artık üretim düzenindeki anlamlarıyla değil tüketim düzeninde sürekli değişken bir özellik almışlardır. Bu duruma ya da Baudrillard'ın düşüncesi doğrultusunda simülasyon evreninde yaşanmasına rağmen insanların hala mutlu ve güler yüzlü bir şekilde yaşamlarını devam ettirmelerinde ya da simülasyonun bir parçası olmalarındaki en büyük etken, saf bir simülasyon üreticisi olan kitle iletişim araçlarıdır. Kitle iletişim araçları tüketim toplumunda insanların mutlu bir şekilde yaşamasını ve dönüşümün fark edilmemesini belirli işlevleri sağlayarak gerçekleştirir.

Kitle iletişim araçlarının en önemli özelliği aşırı anlam üretmek kitleleri egemenlik altına almaktır (Baudrillard, 2017: 17). Kitle iletişim araçları haber yoluyla aşırı anlam üretmektedir ancak haber anlamı etkisizleştirir. Baudrillard'a göre haber sürekli input-output'larla dolup boşalan ve zincirleme bir tepkimeye uğrayan sürekli bir emülsiyon biçimidir. Haber var olanı nötralize ederek kendi içeriğine karşı duyarsız bir kitle yaratır. İnsanlar kitle

iletişim araçları ve haberin rasyonel olmayan şiddetiyle parçalanmıştır ve iki yüzyıllık hızlı bir rasyonelleşme süreci yok edilmiştir (Baudrillard, 2017: 29). Sürekli haber sunularak yeni anlamlar oluşturulmakta ve dolanımına sokulmaktadır. Böylece göstergelerin yenilenmesiyle anlamdan yoksun bir gerçekliğin üzeri örtülürken, insanların farkındalığı da öldürülmektedir. Sürekli anlam bombardımanı sonucunda insanlar duyarlılıklarını yitirmişlerdir. Anlam kitlelerin üzerinden kayıp geçmektedir. Aşırı anlam anlamsızlık yaratmıştır ve anlama karşı olabilecek talebi yok etmiştir. Tepkisziklik bilinçdışının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Artık insanlar sadece gösteri istemektedir. Herkes anlama doymuştur, anlam o kadar fazla üretilmiştir ki başka bir deyişle haberin hızı ve yoğunluğu insanları o kadar fazla anlama maruz bırakmıştır ki insanlar şişşolaşmıştır. Baudrillard'a göre kitle anlam ve mesajın aksine sadece gösteri ve eğlenceyle kontrol edilebilir. İnsanlar eğlenerek düşünmeyi unutmuşlardır. Her şey eğlenceyle sunulmaktadır. Eğlenmek ve gösteri ile düşünmek birbirleriyle diyalektik ilişki içindedirler. İletişim araçlarıyla insanları manipüle etmek ya da yönlendirmek anlamın bolluğu ve bilgi akışı sonucunda mümkün olmamıştır ve insanlar tepkiszikleştirmiştir, yorgun ve bıkkındırlar. Anlam kültürel, toplumsal, ekonomik, politik birçok program içeriği olarak üretilmiş ve dolaşıma sokulmuştur. Kesintisiz görüntü akışı, ses ve imgeler insanların algılarını bozmuştur. Bu bağlamda kitlenin toplumsallaşması ve iktidarın yörüngesine girmesi mümkün değildir. Kitle iktidarın kodladığı mesajları kendi alt kodlarıyla yeniden anlamlandırır. Burada söz konusu olan kitlenin ihtiyaçlarıdır ve kitle anlam yerine sürekli eğlence ve gösteri talep etmektedir. Kitle düşünmeyi unutmuştur (Baudrillard, 2017: 41). Baudrillard kitle iletişim araçlarını Kodlayıcı-Mesaj-Kod Çözücü bağlamında değerlendirir. İletişim süreci göndericiden alıcıya doğru tek yönlüdür ve iki kutup arasında karşılıklı bir mesaj alışverişi yoktur çünkü hem alıcı hem de verici yalıtılmıştır. Anlamın bolluğu ve çeşitliliği kodun anlamını öldürmüştür (Baudrillard, 2009: 222). Baudrillard'ın simülasyon evreninde iktidar ve kitle aynı nebuların parçaları olarak bütüleşmiştir.

İktidar ve özne ilişkisinde temsil etmek ya da edilmek anlamını yitirmiştir. Bu kavramlar o kadar hızla dolaşımdadırlar ki anlamları erimiş artık değiş tokuş edilemez duruma dönüşmüşlerdir. Baudrillard'a göre özgürlük insanların temsil edilmeyi reddetmesi olmuştur (Baudrillard, 2018: 108-109). Tüketim düzeninde insanlar temsil edilmenin katılımdan daha önemli olduğunu düşünmektedirler. Ancak Baudrillard bugün insanların temsil edilmediğini söylerken temsil etmenin anlamının değiştiğini göstermeye çalışmaktadır. Temsilin içi boşaltılmıştır, temsil edilenler ile temsil edenler arasında

yaşanan kopukluğun nedeni aşırı yoğun ve hızlı enformasyon akışıdır. İktidar kitle iletişim araçlarıyla yukarıda ifade ettiğimiz gibi insanları haberle anlama boğarak yönlendiremez. İnsanların ikna edebilmek için zaman kısalmıştır. Analizler, testler ve her türlü sondaj üretim düzenindeki gibi insanların ne düşündüğü konusunda bilgi vermez çünkü tüketim toplumunda irrasyonelin bir parçası olarak simülasyon üretirler. İktidar temsil etmeyi bırakmış ve moda uymuştur. Önemli olan görünür olmaktır. Herkes tarafından tanınmak övülmek önemlidir. En başarılı politikacı en yakışıklı, en güzel olandır. Herkesi güldüren sportmen biridir. Asıl olan performanstır; skordur. Bu bağlamda insanlar başarılı sporcuların, şarkıcıların ya da film yıldızlarının iktidarını arzu ederler (Baudrillard, 2015: 100). Tanınmış, görünür ve popüler olanlar eskinin felsefeci, filozof ya da entelektüel insanının yerini alırken belirleyici olan bu insanların yararlarından çok ne kadar eğlendirdikleri ya da eğlenceli olmalarıdır. İktidar adayı politikacılar sürekli imaj değiştirerek dolaşımda kalmaya çalışmaktadırlar. Politikacılar da talip oldukları iktidar da göstergeye dönüşmüştür. Belirleyici olan eğlencedir.

Kitle iletişim araçları her şeyi müstehcenleştirmiştir. Baudrillard'a göre müstehcenlik her şeyin abartılarak sunulmasıdır. İletişim teknolojileriyle insanlar haberi yapılan olayın içine çekilmektedirler. Belirli bir mesafe ile anlam kazanan gerçekliğe insanlar yakınlaştırılarak bütünsellikten koparılmaktadırlar (Baudrillard, 2017: 70). Başka bir deyişle iletişim teknolojileri insanların algılamaları için gerekli olan mesafeleri yok ederek aslında kendi gerçeklerini sunmaktadırlar ve bunu yaparlarken de üretim düzenindeki belirli alanlarda varlığını gösteren özne yok edilmiştir.

Kitle iletişim araçları durağanlığı ve her şeyin sonlandığını gizler. Başka bir deyişle sanki üretim düzeni devam ediyormuş gibi bir izlenim verir. İlerleme dediğimiz yeni keşif ya da icatlar dönemi sona ermiştir. Teknoloji kendini tekrar etmektedir. Yoğunlaşma ilerleme anlamına gelmemektedir. Üretim bitmiştir. Kitle iletişim araçlarının hızı ve anındalığı durağanlığı perdelemektedir. İletişimin anındalığı, düşünceyi anlar dizisine dönüştürmüştür. Hız ve anındalık gerçeklik yanılması yaratırlar. Bu duruma bağlı olarak haber ya da reality show gibi programlar insanlar tarafından sanki yaşamışçasına izlemektedirler. Bu tür programlarda imge doğrudan verilmektedir ve izleyicinin zihinsel olarak bir imge oluşturmasına izin verilmez. Kitle düşünmek yerine ekrandan akan görüntülere gülümseyerek bakmaktadır. Gösterge tüketilme için her yerde bekler vaziyettedir.

Kitleler üretim düzenin iktidar anlayışından nefret etmekte, şimdi hakim olan iktidarsızlıktan ise haz almaktadırlar. Gösterinin dışında kalan her şey

önemsizdir. İnsanlar akılcılıktan usanmışlardır (Baudrillard, 2015: 43). Üretim düzenine ait değerler kabul görmemektedir çünkü insanlar sorumlu olmaktan bıkmışlardır. Her şey iktidarın sırtına yüklenmiştir. Kitle güçlendikçe daha da fazla temsiliyetten kopmaktadırlar (Baudrillard, 2015: 44). İktidar temsil oyunlarının oynandığı bir tür eğlence programına dönüşmüştür. Özne ve iktidar birlikte sonlanmıştır.

Sonuç

Baudrillard'ın düşüncesi temelinde 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ekonomi politik yerini gösterge ekonomi politiğe bırakmıştır. Çift kutuplu dünyanın sona ermesi ve yerini neo-kapitalizme bırakmasıyla rasyonel üretim düzeninden her şeyin göstergeye dönüştüğü irrasyonel tüketim düzenine başka bir deyişle simülasyon evrenine geçilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın iki odak noktasından birincisi Foucault'nun öznesinin Baudrillard'ın tüketim düzeninde sonlanmasının temellendirilmesi ve ikinci odak noktası kitle iletişim araçlarının bu anlayış içindeki işlevinin ortaya konmasıdır.

Baudrillard'ın eleştirisi doğrultusunda Foucault'nun öznenin oluşumuyla ilgili analizlerinin üretim düzenine ait olduğu ve tüketim düzeninde geçerli olmadığını ya da Foucault'nun rasyonel öznesinin tüketim düzeninde sonlandığının analizini yapmak amacıyla önce Foucault'nun düşünce dünyasında öznenin üretim düzeninde nasıl rasyonel temelde oluşup geliştiği, iktidarın gelişimi üzerinden ortaya konmuştur. Sonrasında Baudrillard'ın düşüncesi doğrultusunda üretim düzenin sonlandığı, yapısal değer yasası üzerinden açıklanmıştır. Yapısal değer yasasının ticari değer yasasının yerini alması irrasyonel tüketim düzenini oluşturan ve rasyonel üretim düzenini sonlandıran ana etkidir çünkü kullanım değeri geçerliliğini yitirmiş ve değer o malın kazandırdığı prestij ya da saygınlıkla doğru orantılı olmuştur. Bu bağlamda tüm kavramlar kendinin ötesine geçerek, göstergeye dönüşmüştür ve tüketim düzeninde yerini almıştır. Başka bir deyişle kavramlar biçimlerini muhafaza etse de içerikleri dönüşmüştür. Çalışmamızda bu duruma örnek olarak emek, üretim, fabrika ve ücretin kavramsal olarak nasıl dönüşüklerini ortaya konmuştur. Göstergeler yapısal olarak birbirleriyle sürekli etkileşim halinde ve kendi hiyerarşilerinde belirli ilişkiler içinde olarak bü-tünsellik teşkil ederler. Bu düzende her şey irrasyoneldir ve toplumsal ve iktidar da kendilerini sonlandırmışlar ve görünüme dönüşmüşlerdir. Emek, üretim, fabrika ve ücretin daha geniş anlamda toplumsal ve iktidarın göstergeye dönüşerek sonlanmaları diğer kavramlara olduğu gibi Foucault'nun rasyonel öznesini de sonlandırmıştır.

Tüketim düzeninde kitle iletişim araçları, bu değişimler sanki hiç olmamış gibi rasyonel temelde üretim düzeni hala mevcutmuş gibi bir izlenim vermektedir. Her şeyin kendisinin ötesine geçerek üretim düzeninde sahip olduğu anlamı yitirmesine rağmen ya da tüketim düzeninde sistemi tamamlayan yeni anlamlara sahip olmuşken, kitle iletişim araçları bu durumu perdeleyerek başka bir şekilde ifade edecek olursa gerçekliği çarpıtarak yanılısamaya neden olmaktadır. Kitle iletişim araçlarının sanki her şey eskisi gibi yani rasyonel temelde üretim düzeni varmış gibi yanlış bir izlenimi insanları düşünmekten alıkoyarak vermektedir. Bu bağlamda şu işlevleri gerçekleştirir. Birincisi insanları aşırı haber ve programlarla anlam bombardımanına tutar. İkincisi her şeyi eğlenceyle harmanlayarak verir. Üçüncüsü kesintisiz görüntü akışı, ses ve imgeler insanların algılarını yorar. Dördüncüsü kitle iletişim araçları insanları olayın içine gereğinden fazla çeker. Böylece belirli bir mesafe ile anlam kazanan gerçekliğe insanlar yaklaştırılarak bütünsellikten koparılmaktadırlar ve araç kendi gerçeğini sunarak insanlarda algısal olarak yanılısamaya yol açmaktadır.

Kaynakça

- Adanır, Oğuz (2011). “Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine ya da Toplumsal Gelişme Nasıl Durakladı?”. *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14: 7-22.
- Adanır, Oğuz (2017). *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. İzmir: Eylül Sanat Yayıncılık.
- Baudrillard, Jean (2004). *Tam Ekran*. Çev. Bahadır Gülmez. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2009). *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında bir Eleştiri*. Çev. Oğuz Adanır ve Ali Bilgin. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean (2011). *Çaresiz Stratejiler*. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean (2012). *Karnaval ve Yamyam*. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean (2015). *İlahi Sol*. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean (2016a). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean (2016b). *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Baudrillard, Jean (2017). *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2018). *İmkânsız Takas*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2019a). *Kusursuz Cinayet*. Çev. Necmettin Sevil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2019b). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çimen Ülhak (2018). *Jean Baudrillard'ın İletişim Kuramı*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Durutürk, Bilge (2018). "Michel Foucault'nun İktidar ve Özne Kavramlarına Bir Bakış: Gözetim Toplumu". *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi*, 53(3): 959-972.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel (2002). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2003a). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2003b). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2006a). *Kliniğin Doğuşu*. Çev. İnci M. Uysal. Ankara: Epos Yayınları.
- Foucault, Michel (2006b). *Deliliğin Tarihi*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel (2011a). "Hakikat ve İktidar". *Entelektüelin Siyasi İşlevi. Seçme Yazıları 1*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 58-84.
- Foucault, Michel (2011b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. Işık Ergüden vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011c). *Büyük Kapatılma*. Çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Foucault, Michel (2014). *İktidarın Halkaları. Özne ve İktidar, Seçme Yazıları 2*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2019). *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, Ferda (1996). “Foucault’da Şiddet ve İktidar”. *Cogito*, 6-7: 91-105.
- Lemke, Thomas (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Yönetimsellik Çözümlemesi*. Çev. Özge Karlık. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Mertek, Sefa (2020). “Bilgi ve İktidar Kısacasında Üniversiteler ve Sosyal Bilimler: Foucaultcu bir Yaklaşım”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 19(1): 78-79.
- Sarup, Madan (1995). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Ark Yayınları.
- Tekelioğlu, Orhan (2003). *Foucault Sosyolojisi*. Bursa: Alfa Aktüel.
- Virilio, Paul (2003). *Enformasyon Bombası*. Çev. Kaya Şahin. İstanbul: Metis Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



A RESEARCH TO DETERMINE THE CULTURAL CODES OF TURKS WHO LIVING IN THE REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Kuzey Makedonya Cumhuriyetinde Yaşayan Türklerin Kültürel Kodlarını Tespit Etmeye Yönelik Bir Araştırma

Mesut UĞURLU*

ABSTRACT

Within the scope of this study, the most important cultural codes that will better introduce and remind the Turks living in the Republic of North Macedonia in Turkey have been tried to be determined. For this purpose, a field study was conducted for the Turks living in North Macedonia. In the field research carried out within the scope of the post-doctoral research fellowship carried out within the scope of the support given by The Scientific and Technological Research Council of Türkiye (TÜBİTAK), interviews were conducted with the Turks living in the region. Approval for these interviews was obtained from the International Vision University Research and Publication Ethics Committee in line with the decision dated 24.10.2020. Survey questions were prepared in line with the data obtained from these interviews. The content of the survey questions is to determine which movies, TV series, artists, folk songs, dishes, desserts, athletes, events and people can represent the Turks living in North Macedonia. A total of 11 questions were prepared. The answer choices that are considered important are included in each question. There is no limitation in the choices. The prepared questions were asked to 11 people and their answers were briefly evaluated. With the answers given to these questions, it was tried to determine with which elements the Turks living in Macedonia should be introduced. Thus, a draft was created about the cultural codes of the Turks living in the region.

Keywords: Balkan Turks, North Macedonian Turks, Turkish culture, cultural codes, culture.

ÖZ

Bu çalışma kapsamında Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nde yaşayan Türkleri, Türkiye'de daha iyi tanıtacak ve hatırlatacak en önemli kültürel kodlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla Kuzey Makedonya'da yaşayan Türklere yönelik saha araştırması yapılmıştır. Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu TÜBİTAK'ın verdiği destek kapsamında yürütülen doktora sonrası araştırma bursu kapsamında yü-

* Dr., Ministry of Education, Ankara/Türkiye. E-mail: bumeya@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1234-1019.

rütülen saha araştırmasında bölgede yaşayan Türklerle mülakatlar yapılmıştır. Bu görüşmeler için Uluslararası Vizyon Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 24.10.2020 tarihli karar doğrultusunda onay alınmıştır. Bu mülakatlardan elde edilen veriler doğrultusunda anket soruları hazırlanmıştır. Anket sorularının içeriği Kuzey Makedonya'da yaşayan Türkleri hangi filmlerin, dizilerin, sanatçıların, türkülerin, yemeklerin, tatlıların, sporcuların, etkinliklerin ve kişilerin temsil edebileceğini tespit etmeye yöneliktir. Toplam 11 soru hazırlanmıştır. Her bir soru içerisinde önemli görülen cevap şıkları konulmuştur. Şıklarda bir sınırlama yapılmamıştır. Hazırlanan sorular 11 kişiye sorulmuştur ve bu kişilerin verdikleri cevaplar kısaca değerlendirilmiştir. Bu sorulara verilen cevaplarla Makedonya'da yaşayan Türklerin hangi unsurlarla tanıtılması gerektiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle bölgede yaşayan Türklerin kültürel kodları ile ilgili bir taslak oluşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Balkan Türkleri, Kuzey Makedonya Türkleri, Türk kültürü, kültürel kodlar, kültür.

Introduction

According to the realist approach, contrary to the idealist approach, Nation-States act with the aim of increasing their power in every field (Ateş, 2009; Jackson & Sorensen, 2007). One of these power struggles takes place in the cultural field. Countries try to prove that their own culture is “better” than the cultures of other countries. However, each country wants its own culture to be adopted and loved by other countries. Of course, this situation has different effects. At least, loving other cultures increases the touristic visit to that culture. This causes an increase in the tourism revenues of the countries. However, there will be those who want to study and work in countries whose culture is loved. This situation contributes to the production of quality labor in countries. In addition, the recognition and sympathy of a country by the youth of another country may cause these young people, who will become bureaucrats / diplomats in their own country in the future, to develop policies for the benefit of the country where they are educated (Uğurlu, 2021: 2). For this reason, countries want to apply cultural coding for other countries. Although cultural coding is used in different meanings¹, Uğurlu's definition of “cultural code” was used in our

¹ Terms such as “cultural code“, “culture coding”, “code culture” can be used with different meanings. According to V.N. Teliya the term “code culture” is expressed as “all words and phrases that contain various cultural phenomena in addition to their own meaning”, according to Gudkov it is expressed as “names and noun sets, which are capable of carrying some additional (secondary) meanings, apart from fulfilling the basic (first) meaning function of any (natural or artificial) object around human beings”, according to Krasnih it is expressed as “a

study. According to Uğurlu, the cultural code means “Each of the cultural assets, beliefs and practices included in the traditions and customs of a society” or “Each of the cultural values accepted by a society as its own”. The term “cultural coding” means “transferring the cultural values of one society to another society/individual” (2021: 4).

Today, Turks still live in the lands lost by the Ottoman Empire, which suffered great land loss after the Balkan Wars and the First World War, which took place at the beginning of the 20th century. The most important of these lands is the Balkans. Today, Turks still live in the Balkans region. One of the regions where Turks live is the Republic of North Macedonia. The oral culture of the Turks in North Macedonia, whose demographic and strategic importance in the Balkans is known, still continues to exist today, despite the extremely difficult and troublesome process experienced especially since the beginning of the 20th century. However, the Turks living here want to be remembered more by the Republic of Turkey, which they have adopted as their Motherland. They complain that people living in Turkey do not know the Turks in North Macedonia. Therefore, it is necessary to determine the cultural codes of the Turks living here. Based on this problem, this study was conducted.

Objective and Method of the Research

The aim of the study is to determine the common ties and cultural codes of the Turks living in North Macedonia in order to be better known and remembered in Turkey. For this purpose, firstly, interviews were conducted with Turks living in the Republic of North Macedonia. For these interviews International Vision University Research and Publication Ethics Committee approval was obtained in accordance with the decision dated 24.10.2020. As a result of the interviews with tree source person (S.P.1; S.P.2; S.P.3) survey questions were prepared to determine which movies, TV series, artists, folk songs, dishes, desserts, athletes, events and people could represent

kind of invisible web through which culture divides, classifies, structures and values those around people.” (Saraç, 2019: 157). In Saraç’s work, “code cultures” or “culture codes” have meaning as follows: “Thanks to its dynamic, collective and systematic structure, all cultural data of societies from past to present are stored in cultural memory. The transfer of this valuable data to the next generations takes place in the language. For this, language records the universal, national and cultural values in the cultural memory of societies on language indicators. There are various codes in the language of almost every society that encrypt and decode this data. This cultural information plays a key role in learning and recognizing different societies and their cultures. These universal and national values are called code cultures or culture codes.” (2019: 157).

the Turks living in Macedonia. A total of 11 questions were prepared. The answer choices that are considered important are included in each question. There is no limitation in the choices. The prepared questions were asked to 11 persons, and the answers were briefly evaluated. If the sample of 11 people in our study is increased, more accurate data could be obtained. In addition, if this sampling takes place in other cities of northern Macedonia, the accuracy of the result will be even stronger. With the answers given to these questions, it was tried to determine what would better introduce the Turks living in Macedonia.

Survey Questions, Answers and Findings

<i>Question 1.</i> Which of the following films do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Bal Ülkesi (Honeyland)	7
b	En Zor Şey (The Hardest Thing)	-
c	Bal Kaymak (Honey Cream)	2
d	Acı Kiraz (Bitter Cherry)	-
e	All	2
f	None	-
g	No Idea	2

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that the movie “Bal Ülkesi (Honeyland)” will introduce them well, another movie that will introduce themselves well is the movie “Bal Kaymak (Honey Cream)”, and they think that the movies named “En Zor Şey (The Hardest Thing)” and “Acı Kiraz (Bitter Cherry)” should not be used to promote themselves. Since the leading actress of the movie Bal Ülkesi is a Turkish woman (Hatice) and this movie is an Oscar nominee, it was thought that it would introduce Turkish culture well. Hatice, the leading actress of the Oscar-nominated documentary film, is an ordinary Yörük woman and is very respectful to nature. She earns her money from beekeeping. She shares half of the honey she collects from the bees with the bees. This shows her respect for nature. For this reason, she has a very good image (Uğurlu, 2020). Therefore, it was thought that this movie would represent the Turks well.

Table 1. Question 1, Its Answers and Findings

Question 2. Which of the following TV series do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Elveda Rumeli (Goodbye Rumelia)	11
b	Balkan Düğünü (Balkan Wedding)	-
c	Son Yaz Balkanlar (Last Summer Balkans)	-
d	All	1
e	None	-
f	No Idea	-

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that the TV series “Elveda Rumeli (Goodbye Rumelia)” will introduce themselves well. The series Farewell Rumeli tells about the Turkish culture of the Balkan lands becoming active. It shows the lives of peoples of different ethnic origins living in the region in a common or hybrid cultural structure. It presents one of the most successful examples of storytelling by discussing the cultures of living together (Akova & Demirkıran, 2013: 12). Because of all these features, it has been preferred as an element that is desired to be used in the promotion of Turks.

Table 2. Question 2, Its Answers and Findings

Question 3. Which of the following artists do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Zeki Müren	3
b	Yılmaz Morgül	-
c	Teoman	1
d	Arif Şentürk	6
e	Ertan Şaban	1
f	Filiz Ahmet	3
g	Suzan Kardeş	4

h	All	1
i	None	-
j	No Idea	-

Finding: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that the artist named “Arif Şentürk” will introduce themselves better. It was determined that Suzan Kardeş and after her Zeki Müren and Filiz Ahmet would introduce them well. They think that Teoman and Ertan Şaban cannot introduce them very well, and Yılmaz Morgül cannot introduce them well at all. The song called “Deryalar” became very famous with Arif Şentürk and was played as the opening hora (a kind of Macedonian Turks folk dance) at all weddings for a while. Arif Şentürk also participated in most of the Rumeli festivities and Deryalar was remembered as a very popular song (Şengül, 2016: 86). For this reason, it has been the most preferred option.

Table 3. Question 3, Its Answers and Findings

Question 4. Which of the following wedding customs do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	You cannot marry with a relative	7
b	You cannot marry with a neighbor’s girl/boy	1
c	Men and women have fun separately	6
d	All	1
e	None	-
f	No Idea	-

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that the wedding customs of “women and men having fun separately” will introduce themselves well, especially after “not marrying relatives”. It is understood that they are of the opinion that the custom of “don’t marry the girl next door” is not a cultural code that should be used to introduce themselves. It is seen that options (a) and (c) received very close votes. These two favorites are the most preferred options. This is important in terms of revealing a very important difference between the two

applications. Option (a) is not a practice prohibited by Islam. However, option (c) is a situation that Islam wants to be implemented. Considering that the people participating in the survey are Muslims, it is remarkable that the answers given are close to each other. Therefore, the answers given by the participants in the survey are considered to be cultural, not religious.

Table 4. Question 4, Its Answers and Findings

Question 5. Which of the following wedding songs do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Mutfakta Trupçe (Radish in the Kitchen)	5
b	Kalk gelin hanım, yürü aygın baygın (Get up lady bride, walk uncscious)	5
c	All	4
d	None	-
e	No Idea	1

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that wedding ballads such as “Mutfakta Trupçe (Radish in the Kitchen)” and “Kalk gelin hanım, yürü aygın baygın (Get up lady bride, walk uncscious)” will introduce themselves well. The closeness of options (a), (b) and (c) to each other is remarkable. It is understood that these styles are close to each other, that the Turks living in northern Macedonia think that all the folk songs belonging to their wedding traditions will introduce themselves better. Any of these folk songs can be preferred. The important thing is to have a cultural code that shows the wedding customs.

Table 5. Question 5, Its Answers and Findings

Question 6. Which of the following dishes do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Büryan	4
b	Yahni	-
c	Petulitsa	2

d	Ajvar	2
e	All	5
f	None	-
g	No Idea	-

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that all dishes such as büryan, yahni, petulitsa, ajvar will introduce themselves well. We could actually ask this question by changing. For example, if we had asked “which food do you like more”, the same answers would probably had been given. Therefore, the most preferred all (e) option here is the right choice. Because taste preferences can vary from person to person. It is understood from this that all dishes that are specific to cultures should be transferred as a cultural code element.

Table 6. Question 6, Its Answers and Findings

Question 7. Which of the desserts below do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Konak Tatlısı	3
b	Şekerpare	8
c	Revani	1
d	Trileçe	2
e	Helva	-
f	All	4
g	None	-
h	No Idea	-

Findings: As a result of the answers given to this question by the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that all sweets such as konak dessert, revani, trileçe, especially Şekerpare, will introduce themselves well. This question is actually similar to the previous (6th) question. However, we get a different response from our determination in the previous question. We base this situation on the conclusion that preferences in eating and drinking taste vary according to the taste of people. It is understood from the common answers given to

both questions that meal and desserts should be transferred to different cultures as a cultural code.

Table 7. Question 7, Its Answers and Findings

Question 8. Which of the following athletes do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Cedi Osman	5
b	Elif Elmas	2
c	Serdar Aziz	1
d	All	3
e	None	1
f	No Idea	-

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that all athletes such as Elif Elmas and Serdar Aziz, especially Cedi Osman, think that they will introduce themselves well. The remarkable point in the answer to this question is that the basketball player gets higher votes than the football player. As a basketball player, Cedi Osman, scored higher than a football player Serdar Aziz. In fact, it is judged that the more popular game the player should score higher. In other words, the player of the more popular game should get a higher score. This direct proportion is the equation of mathematical science. But the answers given do not confirm this equation. This is because different factors come into play in the social sciences. The evaluation that comes into play here is probably the level of recognition of the people. This person was probably chosen because Cedi Osman is a more recognizable person.

Table 8. Question 8, Its Answers and Findings

Question 9. Which of the following people do you think would better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Abdulahkim Hikmet Doğan	4
b	İlhami Emin	1

c	Necati Zekeriya	1
d	Sabit Yusuf	2
e	Yahya Kemal Beyatlı	3
f	All	3
g	None	-
h	No Idea	-

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that people such as Yahya Kemal Beyatlı, Sabit Yusuf, Necati Zekeriya and İlhami Emin, especially Abdulhakim Hikmet Doğan, think that they will introduce themselves well. The answers to this question show that there is no clear consensus among the evaluators. In fact, the most important reason for this situation is that the awareness or recognition level of the people in the question is not high. In addition, some of the people in the question (Abdulhakim Hikmet Doğan and Sabit Yusuf) are known locally (Gostivar City), but they are not generally (all of the North Macedonia) known. This situation caused the hesitation among the participants of our survey. If we had asked this question in another city other than Gostivar, we might have gotten a different answer. Because Abdulhakim Hikmet Doğan and Sabit Yusuf are mostly known people in the Gostivar city.

Table 9. Question 9, Its Answers and Findings

Question 10. Which of the following activities do you think will better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Çalıklı Festivali (Çalıklı Festival)	4
b	Türkçe Eğitim Bayramı (Turkish Education Day)	7
c	All	1
d	None	1
e	No Idea	1

Findings: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia; It has been determined that they think that celebrations such as Çalıklı Festivali (Çalıklı Festival) especially

“Türkçe Eğitim Bayramı” (Turkish Education Day) will introduce themselves well. The local effect is striking in the answers given to this question. Çalıklı is one of the villages in North Macedonia. Geographically, it is located in a different region from the city of Gostivar. Therefore, a relatively local effect can be seen in the answers given to this question. If we had asked this question in Çalıklı village, option (a) would probably have been chosen more. But in general, it can be said that the Turkish Education Day is a very important celebration for the Turks living in North Macedonia.

Table 10. Question 10, Its Answers and Findings

Question 11. Which of the following people do you think would better introduce the Turks living in the Republic of North Macedonia?		Total Votes of Survey Participants
a	Serdar Aziz	4
b	Hidayet Türkoğlu	5
c	Filiz Ahmet	4
d	All	3
e	None	-
f	No Idea	-

Finding: As a result of the answers given to this question, the Turks living in the Republic of North Macedonia think that people such as Hidayet Türkoğlu, Serdar Aziz and Filiz Ahmet they will introduce themselves well. This question is actually similar to 8th question. Some choices in both questions are different. Despite this, the evaluations of the answers given to these questions are close to each other. In the 8th question, Serdar Aziz as a football player, lost to a basketball player Hidayet Türkoğlu. Therefore it is not true that the more popular the game, the higher the player has to score. In other words, it is not true that the player of the more popular game should get a higher score. Since we cannot say that football is more popular than basketball, so football players should score higher than basketball players. So that this idea hasn't happened. Basketball player Hidayet Türkoğlu scored higher than football player Serdar Aziz. This situation is the same as the evaluation in 8th question.

Table 11. Question 11, Its Answers and Findings

Conclusion

As a result of the answers given to the questions prepared to determine the cultural codes of the Turks living in the Republic of North Macedonia, the following findings were obtained. They believe that these things (as below) will introduce themselves well: Among the TV series, especially the series named “Elveda Rumeli”; the customs of “You cannot marry with a relative” and “You cannot marry with a neighbor’s girl/boy”; the folk songs of “Trupçe in the Kitchen” and “Get up, bride lady, walk away unconscious”; dishes such as “büryan, yahni, petulitsa, ajvar”; desserts such as “konak dessert, revani, trileçe, especially şekerpare”; Cedi Osman and all athletes such as Elif Elmas and Serdar Aziz; artists such as Arif Şentürk, Suzan Kardeş, Zeki Müren and Filiz Ahmet, famous people Abdulhakim Hikmet Doğan and people like Yahya Kemal Beyatlı, Sabit Yusuf, Necati Zekeriya, İlhami Emin, Hidayet Türkoğlu, Serdar Aziz and Filiz Ahmet; It has been determined that they think that celebrations such as the Çalıklı Festival, especially the Türkçe Eğitim Bayramı (Turkish Education Day).

The cultural codes identified in this research are the product of this small-scale study. If this study is expanded and a larger study is conducted, more reliable data on the cultural codes of the Turks living in North Macedonia can be obtained. Of course, these determinations are only the detection of code cultures. Also, how and with which tools these identified codes will be transferred to other cultures. Due to the scope of our study, we did not enter the scope of this problematic.

These identified elements should be used by the relevant institutions in Turkey. Basically, these data can be used in the education books of the Ministry of National Education of the Republic of Turkey. Thus, students studying in the Republic of Turkey get to know their cognates living in the Balkans better and the ties between them are strengthened. Thus, Turkey applies cultural coding to both its own citizens and the Turks in the Balkans.

References

- Akova, Sibel & Demirkıran, Cenk (2013). “Regarding the Culture of Multi-Ethnicity and Cohabitation in The Western Balkans”. *Human, Journal for Interdisciplinary Studies*, 3(2): 6-16.
- Ateş, Davut (2009). “Uluslararası İlişkiler Disiplininin Oluşumu: İdealizm/Realizm Tartışması ve Disiplinin Özerkliği”. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 10(1): 11-25.

- Jackson, Robert & Sorensen, Georg (2007). *Introduction to International Relations Theories and Approaches*. London: Oxford University Press.
- Saraç, Hakan (2019). “Bir Milletın Kültürel Belleğinin Şifreleri: Kod Kültürleri”. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Ö6: 157-169.
- Şengül, Gülşah (2016). “İzmir’deki Makedonya Göçmenlerinde Tapani (bando) Geleneği”. *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, 9: 73-89.
- Uğurlu, Mesut (2020). “Bal Ülkesi’nin Yörük Kadını Hatice’nin Türk Kültürü Açısından İşlevine Yönelik Bazı Tespitler”. *4. Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi*. Ed. Aysel Uslu ve Ahmet Benliay. Elazığ: Asos Yayınevi, 71-79.
- Uğurlu, Mesut (2021). *Amerika’nın Sesindeki Kültürel Kodlar: Yabancı Dil Eğitiminde Kültür Aktarımı*. Ankara: Nobel Yayın.

Source Persons List

- S.P. 1. S.A. 1981. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.11.2020).
- S.P. 2. A.İ. 1973. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.11.2020).
- S.P. 3. R.M. 1963. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.11.2020).
- S.P. 4. A.H. 1987. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 5. Ş.Y. 1986, Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 6. A.S. 1983. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 7. Ş.H. 1987. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 8. Y.İ. 1994. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 9. D.B. 1980. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 10. M.A. 1981. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 11. K.M.M. 1990. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 12. İ.N. 1997. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 13. A.Y. 1990. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).
- S.P. 14. B.A. 1985. Turkish. Gostivar, N. Macedonia. (Interview: 15.01.2021).

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: International Vision University, Research and Publication Ethics Committee, Date: 24.10.2020.

Funding: This article was supported within the scope of TÜBİTAK 2219 Post-Doctoral Research Fellowship Program (Project Number: 1059B191900519).

Acknowledgment: I would like to thank the TÜBİTAK Foundation and the Turks living in North Macedonia who contributed to this study as a source person.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



LATİN AMERİKA'DA FETİH, İSYAN VE ÖLÜM: SÖMÜRGEÇİLİK DÖNEMİNDE İSPANYOL YÖNETİMİ VE YERLİ MÜCADELELERİ

Conquest, Rebellion, and Death in Latin America: Spanish Administration and Indigenous Resistance in the Age of Colonialism

Adem Üstün ÇATALBAŞ*

ÖZ

Bu yazı Latin Amerika'nın unutulmuş yerli halklarının, Avrupalıların kıtaya ayak basmalarından itibaren karşılaştıkları yenilgilerin, ikilemlerin, dönüşümün ve esaretin izlerini sürmektedir. Yerli halklar Avrupalı istilacılar gelmeden evvel kompleks siyasi yapılar kurmuş olsalar da medeni inkişafı yeni gelenler yüzünden ansızın durmak zorunda kalmıştır. Kıtanın her yerine yayılmış olan yerli halklar kaderlerine razı gelmemiş ve ilk karşılaşmadan itibaren karşı mücadeleye girişmişlerdir. Ancak binek hayvanı eksikliği gibi doğal yetersizlikler ve Avrupalıların taşıdığı bulaşıcı hastalıklara karşı bağışıklık eksikliği gibi nedenlerle bu mücadele çoğu zaman akamete uğramıştır. Bu mücadele sadece yerli halkların mücadelesi değildir. Sömürgecilik döneminde Yeni Dünyaya kitleler halinde gelen ikinci bir grup daha vardır: çoğu Afrika kıtasından sömürgeci Avrupalılar tarafından gemilerle taşınan köleler. Atlantik Köle Ticareti ile yüzyıllar boyunca bu yeni kıtaya zorla getirilen bu talihsiz insanlar zamanla Latin Amerika'da toplumların önemli bir parçası olmuşlardır. Latin Amerika'da İspanyol sömürgeçiliği dört temel üzerine kuruludur: kölecilik, kast sistemi, Hristiyanlaştırma ve askeri üstünlük. Bu yazının amacı bu dört ana unsurun tarihsel bağlamını yine tarihsel gelişimi içerisinde sunmaktır. Çalışmada karşılaştırmalı tarihi sosyolojik yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: kölecilik, kast sistemi, sömürgecilik, Latin Amerika, yerli halklar.

ABSTRACT

This article traces the defeats, dilemmas, transformations, and captivity that the forgotten indigenous peoples of Latin America have faced since the Europeans set foot on the continent. Although indigenous peoples had established complex political structures before the arrival of European invaders, their civil development had to come to a sudden halt because of the new arrivals. Indigenous peoples spread all over the continent did not accept their fate and started a struggle against it since

* Dr. Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Gerontoloji Bölümü, Muş/Türkiye. E-posta: ustuncatalbas@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0870-0883.

the first encounter. However, this struggle has often failed due to natural deficiencies such as the lack of riding animals and immunity against the infectious diseases carried by the Europeans. This struggle is not just the indigenous people's fight. A second group that came to the New World in large numbers during the colonial period: slaves transported by ships from the African continent by colonial Europeans. Forcibly brought to this new continent for centuries through the Atlantic Slave Trade, these unfortunate people eventually became an essential part of Latin America's societies. Spanish colonialism in Latin America is based on four pillars: slavery, caste system, Christianization, and military supremacy. The aim of this article is to present the historical context of these four main elements in their historical development. The comparative historical sociological method was used in the study.

Keywords: slavery, caste system, colonialism, Latin America, indigenous people.

Giriş

Amerika kıtasında inşa topluluklarının yerleşim tarihi oldukça eskidir. Avrupalıların Amerika kıtasına ayak basmasından önce de kıtanın çeşitli yörelerine dağılmış bölgesel medeniyetler neşet etmişti. Kıtanın büyük bir bölümü el değmemiş yahut medeniyetten uzak sınırlı ilksel topluluklara ev sahipliği yapsa da Orta Amerika'da Aztek ve Güney Amerika'nın batı kısımları boyunca uzanan And Dağlarında İnka medeniyeti varlıklarını sürdürüyorlardı.¹ Ancak Avrupalıların gelişleri bu medeniyetlerin inkişafını inkıtaat uğratmış, tam anlamıyla gelişip doruk noktalarına ulaşmalarını engellemiştir. Tarih, bugün Coğrafi Keşifler olarak adlandırdığımız bu olaylar silsilesi ile birlikte bir kırılma yaşamış ve bambaşka bir yönde akmaya başlamıştır. Bu tarihi kırılma özellikle bu Yeni Dünyanın yerli halkları için oldukça sancılı bir sürecin başlamasına neden olmuştur. Bu yazıda bu sancılı sürecin temel dinamikleri ele alınacaktır, zira bugün kıta boyunca uzanan ve Latin Amerika² olarak tesmiye edilen bölgenin siyasi, toplumsal ve iktisadi dinamiklerinin temelleri İspanyolların yolunu açtığı bu Avrupa merkezli sömürgecilik dalgası tarafından atılmıştır (Gotkowitz, 2007, 2011; Shesko, 2011; Grandin, 2014).

¹ Mayalar, Avrupalılar kıtaya ulaşmadan çok daha önce Aztekler tarafından boyunduruk altına alınmış, Maya kültür ve medeniyeti Aztekler içerisinde erimiştir.

² Latin Amerika olarak adlandırılan alan bugünkü Meksika'dan başlayarak Amerika kıtasının güneyine kadar uzanan ve hatta kimilerince Karayipleri de kapsayan coğrafyadır. Bu yazı boyunca Latin Amerika denildiğinde küçük ayrıntılar göz ardı edilerek Orta ve Güney Amerika ile Karayipleri kapsayan coğrafya kastedilmektedir. Ancak okurlar diğer Avrupalı sömürgeci güçlerin küçük anklavlar şeklinde de olsa bu bölgede varlık gösterdiğini hatırlamalıdır.

Bu yazı sömürgeciliğin Latin Amerika’da dört ana sütun üzerine inşa edildiğini öne sürmekte ve İspanyol sömürgeciliği özelinde³ bu dört unsura odaklanmaktadır. Bu dört sütun: 1) Kölecilik, 2) Irka dayalı kast sistemi, 3) Hıristiyanlaştırma ve nihayet 4) askeri üstünlüktür. Sömürgeciliğin hâkim olduğu uzun yüzyıllar boyunca bu dört sütun her zaman birbiri ile iç içe olmuştur. Daha İspanyollar Yeni Dünya’ya ayak basar basmaz yerli halkları kendilerinden aşağı görmüş ve hemen hiyerarşik bir toplumsal düzen inşa etmeye başlamışlardır. İspanyolları takiben diğer Avrupa imparatorlukları da aynı beyaz üstünlükçü politikayı devam ettirmişlerdir. İspanyollar (ve Brezilya’da Portekizliler) yeni oluşan toplumları doğum yerleri (Peninsulares/Yarımadalılar veya Criollos/Kreoller), karışma biçimleri (mestizo veya mulatto) ve sosyal statülerine göre (Indigeno/Yerli veya negros/siyahlar-köleler) ayırtıyorlardı (Gotkowitz, 2011; Hordge–Freeman, 2015).⁴ Dolayısıyla, sadece kast sistemi bile esasında köleciliği dışlamayan, aksine köleci bir zemine yaslanan bir uygulamadır.

Avrupalılar kendi ülkelerinden gemilerle getirebildikleri az sayıda insanla bu topraklarda tutunamayacaklarının farkındaydılar. Bu yüzden özellikle yerli nüfusun yoğun olduğu bölgelerde askeri üstünlüğü daima ellerinde bulundurmaları gerekiyordu. Kast sisteminin ivedilikle tasarlanıp kurul-

³ Papa 6. Aleksandr gözetiminde imzalanan Tordesillas Antlaşmasına (1494) göre Amerika kıtası İspanya ve Portekiz imparatorlukları arasında bölüştürülmüştür. Latin Amerika’nın “Latin” kaderi iki Katolik süper gücün o dönemdeki bu anlaşması ile çizilmiştir denilebilir. O dönem dünyanın coğrafi özellikleri tam olarak bilinmediği için adil bir biçimde iki imparatorluk arasında üleştirilmesi planlanan kıtanın büyük bir kısmı şans eseri İspanya’ya kalmıştır. Yine de Portekiz kendi yüzölçümünden çok daha büyük bir kara parçasını (Brezilya) elde etmiştir. Ancak Portekiz’e kalan Brezilya taraflarında yerleşik bir medeniyet, bütünlüklü bir siyasi yapı yoktur. Amerika kıtası boyunca serpilmiş olan büyük medeniyetlerin tamamı İspanya tarafında kalmıştır. Dolayısıyla her ne kadar Portekiz İmparatorluğu Latin Amerika’da önemli bir sömürge gücü olsa da, bu yazı daha çok İspanyol hâkimiyetinin olduğu coğrafyayı kapsamaktadır. Yine de yeri geldiğinde Portekiz İmparatorluğu ve Brezilya’ya atıflar yapılacaktır.

⁴ *Peninsulares*: İber yarımadası doğumlu olup Latin Amerika’daki sömürgelere asker, memur yahut yönetici olarak gönderilmiş ve toplumun en üst tabakasını oluşturan grup. Terim Türkçeye “Yarımadalılar” olarak çevrilebilir. *Criollos*: Türkçeye “Kreol” olarak geçen terim Avrupa kökenli olup Latin Amerika’da doğmuş olan koloniciler için kullanılır. *Mestizos*: “Melezler” demek olan bu terim ile Avrupalılar ile yerlilerin karışması ile oluşan toplumsal grubu tanımlar. *Mulattos*: İspanyolcada “Mulo” “katır” demektir. Bu terimin de aşağılayıcı bir iması vardır. Zira Avrupalı herhangi bir kökene dayanmayan, yerliler ve siyahi kölelerden doğan melezlere denir. “Katırımsı” olarak Türkçeye çevrilebilir. Yeni Dünya’daki yerlilere “Indio” denilmesinin sebebi Kristof Kolomb’un meşhur yanılışına dayanır. “Hintli” demek olan bu terim yerine artık “yerli” demek olan “indinego” kelimesi tercih edilmektedir. Siyahi köleler de bu yazıda belirtildiği üzere Atlantik Köle Ticareti ile Afrika kıtasından taşınmışlardır.

masının en önemli nedenlerinden biri de budur (Gill, 1997; Grandin, 2014; Gotkowitz, 2007, 2011). Sömürgelerdeki yönetici elitler ve ordu kral tarafından İber yarımadasından gönderilen *Peninsulares* [Yarımadalılar] tarafından teşkil ediliyordu. Diğer grupların ellerine silah geçmemesi sömürgeciliğin devamı için hayati önemdeydi.

Ancak yine de yerli nüfus (önemli bir kısmı Avrupalıların taşıdığı viral salgınlarda ve sömürgecilerin yaptıkları katliamlarda kırılma bile)⁵ hala kolonicilerden çok daha fazlaydı.⁶ Bu nedenle yerlilerin sisteme dâhil edilmeleri sömürü düzeninin devamı adına hayati önemdeydi. Yerlilerin yegâne statü atlama olanağı Avrupalı beyazlarla yapacakları evliliklerdi. Bu durumda bile belirli bir seviyenin ötesine geçemiyorlardı. Bu eşitsizliğin yaratabileceği toplumsal duygu-durumunu göz önünde bulunduran sömürgeciler, yerlileri kontrol altında tutabilmek için yerli kabilelerin reisleri ile işbirliği yapma yoluna gittiler (Burns, 2011: 60). “Kasike” (cacique) denilen bu şefler esasında halklarına ihanet içinde değillerdi. Bu yazıda da detaylandırılacağı üzere salgın hastalıklar, katliamlar, köleleştirmeler, zorla çalıştırmalar ve kıtlıklarla boğuşan halklarına nefes aldirmaya çalışıyorlardı. Zaten şartların bunaltıcı etkileri ile zaman zaman isyan ettikleri oluyordu. İlerleyen sayfalarda detaylı bir şekilde değinilecek olan Tupak (Tupac) Amaru isyanı böyle bir ortamda filizlenmiştir.

Yerliler, köleler ve mezelelere tüm bu tedbirlere rağmen hala güvenemeyen sömürge imparatorlukları bir başka yolla daha sisteme dâhil ediyordu: Hıristiyanlaştırma. Kilisenin kurumsallığıyla devletin sistematikliği birleşince dini propaganda etkili olabiliyordu. Yerliler Katolik Kilisesinin debdresi karşısında kendi tanrılarının ne kadar aciz kaldığının hemen farkına varmışlardı. Ama yine de direnenler oluyordu ve bu direnişi de engizisyon kıracaktı (Green, 2012). Hatta öyle ki özellikle Batı Afrika’dan getirilen köleler arasındaki Müslümanlar bile engizisyonun acı dolu tecrübelerini tatmışlardı (Qamber, 2006). Müslüman kölelerin durumu özellikle önemliydi zira

⁵ Amerikalı tarihçi Roger Daniels İspanyollar geldiği sırada bugünkü Meksika’da 20 milyon olan yerli nüfusun sadece bir yüzyıl içerisinde 1 milyona kadar gerilediğini öne sürer. Bk. (Daniels, 2002: 7).

⁶ Burada okurun daha iyi anlayabilmesi için Avrupalıların Amerika kıtasına ayak bastıklarında yerli nüfuslar belirli bölgelerde yoğunlaşmış olduğunu belirtilmelidir. Bir başka deyişle kıtanın her yerinde yoğun insan yerleşimi söz konusu değildir. Bugünkü Meksika ve çevresi Aztek imparatorluğu, yine bugünkü Peru ve periferisi İnka imparatorluğu tarafından domine ediliyordu. Kalan alanlarda irili ufaklı küçük kültürler varsa da genel olarak bakir topraklar vardı. Burada bahsedilen Avrupalıların yerli nüfusla karşılaştığında takındığı tutumdur.

yazılı bir kültürden gelen Müslüman köleler diğer Afrikalı kaderdaşlarına göre organizasyon yetenekleri yüksek kimselerdi (Grandin, 2014: 195-196). Bu yüzden sömürgecilere oldukça sorun çıkarmışlardır. Filhakika, Latin Amerika'da ilk bağımsızlık mücadelesi olan Haiti Devriminde Müslüman kölelerin torunlarının epey bir payı vardır (Gomez, 2005; Grandin, 2014; Çatalbaş, 2021b; Eddins, 2022).

Bu makale bu temel dinamiklerin izlerini sürerek, çağdaş Latin Amerika'nın siyasi ve toplumsal yapısının temellerini ortaya koymak üzere dizayn edilmiştir. Avrupa sömürgeciliğinin etkileri sömürgecilik sonrası dönemde de eski sömürge topluluklarında hissedilmektedir. Latin Amerika'nın sömürge tarihinin de modern Latin Amerika'da toplumsal ve siyasi ilişkileri belirlediği söylenebilir. Dolayısıyla, günümüz Latin Amerika'sının dinamiklerini anlamak için tarihi arka plana vakıf olmak elzemdir. Bu yazının amacı yukarıda adı geçen dört ana unsurun tarihsel bağlamını yine tarihi gelişimleri ve süreçleri içerisinde sunmaktır. Bunu gerçekleştirirken de "karşılaştırmalı tarihi sosyolojik yöntem" kullanılacaktır.

İlk Karşılaşmalar

İspanyolların Meksika'ya ayak bastıkları sırada Aztek tahtında 9. Aztek imparatoru II. Moktezuma (Moctezuma) vardı. Daha doğrusu bir çeşit federasyon olan Aztek şehir devletlerinin başkenti sayılabilecek Tenoçtitlan (Tenochtitlan) bölgeye hâkim olan siyasi gücü (Hamnett, 2004: 58). II. Moktezuma 1502-1520 yılları arasında hüküm sürmüştü ve İspanyollarla yapılan savaşlar sırasında öldü. Aztek imparatorluğu kendisinin tahtta olduğu sürede en geniş sınırlarına ulaşmış ve bölgeler arasında bir siyasi birlik sağlanmıştı ama Hernan Korteş (Cortés) önderliğindeki İspanyol istilacılar yüzünden bu siyasi birlik kısa ömürlü olmuştur. Avrupalı istilacılar, bölgedeki medeniyetlerin yükselişlerinin doğal seyrini bozmuş, medeniyetin inkişafını inkıtaat uğratmıştır.

Aztekler tek bir çatı devlet altında yaşamıyorlardı. Çeşitli kabilelerin bölgeleri vardı ve bu bölgeler kendi aralarında bir ağ kurmuşlardı. 14. yüzyıldan itibaren Meksika'nın güneyine doğru genişlemeye başlayan Aztekler, Mayalar üzerinde hâkimiyet kurmayı başardıktan sonra bölgeye iyice yerleştiler. Siyasi birlik ticareti de geliştirmişti. Ancak Yeni Dünya'da at ve deve muadili hayvanlar olmadığından dolayı iletişim için bir haberciler grubu oluşturmuşlar ve bu haberciler için yol ağları inşa etmişlerdi. Ayrıca oldukça yaygın kanal sistemleri vardı ve tarım hayli gelişmişti (Mann, 2004: 54). Yine de kabileler arasında güç ve egemenlik mücadeleleri oluyordu. Tenoçtitlan

(Tenochtitlan) şehri en gelişmiş ve büyük merkezdi ve bu şehrin Nahuatl kabilesine mensup sakinleri bölgenin en güçlü siyasi yapısıydı (Hamnett, 2015: 50). Zaten bu yüzden Tenochtitlan Aztek imparatorluğunun başkenti sayılır. II. Moktezuma diğer kabileleri savaşlarda yenip bölgesini genişletmiş ve bir imparatorluk kurmuştu. Ancak bu imparatorluk merkezi bir yapıya sahip değildi, daha çok siyasi bir birlik gibiydi ve İspanyollar geldiğinde, her ne kadar Nahuatl kabilesinin egemenliğine girmiş ve boyun eğmiş olsalar bile, kabileler arası çekişmeler hala devam etmekteydi (Hamnett, 2004: 59). Zaten Aztek İmparatorluğunun sonunu bu tür çekişmeler getirmiş, İspanyollar karşısında direnememe sebeplerinden birisi olmuştur. Hernan Korteş (Cortes) ve diğer İspanyol öncüler yönetime karşı diğer kabilelerin hırslarını körükleyerek desteklerini alma yoluna gittiler.

İspanyollar ilk başlarda misafir edildikleri başkentte kısa bir süre sonra huzursuzluklara sebep olmaya başladılar. Tepeden bakmaları (Hamnett, 2015: 55), uzun süre konaklamaları ve yer yer tehditkâr olmaları hasebiyle istenmez oldular. Kaynaklarda çok net olmamakla birlikte, bir süre sonra krala mahkûm/esir muamelesi etmeleri ile ilişkiler iyice gerildi ve savaşlar patlak verdi. At, deve gibi savaşlarda oldukça yararlı olan hayvanların yokluğu, Avrupa'dan gelen hastalıkların yerli nüfusa büyük darbeler vurması, ateşli silahlar ve çelik gibi metal işlemeciliğinden yoksun olmaları ve kabileler arası çekişmeler gibi sebeplerle Aztek imparatorluğu direniş gösteremedi ve çöktü. II. Moktezuma (ve diğer soylular) nüfusu kontrol altında tutabilmek ve bir meşruiyet zemini oluşturabilmek için İspanyol istilacılarca ev hapsine alındılar ve 1520 yılına gelindiğinde Aztekler artık iyice kontrol altına alınmıştı. Bu yılın ortalarına doğru *Matanza de Toxcatl* (Toxcatl Katliamı ya da bir diğer adıyla Alvarado Katliamı) gerçekleşti. İspanyollara göre, bir çeşit insan kurban etme ritüeline müdahale ederken işler istenmeyen bir yöne doğru evrilmişti. Öte yandan Azteklerle göre ise altın ve diğer mücevherleri gören İspanyollar kontrolden çıkıp neredeyse bütün seçkinleri çoluk çocuk ayırt etmeden öldürdüler. II. Moktezuma bu katliamdan sağ kurtulsa bile artık İspanyolların kontrolü sağlamak için kullandıkları meşrulaştırıcı bir aktörden başka bir şey değildi. Zaten İspanyol istilacılar çok geçmeden aynı yıl içerisinde onu da öldürdüler ve Aztek imparatorluğu çok geçmeden yıkıldı (Hamnett, 2004: 55).

And Dağlarının Keşfi ve Fethi

Orta Amerika'dakine benzer bir durum kıtanın daha aşağıdaki bölgele-
rinde, İnka medeniyetinin de başına geldi. İspanyol istilacıların bu coğrafya-

da genişlemeleri tam da İnka İmparatorluğunun genişlemesi ile çakışır ama İspanyolların galip gelmesi bölgede İnka hâkimiyetine girmiş olan diğer halklar için bir kurtuluş anlamına gelmez. Zaten Avrupalılar bu bölgede, Orta-Amerika'dakinin aksine, yayılma sürecinde yerel işbirlikçi bulmakta epey zorlanmışlardır. Bu biraz da İnka medeniyetinin diğer kültürleri kendi egemenliği altına alırken hoşgörülü davranması ve bir dereceye kadar özerklik tanınmasıyla da ilgilidir. Ayrıca kurulan ticaret ağının her halkın çıkarına olduğu kısa zamanda fark edilmiş ve İnka imparatorluğu kurulu olduğu bölge coğrafyasının zorlu koşullarına rağmen gayet hızlı bir şekilde genişleyebilmiştir.⁷

İnka Medeniyetinin geliştiği bu bölgenin şartları kısaca şöyle özetlenebilir: Güney Amerika'nın batı yakasında, Büyük Okyanus boyunca kuzeyden güneye doğru uzanan And Dağları dünyanın en engebeli ve yüksek arazilerinden biridir. Ama bu çok yüksek dağlarda uçsuz bucaksız düzlükler (altiplanos) de vardır. Daha da ilginç bu dağlık arazide 5 bin - 6 bin metre yükseklikte çöller bulunmasıdır. Bölge insanının ten renginin karaca olması rüzgâr ve güneşe, derilerinin şişkin olması yükseklik kaynaklı hipoksiye (oksijensizlik) bağlıdır. Bu bölgede dağları oyup şehir yapmak, bu şehirler arasında yollar kurmak ve dağları düzenleyip zirai üretim yapmak adeta mucizevi bir vakadır. Özveri gerektiren bir çalışkanlık ve adanmışlık isteyen zekânın ürünüdür İnka medeniyeti (Hunefeldt, 2004; Mann, 2005).

İnka İmparatorluğunun ilk nüveleri, ilk devlet oluşumu, 12. yüzyılın sonlarına doğru bugünkü Peru'da Kusko (Cusco) şehrinde kurulan ve adını da buradan alan Kusko Krallığıdır (d'Altroy, 2014: 69). Krallarına Sapa İnka (Birikik İnka/Hâkim) olarak hitap ederler. Güney Amerika kıtasında daha önce de birçok devlet oluşumu olmuştur. Bunlardan, daha sonra İnka İmparatorluğuna katılacak olan en önemli birkaç tanesi Chimor (Çimor) Krallığı, Wari Krallığı ve Tiwanaku Krallığıdır. Bu krallıklar daha çok And Dağlarının Büyük Okyanus (Pasifik) tarafına bakan kurak arazilerde kurulmuşlardır. Kusko Krallığı ise bu krallıkların sınır boylarında ama dağlık arazide neşet etmiştir. Kusko Krallığının ilk kuruluşu 12. yüzyılın sonları ve 13. yüzyılın ilk yıllarına tekabül etmekle birlikte tam tarih bilinmemektedir. İnkalar ilk olarak göçer topluluklardan oluşmaktaydı. Kabile hayatı sürmekteydiler ve kabileler dağlık bölgede dağınık bir biçimde yayılmışlardı.

⁷ Burada İnka İmparatorluğunun tarihi ile ilgili bilgimizin İnkaların kendi anlatıları ve İspanyol istilacıların erken dönem yazmaları ile sınırlı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Detaylı bir eleştirel inceleme için bk. (d'altroy, 2014).

İnkaların Manko Kapak (Manco Capac-asil/soylu kurucu) olarak adlandırdıkları liderleri tarafından bu kabileler bir konfederasyon etrafında birleştirilmiştir. Kusko (Cusco) şehrinin kurucusu da yine Manko Kapak'tır. Yaklaşık olarak 1200 ila 1438 arası dönemde yöresel tekil bir etnik devlet olarak hüküm süren bu krallık, 15. yüzyılın ortalarına doğru, bölgedeki güç boşluğunu da fırsat bilerek nisbeten kolay bir biçimde genişlemiş ve bir imparatorluğa dönüşmüştür. Kusko Krallığında (iki yüzyıldan fazla bir sürede) sadece sekiz hükümdar geldiği düşünülüyor. Dokuzuncu Sapa İnka Paçakuti'nin (Pachacuti) hükümdarlığı sırasında imparatorluk olma yolunda ilerleme başlamıştır.

İnka medeniyeti Güney Amerika'daki en önemli medeniyet olmakla birlikte, tek medeniyet değildir. Yukarıda da bahsedildiği gibi And Dağlarının batı yakasında, Büyük Okyanus tarafında kalan kurak alanda birçok başka kültür havzası zaten mevcuttu. Hatta İnka İmparatorluğu (ya da kendi adlandırmaları ile Tawantinsuyu-Dört Bölge) kurulmadan önce devlet oluşumları da vardı bölgede. İlk İnka devleti olan Kusko Krallığı, Dokuzuncu Sapa İnka (hükümdar) Paçakuti önderliğinde genişlemeye başladı. Bu genişleme sırasında bölgedeki diğer kültürlerle çatışmak da kaçınılmazdı ancak genişlemenin ilk dönemi gayet barışçıl gerçekleşti. Birçok kültür İnkalarla iş birliği yapmayı ve onların yönetimine girmeyi kabul etti. Bunun nedeni olarak İnkaların organizasyonu, yaşadıkları yerlerin aşağıdaki bölgelere göre daha verimli olmasından diğer kültürlerin de faydalanmak istediği zannedilmektedir (Hunefeldt, 2004; Mann, 2005; d'Altroy, 2014). Zira Paçakuti'nin ilk icraatlarından biri de meşhur Maçu Piçu (Machu Picchu) şehrini inşa ettirmek olmuştur. Ama Maçu Piçu inşa edilmeden de İnkalar gayet başarılı şehircilik örnekleri sergilemişler (Saqsayhuaman, PISAQ gibi) ve tarımda ilerleme göstermişlerdi.

Büyük İnka Genişlemesi neredeyse sadece iki nesilde gerçekleşip bitmiştir. Paçakuti daha ılıman, dostluk ilişkileri ve diplomasi ile genişlese de oğlu ve daha sonra torunu daha agresif bir tutumla fetihleri gerçekleştirmiş ve imparatorluğu 2 milyon kilometre karelik koca bir coğrafyaya taşımıştır (Hunefeldt, 2004: 13-14). Yine de İnka genişlemesine karşı olan devletler de vardı. Nitekim Çimor (Chimor) Krallığı İnka genişlemesine meydan okumuş ve Paçakuti'nin oğlu Tupak İnka Yupanki (Tupac Inca Yupanqui) döneminde (tam tarihi bilinmese de) 15. yüzyıl sonlarına doğru Çimor-İnka savaşı başlamıştır. Bu savaşın tek bir savaş değil de bir süreç olduğu düşünülmektedir. Nihayetinde İnkalar galip gelmiş ve Çimor Krallığı çökerken, 1500'lere gelindiğinde İnkalar bugünkü Kolombiya'nın güneyinden Arjantin'in kuzey batısı

ve Şili'nin kuzeyine kadar Peru, Bolivya'nın batısı ve Ekvador'a hâkim olmayı başarmışlardı.

İspanyolların gelmesiyle genişleme ve siyasi birliğe bağlı kültürel ilerleme durmuş ve imparatorluk kısa zaman içerisinde çökerek İspanya egemenliğine girmiştir. Yalnız İspanyollar gelmesi bile İnka genişlemesi devam etmeyebilirdi zira fethedecek pek bir yer kalmamıştı. Bir başka deyişle, diğer araziler demografik açıdan nispeten boştu ve fethetmeye değmezdi. İspanyolların asıl önlediği şey buradaki medeniyetin doğal gelişim çizgisidir. Dönemin şartları ve kıtanın kendi dinamikleri de düşünüldüğünde İnkaların elinde yeterli bilgi birikimi ve hammadde yoktu. Dolayısıyla İnkalar belki de doğal coğrafi ve kültürel sınırlarına ulaşmışlardı. Tabii bu spekülatif yorumlar İspanyolların ve diğer Avrupalı egemen güçlerin istila döneminde yaptıkları korkunç eylemleri haklı çıkarmaz. İspanyollar geldiği sırada son Sapa İnka Huayna Kapak (Capac -bazı kaynaklarda Wayna Capac, Wayna Qhapaq, Huayna Qhapaq olarak da yazılır) hayatını kaybetmiş ve kardeşler arasındaki iktidar mücadelesi İnka İç Savaşını başlatmış ve bu iç savaş İspanyol fetihlerinin önünü açıp kolaylaştırmıştır.

İnka İmparatorluğunun son büyük Sapa İnka'sı olan Huayna Kapak 1527 yılında ölünce oğulları olan Huaskar (Huascar) ile Atahualpa bir iktidar mücadelesine girdiler. Mücadelenin ilk yılları çok şiddetli geçerse de kısa zamanda (1529) savaşa dönüştü ve imparatorluk ikiye bölündü. Yaklaşık üç yıl süren savaş sonucunda Atahualpa kardeşinden daha iyi bir taktisyen olduğunu göstererek dezavantajlı olmasına rağmen üstün gelmeyi başardı. 1532 yılında sona eren çatışma halinden sonra, Atahualpa tek başına iktidara geldi ve imparatorluğu yeniden birleştirdi (d'Altroy, 2014).

Bu olayın önemi, aynı dönemde vuku bulan Francisco Pizarro öncülüğündeki İspanyol keşif ve fetihlerinin önünü açmasıdır. Bu olay olmasaydı da İspanyollar yine de fetihlere devam ederler ve üstün gelebilirlerdi belki ama bu bölünme ve enerji kaybı Avrupalı istilacıların işlerini daha da kolaylaştırmıştır. Atahualpa daha sonra Francisco Pizarro tarafından ele geçirilmiş ve öldürülmüştür. Burada unutulmaması gereken bir diğer konu da Avrupalıların getirdikleri hastalıklardır. Kuzeyden güneye tüm kıtayı kasıp kavuran tifo, tifüs, çiçek, kızamık hatta tüberküloz gibi envaiçeşit hastalık nüfusun dörtte üçünü yok etmiştir (Diamond, 1997; Harari, 2014). Hatta yukarıda değinilen Kral Huayna Kapak da bir hastalıktan ölmüştür (çiçek hastalığından ölmüş olabileceği düşünülüyor) (d'Altroy, 2014: 107). Ayrıca, Avrupalıların atları

varken Amerika yerlileri savaşlarda hayvan kullanamıyordu çünkü at, deve, fil gibi savaşlarda kullanılabilen hayvanlar bu coğrafyada yoktu.

İmparatorluğun merkez kısmının düşmesiyle birlikte İnka İmparatorluğu dağılmaya başlamış, lokal yönetimler ortaya çıkmış ama teker teker İspanyollar tarafından yutulmuşlardır. Yine de oldukça başarılı direniş örgütlenmeleri olmuştur. Atahualpa'nın önemli generalleri Kizkiz (Quizquiz) ve Ruminawi erken dönem direniş örgütlemişlerdir. Hatta bilhassa General Ruminawi ilk başta epey başarılı olmuş, neredeyse İspanyol hâkimiyetini bitirecek raddeye gelmişken yeni savaş koşullarına karşı acemi olması, siyasi çekişmeler, ihanetler, hastalıklar, alet edevat yetersizliği, insan kaynakları kıtlığı gibi nedenlerle başarısız olmuş ve İnka medeniyeti düşmüştür.

Burada ilginç olan yaklaşık yüzyıllık ömrü içerisinde İnka İmparatorluğunun (İspanyollar geldikten sonra patlak veren iç savaşta karşı karşıya gelen kardeşler sayılmazsa) sadece üç tane imparatoru olmasındadır. Kusko Krallığı da dâhil edilirse toplam üç yüzyılı aşkın bir süredeki toplam kral (Sapa İnka) sayısı 11'dir. İnka medeniyetinin en büyük becerilerinden biri zirai üretimdir. Üretimi ve yaptıkları çok geniş yol ağı sayesinde dağıtım etkili bir biçimde yerleştirdikleri için bölgede refahı artırmışlar ve gayet adilane dağıtabilmişlerdir. At, eşek, katır, fil, deve gibi hayvanların bölgede olmaması büyük ve belirleyici bir eksiklik olmuştur. Sadece lojistik anlamda değil, İspanyol istilacılara karşı savaşta da en büyük eksiklikleri bunlar olmuştur. İspanyolların bu kadar geniş bir araziye bu kadar kolay ele geçirmesinin en büyük nedenlerinden biri de budur. Diğer büyük neden ise defaatle değinildiği üzere hastalıklardır zira nüfusun önemli bir kısmı sırf hastalıklar (tifo, tüberküloz, sıtma, veba, tetanos ve bölge halkının o dönemde henüz bağışıklık kazanmadığı ve bilmediği daha nice hastalık ve salgınlar) yüzünden kırılmıştır.

İnkalar Keçuva (Quechua) dilini konuşuyorlardı. Bu dilin bugün de bölgede hala konuşulan iki ana alt kolu vardır: Keçuva 1 ve Keçuva 2 (bu alt kolların da alt kolları vardır). Büyük İnka Fetihleri ile Keçuva dili bölgenin *lingua francası* (ortak dili) olmuştur (Hunefeldt, 2014: 12) ama diğer diller de İnkalar tarafından korunmuş, saygı duyulmuştur. Bölgedeki diğer halkları asimile etmekten ziyade onlarla iş birliği yapmayı hedeflemişlerdir. Genişlemenin amacı hükmetmekten çok bir birlik oluşturmaktır ve İspanyollar gelene kadar işe de yaramıştır esasında. İmparatorluğun en kudretli zamanında nüfusun 10 milyonu aşkın olduğu tahmin edilmektedir. İnkalar (daha çok üst tabakada yaygın olsa da) çok eşlidir ve ataerkil bir toplumdur (Gou-

da, 2008; d'Altroy, 2014: 305). Çok tanrılı bir dinleri olup, diğer Amerika yerli halklarında da olduğu gibi insan kurban etme gibi adetleri de vardı (Hunefeldt, 2014).

Bu medeniyetin kendine has imkânsızlıkları olduğu yukarıda anlatılmıştı. At, deve, eşek, katır gibi yük taşıyabilecek ve savaşlarda kullanılabilecek hayvanların yokluğunun yanı sıra inek, manda, koyun, keçi gibi hayvanlar da oldukça kıttır ve bu durum beslenme alışkanlıklarını belirler. Zaten biraz da bu yüzden kültürler arası iletişim çok önemlidir ve İnka İmparatorluğu bunu sağlamak üzere genişlemekle meşguldür. Ekvador'daki İngapirka ve Pumapungo şehirleri ile Şili'deki Atakama Çölü yerleşimleri birbiri ile İnkaların oluşturduğu ağ sayesinde iletişim ve etkileşim halindedir.

İspanyol ve Portekizli seyyah, rahip, kâşif ve fatihler gittikleri yerlere önce hastalık getirirler. Bağışıklık sistemleri bu hastalıkları bilmeyen halk sadece hastalık yüzünden epeyce kırılır. Sonra savaşlar ile bir kırim daha yaşanır. Daha sonra engizisyon vasıtasıyla kültürel soykırım başlar⁸ ve nihayet Atlantik Köle Ticareti ile demografi de değiştirilir. Dominiken bir papaz olan ve Amerikalardaki⁹ keşiflere katılan ve gözlemler yapan Bartolome de las Casas eserlerinde kendi insanlarını ve uygulamalarını oldukça sert bir dille eleştirir (de las Casas, 1992).¹⁰

And Dağlarının keşfi ve İnka medeniyetinin düşüşü söz konusu olduğunda akla hemen Pizarro kardeşler ve bu kardeşlerin en ünlüsü olan Francisco Pizarro gelir. Her biri birbirinden hırslı olan bu kardeşler sadece yöreyi fetretmekle kalmamışlar aynı zamanda esaslı bir zenginlik ve makam da elde etmişlerdir. Burada en ilgi çekici olan, İspanyolların kendi aralarında da vahşi olabilmesidir. İnka tahtına geçen Francisco Pizarro'nun sarayı en büyük ortaklarından biri olan Diego de Almagro'nun oğlu tarafından basılır ve öldürülür. Aynı kişi (Diego de Almagro II) kendisinin yerine bu bölgenin valisi olur. Daha da ilginç; Francisco Pizarro Kuzko'da (bugünkü Peru) idam ettir-

⁸ Burada hemen belirtmek gerekir ki Güney Amerika'daki engizisyon Orta ve Kuzey Amerika'da olduğu kadar yaygın olmamıştır ve daha çok kültürel baskı aracı olarak kullanılmıştır. Yine Amerika kıtasındaki Engizisyon Avrupa'dakine kıyasla daha az etkin olmuştur. Yine de Engizisyon bölgenin Hristiyanlaştırılmasında ve yerlilerin kontrol altına alınmasında bir araç olarak kullanılmıştır.

⁹ Bazı kaynaklarda Güney Amerika ile Kuzey Amerika iki ayrı kıta gibi tasnif edilir ve beraber anılırken Amerikalılar (Americas) diye atıfta bulunulur.

¹⁰ Bartolome de las Casas her ne kadar yerli halklara yapılanı eleştirse de çözüm önerisi Afrika'dan köle getirilmesidir. Ayrıca kendisi daha çok yerlilerin Hristiyanlaştırılmasıyla ilgilidir zira yerlilere yapılan işkenceler ve köleleştirme çabaları yerlilerin Hristiyanlığa karşı tepkisel bir tutum takınmalarına neden oluyordu.

diği kralın kız kardeşi ile evlenmiş ve bir kızları olmuştur. Bu kız, Francisca Pizarro Yupanqui, daha sonra amcası Hernando Pizarro ile evlenir.

Francisco Pizarro önderliğindeki İspanyollarla İnka İmparatorluğu arasındaki bir dizi savaştan sonra İnka medeniyeti düştü. İspanyol-İnka savaşları 1525 yılında henüz son imparator Huayna Kapak hayattayken başlamıştır. Yukarıda da defaatle vurgulandığı üzere, İspanyol kâşif ve fatihler bölgeye daha ilk ayak basmalarıyla birlikte felaketi de getirmişlerdi: hastalıklar. Envaiçeşit hastalığa bağışıklığı olmayan yerli nüfus bir çırpıda kırılmıştır.

Devlet iç savaş yüzünden zayıflayınca İspanyolların işi daha da kolay olmuş ve adım adım bölgeyi ele geçirmeye başlamışlardır. Sonrasında başlayan İnka direnişi yaklaşık bir asır sürdü. Çeşitli önemli savaşlar yapıldı ama birçok lojistik, teknolojik ve askeri sorunla uğraşmak zorunda kalan İnkalar nihayetinde yenildiler. Tıpkı yukarıda anlatıldığı üzere Azteklerle yapılan mücadelelerde olduğu gibi İspanyolların en büyük avantajlarından biri hiç şüphesiz at idi. Bölgede çokça bulunan alpaka ve lama gibi hayvanlar savaşlarda kullanılmaya pek müsait değillerdi. Ateşli silahların varlığı bile Amerika'nın keşfi ve fethinde at gibi savaşta kullanılabilen binek hayvanları kadar belirleyici olmamışlardır. Hatta hastalıklar bile ateşli silahlardan daha belirleyici olmuşlardır çünkü o dönemin ateşli silahları hem çok ağır, hem bugünkü kadar seri değillerdi. Üstüne üstlük bu silahların hassasiyet (accuracy) sorunları vardı (yani attığını vurma, hedefi tutturma oranı çok düşüktü).

İnkaların ilk büyük direnişçisi Huayna Kapak'ın (Huayna Capac) oğlu ve İnka İç Savaşının galibi Atahualpa'nın generallerinden Ruminavi'dir (Ruminahui ya da Ruminawi). Atahualpa imparatorluğu tekrar birleşirse de iki yıl içerisinde İspanyollara mağlup olacak ve öldürülecektir. Bu büyük bir kayıptır çünkü Atahualpa sadece İnkaların birliğini temsil eden bir kral değil aynı zamanda değerli bir asker ve taktisyendi. Onun ölümüyle direnişi generalleri ele almıştır. 1534 yılında Ruminavi, daha önceden İspanyollara verilmek üzere toplanan bir hazineyi, Atahualpa öldürülünce İspanyolların eline geçmesin diye dağlardaki göllere atar. Aynı yıl bir İspanyol ordusu ile Çimborazo (Chimborazo) Dağı Savaşı yapılır. Savaşın ilk evrelerinde İnka ordusu epey bir varlık gösterse de savaş esnasında dağda volkanik aktivite başlayınca, İnkalar bunun hayra alamet olmadığını düşünerek çekilirler ve Ruminavi esir düşer. Hazinelerin yerini söylemez ve işkence ile öldürülür (d'Altroy, 2014: 461) General Ruminavi bugün Ekvador'da bir halk kahramanıdır. Eski

para birimi olan Sucrelerde resmi basılı ve birçok şehirde de heykelleri dikilidir.

İnkaların iktidarı İspanyol istilacılara devrettiği bu dönemde başka birçok savaş daha var ama son büyük İnka direnişi meşhur Tupak Amaru (Tupac Amaru) ile gerçekleştirilir. Tupak Amaru son Sapa İnka'dır.¹¹ 1572'de yapılan son savaşta mağlup olmuş ve kaçarken yakalanmıştır. Tupak Amaru'nun yakalanıp idam edilmesi başlı başına ele alınmayı hak etmektedir zira İspanyollar bu kargaşaya nihai bir son vermek istedikleri için yakalamak için özel bir çaba göstermişler ve yaklaşık bir haftalık bir kovalamacadan sonra bütün kraliyet ailesini esir almışlardır. Sonra yargılanarak idam edilen Tupak Amaru'dan sonra İnka İmparatorluğu resmen sona ermiştir (d'Altroy, 2014: 24).

Tupak Amaru II İsyanı (1780-1782)

1532 yılında İnka İmparatorluğunun yıkılmasının ardından, İspanyol sömürgecilerin egemenliği altında yaşayan yerli halkın yaşam şartları pek de iyi değildi. Toprakları ellerinden alınmış ve yeni düzende hiç bir söz sahibi değillerdi. Yer yer zorla Hristiyanlaştırmaya tabii tutulmuşlardı, hatta öyle ki bir dönem bölgedeki misyoner okullarının en önemli kaynağı yerli liderlerin çocuklarıydı zira Hristiyan olmadan sistemin içine giremeyeceğini kavrayan bu liderler mecburen çocuklarını bu okullara gönderiyorlardı (Burns, 2011: 60). İspanya Krallığı Yeni Dünyayı kolonileştirmeye başladığı zaman bu topraklar üzerinde yeni bir düzen kurabilmek ve yerli nüfusu kontrol altına alabilmek için çeşitli yöntemler kullanmıştır. En uç/ekstrem durumlarda toplu katliamlar yaşanmış olsa da insanların ölmesi ekonomik açıdan çok da faydalı değildi zira işgücü ihtiyacı vardı. Dönüştürülmeleri sistemin devamlılığı için daha karlıydı. Bu nedenle Hristiyanlaştırma çabaları gerçekleşti. Bu yöndeki çabalarda da yer yer vahşi yöntemler kullanılmıştır. Latin Amerika'da da bir zamanlar engizisyon olduğu pek çok kişi tarafından bilinmez.¹²

¹¹ İlerleyen sayfalarda da bahsi geçeceği üzere, 18. yüzyılda İspanyollara karşı direniş gösteren ve Latin Amerika bağımsızlığına giden yolu döşeyen, kıtanın bağımsızlık simgelerinden biri olan bir başka Tupak Amaru daha vardır, ancak II. Tupak Amaru olarak geçen bu kişi soylu bir kökene sahip olmakla beraber Sapa İnka değildir. Tupak Amaru ismini kendisi seçmiştir.

¹² Zaman zaman bu çabaların yerliler arasında nasıl bir bilinç yarılmasına sebep olduğunun en çarpıcı örneklerinden birini Meksika'nın Puebla kentindeki bir Katolik kilisesi olan Rosario Şapelini gezerken müşahede edilebilir. Hristiyan Katolik olan İspanyollar kiliseyi yerlilere inşa ettirmişler hatta süslemeleri bile yerliler yapmışlardır. Kilisenin duvarlarındaki melek heykelleri ve tasvirlerinin biraz garip bir havası vardır. Bunun nedeni yerlilerin zihninde melek imgesinin ol-

Vaziyet bu durumda iken yerli nüfusu ekonomiye ve sisteme dâhil etmek ve ehlileştirmek için köleleştirme çabaları olmuştu. Kısaca yeni keşfedilen/fethedilen topraklarda askerlere, kiliseye, soylulara ve İspanyollarla işbirliği içerisinde yerli liderlere topraklar bahşedildi. Daha önce adı geçen *latifundiyalar* (büyük çiftlik) büyük toprak ağalarına, *encomiendalar* (yurtluk) ise çok daha geniş alana sahip yerel lordlara aitti. Aradaki fark işlevi ile birlikte hukuki düzenlemeye de işaret eder. *Latifundiyalar* büyük çiftlikler olmakla birlikte kölelik daha ender rastlanan bir durumdur ama *encomiendalarda* kölelik sisteme içkindir.

1542 yılında merkezdeki (Madrid) çeşitli huzursuzluklar ve yerli halkın liderleriyle (kaşıklar - caciques) birlikte gösterdikleri direnç nedeniyle *encomienda* sistemi terk edildi. Ancak işgücü açığına zorunlu çalışma ile katılma yoluna gittiler (Burns, 2011). İşte *repartimiento*, Türkçesi ile “ayırma, dağıtma” bu sisteme verilen addır.¹³ Bu sistem sadece işgücü görevi görmemiştir. Milyonlarca insan yerlerinden edildiği, topraklarından ve ailelerinden koparıldığı için asimile edilmeleri de kolaylaşmıştır. *Repartimiento* tam anlamıyla bir köksüzleştirme projesidir aynı zamanda. Daha da ilginç olan İnka medeniyetinde de *mita* denilen bir çeşit imece uygulaması vardır. Normal imece uygulamalarından farklı olarak gönüllülük esasına değil, kamu gücüyle zorunluluğa dayanır ama uzun süreler boyunca değil, kamu yararı için yıllık belirli bir zaman dilimini kapsar (Thomson, 2011). Örneğin; bir tapınak yapılacaksa, eli tutan, sağlıklı insanlar her yıl belli bir süre (duruma göre bir hafta, bir ay) bu şantiyelerde çalıştırılırlar. Öyle ki İnka İmparatorluğu döneminde bu uygulama en ücre köylerde bile icra edilirmiş. Dahası, Keçuva halkı kendi aralarında günümüze kadar bu uygulamayı devam ettirmiş, Peru hükümeti de 1960'lara kadar zaman zaman belirli işler için bu zorunlu imece uygulamasını tatbik etmiştir.

mamasında yatar. Dolayısıyla kendilerine melekler anlatıldığında yerli insanlar kendi suretiyle melekleri tasvir edebilmişlerdir.

¹³ Burada küçük bir ara not ile şunu belirtmek gerekir: İspanya Krallığı, Portekiz, Hollanda, Britanya ya da Fransa Krallıkları kadar Atlantik Köle Ticareti (Atlantic Slave Trade) ile ilgilenmişlerdir. Ancak bu hiç yapmadıkları anlamına gelmemektedir. Bugünkü Kolombiya, Peru, kısmen Panama ve Venezuela'yı kapsayan Yeni Granada Genel Valiliği (Virreinato de Nueva Granada) da kısmen bu işe girişmişlerdir (yine de ABD ve Brezilya'ya kıyasla nicelik olarak orantısız bakılırsa çok fazla değildir), Bunun yerine yerli Kızılderili (Kızılderili terimi İspanyollarca pek kullanılmaz, daha çok Kuzey Amerika'da rayiç bir terimdir) nüfusa odaklanmıştır. İspanyolların hâkim oldukları yerlerde siyahi nüfus yoğunluğunun daha az bulunmasının sebebi biraz da bu politikadan kaynaklıdır. İstisna olarak Uruguay'daki siyahi/Afrika kökenli nüfus Portekizlilerin, Küba'daki siyahi nüfus da Fransız ve İngilizlerin köle ticaretinden kaynaklı bakiyedir.

İspanyol Krallığının yerli halklar üzerindeki bu baskıcı uygulamaları neticesinde Jose Gabriel Tupak Amaru (kısaca Tupak Amaru II olarak da bilinir) önderliğinde bugünkü Peru'da yerli bir koalisyon hareketi Avrupalı istilacılara karşı 1780'de isyan ettiler. Tupac Amaru II bir Hristiyan olmasına ve artık iyice yerleşmeye başlayan melez (*mestizo*) kültüre sahip olmasına rağmen durumdan rahatsızdı. Soylu bir aileden geldiği için Keçuva toplumunun lideri konumundaydı. Peru Genel Valiliği (Virreinato del Peru) yönetimi altında ne kadar etkin bir role sahip olduğu hala tartışmalı olmakla beraber anne tarafından Avrupalı kökleri olduğu bilinmektedir (Szeminski, 1974: 10).

İsyanın başlaması ile beraber Tupak Amaru ittifak arayışlarına girmiş ancak kreoller arasında pek fazla taraftar bulamamıştır. Karısı Micaela Bastidas Afrika ve yerli Amerikalı karışımı bir melezdır. 1738 yılında doğan Tupak Amaru II, 1780 yılında 42 yaşındayken isyanın ilk ateşini yakmıştır. İlk isyan hareketi bölge valisini bir partiden çıkışta yakalayıp, ertesi gün meydanda asmaları ile başlamıştır. Bu olay kısa zamanda duyulmuş ve binlerce kişiyi etrafında toplamayı başarmıştır. Yerli Aymara halkı da destek vermiş ancak kısa süre sonra, Aymara liderleri kendi halklarına komuta etmek istedikleri için hareketten ayrılmışlardır. Bu Aymara kolunun liderleri arasında meşhur kadın isyancı lider Bartolina Sisa da vardır (kocası Tupak Katari ile birlikte) (Thomson, 2011). 1782'de Titikaka (Titicaca) Gölü civarında yapılan savaşta yenilmeleriyle isyan İspanyolların bastırmaları ile neticelenmiştir. İsyan-dan ayrılıp kendi başına isyana devam eden grup da Tupak Amaru II'nin ardından kısa sürede İspanyollarca ele geçirilip yok edilmiş ve isyanı yönlendiren liderler ya asılmış ya da kelleleri vurulmuştur (Szeminski, 1974).

İsyanın ilk evresinde aralarında durumu yeterince ciddiye almayan İspanyol sömürge yönetimi tarafından önce yerlilerin de olduğu İspanya Krallığına bağlı birlikler Tupak Amaru II'nin üzerine yürütülmüş ama isyancılar bu birlikleri savaş meydanında hezimete uğrattınca¹⁴ İspanyollar daha ciddi önlemler almaları gerektiğın farkına varmışlardır. İsyanın ilk evrelerindeki başarılar bize yerlilerin baskılara karşı oldukça bilenmiş olduklarını göstermektedir. Nitekim yerleşim yerlerinde tek bir İspanyolu bile sağ bırakmayacak kadar gaddarlaşabilmişlerdir. Ancak bu zafer aynı zamanda Tupak Amaru'nun birlikleri üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olmadığını da ortaya çıkarmıştır. Zira kendisi İspanyollara taviz verdirme peşinde olmuş ve an-

¹⁴ Kusko (Cusco) şehrinde gerçekleşen bu savaşın detayları tam olarak bilinmemekle birlikte kabaca 1500 kişilik düzenli orduya karşılık 4000 isyancı olduğu tahmin edilmektedir.

laşmaya yatkın bir tutum takınmıştır ama savaş meydanındaki kıyımı engelleyememiştir (Thomson, 2011: 81-82).

Birlikler üzerindeki bu hakimiyetsizlik ve ayrılıklar işlerin tersine dönmesindeki belirleyici unsurlar olmuştur. İsyancı hareketin lideri Tupak Amaru II kreollerden destek alma konusunda hala ümitliyen, savaştaki kıyım ile artık hiç bir destek görmemiştir. Beklenen destek sadece askeri olmaktan ötedir; yardım ve yataklık veya maddi destek ümidi de kalmamıştır artık. Tek şansı olan İnka İmparatorluğunun başkenti Kusko'yu (Cusco) fethetmekte de başarısız olunca, önce kendi adamlarınca ihanete uğramış ve nihayet 1781 yılında İspanyollarca yakalanmıştır. 1782 yılında idam edilmiştir ve İspanyollar da ne kadar acımasız olabileceklerini bu idam vesilesiyle bir kere daha göstermişlerdir. Tupak Amaru'nun idamından önce İspanyollar karısı, oğlu ve yakın akrabalarının canlı canlı parçalara ayırmak suretiyle idamını izlettirmişler, sonra kendisini idam etmişlerdir (Szeminski, 1974; Chambers & Chasteen, 2010: 36). İsyanın bu aşamasından sonra yukarıda da bahsi geçen isyancı Aymaralar da dize getirilerek isyan bastırılmıştır. Yine de bu isyanların yansımaları büyük olmuş ve Latin Amerika'daki özgürlük hareketlerine ilham vermiştir.¹⁵ Kısa süre sonra da bugünkü bölge devletleri teker teker bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Tupak Amaru II kendi gözleriyle göremese de başarılı olmuştur denilebilir. Nitekim Latin Amerikalı büyük bağımsızlık önderi (El Libertador - Özgürleştirici) Simon Bolivar bağımsızlıktan sonra yaptığı konuşmalarda bu önemli figürü ve yanındaki isyancı liderleri anmadan geçmemiştir. Yine de yerli hakları Latin Amerika bağımsızlık hareketleri sonrasında da günümüze kadar gelen bir problem olarak kalmıştır (Bellota, 2013). Bugün Bolivya ve Guatemala gibi yerli nüfusun Avrupa soslulara göre daha fazla olduğu ülkelerde bile yerli halklar kültürel ve siyasi haklarının tamamına sahip değillerdir ve beyazlar (yahut kendini beyaz olarak tanımlayan kesim) ekonomi, bürokrasi ve sanat gibi alanlarda hala iktidar sahibidir.¹⁶

Köle İsyancıları

Latin Amerika'da bağımsızlık hareketlerinin başarılı olması, yeni kurulan devletler içerisinde sömürgecilik döneminden kalma alışkanlıkların ortadan

¹⁵ Ancak bölgedeki bu bağımsızlık hareketlerinin tabanı yerlilere değil daha ziyade kreol ruhuna dayanmaktadır (Çatalbaş, 2022: 84).

¹⁶ Bolivya'da ilk yerli başkan 2006'da seçilebilmiştir. Evo Morales'in gelişiyle birlikte yerli halkların statüsünde belirgin bir yükseliş görülmektedir. Bolivya özelinde daha detaylı bilgi için bkz.: (Çatalbaş, 2021a).

kalkması için yeterli olmamıştır. Yukarıda da değinildiği gibi yerli isyanlarının bağımsızlık yolunu döşemesine rağmen bağımsızlık hareketleri Avrupa soylu beyaz *kreoller* ve melez *mestizolar* tarafından yürütülmüştür (Çatalbaş, 2022: 84; Brown, 2010: 79–80). Yeni Dünya’da köleciliğin tarihi bu toprakların Avrupalılarca keşfedilip, kolonileştirilmesi kadar eskidir. Aynı zamanda ilk andan itibaren bir çeşit kast sistemi kurulmuş, toplum sınıflara bölünerek Avrupa kökenlilerin en üstte olacağı şekilde düzenlenmiştir (Grandin, 2014).

Bu baskıcı düzene karşı isyanlar da yine kolonileşme tarihi kadar eskiye götürülebilir. Karayiplerde, o dönem Hispanyola olarak adlandırılan bugünkü Dominik Cumhuriyetinde 1521 yılının Noel günü, yani Kristof Kolomb kıtaya ayak bastıktan yalnızca otuz yıl sonra Batı Afrika’dan getirilen Müslüman köleler ayaklandılar. İlginç olan Wolof kabilesinden olan bu Müslüman kölelerin Kristof Kolomb’un oğlu amiral Don Diego Kolomb tarafından işletilen bir şeker plantasyonunda ayaklanmışlardır. Bu köle isyanının tam dökümü maalesef yoktur ancak 10 ila 12 kişinin öldüğü tahmin edilmektedir. Bir hafta süren isyan sırasında kölelerin bir kısmı yakalanıp idam edilmiş ancak bir kısım köle dağlara çekilip ve yerli halkla karışmışlardır (Grandin, 2014: 195).

Bu isyanın önemi, Amerika kıtası boyunca meydana gelen ilk köle isyanı olmasında ve akabinde ilk özgür Maroon¹⁷ topluluğunun oluşmasına öncülük etmesinde yatmaktadır. Kızılderili toplulukları ile iç içe geçen siyahiler bir süre sonra bölgede çoğunluğu oluşturmuşlar ve Karayipler’deki bağımsızlık sürecini başlatmışlardır. Amerika kıtasındaki ilk siyahi çoğunluğa sahip bağımsız devlet olan Haiti bu kölelerin torunları tarafından Napolyon önderliğindeki Fransa İmparatorluğuna karşı kurulmuştur. Öyle ki Haiti, Amerika Birleşik Devletlerinden sonra Amerika kıtasındaki ikinci bağımsız devlettir ve diğer ülkelerin bağımsızlık hareketleri üzerinde en az Amerikan Bağımsızlık Savaşı kadar önemli bir etkiye sahiptir zira o dönemde İspanya’dan daha güçlü olan Fransa’ya karşı birçok imkândan ve uluslararası destekten mahrum bulunan kölelerin bile inatla sürdürdükleri bir bağımsızlık mücadelesinden sonra bağımsızlıklarını kazanmış olmaları görmezden gelinemeyecek bir başarı hikâyesidir.

Nitekim Haiti’nin bağımsızlığı kıtanın bambaşka bir yerinde başka bir köle isyanına ilham vermiştir. 1835 yılında Brezilya’nın kuzey eyaletlerinden Bahia’nın başkenti Salvador’da siyahi köleler bir isyan hareketi başlattılar.

¹⁷ Siyahi kölelere verilen isim. Kelimenin kökeni tam olarak bilinmiyor. Latin dillerinde “bordo rengi” anlamına gelse de İspanyolcada özelde Faslılar, genelde Kuzey Afrikalılar için kullanılan Moor (Berberi) kelimesinden de türemiş olabileceği düşünülmektedir.

Male olarak adlandırılan bu kölelerin de ayırt edici özelliği Müslüman olmalarıydı. Zaten isyana adını veren Male, Bahia bölgesinde Müslümanlara verilen isimden gelmekteydi. Zira bugünkü Nijerya ve Gana kökenli olan Yoruba Müslümanları kendi dinlerini (İslam) “imale” olarak adlandırıyorlardı ve Brezilya Portekizcesinde bu isim “male”ye dönüşmüştü. Brezilya tarihi de kölecilik ile şekillenmiş bir tarihtir ve toplumda tıpkı ABD’de olduğu gibi bir “ırk ayrımı” (color line) vardır (Hordge-Freeman, 2015). Köle ticareti (Atlantic Slave Trade) bu bölgede 18. ve 19. yüzyıllarda çok yaygındı ve Portekizliler de Brezilya’ya en az Kuzey Amerika’ya giden köle kadar köle taşımışlardır (Hordge-Freeman, 2015: 9).

Müslüman Yoruba kabileleri 1835 yılında, bir Ramazan günü köleci düzene karşı isyan etmişlerdir. Ülkenin kuzeyindeki Bahia bölgesinde Salvador de Bahia şehrinde gerçekleşen isyan, Brezilya tarihinin en önemli köle ayaklanmasıdır. Haiti devrimini bilen kölelerin isyan sırasında devrimin liderinin resmini taşıdıkları vakidir. Şehrin valisinin yönetiminde askeri birliklerce iki günde bastırılan isyan sırasında yaklaşık 100 kişi (çoğu köle) ölmüş ve yine çoğu köle yüzlerce kişi yaralanmıştır (Fausto & Fausto, 2014: 107). Brezilya’da Müslümanlara “Malê” dendiği ve ayaklanan köleler Müslüman oldukları için isyanın adı “Malê İsyanı” olarak geçer.

19. yüzyıl boyunca tüm dünyada bir bir yasaklanmaya başlayan kölelik ve köle ticareti Brezilya’da Amerika’dan daha sonra, uzun tartışmaların ardından 1888’de kaldırılmıştır. Geçiş süreci çok sancılı olmuştur. Her ne kadar ABD’de olduğu gibi bir iç savaşa neden olmadıysa da bu dönüşüm esnasında imparatorluk (Brezilya İmparatorluğu)¹⁸ yıkılmış ve 1889’da kansız bir darbe ile cumhuriyete geçilmiştir. Amerika Kıtasına getirilen kölelerin yüzde kırk civarı Brezilya’ya getirilmiştir. Burada dikkate şayan olan en bilinen ve organize eylemlerin Müslüman köleler tarafından gerçekleştirilmesidir. Greg Grandin (2014: 195), Amerika kıtasındaki kölecilik döneminde İslam dininin Müslüman kölelere köleliğe karşı çıkmak ve köleciliğe direnmek için entelektüel ve ideolojik cephane sağladığını öne sürmektedir.

¹⁸ Napolyon Savaşları (1803-1815) sırasında Portekiz toprakları Fransa tarafından işgale uğrayınca, Portekiz kraliyet ailesi Brezilya’ya kaçarak ülkeyi sömürgeci yönetmeye başlamıştı. Bu dönemde Brezilya’nın statüsü Portekiz İmparatorluğu içerisinde yükseltilecek devlet haline getirildi ve böylece Brezilya Krallığı doğdu. Napolyon’un 1815’te Waterloo Savaşındaki kesin yenilgisinden sonra Fransız tehdidinin kalkmasıyla İmparator Dom Joao VI, Brezilya’nın yönetimini oğlu Dom Pedro’ya bırakarak Portekiz’e döndü. Ancak bölgede birbiri ardına gelen bağımsızlık savaşları ve Brezilya’da yükselen liberal fikirlerin de etkisiyle Dom Pedro Brezilya’nın Portekiz’den bağımsızlığını ilan etti ve 1822 yılında Brezilya İmparatorluğu ilan edildi.

Sonuç

Latin Amerika'yı anlamak için bu toprakların tarihini bilmek (tıpkı diğer coğrafyalarda olduğu gibi) hiç şüphesiz elzemdir. Tabii ki bu geniş coğrafyanın tarihinin tam bir dökümün yapmak bu yazının kapsamını aşan bir çabadır. Ancak Türkçe literatüre mütevazı bir katkı olarak tasarlanan bu yazıda genel hatlarıyla Latin Amerika'daki sömürgeciliğin temellerini kazıyıp ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Sömürgeciliğin hiç de temiz olmayan mirası Latin Amerika'nın bugününü de derinden etkilemektedir. Esasında modern Latin Amerika'nın problemlerinin temellerinin sömürgecilik yıllarında atıldığı bir sır değildir. Bu yazıda da dökümü çıkarıldığı üzere, Latin Amerika'daki İspanyol (ve Portekiz) sömürgeciliğinin dört ana direği vardır: kölecilik, ırka dayalı kast sistemi, Hristiyanlaştırma ve askeri üstünlük. Bugün dahi bölge ülkelerinde toplumsal ve siyasi hayatı etkileyen ve kültüre işlemiş olan bu dört unsur, uygulamaların bölgesel yoğunluğuna bağlı olarak değişik neticelere yol açmıştır. Bir diğer deyişle; Avrupa sömürgeciliği döneminde Latin Amerika'nın değişik yörelerinde çeşitlenen yönetsel uygulamalar bağımsızlık sonrası o bölgenin kültüründe derin etkiler bırakmıştır. Örneğin, Brezilya, Venezuela, Haiti gibi yerlerde kölelik oldukça yaygın bir vaka iken, Arjantin, Guatemala, Meksika gibi ülkelerde dinamikler daha farklı olmuş, belirleyici olan daha çok ırkî kast sistemi olagelmiştir. Hristiyanlaştırma çabaları Latin Amerika boyunca önemli bir unsur iken Meksika gibi engizisyonun girdiği ve nispeten daha etkili olduğu yerlerde daha da göze çarpan etkileri olmuştur.

Yukarıda da değinildiği gibi yerli halklar İspanyol sömürgeciliğine karşı sürekli bir dinamizm içerisinde olsalar da Latin Amerika'daki bağımsızlık hareketleri ırkî olarak sınırlı kalmış, yerlileri de kapsayacak şekilde genele yayılamamıştır. Bir başka deyişle; Latin Amerika'da yerli halklar bağımsızlık hareketlerinin asli unsurları olamamışlar, bağımsızlık sonrasında da kreoller tarafından görmezden gelinmişler ve günümüzde hala haklarının tamamını geri kazanabilmiş değillerdir. Son otuz yılda yerli halklar önemli kazanımlar elde etmiş olmalarına rağmen Latin Amerika ülkelerinde politik sistemler beyazlarca domine edilmektedir. İşin ilginç Katolik Kilisesi hala Hristiyanlaştırma çabalarına devam etmektedir. Nitekim Papa Francis Peru'yu ziyaret ettiğinde ilk iş olarak Amazon Ormanlarına giderek burada yaşayan yerli kabileleri Hristiyanlaştırma çalışmalarını yakından takip etmişti (Çatalbaş, 2021c). Şili ile Arjantin arasında Patagonya bölgesinde sıkışıp kalan Mapuçe (Mapuche) halkının vatandaşlık hakları hala yoktur (Warren, 2009; Bonelli & Vicherat Mattar, 2017). Kimlikleri tanınmayan ve her iki ülke vatandaşlık verilmeyen bu halk dünyanın uzak bir köşesinde kaderine terk edilmiş gibidir.

Modern Latin Amerika devletleri ırksal oluşumlardır, beyaz üstünlüğüne dayanır. Avrupa kökenli kreollerin kurdukları devletlerdir. Yerlilerin çoğunlukta olduğu Bolivya ve Guatemala gibi devletlerde hala yerli halklar yönetimde söz sahibi olmakta sistematik engellerle karşılaşmaktadırlar (Çatalbaş, 2021a; Grandin, 2011). Ancak bu yazının sınırları bu konuyu derinlemesine ele almak için yeterli değildir. Gelecekteki çalışmalar bu konuları hem bölgesel hem de daha yerel boyutlarıyla derinlemesine inceleyebilirler.

Kaynakça

- Akdağ, İnan (2006). *Civilian-Military Relations in the Argentinean Democratization (1983-1995)*. Master's Thesis. Ankara: Middle East Technical University.
- Bellota, Pavel H. V. (2013). "Túpac Amaru II y el Derecho Constitucional Peruano". *Cuadernos de Investigación Universitaria*, 01: 119-130.
- Bonelli, Cristóbal & Vicherat Mattar, Daniela (2017). "Towards a Sociology of Equivocal Connections". *Sociology*, 51(1): 60-75.
- Brown, Jonathan C. (2010). *A Brief History of Argentina*. New York: Facts on File.
- Burns, Kathryn (2011). "Unfixing Race". *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Ed. Laura Gotkowitz. Durham: Duke University Press, 57-71.
- Çatalbaş, Adem Üstün (2021a). "Coğrafya, Kast ve Etnisite: İki Bolivya Üzerine Bir Deneme". *Sosyoloji Divanı Dergisi*, 8(16): 311-324.
- Çatalbaş, Adem Üstün (2021b). "Mühtediler, Beynamazlar ve Hariciler: Amerika Birleşik Devletleri'nde Müslüman Olmak ve İslami Yaşam Deneyimleri-Clifton Camii Örneği". *Din Sosyolojisi Araştırmaları Dergisi*. 1(1): 43-62.
- Çatalbaş, Adem Üstün (2021c). "Mabetler, Müminler ve Tanrılar Üzerine: Birinci Fasl". *Mahalle Mektebi Dergisi*, 10(59): 81-84.
- Çatalbaş, Adem Üstün (2022). *Militarization, Democratization and Concordance: The Role of Citizenry in (Re-) Establishing Democracy in Argentina and Turkey*. Konya: Çizgi Yayınevi.
- Chambers, Sarah C., & Chasteen, John C. (eds.). (2010). *Latin American Independence: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing.

- d'Altroy, Terence N. (2014). *The Incas*, Vol. 13. New York: John Wiley & Sons.
- Daniels, Roger (2002). *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity of American Life*. New York: Harper Collins.
- de Las Casas, Bartolome (1992). *The Devastation of the Indies: A Brief Account*. Baltimore, Maryland: JHU Press.
- Diamond, Jared M. (1997). *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton.
- Eddins, Crystal N. (2022). *Rituals, Runaways, and the Haitian Revolution: Collective Action in the African Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fausto, Boris & Fausto, Sergio (2014). *A Concise History of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, Lesley (1997). "Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia". *Cultural Anthropology*, 12(4): 527-550.
- Gomez, Michael A. (2005). *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gotkowitz, Laura (2007). *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham: Duke University Press.
- Gotkowitz, Laura (2011). "Introduction". *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Ed. Laura Gotkowitz. Durham: Duke University Press.
- Gouda, Frances (2008). "Colonial Encounters, Body Politics, and Flows of Desire". *Journal of Women's History*, 20(3): 166-180.
- Grandin, Greg (2011). *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Grandin, Greg (2014). *The Empire of Necessity: Slavery, Freedom, and Deception in the New World*. New York: Metropolitan Books.
- Green, Toby (2012). "Policing the Empires: A Comparative Perspective on the Institutional Trajectory of the Inquisition in the Portuguese and Spanish Overseas Territories (Sixteenth and Seventeenth Centuries)". *Hispanic Research Journal*, 13(1): 7-25.
- Hamnett, Brian R. (2004). *A Concise History of Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Harari, Yuval N. (2014). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Random House.
- Hodge-Freeman, Elizabeth (2015). *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*. Austin: University of Texas Press.
- Hunefeldt, Christine (2004). *A Brief History of Peru*. New York: Infobase Publishing.
- Mann, Charles C. (2005). *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*. New York: Alfred a Knopf Incorporated.
- Qamber, Rukhsana (2006). "Inquisition Proceedings against Muslims in 16th Century Latin America". *Islamic Studies*, 45(1): 21-57.
- Shesko, Elizabeth (2011). "Constructing Roads, Washing Feet, and Cutting Cane for the Patria: Building Bolivia with Military Labor, 1900-1975". *International Labor and Working-Class History*, 80(1): 6-28.
- Szeminski, Jan (1974). "La insurrección de Tupac Amaru II: guerra de independencia o revolución". *Estudios Latinoamericanos*, 2: 9-60.
- Thomson, Sinclair (2011). "Was There Race in Colonial Latin America? Identifying Selves and Others in the Insurgent Andes". *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Ed. Laura Gotkowitz. Durham: Duke University Press.
- Warren, Sarah D. (2009). "How will We Recognize Each Other as Mapuche? Gender and Ethnic Identity Performances in Argentina". *Gender & Society*, 23(6): 768-789.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



MODERNİTENİN EVİ:1950-1965 YILLARI ARASI TÜRKİYE'DEKİ APARTMAN MİMARLIĞININ *ARKİTEKT* DERGİSİ ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

The House of Modernity: A Review of Apartment Architecture in Turkey between 1950-1965 through *Arkitekt* Magazine

Eda BALABAN VAROL*

ÖZ

1950'lerde Türkiye'de yaşanan tarihsel değişim nedeniyle, toplumsal ve kültürel bağlamda bir kopmanın gerçekleştiği söylenebilir. Nedensellik bağlantısı içinde mekân, hem bu kopuşa bir araç olmuş hem de yaşamda yarattığı duvarlar bakımından tartışılır duruma gelmiştir. Dönem içinde çok katlı apartmanların artması ile birlikte, konut kültüründe ve toplumun gündelik yaşamında köklü değişimler yaşanmıştır. Bu bağlamda yapılan araştırmanın amacı, modernitenin yarattığı bir konut biçimi olarak apartman kavramı üzerinde durmak; Türkiye'deki apartmanlaşmanın hız kazandığı ilk on beş yıllık süreç olan 1950-1965 yıllarını, bu dönem içinde yayınlanmış *Arkitekt* dergisindeki örnekler üzerinden tartışmaktır. Bu amaç kapsamında *Arkitekt* dergisinin 1950-1965 yılları arasında yayınlanan toplam 65 yayın detaylı bir şekilde incelenmiş; bu sayılarda yer alan ve araştırma sonucu ulaşılan 22 apartman örneği araştırmanın örnekleme olarak belirlenmiştir. Örnekleme'deki apartmanların yapım aşaması, dergide yayınlandığı yayın yılı, konumu, mimarı, blok sayısı, kat sayısı ve daire sayıları çalışma içinde tablolastırılarak değerlendirilmiştir. Nitel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmadaki verilere ilgili literatürün taranmasıyla ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: modernite, apartman kültürü, konut, 1950-1965 dönemi, *Arkitekt* dergisi.

ABSTRACT

Due to the historical change experienced in Turkey in the 1950s, it can be said that there was a break in the social and cultural context. Within the causal connection, space has also been a tool for this break; It has also become controversial in terms of the walls it creates in life. With the increase in multi-storey apartments during the period, radical changes were experienced in the housing culture and the daily life of the society. In this context, the aim of the research is to focus on the concept of apartment as a form of housing created by Modernity and to discuss the years

* Dr. Öğr. Üyesi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Güzel Sanatları Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: eddabln@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5040-9352.

1950-1965, the first fifteen-year period in which apartment building accelerated in Turkey, through the examples in the *Arkitekt* magazine published during this period. For this purpose, a total of 65 publications of *Arkitekt* magazine published between 1950 and 1965 were examined in detail; 22 apartments in these publications and reached as a result of the research were determined as the sample of the research. The findings of the apartments in the sample, such as the construction phase, publication year, location, architect, number of blocks, number of floors and flats, were tabulated and evaluated within the study. The data in this study, which was designed as a qualitative research, were obtained by scanning the relevant literature.

Keywords: modernity, apartment culture, housing, 1950-1965 period, *Arkitekt* magazine.

Giriş

1950’li yıllar siyasi, sosyokültürel ve ekonomik değişimlere sahne olmuş; bu değişimler toplumun hayatını yakından etkilemiş ve dönemin mekân üretiminde de belirleyici rol oynamıştır. 1950’ler ile birlikte, Cumhuriyet dönemi reformlarının coşkusu ve ulusal varoluşun gücünün hissedildiği bir dönemden uluslararası bir düzene geçiş çok hızlı ve ani yaşanmıştır. Bu durum, toplumsal yaşamda ve döneme ait her parametrede yaşanan süreci yarıda kesmiştir. Bilgin (1998), yaşanan bu durumu toplumsal yapıdaki sürekliliğin kopuşu olarak da nitelendirmektedir. Ona göre; “Osmanlı’nın son yüzyılı ile Cumhuriyet’in ilk 25 yılı; yönetim biçimleriyle, devlet yapılarıyla, hukuk sistemleriyle, egemen ideolojik tercihleriyle, barındırdıkları etnik kompozisyonlarla, hatta kullandıkları dil ve alfabeyle birbirinden ayırırken, toplumsal yapıyı dipten doruğa değiştirecek bir toplumsal hareketliliğin yaşanmamasıyla da birbirlerine yaklaşmaktadır.” Başka bir ifadeyle, bu iki dönem arasındaki tüm yaşanan noktalar, toplumun kültürel değerlerinden kopmadan, yaşadığı dünyanın çağdaşı olabilmek amacıyla geçirdiği niteliksel değişimlerdir. Bu değişimlerin temel özelliği, yerel ve ulus bilinci ile eğitim odaklı olması ve aynı düzlemde süreklilik içermesidir. Ancak 1950’lere geldiğimizde bu düzlemin kaydı; toplumsal yansımaları tartışmalı olan bir değişim sürecinin yaşandığı görülmektedir.

1946 yılındaki genel seçimler ile birlikte iki partili sisteme geçilmesi, Amerika Birleşik Devletleri ile kurulan yakın ilişki ve Marshall yardımı, yasalarla yabancı sermayenin desteklenmesi, Türkiye’nin NATO’ya katılması gibi dönem içinde yaşanan siyasi olaylar toplumun tüm yaşamının değişmesine zemin hazırlamıştır. Bilgin (1998) bu uluslararası ortamın sonucu olarak toplumun “tarımda makineleşme, ticari tarımın sıçrama yapması, kentlerde

sanayinin gelişmesi ve kitleler halinde kentlere göç olguları ile ifade edilen” çok yönlü bir süreç geçirdiğini ve bu süreç ile birlikte “bir daha hiç istikrara kavuşmayacak dramatik bir toplumsal hareketlilik” yaşandığını ifade etmektedir. Görgülü (2016), 1950’lerde Türkiye’de Ankara, İstanbul ve İzmir başta olmak üzere büyük şehirlere göçün hızlanması ile büyük bir konut açığının ortaya çıktığını; büyük kentlerin geleneksel yapılarını kaybettiğini söylemektedir. Bu nedenle 1950’li yıllar ile birlikte Türkiye’de yaşanan köklü değişimlerin, dönem içinde inşa edilen yapılar üzerinde etkili olduğu; 1950 öncesinden bağımsız “bir mimari kopuş” olarak kent belleğinde yerini aldığı yorumu yapılabilir. Bu bağlamda Tekeli (1998) de, bu kopuşa toplumun uyum sağlayamadığını, kentin tam anlamıyla bütünleşemediğini, kent insanlarının arada kaldığını belirtmektedir. 1970’li yıllardan sonra arabesk müziğin yayılması, bu arada kalmanın kültürel anlamda bir yansıması olarak yorumlanmaktadır. Tekeli’ye göre dönem içinde yaşanan toplumsal gelişmeler şu şekilde özetlenebilir:

Liberalleşme söylemi içinde özel kesime önem verilmeye başlandı, demiryolları ağırlıklı altyapı yatırımları stratejisinden karayolu ağırlıklı altyapı stratejisine geçildi... Kentlerin etrafında gecekondu kuşakları oluştu, kent içi ulaşım gereksinimlerini karşılamakta toplu ulaşım sistemleriyle hizmet arz edilemeyerek, gereksinimler dolmuşlarla karşılanmaya çalışıldı, kentler altyapı yetersizlikleri içinde büyümenin sorunlarını yaşadılar. Kentlerin moderniteye uygun olarak gelişen kesimleri ile kendiliğinden gelişen kesimleri birbirinden ayrıldı ve kentler ikili yapıya sahip olma sorunlarıyla karşı karşıya geldiler (Tekeli, 1998).

Tekeli’nin özetlediği gibi, yaşanan tarihsel kopuş beraberinde toplumsal ve kültürel kopuşu da getirdi. 1950 sonrası toplum yaşamını doğrudan etkileyen çok fazla değişim yaşandı. Özellikle, toplumun bu değişime katılması için, ölçek fark etmeksizin her mekan önemli rol oynadı. Toplumun nerede ve nasıl yaşayacağı, kentin içindeki edimleri, bir noktadan bir noktaya ulaşılabilirliği hatta toplum içindeki bireylerin birbirleriyle ilişkisi yeniden tasarlandı. Özellikle değişen konut inşa biçimleriyle birlikte, daha önce deneyimlenmemiş bir konut kültürü topluma sunulmaktaydı. Bu konu üzerine yaptığı araştırmaların sonucuna dayanarak Cengizkan da (2019), 1953 tarihi ile birlikte bir yabancılaşma/kopuşun başladığına ve konutların “birek yuva, yaşanacak yer, kimliğimizi yansıttığımız çeperler” olmaktan çıktığına dikkat çekmektedir. Dışarıdan ülkeye giren farklı teknolojik ürünler, mekandan bağımsız donatılar, farklılaşan mekan hacimleri eskisinden farklı bir

dünyaya aitti. Bu çelişkili durum, toplumu birbirinden kopardığı gibi, topraktan da kopararak yükselen apartmanlarda yaşamaya yönlendirdi. Başka bir ifadeyle, yaşanan değişim sadece fiziki bir yapılanma değil, bir eylemin inşasıydı.

Yapılan çalışma, bu zemin üzerinde 1950 sonrasında yaygınlaşan apartman tipi konut kültürü üzerine odaklanmaktadır. 1950 dönemi gelişmeleri ve konut kültürüne yansımaları dikkate alındığından, yapılan literatür taramalarında dönem aralığı 1950-1965 olarak belirlenmiştir. Çalışmada, modernitenin kalıplaştırdığı bir mekan olarak apartmanın Türkiye'deki izdüşümü, *Arkitekt* dergisinin 1950-1965 yılları arasında yayınlanan sayılarında yer alan apartman örnekleri aracılığıyla incelenmektedir. Nitel araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada, literatür taramasından yararlanılmış; ulaşılan bulgular tablolar aracılığı ile somutlaştırılmıştır. Çalışmanın örnekleminin seçilmesinde ölçüt örneklem yöntemi kullanılmıştır. Örneklemin seçilmesi için belirlenen ölçütler; *Arkitekt* dergisinin 1950-1965 yılları arasında yayınlanan sayılarında tanıtılmış olması ve apartman tipi konut üretiminin bir örneği olarak kabul edilmesidir. Çalışmanın sınırlılığını yayımlandığı sırada yapımı tamamlanmış örnekler belirlerken, yapım aşamasında olan örnekler tablolarda belirtilmiş ancak yapılan değerlendirmenin dışında tutulmuştur.

1. 1950-1965 Dönemi Söyleminde Apartman

Bir ülkenin ekonomik, siyasi ve sosyokültürel yansımalarını, dönem içi inşa edilmiş yapılar üzerinden okumak mümkündür. Böyle bir okumada her dönem, kendinden önce ve sonrası arasında bir süreklilik sağlar. Ancak Türkiye'de 1950'ler ile yaşanan tarihi kopuş, mimari sürekliliği de etkilemiştir. Bu değişimin yansımalarını dönem içinde inşa edilen mekanlar üzerinden izlemek mümkündür. Özellikle dönemin mimari yaklaşımına bakıldığında, Birinci ve İkinci Ulusal Mimarlık yerini, topluma ait olmayan çok farklı biçimlenen yapılara bırakmıştır. Bu durumu modernitenin Türkiye'deki serüveni olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü modernite, "gelenekten bir kopuşun ve geçmişin mirasçısı olan her şeyi reddedenin simgesi" olarak tariflenmektedir (Heynen, 2011).

Heynen'in (2011) yaklaşımına göre modernleşme her açıdan gelişen toplumsal gelişim sürecini ifade ederken; modernite terimi modern olanın birey tarafından deneyimlenmesini tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle modernite birey ya da topluma alışık olduğundan farklı ve yeni deneyimler sunan; gündelik yaşamın olağan rutinini kesen -gelenek karşıtı olan- bir

kavramdır. Bu yaklaşımda mekan, yeni olanın sunulması ve deneyimlenmesinde büyük rol oynamaktadır. Çünkü “mekan, modernite için bir iktidar aracıdır. Özünde bir hiyerarşi barındırmakta ve bir iktidarı dışarı vurmaktadır... Mekan, her şeyden önce modernite için bir kimlik üretimi alanıdır” (Kahraman, 2007). 1950’ler dönemi ile birlikte Türkiye’deki mimarlık pratikleri de, Tanyeli’ye göre “başka pek çok etkinlik alanı gibi geleneksel yapı içindeki bağlarından azat olur, ama bu kez de kaçınılmaz olarak siyasal vesayet altına girer” (Tanyeli, 1998). Dönem içinde inşa edilen her mekan, dönemin siyasal ideolojisinin parçası; toplumun biçimlenmesine de aracı olmuştur. Burada “geniş anlamda kamusal alan ve fiziksel anlamdaysa kentsel mekan bir dershanedir; orada öncelikle topluma öğretim yapılır. Orası aynı zamanda bir temsil alanıdır; öğretilecek, eğitilecek olanlara orada çeşitli araçlarla gösterilir, temsil edilirler” (Tanyeli, 2011). Böylece mekan aracılığıyla, kalıplaştırılmış ve tüketime sunulmuş bir yaşam biçiminden söz edilebilir; bu yaşam biçimiyle de yapay bir toplumsal kimlik yaratımının mümkün hale geldiği söylenebilir.

1950 öncesi ve sonrası inşa edilen yapılardaki farklılıklar en somut olarak dönemin konut üretiminden okunabilir. Çünkü bu yaklaşımda konut, hem mekânsal hem de gündelik yaşamdaki bağlamıyla, topluma sunulan yeni yaşam biçimini tarifleyen bir araç olarak yorumlanabilir. Bu nedenle 1950 dönemini nesnel bir yaklaşımla değerlendirebilmek için 1950 öncesi konut mimarisine sebep sonuç ilişkisi bağlamında bakmak önemlidir. 1950 öncesi konut mimarisi, apartman ve bahçeli evler olmak üzere iki farklı yapı tipine dayanmaktadır. Bu iki konut üretim biçimine yönelik yapılan tartışmalar Tankut’a (1993) göre ilk kez 1933 yılında ortaya çıkmıştır. 1933 tarihinde Ulus gazetesinde yayınlanan ankette halkın apartman konusundaki görüş ve yaklaşımına yer verilmiştir. Bu ankete göre halkın apartmanlarda değil bahçeli evlerde yaşamak istediği, ayrıca apartmanları kente yakıştırmadığı sonucuna yer verilmiştir.

Bozdoğan’a (2002) göre 1930’larda kullanılan apartman terimi; “tek sahibi olan ve onu da gelir elde etmek için çeşitli ünitelerini kiraya verdiği çok üniteli bir binaya karşılık gelen kira evi” olarak kullanılmaktadır. Bu apartman kavramı 1950 sonrası yayılan çok katlı, çok sahipli bir yatırım aracı olan apartman yapılarından farklıdır. Çünkü 1950 öncesi dönemde konut belirli bir kişi için yapılmakta ya da yaptırılmaktadır. Hatta o dönem içinde, apartmanlar sahipleriyle ilişkilendirilmekte; apartmanlara sahiplerinin isimlerinin verilmesi bir gelenek olarak kabul edilmektedir. Balamir’e (1994) göre, isimlerin apartman girişlerine yazılması, abartılan bir tasarım uğraşına

dönüşmüş; aynı zamanda da bu dönemde çok ortaklı yatırımlarla değil, bağımsız ve tekil mülkiyet altında bulduklarına ilişkin önemli bir gösterge olmuştur. Bu “tekil mülkiyetteki apartmanlar, topluluk gözünde sahibi ile özdeşleşmiştir. Büyüklüğü, görünüşü, planı, malzemesi ve ortak alanları ile sahibini temsil eder. Güzel ve nitelikli bir apartmana sahip olmak şan-şeref konusu olmaktadır” (Balamir, 1994). 1950 öncesi dönemde, yoğunlukta olarak, kullanıcının mekan üzerinde belirleyici olduğu ve bu mekanların yaşamdan türediği söylenebilir. Apartman kavramı ancak 1950 sonrasında, yükselen konut tipolojisi ve kalabalıklaşan kentlerle birlikte dünyadaki karşılığını bulmuştur. “Tüm anlatılardan özetle, 1950’li yıllar artık apartmanların gerek üretim biçimi, gerek sahiplilik, gerekse statü açısından biçim değiştirdiği yıllar olarak görülebilir” (Görgülü, 2016).

1950 sonrası 3 ya da 4 katlı, tek mülkiyetli apartmanlar; daha yüksek ve birbirini tanımayan birçok kullanıcının ikamet ettiği çok katlı bir yapı biçimine dönüşmüştür. Sey’e (1998) göre, bu dönem apartman bir salgın gibi tüm Türkiye’yi sarmıştır. Bu salgının arkasındaki hakim düşünce, kentsel rantı arttırmaktır. Bu sürecin hızlanmasında rol oynayan iki önemli etmen ise; “konut arzında yap-sat usulünün egemenliği ile kat mülkiyetinin yasalaşmasıdır”. Tanyeli’ye (1998) göre, bu hızlı apartmanlaşma sürecinde yapı üretimi ile ilgili malzeme ve işgücü yetersizliği gibi teknik konulara odaklanılmış; tasarıma yönelik bir söylem gündeme alınmamıştır. Bu yaklaşım içinde hızla artan apartman tipi yapılaşma, hem kent silüetini değiştirmiş hem de toplumsal dinamikleri de derinden etkilemiştir. 1950 sonrası, geniş kullanıcı kitlesine sunulan apartmanlar; herhangi bir bireyin satın alabileceği ama içinde kendine özgü hiçbir detay bulamayacağı mekanlar halini almıştır. Bu durum inşa edilen ile yaşamdan türetilen mekan arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

2. 1950- 1965 Yılları Arası Arkitekt Dergisinde Yayınlanan Apartman Yapılarının İncelenmesi

Arkitekt Zeki Sayar, Abidin Mortaş ve Abdullah Ziya Kozanoğlu’nun kurduğu 1931-1980 yılları arası düzenli yayınlanan bir mimarlık dergisidir. Dergi Türkiye’de ve dünyadaki mimarlık uygulamalarını; mimarlık alanında düzenlenen yarışmaları ve sonuçlarını; inşaat alanındaki yenilikleri ve yeni malzemeleri konu edinmekle birlikte mimari ile bağlantılı sanat, kültür, teknik ve politik konulara ilişkin içerikleri okuyucularına sunmaktadır. Dergi, yayımlandığı süre boyunca düzenli olarak güncel sivil ve kamu yapı örneklerini mimari bağlamda değerlendirdiği için Türkiye’deki mimari değişimin de bir retrospektifini oluşturmaktadır. Bu nedenle dönemin apartman yapıları-

na yönelik genel bir okuma sunan *Arkitekt* dergisi, 1950- 1965 yılları arası apartman tipi konut üretiminin araştırıldığı bu çalışmada en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Araştırma kapsamında 1950-1965 yılları arasında yayınlanan *Arkitekt* sayıları incelenmiş, yayınlandığı dönemde yapımı tamamlanmış veya yapım aşamasında olan 22 apartman örneğine yer verildiği görülmüştür. Bu apartmanların adları, yayın tarihindeki yapım aşaması, dergideki yayın yılı, yapıldığı yer ve mimarları Tablo 1’de özetlenmektedir:

Apartmanın Adı	Yapım Aşaması	Yayınlandığı Yıl	Yer	Mimar
1. Birgiler Apartmanı	1948 Yayın tarihinde tamamlanmış	1950	İstanbul, Moda	Mimar Ferzan ve Mimar Leyla Baydar
2. Çifte Evler ve Apartmanı	Yayın tarihinde tamamlanmış	1950	İstanbul, Suadiye	Mimar Muallim Mehmet Ali Handan
3. Nişantaşı İpek Apartmanı	Yayın tarihinde tamamlanmış	1951	İstanbul, Emlak Cad.	Mimar Muallim Emin Necip Uzman
4. Sadıklar Apartmanı	Yayın tarihinde tamamlanmış	1951	İstanbul, Şişli	Mimar Muallim Emin Necip Uzman
5. İlbay Apartmanı	Yayın tarihinde tamamlanmış	1951	İstanbul, Bomonti	Mimar İstapan Aratan
6. Ulusan Apartmanı	Yayın tarihinde tamamlanmış	1953	Ankara, Küçükesat	Mimar Nizamettin Doğu
7. Levend Sitesi- 4. Kısım	Yayınlandığı dönem tamamlanmamış	1956	İstanbul, Beşiktaş	Mimar Kemal Ahmet Aru
8. Emlak Kredi Bankası Blok Apartmanları	Yayın tarihinde tamamlanmış	1957	İstanbul, Aksaray	İstanbul Belediyesi Mesken Bürosu ve Emlak Kredi Bankası Fen Heyeti
9. Türkiye İş Bankası A. Ş. Kadıköy Şube ve Lojman Binası	Yayın tarihinde tamamlanmış	1957	İstanbul, Kadıköy	Mimar Perran Doğancı, Altay Erol, S. Giritlioğlu, Cavit Özedeş
10. İsimsiz	Yayın tarihinde tamamlanmış	1957	İstanbul, Kalamış	Mimar Mahmut Bir, Utarit İzgi

11.	M. K. Apartmanı	1953/54 Yayın tarihinde tamamlanmış	1957	İstanbul, Harbiye	Mimar H. İrfan Bayhan
12.	Ataköy Sitesi -1. Kısım	Yayınlandığı dönem tamamlanmamış	1958	İstanbul, Bakırköy	Mimar Ümit Asutay-Yümnü Tayfun, Ertuğrul Mentеше, Muhteşem Giray- Tuğrul Akçura, Eyüp Kömürcüoğlu
13.	Birkan Apartmanları	1955 Yayın tarihinde tamamlanmış	1959	İstanbul, Bebek	Mimar Haluk Baysal, Melih Birsal
14.	Kervansaray Apartmanı	1952 Yayın tarihinde tamamlanmış	1960	İstanbul, Şişli	Mimar Rükneddin Güney
15.	İsimsiz (Başka kaynaktan Fuar Apartmanı)	Yayın tarihinde tamamlanmış	1961	İzmir, Konak	Fahri Nişli
16.	Hukukçular Sitesi	Yayınlandığı dönem tamamlanmamış	1961	İstanbul, Şişli	Mimar Haluk Baysal, Melih Birsal
17.	İsimsiz	Yayın tarihinde tamamlanmış	1962	İstanbul, Emlak Cad.	Mimar Rana Zipçi, Ahmet Akın
18.	Petrol- İş Sitesi	Yayın tarihinde tamamlanmış	1962	İstanbul, Zincirlikuyu	Belirtilmemiş- başka kaynaktan Birleşmiş Mimarlar Ortaklığı ile birlikte Mimar Emin Necip Uzman
19.	İsimsiz	Yayın tarihinde tamamlanmış	1963	İstanbul, Şişli	Mimar Asım Mutlu, Utarit İzgi, Esad Suher
20.	Liman Dok İşçi Sitesi	Yayın tarihinde tamamlanmış	1964	İstanbul, Koşuyolu	Uğur Gündeş, Orhan Demiraslan, Hüseyin Baban
21.	Türkiye İş Bankası A. Ş. İkraniye Apartmanları	Yayın tarihinde tamamlanmış	1964	İstanbul, Kadıköy	Mimar Kadri Erkman
22.	Emel Yapı Kooperatifi	Yayın tarihinde tamamlanmış	1965	İstanbul, Gayrettepe	Mimar İlya Ventura

Blok Apartmanı				
----------------	--	--	--	--

Tablo 1. 1950-1965 yılları arasında yayınlanan sayılardaki apartman örnekleri

Tablo 1’de 1950- 1965 yılları arasında yayınlanan *Arkitekt* dergisinde yer alan apartman örnekleri yayın tarihleri temel alınarak kronolojik sıralanmaktadır. Yayınlarda ulaşılan verilere göre Levend Sitesi (4. Kısım), Ataköy Sitesi (1. Kısım) ve Hukukçular Sitesi yerleşkelerinin yayın tarihinde tamamlanmamış olduğu; yayınlarda proje çizimlerine yer verildiği anlaşılmaktadır. Diğer apartman örneklerinde ise hepsinin yapım tarihine yer verilmese de; yayınlarda fotoğraflarının paylaşıldığı ve fotoğraflarda yapım aşamasının tamamlanmış olduğu açıkça görülmektedir. Tablo 1’deki verilere göre, yayınlarda 1950-1955 yılları arası 6 apartman örneğine; 1955-1960 yılları arası 8 apartman örneğine; 1960-1965 yılları arası ise 8 apartman örneğine yer verildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca tabloda yer alan apartman örneklerinden sadece Ulusan Apartmanı’nın Ankara’da ve Fuar Apartmanı’nın İzmir’de olduğu; diğer 20 apartman örneğinin tamamının İstanbul’da olduğu anlaşılmaktadır. Apartmanlara yönelik diğer veriler Tablo 2’de sunulmaktadır:

	Apartmanın Adı	Blok Sayısı	Kat Sayısı	Daire Sayısı
1.	Birgiler Apartmanı	1	3	3
2.	Çifte Evler ve Apartmanı	2 Küçük Ev 1 Apartman Bloku	2	2 küçük ev: 2 daire; Apartman bloku: 2 daire
3.	Nişantaşı İpek Apartmanı	1	5	5
4.	Sadıklar Apartmanı	1	6	15
5.	İlbay Apartmanı	1	7	16
6.	Ulusan Apartmanı	1	1 (Bodrum + zemin)	2
7.	Levend Sitesi- 4. Kısım	10’dan fazla	2, 3, 4, 5, 6 ve 11 katlı bloklar	345
8.	Emlak Kredi Bankası Blok Apartmanları	3 blok (birbiri ile bağlantılı tek yapı içinde)	8 ve 9	90
9.	Türkiye İş Bankası A.	1	5	Tahmini 16 daire

	Ş. Kadıköy Şube ve Lojman Binası			
10.	İsimsiz	1	3	3
11.	M. K. Apartmanı	1	6	5
12.	Ataköy Sitesi -1. Kısım	1. Mahalle: 55 apartman bloku; 2. Mahalle: 39 blok	3,4,5,8 ve 13	1. Mahalle: 618 2. Mahalle: 824
13.	Birkan Apartmanları	2	5	18
14.	Kervansaray Apartmanı	1	6	24
15.	İsimsiz (Başka kaynakta Fuar Apartmanı)	1	7	Tahmini 12
16.	Hukukçular Sitesi	1	13	66
17.	İsimsiz	1	8	12
18.	Petrol- İş Sitesi	Tahmini 17	Belirtilmemiş (Farklı katlarda bloklar var)	362
19.	İsimsiz	1	Tahmini 8 katlı	Belirtilmemiş
20.	Liman Dok İşçi Sitesi	5 apartman bloku ve 229 müstakil ev	5 katlı (apartman bloku)	Apartman bloklarında toplam 152 daire ve iki katlı 229 ev
21.	Türkiye İş Bankası A. Ş. İkraniye Apartmanları	22 blok (A, B ve C blok)	3	162
22.	Emel Yapı Kooperatifi Blok Apartmanı	3 blok	10 katlı (1 adet) ve 4 katlı (2 adet)	76

Tablo 2. 1950- 1965 yılları arasında yayınlanan sayılardaki apartman örneklerine ait veriler

Tablo 2'ye bakıldığında, 1950-1955 yılları arasında yayınlanan ilk 6 apartman örneğinin 1 bloktan oluştuğu görülmektedir. Kat sayıları bakımından incelendiğinde İlbay Apartmanı'nın 7 kat ile en yüksek apartman bloku olduğu; Ulusan Apartmanı'nın ise bodrum ve zeminden oluştuğu için 1 kat ile en alçak apartman olduğu sonucuna varılmaktadır. 1950-1955 yılları

arasında yayınlanan apartman örneklerinin daire sayılarına bakıldığında Sadıklar Apartmanı'nın 15 ve İlbay Apartmanı'nın 16 daire sayısı ile en çok daireye sahip apartman örnekleri olduğu; Ulusan Apartmanı ve Çifte Apartmanı'nın 2 daire sayısı ile en az daireye sahip apartman örnekleri olduğu tablo üzerinden okunabilir. Bu örneklerin yer aldığı yayınlardaki bilgiler dikkate alındığında, 3 daireye sahip 3 katlı Birgiler Apartmanı, 5 daireye sahip 5 katlı Nişantaşı İpek Apartmanı ve 16 daireye sahip 7 katlı İlbay Apartmanı'nın kira evi olarak yapıldığına dair bulgulara ulaşılmıştır. 1950-1955 yılları arasında yayınlanan bu apartman örneklerinin yapımı 1950 öncesinde tamamlandığından, 1950 öncesi apartman yaklaşımının genel özelliklerine sahip oldukları değerlendirilebilir.

Tablo 1 ve Tablo 2'deki veriler dikkate alındığında, 1955-1960 yılları arası yayınlanan 8 apartman blokunun olduğu görülmektedir. Ancak incelenen yayınlar dikkate alındığında, Levend Sitesi ve Ataköy Sitesi'nin yayın tarihinde tamamlanmamış olduğu, yayınlarda sadece proje çizimlerinin yer aldığı anlaşılmaktadır. Tablo 2 üzerinden bir okuma yapıldığında, bu iki örneğin çok fazla bloktan oluştuğu, diğer örneklerle kıyasla daha fazla kata ve daireye sahip olduğu dikkat çeken bulgulardır. Dönem içindeki diğer apartman örneklerinden farklı olarak; Levend Sitesi 345 ve Ataköy Sitesi 1442 daireye sahip büyük yerleşke projeleridir. Bu özelliği nedeniyle dönemin konut yaklaşımında büyüklükleriyle öncü projeler olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda yayınlanan örneklerde 1950 sonrası konuttaki değişimin somut olarak okunabildiği ve toplu konut projelerinin yeni bir yaklaşım olarak sunulduğu söylenebilir. Ancak yayın tarihinden sonra yapımları tamamlandığı ve gelecekteki yaşantının planlanmasını yansıttıkları için, bu örnekler 1955-1960 yılları arasında yayınlanan örneklerin kapsamının dışında tutulmuştur.

Bu iki örnek dışında 1955-1960 yılları arasında yayınlanan yapımı tamamlanmış örnekler bakıldığında, Emlak Kredi Bankası Blok Apartmanlarının tek yapı halinde 3 bloktan; Birkan Apartmanlarının 2 bloktan ve geri kalan 4 örneğin 1 bloktan oluştuğu görülmektedir. Ayrıca Emlak Kredi Bankası blok apartmanlarının 90 daire sahip, 8 ve 9 kattan oluşan, 3 apartmanı tek yapı içinde toparlayan blok yapısı ile dönem içinde yayınlanan en büyük yerleşke olduğu anlaşılmaktadır. Örneklem içinde en az daire sayısına sahip apartman Mimar Mahmut Bir ve Mimar Utarit İzgi'nin İstanbul Kalamış'ta tasarladığı kaynakta ismi belirtilmeyen, Tablolarda 10. Sırada yer alan örnektir. Bu örnek 3 katlı ve 3 daireye sahiptir. Bu iki örnek dışındaki apartmanların 5 ve 6 katlı oldukları; daire sayılarının ise 5, 16, 18 ve 24 oldukları tablo 2'den okunmaktadır. Yayınarda yer alan metinlerde, tablo içinde 10. sırada

yer alan isimsiz apartmanın bir kira evi olabileceğine dair bulgulara ulaşılmıştır. Ayrıca yayınlarda ulaşılan bir diğer bulgu ise, 5 daireye sahip 6 katlı M. K. Apartmanı'nı yaptıranın bir kişi olduğu; mal sahibinin talepleri ile mimarı yönlendirdiği ve bu nedenle bu yapının bir kira evi olabileceği olasılığıdır. 1955-1960 yılları arasında yayınlarda yer alan apartmanlara bakıldığında, şahsi ticari girişimler ile inşa edilen örneklerin yanı sıra; Emlak Kredi Bankası Blok Apartmanları ve Türkiye İş Bankası A. Ş. Lojman Binası'nın farklı kurum ve kuruluşların destekleriyle inşa edildiği bilgilerine ulaşılmaktadır.

Tablo 1 ve Tablo 2'deki veriler dikkate alındığında, 1960-1965 yılları arası yayınlanan 8 apartman örneğinin olduğu görülmektedir. Bu örnekler içinden 66 daireye sahip 13 katlı Hukukçular Sitesi'nin yayın tarihinde tamamlanmamış olduğu anlaşılmaktadır. Yayın tarihinde yapımı tamamlanmış diğer 7 örnek incelendiğinde, Fuar Apartmanı, tabloda 17. ve 19. sırada yer alan isimsiz apartmanların 1 bloktan oluştuğu; diğer örneklerin ise blok sayısının fazla olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 7 katlı tahmini 12 daireye sahip Fuar Apartmanı ve 8 katlı 12 daireye sahip ismi belirtilmeyen 17. sırada yer alan apartmanın en az daireye sahip örnekler olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Tablo 2'ye göre 1960-1965 yılları arası yayınlanan örneklem içinde en fazla daire sayısına sahip olan örneğin ise, farklı katlardaki tahmini 17 bloktan oluşan ve 362 daireye sahip Petrol- İş Sitesi olduğu görülmektedir. İncelenen metinlere göre, 1960-1965 yılları arası dergide yayınlanan örneklerden Petrol- İş Sitesi, Liman Dok İşçi Sitesi, Türkiye İş Bankası A. Ş. İkramiye Apartmanları Mahallesi ve Emel Yapı Kooperatifi Blok Apartmanı'nın farklı kurum ve kuruluşların destekleriyle inşa edilen büyük yerleşkeler olduğu yorumu yapılabilir.

Tartışma ve Sonuç

Yapılan çalışmada apartman tipi konut üzerinde durulmakta ve apartman üretiminin arttığı 1950-1965 yılları arasındaki genel eğilim, dönem içinde yayınlanan *Arkitekt* dergisindeki apartman örnekleri üzerinden ele alınmaktadır. Araştırmanın sonucunda söz konusu dönemde yayınlanan *Arkitekt* dergisinde 22 apartman örneğine ulaşılmış; bu örneklerin 3 tanesinin yayın tarihinde tamamlanmamış olduğu ve yayınlardaki metinlerde proje çizimlerinin yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmada 1955-1965 yılları arasında yayınlanan yapımı tamamlanmamış bu 3 örneğin, dönem içinde yayınlanan diğer örneklerle kıyasla daha çok blok ve daire sayısına sahip büyük yerleşkeler olduğu görülmüştür. Dönemin koşulları göz önüne alındığında, bu büyük projelerin okuyuculara tanıtıldığı ve sonraki dönemlerin yeni konut yaklaşımını sundukları için geçiş döneminin bir izdüşümünü

oluşturduğu yorumu yapılabilir. Çalışmanın sınırlılığı çerçevesinde bu 3 örnek değerlendirme dışı tutulmuş; Tablo 1 ve Tablo 2’de yer alan 1950- 1965 yılları arası yayınlanan örnekler 5 yıllık periyodlar şeklinde değerlendirilmiştir.

Yapılan değerlendirmede tek isimli apartman yapılarından, çok dairesi site yerleşkelerine evrilen bir sürecin olduğu görülmektedir. Özellikle ulaşılan bulgulara göre, ilk dönemlerde yoğunlukla yapılan birkaç katlı apartman örneklerinin kira evi olarak kullanılabilceği, sonrasında yayınlanan çok katlı apartmanların ise toplu konut kültürüne bir geçiş olabileceği değerlendirilmesi yapılabilir. Tablo 1 ve Tablo 2’de yer alan bulgular 1950- 1965 yılları arası 5’er yıllık periyodlar şeklinde birbiri ile karşılaştırıldığında anlamlı farklılıkların olduğu görülmektedir. Yayınlandığında yapımı tamamlanmış örnekler dikkate alındığında, 1950-1955 yılları arasında yayınlanan örneklerin tek bloktan oluştuğu ve 1955-1960 yılları arasında yayınlanan örneklerin de çoğunun tek yapıdan oluştuğu görülürken; 1960-1965 yılları arasında yayınlanan örneklerin çoğunun çok fazla bloka sahip yerleşkeler olduğu anlaşılmaktadır. İncelenen örneklerin kat sayılarında anlamlı bir farklılık bulunmazken; 1960-1965 yılları arasında yayınlanan örneklerin daire sayılarının diğer dönemlere göre çok fazla olduğu ve bu dönemdeki çoğu örneğin toplu konut şeklinde inşa edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durum, tekil ya da birkaç apartmandan oluşan yerleşkelerden, çok bloklu ve çok dairesi toplu konut yapımına geçiş sürecinin hızlı ve istikrarlı olmayan bir şekilde yaşandığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Çalışma kapsamında incelenen örneklere ait metinlerde, apartmanların mimari ve teknik açıdan olumlu özelliklerinin belirtildiği; kullanıcıya sunduğu fiziksel konforun üzerinde durulduğu; kullanılan son malzeme ve tekniklerin övüldüğü sıklıkla görülmektedir. Ancak apartman tipi konut üretimi sadece mimari açıdan çözümlenecek bir oluşum değil; aynı zamanda kullanıcıya sunduğu yeni yaşantı kavramıyla sosyal bir gerçekliktir. Çünkü apartman kültürü temelinde yatay düzlemde bir mahalleye sığabilecek insan kitlesine, topraktan bağımsız, dikey doğrultuda istiflenmiş bir yerleşim sistemini dayatmaktadır. Bu “mekansal yakınlaşma, davranışsal uzaklaşmayı beraberinde getirerek, -yakındaki uzaklar- ya da -yanı başımızdaki yabancılar- kavramlarını ortaya çıkarmaktadır” (Yıldız & Gündüz, 2015). Bu yaklaşım çerçevesinde seçilen 1950- 1965 dönemi koşulları düşünülerek apartman yaşamına bakıldığında; geleneksel yerleşme eyleminin, gündelik yaşantıya dahil olan sokağın, evden ziyade komşuya önem veren bir ananın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda apartman ya-

şamının kullanıcıya idealize edilmiş bir yaşantıyı dayattığı yorumu yapılabilir. Ve sosyal bağlamıyla apartman, toplumun gündelik yaşantı ve alışkanlıklarından bağımsız, kullanıcının barınma ihtiyacını karşılayan ve uluslararası standartlarda inşa edilen bir kutu olarak tanımlanabilir. Apartman gibi mekanik bir mekan üretimi, insan yaşamını şekillendirmesi bakımından modernite projesinin mekânsal karşılığı olarak kabul edilebilir. Çünkü mekan sadece duvarların inşası değil, içinde gerçekleşecek eylemlerin de inşasıdır. Bu nedenle araştırmada modernitenin barınma biçimi olarak nitelendirilen apartmanların, dönem insanına da yeni bir yaşantının zeminini sağladığı söylenebilir. Bu yaşama uyum sağlayamayan bireyin ise yersizlik, yurtsuzluk, evsizlik ve bunun yarattığı hoşnutsuzluk içinde olabileceği; aidiyet kurmadığı bir mekanda kullanıcı değil, kendini ancak bir yabancı olarak görebileceği yorumu yapılabilir. Bu nedenle dönemin modern apartman yaşamının kullanıcı açısından sorgulanması ve sosyal bağlamının farklı disiplinlerce araştırılması büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Balamir, Murat (1994). “Kira Evinden Kat Evlerine Apartmanlaşma: Bir Zihniyet Dönüşümü Tarihçesinden Kesitler”. *Mimarlık Dergisi*, 260: 29-33.
- Bilgin, İhsan (1998). “Modernleşmenin ve Toplumsal Hareketliliğin Yörüngesinde Cumhuriyet’in İmarı”. *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. Ed. Yıldız Sey. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 255-272.
- Bozdoğan, Sibel. (2002). *Modernizm ve Ulusun İnşası*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Cengizkan, Ali (2019). *Modernin Saati*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Görgülü, Tülin (2016). “Apartman Tipolojisinde Geçmişten Bugüne; Kira Apartmanından ‘Rezidans’a’ Geçiş”. *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 14: 165-178.
- Heynen, Hilde (2011). *Mimarlık ve Modernite*. İstanbul: Versus Yayınevi.
- Kahraman, Hasan Bülent (2007). *Postmodernite ve Modernite Arasında Türkiye*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Sey, Yıldız (1998). “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Mimarlık ve Yapı Üretimi”. *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. Ed. Yıldız Sey. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 25-40.
- Tankut, Gönül (1993). *Bir Başkent’in İmarı*. İstanbul: Anahtar Yayınevi.

- Tanyeli, Uğur (1998). “1950’lerden Bu Yana Mimari Paradigmaların Değişimi ve Reel Mimarlık”. *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. Ed. Yıldız Sey. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 235-254.
- Tanyeli, Uğur (2011). *Rüya, İnşa, İtiraz: Mimari Eleştiri Metinleri*. İstanbul: Boyut Yayınları.
- Tekeli, İlhan (1998). “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması”. *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. Ed. Yıldız Sey. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1-24.
- Yıldız, M. Cengiz & Gündüz, Mustafa (2015). *Komşuluk Kültürü*. Ankara: Nobel Yayınları.

EK. Apartmanlara Ait Yazılar

1. Birgiler Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/171/2212.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
2. Çifte Evler ve Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/171/2210.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
3. Nişantaşı İpek Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/191/2516.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
4. Sadıklar Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/190/2500.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
5. İlbay Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/181/2345.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
6. Ulusan Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/202/2703.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
7. Levend Sitesi-4. Kısım. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/222/3034.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
8. Emlak Kredi Bankası Blok Apartmanları. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/223/3040.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
9. Türkiye İş Bankası A. Ş. Kadıköy Şube ve Lojman Binası. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/224/3055.pdf> (Erişim Tarihi: 02.05.2022).
10. İsimsiz. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/225/3075.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
11. M. K. Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/225/3073.pdf> (Erişim: 02.05.2022).
12. Ataköy Sitesi -1. Kısım. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/232/3204.pdf>

- (Erişim: 02.05.2022).
13. Birkan Apartmanları. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/235/3246.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 14. Kervansaray Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/240/3318.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 15. İsimsiz (Başka kaynakta Fuar Apartmanı). <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/243/3362.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 16. Hukukçular Sitesi. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/246/3403.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 17. İsimsiz. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/248/3431.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 18. Petrol- İş Sitesi. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/249/3449.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 19. İsimsiz. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/254/3505.pdf> (Erişim: 05.05.2022).
 20. Liman Dok İşçi Sitesi. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/258/3603.pdf> (Erişim: 06.05.2022).
 21. Türkiye İş Bankası A. Ş. İkramiye Apartmanları Mahallesi. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/259/3622.pdf> (Erişim: 06.05.2022).
 22. Emel Yapı Kooperatifi Blok Apartmanı. <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/145/1732.pdf> (Erişim: 06.05.2022).

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

16. ASIR ŞAİRLERİNDEN SÛZÎ'NİN *MÛR-NÂME'Sİ*

16th Century Poet Sûzî's *Mûr-nâme*

İsa AKPINAR*
Muzaffer KILIÇ*

Öz

Süleymânnâme, Hz. Süleymân etrafında anlatılan hikâyelerin genel ismidir. Zamanla bir tür özelliği kazanan Süleymânnâmeler, ekseriyetle fabl niteliği taşımaktadır. XVI. asır şairlerinden Sûzî'nin kaleme aldığı *Mûr-nâme* de bu türde kaleme alınmış bir eserdir. Tezkire ve diğer biyografik nitelikli kaynaklarda ismine tesadüf edilmeyen Sûzî'nin hüviyeti, şimdiki bilgilerimize göre meçhuldür. Bilinen tek yazması Berlin Devlet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin) Ms. Orient Quart 1746 numarada yer alan *Mûr-nâme*, 254 beyitten müteşekkil bir mesnevidir. Bu eser 953/1546-47 yılında, dönemin hükümdarı Kanunî Sultan Süleymân'a sunulmak üzere kaleme alınmıştır. Klasik mesnevi tertibine uygun olarak mukaddime, hikâye ve hatimeden oluşmaktadır. *Mûr-nâme*'de; yuvası dağıtılıp yavruları öldürülen Güvercin'in Kirpi'yi Hz. Süleymân'a şikâyetiyle başlayan, diğer hayvanların dâhil olmasıyla gelişen bir hikâye anlatılır. Esere ismini veren karınca (mûr), bilge bir kahraman olarak meseleyi çözüme kavuşturur. Hikemî bir muhtevaya sahip olan mesnevi, pendname türünün hususiyetlerini de taşımaktadır. Makalenin girişinde, Süleymânnâme türü ve literatürü hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Birinci bölümde *Mûr-nâme* tanıtılarak eserin şairi Sûzî'nin hüviyetiyle ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Daha sonra; mesnevinin şekil, dil ve tertip hususiyetleri üzerinde durularak hikâyenin geniş bir özeti verilmiştir. Devamında ise hikâye, temsili anlatım bağlamında tahlil edilmiştir. Makalenin ikinci bölümünde ise *Mûr-nâme*'nin metni Latinize edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Süleymânnâme, Sûzî, 16. yüzyıl, mesnevi, fabl.

ABSTRACT

Suleymanname is the general name of the stories told around Prophet Solomon. Suleymanname, which has become a genre over time, is mostly a fable. *Mûr-nâme*, written by Sûzî, one of the poets of the 16th century, is a work written in this genre. The identity of Sûzî, whose name is not mentioned in Tezkire and other biographical

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye. E-posta: isaakpinar@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5608-1132.

* Dr. Öğr. Üyesi. Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli/Türkiye. E-posta: mzfrrklic@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3861-9090.

sources, is unknown according to our present knowledge. The only known manuscript is in the Berlin State Library (Staatsbibliothek zu Berlin) Ms. Orient Quart 1746, *Mûr-nâme* is a mathnawi of 254 couplets. This work was written in 953/1546-47 to be presented to Suleiman the Magnificent, the ruler of the period. In accordance with the classical mathnawi order, it consists of a prologue, story and conclusion. *Mûr-nâme* tells a story that begins with the complaint of Pigeon, whose nest is destroyed and whose young are killed, against Hedgehog to Prophet Solomon and develops with the involvement of other animals. The ant (mûr), who gives his name to the work, solves the problem as a wise hero. The mathnawi, which has a narrative content, also has the characteristics of the pendname genre. In the introduction of the article, brief information about the genre and literature of Suleymanname is given. In the first part, *Mûr-nâme* is introduced and the identity of the poet Sûzî is evaluated. Afterwards; a wide summary of the story is given by focusing on the form, language and organisation features of the mathnawi. Afterwards, the story was analyzed in the context of representational narration. In the second part of the article, the text of *Mur-nâme* is Latinized.

Keywords: Suleymanname, Sûzî, 16th century, mathnawi, fable.

Giriş

Hz. Süleymân, klasik Türk edebiyatı hikâye geleneğinin önemli isimlerindendir. İsmi İncil’de zikredilen, kıssaları *Tevrat* ve *Kur’ân-ı Kerîm* gibi kutsal kitaplarda anlatılan Hz. Süleymân, aynı zamanda Batı edebiyatı için de önemli bir figürdür. Hz. Süleymân’ın hayatı, mucizeleri ve hükümdarlığı ile ilgili *Kur’an-ı Kerîm*’de bazı ayrıntılar yer almaktadır. Özellikle Neml suresinde; Allah’ın lütfu ile kendisine kuşdilinin öğretildiği, türlü canlıların emrine verildiği, ilim ve peygamberlikte Hz. Davud’un varisi olduğu, ordusunun cin, insan ve kuşlardan oluştuğu açıkça ifade edilmektedir. Kutsal kitaplardaki Hz. Süleymân ile ilgili ayetler Doğu edebiyatında yankı bulmuş ve Hz. Süleymân’ın cin, insan ve hayvanlar ile muhaveresine dayanan çok sayıda eser vücuda getirilmiştir. Ayrıca Sebe Melikesi Belkis ile olan irtibatının yanı sıra bülbül, karınca, kirpi, baykuş vb. gibi hayvanlar ile muhaveresinin işlendiği pek çok eser bulunmaktadır.

Süleymânnâme, merkezinde Süleymân peygamberin yer aldığı, çoğunlukla insan dışı varlıkların hikâyeleri etrafında şekillenen eserlerin umumî ismidir. Bu türdeki eserler tek bir hikâyeden oluşabileceği gibi aynı zemindeki birçok hikâyeyi de ihtiva edebilir. Süleymânnâme ismi aynı zamanda Kanunî Sultan Süleymân’ın hayatı, hükümdarlığı veya fetihleri etrafında kaleme alınan eserler için de kullanılmaktadır. Matrakçı Nasuh’un *Mecmau’t-Tevârih*’inin bir bölümünü oluşturan *Süleymân-nâme*, Eyyubî’nin *Menâkıb-ı*

Sultan Süleymân'ı, Hâkî Efendi'nin *Süleymân-nâme*'si bu eserler arasında zikredilebilir (Yurdaydın, 2003: 144; Eyyûbî, 1991; Yılmaz, 2017).

Hz. Süleymân klasik Türk edebiyatında; güç, ihtişam ve adaleti bir arada temsil eden en önemli kahramandır. Cinleri hükmü altında bulundurması ve hayvanları dilediği gibi sevk etmesi gibi mucizeleri onun edebî hayallere sıkça konu olmasını sağlamıştır. Özellikle Uzun Firdevsî'nin *Süleymânnâme-i Kebîr*'i onun hayatını konu edinen eserlerin en mufassalıdır. Bunların dışında Sirozlu Sa'dî'nin *Süleymânnâme*'si, Şems-i Sivasî'nin *Şemsiyye*'si ve müellifi meçhul *Menâkıb-ı Süleymân bin Dâvud ve Kısas-ı Süleymân Peygamber* gibi müstakil eserler bulunmaktadır (Akkaya, 1997: 1, 2; Alper, 2014: 147-163). Bu türde kaleme alınan eserlerden biri de XVI. asır şairlerinden Sûzî'nin *Mûr-nâme*'sidir. Bu makalenin mevzuunu da bugüne kadar literatürde ismi bile zikredilmeyen bu eser oluşturmaktadır.

1. *Mûr-nâme*

Mûr-nâme'nin bilinen tek nüshası Berlin Devlet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin) Ms. Orient Quart 1746 numarada kayıtlıdır.¹ Bu nüsha, 109 varaktan müteşekkil olup iki eseri hâvîdir (Götz, 1968: 482-3). Makalemizin mevzuu olan *Mûr-nâme* 2^b-9^b, *Letâyif-nâme-i Lâmi'î* ise 102^a-109^a sayfaları arasında yer almaktadır. Yazmanın zahriyesinde, “*Kitâb-ı Mûr-nâme ve Letâyif-i Lâmi'î*” kaydı yer almaktadır. Eserin istinsah tarihi ve müstensihinin hüviyetine dair hiçbir bilgi yoktur. Bununla birlikte yazmanın en geç 16. asrın sonlarında vücuda getirildiğini söylemek mümkündür. Aynı müstensihinin elinden çıkan yazma, divanî özellikler gösteren talik hatla mahtuttur. Kırmızı mürekkeple yazılan başlıklar, nesih hatla olup harekesizdir. Mısra sonlarındaki duraklar da kırmızı mürekkepledir. 19 satır ve çift sütun üzere yazılan metnin yarıya yakını harekelidir. Bozulmalardan dolayı kimi yaprakların kenarları bantlanmış olup sayfalarda rutubetten kaynaklı kararmalar mevcuttur. Reddadede bulunan yazmada varak sıralamasını takip etmek mümkündür. Eser sonunda farklı bir kalem ve hatla “Türkî târihi sene 953 [1546-47]” yazılmıştır.

1.1. Eserin Telif Tarihi, Yeri ve Sunulduğu Kişi

Mesnevinin üç beyitten oluşan Farsça hatimesinde müellif, “Zedem çun ber-beyâz ez-luţf-i hâme / Nüviştem in kitâb-i Mûr-nâme” beytiyle eserinin ismine işaret eder. Yine aynı bölümde yer alan “Zi-hicret nuh şad u pencâh u se bûd” mısrayla da eserin 953/1546-47 yılında kaleme alındığı

¹ Bu nüshaya ulaşmamızı sağlayan Güler Doğan Averbek ve Aysima Mirsultan'a müteşekkirimiz.

ifade edilir. Mesnevinin nerede telif edildiğiyle ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Eserin mukaddime manzumeleri arasında yer alan, Kanunî Sultan Süleymân medhiyesi (Der-Medḥ-i Pâdişāh-ı Zâfer-sipâh *hullidet hilafetuhu*) *Mûr-nâme*'nin mezkûr hükümdara sunulmak üzere kaleme alındığını göstermektedir.

1.2. Eserin Müellifi: Sûzî

Şair, mesnevisinin iki farklı yerinde mahlasını zikretmiştir. Bunlardan ilki, miraciyye manzumesinin sonlarındaki dua bölümünde yer alan beyittir:

Teraḥḥum eyle Sûzî nâ-tüvânâ
Niçe bir âteş-i hecrüñle yana (b. 29)

İkinci olarak eserin sonunda yer alan özür beyanı ve nazmedilme tarihiyle ilgili bölümün başlığında şair, “Sûzî-i müstemend” şeklinde mahlasına yer vermiştir. Mezkûr ifadeler, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak surette eserin müellifinin Sûzî olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte eserin müellifi Sûzî'nin kim olduğu bilinmemektedir.

Kütüphane kataloğunda *Mûr-nâme*, Lâmi'î Çelebi'nin oğlu Abdullah'a nispet edilmiştir. Bununla birlikte nüshada, bu hususu teyit edecek hiçbir işaret bulunmamaktadır. Muhtemelen *Letâyif-nâme-i Lâmi'î*'nin musannifi Abdullah'ın, aynı yazmada olması hasebiyle *Mur-nâme*'nin de müellifi olduğu farz edilmiştir. Lâmi'î'nin oğlu Abdullah'ın “Sûzî” mahlasını kullanıp kullanmadığına dair bilgiye sahip değiliz.

Eserin 953/1546-7 yılında telif edildiği göz önünde bulundurulduğunda, muhtemel Sûzî'lerin bu asrın ilk yarısında yaşamış olması icap eder. Bu dönemde yaşayan Sûzî mahlaslı üç şairin varlığından haberdarız. Bunların en meşhuru, *Gazavât-nâme* sahibi Prizrenli Sûzî Çelebi'dir. 1 Muharrem 931/29 Ekim 1524 vefat eden Sûzî Çelebi'nin bu eserin müellifi olması mümkün değildir (Levend, 2000: 199). Aslen Menteşeli (Muğlalı) olup Şah Tahmasb (slt. 1524-1576) zamanında Acem ülkesine giden ve Anadolu sahası şairleri hakkında bir tezkire kaleme alan Garîbî'nin *Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm*'unda; Bergama şehrinde bir yamalıkçının oğlu olup, ilim tahsili sebebiyle İstanbul'a gelen Sûzî mahlaslı bir şair hakkında bilgi verilmektedir (Garîbî, 1382: 210). Ömrü vefa etmediği için divanını tertip edemeyen fakat gazelleriyle kabul görmüş bir şairdir. Garîbî, şairin bir gazelinin iki beytini de eserine kaydetmiştir. Bu gazel, Pervane Bey'in nazire mecmuasında da yer almaktadır (Gıynaş, 2014: 2/49). Garîbî'nin tezkiresini ne zaman kaleme aldığı bilinmediği için şairin vefat tarihiyle ilgili bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Sûzî mahlaslı bir diğer şair ise Topkapı Sarayı Müzesi Ar-

şivindeki 363/12 numaralı evrakta dönemin hükümdarı II. Bayezîd için kaleme alınmış kasidesinin sahibi Mehmed bin Yûnus el-mütevellî'dir (Sûzî, TSMA: 363/12). Hiçbir biyografik kaynakta kendisine tesadüf edilmeyen bu şair hakkındaki bilgilerimiz, isminden ibarettir. II. Bayezîd dönemine ait in'âmât kayıtlarında, şairliği veya mahlasıyla şöhret bulmayan şairlerin umumiyetle isimleriyle kaydedildiği görülmektedir. Mezkûr evrakta, şiirde mahlas geçmesine rağmen isim zikredilmesi bu şairin şiirle temayüz etmediğini göstermektedir.

Kanunî Sultan Süleymân dönemine ait bir in'âmât defterinde, "getirdi"ği kaside dolayısıyla 3 Zilkâde 937 (18 Haziran 1531) tarihinde 500 akçe aldığı kaydedilen Sûzî mahlaslı bir şair daha vardır. (Erünsal, 2016: 241) Hıviyeti tasrih edilmeyen bu şairin, daha evvel saraya kaside sunan Mehmed bin Yûnus el-mütevellî veya daha zayıf bir ihtimal olarak Bergamalı Sûzî ile aynı kişi olup olmadığı meçhuldür. Bununla birlikte 953/1546-7 tarihinde, Sultan Süleymân ismine kaleme alınan *Mûr-nâme*'nin müellifi Sûzî ile bu ismin aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir. Dönem tezkireleri göz önünde bulundurulduğunda; şiirle iştihar bulmamış veya edebiyat muhitlerinde ismini duyurmamış fakat sarayla münasebeti olan bir şairin kaleminden çıkması muhtemel görünmektedir.

1.3. *Mûr-name*'nin Şekil Hususiyetleri

Mûr-nâme, tahkiyeye dayalı metinlerin genelinde olduğu gibi mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Aruzun *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün* kalıbının kullanıldığı eser, 254 beyitten mürekkeptir. Aruzun kusursuza yakın olarak kullanıldığı mesnevîde, kafiye ve imla konusunda bazı özel kullanım ve tasarruflara tesadüf edilmektedir. Metinde, cinaslı (tuyûra/tuyura b. 93), aynı kökten türeyen kelimelerle kurulan (Muştafâya/şafâya b. 19) ve aynı kelime ile kurulan (celâle/zû'l-celâle b. 6; hem-râh/râh b. 229) kafiye örneklerine rastlanmaktadır. Ayrıca kafiyenin sıfat-ı müşebbehe ile sağlandığı ve şâyegân denilen kafiye kullanımına bir örnek bulunmaktadır (pâdişâhân/çeşmân b. 17).

1.4. Eserin Dili ve Üslûbu

Mûr-nâme, dönemine göre sade sayılabilecek bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. Mukaddime manzumelerinde mecaz, teşbih ve telmihlerin yoğun olduğu sanatkârâne bir dil kullanılmıştır. Hikâyenin anlatıldığı bölümde ise edebî sanatlara çok az yer verilmiştir. Mesnevinin üç beyitlik hâtimesi ve bölüm başlıkları Farsçadır. Dil hususiyetleri itibarıyla yazıldığı dönemin genel özelliklerini aksettirmektedir. Emir kipinin ikinci tekil şahıs eki -gil, "kı-

gırmak”, “döymek” kelimeleri gibi az sayıda Eski Anadolu Türkçesi izleri görülmektedir. Metinde sıfat tamlamaları ekseriyetle Farsça yapıdadır.

1.5. Mesnevinin Tertip Hususiyetleri

Mûr-nâme klasik mesnevîne tertibine uygun olarak mukaddime, konunun işlendiği bölüm ve hâtimededen müteşekkildir. 254 beyitlik mesnevinin ilk 50 beyti mukaddime, son üç beyti ise hâtimedir. Mesnevîde hâtîme bölümü çok kısa tutulmuştur.

Sûzî, mesnevîsine 16 beyitlik mukaddime manzumesiyle başlar. Bu manzumenin ilk yedi beyti besmele şerhi, bâkisi ise tevhiddir. Bu bölümde besmeleyi teşkil eden harfler etrafında teşbihlere yer verilmiştir. Tevhîde ise Allah'ın zatının suâl ve sebepten münezzehtir olduğu ifade edilerek başlanır. Sâni' ve hâlık olan Allah'ın kâinattaki eserlerinden bahisle cümle kâinatın onun âsarı olduğu vurgulanır. Hz. Musa'nın Tur Dağı'ndaki kıssasına telmihte bulunan şair, cihan bağındaki servilerin (güzellerin) onun cemalinin tecellisi olduğunu söyleyerek manzumesini tamamlar. Bu bölümü, Allah'tan lütuf niyaz edilen 4 beyitlik münacat takip eder (17-20). Üç beyitlik kısa bir na'tın (21-23) ardından miraciyeye (24-31) geçilir. Kısaca miraç hadisesinin anlatıldığı bu bölümde şair, çehar yâr ve ashaba salat ile tazarruda bulunur.

Mukaddime manzumeleri, “Der-Medh-i Pâdişâh-ı Zafer-sipâh *hullidet hilafetuhu*” bölümüyle tamamlanır (32-50). Bu bölümün ilk 6 beytinde, adalet ve kerem yönüyle Kanunî Sultan Süleymân methedilir. Devamında şair; sultanın kemal ehline itibar ettiğini, nazım ve inşaya rağbet gösterdiğini işittiği için kendisinde eser yazma hevesinin uyandığını söyler. Sebeb-i telif hususiyeti gösteren bu bölümde şair, çektiği mihnet ve döküğü gözyaşının macerası olarak “taze” bir destan kaleme almak isteğini ifade eder. Kemal sahibi şairlerin nazım meydanında bir nişane bıraktığından bahisle şair, zamanın hükümdarı Sultan Süleymân'ın namına münasip düşecek şekilde Süleymân Peygamber'den bir hikâye anlatmak arzusunu dile getirir. Şair, sultana lâyük bir eser sunarak onun nazarını celb etmek arzusundadır. Sûzî sözlerini sultana dua ile tamamlar. Mukaddime manzumelerinin ardından şair, hikâyenin anlatımına geçer.

Eserin hâtimesi, “Gamlı Sûzî'nin Özür Beyanı ve Risâle'nin Nazmedilme Tarihi Hakkında” başlıklı Farsça 3 beyitlik bölümdür. Şairin eserin adı, yazılma sebebi ve telif tarihinin ifade ettiği bölümün tercümesi şu şekildedir: “Kalemin lütfuyla kâğıdı elime alıp bu *Mûr-nâme* adlı eseri yazdım. Hz. Sultan Süleymân'ın adına söyledim ki onun lütfundan bana ihsan erişsin. Bu eser hicrî 953 (1546-47) yılında güzellikle yüzünü gösterdi” (252-254).

1.6. Mûr-nâme'nin Özeti

Hz. Süleymân, bir sabah vakti keyifli bir şekilde divanda oturmakta iken gözyaşı içerisinde feryat eden bir güvercin huzuruna gelir (51-57). Hz. Süleymân, güvercinin feryadını işitince onu yanına çağırıp bu hâlinin sebebini sorar (58-60). “Güvercin de Kirpi'nin elinden eziyet çektiğini söyleyerek uğradığı felaketi anlatır: Bir sabah yuvamda çocuklarımla Allah'ı tespih ederken Kirpi bizi duydu ve yuvama gelip etrafı dağıtarak yavrularımı yedi. Ben Allah'ın yardımıyla Kirpi'nin elinden kurtuldum.” Gözyaşları içerisinde yuvasını bırakıp kaçan Güvercin'in anlattıklarından dolayı Hz. Süleymân çok hiddetlenir ve o kan emici Kirpi'yi yanına getirmesi için Doğan'ı vazifelendirir (61-74). Emir üzerine Doğan, Kirpi'nin yanına gider ve onu Hz. Süleymân'ın dergâhına götürmek istediğini, gelmezse bir pençeyle göğsünü parçalayacağını söyler (75-79). Diken oklarıyla Doğan'ı tehdit eden Kirpi, Hz. Süleymân'ın neden Hüdühüd'ü değil de (gözü ve ayağı bağlı bir kuş olan) kendisini gönderdiğini söyleyerek onu aşağılar. Bunun üzerine Doğan, yiğitlik göstermek ister fakat Kirpi oklarını fırlatarak onu öldürür (80-90). Bu haberi alan Hz. Süleymân'ın huzuru kaçır ve durumu bildirmek üzere buyruğundaki tüm hayvanlara seslenir (91-93). Ardından Kirpi'yi huzuruna getirmesi için Kartal'ı gönderir, direnirse de öldürmesini emreder. Kirpi'nin yanına giden Kartal; başına bir kıyamet koptuğunu, padişahın emrini dinleyip kendisiyle gelirse onun için ricacı olacağını, gelmezse pençesiyle helak edeceğini söyler (94-102). Kartal bu uğurda canından geçtiğini söyler söylemez Kirpi, bir ok atarak Kartal'ı da oracıkta öldürür (103-106). Doğan'dan sonra Kartal'ın da öldürüldüğünü duyan Anka, bu hadiseyi Hz. Süleymân'a haber verir. Hz. Süleymân'ın gözleri yaşla dolar ve arzusunu yerine getirmek için bu defa Peri'yi gönderir. Ay misali yüzüyle herkesi büyüleyen Peri, yola koyulup o çirkin Kirpi'nin yanına varır (107-111).

Kirpi o gül yanaklıyı görünce candan bir ah eder. Peri, kirpiyle nazıkçe “Gel! Seni cennet bahçesine götüreyim, Hz. Süleymân'ın huzuruna gidip ona durumunu anlatayım, olur ya acır da günahını affeder” der. Peri böyle konuşunca Kirpi şaşırıp kalır (112-121) ve Peri'ye: “Ben perişan, çirkin ve kaba bir kirpiyim. İşine git, ben bir çöl şeytanı, sen ise perisin. Benim sizinle ilgim olmadığı gibi kapınıza varmak da âdetim değildir” der (122-124).

Peri, Kirpi'nin bu serkeşliğini Hz. Süleymân'a haber verir. Hz. Süleymân iyiden iyiye öfkelenir ve gözleri hiddetten kan çanağına döner (125-130). Büyük bir kızgınlıkla tellala “Aslana (vahşilere), şeytan ve periye, bütün askerleri haberdar edip insan ve cinleri hazır etmeleri için seslen!” der. Emir mucibince bütün ordu huzura gelip yeryüzünü doldurur. Hz. Süleymân ye-

le/rüzgâra tahtını uçurmasını emreder ve bütün azametiyle göğe yükselip Allah'a yönelir. O an kulağına "Ey Süleymân benden haberdar ol!" nidası erişir ve Allah Teâlâ ona şöyle buyurur: "Âlemin mahlûkatı kölen; vahşi, cin ve periler de emrindedir. Bütün âlem halkını emrine musahhar kıldım. Sana verilen bunca büyüklük bir Kirpi'yi helak etmek için midir? Eğer ona çare bulmak istersen karınca sultanına emret ki senin için başka bir çözüm bulsun" (131-141).

İlahi emri işiten Hz. Süleymân, Allah'ın buyruğunu yerine getirmek üzere yeryüzüne inip karıncalar sultanına yönelir. Ülkelerine Hz. Süleymân'ın geldiğini gören karıncalar, bu hâli duyunca sevinirler. Zayıf karınca sultanının elinde ona layık bir tek çekirge budu vardır. Karınca Sultanı Hz. Süleymân'ın huzuruna varıp devletin devamı için dualar eder ve teşrifıyla kendini ihya ettiğini ve artık emrine amade olduğunu söyler. Karınca'nın ahvalinden memnun olan Hz. Süleymân muhabbetle ona iltifat eder. Nazikçe davranıp ona "Kaç yıl yaşadın da bunca kemali tahsil ettin. Dünyada tuhaf ve garip ne görüp öğrendiyse anlat. Senin bunca kabiliyetin var, yeryüzünde ne görüp idrak ettiysen tümünü söyle" diyerek ona sorular sorar (142-159). Karınca, eşiğine yüz sürüp "Ey sultanlar sultanı! Çok acayıplık ve gariplikler gördüm. İzin verirsen sana güzel bir hikâye anlatayım" der ve Hz. Süleymân'ın izni üzerine anlatmaya başlar: "Eski devirlerde bilgin bir sultan dünyaya padişah oldu. Ordusu ve haşmeti yüce, şehrinin önünde piyade askerler olurdu. Herkesin razı olduğu güçlü, merhametli ve adaletli bir padişah vardı. Halkı adaletiyle, askeri de cömertliğiyle mutluordu. Bütün âlemin emri altında olduğu sultanın adı Süleymân'dı" (160-172) der ve ejderha hikâyesini anlatmaya başlar:

"Uğursuz bir ejderha ortaya çıkıp âlemi birbirine kattı. Başı dağ, gözleri kan çanağı ve ağız da cehennem kapısı gibi açıktı. Ne zaman kızıp ağzını açsa yeryüzünü ateşle yakardı. Gıdası insan olan bu ejderha günde yüz bin kadar insan yiyebilirdi. İnsanların korkuya kapıldığını gören âlem sultanı, bütün ordusunu topladıysa da ejderha karşlarına çıkıp bütün askerlerin başına kıyameti kopardı. Meydana çıkan yiğitleri bir bir öldürdü. Sultan ise kaçıp Allah'ın yardımına sığındı. Ülkenin şahı bu gamla hüznüldü. Ben de (karınca) huzura varıp dedim ki: 'Ey âlemin süsü padişah! İzin verirsen bir hile bulayım, Allah'ın yardımıyla yeryüzü bu beladan kurtulsun.' Padişah teklifimi kabul ettikten sonra, ejderhanın daimî güzergâhı olan yol üzerine bir kuyu kazılması gerektiğini söyledim. Bunun üzerine askerler kuyuyu kazdı, sonra da ejderha anlamasın diye ağzını kapatarak gizlediler." Ben de 'Ey şahım! Ordu, orada birbirlerinden haberdar olacak şekilde ikiye bölünsün. Bir

bölüğü ejderhanın dikkatini üzerine çeksin ki ejderha onların ardına düşsün. Onun gözü güneşin parıltısına dayanamaz. Bu yüzden önünde kaçanlar güneşe doğru hareket etsin. Güneşe dayanamayıp mecburen arkasını dönsün ve böylece bir ordunun saldırısını görsün. Onlara doğru hücumla kalkınca onlar kuyunun ağzına doğru kaçsınlar. Böylesi bir tedbir düşündüm. Allah'ın izniyle böylece helak olabilir' dedim. Bütün ordu bu plana göre hareket edince ejderhayı kuyuya düşürmeyi başardılar. Bu kuyu, on bin adamın bir yıl boyunca kazdığı devasa bir kuyuydu. Ardından halk kuyunun etrafına gelip ejderhanın başına taşlar yağdırarak onu paramparça ettiler. Böylece o uğursuz ejderha yok olup gitti, insanlar bu dertten kurtuldu ve o şah âlemde yüce bir nam bıraktı.” (173-205).

Karınca sözünü tamamlayınca Hz. Süleymân ona der ki: “Ey can! Sen Allah'tan bize gönderilmiş bir rehbersin, bugün sıkıntımızı giderecek de sensin. Sen bize güzel bir hikâye anlattın, bizden de pek müşkül bir hikâye dinle. Bizim müşkülümüze de çözüm bulursan gönlümüzde yer edirirsin.” Hz. Süleymân bunun üzerine Kirpi ile Güvercin hikâyesini anlatır. Karınca bunun üzerine “Ey şah! Eğer izin verirsen ben onu elleri bağlı bir şekilde huzuruna getireyim. İster başını kes ister serbest bırak” der. Hz. Süleymân işittiklerine memnun olup onu tebrik eder (206-213).

Karıncalar sultanı tahtına oturur. Karınca ordusu da etrafında toplanıp ona izzet ve ikramda bulunur. Karıncalar şahı onları vakiyadan haberdar edip “Ben Kirpi'nin yanına gidip ona hücum edince her biriniz de bir yandan saldırın” der. Bu hâl üzere yola koyulup Kirpi'nin yanına varırlar. Karınca şahı ona hücum edince her bir karınca bir kılından tutar. Kirpi, feryat edip inleyerek Karınca şahından özür diler ve “Ne zulüm ettiysem (affedip) sen yiğitlik et. Hz. Ali'nin yolu yiğitliktir. Beni Hz. Süleymân'a götür de yüce eşiğine yüz süreyim” der. Eli bağlı Kirpi'yle beraber Hz. Süleymân'ın dergâhına varan Karıncalar şahı, önden girerek medhüsenada bulunur (214-233).

Hz. Süleymân ona “Ey uğursuz ve fitneci Kirpi! İşin gücün sürekli kan dökmek” diyerek çıkışır. O sırada huzurda bulunan Güvercin'in karşısına getirilen Kirpi “Ey Sultanım! Günahım çok, işte başım. Denizlerce günahım olsa da senin affediciliğinin yanında bir damla değildir” diyerek yana yakıla tazarruda bulunur. Hz. Süleymân “Ey Güvercin! Hasımın eli kolu bağlı karşıdadır, istersen Allah'ın emri mucibince cezasını ver. Ama perişan hâlini arz etti. İster öldür ister bağışla. Eğer günahını bağışlarsan ben de sana bir yüce köşk ihsan ederim.” Güvercin, “Sen ne emredersen, can da senindir ferman da” diyerek rıza gösterir. Hz. Süleymân Allah'ın emriyle “Barışta hayır vardır”

diyerek Kirpi'yi başışlar. Karınca şahı da böylelikle âlemde güzel bir ad bırakır (233-251).

1.7. *Mûr-nâme*'de Temsilî Anlatım

Mûr-nâme, Süleymânnâme türünde kaleme alınmış bir mesnevidir. Hikâye kahramanlarının hayvan olması itibariyle de fabldır. Süleymânnâme literatürü içinde karınca hikâyeleri bulunmakla beraber bu mesnevinin kaynağı olabilecek bir anlatıya tesadüf edilmemektedir. Sûzî de eserini zaten “destân-ı tâze” olarak takdim etmektedir. Bu ifade göz önünde bulundurulduğunda *Mûr-nâme*'nin orijinal bir hikâye olduğunu söyleyebiliriz.

Hikâye, Kirpi ile Güvercin arasında cereyan eden hadise etrafında gelişir. Kirpi zâlim, güvercin ise mazlûmdur. Klasik edebiyat hikâye geleneğinde bir kahraman olarak kirpiye çok az tesadüf edilmektedir.² Kirpiler, zehirli oklara sahip ve mücadeleci hayvanlardır. Bu vasıfları dolayısıyla kirpi, zâlim karakter olarak hikâyede yerini almıştır. Bu tercih biraz da “taze destan” söylemek gayesinden neşet etmiş olmalıdır. Sûzî, hikâye geleneğinde kendisine pek yer verilmeyen bir hayvanı hikâyesine kahraman seçerek “yenilik” meydana getirmiştir. Ürkek ve savunmasız güvercin ise yırtıcı olmayan bir kuştur. Kanatlarıyla kendisini bazı tehlikelerden koruyabilirse de yavrularını muhafaza etmekten acizdir. *Mûr-nâme*'de Kirpi zulmü, Güvercin ise acizliği/güçsüzlüğü temsil etmektedir.

Hikâye geleneğimizde Hz. Süleymân, hâkim ve hakîm kimliğiyle tebârüz eder. *Mûr-nâme*'deki rolü hâkimdir. Hakîm rolü ise karıncaların hükümdarına verilmiştir. Şikâyet mercii olan Süleymân Peygamber, Güvercin'in adalet ve yardım talebini kabul edip davayı çözüme kavuşturmak üzere hemen harekete geçmiştir. Davanın süratle görülmesini istediği için de Kirpi'yi getirmek üzere dünyanın en hızlı uçan kuşlarından Doğan'ı göndermiştir. Elçi olarak Doğan'ın gönderilmesi, adaletin hemen tecelli etmesi gerektiğine işaret eder. Doğan, Kirpi tarafından öldürülünce kendi cinsinin en kuvvetli kuşu olan Kartal aynı vazifeyle görevlendirilmiştir. Bu da adaleti sağlamak için gerektiğinde güç kullanmak gerektiğinin işaretidir. Bu hikâyede Doğan “hız”ı, Kartal ise “güç”ü temsil etmektedir. Her iki elçiden netice çıkmayınca güzellik ve doğrulukla davet etmek üzere Peri gönderilmiştir. Peri de bu hikâyede “güzellik/nezaket”i temsil eder. Hz. Süleymân önce çabukluğu, sonra gücü, en son olarak da güzellik ve iyilik yolunu tercih etmiş fakat üç

² Bir misal olmak üzere; Mevlâna Celâleddîn-i Rumî'nin *Mesnevî-i Şerîf*'inde bâtınını belli etmemek için somurtkanlık gösteren ârifler, tehlike anlarında başını gövdesine gizleyip dikenleriyle savunmaya geçen kirpilere benzetilmektedir. Bk. (Konuk, 2006: 7/299-300)

teşebbüs de akamete uğramıştır. Kirpi, Doğan ve Kartal'ı küçümsemiş fakat Peri'yi kendisine lâyük bulmamıştır.

Bütün bu olanlara hiddetlenen Hz. Süleymân, tantanalı ordusuyla Kirpi'yi yola getirip cezasını vermek üzere harekete geçmiş fakat ilâhî ikaza muhatap olmuştur. Kendisine bunca güç ve haşmet verilmişken zâlim de olsa âciz bir kirpiye karşı bu şekilde hareket etmesi yakışıksız bir durumdur. Meselenin çözümü, karıncaların şahına tevdi edilir. Bu hikâyede hikmeti temsil eden karıncaların hükümdarı, küçük ve güçsüz bir hayvan olmasına rağmen akıl ve zekâsıyla meseleyi çözüme kavuşturmuştur.

Sûzî bu mesnevisinde, bir meseleyi zor kullanmadan hikmetle çözmeyi önemini vurgular. Adaleti sağlamak için birçok vasıta olmakla beraber en doğru yol, hikmet üzere hareket etmektir. Şair hikâyenin sonunda, suçunu kabul edip yaptıklarına nedamet getiren Kirpi'yi affa layık görerek affetmenin cezadan evlâ olduğuna dikkat çeker. *Mûr-nâme*, sufiyâne telmipler barındırmakla birlikte tasavvufî zeminde kaleme alınmış bir eser değildir. Bu eser aynı zamanda hikemî bir pendname olarak da değerlendirilebilir.

1.8. Nüşanın İmlâ Hususiyetleri ve Neşirde Takip Edilen Usûl

Divânî özellikler gösteren talikle mahtut nüsha, yarıya yakını harekeli-dir. Yazı karakteristiği itibariyle nüsha, müellif hattı olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Fakat bunu teyit edebilecek kesin bir karine yoktur. Nüsha, genel itibariyle döneminin imlâ hususiyetlerini aksettirmektedir. Bununla birlikte bazıları şahsî bazıları da vezin ve kafiye zaruretiyle farklı tasarruflarda bulunulmuştur. Ayrıca bazı kelimelerin imlası ve harflerin noktalamalarında hatalar göze çarpmaktadır.

Karakteristik bir imlâ hususiyeti olarak nüshada, atif vavı bazı yerlerde harekeyle gösterilmiştir (b. 4). Benzer bir imlâ özelliği olarak izafet kesresi “ya” harfi ile gösterilmiştir: nihâl-i pâdişâh (b. 36), şeh-i ferhunde-fâl (b. 38). Aynı kelimeler metinde iki farklı şekilde imlâ edilmiştir: hûn-h^vor (b. 72), hûn-h^vâr (b. 220), hûn-h^vâr (b. 102); hıdmet (b. 97), hızm (b. 119, 186, 212). Yine bu bağlamda, asli harfi hemze olan mâ'il kelimesinde hem “hemze” hem de “ye” harfi kullanılmıştır (b. 47). “Ukâb” kelimesi iki başlıkta “ukqâb” şeklinde yazılıp hareketlenmiştir (vr. 5^b).

Metnin imlasında dikkat çeken bir diğer husus, yaygın okunuşa muhalif hareketlendirmelerdir: zîr-i fermân: zîr-fermân (b. 56); geçdüñ: geçdiñ (b. 104); dürüş: direşt (b. 111), re'âyâ: ri'âyâ (b. 171), dil-efgâr: dil-ifgâr (b. 211), çehâr: çihâr (b. 28), ir-: er- (b. 220). Ayrıca bazı kelimelerde yanlış hareketleme görülmektedir: “tünd-pervâz”, tünd-i pervâz şeklinde hatalı

harekelenmiştir (b. 88). Bazı kelimelerin harekelenmesinde telaffuz esas alınmıştır: zâlim: zâlüm (b. 71); derdmend: derdimend (b. 210). Harekeli kelimelerde mümkün merteye müstensih/müellifin tercihlerine tabi olunmuştur. Vezin gereği eklenmesi gereken harf/ibareler köşeli parantez “[]” içine alınmıştır. Ayrıca metindeki Arapça ayet, hadis, kelâm-ı kibâr ve Farsça beyitler italik olarak yazılmıştır.

Sonuç

Süleymânnâme, klasik Türk edebiyatı hikâye geleneğinin önemli türlerinden biridir. Bu türde kaleme alınan eserlerde, Hz. Süleymân etrafında, daha ziyade insan dışı varlıkların kahraman olduğu hikâyelere yer verilir. Bu zeminde vücuda getirilen eserlerden biri de XVI. asır şairlerinden Sûzî'nin *Mûr-nâme*'sidir. Eserin müellifi olan Sûzî'nin kim olduğu kesin karinelerle bilinmemektedir. Fakat 1531 yılında Osmanlı sarayına kaside sunan Sûzî mahlaslı şairle aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir. *Mûr-nâme*, 653/1546-47 yılında Kanunî Sultan Süleymân'a sunulmak üzere telif edilmiştir. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan eser, 254 beyitten müteşekkildir. Aruzun *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün* kalıbıyla yazılan eser; mukadime, hikâye ve hâtimedden oluşur. Mesnevinin mukaddime bölümünde nisbeten sanatlı, hikâye faslında ise sade ve edebî sanatlardan azade bir dil kullanılmıştır. *Mûr-nâme*, hikemî zeminde kaleme alınmış bir pendnamedir.

Mur-nâme'de, Güvercin ile Kirpi arasında vuku bulan hadise etrafında şekillenen bir hikâye anlatılır. Temsilî anlatımın hâkim olduğu hikâyede Kirpi zâlim, Güvercin ise mazlûm rolündedir. Hz. Süleyman ise meseleyi çözüme kavuşturacak hâkimdir. Doğan, Kartal ve Peri; Kirpi'yi mahkemeye getirmekle görevlendirilmiş elçilerdir. Doğan “hız”ı, Kartal “güç”ü, Peri ise “güzellik/nezaket”i temsil eder. Meselenin çözümü, ilâhî bir ikazla karıncaların hükümdarına tevdi edilir. Karınca, bu hikâyede hikmeti temsil etmektedir. Mesneviye ismini veren karınca (mûr), bilge bir karakterdir. Küçük bir cüsseye sahip olmasına rağmen kendisinden güçlü hayvanların ve Süleyman Peygamber'in üstesinden gelemediği bir meseleyi akıl ve zekâsıyla çözmüştür. Hikâyenin temel mesajını da bu husus oluşturmaktadır.

Kaynakça

Aclûnî. *Keşfu'l-hafa ve muzîlu'l-ilbâs: Amma iştehera mine'l-ahâdîs alâ elsinetî'nnâs*. thk. Ahmed Kalaş. Haleb: Mektebetu't-Turasi'l-İslamî.

- Akkaya, Hüseyin (1997). *Osmanlı Türk Edebiyatında Süleymân Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi: Tenkidli Metin ve Tıpkıbasım*. Cambridge: Harvard Üniversitesi.
- Alper, Kadir (2014). "Türk Edebiyatında Süleymân-nâmeler". *Turkish Studies*, 9(7): 147-163.
- Erünsal, İsmail (2016). *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eyyübî (1991). *Menâkıb-ı Sultan Süleymân: (Risâle-i Pâdişâhnâme)*. Haz. Mehmet Akkuş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Garîbî-i Tebrîzî Menteşeoğlu (1382). *Dîvân ve Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm*. Haz. Hüseyin Muhammed-zâde Sadîk. Tahrân: İntişârât-ı Peyâm.
- Gıynaş, Kamil Ali (2014). *Pervâne Bey Mecmuası: Topkapı Sarayı Bağdat 406*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Götz, Beschrieben von Manfred (1968). *Türkische Handschriften (Teil 2)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Konuk, Ahmed Avni (2006). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meâli* (2011). Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Levend, Ağâh Sırrı (2000). *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sûzî. Kaside. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (T SMA). 363/12.
- Yılmaz, Kadri Hüsnü (2017). *Türk Edebiyatında Süleymân-nâmeler ve Hâkî Efendî'nin Süleymân-nâmesi*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Mehmet (2013). *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi (2003). "Matrakçı Nasuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.28. Ankara: TDV Yayınları, 143-145.

Ek 1. Metin

[2b]

Kitâb-ı Mûr-nâme

Meḫā' ilün meḫā' ilün fe' ülün
Hezec + ---/+ ---/+ ---

1. Ne nâme ki aña 'unvân ola Allâh
Olur ol nâme bâğ-ı lî-ma 'allah³
2. Ki serv anda elif lâmeyni sünbül
Görinen ḫalqa-i hâ gönçe-i gül
3. Yazılmışdur ḫamu esmâdan a'zəm
Meger var-ısa olur ism-i mübhem
4. Anuñ nâmıdur ol kim bî-'adeddür
Şıfât u zâtı *Allâhü's-şameddür*⁴
5. Ki bismi'llâhdur tuğrâ-yı nâmı
Hem *el-ḫamd* oldı tezyîn-i kelâmı
6. Ne levḫ üzre yazarlarsa celâle
Olur âyîne nûr-ı zü'l-celâle
7. Anuñ-çün itdüm anuñla bidâyet
Ki bula 'avn-i Ḥaḫ birle nihâyet
8. Kemâl-i zât-ı Ḥaḫ bîrûn çündan
Ki ḫalḫ itdi cihâmı *kâf* u *nûndan*
9. Nümüne şun'ına nüh çarḫ-ı mînâ
Ki zâhir zât-ı Ḥaḫ pinhân u peydâ
10. Yed-i beyzâ ki Mûsâ'dan nişâne
Tecellî *len terâniden* bahâne⁵
11. Yaratdı *kâf* u *nûndan* kâyinâtı
Müzeyyen kıldı cümle mümkinâtı
12. Sîpihrûñ ḫâḫ-ı eyvânındaki mâh
Sarây-ı şun' dîvârında bir kâh
13. Kemâl-i ḫudreti ḫatında eflâk
Çemende şan bir avuç ḫâr u ḫâşâk
14. Cihân bâğında bu her serv-ḫâmet
Cemâl-i pür-kemâlınden 'alâmet
15. Zuhûr itdi cemâlınden tecellâ
Ne görsüñ anı her nâ-dân u a'mâ

³ "Allah benimledir." "Benim Allah'la (öyle anlarım olur ki ne bir mukarreb melek ne de mürsel bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir.)" (Yılmaz, 2013: 469).

⁴ "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" İhlas 112/2.

⁵ "Sen beni göremezsin" Araf 7/143.

16. Ne dem kim sözi eyde Allāh Allāh
Kıl anı gülşen-i luṭfindan āgāh

Münācāt be-Dergāh-ı Kādīye'l-Hācāt [3a]
[Bütüm İhtiyaçları Yerine Getiren (Allah'm) Dergâhına Yakarış]

17. İlāhī pādīşāh-ı pādīşāhān
Cilā-bāhş-ı 'uyūn-ı tīre-çeşmān
18. Baña luṭfuñ cilāsından nazar vir
Ġubār-ı rāh-ı kūyuñdan başar vir
19. İrür nūr-ı cemāl-i Muştafāya
Ki ire teşne-dil cām-ı şafāya
20. Şefi' eyle bize yevmü'l-cezāda
Budur virdüm benüm dār-ı fenāda

Der-Medḥ-i Hāzret-i Risālet-penāh
[Risalet sığınağı Hz. Muhammed'in Medhi Hakkında]

21. Elā iy şeh-süvār-ı milk-i *levlāk*⁶
K' olur ḥāk-i rehūñ ḥurşīd-i eflāk
22. Nebiyy-i Ebṭāhī sultān-ı 'ālem
Şefi' -i cümle ümmet faḥr-i ādem
23. Sirāc-ı leyletü'l-Mi' rāc sensin
Felek farkında dürr-i tāc sensin

Der-Mi' rāc-ı Nebi-i Şefā'at-destgāh
[Şefaatin Menbaı Hz. Nebi'nin Miracı hakkında]

24. Cenāb-ı Haḫḫa irüp iştiyākūñ
İrişdi berki sür'atle Burākuñ
25. Burākuñ gerdi dirler keh-keşāna
Şeb-i Mi' rācdan kılmış nişāne
26. Rikābuñda melāyik şad hezārān
İrişdüñ pāye-i 'arşa şitābān
27. Olup ḥalvet-serāyuñ *lī ma' allāh*
Olup ḥayl ü sipāhuñ encüm ü māh
28. Çihār aşḫāb u ālūñ ḥürmetiyçün
Cemāl-i pür-kemālūñ ḥürmetiyçün
29. Terāḫḫum eyle Sūzī nā-tüvānā
Niçe bir āteş-i hecrtüñle yana
30. Maḫabbet şem' -i-le efrūḫteñdür
Belā nārına yanmış sūḫteñdür

⁶ "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım." (Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, II, 164).

31. Yanar albinde geri dg-1 'iyn
ef'at merheminden eyle dermn

Der-Medh-i Pdi-1 Zafer-siph hllidet hilfetuhu
[Muzaffr ordulu padiahın (hilafeti ebedi olsun) medhi hakkında]

32. El iy 'ndelb-i glen-i cn
A azun gl gibi ol ad u hndn [3^b]
33. Oı medhini ol h-1 cihnun
eh-i 'lem-penh-1 ins  cnun
34. Cihn-1 mekrimet sultn-1 'lem
Sleymn-1 zamn b-mhr  htem
35. Gl-i nev-bve-i bg-1 er'at
eh-i ferhunde-fl u evc-i 'izzet
36. Bahristn-1 'adl  glen-i dd
Nihl-i pdi-1 serv-i zd
37. Cihn vrnesi 'adliyle ma'mr
Ser--ser halk anu emriyle mesrn
38. İitdm ol eh-i ferhunde-fln
Yanında adri var hib-kemln
39. Tenezzl eyleyp ol h-1 dn
İdermi ihtir'-1 nazm u in
40. Heves ıldum ki h-1 hrde-dna
Cenb-1 mlik-i devr-i zamna
41. Yazup 'arz itdm ekm mcersın
Bel-y arh-1 gddrun cefsın
42. Diyem 'lemdede bir destn-1 tze
Numne ola h-1 ser-firza
43. Gelen her bir keml ehli cihna
om meydn-1 nazma bir nine
44.  sz nazmında bunca udretm var
Zamne haliy_elde fırsatım var
45. Sleymn-1 nebiden bir nine
Yazam Sltn Sleymn-1 zamna
46. Ola her afhs bir tze glen
Tolu her gsesi gl-berg-i terden
47. Ki seyr itdkce ab'-1 h-1 'dil
Ola gl-get-i glzrına m'il
48. Bu glende bu gller gne gne
Ola h-1 shndna numne
49. İlahi devletini cvid eyle
Rikbın efser-i Cemid eyle

50. İrişsün pāye-i gerdūna tācı
Yedi iklīmden alsun ħarācı

*Dāstān-ı Kebūter-i Mazlūm bā-Ĥārpüş-t-i Zalūm [4a]
[Mazlum Güvercin ile Gaddar Kirpinin Hikāyesi]*

51. Ĥikāyet iden üstād-ı nevā-sāz
Bu resme itdi söz țarzından āġāz
52. Meger bir şubĥ şāh-ı milk-i eflāk
Oturmuşdı serīr-i çarĥa çālāk
53. Süleymān-ı nebī ol kān-ı devlet
Şehinşāh-ı cihān bā-taĥt u şevket
54. Seĥer-gehde țurup ol şāh-ı devrān
Țutup dīvān oturmuş-ıdı ĥandān
55. Hemān-dem bir kebūter kıldı feryād
Ki iy mesned-nişīn-i taĥt-ı ber-bād
56. Bugün sensin cihān içre Süleymān
Senüñ emründe ‘ālem zīr-fermān
57. Baña raĥm eyle kim bu eşk-i gül-gün
Cihān milkini kıldı ġarĥa-i ĥūn

*Şinīden-i Cenāb-ı Süleymānī Nāle-i Kebūter-i Dād-ĥvāh
[Ĥz. Süleymān’ın Medet Dileyen Güvercinin Feryadını Duyması]*

58. İşitdi çün bu feryādı o sultān
Țoluġdı gözleri vü oldı ġiryān
59. Didi n’olduñ berü gel iy kebūter
Ki olmuşduñ ezelden Nūĥa rehber
60. Eyit kimden irişdi zulm-i bī-dād
Ki saña hem-dem olmuş āh u feryād

*Der-başt-ı Ĥāl-i Şikāyet-me’āl-i Kebūter-i Dād-güster
[Feryad Eden Güvercinin Şikāyet Meālli Arzuhali Hakkında]*

61. Kebūter didi iy sultān-ı ‘ālem
Ĥatı üftadeyem şūrīde-ĥālem
62. Meded bir ĥārpüştüñ dād elinden
Baña zulm eyledi feryād elinden
63. Meger kim āşiyānumda seĥer-gāĥ
İderdüm beççelerle Allāh Allāh
64. İşitmiş ol pelīd-i zulm-pīşe
İşi ħan itmek olmuşdur hemīşe
65. Hemān-dem āşiyānum içre der-ĥāl
Gelüp kıldı beni ĥāk içre pā-māl

66. Yidi yavrularum altında ben zār
İderdüm āh u nāle çār u nā-çār [4^b]
67. Hālāş itdi beni ‘avn-i İlāhī
Bırağdum gözden ol pervāz-gāhı
68. Diye bilmez ki n’oldı hāl-i evlād
‘Aceb mi eyler-isem āh u feryād
69. Didi bu mācerāyı eşk-i terle
Toluğdı gözleri huñ-ı ciğerle

Der-teveccüh-i Süleymān-ı ‘Adālet-eşer be-Hāl-i Kebüter-i Muştar
[Adaletli Hz. Süleymān’ın Çaresiz Güvercin’in Durumuyla İlgilenmesi Hakkında]

70. Süleymān-ı nebī çün eyledi gūş
Cigerden kanı bigi eyledi cūş
71. Kığırdı bādı andan didi iy bāz
O zālümnden yaña tiz eyle pervāz
72. Getür ol hārpüş-t-i hūn-h’ōri
‘Avānī olmuş anuñ çünki kārı
73. Hārābī-i cihān kār-ı ‘avāndur
‘Adālet nağlı bāğ-ı ‘ōmr-i cāndur
74. Cihāna gösterem anuñla ‘ibret
Gide bāğ-ı cihāndan hār-ı miñnet

Firistāden-i Şāh-ı Bende-nüvāz Bāz-ı Hevā-pervāz rā be-İhżār-ı Hārpüş-t-i Sitem-sāz
[Kulunu Kollayan Şāh’ın Rüzgār Kanatlı Doğan’ı Zalim Kirpi’yi Huzura Celp İçin Gön-
dermesi]

75. Bu āvāzı işidüp bāz şehden
Hevāya ağdı geçdi evc-i mehden
76. Ğazab birle irişdi hārpüşte
Didi iy hāk ü hūn-ile sirişte
77. Berü gel tiz iy mekkār-ı devrān
Ki oldur emr-i dergāh-ı Süleymān
78. Ki sulţān-ı ded ü dīv ü perīdür
Bu cümle hālq anun fermān-beridür
79. Eger gelmezseñ iy bed-nefs-i bed-hāl
Ururam bağruña pençemle çengāl

Cevāb-ı Hārpüş
[Kirpi’nin Cevabı]

80. Didi kim hārpüş iy bāz-ı hūn-riz
Ki ser-tā-pā menem bir hāncer-i tiz
81. Süleymān-ı nebī şāh-ı cihāndur
Ki maḥkūmı cemī’-i ins ü cāndur

82. Tamâmet ger sipâh-ı nîze-dârân
Mukâbil olsa idem cümle bî-cân [5^a]
83. İgen germ olma iy bâz-ı felek-gerd
Dime bunuñ gibi söz âhenin serd
84. Süleymân-ı nebînün hüdhüdi var
N'îçün şaldı seni olmadı nâ-çâr
85. Ki sensin murğ-ı pā vü dîde-beste
N'îçün yok yirde olursın şikeste
86. Birez müddet ki geçdi der-miyâne
Dinildi arada haylî fesâne
87. Şu kim görmeye zâlimden şikence
Şanur irmez ser-i mazlûma pençe
88. İşitdi çünki bâz-ı tünd-pervâz
Dilâverlik hevâsın kıldı âgâz
89. Yüz urdı düşdi bâz-ı pür-mehâbet
İrişdi cânına yüz niş-i gayret
90. Düşüp cân virdi anda bâz-ı miskîn
Sikender-dil Cem-âsâ Hüsrev-âyîn

Ma'lûm Şoden-i Ahvâl-i Bâz-ı Cân-bâz
[Korkusuz Doğan'ın Ahvalinin Bilinmesi]

91. Çü düşdi hâr hâr-ı mihnete bâz
Süleymân-ı nebîye irdi âvâz
92. İşidüp bu sözi nâ-geh şabâdan
Elin çekdi dem-i bezm-i şafâdan
93. Nidâ itdi kamu vahş u tuyûra
Ki her birine bu hâli tuyura

İrsâl Kerden-i Süleymân-ı Nebî 'Uğqâb-râ
[Süleymân Peygamber'in Kartal'ı Göndermesi]

94. Götürdiler 'uğqâb-ı hışm-nâki
Ki ire hârpüştüñ tîz helâki
95. Süleymân-ı nebî didi 'uğqâba
Getür tîz anı lâyıkdur 'azâba
96. *Be-dergâhem eger âyed ber-âver*
*Eger n'âyed sereş ez ten bi-y-âver*⁷
97. 'Uğqâb-ı çarh-gerd-i pür-mehâbet
Yüz urup öpdi ayak cây-ı hıdmet

⁷ Dergâhıma gelirse al getir, gelmek istemezse başını gövdesinden ayır.

98. Çün ağdı ol mehābetle hevāya
Çekildi şanki bir ejder semāya
99. Yahūd ol hārpüşte nā-gehānī
İrişdi bir қаzā-yı āsumānī [5^b]

Da 'vet Kerden-i 'Uḳḳāb Hārpüşt-rā
[Kartal'ın Kirpi'yi Davet Etmesi]

100. Didi iy nīze-dār-ı bī-ḥaḳīḳat
Başuña ḳopdı bil bugün ḳıyāmet
101. Benümle gel dut emrin pādişāhuñ
Kim anda ben de olam 'ōzr-ḥ'āhuñ
102. Eger gelmezseñ iy ḥūn-ḥ'ōr u ḥod-bīn
Ururam cānuña bir pençe-i kīn

[Kirpi'nin Cevabı]

103. Didi kim iy 'uḳāb-ı çārḥ-pervāz
Virürsin sen de bunda cān-içün bāz
104. Didi geçdiñ mi⁸ yoḥsa bāl ü perden
Eyitdi geçmişümdür cān u serden
105. Nihāyet hārpüşt-i ḥīle-pervāz
Olur miskīn 'uḳāba nāvek-endāz
106. Urup bağrına tīr-i cān-sitānı
'Uḳāb ol dem ḳodı cān u cihānı

Haber Kerden-i 'Ankā 'āḳıbet-i 'Uḳḳāb-rā
[Ankā'nun Kartal'ın Akıbetini Haber Vermesi]

107. Meger 'ankā tıyar bu mācerāyı
Süleymāna gelüp dir bu қаzāyı
108. Ni dem ki ol bu ḥālī eyledi gūş
Gözi yaş-ıla ḥoldı eyledi cūş
109. Hemān-dem bir perīye ḳıldı fermān
Ki iḥzār eyleye anı şitābān
110. İşidüp ol perī oldı revāne
İrişdi hārpüşt-i cān-girāne
111. Perī vardı hemān-dem hārpüşte
Muḳābil oldı ol zışt ü direşte⁹

*[Perinin Tavsifi]*¹⁰

⁸ Metinde “geçdiği” şeklinde yazılıp harekelenen bu kelime, anlam gereği “geçdiñ mi” şeklinde düzeltilmiştir.

⁹ Dürüş: direşt şeklinde harekelenmiştir.

¹⁰ Nüşhada başlık için boşluk bırakılmış olup tarafımızdan içeriğe uygun başlık eklenmiştir.

112. Niğāb açdı yüzinden ol kamer-veş
Bırakdı ol diyāra yir yir āteş
113. Görür bir āfitāb-ı ālem-ārā
Ki kılmış kendüzin yüz nev'-i zībā
114. Mu'anber kākülin kıldı perişān
Olur dīvāne görse anı insān [6a]
115. Nihāl-i kāmēti āşüb-ı 'ālem
Haṭı mühr-i Süleymān la'li ḥātem
116. İki ebrüsü iki 'anberin ṭāk
Cemāl-i Ka'besi mihrāb-ı 'uşşāk

Ve İrsāl-i Resül Perī rā Be-nezd-i Ḥārpüş-t-i Cehūl
[Peygamber'in Peri'yi Söz Dinlemez Kirpi'nin Yanına Göndermesi]

117. Çü gördi ḥār-püş-t ol gül-'izārı
Derūn-ı dilden etdi āh u zārı
118. Telaṭṭuf birle didi ḥārpüş-te
Seni gel iletem bāğ-ı behiş-te
119. Süleymān-ı nebīnūñ ḥizmetine
Diyem hālūñ cenāb-ı ḥazretine
120. Ola kim raḥm ide ol pādişāhuñ
Ne kim var-ısa 'afv ide günāhuñ
121. Perī virdi söze şol resme nireng
Ki kaldı ḥārpüş-t-i nā-tüvan deng

Münāzara-i Perī bā-Ḥārpüş-t
[Peri'nin Kirpi ile Münazarası]

122. Didi iy gül çü ben bir ḥārpüş-tem
Perişān-ḥāṭır u zışt ü dürüş-tem
123. Yürü var ḥālūñe iy serv-i āzād
Ki ben gül-i beyābān sen perī-zād
124. Senūñle yoğ benüm hiç intisābum
Sizūñ kapuñuza varmağ ne bābum

Ḥaber Dāden-i Perī 'İşyān-ı Ḥārpüş-t-rā
[Peri'nin Kirpi'nin Asilik Etmesini Haber Vermesi]

125. Peri işitdi çünki bu cevābı
Urundu yüzine müşkīn niğābı
126. Perī çün Cebre'il açdı per ü bāl
Süleymān-ı nebīye irdi der-ḥāl
127. Didi şāhā hemişe kām-kār ol
Serir-i salṭanatda pāyidār ol

128. Ded ü dīv ü perī var-ısa yeksān
Getürmege anı bulmaya imkān
129. Süleymān-ı nebī çün eyledi gūş
Cigerden anı gibi eyledi cūş
130. Bu hāletden Őu deñlü oldu meftūn
Gāzabdan oldu eşmi ās-ı pūr-hūn [6^b]

Der- 'Azīmet-i Süleymānī ve Őinīden-i Fermān-ı Yezdānī
[Süleymān'ın Harekete Geçmesi ve İlahī Buyruğu Duyması Hakkında]

131. Münādiye buyurdı kim nidā kıł
Ded ü dīv ü perīye bir şadā kıł
132. Ser-ā-ser 'askeri eyleñ haber-dār
Cemī 'i ins ü cīni eyleñ ihzār
133. amu leşker gelüp oldu müheyyā
Tamāmet oldı yir ü gök ü şahrā
134. Buyurdı yile kim iy tiz-reftār
Götür tahtum hevāya urma zinhār
135. Bu heybetle ağup yirden semāya
Teveccüh eyledi cāndan Hūdāya
136. İrişdi bir nidā gūşına nā-gāh
Ki olęil iy Süleymān benden āgāh
137. Ki maħlūķāt-ı 'ālem akerūndür
Ded ü cinn ü perī fermān-berūndür
138. Tamāmet hālķ-ı 'ālem hayli leşker
Ki kıldum cümlesin saña musaħħar
139. Ne-y-içündür saña bunca dürüşti
Helāk itmek midür bir hārpüşti
140. Eger bulmaķ dilersen āna āre
Buyur sultān-ı mūr-ı h^var-zāra
141. Ki vār itsün saña bir özge tehbīr
Ki hem-zād olmiş āna dün̄ye-i pīr

Der-Başt-ı Umūr-ı Mūr der-Huzūr-ı Şāh-ı 'Adālet-me'mūr
[Adaletli Şah'ın Huzurunda, Karınca'nın Yaptıklarını Anlatması]

142. İşitdi çün Süleymān bu nidāyı
Tutar cāndan bu ilhām-ı Hūdāyı
143. İnüp gökden yire ol dem Süleymān
Hemān-dem kıldı 'azm-i şāh-ı mūrān
144. İrişdi az zamānda ol diyāra
Ki menzil olmiş idi mūr u māra

145. Çü mürân oldu bu hâletden āgāh
Süleymân-ı nebî dir geldi nâ-gāh
146. Bu hâli hem işidüp şâh-ı mürân
Şafâdan taldı qalbi oldu şadân
147. Zehî devlet Süleymân-ı zamāna
Ki mihmân ola mür-ı nâ-tüvāna [7^a]
148. Meger mür-ı za'îfün şâhâ lâyıq
Çekirge buçı var-ıdi muvâfiq
149. Alup ol tuhfesin sultāna geldi
Ne denlü mür-ıse merdāne geldi
150. Yüz urup hāk-i pāy-ı 'izzetine
Du'âlarla devām-ı devletine
151. Didi iy pâdişâh-ı 'âlem-ārâ
Ki ben bir mürde iken kılduñ ihyâ
152. Kemer-beste kemîne bir faķîrem
Za'îf ü haste vü hür u haķîrem
153. Şu denlü kıldı nâliş mür-ı miskîn
Süleymân eyledi ahsent ü taḥsîn
154. Temelluq eyleyüp ol bi-nevāya
Nüvâziş eyledi sultân gedāya
155. Telaṭṭuf gösterüp ol ehl-i hâle
Birez müşkil su'âl itdi ḥavāle
156. Didi 'ömrün ne miqđâr oldu sâli
Ki taḥşil eyledün bunca kemâli
157. Cihānda her ne gördünse 'acāyib
Hikāyet kıllı ne bildünse ğarāyib
158. Ki var şānuña bunca qābiliyyet
Zekâ vü luṭf-ı ṭab' u şān u fiṭnat
159. Rivāyet kıllı ne gördünse cihānda
Ne fehmi itdünse bu kevn ü mekānda

Der-Cevāb-ı Mür
[Karinca'nın Cevabı Hakkında]

160. Yüz urup yire mür-ı dil-perişān
Didi iy pâdişâh-ı cümle şāhân
161. Hemîşe tâc-ı devlet efseründür
Sa'âdet efseründe gevheründür
162. Şu denlü görmişem 'ömr-i dırāzı
Tefāvüt itmedi hiç çoğ u azı
163. Velîkin görmişemdür çok 'acāyib
Ki her biri ğarāyibden ğarāyib

164. Rızā virürseñ iy ferhunde-aḡter
Hużuruñda bu ben nāçiz ü kemter
165. Diyem sen şāha bir şīrīn fesāne
Ki ola gūş-ı şeh dürr-i yegāne [7^b]
166. İcāzet buldı çün mūr-ı dil-efgār
Füsündan oldı söz tarzında mekkār

Der-Zuhūr Kerden-i Ejder
[Ejderin Ortaya Çıkması Hakkında]

167. Meger rüz-ı ezel iy şāh-ı dānā
Cihāna bir yeñi şāh oldı peydā
168. Sipāh u haşmeti ḡadden ziyāde
Olurđı şehri öñinde piyāde
169. Tamāmet ‘ālem andan şākir-idi
Ki ḡāl-i ehl-i faḡra nāzır-idi
170. Olanlar devlet-i dünyāya ḡadir
Olurlar ḡāl-i ehl-i faḡra nāzır
171. Ri ‘āyā ‘adli ile oldı ābād
Sipāhī cūdı ile oldı dil-şād
172. Tamāmet ‘ālem oldı zīr-fermān
Cihān-dār-ı zamān adı Süleymān

Der-Hikāyet-i Ejder
[Ejderin Hikayesi Hakkında]

173. Çü nā-geh ejder-i şüm oldı peydā
Bıraḡdı ‘āleme bir tāze ḡavḡā
174. Cihāna lerze düşdi dehşetinden
Ser-ā-ser ḡoldı ‘ālem heybetinden
175. Başı bir kūha beñzer belki efzūn
İki çeşmi şan iki ḡas-ı pūr-ḡūn
176. Dehānı çün der-i düzeḡ küşāde
Deminden ḡuş kebāb olur havada
177. Ne dem kim ḡışm-ıla açsa dehānı
Yaḡardı āteşi belki cihānı
178. Yir idi bulsa ḡünde yüz biñ ādem
Tamāmet vehme vardı ḡalḡ-ı ‘ālem
179. Ne deñlü geldi ise merd-i meydān
Çeküp bir dem aradan ḡıldı pinhān
180. ḡıdāsı ādem olmışdı dem-ā-dem
ḡuyar bu ḡālin ol sultān-ı ‘ālem

181. Hemān-dem cem‘-i leşker kıldı tedbîr
Didi gelsün ne tedbîr ise taqdîr
182. Muķābil geldi ol dem ejdehāya
Şadā-yı na‘ralar çıķdı semāya [8^a]
183. Ne deñlü geldi-se leşker tamāmet
Başına ķopdı san rüz-ı kıyāmet
184. Ne deñlü cenge geldi merd-i meydān
Kamusın itdi ejder anda bî-cān
185. Kaçup şeh şıgınuᵑ ‘avn-i İläha
Tek ü tenhā irişdi taht-gāhā
186. Hāzîn oldı bu ğamdan şāh-ı kişver
Öñinde cāy-ı hizmetde ķoyup ser
187. Didüm iy pādişāh-ı ‘ālem-ārā
Buyurursañ idem bir ģile peydā
188. ‘İnāyet irişe ‘avn-i Hudādan
Ĥalāş ola cihān bār-ı belādan
189. Çü taķrîr itdi tedbîrin ķavî-rāy
Begendi pādişāh-ı ‘ālem-ārāy
190. Didüm evvel gerek yolında bir çāh
Kim itmişdür anı ejder gūzer-gāh
191. Buyurdi itdiler ol çāhı peydā
Tamāmet geldi hep leşker müheyyā
192. Velî aĝzın kıyunuñ itdiler güm
Ki ejder itmeye andan tevehhüm
193. Didüm leşker iki bölünsün iy şāh
Velîkin birbirinden olsun āĝāh
194. Görünsün bir bölüĝi bir yañadan
Birisi ardına düşsün ķafādan
195. Kaçan öñince kaçsun āfitāba
Ki döymez çeşmi tāb-ı āfitāba
196. Żarūrî dönse görür kim ķafādan
Birez leşker hücüm itmiş ķazādan
197. Olara ģamle itse ejder iy şāh
Olar kaçsunlar andan tā ser-i çāh
198. Bu resme eyledüm tedbîri taķrîr
Şeh itdi levĥ-ı dilde anı taĥrîr
199. Görüñ taķdîr-i şun‘-ı zü‘l-celāli
Kî_anuñ eyle ķonulmuşdı zevāli
200. Öñince leşker olınca gürîzān
Düşüp ol çāha ejder kıldı efĝān

201. Ne çāh ol belki bir çāh-ı cehennem
Ki kazdı anı bir yıl on biñ ādem [8^b]
202. Üşüp yağdırdılar halk eyle taş
Kim anuñ rīze rīze oldu başı
203. Bu tedbīr-ile ol şāh-ı yegāne
Kodı ‘ālemde bir ‘ālī nişāne
204. Kazādan ol zamān ol ejder-i şüm
Cihān milkinden oldu cismi ma‘düm
205. Halāş oldu bu gāmdan cümle ‘ālem
Haķıķat söz budur v‘allāhu a‘lem¹¹

Emr Kerden-i Süleymān-ı Nebī be-İhżār-ı Hārpuşt
[Süleymān Peygamber’in Kirpi’nin Huzura Getirilmesini Emretmesi]

206. Çü hatm itdi sözün sulţān-ı mūrān
Süleymān-ı nebī dir mūra iy cān
207. Çü sen Haķdan bize bir reh-nümāsın
Bugün bu ‘uķdeye müşkil-küşāsın
208. Çü sen kılduñ bize bir hoş rivāyet
İşit bizden de bir müşkil hikāyet
209. Ola kim idesin aña da tedbīr
O tedbīr-ile cānda idesin yir
210. Didi hep hārpuştuñ mācerāsın
Kebüter derdimendüñ gözi yaşın
211. Terahhum birle dir mūr-ı dil-ifgār¹²
İşit iy zıll-ı Haķ şāh-ı cihān-dār
212. Buyurursañ eger ben dil-şikeste
Getürem hizmetüñe dest-beste
213. Gerek kes başımı ger eyle āzād
Süleymān-ı nebī dir āferīn bād¹³

Der-Tedārük Kerden-i Şāh-ı Mūrān be-İhżār Kerden-i Hārpuşt
[Karıncalar Şahu’nun Kirpi’yi Huzura Getirmesi Hakkında]

214. Hemān-dem tırdı ānda şāh-ı mūrān
İrişdi leşker-i mūra şitābān
215. İdüp her mūr şāha ‘izz ü ikrām
Derildi cümle leşker kām u nā-kām
216. Birez itdi olara pend ü tedbīr
Ki mağlūb itdi anı bize taķdīr

¹¹ “Allah en iyisini bilir.”

¹² Dil-ifgar şeklinde hareketlenmiştir.

¹³ “Ne güzel/tebrik ederim.”

217. Mu‘în olsa kişiyē ‘avn-i Bārī
Yıkar bir barmağıyla biñ hişārī
218. Ne dem kim hārpüşte ben uram dest
Uruñ her bir țarafdan niçe peyvest [9^a]
219. Bu tedbiri idüp her biri pinhān
Revān oldılar ol yaña şitābān
220. Ererler hārpüş-t-i hūn-h‘āra
İdüp her mūr şekline nezāre
221. Şeh-i mūrān urınca aña pençe
El urdı her kılına bir qarınca
222. Bilürdi hārpüş-t-i fitne-engīz
Ki dendān đarbesidür hançer-i tīz
223. Kişi kim pençesine ola mağrūr
Olur ‘ālemde dāyim hūr u mağhūr
224. Çü gördi hārpüş-t-i hīle-pervāz
Ki düzdi her kılı bir perdeden sāz
225. İdüp feryad kıldı āh u zarı
Şeh-i mūrāna kıldı i‘tizārī
226. Ne deñlü eyledümse zulmi ‘ādet
Mürüvvet iy şeh-i ‘ālī-mürüvvet
227. Mürüvveddür țariķi Murtezānuñ
Mürüvvet şāhı ol kān-ı vefānuñ
228. Beni ilet Süleymān hāzretine
Yüz uram hāk-i pāy-ı ‘izzetine
229. Şeh-i mūrān olup önince hem-rāh
Süleymān-ı Nebīye irdi tā rāh
230. Girüp mūr itdi öninde du‘ālar
Tazarru‘larla çoķ medh ü senālar
231. Getürdi hārpüşti dest-beste
İderdi āh u nāle hem-çü haste
232. Görür nā-geh ki bir gül-i beyābān
Ser-ā-pā hey’et-i hār-ı muğaylān
233. Hişār-ı muhkem ü pür-hār-ı yek-ser
Şanasın püştesi sedd-i Sikender

*Hițāb-ı Süleymān-ı Nebī ‘Aleyhi’s-selām ve Şulh Kerden-i Miyān-ı Kebüter
[Süleymān Peygamber’in (as) Hitabı ve Güvercin [İle Kirpi’nin] Arasını Bulması]*

234. Didi iy hārpüş-t-i şūm u fettān
Ki işüñ olmuş itmek dem-be-dem kan
235. Ki qalmışsın muhāl endişelerde
Đalāletle ‘avānī pīşelerde

236. Tıururđı anda hâzır hem kebüter
Muķâbil kıldı ikisin berâber [9^b]
237. Kebüter eyle kıldı âh u zârı
Deñizler dökdi gözünüñ buñarı
238. İyitdi hârpüş-t-i şüm u mekkâr
Ki iy zıll-ı Hüdâ gülzâr-ı bî-hâr
239. Günâhum çok yoluñda uşda başum
Şefi'ümdür kapuñda kanlu yaşum
240. Eger olsa deñizlerce günâhum
Degül 'afvuñ öninde kaçre şâhum
241. Şu deñlü eyledi âh u fiğâñı
Tufeyl idindi ol şâh-ı cihânı
242. Süleymân-ı nebî dir iy kebüter
Budur emr-i Hüdâ Allâhu ekber
243. Elüñde uşda haşmuñ dest-beste
Dilerseñ eylegil kaçdin şikeste
244. Velî 'arz eyledi hâl-i tebâhın
Bağışlarsañ eger bunca günâhın
245. Saña virem bugün bir kaçır-ı 'âlî
Kim anda âşiyân idin hilâli
246. Kaşul itdi kebüter bu cevâbı
Götürdi aradan bu ıztırâbı
247. Didi her ne buyursañ cân senüñdür
Ne kim hüküm eyleseñ fermân senüñdür
248. Süleymân-ı nebî bâ-emr-i Sübhân
Didi eş-şulhu hayr¹⁴ ol şâh-ı devrân
249. Rıza virdi Süleymân-ı zamâna
Du 'âlar kıldı şâh-ı kâm-râna
250. Şeh-i mürân cihân içinde bir âd
Kaşım taşsın ahsent âferîn bād¹⁵
251. Çü 'unvân oldu bunda nâm-ı Sübhân
Umarın olmaya hatminde noķşân

Der-İ'tizâr-ı Sûzî-i Müstemend u Târîh-i Naşm-ı Risâle
[Gamlı Sûzî'nin Özur Beyanı ve Risale'nin Nazmedilme Tarihi Hakkında]

252. Zedem çun ber-beyâz ez-luţf-i hâme
Nüviştem in kitâb-i Mür-nâme¹⁶

¹⁴ "Uzlaşmak daha hayırlıdır." Nisa 4/128.

¹⁵ "Aferin, tebrik ederim."

¹⁶ "Kalemin lütfuyla kâğıdı elime alıp bu *Mür-nâme* adlı eseri yazdım."

253. Be-nām-i ḥāzret-i Sultān Süleymān
Bi-goftem tā resed ez-luṭfeş iḥsān¹⁷
254. Zi-hicret nuḥ şad u pencāh u se būd
Ki in nāme zi-ḥūbī rūy bu'nmūd¹⁸

[Sene 953/1546-47]

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Birinci yazar, literatür taraması, analiz ve metnin okunmasında; ikinci yazar metnin kontrol edilmesi ve düzenlenmesi aşamalarında katkı sunmuştur.

The following statements are made in the framework of “COPE –Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author–Contributions Statement: *The first author contributed to the literature review, analysis and reading of the text; the second author contributed to the control and editing of the text.*

¹⁷ “Hz. Sultan Süleymān’ın adına söyledim ki onun lütfundan bana ihsan erişsin.”

¹⁸ “Bu eser hicretin 953. (1546–47) senesinde güzellekle yüzünü gösterdi.”



TANZİMAT ROMANINDAKİ BATILILAŞMA KRİZİNE DAİR BİR İNCELEME

An Analysis of the Westernization Crisis in the Tanzimat Novel

Tekin BUDAKOĞLU*

ÖZ

Tanzimat yıllarıyla beraber sosyal hayatı içine alan Batılılaşma olgusu, devlet ve aydınlardan halka doğru uzanan dikey yönlü bir hamledir. Tanzimat yılları, Batılılaşma projesinin çalkantılı evresidir. Bu dönemde Batılılaşmanın derecesi ve hangi alanları kapsayacağı konuları tartışılrsa da bu hamlenin artık ertelenemeyeceği düşüncesi etrafında fikir birliği söz konusudur. Batılılaşmayı halka anlatmak noktasında kendini sorumlu gören Tanzimat ilk evre yazarları da bu temayı sıklıkla kullanmıştır. Özellikle topluma yabancılaşmış, mirasyedi tipler üzerinden geliştirilen yanlış Batılılaşma vurgusu, âdeta bir laytmotif hâlini alır. Bu çalışma, söz konusu tarihsel evreyi Batı'nın geçirdiği sosyolojik dönüşümler bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Batılılaşmanın yansımaları irdelenerek bu kavramın gerek kamuoyu nezdinde gerek yazarlar tarafından bir paradigma olarak algılanmasına engel olan geleneksel yapı ve bu yapıyı oluşturan unsurlar ele alınmıştır. Daha sonra dönem romanlarındaki köksüz, mirasyedi tiplerin Batılılaşmayla olan ilişkileri odağa alınarak bu tiplerin seçimindeki gerekçeler, Tanzimat yazarının iki medeniyet arasındaki konumu, yanlış Batılılaşma kavramının doğru bir önerme olup olmadığı tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Batılılaşma, Tanzimat, modernlik, roman, Daryush Shayegan.

ABSTRACT

The phenomenon of Westernization, which included social life with the Tanzimat years, is a vertical move from the state and intellectuals to the people. The years of Tanzimat were the turbulent phase of Westernization project. In this period, although the degree of Westernization and the areas it will cover were discussed, there is a consensus around the idea saying that this move can no longer be postponed. The writers of the first phase of Tanzimat Era, who considered themselves responsible for explaining to the public what Westernization is, also frequently used this theme. Especially, the false emphasis on Westernization developed over inherited and alienated types almost a leitmotif. This study aims to evaluate the historical

* Doktora Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: tekinbudakoglu@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9178-4810.

phase in question in the context of sociological transformations of the West. In this direction, first of all, the reflections of Westernization are examined and the traditional structure and the elements that make up this structure, which prevent this concept from being perceived as a paradigm both by the public and by the authors, are discussed. Later, rootless, inherited types in the novels of the period were focused on their relations with Westernization, and the reasons for the selection of these types, the position of the Tanzimat writer between two civilizations, and whether the wrong concept of Westernization was a correct proposition were discussed.

Keywords: Westernization, Tanzimat, modernity, novel, Daryush Shayegan.

Giriş

Tanzimat yıllarıyla beraber sosyal hayatı içine alan Batılılaşma olgusu, devlet ve aydınlardan halka doğru uzanan dikey yönlü bir hamledir. Tanzimat sanatçıları, henüz bir kamuoyu kimliği haiz olmayan halk kitlesini, Batılı değerler dizisine sevk etme amacı güder. Devletin Batılılaşma gayesi, kısa zaman sonra İstanbul halkının yaşamına da nüfuz edecektir. Tanpınar, devrin panoramasını çikartır:

Yazın Tarabya’da, Büyükdere’de görülen ecnebî kıyafet ve âdetlerini Müslüman halk, artık sık sık gidip gelmeğe başladığı Beyoğlu’nda kışın daha yakından görür. Garp hayatının unsurları taklit ve moda sayesinde gündelik hayatımıza girerler. Beyoğlu’nda umuma açılmış Avrupakârî müesseseler, terziler, manifatura tüccarları, tuvalet eşyası ve mobilya satan dükkânlar, bilhassa Kırım harbinden sonra Müslüman halkın daha sık uğradığı yerler olur. Devrin gazetelerinde görülen ilânlar her gün Avrupa’dan yeni bir modanın girdiğini gösterir. Bugün Büyükdere’de kotra yarışı yapılıyor, ertesi gün İngiliz usulü mobilya satılıyor, daha bir başka seferinde, ecnebî bir kadının “piyano denen ve bizim kanuna benzeyen bir çalgıyı” istenirse “haremlerde” öğreteceği ilân ediliyordu. Türk ricâlinin de bulunduğu sefâret balolarının, süvarelerin havadisleri ağızdan ağıza naklediliyordu (Tanpınar, 2003: 131).

Tanpınar’ın bu şehir tasviri, kılık kıyafetlerin, evlerin, kısacası görmeye dayalı “dış”ın ve bir medeniyet dairesinin anahtar kodlarını barındırmaktan uzak kotra yarışı, çalgı eğitimi, balo gibi “eylem”lerin resmigeçididir. Oysa paradigmaya dair cevher, “iç”te ve “düşünce”de gizlidir. Halkın Batılılaşma olarak gördüğü bu sosyal değişimler, yeniliğe dair düşüncelerin henüz anlaşılmasından ve etraflarında olumlu veya olumsuz kamuoyu oluşmasına

imkân tanımayan bir hızla yaşama ancak dış kabukta kopya edilebildiklerini ve bu nedenle esas mesele hâline gelemediklerini gösterir. Denebilir ki hareketin dikey yönlü oluşu nedeniyle yenilik girişimleri yüzeyde kalır.

Bir süre sonra, bu yeni kozmolojinin sınırlarına dair tartışmaların yükselmesi olağandır. Batılılaşmayı bir bütün hâlinde, hâlihazırdaki kültürün üzerine geçirmenin bir kimlik bunalımı tehdidi taşımasına karşın, etkiyi belirli alanlarla sınırlandırmak da Batılılaşmanın uyumsuz addedilmesi ya da eski kültürün dinamikleri arasında kaybolması riskini beraberinde getirir.

Aydınlar bu noktada Batılılaşmanın doktriner yapısı hakkında bir karar vermek zorunda kalacaktır. Batılılaşmayı reddedenlerin sayısı gittikçe azalır, buna karşın II. Meşrutiyet'in ardı sıra Abdullah Cevdet'in sürüklediği Garpcılık akımı savunucuları ise Batılılaşmanın ön koşulsuz kabul edilmesini istemektedir. Her şeyden evvel Doğulu zihin yapısının terk edilmesini şart koşan bu aydınlara göre, fert düzeyindeki zihinsel dönüşüm tamamlanmadan hayata geçirilecek herhangi bir iyileştirme, soruna çözüm olmaktan uzak kalacaktır. Önlerindeki büyük engellerden biriye din kurumudur. Garpcılar, terakkiye sekte vurduğu görüşünden hareketle din ve toplumsal yaşamın köklerine nüfuz eden değer yargılarını eleştirir. Yanı sıra Batılı sosyo-kültürel paradigmanın oluşması için tekke ve zaviyelerin kapatılması, medreselerin Batı modeline göre dizayn edilmiş eğitim kurumlarıyla değiştirilmesi, hatta bütün mezheplerin tek bir mezhep çatısı altında birleştirilmesine kadar varan ve dilden kadın haklarına, eğitimden askeri reformlara uzanan geniş ve sistematik bir planları da mevcuttur (Hanioğlu, 1992: 150-151).

Devlet kademesinin, münhasıran padişahın Batılılaşma merakı ise ilk anda bir oksimoron izlenimi vermesine karşın, altında yatan gerekçeler irdelendiğinde anlaşılabilir bir girişim hâlini alır. Öyle ki Batı; bayındır şehirleri, ekonomisi, tekniğinin yanı sıra cumhuriyet, demokrasi gibi yönetime dair yenilikçi prensipleri de haiz bir medeniyettir. Padişah sınırsız güçlerini halka devretmek konusunda istekli olmadığına göre, onun Batılılaşmadaki temel hedefi, gerçek anlamda Batı'ya dair paradigmanın hâkim anlayış olması değil, yozlaşmış yapıların "tanzim edilerek" eski hâline getirilmesi ve devletin bu yolla ayakta tutulmasıdır. Dolayısıyla Garpcıların aklındaki Batılılaşma ile erki elinde tutan padişahın Batılılaşma tasavvurları birbiriyle örtüşmez.

Osmanlı toplumu, Batı medeniyetinin Kutsal Varoluş Hiyerarşisi'ni bozan din, özgürlük, bilim, sanat, teknik, sanayi gibi alanlardaki keskin dönüşümleri doğuran krizleri derinlemesine yaşamadığı ve bunları yeni bir bilinç

düzeyle aşma fırsatı bulamadığı için ucu tekil iktidar yapılanmasına varan cemiyet kültürü, on dokuzuncu yüzyılda henüz tartışmanın odak noktası değildir. Bu yüzden Tanzimat sanatçıları her ne kadar Batılılaşma hayranı görünseler de bu yapıyı temellerinden sarsmayı düşünmezler; her yenilik hamlesi, Osmanlı kimliğini sarsmayacak bir bilincin kıvrımlarında sıygaya çekilir. Dolayısıyla “Asya’nın akl-ı pirânesiyle Avrupa’nın bıkır-i fikrini izdivaç ettirmek” (Kaplan 1948’ten akt. Parla, 2012: 16) amacındaki Tanzimat sanatçıları, Batılılaşmanın köklerine inerek onu anlamaya çalışacakları bir proje olarak yorumlamak yerine, iki medeniyet arasında -daima Osmanlılığın baskın çıkacağı- bir orta yolu bulma çabası içine girerler. Jale Parla tespitinde haklıdır, “Roman yazarı bir yenilikçi ve reformcu olarak tavır aldı, ama vesayetçiliği her zaman yenilikçiliğinin önüne geçti. Çünkü roman yazarına göre ortada eğitilecek bir halk ile siyasi vasisini kaybetmiş bir kültürün acil bir vasi gereksinimi vardı.” (2012: 13).

Parla’nın çalışması temelde, padişahın sarsılan otoritesi nedeniyle boşta kalan bu vasiliğe, kurmaca düzeyinde yazarın talip olduğu fikrine dayanır. Bu durumu doğuran unsur ise kadir-i mutlak muktedir figürünü şart gören hiyerarşik algının yerli yerinde durmasıdır; bu nedenle metin düzeyinde okuru, yazar gibi kurucu paydaşlardan biri olarak keşfetmelerine ket vuran tekil merkezli bu kozmoloji algısı, toplumun işleyiş sistematiği için de geçerlidir ve doğal olarak romancılar, vesayeti meydana getiren sistemi anakronik bulmak yerine, vasinin yerine bir yenisini geçirmeyi düşünürler. Osmanlılığa, örfe, ahlâka ve İslam’ın buyruklarına hâlel getirecek yenileşme emarelerine karşı durmalarına rağmen Batı’nın teknik ve bazı sosyal prensiplerinin kültüre tatbik edilmesini uygun gördükleri gerçeği, bazı soruları da beraberinde getirir. Her şeyden önce sosyal reform, teknik, terakki vb. unsurlar, kültür ve inançtan soyutlanabilir mi? Yanı sıra ekonomik yapılanma gibi, ilk anda bir uygarlığın toplum bilimsel karakterini çıkartmada din ve gelenek kadar hayati görünmeyen kimi unsurlar, yeri geldiğinde bütün yaşam dinamiklerini koordine eden bir üst-iktidar gibi hareket etmiyor mu? Öyleyse bir dünya görüşünü neredeyse tamamen reddedip, aynı zamanda yine bu yaşamsal kodların ortaya çıkarttığı bazı getirileri bir palimpsest misali kopyalamaya çalışmak, sonu baştan belli olan trajik bir girişim hâlini almaz mı?

Yaralı Bilinç’te, İran modeli üzerinden, modernlik projesini ıskalamış toplumların zihin haritasını belirlemeye çalışan Daryush Shayegan, modernliği geriden takip eden İslam toplumlarının, karşılaştıkları bu yeni dünyayı objektif olarak yordayamadıkları görüşünü ileri sürer. Önceleri Batı’nın göz alıcı dünyası bir coşku doğursa da kendine özgü kimliği olan modernlik,

bu toplumlarda bir paradigma düzeyinde algılanamadığı gibi, nesnel ölçütler yerine gelenek ve ahlâkın kriterlerine göre eleştiriye tutulmuştur. Böylelikle Batı, bir kurtuluş ya da özgürlükten çok, var olan değerleri yozlaştırmaya ve gelenekle bağlarını kopardığı için toplumu kolaylıkla hükümler altına almaya niyetlenen bir heyula olarak görülmeye başlanmıştır. (2018: 13-14).

Burada esas sorun dinin farklılığından değil, yaşama dair değerler dizisinin mutlak olarak din etrafında şekillenmesinden kaynaklanır. Esasında her ne kadar Aydınlanma, Hristiyanlığın sorgulanmasını var oluşuna payanda yapmış olsa da Batılılaşma, diğer İslam toplumlarında olduğu gibi Osmanlıda da bir yönüyle Hristiyanlaşma biçiminde anlaşıldığı için, teolojik kökenli olsun olmasın, modernliğe dair her hamle şüpheyle karşılanacak ve modernliği var eden gelişmeler kamunun bilincinde mayalanma fırsatı bulamayacaktır.

Shayegan, Batı modernliğini kurduğuna inandığı Rönesans, Reform ve deniz yollarının açılması gelişmelerine İslam dünyasının tamamen yabancı kaldığını vurgular (2018: 20). Bu yabancılık, kuşkusuz teknik ya da maddî ilerleme hareketlerinden çok, Aydınlanmacı düşünce sisteminin uzağına düşülmesi sonucunu yaratan bir yabancılıktır. Böylelikle gündelik hayatı organize etmek isteyecek kadar müdahaleci olan din olgusu, tali yoldan devreye girerek, yaşamsal kodların kendi hâkimiyet alanını tehdit etmeyen girişimlerini dahi henüz baştan ortadan kaldırır. Dolayısıyla Tanzimat sanatçılarının Asya ve Avrupa arasındaki izdivaç hayali (Kaplan 1948'ten akt. Parla, 2012: 16) bir uyum intibası yaratamaz: Dinin mutlak irade konumuna evrildiği toplumlardaki etkisi, onun onayı olmaksızın girişilen değişim eylemlerinin, yeni düşünce ve değerler sistemini içselleştiremeyen bireylerin bilinci üzerinde tahribat yaratmasına neden olacak kadar güçlüdür. Shayegan, ontolojik uyuşmazlığın yol açtığı bu tahribata, farazi bir "ben" üzerinden mim koyar:

Tüm derinliğiyle karşımda yayılan yeni nesnel ve beni hazırlıksız yakalayan yeni fikirler bana yabancı. Bunları tanımak için zihnimde ne elverişli sözcükler ne de uygun tasvirler var. Bilgi alanımda apansız ortaya çıkıyorlar ve ele geçirilmez tarafları var. Bunları gördüğüm, bunlardan yararlandığım, bunlara hükmettiğim kadar maruz kaldığım da doğru, fakat hafızamın akışında bir yerlerde asılı kalıyorlar. Oluşumlarının tarihini çizemiyorum, doğuşlarına da tanık olmadım. Ne ortaya çıkışlarından önce art arda gelen bunalmımları yaşadım, ne de onlara varolma olanağı veren üretim biçim-

lerini. Sıyırıp atamadığım zorlamaları başıma musallat eden, alışkanlıklarımı altüst eden ve bir türlü açıklığa kavuşturamadığım akıl almaz şeyler bunlar (2018: 15).

Her toplumsal değişim ardında bazı uyumsuzluklar, anlam bunalımları, melez kimlikler bırakır. Batı toplumlarındaki “ben”, Aydınlanma hamlesine içkin bütün aşamaları geçirmiş olmasına rağmen, Marx’ın da dikkat çektiği üzere, kapitalizmin ulaştığı nihai kimlik neticesinde çevresine ve kendisine yabancılaşır. Hâl böyleyken dinin kılavuzluğundan bir an olsun şüphe duymadığı için Aydınlanma paradigmasını dizayn eden epistemolojiye ve buna bağlı olarak bilimsel, teknik hamlelere kulağını tıkayan toplumlardaki “ben”in ise söz konusu yabancılaşmadan daha derin travmalar yaşamaması; ret ya da kabullerinde akliselim karar verememesi, Batılılaşma konusu özelinde “sahte modernlik” (Shayegan, 2018: 17) yaşamaması anlaşılabilir değildir.

Şerif Mardin, bu epistemolojik farklılıkları göz ardı etmeksizin, daha çok sosyal yapının tersyüz oluşuna odaklanır. Ayanlık, pazar ve sanayi inkılaplarının kaçırılması, Şerif Mardin’e göre Osmanlı’nın Batı paradigmasının uzağına düşmesindeki önemli kırılmalardır (1991: 30). Onun sıraladığı bu üç gelişme de dikkat edileceği üzere ekonomik yapılanmaya ilişkindir. Kapitalizmin bütün ekonomik yapılanma ve düzeni massetmesi, servet aktarımındaki sosyal ve siyasal dengeleri yerinden oynatmıştır. (Mardin, 1991: 30) Servetin toplumsal ilişkiler ağı kurmasını ilga eden kapitalizm, Osmanlı yaşamında yüzyıllar boyunca kökleşen kültürel atmosferi de derinden sarsar ve anakronizm doğurur. Zira Osmanlı’da servetin aktarılması da hâlâ geleceksel tarzdadır ve bu tarzın değişmesi adına ne halk ne de seçkin zümre arasında bir istek söz konusu değildir. Sosyal tabanı olmayan bu ekonomik sistem değişikliği, “askerî kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde” (Mardin, 1991: 66) yükselen Osmanlı toplumunun değerlerine bir saldırı olarak görülür ve hem halk hem de üst sınıf tarafından dirençle karşılaşılır. Bu sosyolojik bağlam, Tanzimat romanının üzerine kurulduğu zemini oluşturur. Dolayısıyla bu romanların müsriflik ve mirasyediliği toplumsal yabancılaşmanın laytmotifi olarak mimlemeleri, ekonomik sistemdeki söz konusu eklen kaymasıyla anlam kazanır.

“Yanlış Batılılaşma”, Doğru Tespit mi?

Tanzimat ilk evre romanları üzerinde fikir birliğine varılan meselelerden biri, ana izleklerin başında yanlış Batılılaşma olgusunun geldiğidir. Yazarlar, kendi dilini dahi bilmeyen, gösteriş meraklısı ve komik durumlara düşen Batı

özentisi tiplerle her fırsatta alay eder. Bu tiplerin herhangi bir kökleri yoktur, çevrelerinde neler olup bittiğini tam olarak kavrayamazlar. Sözgelimi *Araba Sevdası*'nın Bihruz Bey'i masraflarını karşılayacak gücü gitgide azalmasına rağmen arabalara olan tutkusundan bir an olsun vazgeçemez, aşkında ve diğer aksiyonlarında gerçekçilikten tamamen uzaktır. Ne kendi dilini ne pek özendiği Fransızca'yı doğru dürüst konuşabilir, her fırsatta servetinden istifade edilmesine aldırış etmez, kılık kıyafetinden yiyip içtiklerine kadar her şeyin Batı menşeli ve modaya uygun olmasına dikkat eder, öldüğünü sandığı sevdiğinin hastalığını bile Donkişotvari bir tavırla romantize etmeye çalışır. Aynı minvalde ün kazanan Felâton Bey'in de ondan aşağı kalır yanı yoktur. Her an Batılı görünme kompleksi damarlarına işlemiş, ne içinde olduğu ne öykündüğü toplumu anlayabilmiş, yüzeysel bir züppe motifidir o da.

Şerif Mardin, bu dönemde Batılılaşmayı sosyal taklitçilik olarak algılayan bir Jön Türk kitesinin var olduğunu söylese de (1991: 43-44) yine de benzerlerinin toplumun içinde yaşaması, Tanzimat romancısının bu karton tipleri neden seçtiğini ilk anda açıklayamaz.¹ Gerçekten Batılılaşmayı düşünen bir zihnin, toplumun bu yanlış örnekleri kopyalamasını ya da en azından Batılılaşmaya karşı bir nefret geliştirme olasılığını hesaba katmış olması gerekirdi. Dönem romancısının esasen Osmanlı kimliğini sarsmamak; dolaşısıyla Batılılaşma etkisini minimum düzeyde tutarak geleneksel kodların arasında soğurmak gayesi, bu olasılıkları göz ardı etmesini açıklayabilir. Yine Şerif Mardin, Bihruzvari tiplerin bir sosyal denetim aracı olarak kullanıldıklarını işaret eder. Bu tipler, çevrenin kurallarına razı olmayan bireylerin toplumsal bünyeden bir safra olarak atılacağı imajını besler. (Mardin, 1991: 45) Hâlihazırdaki sosyal çevre, elbette bireyi dinin, geleneğin çemberine yeniden entegre edecektir.

Bu dejenere tiplerin seçilmesi, romancıların kapitalist ekonomi modeline bir karşı duruşu olarak okunabilir. Yine de bu tipler gibi bir anda servete konan kişiler, kapitalist pazar ekonomisi öncesinde de varlıklarını bir şekilde kontrolsüzce tüketebilirdi. O halde bu tipoloji seçiminin temelinde, servetlerini "hangi yolla" tükettikleri mi öne çıkmaktadır? Romancıların seçimleri, Batılı gibi yaşamak için servetlerini yiyip bitiren bu snopların tavırlarından daha farklı nüansları kriter olarak baz almış olmalıdır. Bu noktada Mardin'in

¹ Tanpınar da burada söz konusu ettiğimiz *Felâton Bey ile Râkım Efendi ve Araba Sevdası* romanlarını, yazarlarının kendi nesillerini hikâye etmek amacıyla kaleme aldıkları fikrindedir (2003: 490).

çıkarmı anlam kazanır. Bihruz, Felâtun ve türevleri, kişisel servetleri ya da ekonomik ikballerinden çok, “askerî kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde” (Mardin, 1991: 66) anlam kazanan sosyal yapıyı bozdukları için hedef tahtasındadır.

Bihruz ve Felâtun, bozulmanın, kökten yüzeyle itilmenin alegorileridir. Bu yansıma, Bihruz’un nazarında tek yönlü ilerlerken Felâtun’un karşısında ayakları yere daha sağlam bastığı izlenimi veren Râkım figürü yer alır. Öyle ki Râkım iyi eğitim görmüş, pek çok alanda bilgi sahibi, kendi dili kadar Fransızcası güçlü, memuriyetinin yanında başta hocalık olmak üzere tercüme gibi işlerde de çalışarak geçimini sağlayan, ailesine düşkün örnek biridir.

Berna Moran, yanlış Batılılaşma timsali olan Felâtun karşısında Batılılaşmayı doğru anlayan ve uygulayan Râkım’ın çıkartıldığını düşünür ki (Moran, 2001: 48-49) genel kanı da bu yöndedir. Oysa Râkım, bizzat onu kaleme alan romancısı gibi Batılılaşmanın epistemolojik ve ontolojik krizlerini haliyle yaşamamış bir tiptir. Her durumda daha itidalli davrandığı, refaha ulaşma gayretinde ve tutumlu olduğu doğrudur; buna karşın özellikle tüketim ekonomisine karşı çıkması, sosyal yapının mirasyedilik eliyle bozulduğu düşüncesinden bakıldığında ne kadar olumlu görünse de yalnızca bu nitelikler onu doğru Batılılaşmış bir figür olarak sunmaya yeterli midir? Râkım, Batılılaşma projesinin kritik evrelerini yaşamış ve bunun sonucunda doğruyu bulmuş bir karakteri haiz değildir. Tanpınar’ın, bu romanda hiçbir felsefi ve toplumsal huzursuzluğun yer almadığına, aynı zamanda Râkım Efendi’nin uykusuz tek bir gecesi bile olmadığına dair tespiti, Râkım Efendi’nin iki medeniyet arasındaki krizlerden münezzeh ruhunu deşifre eder. Tanpınar, Râkım Efendi’nin ahlâk anlayışındaki genel kabule de şerh düşer. Râkım Efendi’nin Frenk bir metresi vardır, öğrencisi olan Ziklas’ın kızını kendisine âşık etmiş, oportünist bir kişiliktir. Felâtun ve Râkım’ı karşılaştıran Tanpınar, şu soruyu sormaktan da geri duramaz: “Fakat acaba hangisi hakikaten ahlâklıdır? Şüphesiz Râkım Efendi, kitaba uydurulmuş ahlâktır.” (2003: 458-459). Dolayısıyla Râkım’ın olumlanmasındaki başat rolün, ekonomik yapıyı bozmama endişesi olduğu iyice belirginleşmektedir. Berna Moran, Felâtun’un metresi uğrunda harcadığı paraları duyan Râkım’ın onu önce uyardığı ancak Felâtun’un harcadığından daha fazlasını kazandığına dair açıklamasının ardından hesap tuttuğu için meselede herhangi bir sorun görmediği pasajın altını çizerek (2001: 52-53). Demek ki bütçe açık vermediği

sürece Tanzimat romancısının en büyük tehlike olarak gördüğü Batı şehviliği² dahi göz ardı edilebilir.

Râkım'ın olumlu sayılabilecek kimi nitelikleri -iktisat örneğinde olduğu gibi Batı menşeli oldukları kabul edilse dahi- Batı paradigmasına bağlı olarak billurlaşamazdı; zira toplumun yaşama ve aşma fırsatı bulamadığı sosyo-kültürel krizlerin şeceresi bu zihin yapısının oluşmasına engeldi. Felâton ve Bihruz'un Batı değerler dizisinden bihaber oluşları, hicvetmek amacıyla Tanzimat romancısının bilinçli tercihidir; buna karşın Râkım'ın izlenmesi gereken bir Batılılaşma sürecinin örneği olmaması da romancıların bu paradigmayı doğru algılayabilecekleri kozmolojinin henüz kök salmadığına ayrıca delalettir. Bu noktada bir soru daha çıkıyor karşımıza: Batı değerler dizisinin net bir sistematığı ve buna bağlı olarak karakter düzeyinde doğru bir prototipi yoksa Felâton ve Bihruz'un "yanlış Batılılaştıklarına" nasıl ikna olabiliriz?

Her şeyden önce "yanlış Batılılaşma" tabiri, doğru bir Batılılaşma tarzının var olduğu ön kabulünü beraberinde getirir. Oysa topluma ait kodları -yüzeysel kopyalamalar biçiminde olsun olmasın- farklı bir sosyo-kültürel yapılanmanın kodlarına entegre etmeye çalışmak, toplum kadar onu var eden bireyleri de şoka uğratır. Dolayısıyla herhangi bir bütünleşme girişimi, doğal olarak zihinlerde ve eylemlerde çarpıklık, tutarsızlık, ikircim yaratmaya namzettir; hatta bunu zaruri kılar.

Shayegan, baskın kültür öğelerinin bir başka kültür üzerine boca edilmesini yamalama olarak adlandırırken kuşkusuz bu tabirle, kelimenin duruma uygun anlam zenginliğinden yararlanmak ister. Öyle ki yamalanan unsur önceki formundan uzaklaşsa da yepyeni bir forma da kavuşamaz; ne bir sorun olmadığına delalettir ne de çözümün kusursuzca bulunduğu. Yamalanan unsur, âdeta bir ara durumda ve ara formda sıkışıp kalmıştır.

Yamalama, çoğu zaman bilinçsiz bir işlemdir; birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için, bu dünyaların birbirine bağlanmasıdır. Yamalama, eşbiçimlilik eksikliğini silmeye ve çokbiçimli iki paradigmayı epistemolojik olarak uzlaştırmaya çalışır; eski ve yeni paradigmanın, onları birbirinden farklılaştıran duraklamalardan ötürü ortak ölçüsü kalmamıştır. Yamalama, gerçekliği içi boş bir söyleme indirger bir bakıma; bu söylemin modern ya da arkaik olması önemli değildir. Ama bu in-

² Jale Parla, Tanzimat romancılarının şehviliği esas kaçınılması gereken şeytan olarak gördüklerini ileri sürer (2012: 19).

dirgeme sorgulamasız, mesafe bırakılmadan ve eleştirisiz yapılıır. Yamalama, şeylerdeki pürüzleri kaplayan ince bir vernik katıdır, yüzeyi hafifçe kazındığında çatlaklar ve hatalar ortaya çıkar (2018: 91).

Bihruz'un, Felâtun'un, benzer görünümdeki diğer roman tipleri ve onların ilhamını oluşturan Tanzimat bireylerinin züppelikle örtülen cilalarının altında da amorflaşan bir kimliğin kalıntıları harelenir. Batı'nın izlediği yön-teminin aksine, yaşamı çepeçevre saran din kurumu ve onu besleyen gelecek mücadeleden kaçınan, bilimsel ve teknik aksiyon hamlelerini ıskalamış cemiyetçi bir zihin yapısının ne ontolojik ne epistemolojik metamorfozu tamamlaması beklenemeyeceği için bu tiplerin kişisel dönüşüm hevesleri de gerçeklikten uzaktır. Dolayısıyla, hangi medeniyete ait olursa olsun, bir kültür dairesinin bakış açısını meydana getiren ara olaylar atlandığında, ortaya çarpık kimlikler çıkacaktır. Bu bir yanlış anlamadan, doğrusu varken eğrinin tarafını tutmadan ziyade, trajik bir maruz kalma durumudur.

Geriye, bu tiplerin geleneksel kodlar üzerinden eleştirisi kalır: Felâtun, Râkım ve türevlerinin Batılılaşmasındaki “yanlılık”, elbette Batılılaşmanın üzerine yamalanmaya çalışıldığı eski kültürün değer yargılarına göre tanımlanır. Tanzimat romancısı, seçkin zümre ve halk arasındaki köprüleri atan bu köksüzlerle sınırsızca dalga geçerken, intizamı bozulan toplumu yeniden eski ayarlarına, debdebeli günlerine döndürme üzerine kurulu düşünce yapısından yola çıkar. Bu bakışta Felâtun düzeni bozan bir anomali, Berna Moran'ın “münasip miktar Batılılaşmış bir adam” (2001: 55) dediği Râkım ise, Batılı paradigmayı “münasip” düzeyde tutmaya yarayan bir sigorta rolünü üstlenir.

Sonuç

Roman türü, Georg Lukács'ın da vurguladığı üzere, bütünlük algısına göre dizayn edilen klasik toplumun yerine geçen ve parçalanmayla şekillenen modern toplumun ürünüdür. Bütünlükten parçalanmaya doğru evrilen bu süreç, insan bilincindeki eksen kaymasıyla koşut ilerler (2017: 11). Batılılaşma paradigmasının üzerine eklenildiği bu bilinç modeli, Rönesans ve Reform gibi kırılmaların sonucunda dinin yadsındığı, bilime ve rasyonel akla dayanan birey merkezli, pozitivist dünya görüşünden el alır. Bu sosyolojik kırılmaların yankı bulamadığı toplumlar ise benzer bilinç algısına ulaşmakta geç kalır. Bu minvalde Osmanlı toplumu, modernitenin birkaç yüzyıldır yaşamsal kodlarını şekillendirdiği Batı medeniyetiyle karşılaştığında, yaşamın hâlâ dini kriterlere göre idame edildiği, cemiyetçi bir karaktere sahiptir.

Bu nedenle Tanzimat ilk evre romancılarıyla alay ettikleri züppe tipler arasında bir analogi söz konusudur. Her ikisi de oluşum aşamalarını tanımadığı yeni bir bilinç modelinin etkilerine maruz kalmıştır:³ Felâton, Bihruz ve türevleri kadar, onları kaleme alan yazarları da Batılılaşmayı ve onu meydana getiren zihin dünyasını tam olarak kavrayamamıştır. Dolayısıyla mirasyedi tiplerin davranışlarındaki aşırılıklar bir yana bırakıldığında, Batılılaşmanın bu tipler ve yazarları üzerinde benzer reaksiyonlara yol açtığı görülür: Yabancı bir kültürü var olan kültüre ekleme, Shayegan'ın tabiriyle yamalama. Öte yandan farklılık ise Felâton gibi mirasyedi tiplerin, bu ekleme işlemini eleştirisiz ve sınırsız uygulaması karşısında Tanzimat romancısının Râkım gibi hesapçı ve planlı olmasında açığa çıkar.

Tanzimat romancısının, Jale Parla'nın "mutlak metin" (2012: 23) dediği İslam epistemolojisinden kopamayışı, onların nezdindeki Batılılaşmanın da imkânsızlığına delalettir. Râkım gibi Batılılaşmanın yoğrulduğu düşünce ikliminden uzak tipler, bu romancıların "ilmi ve fenni almak ancak ahlâk ve din yönünden uzak kalmak" kaidelerini perçinleme görevi görür. Buna karşın, dini ve ahlâkın yayıldığı uzam olan toplumun cemiyetçi yapısını korumanın, ilim ve fenne giden zihin dünyasına da perde çekmek anlamına geldiğini göz ardı ederler.

Böylece kültürlerin çarpışmasından bir ara alan doğar. Bu alan, çarpıklıkların, ikircimlerin, yozlaşmaların alanıdır ki yamalanmış kültürler bir yanıyla bu alana girmekten kaçamazlar. "Entegrizm zekâyı, fevri ve bilinçdışı refleksler düzeyine düşürür. Ve her tür zekâ düşüşü, içinde çöküşün nüvesini taşır." (Shayegan, 2018: 40). Bihruz ve Felâton bu çöküşü aksettiren kültürel sancının uzantılarıdır. Yaşanması gereken ancak görmezden gelinen toplumsal travmalar, onların bünyelerinde belirginleşir. Onlar, doğru Batılılaşma güzergâhı bulan toplumun yanlış Batılılaşmış safraları değil, kaçırılan dönüşümlerin artık göz ardı edilemeyeceği noktada ortaya çıkan trajik sonuçlarıdır.

Onların yanlış Batılılaşmasına dair söylem ise Râkım'a "münasip miktar Batılılaşmış bir adam" (Moran, 2001: 55) imajı veren ve bu sayede Batı değerler dizisini kendisine entegre ederek Batılılaşmanın yıpratıcı etkilerinden en az hasarla kurtulmaya çalışan dini tandanslı, cemiyetçi geleneksel paradigmadır. Bu nedenle Râkım, Batılılaşmaya dair örnek bir rol model olma-

³ Tanzimat romancıları da ilk eserlerinde Batı romanlarını taklit eder. Yanı sıra giriştikleri adaptasyonlar aracılığıyla Batı kültürünü, hâlihazırdaki kültüre entegre etmeye çalışırlar.

nın tam tersine Batı'yı kadın hakları, esaret gibi birkaç sosyal reformdan ibaret gören Tanzimat romancısının eve dönüş biletidir.

Kaynakça

- Hanioğlu, M. Şükrü (1992). "Batılılaşma". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.5. İstanbul: TDV Yayınları, 148-152.
- Lukács, Georg (2017). *Roman Kuramı*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991). "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma". *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları, 23-81.
- Moran, Berna (2001). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, Jale (2012). *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shayegan, Daryush (2018). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2003). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Makalenin ortaya çıkış sürecindeki desteklerinden dolayı Öğr. Gör. Çağla Anılmış Soydemir'e teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Acknowledgment: I would like to thank Lecturer Çağla Anılmış Soydemir for her support during the writing process of the article.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.



GELENEKSEL KÜLTÜRÜN DOĞAL MİRAS ALANLARININ KORUNMASI VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: ÇERKES KÜLTÜRÜ ÖRNEĞİ

The Effect of Traditional Culture on the Protection and Sustainability of Natural Heritage Sites: The Case of Circassian Culture

Saniye AKÇA*

ÖZ

Doğal miras, yeryüzünün sahip olduğu, korunması gereken fiziki ve biyolojik değerlerdir. Doğal miras, kültürel boyutu olan doğal sitleri, kültürel peyzajı, fiziki ve biyolojik değerleri kapsar. Geleneksel kültür ve yaşam toplumlarda doğaya saygıyı ve korumayı benimsetmektedir. Geçmişten günümüze kadar geleneklerin insan ve çevre üzerindeki etkisini görmek mümkündür. Bunlardan birisi de geleneklerin doğa koruma üzerindeki etkisidir. Gelenekler ve geleneksel öğretiler doğaya saygıyı benimsetiyorsa, o toplumda doğayı koruma kültürü de oluşmuş demektir. Geleneklerine bağlı olan Çerkes toplumu da kutsal mekân olarak gördükleri doğal alanlara yüzyıllar boyunca saygı duymuş ve onları korumuştur. Doğanın korunmasına yönelik gelenekler, yüzyıllar boyunca Çerkeslerin hayatlarının her alanında kendini göstermiş ve bunu bir yaşam biçimi olarak benimsemişlerdir. Fakat 19. yüzyıldan itibaren başlayan savaşlar ve devlet politikaları ile birlikte Çerkesler yaşadıkları topraklar üzerindeki haklarını kaybetmişlerdir. Bu da doğal miras alanları üzerindeki koruma ve geliştirme kültürlerini kaybetmelerine neden olmuştur. Çerkeslerin ana yurdu olan Kuzey Kafkasya bölgesindeki devlet politikaları ile birlikte değişen nüfus yapısı, doğal miras alanlarına da yansımıştır. Yerel halkın ve geleneksel kültürünün bölge üzerindeki etkisini kaybetmesiyle doğal miras kapsamındaki kutsal ormanlar, korular, bahçeler ve özel tarım sisteminin bulunduğu alanlar büyük ölçüde yok olmuştur.

Anahtar Sözcükler: doğal miras, sürdürülebilirlik, geleneksel kültür, koruma, Çerkes kültürü.

ABSTRACT

Natural heritage is the physical and biological values that the earth has and must be protected. Natural heritage includes natural sites with a cultural dimension, cultural landscape, physical and biological values. Traditional culture and life impose respect and protection for nature in societies. It is possible to see the effects of traditions on people and the environment from the past to the present. One of them is

* Doktora Öğrencisi. Kabardey Balkar Devlet Üniversitesi, Nalçik/Rusya. E-posta: saniyeakcaa@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7878-9537.

the effect of tradition on nature conservation. If traditions and traditional teachings adopt respect for nature, it means that a culture of protecting nature has also been formed in that society. The Circassian society, which adheres to its traditions, has also respected and protected the natural areas they see as sacred places for centuries. Traditions for the protection of nature have manifested themselves in all aspects of the Circassian life for centuries and have adopted this as a way of life. However, with the wars and state policies that started from the 19th century, the Circassians lost their rights on the lands they lived in. This has caused them to lose their protection and development culture on natural heritage sites. The changing population structure with the state policies in the North Caucasus region, which is the homeland of the Circassians, has also been reflected in the natural heritage areas. With the loss of the influence of the local people and their traditional culture on the region, the sacred forests, groves, gardens and areas of the special agricultural system within the scope of natural heritage have largely disappeared.

Keywords: natural heritage, sustainability, traditional culture, conservation, Circassian culture.

Giriş

UNESCO, ICOMOS gibi uluslararası kurumlar tarafından hazırlanan sözleşmelerde ve hukuk metinlerinde kültürel miras somut kültürel miras, somut olmayan kültürel miras, doğal miras ve sualtı kültürel mirası olarak sınıflandırılmıştır. UNESCO tarafından hazırlanan Dünya Miras Sözleşmesi'nin önsözünde “kültürel ve doğal mirasın herhangi bir parçasının bozulmasının veya yok olmasının, bütün dünya milletlerinin mirası için zararlı bir yoksullaşma teşkil ettiği”, “kültürel ve doğal mirasın parçalarının istisnai bir öneme sahip olduğu ve bu nedenle tüm insanlığın dünya mirasının bir parçası olarak muhafazasının gerektiğini” ve “kültürel ve doğal mirasın korunmasına iştirakın bütün milletlerarası camianın ödevi olduğu” kabul edilmektedir.

Günümüzde doğal kaynaklar, sonsuz insan ihtiyaçları ve artan nüfus karşısında yetersiz kalmaktadır. Bu artış ile birlikte yoğun kullanım baskısıyla karşı karşıya kalan doğal alanlar tahrip edilmektedir. Doğal kaynakların korunması, başka bir deyişle korunarak kullanılması sürdürülebilirlik açısından son derece önemlidir.

Doğanın korunması konusu yaygın olarak sanıldığına tersine, çevre kirliliğinin gündemi meşgul etmeye başlamasıyla ortaya çıkmış bir konu değildir. Doğa korumanın şimdiki değerlendirmelerden farklı olarak kutsal alanların ve bazı hayvanlar ile yaşam alanlarının korunmasıyla başladığı ve kökenlerinin çok eski tarihlere dayandığı söylenebilir (Kurdoğlu, 2007).

İnsan, yaşamını sürdürmek için doğadan faydalanırken diğer yandan da çevreye yönelik etkilerde bulunmaktadır. Doğal çevre de buna karşılık kendisinden faydalanan ve yaşamını kendisine bağlı olarak sürdüren insanı ve insan yaşamını etkilemektedir. Geçmişten günümüze kadar insan ile doğa sürekli etkileşim halinde olmuştur. Gelenekler ise insanoğlunun algıları ve faaliyetleri üzerindeki etkisiyle bu etkileşimin önemli bir faktörü durumundadır. Yaşamları içinde insanların güçlü geleneklerinden kaynaklanan davranışlarıyla doğa üzerinde olumlu veya olumsuz etkilerini görmek mümkündür (Yürüdü ve Toksoy, 2017).

İnsanoğlunun en büyük etkilerinden olan savaşlar, ekonomik, sosyal ve siyasi etkenler, teknolojik gelişmeler ile birlikte toplum yapısı etkilenmekte, bu da yaşam alanları ile çevrelerini etkilemektedir. Yerel halkın ve onun kültürünün etkisinden uzak kalan topraklar ve varlıklar korunma ve benimsenme olgusundan uzaklaşmakta ve yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır.

Bu çalışma kapsamında, kendilerini dünyanın ve doğanın ayrılmaz bir parçası olarak gören Çerkeslerin, doğal miras alanları kapsamındaki doğal unsurların korunmasına yönelik kadim yaklaşımları ve gelenekleri incelenmektedir. Doğa ile olan geniş ve çeşitli bağları Çerkesleri özgür kılmış ve “özgürlük ruhu” bütün yaşamları boyunca etkisini göstermiştir.

Geleneksel olarak dünyanın değiştiğine ve insanların bu değişim ile birlikte çeşitli sorunlar meydana getirdiğine inanılmaktadır. Çerkesler bu sorunu başka bir şekilde görmektedir; “Dünya değil insanlar değişmekte, insanlar ise doğayı etkileyip çevrelerindeki dünyayı değiştirmektedir”. Bu nedenle kadim dönemlerden beri Çerkesler, insan düşünce ve eylemlerinin acımasızlığının bir felakete neden olabileceğine inanmaktaydılar (Kuek, 2018). Çerkeslerin 19. yüzyıl itibari ile yaşadıkları savaşlar, sürgünler ve devlet politikaları topraklarından uzaklaşmalarına neden olmuş ve özellikle bu olguların bölgedeki doğal miras alanları üzerindeki olumsuz etkileri görülmüştür.

Doğal Miras Alanları

Dünya miras alanları sınıflandırılmalarından biri olan doğal miras, yer-yüzünün sahip olduğu, korunması gereken fizikî ve biyolojik değerlerdir. Başka bir deyişle doğal miras biyolojik, jeolojik-jeomorfolojik ve hidrografik çeşitliliğin oluşturduğu değerlerdir (Gülersoy, 2016). Son yıllarda doğal miras alanlarının en önemli parçaları kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu miras alanları bir kez yok edildiğinde bir daha geri getirilme imkânı bulunmamaktadır.

Doğal miras alanlarını tehdit eden unsurlar doğal ve insan kaynaklı sebepler olarak sınıflandırılabilir. Doğal sebepler küresel ısınmadan kaynaklı ısı ve nem değişimleri, doğal afetler iken insan kaynaklı sebepler savaşlar, siyasi ve ekonomik etkenler, tahribatlar, doğal kaynakların yanlış kullanımı gibi nedenlerdir. Aynı zamanda kentlerin kontrolsüz büyümesi ve kentleşmenin neden olduğu yapılaşmalar da doğal miras alanlarının insan kaynaklı tehdit unsurlarındandır.

Son yüzyılda hızlı bir şekilde gelişen teknoloji ve endüstriyel faaliyetlerin neden olduğu çevre kaynaklı problemlerin yanı sıra, kontrolsüz artan nüfus ve dünya kaynaklarının sınırlılığı; insanlığı, yeni bir kavram olan sürdürülebilir koruma koşullarının araştırılmasına ve uygulanmasına yönlendirmektedir (Çapar ve Yenipınar, 2017). Doğal alanların korunması insanlık tarihinde uzun bir geçmişe dayanmaktadır. Geçmişten günümüze insan yaşamının her alanında geleneklerin etkisini görmek mümkündür. Sürdürülebilir insan-doğa ilişkilerinde toplumların yaşam tarzlarını oluşturan geleneklerin payı çok büyüktür. İnsanlar değişik nedenlerle doğaya ait unsurlara kutsallık atfetmiş, doğa ile uyumlu yaşamaya özen göstermiştir.

Çerkesler ve Geleneksel Çerkes Kültürü

Kafkasya Azak Denizi, Hazar Denizi ve Karadeniz arasında kalan, Kafkas sıra dağlarının hem güney hem de kuzeyini kapsayan geniş bir bölgeyi ifade etmektedir. Çerkesler, Kuzey Kafkasya'daki en eski toplumlardan birisidir. Geçmiş dönemlerden itibaren Karadeniz'in kuzeydoğu kıyılarından, Kafkas Dağlarına kadar uzanan alanda yaşamışlardır.

Tarihi olarak, en eski çağlardan itibaren çeşitli kavimlerin mücadelelerine sahne olan Kuzey Kafkasya bölgesine ilk gelenler Kimmerlerdir. M.Ö. 1000 yıllarına doğru Kimmerler Güney Rusya'ya hâkim olmuşlardır. Araştırmalara göre Kuzey Kafkasya kültürü İskitlerin ve Kimmerlerin etkisiyle oluşmuştur. M.S. 4. yüzyıldan itibaren Kuzey Kafkasya'ya gelen ve Türkçe konuşan halklar (Hunlar, Bulgarlar, Hazarlar vb.) bazı bölgelerin Türkleşmesine yol açmış ve bölgenin etnik haritasında önemli değişiklikler oluşmaya başlamıştır.

1064 yılından itibaren Selçuklular Kafkasya'yı kuzeyden sararak Rusların bölgeye gelmesini engellemişlerdir. Daha sonraki tarihlerde Ruslar, Kafkasya'nın kendileri için olan önemini anlayınca bölgeyi işgal ederek bölgenin Rusya'ya tabi olmasını sağlamışlardır. 19. yüzyılın ortalarına kadar Kuzeybatı Kafkasya'da yaşamış olan Çerkeslerin büyük bir kısmı, Kafkas-Rus Savaşları'nın sonucunda 1860'lardan başlayarak Osmanlı topraklarına sür-

gün edilmişlerdir. Yüzyıldan fazla süren Kafkas-Rus Savaşları, 21 Mayıs 1864'te Rusya'nın savaşın bittiğini ve Kafkasya'nın fethedildiğini ilan etmesiyle son bulmuştur (Aksoy, 2018).

Sovyetler Birliği döneminde Kuzey Kafkasya'da "böl-yönet" politikası uygulanmıştır. Sovyetler Birliği tarafından bilinçli yapılan bu politika, Kafkas halklarının kendi arasında etnik gruplara ayrılmasına neden olmuştur. Sovyet hükümeti Kafkasya'da oluşturduğu özerk cumhuriyet ve bölge sınırlarını, bölge halklarını işbirliğine ve aralarındaki anlaşmazlıkları gidermeye yönelik biçimde değil, merkezin kontrolünü kolaylaştıracak şekilde çizmiştir (Ayan, 2010).

Günümüzde Rusya'nın sınırları içinde kalan ve özerk bir yapıya sahip olan Adigey, Karaçay-Çerkesya, Çeçenistan, Kuzey Osetya, Dağıstan, İnguşetya, Kabardey-Balkar Özerk cumhuriyetleri ile Stavropol ve Krasnodar kraylarını içine alan Kuzey Kafkasya Bölgesi, asıl Kafkasya coğrafyasını temsil etmektedir.

Çerkeslerin yaşadığı bölge tarihsel ve coğrafi ortaklık ile birlikte, kültür peyzajlarının benzer olduğu, ekolojik ilkeleri olan, ulusal arazi kullanımı gelenekleri üzerine inşa edilmiş etno-kültürel bir alanı kaplamaktadır. Bu olgu birçok gezginin vurguladığı "Çerkesya doğa tarafından yaratılan bir tapınaktır" düşüncesini desteklemektedir. İklim ve doğa koşulları, halkların yaşam alanlarında, ilişkili oldukları etnik grubun yaşam tarzı ve düşüncesi üzerinde büyük bir etki bırakmaktadır. Kafkasya'nın doğası ile birlikte organik bir bütünlük içinde yaşayan Çerkesler dünyanın en dikkat çekici kültürlerinden biri olan "xabze"yi (görgü kuralları) oluşturmuşlardır. Önemli ve dikkat çekici bir manzaraya ve özel tarıma sahip Çerkeslerin yaşadığı bu topraklar gelenekler, sosyal kurallar, mitler ve pagan inançları için eşsiz bir hazine haline gelmiştir (Chuntyzheva, 2020).

Çerkeslerin geleneksel kültüründe önemli bir etkiye sahip olan ağaç ve orman kültü köklü bir geçmişe sahiptir. Bu halkın tapınakları kapalı mekanlar değil, onların kutsal bahçelerdedir. İnsanların ibadet, kutlama ve görüşme için toplandığı kutsal olarak gördükleri ormanların ve koruların doğal ortamında korunmasına yönelik geleneksel uygulamaları, Çerkes topraklarında güçlü bir varlığa sahiptir. Bu alanlarda ağaç kesmek, ağaçların dallarını kırmak ve avlanmak yasaktı. Çerkesler, kutsal bir ağaçtan kesilen bir dalın kişinin hayatını alacağına, yıkılan bir ağacın tüm aileyi hayattan mahrum edeceğine ve bir korunun yok edilmesinin ait olduğu tüm toplumun yok olmasına yol açacağına inanıyorlardı. Rus etnograf Vladimir Dmitriev'e gö-

re; “Rus-Çerkes savaşı sırasında Çerkes savaşçılarının bu kutsal alanları düşman tarafından hayatları pahasına yağmalanmaktan şiddetle savunmalarının nedeni şüphesiz bu inançlardı” (Zhigunava & Taras, 2021).

Kendisine kutsallık atfedilen doğal miras unsurlarından biri de ağaç motifidir. Çerkeslere göre yaşayan varlıklar olan ağaçlar da insanlar gibi nefes alır, birbirleri ile konuşurlar. Ağaçlar, kendilerine karşı olan olumlu ve olumsuz davranışları hissedebilmektedirler. Ayrıca ağaçlar insana fayda getiren ve getirmeyen olarak iki gruba ayrılmaktaydı. Kendi dillerinde “hayırlı ağaç” olarak adlandırılan ağaçlar; meşe, gürgen, şimşir, ıhlamur, dişbudak ve meyve ağaçlarıdır. Yumuşak yapılı ağaçların çoğunun ise insanlara zarar verdiği kabul edilmekteydi. Yine kendi dillerinde “aptal ağaç” olarak adlandırılan faydasız ağaçlar; söğüt, yabani akçaağaç, kavak ve meyve vermeyen ağaçlardır.

Çerkes kozmolojisinde, doğa ve insan dünyası arasında bir köprüyü temsil etmektedir. Kutsal bir ağaç altında yapılan dua ayinlerinin, yerleşik ruhları çağırdığına ve onların gizli güçlerinin kilidini açtığına inanılmaktaydı. Dansların en kutsal sınıfına “Wuic” adı verilir ve bu danslar saygı duyulan kutsal bir ağacın etrafında dansçılar tarafından icra edilirdi (International Centre for Circassian Studies, 2009).

“Hayat ağacı”, dünyadaki birçok manevi ve mitolojik gelenekte bulunan evrensel bir semboldür. Bazen “kozmetik ağaç”, “dünya ağacı” veya “kutsal ağaç” olarak bilinen “hayat ağacı” bilgelik, güç, koruma, bolluk, güzellik ve kurtuluş gibi birçok şeyi sembolize etmektedir. Çerkes kozmolojisinde ise doğal dünya ile insan dünyası arasında bir köprüyü temsil etmektedir. Etnolog Mikhail Myzhaev’e göre, Çerkes mitolojisinde evren üç katmanlı olarak temsil edilir: dünya ağacıyla birbirine bağlanan alt, orta ve gök dünyaları (üst dallar-göksel dünya, orta gövde-dünyevi dünya, alt kökler-yeraltı dünyası). Hayat ağacı, yalnızca bu dünyalar arasında bir bağlantı köprüsü olarak değil, aynı zamanda evren (makrokozmos) ve insan (mikrokozmos) arasında aracı bir bağlantı olarak da hareket eder.

Yüzyıllar boyunca birçok araştırmada Çerkeslerin askeri kültürünün üstün özelliklerinden bahsedilmiş, bu geleneksel kültürün diğer yönleri gölgede kalmıştır. Özellikle toplum kültürünün temelini oluşturan tarım ve yaşam sistemi göz ardı edilmiştir. Son dönemlerde bilim adamları Çerkeslerin orijinal arazi kullanım geleneğini ve tarımsal mirasını incelemeye başlamışlardır.

Çerkesler tarafından ormanların, ağaçlık alanların ve bahçelerinin oluşturulması, insanlar ve doğal çevreleri arasında yüzyıllar boyunca sürdürülen pratik bir ilişki olarak kalmıştır. Çerkesler, ünlü orman-bahçe modeli ve meyve ağacı yetiştiriciliğini tanımlayan birçok yazılı kaynakta kanıtlandığı gibi, ağaçlara saygı duyuyor ve onlara nasıl bakacaklarını biliyorlardı. Bu gelenekler, doğa-kültür paradigmasına bütüncül bir yaklaşımı yansıtmaktadır: “Çerkesler, kültür ve doğayı birbirine zıt değil, birleşik bir kategori olarak anladılar. Doğa ve kültür, ikiye ayrılmak yerine iç içededir” (Zhigunava & Taras, 2021).

Çerkeslerin yaşadığı Kafkasya bölgesi doğa yönetiminin rasyonelliği ve peyzaja karşı olan dikkatli tutum ile her zaman gezginleri etkilemiştir. Toplumun ekonomik ve sosyal gelişimi de, etnik kültürün oluşumunda önemli faktör olan doğal çevreden her zaman etkilenmiştir. Çerkes toplulukları, topraklarının kaynak potansiyelini yaygın olarak kullanmışlardır. Yaşadıkları bölgenin coğrafi özelliklerini çok iyi bilmişler ve ekonomilerini yönetmek için ileri yöntemler geliştirmişlerdir. Özellikle Batı Kafkasya bölgesinin doğal mirası, nüfusa çok çeşitli koşullar sunmuş ve doğal çevre ile etkileşim yollarını çeşitlendirmiştir. Çerkeslerin doğa yönetiminin özgünlüğü, yerli halkın ekonomik davranışının özellikleri üzerinde iz bırakarak, ekolojik ve etnososyal özelliklerde kendini göstermiştir. Çerkesler doğal mirasın avantajlarını kullanmışlar, mümkün olan maksimum miktarda kaynağa hakim olmuşlar ve iyi işleyen bir ekolojik-ekonomik sistem kurmuşlardır. Tüm yaşamları toprağa, doğaya ve bileşenlerine karşı sevgi ve saygı doluydu.

Çerkesler, ekolojik önemi bakımından özel bir tarım teknolojisi ve sürdürülebilir doğal tarım sistemi oluşturmuşlardır. Pratik amaçları için doğal çevrenin unsurlarını kullanarak, habitata yeni bir ekili bitki peyzajı getirmişlerdir. Çerkeslerin tarım anlayışı etnik kimlik, kültür ve çevre dostu olmasıyla ayırt edilebilir. Özellikle ön plana çıkan teraslama çiftçiliği, Kafkasya'nın dağlık bölgelerindeki nüfusun en eski mesleklerinden biridir. İzleri ise günümüze kadar gelen yapay ve doğal teraslarla ilişkilendirilmiştir. Yapay teraslama, doğal ve iklim koşulları, bölgenin topografik özellikleri, toprak yapısı, yeraltı suyuna yakınlık vb. hakkında bilgi gerektiriyordu. Teraslar sayesinde dik yamaçlarda ve vadilerde tarım yapmak mümkün olmuştur. Teraslama yöntemi ile yapılan tarım, yoğun bir nüfus için gıda güvenliğini sağlamış, iklim ve hava olumsuzluklarındaki etkiyi azaltmış ve dağ yamaçlarını erozyondan korumuştur.

Çerkeslerde “bahçecilik” kültürü de eski köklere sahiptir. Çerkes bahçelerinin adı 15. yüzyıla kadar uzanmaktadır. 18. ve 19. yüzyılın tüm gezginleri,

Çerkes bahçelerinin bolluğu ve çeşitliliği karşısında hayrete düşmüştür. Ünlü Çerkes bahçelerinin çoğu, deniz kıyısından yaklaşık 3-5 km uzaklıkta, orta dağ bölgesinde bulunmakta, bu da çiçeklenme döneminde deniz sislerinin ve aşırı nemin olumsuz etkisini engellemekteydi. İlginç bir şekilde, güney bahçeler hariç tüm bahçeler farklı eğimlere yönelmekte, mikro iklim koşullarının elverişsiz olduğu vadilerde ise bahçe dikmekten kaçınırlardı. Çerkesler, orman açıklıklarında yabani meyve ağaçlarının aşılmasını yaygın olarak kullanmışlardır. Bir yolculuğa çıkarken, her zaman aşı bıçaklarını yanlarına alıp, ağaçlara aşılar yapmışlardır. Bu toplum geleneği sayesinde orman bahçeleri oluşturulmuştur.

Çerkes toplumlari, yüzyıllar boyunca bölgesel olarak istikrarlı bir şekilde yaşamış, üst düzey bir kültür yaratmışlardır. Kadim kültürlerinin taşıyıcıları olan Çerkes toplulukları, tarihte doğa ve toplum kültürü arasındaki olumlu etkileşimin ve uyumun örneğini mükemmel bir şekilde göstermişlerdir. Bu toplum son derece gelişmiş tarımını ve bahçeciliğini geliştiren güçlü ve istikrarlı bir medeniyetti. Çerkes toplulukları çevre ile uyumlu bir şekilde kendi yaşam biçimlerini geliştirmişler, dağlık bölgelerde orijinal yaşam biçimleri oluşturmuşlardır. Bu da karmaşık coğrafi bir bölgede kendi etno-kültürel özellikleriyle bölgesel bir sürdürülebilir sosyo-ekonomik kalkınma modelini mümkün kılmıştır.

19. yüzyıl itibari ile başlayan Kafkas Savaşları ile birlikte ormansızlaştırma politikaları uygulanmaya başlanmış, sürgün edilen yerel halkın topraklarına yerleştirilenler, ormanları ve kutsal koruları yok etmeye başlamışlardır. Bu uygulamalar Sovyetler döneminde de devam etmiştir. Yapılan bu politikalar yerli halkın kültürel mirasına karşı olan tutumu göstermiştir. Koloniciler tarafından ormanların yok edilmesi ile birlikte çeşitli çevre sorunları da ortaya çıkmaya başlamış, nehirler sığlaşmış ve su kaynakları azalmaya başlamıştır. Çerkesler pınarların ve sulak alanların dekorasyonuna gösterdikleri özen ile ayırt edilmişlerdir. Fakat bölgeye yönelik yapılan yok etme politikaları ile birlikte su kaynaklarına ulaşım azalmış ve hatta çoğunlukla kirliliği su birikintileri ortaya çıkmaya başlamıştır.

1864 büyük Çerkes sürgününden önce, Çerkesler tarafından dikilen ağaçlar bölgelerini fethetmek isteyen imparatorluklardan kurtulmayı kısmen de olsa başarmış, çok az bir kısmı da günümüze kadar gelmiştir. Karadeniz kıyısında oluşturulan önemli ekolojik birikimlerin Kafkasya'da ki toplumların ortadan kaldırılmasıyla kesintiye uğradığı fikri, F.B. Dobrokhhotov tarafından şu şekilde vurgulanmıştır; "Yerel halkın yer değiştirmesi, Kuzey Kafkasya ekolojisi ve tarım kültürü için bir felaket oldu, yarım yüzyıldır yerel

halkın ıssızlaşan anayurdu ekilip biçilmeden öylece kalakaldı.” (Kuek, 2018).

Sonuç

Doğanın korunması kavramı kültürel bir etki mekanizması ile oluşmaktadır. Toplum kültürünün temelini oluşturan gelenekler doğaya saygı ve sevgiyi öncelik olarak görüyorsa, o toplumun koruma kültürü de oluşmuş demektir. Ülkeler ve toplumların geneline bakıldığında, geleneklerin doğal mirasın korunması üzerindeki etkisi önemli ölçüde fark edilmektedir. Doğal alanların tahrip edilmesinin önüne geçmek için dünya genelinde doğal alanlar çeşitli yasalar ile korunmaktadır. Ancak bu uygulamalar sürdürülebilir korumayı istenilen düzeyde sağlayamamaktadır. Oysa geleneklerin yaşam alanlarına ve toplumlara etkisi ile birlikte, doğal miras alanlarına hiçbir şekilde zarar verilmemekte ve bu alanlar için özel bir yasaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu nedenle geleneksel öğretisi bu alanların korunmasında yasalardan daha etkili olmaktadır.

Doğal mirasın sürdürülebilir korunması kapsamında Çerkesler doğal kaynaklarının kullanımını organize etmek için belirli kısıtlamalar geliştirmiştir. Bunlardan birisi de ormanların, bahçelerin kutsal olmasıdır. Bu alanlar dokunulmazlardı, ağaç kesmek ve ağaçların dallarını kırmak yasaktı. Ormana veya koruya sığınan hayvanlar avlanmaz ve zarar görmekten korunurdu. Bunlara uymayanlar ise ayıplanır ve cezalandırılırdı. Çerkeslerin geleneklerinde bir kültür nesnesi olarak insan, çevresiyle, gelenekleri ile bağlantılı olarak düşünülmelidir.

Sürdürülebilir insan-doğa ilişkisinde kutsal doğal miras alanları çoğu zaman birçok toplum kültürünün geleneklerine derinden bağlıdır. Belirli bölgelerdeki dar alanlarda etkili olan bu yaşam biçiminin kayda geçirilip doğa korunması konusunda somut örnek olarak sunulması ve daha geniş topluluklara yayılması doğaya karşı bilinçli bir toplum oluşturmada faydalı olacaktır. Çerkeslerin kutsal koruları, ormanları ve bahçelerinden oluşan ekosistem, insanlar ve çevreleri arasındaki yüzyıllar süren etkileşimlerinin bir sonucudur. Bunlar doğa ile kültürün birleştiği alanlardır. Bu alanlardaki flora ve fauna çeşitliliğinin korunması geleneksel ve işlevsel ilkeler tarafından yönetilen bir arazi kullanım modeli olarak görülebilir.

Çerkes kültürünün yükselişinde ve gelişmesinde önemli rol oynayan geleneksel doğa yönetimi sistemi, ekonomik durgunluğu önceden belirleyen bir faktör haline gelmiştir. Bu kültür 600 yıldan fazla bir süredir varlığını sürdürmüş, zaman içinde dengeli ve çeşitlendirilmiş bir ekonomi yaratmış ve

halk ile “beslenme“ ortamı arasında olumlu bir ilişki örneği oluşturmuştur. Ekosistemlerin işleyişi hakkında bilgi sahibi olan geleneksel doğa yönetimi sistemi, heterojen bir Çerkes kültürünün sürdürülebilir gelişimine katkıda bulunmuştur.

Çerkesler son yüzyıllarda doğal kaynakları farklı şekillerde kullanmışlardır. Fakat hiçbir noktada özel kullanım kapsamında ağaçlık alanlara dokunmamış ve ormanları zarar görmemiştir. 19. yüzyılda Kuzey Kafkasya’da yaşanan sorunlar ile birlikte, bölgede halkın egemenliği ve geleneksel kültürün etkisi ortadan kalkmıştır. Sovyet ve Rus devlet politikaları bölgenin büyük ölçüde değişmesine neden olmuştur. Kolonizasyon öncesi dönemlerde doğal kaynaklar kontrollü bir şekilde korunmuş ve kullanılmıştır. Fakat Rus kolonizasyonu ile birlikte doğal kaynakların kullanımı sorun haline gelmeye başlamıştır. Sovyet döneminde modernleşme ve sanayileşme politikaları bölgede ekolojik sorunlar yaratmış ve doğal mirasın yok olmasına önemli etkilerde bulunmuştur. Ateizmin devlet ideolojisi olarak desteklenmesi, tüm geleneksel uygulamaların ve yerel bilginin geri kalmış ve modası geçmiş olarak ilan edilmesi de mevcut toplumsal hayatı etkilemiştir. Sovyet sonrası yolsuzluk ve çevre sorunlarının ihmali, Kafkasya’ya özgü milyonlarca yıl öncesine dayanan doğal mirasın neredeyse tamamen yok olmasına neden olmuştur.

Kaynakça

- Aksoy, Zeynep (2018). “Çerkes Sürgünü Hikâyelerinde Kimliğin İnşası”. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 31: 62-76.
- Ayan, Ergin (2010). “Kafkasya: Bir Etno-Kültürel Tarih Çözümlemesi”. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 19-50.
- Chuntyzheva, Rima (2020). “Natural-Geographical Factor in the Historical Process of Adyghs”. *Vestnik Majkopskogo Gosudarstvennogo Tehnologiceskogo Universiteta*, 12(4): 65-72.
- Çapar, Gizem ve Yenipınar, Uysal (2017). Kültürel ve Doğal Mirasın Sürdürülebilirliğinde Turist Rehberlerinin Rolüne İlişkin Turist Algısı”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(38): 397-423.
- Gülersoy, Ali Ekber (2016). “Doğal Mirasın Korunması Açısından Sosyal Bilimler (Ortaokul) ve Coğrafya (Orta Ve Yükseköğretim) Müfredat Programlarının Değerlendirilmesi”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14: 315-354.

- International Centre for Circassian Studies (2009). “The Hearth Tree, Circassian Cultural and Literary Miscellany”. *ICCS*, 1(2): 7-129.
- Kuek Asfar (2018). “The Area of Origin, Development and Existence of the Heroic Epos Narty and its Role in Shaping the Worldview of the Adygs”. *Cultural Heritage of the North Caucasus as a Resource for Interethnic Accord*. Ministry of Culture of the Russian Federation Russian Scientific Research Institute of Cultural and Natural Heritage named After D.S. Likhachev.
- Kurdoğlu, Oğuz (2007). “Dünyada Doğayı Koruma Hareketinin Tarihsel Gelişimi ve Güncel Boyutu”. *Artvin Çoruh Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 8(1), 59-76.
- Yürüdür, Eren ve Toksoy, Mustafa (2017). “Halk Kültürü ve Doğa Koruma: Tokat Örneği”. *Gaziosmanpaşaa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 12(2): 161-176.
- Zhigunavo, Lidia & Taras, Raymond (2021). “Under the Holy Tree: Circassian Activism, Indigenous Cosmologies and Decolonizing Practices”. *Language and Society in The Caucasus, Understanding The Past, Navigating the Present*. Eds. Christofer Berglund et al. Sween: Unversus Pres AB.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



TÜRKİYE'DE ROMANLAR ÜZERİNE YAZILMIŞ LİSANSÜSTÜ TEZLERİN İNCELENMESİ

The Examination of Postgraduate Thesis on Romani People in Turkey

Betül GÖK*
Erdem DİRİMEŞE*

ÖZ

Dezavantajlı gruplardan biri olan Romanlar hakkında bilimsel çalışmalara olan ihtiyaç giderek artmaktadır. Gerek tarihleri ve kültürleri gerekse toplumda yaşadıkları problemler nedeniyle dikkat çeken Romanlar, araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. Romanlar hakkında yapılan çalışmaların yetersiz olması, araştırmalarda kaynaklara erişim konusunda problem oluşturmaktadır. Var olan çalışmaların ve kaynakların yetersizliği bu çalışmanın temel problemi. Araştırmanın amacı, Türkiye'de Romanlar üzerine yazılmış lisansüstü tezleri incelemek, bu alandaki tezleri derlemek ve yapılacak çalışmalarda kaynaklara erişimi kolaylaştırmaktır. Bu amaçla önceden belirlenen anahtar kelimelerle YÖK Ulusal Tez Merkezinde yapılan tarama sonucunda 49 lisansüstü teze ulaşılmıştır. Belirlenen alt amaçlar doğrultusunda ulaşılan tezler, oluşturulan tez inceleme formuna göre gruplandırılarak incelenmiştir. Ulusal Tez Merkezinde Romanlarla ilgili ulaşılan en eski tez 2003 yılına ait olduğundan çalışma, 2003-2022 yılı Ekim ayı aralığı ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmış ve verilerin çözümlenmesinde ulaşılan tez sayısı 100'den az olduğu için frekanstan yararlanılmıştır. Yapılan çalışmaların çoğunlukla Roman nüfusunun fazla olduğu illerde yapıldığı ve yazılan tezlerin en fazla sosyoloji, tarih, müzik, İslam bilimleri anabilim dallarında yürütüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Romanlar, Roman gruplar, lisansüstü tezler, alanyazın, sosyoloji.

ABSTRACT

The demand for scientific studies on the Romani people who are one of the disadvantaged groups has been increasing gradually. The Romani people drawn atten-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Disiplinlerarası Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı, Zonguldak/Türkiye. E-posta: gokbetulgok@gmail.com. ORCID:0004-0002-9884-9808.

* Dr. Öğr. Üyesi. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Zonguldak/Türkiye. E-posta: erdemdirimese@beun.edu.tr. ORCID:0000-0002-1873-6425.

tion due to their history and culture and the problems they experience in society have continued to be the subject of research. The inadequacy of studies on Roma creates a problem in terms of accessing to researches in research. The inadequacy of existing studies and resources is the main problem of this study. The aim of the research is to examine the postgraduate theses on Romani people in Turkey, to compile the theses in this field and to facilitate access to the sources in the studies to be done. For this purpose, 49 postgraduate theses were reached as a result of the search made in Council of Higher Education, National Thesis Center with predetermined keywords. The theses reached in line with the determined sub-purposes were examined by grouping according to the Thesis Review Form. Since the oldest thesis about the Romani people in National Thesis Center belongs to the years of 2003, the study was limited to the period of 2003-2022 October. In the research, document analysis technique which is one of the quantitative research methods, was used and benefitted from frequency as the number of theses reached in analysis of the data is less than 100. It was concluded that the studies were mostly carried out in the provinces with a high Romani population and that the theses written were mostly carried out in the departments of sociology, history, music, and Islamic sciences.

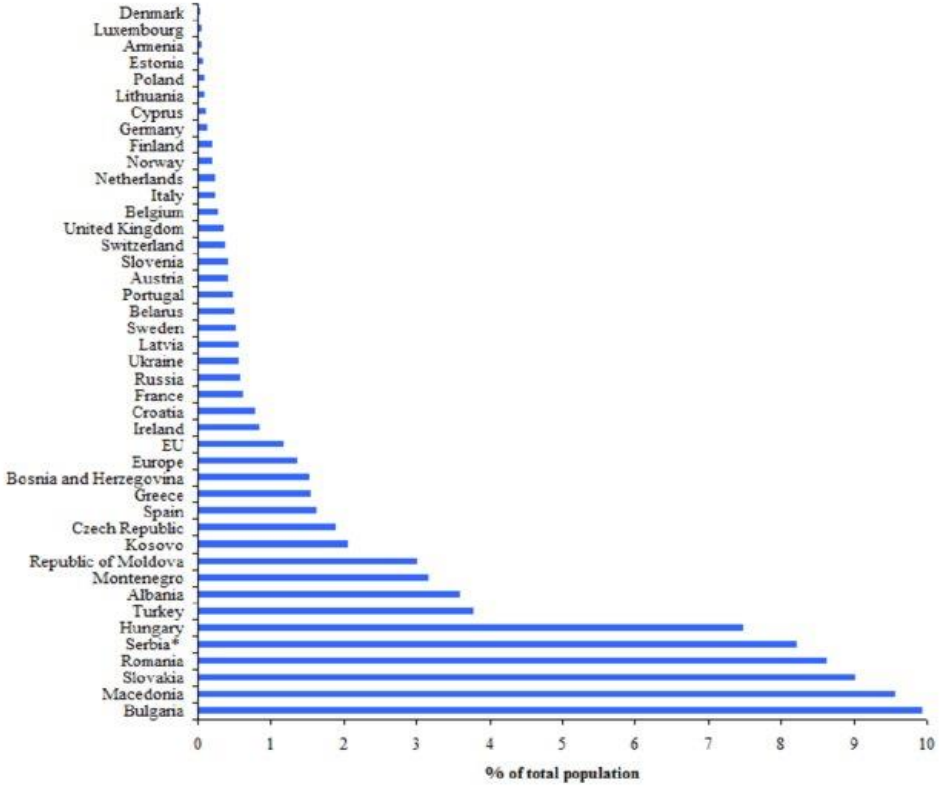
Keywords: Romani, groups of Romani, postgraduate thesis, literature, sociology.

Giriş

Genel olarak varlıkları toplum içinde görmezden gelinen Romanların tarihi ve kültürü hakkında araştırma yürütmek oldukça zordur. Böylesine dağınık bir grubun araştırılmasında kaynak eserlere olan ihtiyaç daha fazladır. Romanlar hakkında yapılan çalışmalara ulaşmak özellikle de güvenilir kaynaklara ulaşmak bir başka problemi teşkil etmektedir.

Romanlar hakkındaki araştırmalarda yaşanan ilk problem onların tarihidir. Romanların tarihleriyle ilgili ulaşılan kaynaklardan hareketle, 9. yüzyıldan sonra Kuzey Hindistan'dan göç ettikleri belirtilen Romanlar, iki kol üzerinden Avrupa'ya geçiş sağlamışlardır. Romanların bir kolu Bizans döneminde önce İstanbul'a geçmiş ve oradan da Bulgaristan, Romanya, Yunanistan, Yugoslavya ve Macaristan olmak üzere Avrupa ülkelerine ulaşmışlardır. Avrupa ülkelerine geçişlerinin ikinci kolu ise Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Filistin'i geçerek Mısır üzerinden İspanya'ya ulaşmışlardır. Romanların toplamda 50 ülkede yaşamlarını sürdürdükleri bilinmekle birlikte dünya üzerinde toplam nüfuslarının 12 milyonun üzerinde olduğu tahmin edilmektedir (Kolukırık, 2008: 146). Avrupa Konseyi'nin (2012) yapmış olduğu araştırmaya göre Avrupa'daki Roman nüfusunun yoğun olduğu yerler sırasıyla Bulgaristan, Makedonya, Slovakya, Romanya, Sırbistan, Macaristan, Türkiye, Arnavutluk, Karadağ, Moldova Cumhuriyeti, Kosova, Çek Cumhuri-

yeti, İspanya, Yunanistan olarak bilinmektedir (Ciaian & Kancs, 2016). Romanların tarihlerinin ve yaşadıkları yerlerin kesin olarak bilinmediği ve Romanların tarihlerinin hala araştırılan bir konu olduğu görülmektedir. Bu alandaki kaynakların ve araştırmaların yetersiz olması ve kesin bir bilgiye ulaşamaması Romanlarla ilgili yapılan kültürel, etnik, kimlik vb. diğer çalışmaların da içerik ve yapısını etkilemektedir.



Şekil 1. Avrupa'daki Roman nüfusu (toplam nüfus içindeki yüzdesi) (Ciaian & Kancs, 2016).

Romanların tarihlerinin yanında onların etnik kökenleri ve farklı isimlerle adlandırılmaları da çalışmalarda ele alınan konulardan biridir. Göç yoluyla birçok ülkede yaşamış olan Romanlar buldukları ülkelerde Roma, Sinti, Gypsy, Manouch, Kale, Romanichals, Kalderaş, Lovari, Cigani, Tsigane, Zingari, Zigeuner gibi isimlerle adlandırılmaktadır (Özateşler, 2013: 12). Türkiye'de ise "çingene", "çingane" veya "çingen" olarak adlandırılan Romanlar, ülkenin farklı bölgelerinde "Abdal", "Dom/Lom/Rom", "Arabacı", "Elekçi", "Kıpti", "Poşa/Boşa/Paş" gibi isimlerle anılmaktadır

(Yıldız, 2007: 61-62). “Rom” olarak adlandırılan Romanlar Türkiye’ye Lozan antlaşmasıyla gelen ve genellikle Ege, Trakya ve Karadeniz bölgelerine yerleşmiş olanlardır. Mesleki niteliklerine göre bu bölgelere yerleştirilen Romanlar, Tekirdağ, İstanbul, Kocaeli, Çanakkale, Kırklareli, Balıkesir, Bursa, İzmir, Manisa, Aydın, Zonguldak, Bartın ve Samsun’da yaşamaktadırlar. “Dom” olarak adlandırılanların Diyarbakır, Mardin, Urfa, Gaziantep, Hatay ve Mersin’de yaşamlarını sürdürdükleri bilinirken, “Lom” ya da “Poşa” olarak adlandırılanların da Erzincan, Erzurum, Hopa, Arhavi ve Artvin’de yaşamlarına devam ettikleri tespit edilmiştir (Kolukırık, 2008: 149-152). Yıldız ve Kolukırık’ın çalışmaları Romanların yaşadıkları bölgelerde ve illerde yaptıkları mesleklere göre aldıkları isimler hakkında bilgi verirken, Romanlar hakkında derinlemesine yapılmış çalışmaların sayıca az olduğu alanyazın taraması sonucu görülmüştür. Ayrıca Romanların kültürleri, nüfusları, genel toplum içindeki konumları vb. konularda yeterli çalışmanın olmaması da araştırmaların nitelik ve nicelik bakımından artması gerektiğini göstermektedir.

Yapılan alanyazın taramasında Romanların dışlanmaları hakkında yapılan çalışmalar da yer almaktadır. Romanlar, farklı yaşam tarzları, tarihleri, kültürleri, dinleri ve dilleri nedeniyle bazen buldukları toplumlarda marjinal bir grup olarak kabul edilmekte ve yaşam tarzlarıyla dikkat çekmektedirler. Bunun yanı sıra renkli bir kültüre sahip olan Romanlar, eğlenceli, büyüleyici ve çekici olarak nitelendirilmekle birlikte bazen hor görülmekte, ön yargılara maruz kalmakta ve olumsuz özellikler atfedilerek dışlanabilmektedirler (Fırat, 2016: 1). Romanlar dezavantajlı kabul edilen gruplardan biri olmaları sebebiyle de birtakım problemlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Dışlanma, ayrımcılık, damgalanma ve ötekileştirme, karşılaştıkları temel problemler arasında yer almaktadır. Bu problemlerin Romanların yaşamlarını zorlaştırdığı, toplumda bazı anlaşmazlıkların ortaya çıkmasına neden olduğu ve Romanların topluma entegre olmalarını zorlaştırdığı düşünülmektedir.

Toplumsal sorunlarla mücadele kapsamında AB ülkelerinde de Romanlara yönelik çeşitli araştırma ve projeler yapılmaktadır. AB ülkelerinde ve üyelik sürecindeki ülkelerde Romanlara yönelik bu projelerin temel amacı politikalar geliştirilmesi ve dezavantajlılıkla mücadele olduğu bilinmektedir. ROMACTED Faz I-II, Avrupa Birliği/Avrupa Konseyi tarafından Roman nüfusunun yerel topluluklar ile entegrasyonunu iyileştirmeyi amaçlayan bir iş birliği programı olarak sürdürülen ve sürdürülmesi devam eden bir programdır (URL-1). Ülkemizde ise hem AB hem de hükümet politikaları kapsamında “Roman Vatandaşlara Yönelik Strateji Belgesi” oluşturulmuştur. Bu

strateji belgesine göre oluşturulan eylem planları, 2016-2018 yılları arasında birinci eylem planı ve 2019-2021 yılları arasında ikinci eylem planı olmak üzere altı yıllık dönemi kapsamaktadır. Eğitim, istihdam, barınma, sağlık ve sosyal hizmetler alanlarını temel alan bu plan kapsamında Romanların bu alanlarda yaşadıkları problemlere yönelik birtakım çalışmalar yapılmıştır (Roman Vatandaşlara Yönelik Strateji Belgesi II. Aşama Eylem Planı). Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından 2022'de "Roman Vatandaşlara Yönelik Yeni Strateji ve Eylem Planı (2022-2030)" nın hedeflerinin belirlendiği açıklanmıştır (URL-2).

Toplumsal problemlerin çözümünde, politikaların geliştirilmesi ve uygulanmasında problemlerin doğru tespit edilmesi temel öneme sahiptir. Bu bağlamda öncelikle Romanların sosyo-kültürel niteliklerinin belirlenmesi, farklı disiplinler açısından ele alınması, disiplinlerarası çalışmaların planlanması ve akademik çalışmaların artması gerektiği anlaşılmaktadır. Romanlar hakkında araştırma planlarken mevcut çalışmaların niteliği ve sayıları, kaynaklara ve doğru bilgiye ulaşım önem arz etmektedir.

Romanların yaşadıkları problemleri doğru tespit edebilmek ve çözüm önerisi geliştirebilmek amacıyla bazı illerde Roman dernek ve merkezleri kurulmuştur. Bu dernek ve merkezlerden bazılarının sosyal alanda eşit şartlarda yaşamak, toplumdan dışlanma problemlerine çözüm getirmek ve bu dışlanmayı aza indirmeyi sağlamak gibi amaçlar doğrultusunda Romanlar tarafından kurulduğu bilinmektedir. Bu doğrultuda kurulan ilk dernek 2004 yılında "Edirne Çingene Kültürünü Araştırma, Geliştirme, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (EDÇİNKAY)" adıyla kurulmuştur. Bu dernek daha sonra ismini değiştirerek 2006 yılında "Edirne Roman Kültürünü Araştırma, Geliştirme, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (EDROM)" adıyla faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir (Akgül, 2010: 215-216). 2007 yılında yapılan bir habere göre Roman derneklerinin sayısının artış göstermesi dikkat çekici olmuştur. Romanların sayısının ülke genelinde giderek artması ve doğru orantılı olarak Roman derneklerinin de sayısının artması "Son yıllarda artan Roman dernekleri sayısı dikkat çekiyor. Yaklaşık 70 bin romanın bulunduğu Edirne il genelinde neredeyse her 2 bin romana bir dernek düşüyor. Türkiye'de bu rakam 500'e yaklaştı. 4 milyon roman nüfusunun yaşadığı Türkiye'de roman derneği sayısı da 500'e dayandı." gibi ifadelerle haberlere yansımıştır (URL-3). Bunun yanında romanlar tarafından Roman Kültür ve Tarih Araştırma Merkezi (İzmir), Roman Kültürü Araştırma Kütüphanesi (İzmir), Roman Hakları ve Araştırma Merkezi (Mersin) gibi araştırma merkezlerinin kurulduğu da görülmektedir. Ancak yapılan çalışmalarda kaynakların yeter-

sizliği ve kaynaklara ulaşımında yaşanan problemler olduğu düşünülmektedir. Bunun sebepleri arasında öncelikle okuma yazma oranı düşük olan Romanların kaynaklara erişim konusunda yönlendirilmeye ve desteklenmeye ihtiyaçları olması yer almaktadır.

Akgül'ün çalışmasında (2010) 2006-2009 yılları arasında beş farklı Roman Dernekleri Federasyonu kurulduğu görülmektedir. Bunlar; Türkiye'de ilk olan ve Şubat 2006 yılında kurulmuş olan Roman Dernekleri Federasyonu (ROMDEF), ikinci olan ve Mayıs 2006'da kurulmuş olan Anadolu Roman Dernekleri Federasyonu, Akdeniz Roman Dernekleri Federasyonu (AKROMFED), Ege Roman Dernekleri Federasyonu ve son olarak 2009 yılında kurulan Trakya Roman Dernekleri Federasyonudur (Akgül, 2010: 217). Yine yapılan araştırmalar sonucunda, sonraki yıllarda Marmara Bölgesi Roman Dernekleri Federasyonu, Çanakkale Truva Roman Dernekleri Federasyonu, Samsun Uluslararası Roman Dernekleri Federasyonu, Aydın Roman Dernekleri Federasyonu gibi daha birçok federasyonun kurulduğu da bilinmektedir (URL-4). Dernek ve federasyonların yanında Türkiye Romanlar Konfederasyonu kurulmuştur (URL-5).

Romanların tarihini ve kültürünü araştırmak, sosyal entegrasyonu için geliştirilecek politikalara destek olmaya çalışmak, bilimsel araştırmalar, uygulamalar ve projeler geliştirmek, Türkiye'de bu alanda akademik hizmetler vermek amaçlarıyla bazı üniversitelerde enstitü ve araştırma merkezleri kurulmuştur. Bu amaçlara yönelik kurulan Türkiye'de ilk ve tek enstitü 23 Mart 2014 tarihinde Bakanlar Kurulu kararıyla Trakya Üniversitesi tarafından kurulan Roman Dili ve Kültürü Araştırma Enstitüsüdür (URL-6). Bunun yanında Türkiye'de kurulan ilk "Roman Uygulama ve Araştırma Merkezi" Nisan/2011'de 27896 sayılı Resmî Gazete'de yer alan yönetmelik kapsamında Adnan Menderes Üniversitesi tarafından kurulmuştur (URL-7). İkinci merkez ise Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi tarafından 6 Temmuz 2015 tarih ve 29408 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan yönetmelikle "Roman Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi" adıyla kurulmuştur (URL-8).

Roman Dili ve Kültürü Araştırma Enstitüsü tarafından 2020 yılında ilk sayısı yayınlanan *Roman Dili ve Kültürü Araştırma Enstitüsü Dergisi* yayın hayatına devam etmektedir. Dergide yayınlanan akademik çalışmalara bakıldığında; Romanlarla ilgili olarak eğitim, edebiyat, etnik çalışmalar, toplumsal cinsiyet, ekonomi vb. alanlarla ilgili çalışmaların olduğu görülmektedir. Sosyal bilimler alanında özgün çalışmalara öncelik veren dergi, Romanlar hakkında kültür, tarih, ekonomi, eğitim gibi birçok alanda akademik çalışmaların yapılmasına teşvik yönünden de güzel bir örnektir (URL-9).

Alanyazın taraması yapılırken daha çok dernek ve federasyonlar tarafından çeşitli araştırma, proje ve faaliyetler yapıldığı görülmektedir. Ancak bilimsel alanda yapılan çalışmaların yetersizliği ve Romanlar hakkında bilimsel kaynakların azlığı bu faaliyetlerden istenen verimin alınmasında bir engel teşkil etmektedir. Araştırmacıların ve sosyal politika geliştiricilerin daha çok kaynağa ulaşabilmesinde ve daha fazla araştırma yapılabilmesinde var olan kaynaklara erişimin önemi anlaşılmaktadır. Romanlar hakkında elde ettiğimiz bilgileri çoğunlukla onların yaşam alanında ve gündelik hayatta tecrübe etsek de yapılan akademik çalışmalar Romanları tanıma, onların tarihlerini ve kültürlerini bilme ve onları anlama konusunda bizlere yol gösterici olmaktadır. Akademik alanyazına bakıldığında tarih, sosyoloji, temel İslam bilimleri, müzik, antropoloji, çalışma ekonomisi, radyo sinema ve televizyon gibi bilim dallarında Romanlar hakkında çeşitli çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu alanlarda yapılan lisansüstü tezler incelendiğinde genelde işlenen konuların; Roman kimliği, dışlanma, Romanların tarihi, ayrımcılık, suç gibi konular olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu konular arasında Romanlarda benlik ve kimlik gibi konuların genellikle edebiyat, güzel sanatlar, radyo-sinema ve televizyon, medya ve kültür gibi anabilim dallarında, Romanların tarihi (Osmanlı, Bizans, 1970'ler... vb.) gibi konuların tarih anabilim dalında, dışlanma, ayrımcılık, toplumsal cinsiyet, kimlik, suç gibi konuların sosyoloji anabilim dalında ve Romanların müzik ile ilgili yönlerinin de müzik dalındaki çalışmalara konu olduğu bilinmektedir.

Sosyal bilim alanında farklı konularda lisansüstü tezlerin derlenmesine yönelik çalışmalar yapılmaktadır. Dursun ve Gündüz "Türkiye'de Sorumlu Tüketim Davranışı Üzerine Araştırmalar: Ulusal Makaleler ve Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Derleme" (2016), Ece "Türkiye'de Sosyal Bilimler Veri Tabanında Müzik ve Müzik Araştırmalarının Yayınlandığı Bilimsel Süreli Yayınların İncelenmesi (2000-2006)" (2007) gibi çalışmalar farklı konu ve alanlarda yapılmış derleme çalışmalarına örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında Romanlarla ilgili yapılan lisansüstü çalışmaları konu alan bir derlemeye rastlanmamıştır. Bu çalışma hem Romanlar hakkında yapılacak diğer araştırmalara literatür oluşturma açısından hem de bu konuyla ilgili yapılmış ilk derleme çalışma olması bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, Romanlar hakkında yapılmış olan YÖK Ulusal Tez Merkezinde bulunan lisansüstü tezlerini incelemek ve bu konuda yapılacak olan çalışmalar için bir literatür oluşturmaktır. Araştırmada ulaşılması hedeflenen alt amaçlar ise şunlardır: 1. Romanlar hakkında yazılmış lisansüstü

tezlerin türleri nelerdir? 2. Romanlar hakkında yazılmış tezlerin yürütüldüğü üniversiteler hangileridir? 3. Romanlar hakkında yazılmış lisansüstü tezler hangi anabilim dallarında yazılmıştır? 4. Romanlar hakkında yazılmış tezler hangi yıllarda yazılmıştır? 5. Romanlar hakkında yazılmış tezlerin konularına göre dağılımı nedir? 6. Romanlar hakkında yazılmış tezlerde kullanılan araştırma yöntemleri nelerdir? 7. Romanlar hakkında yazılmış tezlerde kullanılan veri toplama teknikleri nelerdir? 8. Romanlar hakkında yazılmış tezlerin dilleri nelerdir? 9. Romanlar hakkında yazılmış tezlerde örnekleme oluşturulan illerin dağılımı nasıldır? 10. Romanlarla ilgili yapılmış tezlerde hangi gruplarla çalışılmıştır?

Araştırmanın Yöntemi

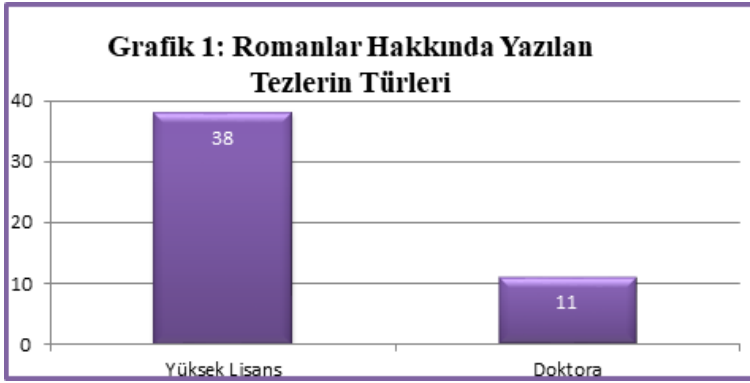
Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Wach, doküman analizi tekniğinin, yazılı olan belgelerin sistematik bir şekilde içeriklerinin analizi için kullanılan bir nitel araştırma yöntemi olduğunu ileri sürer. Merriam, ise araştırmacının çalıştığı konuyla ilgili yeni keşiflerde bulunma, konuya farklı bakış açısı geliştirme ve belirsiz noktaları aydınlatma noktasında dokümanların oldukça faydalı olacağını ileri sürmektedir (Akt. Kıral, 2020: 173-176). Bu yöntem artık yazılı belgelerin olduğu kadar elektronik belgelerin de incelenmesinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Son zamanlarda makale ve tezlerin incelenmesinde ve sınıflandırılmasında yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir.

Çalışmanın evrenini Romanlar hakkında yapılmış ve YÖK Ulusal Tez Merkezinde yer alan lisansüstü tezler oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise Romanlarla ilgili yazılmış Ulusal Tez Merkezinde bulunan 8'i İngilizce ve 41'i Türkçe yazılmış olan 49 lisansüstü tez oluşturmaktadır. Bu tezler seçilmeden önce konuyla ilgili anahtar kelimeler oluşturulmuş ve daha sonra bu anahtar kelimeler Ulusal Tez Merkezi internet adresinde arama motorunda aratılmış ve çıkan sonuçlar örnekleme dâhil edilmiştir. Erişime kapalı tezlere ise çalışmanın yürütüldüğü üniversitenin veri tabanı kullanılarak erişim sağlanmıştır.

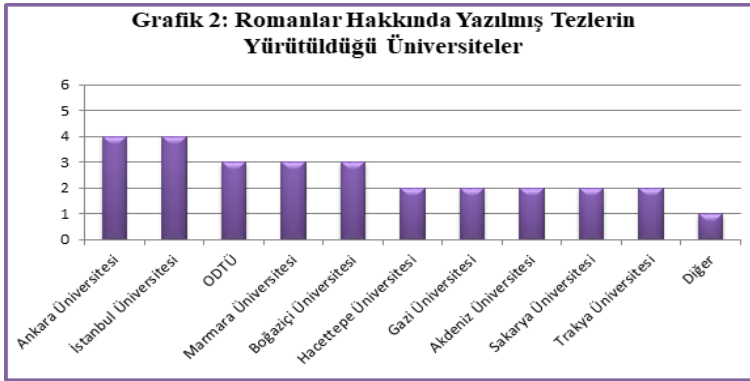
Verilerin analizi, araştırmacı tarafından çalışmanın alt amaçları doğrultusunda geliştirilen "Tez İnceleme Formu" ile analiz edilmiştir. Form geliştirme aşamasında ise ilk önce yapılmış benzer çalışmalar ve yöntemleri dikkatle incelenmiş, ilgili alanyazın taranmıştır. Araştırmada yer alan tezlerin sayısı 100'ün altından olduğundan verilerin analizinde yüzde (%) yerine frekans (*f*) kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulardan bazıları grafiklerle de gösterilmiştir.

Bulgular

Romanlar hakkında yazılmış lisansüstü tezlerin alt amaçlara göre hazırlanmış olan Tez İnceleme Formu'na göre sınıflandırılmasını ve analiz edilmesini kapsayan bu çalışmada 8'i İngilizce ve 41'i Türkçe yazılmış toplam 49 lisansüstü tez yer almaktadır. Bu tezlerden ise 11 tanesi Doktora tezi 38 tanesi ise Yüksek Lisans tezidir. Bu tezler; türü, yazılan anabilim dalı, yürütüldüğü üniversite, yazıldığı yıl, konularına göre dağılımı, kullanılan araştırma türü, kullanılan veri toplama tekniği, yazıldığı dil, örnekleme oluşturan illerin dağılımı ve çalışılan gruplara göre sınıflandırılıp analiz edilmiştir.



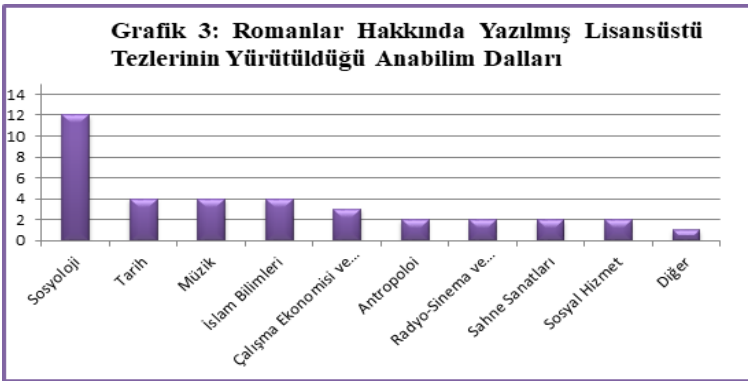
Grafik 1. Romanlar Hakkında Yazılan Lisansüstü Tezlerin Türleri



Grafik 2. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerin Yürütüldüğü Üniversiteler

Grafik 1'de Romanlar hakkında yazılan tezlerin türleri ifade edilmiştir. Yapılan alanyazın taramasında Romanlarla ilgili yazılan lisansüstü tezlerin büyük kısmını $f=38$ yüksek lisans tezleri oluşturmaktadır. Bu konuda yazılmış olan doktora tezlerinin sayısı ise $f=11$ olarak tespit edilmiştir. Tezlerin türlerine göre farklılık göstermesinin, üniversitelerde yüksek lisans eğitim olanaklarının ve öğrenci sayılarının doktora eğitime göre daha fazla olmasının

dan kaynaklandığı düşünülebilir. Grafik 2’de Romanlar hakkında yazılmış lisansüstü tezlerin yürütüldüğü üniversitelere yer verilmiştir. Yapılan alan-yazın taramasında Romanlar hakkında lisansüstü çalışma yürütmüş 32 üniversitenin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Grafikte, çalışmaları en fazla olan üniversitelere yer verilmiştir. En fazla çalışmanın yapıldığı üniversiteler 4’er çalışma ile Ankara Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun akabinde 3’er çalışma ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi gelmektedir. Gazi Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi ve Trakya Üniversitesi de 2’şer çalışma ile çalışmaları fazla olan diğer üniversitelerdir. Bu üniversiteler dışında grafikte “Diğer” kısmında yer alan ve birer çalışmaları bulunan 22 üniversite daha bulunmaktadır. Bunlar; Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Kocaeli Üniversitesi, Kadir Has Üniversitesi, Mimar Sinan Üniversitesi, Yalova Üniversitesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Yeditepe Üniversitesi, Haliç Üniversitesi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Kırıkkale Üniversitesi, Başkent Üniversitesi, Ankara Polis Akademisi, Pamukkale Üniversitesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Adnan Menderes Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Mardin Artuklu Üniversitesi’dir. Çalışmaların grafikte görünen üniversitelerde fazla olmasının sebebi, bu üniversitelerin yeterli alt yapıya ve programa sahip olması, bu alanda çalışan uzman kadronun yeterli olması gibi faktörlerin etkili olduğu düşünülmektedir. Yine grafikte yer alan üniversitelerin, konum olarak Romanların yaşadıkları yerlere yakın olması da bu üniversitelerde ilgili alana dair çalışmaların yapılmasında etkili bir faktör olarak düşünülebilir.

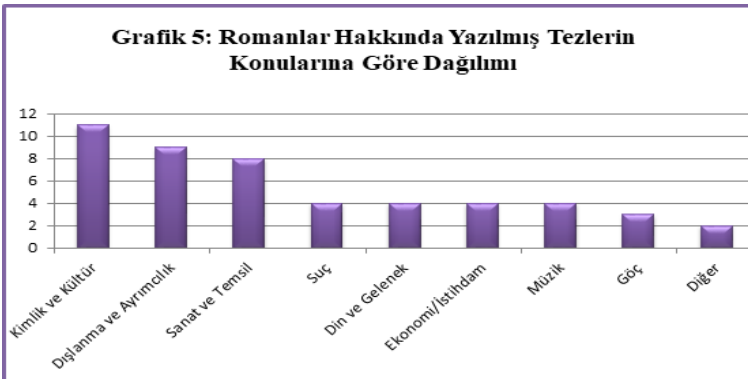


Grafik 3. Romanlar Hakkında Yazılmış Lisansüstü Tezlerinin Yürütüldüğü Anabilim Dalları ve Bölümler

Grafik 3'te Romanlarla ilgili yazılan tezlerin daha çok hangi anabilim dallarında yürütüldüğü ifade edilmektedir. Buna göre ilk sırayı 12 lisansüstü tez ile Sosyoloji Anabilim Dalı, ikinci sırayı 4 lisansüstü tez ile Tarih, Müzik ve İslam Bilimleri Anabilim Dalı, üçüncü sırayı 3 lisansüstü tez ile Çalışma Ekonomisi ve Endüstriyel İlişkiler Anabilim Dalı ve son sırayı da 2 lisansüstü tez ile Antropoloji, Radyo-Sinema ve Televizyon, Sosyal Hizmet Anabilim Dalları almaktadır. Bunların haricinde Romanlarla ilgili lisansüstü birer tez yazılan diğer anabilim dalları ise şunlardır: Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Ceza Adaleti Anabilim Dalı, Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Özel Hukuk Anabilim Dalı, İnsan Hakları Anabilim Dalı, Gazetecilik, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Medya ve Kültür Çalışmaları Anabilim Dalı, İşletme Anabilim Dalı, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Bunun yanında Fen Bilimleri Enstitüsü'nde de Romanlarla ilgili bir tez yazılmıştır.



Grafik 4. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerin Yazıldığı Yılların Dağılımı



Grafik 5. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerin Konularına Göre Dağılımı

Grafik 4'e baktığımızda Romanlar hakkında yapılmış lisansüstü tezlerin 2003-2022 yılları arasında yapıldığı ve bu tarihten önce yapılmış çalışmaların olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine grafiğe baktığımızda yapılan çalışmaların en çok 2019 yılında yapıldığı bunu da 2015, 2012 ve 2021 yıllarının izlediği görülmektedir. Bunun yanında 2013 yılında Romanlarla ilgili yapılmış lisansüstü tezlere rastlanmamıştır. Romanlar hakkında yapılan çalışmaların son on yılda artış göstermesinin, Roman Eylem Planı ve Romanlara yönelik yapılan politikalar ve projelerle doğru orantılı olduğu düşünülmektedir.

Grafik 5'te yapılan alanyazın incelemesi sonucunda yazılan lisansüstü tezlerin konularına göre dağılımı verilmiştir. Roman denilince, onların kimlikleri, tarihleri, yaşam biçimleri, kültürleri, dışlanmaları, ayrımcılığa maruz kalmaları, suç davranışları, müzikleri ve göçebe bir yaşam sürmeleri gibi konular akla gelen ilk konular arasında yer almaktadır. Yapılan çalışmada da kimlik ve kültür (11), dışlanma ve ayrımcılık (9) ve sanat ve temsil (8) en çok tercih edilen çalışma konuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konularda yazılan lisansüstü tezlerinin bazıları şunlardır:

Kimlik ve kültür konusunda yazılmış; Alpar'ın (2003) *Kırıkkale, Ankara ve İstanbul'da Yaşayan Üç Çingene Grubu Arasında Kimlik, Aile ve Eğitim* tezi, Eren'in (2008) *Imagining And Positioning Gypsiness a Case Study of Gypsy/Roma From İzmir, Tepecik* tezi, Dişli'nin (2017) *Biga'da Romanlar: İnşa Pratikleri ve Taktik Olarak Çingenelik* tezi, Polat'ın (2021) *Sepetçi Romanlarının Sosyo-Kültürel Yapıları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Söke Örneği* tezi, Demirtaş'ın (2019) *Kırsal Alanda Yarı Göçer Çingenelerde Toplumsal Cinsiyet Roller ve İktidar İlişkilerinin Analizi: Bolu Taşkesti Örneği* tezi, Önen'in (2011) *Citizenship Rights Of Gypsies in Turkey. Cases of Roma and Dom Communities* tezi buna örnektir.

Dışlanma ve ayrımcılık konusunda yazılan; Kolukırık'ın (2004) *Aramızdaki Yabancı: Çingeneler* tezi, Sarıkaya'nın (2019) *Toplumsal Yansımaların Öznesi Olarak Çingeneler ve Etnik Damgala(n)ma* tezi, Özer'in (2019) *Gypsies and Discrimination: A Qualitative Research on Gypsies (Roma) in Gültepe* tezi, Yıldırım'ın (2019) *Sosyal Dışlanmanın Çingene Toplumu Üzerine Etkisi Muğla (Dibekdere Köyü) ve İzmir (Murtake Mahallesi) Örnekleri* tezi buna örnektir.

Sanat ve temsil konusunda yazılmış; Sal'ın (2009) *Türkiye'de Yaşayan Çingenelerin Sanatsal Olarak Ele Alınışı*, Agvan'ın (2021) *Baştan Çıkarıcı ya da Cadı: Alman ve Türk Yazınlarından Seçilmiş Yapıtlarda Çingene Kadın*

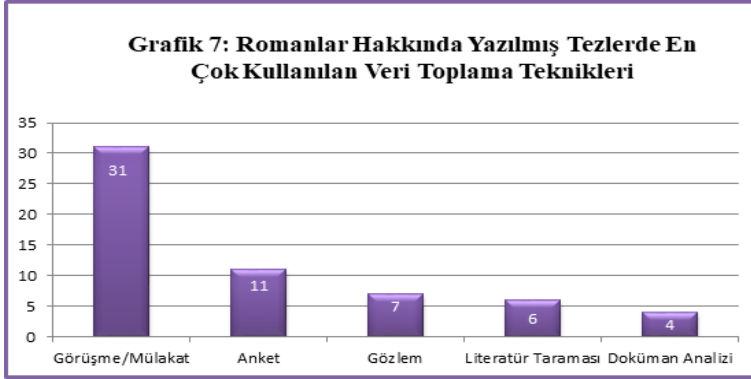
İngesinin Yapısı ve İşlevi, Oduak Özeren'in (2022) *Tiyatroda Stereotipik Bir İmge Olarak Çingene*, Yürüktümen'in (2010) *Türk Sinemasında Çingenelerin Temsili*, Mert'in (2016) *Erken Cumhuriyet Dönemi Yazılı Anlatılarda Çingenelerin Dışlanma Biçimleri* gibi tezler buna örnektir.



Grafik 6. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerde Kullanılan Araştırma Yöntemleri

Yapılan alanyazın taramasında lisansüstü tezlerde en çok kullanılan araştırma yönteminin nitel araştırma yöntemi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında incelenen tezlerden 8'inde nitel ve nicel yöntemin birlikte kullanıldığı görülürken kalan 4 tezte de nicel yöntemin tercih edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Roman topluluklarında okuma-yazma oranının düşük olması ve yerleşim birimlerinin küçük olması gibi etmenlerin, araştırmacılar tarafından nitel yöntemin tercih edilmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Yapılan alanyazın incelesinden hareketle; Polat'ın (2021) *Sepetçi Romanlarının Sosyo-Kültürel Yapıları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Söke Örneği* tezi, Dengeç'in (2004) *Rumeli'de Geri Hizmet Teşkilatı İçinde Çingenele (XVI. Yüzyıl)* tezi, Köşetaş'ın (2006) *Racism Against Gypsies in Turkish and American Films* tezi, Altınöz'ün (2005) *Osmanlı Toplumunda Çingenele* tezi nitel yöntemle yazılmış tezlere, Gezer Cerit'in (2007) *Kırklareli İlinde Birinci Basamak Sağlık Kurumlarına Başvuran Roman Vatandaşların ve Onlara Hizmet Sunan Personelin Memnuniyetlerinin Değerlendirilmesi* tezi, Alp'in (2015) *Medyada Nefret Söylemi ve Çingene Toplumuna Yönelik Ayrımcı Söylemin Suça Dönüşme Süreci* tezi, Özsoy'un (2014) *Roman Vatandaşların Satın Alma Davranışlarının Araştırılması* tezi, Eroy'un (2010) *Tekirdağ Bölgesi Çingene Müziklerinde Kullanılan Ezgi Yapılarının İncelenmesi* tezi nicel yöntemle yazılmış tezlere, Şahyar Akdemir'in (2015) *Ayrımcılıkla Mücadele: Çingenelele Yönelik Ayrımcılık Kapsamında Pozitif Ayrımcılık Uygulamalarına Eleştirel Bir Yaklaşım* tezi, Alpar'ın (2003) *Kırıkkale, Ankara ve İstanbul'da Yaşa-*

yan Üç Çingene Grubu Arasında Kimlik, Aile ve Eğitim tezi, Balcıoğlu'nun (2011) *Erenler İlçesindeki Roman Vatandaşların Dini Tutum ve Davranışları* tezi, Childzade'nin (2018) *Gürcistan'daki Romanların (Çingenelerin) Sosyolojik Görünümü: Tarih, Kültür, Kimlik* tezi nitel ve nicel yöntemle yazılmış tezlere örnek olarak gösterilebilir.



Grafik 7. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerde Kullanılan Veri Toplama Teknikleri

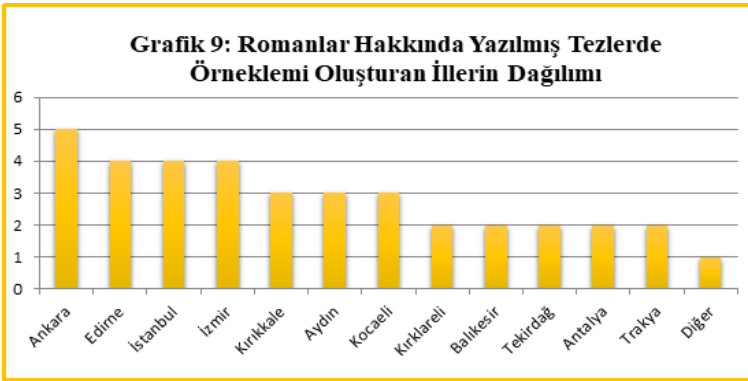


Grafik 8. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerin Dilleri

Grafik 7'de Romanlarla ilgili yazılmış lisansüstü tezlerde kullanılan veri toplama tekniklerini görmekteyiz. Buna göre en çok kullanılan tekniğin görüşme/mülakat tekniği olduğu görülmektedir. Araştırmacının katılımcı ile yüz yüze iletişim kurarak verileri elde etmesini kapsayan bu teknik, nitel yöntem içerisinde yer almaktadır. Yıldız'ın (2011) *Türkiye'de Romanlar Ve Suçluluk: Kırıkkale İli Örneği* tezi ve Ceyhan'ın (2003) *A Case Study of Gypsy/Roma Identity Construction in Edirne* tezi görüşme/mülakat tekniği kullanılarak yapılmış çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Genellikle nicel yöntemde kullanılan anket tekniği de yapılan alanyazın incelemesi sonucunda lisansüstü tezlerde tercih edilen ikinci teknik olarak karşımıza çık-

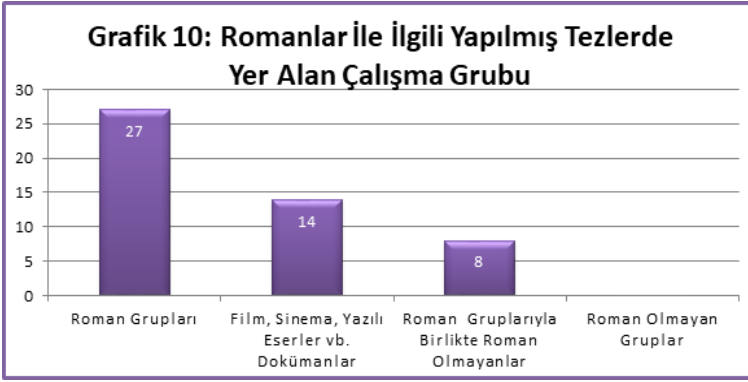
maktadır. Gözlem, literatür taraması ve doküman analizi teknikleri de sırayla en çok kullanılan teknikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Roman topluluklarında okuma-yazma oranının düşük olması görüşme tekniğinin en çok tercih edilme sebeplerinin başında gelmektedir.

Yapılan alanyazın taramasında Romanlar hakkında yazılmış lisansüstü tezlerin çoğunluğunun ($f=41$) Türkçe yazıldığı, İngilizce yazılmış 8 lisansüstü tez olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İngilizce yazılan tezlerin 6'sı yüksek lisans 2'si ise doktora derecesinde yazılmıştır. Yine bu tezlerin yürütüldüğü üniversitelere baktığımızda 3'ünün Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 3'ünün Boğaziçi Üniversitesi diğer ikisinin de İstanbul Üniversitesi ve Kadir Has Üniversitesi olduğunu görmekteyiz. İngilizce çalışmaların bu üniversitelerde yapılmış olmasının, bu üniversitelerin İngilizce eğitim vermelerinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Özateşler'in (2012) *The Forcet Dislocation of Gypsy People From The Town of Bayramiç, Çanakkale in 1970* tezi, Ceyhan'ın (2003) *A Case Study of Gypsy/Roma Identity Construction in Edirne* tezi yazılan İngilizce tezlere örnek olarak gösterilebilir.



Grafik 9. Romanlar Hakkında Yazılmış Tezlerde Örneklemi Oluşturan İllerin Dağılımı

Grafik 9'da Romanlarla ilgili yazılmış lisansüstü tezlerin örneklemelerini oluşturan illeri yer almaktadır. En çok çalışılan illerin sırasıyla Ankara, Edirne, İstanbul, Kırıkkale ve Kocaeli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu illerin örneklem olarak sık seçilmesinin nedeni, Roman nüfusunun buralarda yoğunluk göstermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Edirne'de Roman nüfusunun fazla olması, Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü ve Edirne Roman Kültürünü Araştırma, Geliştirme, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'nin (EDROM) olması, Edirne'de Romanlarla ilgili çalışmaların fazla olmasının sebepleri olarak yorumlanabilir.



Grafik 10. Romanlar İle İlgili Yapılmış Tezlerde Yer Alan Çalışma Grubu

Grafik 10'da da görüldüğü gibi çalışmalarda örneklem grubunu genellikle Romanlar oluşturmaktadır. Bunun nedeninin, toplumda yaşanan problemlerin genellikle dezavantajlı gruplar tarafından çıkarıldığı ve dezavantajlı grupların genellikle entegre olma sorunu yaşamaları gibi nedenler olduğu söylenebilir. Bu problemleri çözüme ulaştırmak ve toplumsal entegrasyonu sağlamak için dezavantajlı gruplar üzerinden yapılan çalışmalara öncelik verildiği düşünülmektedir. Film, sinema, tarih ve edebi eserler gibi dokümanlar da Romanlarla ilgili çalışmalarda yer almaktadır. Bunun nedeninin ise en eski tarihten günümüze, Roman kimliğinin faklı dallara ve eserlere konu oluyor olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Yapılan alanyazın incelemesinde Romanların ve Roman olmayanların birlikte incelendiği çalışmalara daha az rastlanırken sadece Roman olmayanların Romanlar hakkındaki düşüncelerini ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Ülkemizde birçok ilde yaşamlarını devam ettirdiği bilinen Romanlar, günümüzde hala her yönüyle tam olarak anlaşılammış bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise birtakım problemlerin yaşanmasını tetiklemeye devam etmektedir. Bu konuda çözüm önerileri geliştirmenin yolu ise Roman gruplarının yapılarını çözümlenektir. Bunu yapabilmemin ilk adımı ise doğru verileri sağlamak için gerekli araştırmaları yapmaktır. 2003-2022 Ekim ayına kadar olan araştırmaları kapsayan bu çalışmada yapılan alanyazın incelemesi sonucunda Romanlar hakkında yapılmış yeteri kadar araştırmamanın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç

Romanlar çeşitli ülkelerde yaşamlarını sürdürmektedir. Yaşadıkları ülkelerde çeşitli isimlerle bilinen Romanlar, ülkemizde de genellikle Roman isminin yanında çingene ismiyle de tanınmaktadır. Romanlara atfedilen

isimler genellikle yaşadıkları bölgelere ve yaptıkları mesleklere göre (Gypsy, Roma, Sinti, Lom, Dom, Rom, Poşa, Arabacı vb.) değişiklik göstermektedir. Buldukları toplumlarda dezavantajlı olan Romanlar birtakım problemlerle karşı karşıya kalmaktadır. Dışlanma, ayrımcılık ve ötekileştirme bu problemlerin başında gelmektedir. Romanların yaşadıkları bu gibi problemler onların Roman olmayanlarla etkileşim ve iletişim içerisinde olmasını ve topluma entegre olmalarını zorlaştırmaktadır.

Toplumsal düzeni sağlamak, Romanlarla Roman olmayanlar arasındaki anlaşmazlığı aza indirmek, ayrımcılık, dışlanma ve ötekileştirme gibi problemleri önlemek amacıyla devletler politikalar ve projeler yürütmektedir. Devletlerin yürüttüğü politika ve projelerin yanında Roman grupları da dernek, federasyon ve konfederasyon gibi kuruluşlar kurarak kendilerine yapılan dışlanma ve ayrımcılığı önlemeye yönelik akademisyen ve araştırmacılarla birlikte eğitim, seminer, proje vb. çalışmalar yapmaktadır. Son yıllarda kurum ve kuruluşların yanında üniversitelerde de Romanlarla ilgili çalışmalar yürütülmektedir.

Ülkemizde Romanlarla ilgili akademik çalışmalar yapmak amacıyla üç tane enstitü kurulmuştur. Bu enstitüler Roman toplumlarının tarihlerini, dillerini, kültürlerini bilmek ve anlamak amacıyla araştırmalar yürütmektedir. Bu enstitülerin yanında akademik anlamda bazı üniversitelerde de Romanlarla ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Fakat yapılan alanyazın incelemesi sonucunda Romanlarla ilgili yapılan lisansüstü çalışmaların sayıca az olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun ilgili literatürde bir eksiklik olduğunu söylemenin sonraki çalışmalar için bir fikir oluşturabileceği düşünülmektedir.

Bu çalışma 2003-2022 Ekim yılları arasında Romanlar hakkında yapılmış lisansüstü tezlerin çalışmanın alt amaçları doğrultusunda hazırlanan "Tez İnceleme Formu" kapsamında incelenmesini kapsamaktadır. Bu doğrultuda incelenen tezlerden elde edilen sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

Yapılan çalışmada Romanlar hakkında yazılmış 49 teze ulaşılmıştır ve bu tezlerin en fazla yüksek lisans tezi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. En fazla çalışmanın yapıldığı üniversiteler ise sırasıyla; Ankara Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi olarak tespit edilmiştir. Bu üniversitelerin araştırma üniversiteleri olmaları ve Romanların yaşadıkları yerlere yakın olmaları, Romanlarla ilgi bu üniversitelerde diğerlerine oranla daha fazla çalışma yapılmasının nedeni olarak belirtilebilir.

Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç da yazılan tezlerin en çok sosyoloji anabilim dalında yapılmasıdır. Sosyolojinin toplum ve insanın etkileşimi üzerine çalışan bir bilim olması, Romanların da dezavantajlı bir grup olarak toplumda dışlanma, ötekileştirme ve ayrımcılığa maruz kalmaları sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Bu nedenle yazılan tezlerin fazla olması beklenen sonucu doğrulamaktadır. Dışlanma, ayrımcılık ve ötekileştirmenin yanında kimlik ve kültür, sanat temsili gibi konuların yazılan tezlerde en sık çalışılan konular olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yapılan çalışmada yazılan tezlerde görüşme/mülakat yapılan grubun en çok “Roman Grubu” olduğu sonucu dikkat çekmektedir.

Toplumda yaşanan problemlerin genellikle dezavantajlı gruplar tarafından çıkarıldığı, dezavantajlı grupların genellikle entegre olma sorunu yaşadıkları bilinmektedir. Bu problemleri çözüme ulaştırmak ve toplumsal entegrasyonu sağlamak için Roman grupları üzerinden yapılan çalışmalara öncelik verilmesi bunun nedeni olarak görülse de burada bir eksiklik olduğu söylemek gerekmektedir. Sadece Romanlar üzerinden çalışmalar yapılması madalyonun diğer yüzünü (Roman olmayanları) göremememize neden olmaktadır. Bu da doğru proje ve politikaların geliştirilememesine, yapılan proje ve politikaların da etkisinin kısa vadeli olmasına neden olmaktadır. Romanlarla ilgili sorunların uzun vadeli çözümü ve sağlıklı politikaların geliştirilmesi için yapılan araştırmalara Roman olmayan gözünden de bakılması gerektiği önerilebilir.

Gerek enstitüler gerekse dernek ve federasyonlar Romanlarla ilgili yapılacak çalışmalar konusunda ortak paydada buluşmaktadır. Romanlarla ilgili yaşanan problemleri doğru tespit etmek ve bu problemlere yönelik çözüm önerileri geliştirmek için dernek ve federasyonların enstitülerle işbirliği içinde çalışmasının da önemli olduğu çalışmadan yola çıkılarak önerilebilmektedir.

Kaynakça

- Akgül, Başak (2010). “Türkiye Çingenerlerinin Politikleşmesi ve Örgütlenme Deneyimleri”. *Öneri Dergisi*, 9 (34): 213-222.
- Ciaian, Pavel & Kancs, d’Artis (2016). *Causes of the Social and Economic Marginalisation: The Role of Social Mobility Barriers for Roma*. JRC Technical Reports. Brussels: EU Science Hub.
- Dursun, İnci ve Gündüz, Sema (2016). “Türkiye’de Sorumlu Tüketim Davranışı Üzerine Araştırmalar: Ulusal Makaleler ve Lisansüstü Tezler Bir Der-

- leme”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(4): 1365-1391.
- Ece, Ahmet Serkan (2007). “Türkiye’de Sosyal Bilimler Veri Tabanında Müzik ve Müzik Araştırmalarının Yayınlandığı Bilimsel Süreli Yayınların İncelenmesi (2000-2006)”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 4(2): 1-23.
- Fırat, Muhammet (2016). *Çingeneliği Anlamanın İmkânı: Çingeneler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Malatya Örneği)*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kıral, Bilgen (2020). “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15): 170-189.
- Kolukırcık, Suat (2008). “Türkiye’de Rom, Dom ve Lom Gruplarının Görünümü”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 8: 145-154.
- Özateşler, Gül (2013). “Avrupa’da Roma/Çingeneler Üzerine Sosyal Politikalar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3): 13-34.
- URL-1. “Romacted”. <https://www.coe.int/tr/web/ankara/regional-project-s-covering-turkey>. (Erişim: 25.11.2022).
- URL-2. “Strateji Belgesi ve Eylem Planı”. <https://www.dha.com.tr/gundem/bakanliktan-roman-vatandaslara-yonelik-yeni-strateji-belgesi-ve-eylem-planı-2123853>. (Erişim: 10.11.2022).
- URL-3. “Roman Dernekleri”. <https://www.edirnetv.com/edirne/yasam/edirnede-42-roman-dernegi-var/>. (Erişim: 28.11.2022).
- URL-4. “Roman Dernekleri Federasyonu”. <https://dernekara.com/ara?q=roman%20dernekleri%20federasyonu&page=1>. (Erişim: 09.11.2022).
- URL-5. “Romanlar Konfederasyonu”. <https://www.haberler.com/yerel/turkiye-romanlar-konfederasyonu-kuruldu-5150975-haberi/>. (Erişim: 28.11.2022).
- URL-6. “Trakya Üniversitesi Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü”. <https://rae.trakya.edu.tr/pages/hakkimizda>. (Erişim: 09.11.2022).
- URL-7. “Adnan Menderes Üniversitesi Roman Uygulama ve Araştırma Merkezi”. <https://akademik.adu.edu.tr/aum/romanlar/default.asp?idx=333039>. (Erişim: 23.11.2022).
- URL-8. “Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Roman Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi”. <https://romer.beun.edu.tr/kurumsal/hakkimizda.html>. (Erişim: 09.11.2022).

URL-9. “Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi”.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/raedergisi>. (Erişim: 28.11.2022).

Yıldız, Hüseyin (2007). “Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri”. *Dil Araştırmaları*, 1(1): 61-82.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Birinci yazar, literatür taramasını yapmış ve makaleyi yazmıştır. Çalışma konusunda yönlendirme, makalenin gözden geçirilmesi ve düzenlenmesi aşamalarında ikinci yazar katkı sunmuştur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author-Contributions Statement: *The first author made the literature review and wrote the article. The second author contributed to the guidance, review and editing stages of the article.*



HAYVANLARA VE BİTKİLERE TAPMAK*

The Worship of Animals and Plants

John Ferguson MCLENNAN

Çeviren: Tayyib GÜMÜŞER*

1. Bölüm: Totem ve Totemizm

İnsanlığın ilkel yaşayışına saygı duyan çok az gelenek bulunmaktadır. Bu geleneklerden Sanchoniatho tarafından korunanlardan daha fazla dikkat çeken olmamakla birlikte belki de hiçbiri onlar kadar eski değildir. Daha farklı bir ifadeyle, Eusebius tarafından o yazara atfedilen bölümlerde bu geleneklerin bulunacağını söylemeliyiz. Onlar bize, modern araştırmaların sonucunun mükemmel bir şekilde doğru olmasıyla, dini spekülasyondaki insanlığın ilerlemesinin önceki aşamalarının bir taslağını sunar. Ve bize şunları söylerler: “İlk insanlar topraktan çıkan ilk bitkileri kutsadılar ve onları tanrı olarak kabul ettiler. Onlardan öncekiler ve gelecek nesil, toprağın üzerindeki taparak onlara et ve içkiler sundular.” Ayrıca bize, ilk insanların, gök cisimlerinin hayvan olduklarına ve onların dünyadakilerden farklı şekillendirilmiş ve koşullandırılmış olduğuna inandıklarını söylerler. “Hiçbir duyusu olmayan bazı hayvanlar vardı ki bunlardan bir yumurtaya benzeyen zeki hayvanlar türedi. Böylece Mot (cennetin aydınlık kubbesi) parladı; ardından güneş ve ay ve onlardan daha az sayıda olan en büyük yıldızlar.” Sonra birbirini takip eden nesillere göre, ilk nesilde, ağaçlardan besin amaçlı faydalanmanın bir yolu bulundu; ikincisinde insanlar kuraklıktan şikâyetçiydi, güneşe -cennetin lorduna- tapmaya başladı; üçüncüsünde ışık, ateş ve alev (biri kişi olarak tasarlanmıştır) ortaya çıkarıldı; dördüncüsünde dev göründü ve beşincide insanlar, erkek ebeveynliğinin belirsizliği sebebiyle annelerinden ad aldı ve bu nesil aynı zamanda “sütunlara” tapınmanın tanıtılmasıyla da diğerlerinden ayrıldı. On ikinci nesle kadar eski mitolojilerdeki

* Makalenin orijinal künyesi: McLennan, John F. (1869). “The Worship of Animals and Plants”. *Fortnightly Review*, 6(34): 407-427; 562-582. [Bu makale aynı dergide aynı yıl iki bölüm halinde yayınlanmıştır.].

* Bilim Uzmanı, Sivas/Türkiye. E-posta: tayyipgmsr@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0347-2954.

Kronos, Dagon, Zeus, Belus, Apollo ve Typhon gibi tanrılar görülmedi ve hepsinin kraliçesi *Dikbaşlı Astarte*'ydi. Özetlemek gerekirse ilk insanlar bitkilere taptı; daha sonrakiler sözde hayvan olan gök cisimlerine, sonrakiler “sütunlara” (doğumun sembolü) ve hepsinin sonunda insan biçimli tanrı- ra taptilar. En az dikkat çeken ifade, ilkel zamanlarda, babalığın belirsizliği nedeniyle akrabalığın yalnızca anneyle sağlanmasıdır (Sanchoniatho, 1720: 2-3-23; Eusebios, Bölüm 10).

Bu çalışmamızda yukarıda belirtilen evrim aşamalarını az çok yakından görmüş olacağız. Çalışmamızın konusu totemler ve totem tanrıları ya da genel anlamda hayvan ve bitki tanrıları ve bunların devamıdır. İlk olarak totemin ne olduğunu ve onlarla genel olarak ilişkilendirilen unsurları ayrıntılı biçimde açıklayacağız. Onların mevcut insan kabileleri arasında ne kadar ilerlediğini ve yakın zamanda sahip olduklarını göstererek, totem aşaması diyebileceğimiz dönemdeki insanların zihinsel durumuna elimizden geldiğince ışık tutacağız. Daha sonra tarih öncesi çağlardaki -antik- milletlerin totem aşamasından geçerek; hayvanlara, bitkilere ve hayvan olarak tasarlanan gök cisimlerine inanmalarını ve bunun delillerini; antropomorfik tanrılardan önceki tanrıları ve bununla ilgili açıklamaları dikkate alarak inceleyeceğiz. Bu çalışmada ulaşacağımız sonuç; antik milletlerin totem aşamasından geçmesi üzerine herkesi tatmin edecek bir varsayım olacaktır.¹

Totemler

Açıklanması gereken ilk şey totemdir. “Totem” kelimesi, çok eski zamanlardan beri Amerika yerlilerinin belirli kabileleri tarafından, kabilelerin

¹ Bu konuyla ilgili sahip olduğumuz malzemeler incelenmeye değer bulunsa da araştırmamızın tamamlanması için henüz yeterli değildir ve tamamlanması daha fazla araştırmacıların çalışmalarıyla gerçekleşecektir. Bu çalışmada aktarılan bilgilerde de farklı kişilerin görüşlerine başvurulacaktır. Varsayımımız sağlam gelmedi mi? O halde bunu öne sürmemeliyiz. Bir varsayım ancak anlaşılabilir olduğunda ve farklı araştırmacılar tarafından sorgulanabilir olduğunda sunulmalıdır. Eski mitolojiler, onları başlatan ve devam ettiren nesillerde, kabilelerin etkileşimiyle gerçekleşen gelişme ve ilerlemeler karışmış durumda olduğu için onları ortaya çıkarmak ve onların izini sürmek oldukça zor görünebilir. Bu yüzden bu işi çözümlenmenin tek yolu bu konuyu bir varsayım olarak ele almaktır. Bazıları, çalışmalarını temellendirmek için bu konudaki değişikliklerin çok küçük olduğunu söyleyebilir. (Bu tür araştırmalarda insan etkilerinin değerlendirilmemesine de dayanarak). Ancak biz bu görüşe katılmıyoruz. Bu çalışmalarının devamını getirecek gerçekliğe sahip olan araştırmacıları, asla yıldırmmamalıdır ki böyle bir durumda başarısızlık da ilerlemek için bir adımdır. Biz sadece gerçeklerin yanlışa götürmeyeceği bir çizgide ilerlemeyi sunuyoruz. Kilide uygun olmayan bir anahtar, uygun olmayan anahtarlar arasında yerini alacaktır. Olumsuz bir sonuç da farklı bir araştırma konusu olabilmektedir. Gerçeğe ulaşip ulaşmamamız, bizi korkutmamalıdır. En azından zamanı gelince ulaşacaklar için yolu açtığımızı inanıyoruz.

her birinin sahip olduğu kutsal veya kutsanmış bir hayvan ya da bitkiye verilen adla kullanılmaya başlanmıştır. Bu doğru bir anlayıştır ancak totemin tam anlamıyla anlaşılması bir cümle ile açıklanamaz ve ilk insanların farklı kabileleri arasındaki totemleri hakkında ulaştıklarımızı da aktarmaya yeterli olmayacaktır. Bu nedenle bu anlatımlara aşina olmayanlar için biraz ayrıntıya girmemiz gerekmektedir. Ne yazık ki totemler çok özenli biçimde ele alınmamıştır. Şimdiye kadar totem konusu önemli bir konu olmak yerine daha çok merak unsuru olarak görülmüştür. Sonuç olarak da bazı noktalar eksik kalmıştır. Bildiğimiz gibi totemler daha önce bahsedilen Amerika Kızılderilileri ve Avustralya yerlileri arasında hüküm sürmektedir. Ancak totemin yaygın olarak kullanılmasının daha birçok örneğinin henüz ortaya çıkarılmadığını düşünmekteyiz. Bu sebeple totemlerin eksikliğini bir nebze de olsa telafi etmek için onları güvenilir kabul edebiliriz. Çünkü totem şimdiye kadar spekülasyonlara karışmamış ve bunu gözlemleyenler de bu konuda tarafsız kalmıştır.

1. Avustralya'daki Kobungs Totemleri

Bunlarla ilgili olarak, yerlilerin aile adlarını, yaşadıkları bölgede yaygın biçimde bulunan bazı bitki ve hayvanlardan türetilmiş olarak temsil ettiklerini söyleyen Sir George Grey'in kaleminden çıkan bir bilgi mevcuttur. Topluluklardaki her aile, adını aldığı hayvanı, bitkiyi ya da totemin karşılığı olan ve koruyucu anlamına gelen Kobong'u kendi işareti olarak benimser. Ancak burada bahsedilen aileler kelimenin tam anlamıyla aile değil aşağıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi soy kabileleridir:

Yerlilerin tüm üyeleri, kendi içlerinde büyük bir aile olmuş ya da aynı adı taşıyan büyük ailelere bölünmüştür. Bu ailelerin ana kolları tespit edebildiğimiz kadarıyla Ballaroke, Tdonarup, Ngotak, Nagarnook, Nogonyuk, Mongalung ve Narrangur'dur. Ancak bu ailelerin farklı bölgelerdeki üyeleri, ait oldukları aileye bölgedeki asıl ailenin belirli kolunu belirtmek için yerel bir ad verirler. Kullanılan en yaygın yerel isimler; Didaroke, Worrinjoke, Malooke, Waddaroke, Djekoke, Kotejumeno, Namyungo, Yungaree'dir. Bu aile adları kıtanın büyük bir bölümünde yaygındır. Örneğin bu ailelerin tamamının üyeleri, kıtanın batı kıyısında, enlemleri dört ila beş yüz mil arasında uzanan bir arazide, bulunur. Aile adları, iki önemli yasanın işleyişiyle ülke çapında yayılır ve sürekliliği sağlanır (1841: 225, 230).

Sir George Grey başka yerde şunu da söyler: Bütün ırk, içinde bulundukları koşullara uygun biçimde –yaşadıkları yere göre belirlenerek– az ya da çok sayıda kabilelere bölünmüştür. Çünkü bu ırk, yerleşim yerlerine göre, evrensel olarak gezgin bir ırk olmasına rağmen, gezinmeleri keskin biçimde çizilen sınırlarla kısıtlanmıştır. Benim daha fazla dikkatimi çeken şey ise; anne tarafıyla kan bağı bulunan aileleri, suç işlemelerine rağmen desteklemek ve öç almak amacıyla birleşmeye mecbur eden olağanüstü bir yasadır (1841: 225–230). Bu ifadeden, Avustralya’da yok olmaya yüz tutmuş yerel kabilelerdeki kişiler tarafından temsil edilen, bazı büyük aile veya soy isimlerinin olduğu anlaşılıyor. Evlilik yasası, herhangi bir yerel kabilenin tamamen aynı isimden veya aynı soydan kişilerden oluşmasını engellediğini gösterir ve karşılıklı savunma ve kan davası kanunu da bizim yerel kabileler içinde aynı toteme sahip ve aynı soydan gelenlerle ilgili söylediklerimizi destekler. Bu, tırnak içine alınan cümlelerin ardından gelen ifadeden açıkça anlaşılmaktadır. Şöyle ki, “Tüm kanunları, ilkelerine bağlı olarak, aynı büyüklükteki aile üyelerinin birbirlerine karşı olan yükümlülüklerinden oluşur. Bu yükümlülükler ise kan bağlarından çok daha güçlü konumdadır.” Yerel kabileler içinde sadece soylar yoktur. Soy bağı, üyeleri nerede olursular, Totem ya da Kobong gibi aynı aile adını taşıyan tüm soyların bir soy kabilesini oluşturacak biçimdedir.

Az önce bahsedilen araştırmada Sir George Grey, *Vocabulary of the Dialects of South-Western Australia* (1840) adlı çalışmasında, yerlilerden derleyebildiği kadarıyla, aile adları altında köklerini verdiğini söylemektedir. Ancak bunları sadece sekiz başlıkta toplayabilmiştir.² Ne yazık ki biz bu listeyi genişletemedik. *Ballaroke*: Ballar-wak. Ballar, notlarında çok küçük bir *keseli sıçan* türü olarak yer almaktadır. *Djin-be-nong-era*: Ördeklerin bir türü. Ngo-taks bir insana dönüştürülmeden önce kuş sınıfına girmekteydi. *Karbunga*: Su kuşlarının bir türü; dağ ördeği. No-go-nyuk’ların insana dönüştüğü söylenmektedir. *Kij-jin-broon*: Su kuşlarının bir türü. Didaroke ailesi, Ngo-taks’ların bir dalıdır. Ngo-taks’ların insana dönüştüğü söylenmektedir. *Koo-la-ma*: Su kuşlarının bir türü. Dtondarup’ların (aile isimlerinin olduğu listedeki ikinci isim) yerliler tarafından insana dönüştürüldüğü söylenmektedir. *Kul-jak*: Kuğuların bir türü. Ballar-wak ailesinin kökenlerinin, bu kuşların insanlara dönüşmesiyle başladığı söylenmektedir. *Nag-koom*: Küçük balıkların bir türü. Nagarnook ailesinin eski dönemlerde bu balıkla beslen-

² *United States Exploring Expedition*’un dilbilimcisi bu konuyu dikkate almamıştır.

melerinden dolayı bu adı aldıkları söylenmektedir. *Nam-yum-go; an emu*: Dtondarup ailesinin Varse bölgesinde kullanmış olduğu yerel addir.

Eksik olduğunu düşündüğümüz bu listede, kuş ve balık gibi hayvanlardan türeyen sekiz aile veya aile kolları bulunmaktadır. Ayrıca listede bulunan beş örnekte, kabile üyelerinin kendilerinin kuş veya hayvan soyundan geldiklerine ve atalarının insana dönüştüğüne inandıklarını görmekteyiz. Bu listeye göre bir Keseli Sıçan kabilesi, bir Emu kabilesi, bir Kuğu kabilesi, bir Ördek kabilesi, bir Balık kabilesi ve bunlarla birlikte üç Su Kuşu kabilesi görülmektedir. Buradan varılabilecek kanı, tüm kabilelerin hayvan veya bitki Kobongları ya da Totemlerinin olduğu ve bunlara ad verildiğidir. Opossumlar ortak inanç olarak adlandırabileceğimiz bir şeyle ve bu inançtan türetilen çok sayıda karşılıklı hak ve yükümlülüklerle birbirine bağlıdır. Emular, Ördekler ve Kuğular da öyledir. Bu kabilelerde bir Keseli Sıçan'ın bir Keseli Sıçanla; bir Ördeğin bir Ördekle evlenmesini ensest olarak gören yasa ile bunları gerçekleştiren kişiler ülke çapında yaygınlaşırken soyadları bu şekilde devam eder.

Henüz kimse bu konuda bir araştırma yapma zahmetinde bulunmuş durumda değildir. Ancak bizim çabamız, *Totemizm* meselesinin bütün Okyanusya'da galip gelerek hüküm sürmesidir. *Report of the United States Exploring Expedition'un* (1849: 133) yayınlamış olduğu bir raporda, Tahitilerin büyük tanrısı Taaroa'nın adının Taro bitkisinden geldiği söylenmektedir. Ayrıca Marquesan ve Tahitilerin geleneklerini içeren bir efsanede, anladığımız kadarıyla hem Marquesas'ta hem de Tahiti'de bitki adlarının (büyük ihtimalle kabile adı olarak) kullanımının yaygın olduğu görülmektedir. Oataia, bir efsaneye göre çocuklarına Vavau'dan getirmiş olduğu çeşitli bitkilerden ad vermiştir. Tahitilerin listesindeki ilk kral Marquesanların Oataia'sı ile özdeşleşen Owatea'dır. Onun karısı, her iki durumda da "adaların annesi" olarak bilinen Papa'dır ve büyük tanrı Taaroa'nın karısıyla aynı kişidir.³ Kraliyet soyunun Taro bitkisiyle adlandırılmasının sebebi ise şudur:

³ Bu *Papa*, Yeni Zelanda mitolojisinde tüm varlıkların annesi olarak görülmektedir. O dünyadır ve onun kocası da gökyüzüdür. Bu ikisi 1000 zaman aralığı boyunca bir araya gelirler ve bu aralığın her birine Po adı verilir. Onların karanlık ve aydınlığın bir araya geldiğinde oluşacak farkı düşünen çocukları, gerçekleşecek felaketleri düşünerek onları ayırmaya karar verirler. Bu ailede şu tanrılar vardı: Ormanların, kuşların, böceklerin ve ormandaki her şeyin babası; rüzgârların ve fırtınaların babası, topraktaki besinlerin babası, balıkların ve sürüngenlerin babası, toprakta olmayan besinlerin babası ve vahşi insanların babası. Bunların hepsi sırayla, fırtınaların babası hariç, anne-babalarını ayırmaya çalışırlar. Ormanların babası, Tane-Mahuta'ya yardım eder. O da başını annesinin üzerine koyar, ayaklarını babasına yaslar ve onları iterek ayırır. "Ayaklarıyla dünyayı delip başıyla gökyüzünü iter." Bu ayrılıkla birlikte Rangi ve Papa'ya ait olan, vücutları

Owatea ve Papa'nın sakat bir çocukları vardı. Öldükten sonra onu gömdüler ve onun mezarından, oğullarına ve varisine verdikleri isim olan ve sapına *haloa* denilen, Taro bitkisi çıktı. Bunu, Totemizm'in yayılmasıyla birlikte, kökenin ve kalıntıların açıklanmasını amaçlayan bir köken miti olarak kabul etmeliyiz. Bununla birlikte Sandwich Adasında da bitkilerden alınan isimlerin kullanıldığı görülmektedir.

2. Amerika'daki Totemler

Bu konudaki bilgiler sınırlıdır. Başvurulacak kaynaklardan biri Dr. Gallatin'in *Archaeologia Americana* adlı eserinde yer alan "Synopsis of the Indian Tribes" adlı bölümdür. Gallatin şunları söyler:

Aileler veya kabileler, siyasi ve coğrafi bölünmelerden bağımsız olarak (yerel kabilelerin yerli ırklara veya uluslara bölünmesi), çok eski zamanlarda kurulmuştur. Günümüzde ya da yakın geçmişe kadar, her ulus, sayıları üç ila sekiz-on arasında değişen, üyeleri tüm ulus boyunca rastgele dağılmış olan birkaç kabileye bölünmüştür. Bu kabilelerin güney ulusları arasında kabul ettiği, değiştirilemez olan yasalarda, ilk olarak hiç kimsenin kendi klanından biriyle evlenemeyeceği;⁴ daha sonra ise her çocuğun annesinin kabilesine ait olduğu yazmaktadır. Choctaw'larda her biri dört kabileye bölünmüş iki büyük bölüm vardır ve hiç kimse kendi bölümüne ait dört kabileden birinden olan biriyle evlenemez. Cherokee'lerde ise Creekler ve Natchler arasında sınırlar vardır ve kimse birbirlerinin kabilelerine geçemez. Diğer yerli uluslarda da yaygın biçimde, kabile olarak adlandırılan bölünmelerin olduğuna dair yeterli deliller mevcuttur. (Diğer uluslar ve -hakkında çalışma yapmış olduğu- Mississippi'nin doğusundaki güney Kızılderililer). Bunlardan biri ilk kabul edilir ve bir tür üstünlüğe sahiptir. Bu kabileler ne yazık ki karıştırılır. Her kabilenin bir hayvan adı vardır. Huronlar arasında, ilk kabilenin hayvanı ayıdır; diğer ikisinininki ise kurt ve kaplumbağadır. Iroquois ulusu da aynı şekilde bölünmüştür ancak kaplumbağa kabilesi büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılır. Lenape kabileleriyle ilgili açıklamalar yeterli derecede açık değildir. Bay Heckewelder, Delawarelerin üç kabileye ayrıldığını ancak bunlardan birinin -Kurt

arasında gizlenen, çok sayıda insan ortaya çıkar. Bununla birlikte yeni tanrılar tanıtılır ve elementlerin savaşı çıkar. Bu mitolojinin tamamı bu anlamda bilimseldir, yani olguları açıklamak için bir dizi varsayımdır. Orman tanrısı için anlatılanlar bunu göstermektedir. Ayrıca ağaç tanrısının katkısı düşünüldüğünde onun çok değerli olduğuna inanılabilir (Grey, 1854).

⁴ Burada kabile olarak aktarılan şey, Avustralya ailesiyle özdeştir.

ya da Minsi- diğerlerinden tamamen koparak farklı bir ulus oluşturduğunu söyler (Ancak hala kabile olarak kabul görmektedir.). Bay Johnston'a göre, Shawnolar dört kabileye bölünmüştür: Chilli-cother, Piqua, Kiskapocoke ve Mequachake. Bunlardan ilk ikisi, farklı bölgelerin adını aldıkları için ayrı yerlerde yaşıyor gibi görünür. Ancak Mequachake ulusun dini törenlerini tek başına yerine getirebildiği için kabile sıfatına sahip olur. Chippewayların totem adı ya da soyadlarının geldiği bir soy olup olmadığı net değildir. Ancak Dr. James bize, bir erkeğin tüm çocuklarına verilen totemi, hiç kimsenin tesadüfen kullanamayacağını ve bunun getirdiği evlilik ilişkisine gereken özenin dikkate alındığını aktarır. Chippewaylar ve onların akrabaları olan kabileler, diğer Kızılderili kabilelere göre çok daha fazla alt kabileye bölünmüştür. Dr. James bu kabilelerle ilgili on sekiz totem barındıran bir katalog verir ve bu kataloğa çok daha fazlasının eklenebileceğini söyler (Gallatin, 1820: 109).

Totemler ve bu totemlerin dayattığı kısıtlamalar Delawareler ve Sioux'de olduğu gibi Iroquolarda da bulunur. Omahawlar (Sioux'e bağlı) iki büyük kabile halindedir. Bu kabilelerden biri sekize, diğeri beşe bölünmüştür. "Bu grupların her biri, adını grubun kendine özgü olan kutsal nesnesinden veya Kanadalıların tabiriyle iyileştirici kabul edilen bir hayvandan, hayvanın parçasından ya da başka bir maddeden alır. Bunların en eskisi kırmızı mısır; en güçlüsü ise *Wase-ishta* (erkek geyiktir). Puncalar da benzer şekilde bölünmüştür." (Gallatin, 1820: 100). Bu kadar uzun alıntılar yapmamızın nedeni, Avustralya'da olduğu gibi, genel bir kural olarak aynı akrabalık sistemi altında (sadece anneler ile) var olan Totem ve Kobongları ve aynı evlilik yasası ekseninde (ülke çapındaki soy kabilelerinin iç içe geçmesini sağlayan dış evlilik) aynı toteme sahip tüm kişilerin yerel kabilelerinde Gentelere yapılanmalarını aktarmasıdır (Gallatin, 1820: 111). Kan davası yasalarına göre aynı soydan olanlar arasındaki hak ve yükümlülükler, aynı toteme sahip olan soy kabilelerini oluşturur. Yapılan alıntılarda, Avustralyalıların oldukça önemli bir aşamada olduklarını görmemiz mümkündür. Gentelerin yerel kabileler arasındaki dayanışması, bu kanunlar sayesinde o kadar büyük bir hale gelmiştir ki, bazı durumlarda Genteler var oldukları yerel kabilelerinden vazgeçip Delaware Kurtları gibi kendi başlarına ve aynı soydan farklı bir yerel kabile olarak varlık gösterirler. Totemin anne yerine babadan alınmasına izin verecek bir akrabalık değişikliği durumunda -Chippewaylar arasında olduğu gibi- Genteler, dış evliliğin yürürlükte olduğunu varsaysak bile, ayırım yapıldıktan sonra tekrar homojen gruplar haline geleceklerdi. Amerikan

totemlerinin bir listesini şöyle yapmak gerekir. New York-Rochester'dan Bay Lewis H. Morgan, bu kıtadaki yerlilerin tamamı olmasa da büyük çoğunluğunun eskiden kabilelere ve ailelere bölündüğünü söyler. Bu kabilelere birkaç istisna dışında hep hayvan adları verildi. Bu kabilelerin birçoğu alt kabilelere ayrılmış durumdadır ve gelişip ilerlemeleri bu yolla gerçekleşir. Iroquler, Delawareler, Iowalar, Creekler, Mohaveler, Wyandottlar, Winnebagolar, Otolar, Kawlar, Shawneeler, Choctawlar, Otawalar, Objibewular, Potowotomiler vb. gibi. (*Archaeologia Americana*'da Cherokeeeleri, Natcheleri ve Sioux'u da görebiliriz). Aşağıda verilen, sayıları her ülkede üç ila on sekiz arasında değişen kabilelerin ya da ailelerin, birkaç Kızılderili ülkesinde var olduğu bilinmektedir: Kurt, Ayı, Kunduz, Kaplumbağa, Geyik, Su Çulluğu, Balıkçılar, Şahin, Turna, Ördek, Dalgıçkuşu, Hindi, Misk Sıçanı, Samur, Turna Balığı, Kedi Balığı, Mersin Balığı, Sazan, Bufalo, Kanada Geyiği, Ren Geyiği, Kartal, Yabani Tavşan, Tavşan ve Yılan; ayrıca Kamış Otu, Kum, Su, Kaya ve Tütün Bitkisi.

Bu listeye *Archaeologia*'dan ve diğer kaynaklardan ekleyebileceklerimiz; Tosbağa, Kaplumbağa, -iki bölüm halinde, Büyük Kaplumbağa ve Küçük Kaplumbağa- Kızıl Mısır, Erkek Geyik, Rüzgâr, Kaplan, Kuş, Kök, Huş Ağacı, Kalın Ağaç, Koyun, Çalılık, Kanada Geyiği, Kedi, Alabalık, Yapraklar, Karga, Gün, Doğan Güneş ve Gri Kar. Güneş ve Kar *varlık* olarak kabul edilmektedir. Erkek geyiği ve küçük kaplumbağayı dışarda tuttuğumuzda Amerikan kabilelerinde 48 totem olduğunu ve tespit edilmeyen totemlerle birlikte bu sayının artacağını söylemek mümkündür. *Archaeologia*'dan yapılan alıntı, bu isimlerin, kabilelere saygı duyan anlatılara olan etkisini ve kabilelerdeki erkeklerin ve kadınların eylemleri üzerindeki etkisini göstermektedir: “Birçok yerde üstünlük bir klana atfedilir: Delawarelerde, Unamilere (Tosbağa); Omahawlarda, Wase-ishtalara (Erkek Geyik); Huronlar ve beş ulusta ise Ayı kabilesine. Charlevoix, Mohawka'nın Peder loques'i öldürdüğünde, bunu sadece Ayı kabilesinin yaptığını ve Kurt ile Kaplumbağa kabilelerinin tüm çabalarına rağmen kurtaramadıklarını söyler.” (Gallatin, 1820: 113). Elbette kişilerden bahsederken belirsiz adlandırmalar kullanılacaktır. Ayı kabile ya da klandır; bir ayı da kabile üyesidir. Evliliklerden bahsederken, şu cümle kurulabilir: “Bir ayı bir kurtla evlendi” ve “Bir kaplumbağa bir kunduzla evlendi.” Emzirme durumunda, bir kişinin sütannesi bir Dişi Kurt, Dişi Ayı veya bir Kaplan olabilir.

3. İnsanlar ve Totemler Arasındaki İlişki

Totem sahibi olan insanların totemlere bakış açısını ve genel olarak dini görüşlerini incelemek gerekir. Gray şunları söyler: “Bir Avustralyalı ile onun

Kobong’u arasında ister hayvan ister bitki olsun, gizemli bir bağlantı vardır.” Bu Kobong o kişinin “arkadaşı” ya da “koruyucusudur” ve erken dönem İtal-ya’sındaki “Genius”a benzer. Kobong eğer bir hayvansa, kendi türüne ait birini uykuda bulduğunda öldürmez, her zaman gönülsüz biçimde -doğası gereği- ve onun canını yakmadan öldürür. Sir George, “aile inancına göre”, “türün bir bireyinin en yakın arkadaşı olduğunu ve onu öldürmenin büyük bir suç olacağını” söyler. Bu sebeple bitki Kobong’u olan bir yerli, onu belirli koşullar altında ve yılın belirli bir döneminde -şartlar olgunlaşsa dahi- toplamayabilir (Gallatin, 1820: 323). Daha önce, bazı durumlarda, ailenin insana dönüştürülmeden önce bir Totemden geldiğine dair inancın olduğunu da görmüştük. Bu dönüşümleri etkileyen gücün ne olduğuna dair görüşler merak konusu olabilir. Biz bu soruyu cevaplayamayız. Ancak spekülasyonların onları, yaşadıkları maddi dünyanın tefekkürünün ötesine taşımadığı ve bu dünyada her şeyin onlar için hem maddi hem manevi olduğu ve canlı ile cansızın neredeyse ayırt edilmediği açıktır. Onlar, Afrika’daki birçok ırk gibi, doğal sebeplerden ölüme inanmazlar ve katiller ve büyücüler olmasaydı sonsuz dek yaşayacaklarını düşünürlerdi. Boyl-a adlı bir inanca göre, kişi bir kişiye ait herhangi bir şeye sahip olursa, o kişi üzerinde güç sahibi olur. Bir Boyl-a birçok farklı şekilde ölüme neden olabilir; bir adamın “kazara” öldürülmesini sağlayabilir ya da görünmez olup her gece kurbanının yanına giderek onun etiyile “ziyafet” çekebilir. Bir Boyl-a havaya yükselip istediği gibi hareket edebilir ve görünmez olduğunda onu sadece diğer Boyl-alar görebilir. O kurbanının içine bir kuvars parçası gibi girer ve onu kurbanın içinden sadece iyi niyetli Boyl-aların büyüleri çıkarabilir. Bu şekilde çıkarılan kuvars parçaları büyük bir merak konusu olarak gizemini korur. Yasaya göre, *birisi* ölüme sebep olduğunda, bir Boyl-a, katil veya birinin akrabası tarafından gerçekleştirildiğinde, başka biri de öldürülmelidir. Bu yönleriyle Boyl-alar büyük ölüm nesnelere. Tıpkı bir ateşin yakması gibi kurbanın etini ağır ağır tüketirler, çok uzak mesafeden duyabilirler, “gökyüzünde hareket ederek” gelirler ve sadece diğer Boyl-alar tarafından etkisiz hale getirilebilirler. Boyl-aların yanı sıra Wau-gul adlı başka bir korkunç nesne daha vardır. Wau-gul tatlı suda yaşayan ve doğaüstü güçlere sahip bir su canıdır. Boyl-a gibi o da yerlileri “yer” ancak o, saldırılarını hiç fark ettirmeden gerçekleştirir ve hedefinde çoğunlukla güçsüz ve ölü kadınlar vardır. Bu kötü ruh bir kâbusa neden olur ve onu beddua ederek ve yanan bir meşaleyi döndürerek uzaklaştırmak mümkündür. “Teyl” adı verilen parlak taşlar ve kristal parçalarına saygı duyarlar. Boyl-a dışında hiç kimse onlara dokunmaya cesaret edemez. Onlar hayaletlere inanırlar. Hatta bir keresinde yaşlı bir yerli, Sir George

Grey'i, ölen oğlunun hayaleti zannetmiştir. Bu ilkel irkin inancı bu şekildedir. Kısacası onların inandıkları bir Tanrıları yoktur ve inandıkları tek iyi huylu varlık Totemlerdir. Boyl-a elbette insanları kandırır ve hatta büyük ölçüde kendini de kandırır.⁵ Bu yüzden henüz cennete ulaşmış değillerdir. Onların doğaüstü olaylara inanmaları normaldir. Çünkü bir dere ya da gölün sahibi olarak bilinen Wau-gul bile hiç şüphesiz intikam yasası altında korunmak için ve belki de bununla hiçbir ilgisi olmamasına rağmen, ölümleri açıklamak için kurgulanmış bir varlıktır. Onlar evlerinde yeterli güvenlik önlemleri alınmazsa, ölümlerin hayaletlerinin mezarlarından çıkarak "evlerine" geri döneceklerine inanırlar (Grey, 1841: 218-339).⁶

Avustralyalılar tarafından totemlere dinsel olarak saygı duyulduğu ve Boyl-aların hem cin hem insan olmalarıyla birlikte, Binbir Gece Masalları'ndaki cinlere benzediği de görülmektedir. Wau-gul ise su yosununa, deniz atına veya boğaya benzetilebilir. Bunun bir balık mı yoksa suda yaşayan bir kanguru mu ya da keseli bir sıçan mı olduğu ise merak konusudur. Amerikalı Kızılderililer, gözle görünür biçimde çok daha büyük bir alana yayılmış olmalarına rağmen, Avustralya yerlileri ile pek çok ortak noktaya sahiptirler. Omahawlar arasında birkaç hafta kalan Dr. Gay, Totem'in dini olarak kabul edilmesi durumunda, her grubun toteminin grubun kendine özgü kutsal nesnesi (Kanadalılar buna "İyileştirici" diyor) olarak kabul edildiğini⁷ ve bildiğimiz her şeyin her toplulukta bulunduğunu söyler. Bay Long adlı yazar, 1791 yılında yayınlanan Kuzey Amerika Kızılderililerinin gelenek ve göreneklerini anlatan bir çalışmada, Totemizmi dini bir hurafe olarak görür ve Kızılderililerin totemini ya da "en sevdiği ruhun" onları izlediğine inandıklarını söyler. O ayrıca totem için şunları söyler: "Onlar bir hayvanın kılığına girdiklerini düşünürler ve bu nedenle totemin kendilerinden geldiklerini inanırlar. O hayvanı avlamazlar, öldürmezler, yemezler." (Long, 1791: 86). Bunu kaniştirmek için bir zamanlar totemi ayı olan bir Kızılderili'nin başına gelenleri anlatır: Adam rüyasında gördüğü yere giderse orada bir geyik sürüsü bulacağını görür. İnanıcı gereği rüyasındaki yere -yanına kimseyi alamadığı için tek başına gider ve sürüyü görür, ateş eder ve bir ayıyı vurur. Bay Long, bu

⁵ Batıl inanışların tüm eğilimleri, başkaları tarafından çıkar amaçlı kullanılmaktadır.

⁶ Ölen kişi gömüldükten sonra, mezarda yatan üç doktorun her birine gizemli birer kemik yerleştirilebilir ve bu kemik sayesinde doktorlar diledikleri birinin vücuduna girerek onları öldürebilirler.

⁷ Kızılderililerin cansız nesnelere bir ruh verip kişileştirmeleri, Dr. Tylor'ın deyimiyle animizm, neredeyse Avustralyalılar kadar çoktur. Bk. (Gallatin, 1820: 25, 166, 169). Esquimaux, Choc-taws, Muskhogee ve Caddo dillerinde canlı cansız arasında bir ayırım yapılmaz. Bilindiği kadarıyla yalnızca Iroquois, Cherokee ve Algonkin Lenape'de de kısmi olarak vardır.

olaydan sonra “adamın şoka girdiğini” söyler ve “Yaşamın Efendisi’ne saygısızlık yaptığını düşünerek korkar ve bir süre baygın halde yatar.” Kendine geldiğinde eve doğru koşar, söylediğine göre, yolda büyük bir ayıyla karşılaşır ve ona Totemini öldürmeye neyin sebep olduğunu sorar. Daha sonra rüyası ve şanssızlığını anlatınca affedilir. Ancak Kızılderililere “Totemlerinin güvende olabileceği ve Yaşamın Efendisinin onlara kızmayacağı” uyarısıyla görevden alınır. Bay Long, adamı kazadan hemen sonra görmüş gibi anlatmaya devam eder; “evime girerken” bana çok sert bir ifadeyle baktı ve kendi dilinde bana şunları söyledi: “Hey sakallı adam, inancım gitti, totemim bana kızgın, bir daha asla avlanmayacağım.” Dış etkilere kapalı biçimde varlığını devam ettiren Ayı kabilesinin tarihinde, tanrılarını Olimpos’taki Yaşamın Efendisi ile ilişkilendiren, hatta kabul gören bir adamın hayal gücü, onu uyaran ayısını bir Tanrı olarak görüp ona tapması ya da onunla özdeşleşmesi insanı şaşırtmalı mıdır? Alıntı yapılan çalışmadaki diğer bölümlerden Yaşamın Efendisinin, Cippeway Kızılderilileri ve ayrıca Mathangwees-sawauklar tarafından bir tanrı olarak kabul edilen ve tapınılan Superior Gölü’ndeki yüksek bir kaya olan Kitchu Manitoo olduğunu çıkarıyoruz (Long, 1791: 68-139).⁸ Kitch Manitoo, Siva-izm’deki sütunlara tapınmanın başlangıcı mı sorusu akıllara gelebilir. Ancak o Yaşamın Efendisi ve bazı kabilelerde Yüce Ruh olarak görülür. Ondan bahsederken net cümleler kurmak güçtür. Fuegianların “ormandaki büyük siyah adam”ından, temsili yüksek bir kaya olan Yaşamın Efendisi’ne ve oradan da Yüce Ruh’a kadar uzanan bir inancı gösterir. Ancak Yüce Ruh’u temsil etmez. Ayrıca İnkaların Cuzco’ya vardıklarında onun tapınağını sağlam ve terk edilmiş halde buldukları söylenir. Gookin’in *History of the Christian Indians* adlı eserinde onlarla Hükümetimiz arasında soru-cevap şeklinde kayda alınmış bir sözleşme bulunmaktadır. Dr. Gallatin, “Yüce Ruh” Wahcondu olan Pawneeler hakkında şunları söyler: “Diğer tüm Kızılderililer gibi onlar da rüyalarına, kehanetlerine, büyücülerine, kendi var ettikleri hayali tanrılarının ve Kanadalıların tıbbın eşsiz unvanı adını verdikleri kutsal emanetlerin (totemler) gücüne daha fazla inanırlar.” (1820: 130).

Amerikan Kızılderililerinin de Avustralya yerlileri gibi, kendilerini Totem soyundan saydıklarına dair inanmak için nedenlerimiz var. Birazdan üzerin-

⁸ Long’un görüşüne göre Totemizm, kader inancına benzer ve “tarihte bunu kanıtlamak için pek örnek gösterilebilir olduğundan” vahşilerle sınırlı değildir. Bu büyük bir olasılıktır. Bununla ilgili aktardığı tek örnek Fransa Kralı XIV. Louis’in sarayındaki Yahudi bir bankacının örneğidir. Bankacının bir siyah tavuğu vardır ve kaderinin bu tavuğa bağlı olduğunu söyler ve ikisi birlikte ölürlür.

de duracağımız Güneş kabilelerinin ve birkaç Yılan kabilesinin görüşlerinin bu şekilde olduğunu biliyoruz. Karayiplerin Yılan soyundan geldiğini Bay Brett'ten (1868: 390-393) öğreniriz. Bu noktada -normal olarak yetkililer sessiz kalır- Bay Feminore Cooper'ın sunduğu kanıtlara dayanarak karar vermek durumundayız. Onun görüşlerini *The Last of the Mohicans* (1826) adlı çalışmasında görmek mümkündür. Bir Kunduzdan oluşan bir savaşçı grubuyla bir Tilki olan Magua, gerçek kunduzlardan oluşan bir koloninin yanından geçerken, Kunduz kendi soyundan olanlara selam vermeden geçmeyi kabul etmedi. Bay Cooper (1826) "Eğer bu adam kendi soyundan oluşan bu kadar güçlü bir topluluğun yanından geçip gitmiş olsaydı, bu kabalık hatta küfür olarak algılanırdı," der. Bu yüzden durakladı ve sanki daha akıllı varlıklara hitap etmiş gibi kral ve dostça sözlerle konuştu. Hayvanlara kuzenleri olarak seslendi ve konuşmasını, "sahip oldukları bilgeliklerinin bir kısmını" kabilesine vermeleri için yalvararak bitirdi. Uncalar, yine "tüm ulusların atası" olan Kaplumbağa'nın soyundan geldiklerini iddia ederler ve gerçekten de tüm Kızılderililerin kendilerini, birbirlerinin kendi Totemlerinden gelen bedensel ve ruhsal niteliklerin mirasçıları olarak görürler. Hem Amerika hem de Avustralya'da totemle ilgili son bir ilişki daha vardır. Gray, Avustralyalıların Totem'i aile arması veya nişanı olarak kullandıklarını söyler ve hanedanların, medeni uluslarda devam eden totem sahnesinin izleri olduğunu söyler. Totemin Amerikan Kızılderilileri tarafından da bir bayrak olarak kullanıldığı, bayrağın figürünü vücutlarında dövme yaptıkları ve bununla da kalmayarak ona benzeyecek şekilde vücutlarını boyayıp giyindikleri bilinmektedir. Kızılderililerle ilgili hikayeleri okuyan herkes bu gerçeği bilmelidir. Örneğin, az önce bahsettiğimiz kunduz sahnesindeki Magua'nın elbisesi "derisinin üzerinde bir tilkinin ana hatlarını taşıyan bir giysiydi,"; Kunduz şefi ise "kunduzu kendine özgü bir sembol" olarak taşıyordu." Eski Meksikalıların savaşlarla ilgili anlatılarında, benzer nişanlara sahip olduklarını görmek mümkündür: Her şefin bir işareti vardır. Bu işaret bir hayvan, hayvan kafası veya bitkidir. Doğal olarak bölükteki herkes benzer bir sembol taşımaktadır.

4. Orta Asya'daki Totem Gelenekleri

Orta Asya'daki birçok kabilenin totem aşamasından geçtiği görülmektedir. M. M. Valikhanof (1865), Orta Asya'daki göçebe ırkların mirasının, büyükleri tarafından efsanelerde ve türkülerinde korunduğunu ve eski geleneklere derin bir saygı duyulduğu ve bu geleneklerini uygulayan kabilelerin, kökeninin hayvanlar olarak anıldığını bildirir.

Dikokamenni Kırgızlarının kırmızı bir tazı ve kırk hizmetçisiyle birlikte ana kraliçenin atalarının hikâyesinin çok eskilere dayandığını

söylerler. Orta Asya geleneklerinin tipik bir özelliği, kökenlerinin bazı hayvanlardan gelmesidir. Çin tarihine göre, Tele ya da Chii halkı olarak da bilinen Goa-qui (Kaotsché), bir kurttan ve kurtla evlenen güzel bir Hun prensesinden türemiştir. Tugular (Pére Hyacinthe, Dalgaslar olarak adlandırır) bir dişi kurttan ve Tufanlar (Tibetliler) bir köpekten geldiklerini iddia ederler. Çinliler, Moğol Hanlarının köken şefleri olan Balachi'nin mavi bir kurtla beyaz bir geyiğin oğlu olduğunu söyler.⁹ Orta Asya ve Amerika'daki bu geleneklerin, bu tür geleneklerin en eskisi olduğu ve hatta gurur duyulacak bir soy olarak görüldüğü verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Kırgızların günümüzde kabul etmediği Kırgız efsanelerinin açık sözlü ancak abartılı üslubu, orijinal hallerinde, türediklerinin güçlü bir kanıttır. Doksan dokuz Kipebük dalının menşei geleneği, Özbekler ve Kaysaklar arasında o kadar özenli biçimde korunmuştur ki onu genel okuyucuya sunmanın mümkün olup olmayacağı şüphelidir (Valikhanof, 1865).

Buna bakarak doğrudan bilgi aktarmak mümkün değildir ancak orijinali olmadan da anlaşılabilir. Kaysakların, Özbeklerin ve Nogayların soy tablolarını “farklı Türk ve Moğol boylarının birleşimi olduklarını” yine aynı kaynaklarda görmemiz mümkündür. Bu kaynaklarda birkaç kabilenin adı verilmiştir ancak bunların hayvan veya bitki adlarını içerip içermediğini belirlemek amaçlı hiçbir etimolojik inceleme yapılmamıştır. Kabilelerin karışması ya da “karışıklığı” (bu kabileleri hakkında sadece dış evliliğin uygulandığını biliyoruz) ve genel ifadeyle -her ne kadar ayrıntılar bunu çok fazla desteklemese de- kökenlerini hayvanlara dayandırmaları, Kırgızlarda, Özbeklerde ve Nogaylarda eski zamanlarda Totem aşamasından geçmiş bir dizi kabilenin varlığını göstermektedir. Bu bilgi Geography Society'den Kaptan Thomas George Montgomerie'nin yakın zamanda yapmış olduğu bir toplantısından edinilen bilgilerle doğrulanmıştır. Şöyle ki çevresinde ve Himalaya yamaçlarındaki yerli tepe kabileleri arasında, insan kabilelerine genellikle (ya da çoğu zaman) adlar verilir veya biz onun hayvanlardan “takma adlar” aldığını *şu anda* düşünmekteyiz. Eğer öyleyse, araştırmanın o bölgede hâlâ Totem aşamasında var olan bir dizi kabilenin gün yüzüne çıkaracağına inanabiliriz. Bu ifade, Kaşmir'in kuzeyinde bir Karınca kabilesinin var olduğu var-

⁹ *Archaeologia Americana* adlı çalışmada, dereler arasında köyler beyaz ve kırmızı olarak ikiye ayrılır. “Bu renklerin kutuplarıyla birbirinden ayrıldığı” fark edilir. Ancak beyaz köydeki geyiğin, beyaz geyik; kırmızı köydeki kurdun kızıl kurt mu olacağı merak konusudur” (Gallatin, 1920: 112).

sayımını desteklemek için söylendi ve Heredot'un oradaki altın tarlalarında karıncaların çalıştırıldığına dair anlattıkları ileri sürüldü.

5. Bir Totem Olarak Güneş: Olimpos Toteminin İzleri

Amerika'daki yerel kabilelerde veya uluslarda, soydan gelen bazı kabilelerin kendisine atfedilen bir üstünlüğünün olduğundan daha önce bahsetmiştik. Örneğin, Ayı'nın Huronlar arasında önden gelen kabile olması gibi. Buradaki üstünlük itaati, başka bir deyişle siyasi bir üstünlüğü ifade eder. *Archaeologia*'da "birbirine bağlı, son derece ayrıcalıklı bir sınıf, baskıcı bir hükümet ve düzenli bir dini ibadet biçimi" özellikleriyle sadece Natcheler belirtilir. Natcheler, kendi adına sahip ve dört klana ait olan kasabanın yakınlarındaki üç köyü işgal etti. Burada totemlerinin yeri belirtilmese de "ayrıcalıklı sınıf" olduklarını ve hükümdarların totemlerinin güneş olduğunu bilmekteyiz. Bu, onların Güneşler olarak adlandırılmalarından ve güneşten geldiklerini iddia etmelerini doğrular niteliktedir. Zaten güneş kabilesi diğerlerinden çok uzaktır. Bize "Büyük Güneş Şefinin doğuştan gelen saygınlığı" olarak aktarıldı ve "her zamanki gibi dişi soyundan gelerek ister erkek ister kadın olsun, klanın tüm üyeleri gibi o da yalnızca alt düzeydeki kişilerle (yani başka klandaki) evlenebiliyordu." (Gallatin, 1820: 113). Yani klan ya da kabile, Huronlar arasında -ayı olduğu için- baskın olması dışında, diğerleriyle aynı durumdaydı.¹⁰ Bir Kunduzun bir Kunduzla evlenemeyeceği gibi bir Güneş de bir Güneşle evlenemezdi. Yine Güneş adı da anneden gelmekteydi.

Güneş bir totem olabiliyorsa ay neden olmasın? Her ikisinin de varlık olduğunu birçok durumda görmemiz mümkündür. Chippewaylar örneğinde Kızılderililer arasında buna dair belirgin kanıtlarımız mevcuttur (Gallatin, 1820: 352).¹¹ Eğer totem olsalardı bize Aryanların Güneş veya Ay ırklarını açıklayacaklardı. Onlar Peru'da hem evli çiftler olarak hem de kardeş (kız-erkek) olarak bulunmaktadır. İsimleri ve tüm gelenekleri bir Güneş kabilesini çağrıştırdığı için, İnkalar net bir şekilde bir Güneş'ti. Okuyucunun Prescott'un (1847) çalışmasının açılış bölümlerinde görebileceği gibi ilk ebeveynleri, güneşin çocukları olarak, toplumun temelini atmak için dünyaya gönderildi. Acosta, bize İnka'nın kardeşinin oğullarını tercih etmesini doğru bulur ve

¹⁰ Daha açık söylemek gerekirse: Huronlar arasında baskın kabileler de Güneş kabilesidir. Charlevoix, Huronların şefinin güneşten geldiğine inanıldığını ve şefliğin saygınlığının yalnızca kadınlar aracılığıyla kalıtsal olduğunu belirtir. Ayı kabilesinin ipuçlarından kendileri için bir güneş kökeni icat etmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bu durumda şef bir Ayı ve yine bir Güneş olacaktır. Peru bize, henüz bir Yılan olan bir Güneş örneğini sunar: Yılan kabilesinin egemen olduğu ve onun başlıca ailelerinin Güneş totemleri olarak kabul edilmesidir.

¹¹ Görünüşe göre güneş ve ay arasında zaman zaman savaş meydana geldi.

eğer öyleyse, bu Perulu güneş kabilesi arasından akrabalığa işaret eder. Bu -anneler aracılığıyla gelişen- totem aşamasına dair önemli bir bilgidir. Güç zehirlenmesi, kabilenin dış evlilikten vazgeçmesine ve bir kast haline gelmesine yol açtı. Ancak daha sonra, saf nesli korumak için, İnka her zaman bir kız kardeşiyle evlendi ve bir oğlu olduğunda, yasal kız kardeş-kraliçe Coya'nın varisi oldu ve anne tarafını kalıcı bir şekilde tercih etti. Huronlar, artık soyu tükenmiş olan Bayagoulalar, Cherokeeeler, Choctawlaw ve Red River'in Caddoları arasında güneş ırkının varlığı sayesinde -az ya da çok- resmi olarak güneşe taptığına inanmak için nedenler olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Natchelerin güneş tapınakları ve sürekli yanmakta olan ateşleri vardı (Gallatin, 1820: 113-114).¹² Güneş kabileleri çok güçlü olmuş olabilir ancak herhangi bir şeye inanacak kadar basit bir ırkta, Günün Lord'unun soyundan geldiğine inananlara özel bir kutsallık ve buna karşılık gelen ayrıcalıkların kolayca tanınmasını bekleyeceğimiz tek şey budur. Bu nedenle birçok gruptaki üstünlüğün güneş ırkı tarafından daha kolay elde edilmesi gerektiği söylenebilir. Ayrıca bu Totem'in genel bir saygıya -gruptaki tüm kabilelere tapınmaya- hükmedebileceği de açıktır. Ancak aynı derecede Güneş'in devlet dininde ilk sıraya almış olduğu Yaşamın Efendisi'nden daha fazla ulusu oluşturan soy kabilelerinin kendi Totemlerine biat dualarına müdahale etmeyeceği de aynı derecede açıktır. İnkalar, Bay Prescott'un ifade ettiği gibi, tüm kabile tanrılarını ve Cuzco ve çevresindeki tapınaklarında toplamak için iyi bir politikaya sahipti. Buradaki iki önde gelen tanrı Yaşamın Efendisi ve Güneş'ti. Bay Prescott (1847) bize tapınaklarda "bulunacak hayvanların da olduğunu" söyler ancak hangi hayvanlar olduğunu belirtmez. Yalnızca altın postlu llma'nın en çok dikkat çeken hayvan olduğunu söyler. Peki, bu hayvanlar bir totem miydi, yoksa -dostlarımızdan olan- Ayı ve Kunduz sembolleri miydi? Merak konusudur.¹³

¹² Trinacria adasında öküç sürüleri olan Helios oradaki bir Güneş kabilesinin şefi miydi? Helia-des, bir güneş kabilesini düşündürür. Max Müller, Bay Grote'nin "Yunan mitolojisinin ilk anlamlarında ısrar etmesinden" şikâyet eder. By Grote'nin tutumunun doğru mu yanlış mı olduğunu ilerleyen sayfalarda göreceğiz.

¹³ Peru ve Meksika mitolojileri henüz keşfedilmiş değildir ancak üzerinde çalışılmaya değer bir alan olduğu söylenebilir. Elimizdeki bazı bilgiler, Tolteklerin, Chimeneclerin, Azteklerin ve Tezukanların -en azından Peru'da- Totemlerin -güneşe hâkim olan- kabilelerin Natchler gibi birleşmiş bir grupları olduğuna dair güçlü deliller sunmaktadır. Tenochtitlan'ın kuruluş efsanesi, tanrılar arasında dikenli bir armut, bir kartal ve bir yılanı bize sunmaktadır. Savaş tanrısı Huitzilopotchi, tam anlamıyla "sinek kuşu" ve "sol" anlamına gelir. Bu tanrı sol ayağında sinek kuşu tüyü ile tasvir edilmiştir. Eğer sinek kuşu bir Totem ise, tıpkı Olimpos'taki yılan tanrısı gibi, bir Totemin aşına olduğumuz Terör Tanrısı haline gelmesinin tek örneği budur. Elli iki yıllık Meksika Devri'ndeki sene adları bitki ve hayvanlardan seçilmiştir. Ancak bu listeye erişilememekte-

6. Totem Tanrıları: Olimpos Totemi

Fijiler arasında, İnkaların Olimpos'undan önce monarşinin sağlamlaşması durumuyla karşılaşmaktayız. Bu insanlar soylarından gurur duyarlar ve şefleri Toki, bir kaplumbağanın soyundan geldiğini iddia eder. Diğerleri ise atalarının balık olduklarını söylerler. En büyük tanrıları yani Yaraticıları, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bilirkişilerin söylediğine göre “türbesi bir yılan olan” Nuengei'dir. Bazı tanrıları kuşlar, balıklar veya bitkiler kutsal kırlarken; bazılarını insanlar kutsal kılmaktadır. İkinci önemli tanrıları, Şahin'in tapınağı olduğunu iddia eden Tai Lakemba'dır. Ancak başka bir tanrı onun bu söylemini kabul etmez ve Şahin'in tapınağının kendisi olduğunu söyler. Köpekbalığı da bir diğer büyük tanrıdır.

Buna ek olarak Bay Williams, yengeci de “bir tanrı” olarak niteler. Ve bu tanrıların bir hayvan tapınağı haline gelmeleri için onlarla uzun süre yaşamalarını gerekli kılar. Yılan balığı tanrısına tapanlar asla o balığı ve dolayısıyla diğer balıkları tüketmezler. Hatta bazıları insan eti dahi yemez çünkü tanrıların tapınağı bir insanda bulunmaktadır. Kara Yengeci, daha önce Tili-va'da tapınılan Roko Saka'nın tapınağıdır. Yengeç nadiren görülmektedir.” Bir kara yengeci dilekleri üzerine onlara yardım ettiğinde “onu ihmal edenlerden ayrılmak ve onlara verilecek olan kuraklık, kıtlık, ölüm gibi cezalardan kaçınmak için” ona hediyeler sunarlar. Bu tanrılar kabilelere özgüdür ve bu tanrıların -daha önce Ayı'nın yapabileceklerinden bahsettiğimiz gibilerle kaydeden ve düzenli bir tapınmanın nesnelere haline gelen Totemler olduğu yadsınamaz bir gerçektir. (Yılan kabilesi daha baskındır ve onları Şahin kabilesi takip eder).

İnsan-tanrılar, Olimpos'ta yeni bir unsurdur ancak onlar da diğer hayvanlar gibi “tapınak” olarak kabul görürler ve genel olarak Totem tanrılarının doğasına ilişkin spekülasyon olarak varılan sonuçların, farklı yorumlarla genişletildiğine şüphe yoktur. Fijiler dünyalarını ruhlar ve iblislerle doldurmuştur ve sürekli olarak hayaletler, cadılar veya büyücüler tarafından rahatsız edilirler. Bitkiler ve taşlar, aletler ve silahlar, yiyecek kapları ve kayıkları bile ölümsüz ruhlara sahiptir. Bu ruhlar, tıpkı insanların ruhları gibi, sonunda ölü ruhların mekânı olan Mbulu'ya gider. Sütunlara ve kayalara taparlar. Ancak erkek tanrıları Güneş soyundan değilse Güneş'e tapmazlar (Williams, 1858:114-123-215).

dir. Miras yasaları, erkek kardeşten erkek kardeşe ve kız kardeşin oğullarına ve başarısız olan kardeşlere kadar çok eşliydi. Bu onlar için kadına duyulan saygı ve nezaketin bir göstergesidir. Ne yazık ki evlilik yasalarıyla ilgili bilgiye sahip değiliz.

7. Totem Aşamasındaki İnsanların Zihinsel Durumu

Totem aşamasında bulunan insanların ruh halleri, aşağı düzeyde görülen insanların yapmış olduğu çılgın davranışlarla, elimizdeki anlatılarda yeterince görülmektedir. Bilimsel bilginin olmayışı, bir noktadan sonra spekülasyonların da olmadığını gösterir. Ancak bu durum büyük miktarda varlığını da gerektirir. Bir insanın kendisi için meydana getirmesi *gereken* yaşam olaylarının bazı açıklamaları; onun evrensel oluşunu da göz önünde bulundurunca, insanların aklına ilk gelen ve en basit varsayım, doğal olayların hayvanlarda, bitkilerde ve diğer şeylerde ve bu tür ruhların doğa güçlerinde mevcut oluşuna bağlanabilir. İnsanlar kendilerinde bu güce sahip olduklarının bilinciyle harekete geçmeyi teşvik etmektedir. Bildiğimiz kadarıyla bu ya da şu zamanda tüm insan ırklarının bir inancı olmuştur. Yine bildiğimiz kadarıyla bu inançlar, doğa güçlerinin ve etki ettikleri cisimlerin davranışlarının olaydan duruma yavaş yavaş algılanması dışında hiçbir yerde tatmin edici olmadığı düşünülen, asi ve inatçı olmadan, yasalar kesinleşene kadar yasalara uygundur. Bir inanç olarak kabul edilen bu gerçekleşmiş varsayım, tüm mitolojilerin temelinde yer almaktadır. Yalnızca hayvanlara ve bitkilere değil aynı zamanda kayalara, dağlara,¹⁴ akarsulara, rüzgârlara, gök cisimlerine, yeryüzüne ve hatta göklere bile bizim yaşamlarımıza benzer bir yaşam ve kişilik atfedilir. Buna da Fetişizm denir. Fetişizm bu nedenle Totemizm benzer ki bu gerçekten de Fetişizmin belirleyici özellikleridir. Bu özellikler: Kabileye özel bir fetişin tahsis edilmesi, kalıtsal olarak anneler aracılığıyla aktarılması ve evlilik hakkı ile ilişkili olmasıdır. Bize göre, Fetişizmin eşliklerinin iyi gözlemlenmemiştir ve buna benzer durumlarda, Fetişin Totem olduğu zamanla ortaya çıkacaktır.

Her ne olursa olsun, Fetişizm yavaş yavaş ölürken, varlıkları üzerindeki ruhlarını bir küreden diğerine çekerek, bilim dünyasına girdiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden yavaş yavaş büyüdü ve gelişimin çeşitli aşamalarını, doğa âlemlerinin temelindeki hipotez kapsamında birer birer bir araya getirdi. Bu konuda çok fazla bilgiye sahip olmasak da bildiğimiz kadarıyla Avustralya yerlileri, teorisyenlere göre, Bushmenler, Veddahlar, Andamanlar ve Fuegiyanlardan çok ilerideyken; bazı Amerikan Kızılderililerinin animizmi tam anlamıyla kavramadan önce atmaları gereken birçok adım vardır. Örneğin, bildiğimiz kadarıyla henüz gök cisimlerine bir can atfetmediler. Kızılderililer

¹⁴ Himavat (Himalayalar) büyük bir Hindu tanrısıydı. Onun biri Ganga (Gangeler), diğeri Uma olarak bilinen tanrıça kızları vardı ve Uma "tanrıçaların en mükemmeliydi." Bk. (Muir, 1873: 356).

yine Yunanlılar ve Romalılar gibi korulara ve ormanlara¹⁵ ruhlar atayan Yeni Zelandalılar kadar ilerlemediler. Oysa en son bahsedilen halklardan hiçbiri, Panteizm¹⁶ olan bir ontolojiyle birlik olan Fetişizmin mükemmelliğine ulaşmadı. Spekülatif inancın bu ilkel aşamasından geçmemiş hiçbir insan ırkı yoktur, ifadesinin gerekçesi, bu açıklamanın tamamında bulunacaktır.¹⁷ Burada böyle bir aşamanın Hindular ve Mısırlılar için ruh göçü öğretileriyle gösterildiğini söylemek mümkündür. Bu öğretiye göre, her şeyin bir canı ve ruhu vardır ve bu ruhların çoğunlukla insan olmaları ve bir zamanlar insan vücudunda bulunmuş olmaları bu öğretinin özüdür. Tüm ruhlar elbette sonuç olarak Tanrının ilahi bağımsız parçalarıdır. Manu Yasası'na göre (Bölüm 1 ve Bölüm 12) “bitkiler ve madeni maddeler, solucanlar, böcekler, sürüngenler -bazıları çok küçük bazıları çok büyük- balıklar, yılanlar, kaplumbağalar, sığırlar, çakallar, karanlık niteliğin yol açtığı en düşük biçimlerdir (bir insanın ruhunda). Bir insan öldükten sonra, karanlık niteliğin gölgesine göre fil, at, aslan, kaplan, yaban domuzu veya köle sınıfından bir insan olur ve iyi özellikleriyle de cin mertebesine yükselebilir, yıldızların hükümdarı ve hatta tanrı bile olabilir. Bu, elbette madenler ve bitkilerde yaşayanlardan, Brahma'nıninkine kadar, çeşitli sınıflarda bizimkine benzer ruhların varlığını gösterir. Mısır öğretisinde de benzer bir durum vardır. Böyle bir öğretinin nasıl meydana gelmiş olabileceğini düşünelim.¹⁸

Öğreti, kendini hem kozmogoni hem de etikle birleştirir. Manu'nun ilk ilahi fikirden tohuma, altın yumurtaya ve sulara kadar tüm yaratılış açıklaması; ateşten, havadan ve güneşten sağılan Vedalara ve tüm varlıkların, hayvanların ve bitkilerin nihai evriminin, Avustralyalıların bu kadar büyük bir teori oluşturacak kadar hayal gücüne sahip olduklarını varsayarak tasarlayabilecekleri herhangi bir şey kadar bilim dışı veya ahmakça olduğu kabul

¹⁵ Bk. (Grey, 1854).

¹⁶ Fetişizmin kademeli olarak gelişiminin çarpıcı bir örneği Williams'ın eserinde bulunabilir (1858: 241). Fijililer Tongalılardan çok daha ileridedir.

¹⁷ Bu konuda yazılan iki makaleden biri Bay E. B. Tylor'ın yazmış olduğu “The Early Mental Condition of Man” ve diğeri “Traces of Savage thought in Modern Civilisation” adlı makalelerdir. Bu makalelerin her ikisi de Londra'da bulunan Kraliyet Enstitüsü'nde okunmuştur ve bakmaya değerdir.

¹⁸ Ruhun göçü sistemleri farklı şekillerde olmuştur. Brahmanlarda arınmış ruh Brahma'ya döner; Budistlerde Nirvana'ya ulaşır. Mısırlılar ne Yunanistan'a özgü ne de popüler bir inanç olan Yunanlılar gibi Brahmanlara benzerdi. Yahudiler sistemlerini Yunan filozoflarından almış olabilir. *Kabala*'da öğretilir ve Brahmanlara benzer. Âdem'in ruhu Davut'u yeniden ortaya çıkardı ve Mesih'te de yeniden ortaya çıkacaktır. Bazı ilk Hristiyanlar öğretiyi benimsedi ancak bu hiçbir zaman Kilise'nin inancı olmadı. Bu Maniheistlerin inancıydı. Almanya'da ve antik Meksika'da bulunan iki yerli olan Origen ve -son zamanlarda- Lessing de buna inanıyordu.

edilecektir. Gerçeğe ulaşmadaki başarıyı hüner testi olarak kabul eden Avustralyalının yaşam görüşünden biraz daha hünerli değildir. Gerçeğin spekülasyonun ötesinde olduğunu söylemek mümkündür. Şüphesiz bununla birlikte, bu olağanüstü öğretinin onu içermediği de rahatlıkla varsayılabilir. “Göçmen bir ruh” Filojiston gibi bir varsayım değildir; ikincisi bazı gerçekleri açıklamışken, önceki hiçbir şeyi açıklamamıştır. O zaman nasıl ortaya çıktı? Etik kaygılardan ve Kozmos teorisinden meydana geldi. Ama ikincisi nereden geldi? Bize göre kaynağı şüphe götürmezdir. Varoluşun gerçek ve hayali gerçeklerini açıklamaya yönelik bir spekülasyondur. Şöyle ki olayların sırasına göre, önce her şeye bir “ruh” atfeden Fetişizm geldi ve ardından diğer şeylerin yanı sıra “her şeyin ruhlarını” açıklayan kozmik teori ve yalnızca bunların aktarımlarını düzenleyen etik öğreti geldi. Başka bir deyişle, “ruhlar” önceden var olmamış olsaydı -gerçekleri açıklamak için insan çabasının tartışılmaz bir ürünü- teoriye ve ona benzeyen hiçbir şeye sahip olamayacaktık. Sunmuş olduğumuz sağduyulu bir görüştür. Öğreti, ilgilenmek zorunda olduğu tüm unsurları içeren bir fikirler sistemine tabiydi. Gökteki pencereler ve suları yerdeki sulardan ayıran gök kubbe, eski yağmur teorisini, bu öğretinin önceden var olan Fetişizmi çürüttüğü daha açık biçimde kanıtlanamaz.

Ruh göçü öğretisinin, Hindu ırklarının ilerlemesinde oldukça geç bir tarihte ortaya çıkarıldığından emin olabiliriz. *Rig-Veda*'da (164) ruh göçünü çağrıştırdığı varsayılan sadece bir cümle vardır ve kelimeler gerçek anlamlarıyla ele alındığında, bunun böyle olmadığından emin oluruz. Yine de *Veda*'nın bazı ilahilerinde ruhun ölümden sonraki yaşama olan inancının izlerini görmek mümkündür. Bununla birlikte, bu inanç birçok farklı şekil alır ve bu yazarın Vedik kökenli olduğuna dair kesin bir bilgi de mevcut değildir. Birçoğunun üstlendiği biçimler oldukça merak konusudur. Bizim gördüğümüz sadece Avustralyalı ve Fijililerdir. Tahitililer arasında insanların ruhlarının tanrıların yiyeceği olduğuna inanılırdı ve tanrıyı beslemek için ona insan kurban ederlerdi. Khondların kabile mülkü olarak sınırlı sayıda ruhu vardır ve kız çocuklarını öldürmelerini, kadın sayıları ne kadar az olursa erkekler için o kadar çok ruh olacağını söyleyerek açıklarlar. Madagaskar'daki bazı kabilelerin geleneklerine göre bir insanın birden fazla ruhu vardır ve birkaç kabile, ölülerin ruhlarının yeni doğan bebekleriyle geri döndüğüne inanırlar ve dönüşlerini kolaylaştırmak için de ölülerini evlerin içine veya kapıların yakınına gömerler. Eski zamanlarda, her yerde, insanların ruhların ağaçlarda ve kollarında yaşadığına; rüzgarlarda ve yıldızlarda hareket ettiğine ve doğanın hemen hemen her evresini kişileştirdiklerine inandıkları bilinmektedir. Bura-

dan anlaşılır ki bu tür inançlar, eski dinlerin daha büyük öğretilerinden çıkarılmış olarak kabul edilemez. Ancak sonrakiler, temelleri bu tür inançlar üzerine inşa edilmiş olarak görülmelidir. İblisler ve Cinler ve bitki ve madenlerin ruhları Brahma'dan daha yaşlıydı; umalım ki ondan sonra hayatta kalmasınlar. Onlar her yerde, en gelişmiş ülkelerde bile canlılardır ve onların tıp teorilerimizde çok önemli bir rol oynadığını bulmak için zamanda çok geriye gitmemize de gerek yoktur.

Bedensiz bir Boyl-a türü olan İblisler, Yahudiler ve ilk Hristiyanlar tarafından hastalıklarla ilişkilendirildi ve bir keresinde bir insan tarafından kovulduklarında bir domuz sürüsüne girdiklerine şahit olduk. İlk İtalyanların cinleri -Totem gibi- tanıdıkları ve Binbir Gece Masallarının cinleri daha da tanıdıkları. Müslümanlar, peygamberlerine sadık olsalar da yine de onlara inanmak zorundalardır. Peygamberin söz ve davranışlarının kaydedildiği ve onu en iyi tanıyanların -eşlerinin ve müritlerinin- hazırladığı ilgili *Mişcat-ül-Masabih* kitabında konumuzla alakalı şunlara ulaşırız:

İbni Ömer şunları söyler: Hazretlerinin, “Yılanları öldürün, sırtında iki siyah çizgi bulunan yılanı öldürün, *abter* denilen yılanı da kuyruğu küçük olduğu için öldürün; çünkü bu iki tür yılan, karşılaşıncı gözleri kör eder. Eğer hamile bir kadın onları görürse korkudan çocuğunu düşürür.” Bir gün bir yılanı öldüreceğim esnada Ebu-Labâ-Bahansâri onu öldürmemem için bana seslendi. Ben de “Hazretleri onu öldürmemi söyledi, neden engel oluyorsunuz?” dedim. O da bana, “Hazretleri, onların öldürülmesi emrini verdikten sonra, evlerde yaşayanları öldürmememizi söyledi, çünkü onlar yılan değil cinlerin kralıdır.” dedi. Ebû Sâiyb ise şunları söyler, “Biz Ebû-Sâid Khudhri'ye gitmiştik ve otururken karyolanın altından bir sarsıntı duyduk ve bir yılan olduğunu gördük. Sonra onu öldürmek için kalktım. Ebû Sâid namaz kılıyordu, bana oturmamı işaret etti ve oturdum. Namazını bitirdikten sonra evindeki bir odayı göstererek: “Ailemde, yeni evlenmiş bir genç oturuyordu.” dedi. Bunun üzerine Ebû-Sâid dedi ki: “Peygamberlerle birlikte Medine'den savaş için kazılan bir hendeğe geldik ve bu genç her gün öğle vakti evine gitmek için Peygamberlerimizden izin istedi ve izin verildi. Sonra bir gün genç, Peygamberimizden izin istedi ve o da “Zırhınızı giyin, çünkü *Beni-Kuraidhah* kabilesinin kötü planlarından sizin için endişeleniyorum.” dedi. Sonra delikanlı kollarına girdi ve evine döndü. Evine vardığında karısının iki kapı arasında dururken gördü ve delikanlı onu mızrakla vurmaya üzüldü, çünkü onu odasından çı-

karken görünce kıskançlığa kapılmıştı ve dedi ki: “Elindeki mızrağı bırak ve odaya gel de beni neyin dışarı çıkardığını gör. Sonra delikanlı odaya girdi ve yatağın üzerinde kıvrılmış büyük bir yılan gördü ve mızrağını yılanla sapladı; yılan da gence saldırdı ve onu ısırıldı. Önce yılan mı öldü genç mi bilinmiyor. Sonra Peygamber’e gittim, olayı anlattım ve “Allah’a dua et, gence hayat versin” dedim. Sonra Hazretleri, Allah aşkına arkadaşını affet dedi; neden onun hayatı için dua edilmesini istiyorsun? Sonra dedi ki, bu evlerde cinler vardır, bunların bir kısmı mümin bir kısmı kâfirdir. O halde, onlardan herhangi bir şey gördüğünüz zaman onları kovun, öldürmekte acele etmeyin, konuşun. Beni rahatsız etme; eğer edersen seni öldürürüm. O zaman giderse iyi ama gitmezse onu öldürün, çünkü o kâfir bir *cindir*. Ve Hazretleri gencin kabilesine, onu götürün ve gömün dedi. Ve o bir hadiste şöyle buyurmuştur: Gerçekten Medine’de İslam’ı benimsemiş cinler vardır, onlardan birini gördüğün zaman onu üç gün uyarın ve bundan sonra yine ortaya çıkarsa onu öldürün, çünkü o kâfirden başkası değildir” dedi. Ümmü Şaric, Hazretleri bir bukalemunun öldürülmesini emretti ve şöyle dedi: “O, Nemrut’un İbrahim’i içine attığı ateşi üfleyen bir bukalemundu.” ... Ebûhurairah A.G.S. “Bir karınca bir peygamberi ısırıldı ve karınca yuvasının yakılmasını emretti ve yakıldı. Bunu üzerine Allah, peygambere bir ses göndererek şöyle dedi: Allah’ı zikreden ve O’nun adını ananlardan bir sürü insanı bir ısırış üzerine mi yaktın? (Tibrîzî, Bölüm 3/1).¹⁹

Hazretlerinin diğer konulardaki bilimsel görüşleri, zoolojiyle uyumluydu. “Cinler” dediği şey, üç çeşittir. Bir türün kanatları vardır ve uçlar, bir başkası yılanlar ve köpeklerdir ve üçüncüsü insanlar gibidir ve bir yerden bir yere hareket eder (Tibrîzî, Bölüm 2: 314). Bunlardan üçüncüsü Boyl-a’lardan farklı değildir. Muhammed’in sistemindeki şeytan ve kötü cinler, Avustralyalıların henüz bilmedikleri bir unsur olan cehennem ateşinin sıcaklığından kaynaklanan ateş dışında tüm hastalıkların kökenidir. Elbette onlar, çoğumuzun inandığı gibi, kem göze, büyülere ve tılsımlara inanıyordu; ama belki de hiçbir yerde bu astronomiden daha avantajlı görünmüyor. Yıldızların üç amaçla yaratıldığını söyler: Bölgeleri süslemek, şeytan taşlamak, ormanda ve denizde yol göstermek. Zavallı kurtlarımıza, ayılarımıza, kunduzlarımıza ve keseli sıçanlarımıza şefkatle bakılmalı ve bu tür görüşler var olan en bü-

¹⁹ Hayvanların anlatıldığı bölümde, yenmesi helal olan ve haram olanlar bulunmaktadır.

yük dinlerden birinin kurucusu tarafından ileri sürüldüğü zaman, onların inançlarında tam anlamıyla ciddi olduklarına söylenebilir. Fetişizmin Yunanlılar ve Romalılardaki izleri hakkında bir şeyler söylemek çok yerinde olmayacaktır.

Okuyuculara, eskiler arasında hayvanlara ve bitkilere tapınmanın kanıtlarına girmek üzere olduğumuz incelemeye hazırlık amaçlı yeterli bilgiler aktardık. Ayrıca klasik bölgelerde Totemler ya da onlara benzer bir şey bulunmamızın pek olası olmadığı hissini de aktarmış olduk. Ancak bu incelemeye geçmeden önce ulaştığımız sonuçları belirtelim. Şu anda yeryüzünde Totem aşamasında var olan (ilkel olarak adlandırılan) insan kabilelerinin olduğunu keşfettik ve bu kabilelerin her biri kendi sembolü veya sancağı olan ve kabile üyeleri tarafından dini olarak kabul edilen bazı hayvan veya bitkilerden sonra adlandırıldı; ayrıca bu kabileler sadece anneler aracılığıyla akrabalık kurdu ve evlilik kanununda da dış evliliğe bağlıydı. Gördüğümüz birçok durumda, kabile üyeleri kendilerinin Totem'den geldiklerine ve her durumda, en azından normal olarak, Totem'in soyundan ya da tohumundan olduklarına inanırlar. Kabile üyeleri ile onların Totemleri arasında, ayı örneğinde olduğu gibi, tanrı ve ona tapan kişi ilişkisine dönüşebilecek, Totem'in haklı öfkesini yatıştırmak veya devamını güvence altına almak ya da korumak için dini törenlerin gerçekleşmesini sağlayabilecek bir ilişki gördük. Bir varlık olarak tasavvur edilen ve başka herhangi bir hayvan gibi kabilesine sahip olan güneş örneğinde, kabileler arsında hâlâ Totem aşamasında olan bir ilk sırayı ve düzenli bir tapınmanın onurunu gördük ve bunun da muhtemel olduğuna kanaat getirdik. Güneşe tapınma ilerledikçe diğer Totemlerin kültü de düzenli hale gelmiş oldu ve güneşin değil de yılanın düzenli dini ayinleri başlattığı Fijililerin durumunda, tanrı statüsüne yükselen diğer Totemlerde onları düşünmeye yetkili görüldüğümüz gibi- az çok düzenli bir tanrılaştırma mevcuttur.²⁰ Ayrıca Totemizm'e eşlik eden insanların entelektüel durumu, şu anda var olan tüm daha aşağı seviyedeki insan ırkları için iyi bir şekilde kurulmuş olsa da daha yüksek ırkların eskiden benzer bir durumda olduğuna dair birçok kanıt olduğuna şahit olduk. Bu durumu takip eden çeşitli aşamalarda Totemizm'in olduğunu gördük ve daha yüksek ırkların bir zamanlar aynı durumda olduğunu düşünmek için nedenlerimiz olduğundan, onların da bir zamanlar Totemleri olabileceğini düşünmekteyiz.

²⁰ Amerika'nın bazı bölgelerinde yapılan kazılarda hayvan resimleri bulunmuştur ve bunların tapınılan nesnelere olduğunu düşünenler vardır. İnkaların güneş tapınaklarında bu tür görüntülerin olduğu unutulmamalıdır.

2. Bölüm: Eski Uygarlıklarda Totem Tanrıları

Çalışmamızın bu bölümünde eski milletlerin durumunu incelemeye başlıyoruz. Bu milletler, tarihlerinin başlangıcından önce uygarlıkta çok ilerlemiş olduklarına göre (aksi takdirde anıtlara ve edebi kayıtlara dayanan tarihleri başlamazdı) Totem aşamasına gelene kadar geçen sürenin de böyle olmasını beklemeliyiz. Her zaman içinde olduklarını varsayarsak ve gerçek kaynakların başlangıcında tanrı olacaklarsa, Totemler, onlara sahip olan kabilelerin tanrıları olarak ayrı bir yere terfi ettirilecek ve düzenli olarak onların dini ibadet nesnesi olacaktı. Dış evlilik ve anneden gelen akrabalığının sonuçlarına tekrar baktığımız zaman, belki burada ve orada tek bir hayvan tanrısı olan bir kabilenin ortaya çıkmasını bekleyebiliriz. Genel bir kural olarak kabilelerin ve milletlerin sahip oldukları kadar çok hayvan ve bitki tanrısı olması gerekir. Bazılarının hayvanlarla ilgili olduğunu, ilk olarak bir halkın hayvan tanrıları arasında egemen kabilenin tanrısı olarak bulmayı beklemeliyiz ancak aynı hayvanın her yerde egemen olmasını ve hatta aynı millet içinde her yerde o hayvana tapılmasını beklememeliyiz. Kutsal mitlerde, bu önceliğe dair Zeus, Apollon ve Poseidon gibi bazı ipuçları bulmayı beklemeliyiz. Eski uygarlıkların tapmış olduğu çok sayıda bu tür tanrılar ve onların önceliklerine dair ipuçları bulursak, kutsal hayvanların adlarını taşıyan ve onları sancakları olarak kullanan kabilelere ulaşırsak, bu ipuçları daha da atar ve son olarak, ibadet edenlerin kendilerine tapındıkları hayvanın soyundan ya da o hayvanın cinsinden olduklarına inandıkları ya da Kırgızların gelenekleri gibi geleneklere sahip olduklarını görürsek işte o zaman pek çok uygun işaretin olduğu sonucuna vardığımızı düşünebiliriz. Totem aşamasının geçmiş olması bizi yanıltmamalıdır. Aslında eski milletler tarih öncesi çağlarda şimdi Avustralya yerlileriyle aynı durumdaldı. Şimdiye kadar tamamen anlamsız görünen sayısız efsaneyi anlaşılır kılmak için Totem aşamalarında oldukları hipotezine ulaşırsak bu sonucun bir teyidi olacaktır. Eski uluslarda dış evlilik uygulanır ve akrabalık sistemi kadınlar aracılığıyla geliştirdi. O halde eski ulusların Totem aşamasında geçtiğini gösterecek hangi kanıtlarımız var? Eğer totem aşamasına geçtilerse bu tarih öncesi çağlardadır. Bunlarla ilgili Zodyak burçlarında görülen, çoğunluğu hayvan ya da insan ve hayvan formlarının bileşiminden oluşan gerçekler vardır. Tarih öncesi dönemde hayvan biçimlerinde tasvir edilen takımyıldızlarının hayali biçimleriyle ilgili başka olgular da mevcuttur.²¹

²¹ Mısır'da bulunan Denderah ve Esne Tapınaklarının revaklarında tasvir edilen Zodyak takımyıldızları oldukça eskidir. M. Dupuis, *Origine des Cultes* adlı çalışmasında, bu işaretlerin konu-

Bildiğimiz kadarıyla yıldız gruplarından bazıları tanrıların veya tanrılaş-tırılmış kahramanların adlarını taşımaktaydı. Hayvan topluluklarına da tan-rıların mı verilmişti, yoksa hayvanlar göğe yükseltmek için nasıl gelmişti? Yıldızların gruplandırılmasında hayvan biçimlerini öne sürecek hiçbir sebep yoktur ve hiç kimse ciddi manada böyle bir öneri için malzeme algılyormuş gibi davranamaz. Yıldızların bildiklerimizi söyleyebileceğimiz varlıklar olarak tasavvur edilmeleri için gruplandırılmadan ve adlandırılmadan önce, uzun zamandır bilinen çalışma ve gözlem nesnelere olduklarına inanmamız ge-rekmektedir. Göklere ilk araştıranlar nasıl oldu da hayvanlardan grupları ve hatta yıldızların birçoğunu isimlendirdiler? Muhtemelen, modern zamanlar-da olduğu gibi eski zamanlarda da yıldızlara ad verildiği zaman yüceltme olmasa da saygıyı emreden ayırt edici adlar verilmiş olmasıdır ve bu neden-le tahminimiz, isimleri yıldızlara veya yıldız gruplarına aktarılan hayvanların, dinsel olarak olmasa da yeryüzünde çok fazla saygı gördükleridir. Belirli hayvanların göğe intikalini açıklamak için bize gelen efsaneler bu düşünceyi desteklemektedir. Bu şekilde onurlandırılan hemen hemen tüm hayvanlara eski zamanlarda tanrı olarak tapıldığı doğduran doğruya gösterilecektir. Şimdi bu hayvanların neler olduğuna bakalım. Bazılarının Esculapıus'u tem-sil ettiğini söylediği Serpentarius takımyıldızında her şeyden önce yılan var-dır. Scorpio ve Draco -akrep ve ejderha; at-Pegasus; boğa-Taurus; aslan-Leo; köpek-Canis (büyük ve küçük); kuğu-Cygnus; güvercinler (bazılarına göre)-Pleiades; koç-Aries; büyük oğlak-Capricornus; balıklar-Pisches; ayı-Ursa (büyük ve küçük); yengeç-Cancer ve eşeklerin sıpaları-Aselli. Bunlar-dan fazlası da vardır ancak çalışmamız için bu kadarı yeterli olacaktır.

Yılan

İlk olarak yılanı inceleyeceğiz. Çünkü birkaç nedenden dolayı diğerle-rinden daha fazla incelenmiştir. Yılan inancı çok yaygındı ve Yaratılıştan in-sanın düşüşüyle bağlantılı olarak yılanın verilen yerden dolayı özel bir ilgi gördü. Faber ve Bryant, Bay Bathurst Deanne (1830) tarafından ayrı bir ça-lışmada da ele alınan bu konuyu oldukça kapsamlı biçimde araştırdılar. Son

munu dikkatli biçimde inceleyerek ve devinimini olağan hızında hesaplayarak, bunların en eskisinin M.Ö. 4000 yılına ait olduğunu saptamıştır. M. Fourier, *Recherches sur la Science* adlı çalışmasında temsilleri yapar çünkü araştırmaların, İncil'deki insanın antik çağına ilişkin soru-suyla karıştırılma biçimi, herhangi bir gerçek bilimsel araştırmayı engellemiştir. Hinduların, antik Perslerin, Çinlilerin ve Japonların eski Zodyak figürleri bazı yönleriyle Mısırlılarınkine ben-zemektedir. Astronomi Topluluğundan Bay Williams, Çin burçlarından üçünün adının bildircin-dan alındığını bildirir. Aztek Döngüsünde yılları temsil eden sembollere bitki ve hayvan adları verilmiştir. Ne bunlar ne de Aztek Olimpos'undaki iki yüz tanrı henüz incelenmemiştir.

zamanlarda M. Boudin (1864), bir kitaptan ziyade büyük bir kitapçık olarak adlandırılabilir bir çalışmayla bu konuyu ele aldı ve geçtiğimiz sene Bay Fergusson (1847) detaylı çalışmasında, aynı zamanda kamuoyunun dikkatini bu olağanüstü dine çekmek için de önceki tüm çalışmalardan fazlasını yaptı. Bu tapınmanın eski ve yeni çağlarda yaygınlığını ortaya koyan delilleri sunmaya gerek yoktur. Bu herkesin hemfikir olduğu bir gerçektir ve Bay Fergusson'un kitabında da kanıtlanmıştır. Bu çalışma da bu açıdan çok önemlidir. Çünkü okuyucuların tapınmanın gerçek bir tapınma olduğunu fark etmesini sağlayan Sanchi ve Amravati'nin Budist Topesinden fotoğraflı çizimlerle doludur. Bu çizimlerde erkekler ve kadınlar heykellerde Yılan Tanrı'ya taparken gösterilir. Böylece kitap tarafından tapınmanın gerçekliği, bir Kamboçya'da olduğu söylenen Yılan Tapınağındaki ilahi ayinlere katılmış gibi zihinde canlandırılabilir. Gerçekten Kamboçya'da, tanrının yaşayan yılan -bir Totem- olduğu görülürken, bu heykeller arasında yaşayan yılanın Budistler arasında rütbesini kaybettiğini, tanrının göksel (Ophi-morphic) bir varlık olduğunu ve dünya üzerinde hiç görülmeyen ve sembolü beş, yedi ya da dokuz başlı bir yılan olduğu görülür. Kısacası, Bay Fergusson'un çalışmasında, yükse rütbe, yüksek makam ve diğer tanrıların onunla birleştiği, tanrıların altında çeşitli konum ve güç derecelerine sahip meleksi varlıkların bulunduğu bir Olimpos'ta, temelinde canlı hayvana tapınmayla başlayan yılan dininin, Yılan Tanrı'nın sahip olduğu bir ruhtar dünyasına olan inancı içeren rafine bir inanca dönüştüğünü görmüş olduk. İnsan biçimindeki bu meleksi varlıkların ilahi doğasının, kendi sembolizmimizde meleklerin ve meleklerin tanrısallığının kanatlarıyla gösterildiği gibi arkalarından veya omuzlarından fıskıran yılanlarla gösterilmesi dikkat çekicidir.

Bay Fergusson'un giriş niteliğindeki denemesi, yılan tapınmanın şu ya bu zamanda her insan ırkının dini sisteminde yer edindiğini gösterir. Mısır'da ve Filistin'de, hatta İbraniler arasında bile yeri vardı: Tire ve Babil'de, Yunanistan ve Roma'da, Avrupa'daki Keltler ve İskandinavlar arasında, İran ve Arabistan'da, Kaşmir ve Hindistan'da, Çin ve Tibet'te, Meksika ve Peru'da, Habeşistan'da ve genel olarak Dahamey'de, devlet dini olarak hâlâ devam eden Afrika'da, Java ve Seylan'da, gördüğümüz kadarıyla hâlâ hüküm sürdüğü Fijiler arasında ve Okyanusya'nın çeşitli bölgelerinde. Rahipleri ve tapınaklarıyla, iyi organize olmuş din adamları ve ayinleriyle, adakları ve kurbanları ile hepsi bir kanuna göre düzenlenmiş korkunç seviyede gerçek bir inanç olduğu gerçeği de daha az yerleşmiş değildir. Kutsal hükümetin kuralları, fikirleri, hatta tanrının kendisi bile konudan konuya değişiyordu ki burada bir inanç meselesinde, başka yerlerde olduğundan daha fazla bir

tekdüzelik gözlemlenemez. Bir yerde tanrı yaşayan bir yılanı, başka yerde, sanki tüm türe dinsel olarak saygı duyuluyormuş gibi bir yılan koleksiyonuydu. Burada da tapınılan nesne yaşayan bir yılan görüntüsüydü; orada, dinî hayal gücüne ait bir yaratık -ruhsal bir ideal- beş başlı, yedi başlı veya dokuz başlı Naga'nın bir görüntüsü idi. Bazı sistemlerde tanrı tek başına duruyordu, tanrı Tanrı'ydı: diğerlerinde, bazen eşit bazen kendisinden dahi üstün olan yardımcıları vardı. Örneğin oğul ve ateş, antropomorfik bir tanrı, başka bir hayvanın -at gibi- üreme gücünün sembolleri, ağaç, bitki ya da okyanus gibi. Ancak tüm bu çeşitlerin altında, yılanın, insanın görevi ve ayrıcalığı olan tapınmak ve yatıştırmak için iyi, bilge, iyiliksever, güçlü bir tanrı olma karakterini, ilahi şereflere ulaştırdığı gerçeği oldukça açıktır. Gerçekler tartışılmaz olduğundan ve iyi bilindiğinden dolayı Bryant ve Fergusson'un çalışmalarına genel bir atıf yapmak yeterli olduğu için, bu ifadeleri destekleyecek herhangi bir otoriteye atıfta bulunmadık.²² Bununla birlikte, görüşlerimi-

²² Yılan inancının öğretilerine gelince, ne yazık ki bu konuda yeteri kadar bilgimiz yok. Dahomanların hem dünyevi hem de göksel bir yılanı vardır. Dünyevi yılan (Danh gbwe olarak adlandırılır), Trinity'deki ilk kişidir, diğerleri ise ağaçlar ve okyanustur. Burton bu yılan hakkında şunları söyler: "Yüce mutluluk ve genel iyilik olarak kabul edilir. Bin Danh-si veya yılan karısı, evli ve bekar oburları vardır ve diğer ikisi (ağaçlar ve okyanus) ona karışamaz. Hangileri bu özelliklere sahiptir?" Ölümsüz olduğuna, her şeyi bildiğine ve her şeye gücünün yettiğine inanılır. İbadetince önemli seviyede kalabalık vardır; dualar her zaman ona edilir ve başrahipte birlikte onu koruyan yılanlar tarafından cevaplanır. Göksel yılanı Danh denir ve sembolü bir çömlek veya su kabağında kıvrılmış, boynuzlu bir kil yılanıdır. Zenginlik tanrısıdır. Bu yılan sisteminde bulunan rahibeler, Güney Hindistan tapınaklarındaki Nautch kızlarına benzeyen kızlardır ve yaşlandıkları zaman, üzerlerine bizzat mührünü basan tanrıyla evlenirler ve onları koşulları altında gizemlerle kendi suretiyle işaretlerler. Atalara tapınma, Dahomey'deki yılaninkiyile birleştirilmiştir. Diğer yerlerde olduğu gibi ve Guines kıyılarında meydana gelen korkunç insan kurbanları yılanı tapınmayla değil neredeyse onunla kesin olarak bağlantılıdır. Dahoman dini hakkındaki bilgilerimizin durumu üzüntü vericidir çünkü tapanların inançları ve dinlerinin tarihi ile ilgili gelenekleri hakkında kısa bir bilgi mevcuttur. Ancak bu bilgi, çalışmamızda değerli olacaktır. Hint gazetelerinden öğrendiklerimize göre, Doğu imparatorluğumuzun her yerinde bulunan Hindistan'ın yılanı tapanlarının inançları hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olmadığımız için de aynı şekilde üzülüyoruz. Bizimle aynı yönetim altında olan çağdaşlarımızdan öğrenecek daha çok şeyimiz var. Biz bunlardan bahsederken Piskopos Crowher'dan Nijer misyonunun bir kanalı olan Brass'ta yılanlara tapınmaya saygı duyan bir mektup geliyor. Piskopos, "hiçbir kümes hayvanı" diyor, "burada kutsal sayılan kobra yılanı yüzünden yetiştirilemez. Kutsal oldukları için öldürülmemeleri gerekir, bu yüzden de çalılıklara hâkim olurlar ve bu, ülke için oldukça rahatsız edicidir. Bu yılanlar geceleri kümesleri sık sık ziyaret eder ve istedikleri hayvanları yerlerdi; sonuç olarak ne yerliler ne de taşıyıcılar tarafından kıyıdağı işletmelerinde hiçbir kümes hayvanı tutulmadı; onlardan ne keçi ne koyun ne de küçük domuzlar kaçabildi. Böylece ülke onların yüzünden kelimenin tam anlamıyla fakirleşti." Bu hurafeyi desteklemek için Britanya Majestelerinin Biafra Körfezi ve Fernando Po Adası Konsolosu tarafından 17 Kasım 1856'da yapılan ve kabul edilen anlaşmada iki madde vardır ve bunlardan birinde şöyle der:

zi devam ettirmeden önce iki noktaya değinmek gerekir. Bunlardan ilki inancın eskiliğine saygı duymak, ikincisi tanrı ile ona tapanlar arasındaki ilişkidir.

1. İnancın antikitesinin büyüklüğünden şüphe edilemez. Onunla kıyaslandığında bütün dinler moderndir; temellerinde bunu ima ederler ve en eski tarihleri, onun aşağı yukarı tamamen bastırılmasının veya boyun eğdirilmesinin kayıdır. Örneğin, İbraniler arasında kültler gerçek inançtan önce baskın olmuştur. Bay Fergusson, “Şu anda sahip olduğumuz bilgiyle yılanın lanetiyle (Yaratılış’ta) ne kastettiğini anlamanın o kadar da zor görünmediğini” ve “Pentateuch’un yazarları Elohim veya Yehova’ya daha saf ve daha yüce tapınmayı tanıtmaya başladıklarında, önce dünyanın ilkel sakinlerinin kendileri için şekillendirdikleri o eski inanç biçiminden kurtulmak gerektiğini” söyler. Elbette, lanet yılanın üzerinde değil kültlerin üzerinde bulunmaktaydı. Bu dinin hüküm sürdüğü İran ve Hindistan’da benzer bir hikâyeye vardır. Max Müller, “Havva’yı büyüleyen yılan,” diyerek “*Veda ve Avesta*’daki Vritra ve Ahriman’ın o korkunç gücünün çok daha üstünde bir kavrayışıyla karşılaş-tırmaya pek de yer bırakmadığını söylemektedir. *Avesta*’da Thraêtaona ile yok edici yılan Azhi dahâka arasında büyük bir savaş vardır (Fergusson, 1847: 100). Indra’nın en büyük başarısı Yılan Ahi’yi öldürmesiydi. “Nerede ey Marutlar?” diye söylenmiştir bir *Veda* ilahisinde, “Ahi’nin öldürülmesinde ben tekken bana katılmanız sizin geleneğiniz miydi?” (Müller, 1869: 165). Başka bir şarkıda Traitana bu savaşta Indra’nın yerini alır; daha çok savaşa sahip olan Trita’dır ancak diğer tanrılar da aynı onuru paylaşır.²³ Bay Fergusson’un araştırmalarının sonuçları, yılan tapınmanın, içinde boğanın ilk sırayı aldığı Şaivism hariç, Hindistan dinlerinin temeli olduğu sonucu çıkar.²⁴ Afrika’da ise büyük ihtimalle tarihin başlangıcından önce ortaya çıktığına inanırız.

“Madde 12. Şimdiye kadar ticarete meydana gelen bu durgunluk ve beyaz adamların evlerini ziyaret eden iu-ji adlı bir boa-yılanı türünden habersiz olmaları nedeniyle yerlilerde uyandırılan yoğun öfke duygusu, Brassmenler için kutsal olduğundan, tüm İngiliz halkının bu yılanı zarar vermesi veya onu öldürmesi burada yasaklanmıştır; ancak kendi bölgelerinde bir sürüngen rastladıklarında, bunu kasabanın şefine bildirerek, onu gelip alması gerektiğini söylemeleri gerekmektedir.

²³ Vedik Ahi, Bay Fergusson’un fotoğraflarındaki göksel Nagalar ya da İranlı Zohak gibi üç başlıydı. Zohak’ın üç başından sadece biri insan olmuştu.

²⁴ Bunun çok kısmi bir görüş olduğunu göreceğiz. Yılan ve boğayla birlikte güneş ve ay; koyun, keçi, fil, kaplumbağa, balık, yaban domuzu ve aslan (totem olarak) Hindu mitolojisinin temellerine girer. Ateşin de Hindistan’da bir totem olduğuna inanabiliriz. Piquatribe (Shavanoluların bir kabilesi) ateşten çıkan muhteşem bir adamın soyundan gelir (Gallatin, 1820: 275).

Mısır anıtlarından biliyoruz ki, zencilerin ne fiziksel özellikleri ne de sosyal statüleri son dört bin yılda en ufak değişiklik göstermedi. O zamandan beri bu türde bir değişiklik olmadıysa neden onun dini de olmasın? Hiçbir a priori zor görünmüyor. Dünyadaki başka hiçbir topluluk bu kadar değişmeyen ve değişmez olarak görülmez ve göçler ve ırk karışımları başka yerlerde gerçekleşir. Hıristiyanlık, yılanlara tapınmayı Roma dünyasının sınırlarından silip süpürdü ve Müslümanlık da aynısını Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümünde yaptı. Hiçbir etki henüz Gold Coast'a nüfuz etmiş değil ve orada, görünüşe göre zenciler, dünyanın geri kalanının ilerlemesine rağmen, eski inançlarını ve eski duygularını hızla koruyor. Bu korkunç bir durum olabilir ancak şu anda bildiğimiz kadarıyla bu, insan inançlarının en eskisidir ve en azından günümüzde Dahomey'den başka herhangi bir yerden daha sorunsuz biçimde uygulanmaktadır (Fergusson, 1847).

2. Bu tapınmayı gerçekleştirenlerin atalarının yılan olduğuna inanması durumu yaygındır. Tanrıların soyundan oldukları için kendilerine Yılanlar denildi ve böyle adlandırıldılar. Bryant, bütün insanların yılan adına sahip olduğunu ve kendilerini Yılan soyundan saydıklarını söylüyor. Örneğin; Etiyopyalılar, Elyopyalılar, Avrupalılar, Oropyalılar, Asopyalılar, İnopyalılar ve Ophionyalılar isimlerini Yılan Tanrı Ops'tan almıştır (Bryant, 1774: 481). Bunların tamamının köken adı Ophities'di. "Frigya ve Hellespont'ta (Ophiteler) çok önceden koloniler gönderdikleri yerde, yılan soyundan gelen ve yılanlarla bir akrabalık ve aralarında iletişim oldukları söylenen bir halk vardı.²⁵ Eski adı Ophiuse olan Rodos'ta; Kiklad adalarından biri olan Tenos'ta; Kıbrıs'taki eski Ophiusa ve Ophiodes'te; Girit'te ve Seriphus adasında, Yılan kabileleri ya da bir masal tabiriyle, Yılan sürüleri olduğu anlatılır. Bu kabilelerin halkların kişilikleri, tanrıdan türediği üzere adlarında kaybolmuştur. Bu gerçek, yılanların iki bacağı olduğu Baf'taki sürüyle ilgili geleneklerden çıkarılabilir (Bryant, 1774: 482). Benzer biçimde bugün Hindistan'ın kuzeydoğu sınırında çok sayıda Naga kabilesi vardır ki bu ismin anlamı, kelimenin tam anlamıyla *Yılanlardır*. Bu adlarını, şüphesiz, Kızılderililerin totemlerinden aldıkları gibi Yılan-Tanrı'dan almışlardır.

Nag adı, genelde Hindular arasında adı geçen bir aile ya da soydan geçmiştir. Albay Meadows Taylor, "Brahminlerden Sudralar ve Mlêchhaların

²⁵ Bk. (Bryant, 1774). Craces Pergamenus, Hellespont'ta, Praiun yakınlarında Ophiogenes adı verilen bir insan ırkıdır.

en alt sınıflarına kadar tüm Hindu sınıflarında hem erkekler hem kadınlar için kullanıldığını” söyler (Fergusson, 1847).²⁶ Atinalılar saygıdeğer Serpentina’yı ki, krallarından biri olan Egeus, Yılan soyundan geliyordu ve ülkelerinin ilk kralı olma onurunu, muhtemelen Yılan soyundan değil de anne soyundan olduğu için ya bir ejderhaya yarı yılan olan Cecrops’a atadılar. Sparta’nın yılanlarla dolup taşıdığı söylenir ve aynı şey İtalya’da bulunan bir Sparta kolonisi olan Amyclae için de söylenir. Bu geleneğin anlamı her iki durumda da sakinlerin Hindistan’da Nagalar ve Amerika’da Yılanlar olarak adlandırılacak şey olmasıdır.²⁷ Habeş kralları, kraliyet soyunun atası olarak yılanı krallar listesinde ilk sıraya yerleştirdiler. Yılanı tapınmanın (diğer pek çok durumda olduğu gibi) güneşe tapınmayla bir tutulduğu Peru’da, Pantheon’daki başlıca Tanrı’nın karısı -dişi Yılan ya dişi Güneş- ilk doğumda Güneş-Yılan doğurdu ve onlar insanlığın ilk ebeveynleri oldular. Böylece Karayipler -daha önce bahsettiğimiz- ırklarının ilkinin bir nehir tanrısından, bir Warru kadınının oğlu olan yarı yılan olduğunu anlatırlar. Annesinin erkek kardeşleri tarafından öldürülüp parçalandıktan sonra, parçalar bir yaprak yığınının altında toplandığında, Karayip ulusunun atası olan kudretli bir savaşıya dönüşmüştür (Brett, 1868: 390-393).

Kaşmir efsanesi bu inançları biraz yansıtmıyor. Bize, Elsie Venner’in hikayesinde işlenen, insan vücudundaki yılan doğasının uygun bir insan doğası tarafından değiştirildiği öğretiyi anımsatan bir öğreti gösteriyorlar. Örneğin, Sakya Mun’un atası, bir yılan-kralın kızına âşık olur ve onunla evlenir. İnsan vücudunu kaybetmemişti ancak ara sıra boynundan dokuz başlı bir yılan fırlardı. Kocası, ortaya çıktığında onu bir kez vurduktan sonra sonsuza kadar insan olarak kaldı. Bu efsanelerden bir diğeri, bir yılan kralın (Naga Rajah) “bedenini terk ettiğini”, din değiştirdiğini ve kiliseler inşa ettiğini temsil eder ve hayatının birkaç yılını bir gölde geçiren günahkâr bir Brahman Naga’ya dönüşmesini anlatır.

Bu da egemen olduğu yerde yılanın ilk baba ve insanların ilk öğretmeni olduğuna inanılmasının doğal bir sonucudur. Buna göre Azteklere yasalar, tarımcılık ve din ilkeleri hakkında bilgi verenin “tüylü yılan” olduğunu ve Yunanistan’a evliliği getirenin ve halka kanunları ve yaşam sanatlarını öğ-

²⁶ Ek olarak, Nag’ın gotranın adı olduğunu bu ifadesinden çıkarırız.

²⁷ Açıklayacağımız bu ve benzeri gerçekler ışığında ne kadar çok fablın anlaşılır hale geldiği dikkat çekicidir. Örneğin, Bay Fergusson tarafından bu ışıkta yorumlanan Cadmus vakasını ele alalım: Cadmus, adamlarını yiyip dişlerini eken ejderhayla savaştı ve onu öldürdü. Kendine askerler yetiştirdi. Hint dilinde Naga Rajah’ı öldürdü. Thebes’in (Yılan Kralı) ve onlardan Sepoy-larını yaptı.

retenin de Cecrops adlı (yarı) yılan olduğunu görüyoruz. Şimdi ulaştığımız sonuçlara göz atalım: Yılan, dünyanın birçok yerinde, çeşitli insan ırkları tarafından bir tanrı olarak görülür ve ona tapınılır. Yılanı tapınma çok eski çağlardan gelmektedir. Yılanı tapanlar, çoğu zaman kendilerinin yılan soyundan geldiklerine ve atalarının yılan olduklarına inanırlar. Yılanı tapanlar, çoğu zaman tanrının adını yılanlardan aldıklarına inanırlar. Yılanın, kült sahibi kabileler arasında birçok durumda bir sembol olarak kullanıldığını görürüz. Örneğin, Mısır'da kutsal yılan Thermuthis sık sık kullanılır.

Bryant, “Yerlilerin bize bundan bir kraliyet tacı yaptıklarını ve Isis heykellerini bununla süslediklerini” ve Diodorus Siculus’tan da Mısır krallarının yuvarlak bir topla biten şapkalar taktıklarını ve tamamının engerek yılanı figürleriyle donandığını, rahiplerin de başlıklarında da aynı şekilde yılan tasvirlerini bulunduğunu söylüyor. Bir Spartalı olan Menelaus -Sparta’nın Ophite olduğunu gördük- kalkanının üzerinde bir arma yerine bir yılanı sahip olarak temsil edilir. Yılan tanrının adlarından biri Pitan’dı ve bu nedenle Pitanatae, Serpentigenae veya Ophit’e eşdeğeri.

Bazı Yunanlılar’da Pitanes adlı bir tugay veya bir piyade birliği vardı ve -şüphesiz sancakları pitan ve yılanları olduğu için- askerler Pitanatae olarak adlandırılmıştı. Buna benzer olarak, diğer milletler arasında Draconarii adlı askerler vardı. Karşı karşıya gelinen ülkelerde askeri standardın, orada tapınılan tanrının bir amblemi olduğuna inanıyorum (Bryant, 1774: 488).²⁸

Bu tanrının kendine tapanların madeni paralarında da yer edinmesi beklenir ve üzerinde yılan olan eski madeni paraların sayısı oldukça fazladır. İsmi belli olmayan kasabaların erken Mısır sikkelerinde ve Afrika sikkelerinde görünür: Lucania’daki Heraclea’nın erken dönem sikkelerinde (tümü M.Ö. tarihli); Trakya’daki Perinthus; Thessalia’daki Homolium; Epir’deki Cassope; Epirus’ta Buthrotum ve Coreyra; Paphlagonia’daki Amastris’in; Mysia’da Kyzikos ve Bergama; Troas’da Dardanos; bir Karya adası olan Kos’un ve Lidya’da Magnesia, Nacrsaa ve Thyatira.

At

At, göklerde Pegasus olarak bilinir ve birçok şehrin madeni paralarında bulunur. İspanya ve Galya’nın çeşitli şehirlerinin madeni paralarında; Umbria’daki Fanum’un; Samnium’da Beneventum; Campania’daki Nuceria, Arpi

²⁸ Bryant, bir dipnotta yılanın birçok ülkenin nişanları arasında olduğu söyleyerek Sidon’dan alıntı yapıyor. “Dokuma yılan her iki hat boyunca çalışır.” Hindistan’da Ravasa Indrajit’in bayrağı altında bir yılanı.

ve Luceria; Apulia'da Salapia; Lucania'da Grumentum; Apulia'da Turyum; Sicilya'da Etna, Camarina, Gelas ve Panormus; Syracuse'de Melita (Malta); Tnurica'da Panticapaeum; Trakya'da Cipsela, Maronea, Egospotamus ve Cardia; Makedonya'da Amphipolis, Bottiaea ve Selanik. Genel olarak Thessalia ev Thessaly'deki Atrax, Crannon, Demetria, Eletea, Gyrtion, Larissa, Pelinna, Phalanna, Phareadon, Pherae, Perraebia, Ctemene, Scotussa; Thesselia'da Tricca; Acarnia'daki Alyzia; Locri'de Locri-Opuntii; Procis'te Phocis; Tanagra'da Baeotia; Arcadia'da Pheneus; Mysia'da Gargara ve Parius; Troas'da Alexandria; Aeolians'ta Cyme; İyonya'da Colophon ve Magnezya; Karya'da Mylasa; Pisidya'da Tarmessus; Sicilya'da Antionch ve Adana; Lidya'da Aninesos; Frigya'da Epiktetos; Seleucia'da Larissa; Cyreneica'da Cyrene; Calabira'da Tarentum ve daha fazlası diye ekliyor Bay Sim. Bu madeni paraların tümü milattan öncesine aittir.

Bu onurlandırılan at bir tanrı mıydı? Bay Ferguson'un kitabındaki fotoğraflarda onun yılanı tapan Budistler arasında bir tanrı olduğuna dair bazı kanıtlara ulaşıyoruz. "At" ilk olarak şekil 1'deki Levha XXXV'te geçmektedir. Bay Fergusson bunun üzerine şöyle der: Bu kısımdaki önemli unsur, töreni yöneten ve tüm bakışların kendisine çevrildiği, zengin biçimde giyinmiş Kutsal At'tır. Onun arkasında, görünüşe göre atın onuruna Devlet sembolü taşıyan arabada bir şef bulunur. Daha sonra altıncı görselde Siddhârtha ile ortaya çıkar. Ancak bu durumda tapınmanın tamamı prene verilmiş gibi görünür. LXXX ve LXXXI görsellerinde tekrar oluşur ve Bay Fergusson gözlemler hakkında şunları söyler:

Bu levhanın 2. ve 3. Figürü (LXXX) ve levha LXXXI'nin 3. Figürü amblemler yerine genellikle iki madalyon görünür. Buda'nın oturmuş, bağdaş kurmuş ve etrafı dinleyici ve hayranlarıyla dolu olduğu üst kısım alttaki Ata tapınmayı temsil eder. Sık sık belirtmekte fayda görürüz ki At, Amravati'deki heykellerde önemli rol oynar. Bir zamanlar Sanchi'de onurlandırılmış olarak temsil edilir ancak bu ibadet biçimi burada birkaç kez görülür. Buna rağmen üç Dago-ba'daki kadar belirgin değildir (Dördüncünün olduğu tahmin edilmektedir). Böyle bir konumda atın öne çıkmasından ne çıkarmamız gerektiğini söylemek kolay değildir. İskit ülkesinden gelen göçmenlerin getirdiği bir şey mi? Güneşin Atı mı yoksa Poseidon mu? Tibet masallarındaki Avalokiesvara mı? Doğu mitolojine benden daha hâkim olan birileri bunlara cevap vermelidir. Şu anda, Mahâbbâraya'da ve Hindistan'ın tüm efsanevi tarihinde kurban edilen Atın veya Aswamedha'nın ne kadar önemli bir rol oynadığını

söylemek yeterli olacaktır. Daha ilginç olanı ise, Ata tapınmanın Hindistan'ın ücra yerlerinde hâlâ devam ediyor gibi görünmesidir. En azından Nagrope'de bir misyoner olan Bay Hislop'un, Sir R. Temple tarafından editörlüğünü yaptığı, yakın tarihli çalışmasında, Bay Hislop, Gondlar dinini şu kelimelerle anlatır: Hepsi tapınmalarında at figürlerini tanıtır. Başka örnekler aranırsa, şüphesiz bulunacaktır. Ancak bu konu henüz yeni ve çalışılmamıştır.

Bay Fergusson, eğer Bay Hislop'un kitabına daha fazla bakmış olsaydı, Ata tapınmanın çıkarımlara ya da varsayımlara bırakılmadığını görürdü. 51. Sayfada bulunan bir dipnotta Sir R. Temple şöyle der: "Tanrı Koda Pen'e veya At-tanrısına bazen Gondlar tarafından tapılır ve bazen bu hayvanın kutsal tasvirleri görülür." Yani artık Hindistan'da bir at-tanrımız mevcuttur. Gondlar dışında acaba hangi kabileler ona taptı? At, yine Bay Fergusson'un levhalarında karşımıza çıkar. Levha XEV, şekil 4'te, havada, tekerleğin (bir Budist idolü) yanında denk bir saygı nesnesi olarak ve hemen üzerindeki tekerleğin özel tapınma nesnesi olan bir heykel parçası üzerinde tanıtılır. Levha xevi-şekil 3'te, temsilin kahramanı, Devlet çatısı üzerinde taşınan portaldan çıkar. Aynı konu başka bir levhada -xcviii- tekrarlanır. Şekil 2'de Bay Fergusson'un görüşü; kabartmaların, Amravati'deki At'ın tam olarak bir tapınma nesnesi değilse bile saygı duyulan bir nesne olduğunu ve bu saygının, At'a tapınmanın Sivitler'in Boğa Naudi'ye tapınmasıyla eş değer olduğu yönündedir. Şimdi, başka yerlerde bu tapınmayla ilgili neler olduğuna göz atalım. Bay Bryant, bizlere pek çok gerçek sunar. Metis ve Hippa üzerine yazdığı denemesinde, Metis'i Amonyalıların en eski tanrılarından biri olarak tanımladıktan sonra, Metis, yılanlarla çevrili güzel bir kadın çehresinin simgesi altında temsil edilir ve şöyle devam eder:

Hippa benzer antik çağın başka bir tanrıçasıydı ve o da aynı derecede eskimişti. Bununla birlikte orijinal karakterini ve bölümünü keşfedebileceğimiz Orphic dizelerinde onun izleri hâlâ bulunabilir. Orada Dionysius'un hemşiresi olarak temsil edilir ve görünen o ki Frigya dağlarında ve Lidyalılar'ın Tmolus'ta taptığı Kibele ile aynı kişidir. Dünyanın Ruhu olduğu ve Dionysius'u kabul edip besleyen kişinin Yahudi olmayan dünyanın baş tanrısı olduğu ve sonunda farklı tanrılar olarak görülmeye başlanan çeşitli unvanlar altında anıldığı söylenir. Bu ikincil tanrıların çoğu Hippius ve Hippia unvanlarına sahipti ve tapınaklarında kadın görevlileri olduğu için bunlar da Hippai adını taşıyordu. Hippa ve Hippius terimlerinin kökeni ise

ayrı bir araştırma konusudur. Ancak şu kesindir ki, Yunanlılar bunlardan hep Atlar olarak bahsettiler (Bryant, 1774).

Ares Hippiydi, Poseidon bir deniz tanrısı olmasına rağmen Atine’da üstünlük için Athena’yla yaptığı yarışmada topraktan bir at yetiştirmesinden dolayı böyle anılmıştı. Ancak Athena da Demeter ve Hera gibi Hippi’ydi. Demeter, Hippa tarzında Yunanlılarda daha üstün olarak temsil edilmiş (Pausanias, 1583: 1, 8, 4, 25), Hippa Poseidon ise benzer biçimde bir at olarak temsil edilmişti. Bu şekilde tanrıça ile arasında yakın bir bağ olduğuna inanıldılar (Ovidius, 1845: 344). Su perisi -Ocyroe- ve Satürn’ün at şeklindeki Teselya dağlarının üzerinden kişneyerek takip ettiği Philyra da bir kısrağa dönüştü (Bryant, 1774: 141). Eskilerin kendi mitolojileri hakkında hiçbir şey bilmediklerini düşünen ve en büyük keşfi, herhangi bir yerde bulunabilecek her mitolojik gerçeğin, Nuh, gemi ya da tufanla ilgili olduğu olan Bryant, Yunanlıların Hippa ve Hippius’un atla bir ilgisi olduğunu düşünmekte yanıldıklarını düşünüyor. Bu tanrıların Mısır’dan geldiklerini ve güneşle, Osiris’le ve nihayetinde gemiyle bir ilgisi olduklarını söylüyor (Bryant, 1774: 408).²⁹ Bununla birlikte bize, atın (tanrı olarak göreceğimiz öküz ve kartal gibi) Mısır’da böceklerden boğalara kadar hemen her hayvana tapınılan kutsal bir sembol olduğunu ve dolayısıyla Mısırlıların ve eğer varsa Yunanlıların da aynı hatayı yaptıklarını söyler. Hata olsun ya da olmasın, onu takip eden inancın gerçekliği söz konusu değildir. At-tanrıların ve kısrağ-tanrıçaların kendi tapınakları ve düzenli yapılan ibadetleri vardı. Ayrıca yalnızca tanrılar ve tanrıçalar değil mekânlar ve muhtemelen insan kabileleri de attan seçildi. Samaria’da Hippiçi Montes vardı; Likya’da *Ιππων κωμη*; Libya’da *Ιππων ακρα*; Mısır’da *Ιππων σρος* ve Mısır, Sicilya ve Arabistan’da bir kasaba olan Hippus Felix. At adı, Hippiurun, Hippiuris, Hippiana, Hipponesus, Hippocrene ve diğer yerlerde sık sık geçer ve aslında at adları yalnızca o kadar sık görülür ki: - Bay Gladstone tarafından tespit edilmiştir- Nagalar ve Ofitler gibi Yunanistan’da ve Yunanistan’a komşu atlı kabileler bulunurdu. On iki Atina kabilesinden biri, kısrağlar tarafından beslenen ve onların adını taşıyan, ataları Hippothoon olan Hippothoonstis’ti. Eolus ve ailesi Hippotades’ti ve Oeneis kabilesindeki bir köy Hippotamada idi. Yukarı Aethiopia’da Hipporaea adında bir kabile vardı ve Hippopodes, İskit’in at ayakları olan bir halkıydı. Karia’da bir Hipponesos şehri ve Lidya’da da aynı isimli bir şehir vardı. Afrika’daki iki Hippo kasabası ve Mora Yarımadası’nda Hippola adında bir kasaba vardı. Ayrıca İspanya’da şimdiki adı Monte Leone olan Bruttii kasabası bulunurdu.

²⁹ Totemin Güneş’le özdeşleştirilmesini anlamalıyız.

At, Dionysius Hippus'a tapınılan ev ayrıca Diomedes'in insan etiyile beslenen atlarının bulunduğu Trakya'nın dört şehrinin madeni paralarında görülür. Bu, at kabilelerdeki insanların yamyam olduğunu da gösterebilir. Bryant, bu atların tanrının rahipleri olduğu söylüyor ve onun teorisine göre bu atlar erkektir. Ayrıca Apulia'nın karşısındaki adalarda tanrıya tapıldığını ve Apulia'daki dört şehir sikkelerinde ve buna göre anakarada da bir at tanrı olduğunu varsayabileceğimizi söyler. Üzerinde at olan on dört kasabanın madeni paralarında Teselya'ya -equorum altriz- döndüğümüzde, yarı insan yarı at olan Centaurların -şü phesiz hayvan tanrılarında sonra at olarak anılan insanlar- ülkesindeyiz. Hippodamia'nın evliliğinde çıkan bir tartışmada Lapithae ile meydana gelen savaşları fabllarda ünlüdür. Centaurların en ünlüsü olan Chiron, karısı Rhea'dan kaçmak için kendisini bir ata dönüştüren Satürn'ün oğlu olarak ünlüydü. Bunlar, at-tanrı ve en eski atropomorfik tanrılar arasındaki yakın ilişkilerdir. O, bitkilerin kullanımında, şifalı otların incelenmesinde ve büyük yılan Esculapius'un öğrencisi olduğu ince sanatlarda insanlığın eğiten kişiydi. Sonunda Jüpiter, Yay adı altında bir takımyıldız yaptı. Pausanias (1583: 272), Phigalyalıların taptığı Demeter'in at başlı bir kadın olarak temsil edildiğini söyler. Üç kez yaşamış eski İtalyan tanrısı olan Marus Balus, yüzü insan yüzü ve arkası at olan Janus gibi ikiyüzlüdür (Ellian'dan aktaran Bryant, 1774: 409) ve Hippa Triceps cilt II, levha XIII'te tasvir edilmiştir. Bryant'ın çalışmasında Perslerin yılan gibi Zohak'ını ve üç başlı Naga'yı gerçek anlamda temsil eden üç başlı bir dişi at tanrısı vardır. Pagasus, Medusa'nın kanından olan ve doğar doğmaz cennete uçan kanatlı bir attır. O, ilham perilerinin gözdesiydi ve yeryüzünde çeşitli kahramanlıkları oldu ve sonunda takımyıldızlar arasına yerleştirildi. O, Korin'in özel nişanıydı ve Syracuse ve Corcyra'nın en eski sikkelerinde lanetlendi (Ezeikel, 1664: 274).

Birinci yüzyıla ait bir Galya sikkesinde insan başlı bir at görülmektedir. Homer'de Agni, Indra ve Soma'nın sıradan kanatlı atları ve Odin'in sekiz ayaklı atları olmak üzere göksel atlar vardır. Agni'nin kendisinin at olup olmadığı konusu ise tartışmalıdır.³⁰ Max Müller'in *Rigveda Sunhita* adlı eserinde okuyucu, seçkin profesörün, Bay Boethlingk ve Roth'la, bu araştırmacıların Sözlüklerinde söyledikleri belirli Vedik parçalar üzerinde tartıştığını görecektir: Kendisi (Agni) kırmızı bir at gibi görünür. Tartışmanın ayrıntısına girmeye gerek yoktur ancak okuyucu, bir Agni Hippus'un bir Hippus Posei-

³⁰ O bir at olsun ya da olmasın, kesin olarak söyleyebiliriz ki o bir keçiydi. Diğer insan-tanrılar gibi o da her ne ise, onu alıp götürülen kabilenin totemiyle özdeşleştirildi.

don'dan daha fazla mucize yaratmaması gerektiğini kabul etmiş olabilir (1869:15).³¹ O halde, antik çağlarda, Hindistan, Mısır, Yunanistan ve diğer birçok çevrede bir tanrı olduğu sonucuna varırız ki Olimpos'taki tanrıların çoğu ortaya çıkmadan önce, birçok insan kabilesinin sembolü haline gelmiştir ve onun adını taşıyan çok sayıda kabile olduğu da kesin olarak bilinmektedir.

Boğa

Göklerdeki boğa figürleri ve boğalar, bizonlar, minyatürler ve bunların madeni paralar üzerindeki parçaları, tanımlanamayacak kadar çoktur. *Nu-mismata Spanhem*'de birkaçı figür edilmiş olarak bulunmaktadır. Boğa ve inek iyi bilinen kutsal hayvanlar olduğu için onlara kısaca değinebiliriz: “Yaşayan hayvan birçok yerde kutsal kabul edildi ve bir tanrı olarak göklere çıkarıldı. Bunun bir örneği, kutsal boğa olan Apis'e tapındıkları Memphis'teydi. Bir diğeri ise Mnevis boğasına eşit saygı gösterdikleri Heliopolis'te bulunmaktadır. Mo-memphis, Aphroditopolis ve Chuse'de de benzer gelenekler gözlemlenmiştir ancak bu yerlerde tapınma nesnesi bir boğa değil bir düve veya inektir.” (Bryant, 1774: 415). Hayvanlara ayrıca semboller altında ya da resimlerle temsil ettiği şekilde tapınılırdı. Bizzat Harun'un onayıyla putperest olan Yahudiler'de bu durumun örneklerini görürüz. Harun için yapılan bir savunmada, bu görüntünün Apis veya Osiris'ten değil öküz yüzlü Kerubim'den alındığı görülür!³² Putperestlik muhtemelen hiçbir zaman tamamen önlenemedi. İki buzağı yapan ve birini Beytel, diğeri Dan'da kuran Yeroboam yönetiminde yenilendi. Önceki örnekte olduğu gibi bu durumda da buzağı, insanları Mısır topraklarından çıkararak tanrı olarak kabul edilmişti! Yeroboam'ın buzağılarından Hoşea için Septuagint ve Yeroboam'ın altından iki düve yaptığını ve onlara iki tapınak adadığını söyleyen Josephus tarafından, genç kuzen olarak bahsedilir. Bull Nandi, günümüzde, Hindistan'da bir yarı tanrıdır ve Sivitliler tarafından tapılırken, tüm Hindular tarafından inek dini olarak kabul edilir. Elbette Bryant'ın sisteminde boğa Nuh, Apis'in yanındaki hilal ise Gemi'dir. Bay Max Müller'in ilk sisteminde ineklerin ne olduğunu da herkes bilir.

³¹ *Padma Purana*'da at şeklindeki bir Krishna, “dünyalar” yandığında vedaları kurtaran olarak temsil edilir (Muir, 1873: 28) ve *Vishnu Purana*'da Vagins (atlar) adı verilen bir at kabilesine öğretici olarak Güneş-atını görürüz (Muir, 1873: 51-52). At, adını Brahmanik bir gotraya verir. Güneş (Aditya), *Satapatha Brahmana*'da bir at olarak yeniden görülür. Burada at, Yama ve Trita ile özdeşleştirilir. Hiç şüphesiz, eski Hint edebiyatına yapılan bu kısmi katkılar, at soyundan insanlar tarafından yapılmıştır.

³² Sonraki Yahudiler, Efraim kabilesinin sembolünün bir öküz olduğunu söyler.

İnancın hayal gücü, yılan ve at örneklerinde olduğu gibi, insan bedenleri olan boğalar, boğa bedenli insanlar, iki başlı boğalar vb. çeşitli manevi sığır varlıklarını var etti. Bunlardan bazıları Bryant'ın *Ancient Mythology* adlı eserinde XVI. levhada figür edilmiş olarak bulunmaktadır. Burada en belirgin figür, her iki avcunda bir koni sunan bir adam tarafından ibadet edilen, iki boğa kafalı bir insan vücuduna sahip olan Asur Linga'sıdır. Elbette boğa, kendisine tapanlarla anne-baba ilişkisi içerisindeydi. Bryant bize Apis'in kötü bir baba olduğunu ve Apis'in çeşitli yer adlarında kullanıldığını söylüyor. Mnevis ya da Mnesis, şehri Minos ve sembolü Minotaur olan Minos ve yabancı topluluktan adamlar yetiştiren ilk kanun koruyucu Kral Menes ile özdeşleştirilir. Cecrops, Pelasgic Nagalar için neyse Boğa kabileleri için de oydu. Yine Bryant tarafından Rhea ve Demeter ile özdeşleştirilen bir Apia vardı. Sanchoniatho'ya göre Astarte'nin bir boğa başı olduğunu gördük ve Diana'ya Scuthae tarafından Tauropolus ve Taurione adı altında tapılırdı. Orphic'in parçalarında Dionysius, bir boğa suratına sahip ve aynı zamanda bir boğa olarak temsil edilir. Argos'ta bir boğanın yavrusu olan βογγενής'ti. Ταυρογενής ise Orphic ilahilerdeki lakaplardan biridir. Poseidon ve Oceanus, Hippius kadar Taureus'du. Boğa suratlı insanlara, boğanın bir tanrı olduğu Hindistan efsanelerinde sık sık rastlanır. Japonya'da ise cennetin öküz başlı prensi olan Goso Tennoo adlı bir tanrı vardır (Kaempfer'den akt. Bryant, 1774: 418).

Eustathius'a göre Tauric Chersonesus halkı bir Boğa olan Taurus'tan seçildi. Yer adları ve halklar da aynı şekilde seçilirdi. Şu dağ adları da Taurus'tan gelmez: Taurus, Taurania, Taurica, Taurinium, Taurcum, Taurent, Tauropolis, Tauropolium, Taurominium, Taurantes, Tauri, Taurini ve Taurisci. Farklı dillerdeki isimleri etimolojik olarak analiz ederek, başka yerlere ve insanlara isimler verilirken tanrı adlarından ne kadar faydalandığını tespit etmemiz mümkün değildir. Göklerde ve çok sayıda madeni paranın üzerinde tasvir edilen ve bir tanrı olarak tapınılan ve ona tapanlar tarafından baba ve ilk kanun koyucu olarak kabul edilen, çok sayıda insan kabilesine adını veren ayrıca sanki şefi olduğu bir sistemi ve zaman içinde yerinden ettikleri bir sistemi denetliyormuş gibi ondan unvanlar alan ya da onun formu olan eski tanrı ve tanrıçalarla yakın ilişkiler içinde olduğunu keşfettik. Dolayısıyla onun durumu, daha önce ele alınan iki hayvan tanrınıninkine benzemektedir.

Aslan

Aslan, Leo olarak göklerde bulunur ve birçok şehrin antik sikkelerinde figür olarak kullanılır. Örneğin Hispania ve Gallia sikkelerinde; Marrucini'de Teate; Campania'da Capua; Apulia'da Arpi; Apulia'da Venusia; Laconia'da-

ki Paestum; Laconia'da Heraclea ve Velia; Bruttium'da Rhegium; Sicilya'da Lontini, Panormus, Syracuse ve Messana; Chersonesus Taurica; Panticapeum; Moesia Infer'de Tomis; Trakya'da Abdera, Perthus, Cardia, Lysimachia ve Chersonesus; Thasos; Makedonya'da Amfipolis; Genel olarak Teselya; Epir'de Kerkira; Acarnania'da Heraclea; Achaia'da Korint; Girit'te Gortyna; Bitinya'da Adrianotera vel Hadrianothera; Bitinya'da Metroum; Mysia'da Germe; İyonya'da Magnesia ve Miletos; İyonya'da Smyrna; Lidya'da Acrasus, Apollonia, Attalia, Blaundos, Goordâs-Julia, Hyrcania, Magnesia, Philadelphia, Saetteni, Sardes, Silundus, Temenothyrae, Thyatira, on üç kasaba; Phrygia'daki Acmenia, Cadi, Cybira, Peltae, Sala ve Sinaos kasabaları; Galatya'da Pessinus; Cyreneica'da Cyrene; Libya cinsinde. Sikkelerin tümü milattan öncesine aittir (Evans, 1832: 180). Bu şekilde onurlandırılan aslan bir tanrı mıydı? Öyleydi ancak tapınması çok eski dönemlerde gerçekleşmiş olmalı çünkü tarihsel dönemde bunun kesin olarak kanıtlanmış sadece bir örneğine rastlarız: Elian ve Porphyry, Mısır'da, aynı adı taşıyan bir bölgenin başkenti olan Leontopolis'te, yer tanrısı olarak, oraya tapıldığını söyler (Bryant, 1767: 128). Bununla birlikte, tarih öncesi dönemde aslana genel olarak tapınıldığına ve insan kabilelerine onun adının verildiğine dair önemli bilgilerimiz mevcuttur. Yılan, ata ve boğaya tapınmayla bağlantılı olarak insan ve hayvan biçimlerinin bileşimlerine aşına hale geldik; insan başlı yılan gövdesi, bir veya daha fazla at başlı dişi insan formu Minor gibi. Eğer aslan bir tanrı olsaydı, aynı zihinsel süreçlerle benzer bileşiklere girmesi dışında yapılmalıydı. Ona bir tanrı olarak tek bir yerde sahip olduğumuza ve göklerde ve sayısız madeni paranın üzerinde olduğuna ve birçok kabilenin sembolü olarak aşına olduğumuza göre, tapınılan, hürmet edilen veya korkulan veya onunla insan ve aslan formlarının böyle bir bileşimini bulmalı mıyız? İnsanların hayal gücü üzerinde dikkate değer bir etkiye sahip olduğundan, bu bileşiğin diğerlerine benzer bir kökene sahip olduğu sonucuna varmak mantıksız olmayacaktır. Şimdi Sfenks'te böyle bir bileşiğin olduğunu biliyoruz. Bu nedenle bu, aslan kültürüne biraz ışık tutabilir.³³ Mısır hiyerogliflerinde, sfenksin *Neb* ya da Lord ve *Akar* ya da Zeka adını taşıdığı anlatılır ki onun biçimi insan başlı aslan gövdesidir. Giza'da bulunan Sfenks, devasa bir boyuttadır ve doğal kayadan oyulmuştur.³⁴ En azından Piramitlerle aynı çağda olduğunu düşündüğümüzde çok eski olduğunu söyleyebilir-

³³ Okuyucular, *Numismata Spanhemii*'de Sfenks üzerine uzunca bir inceleme görecektir. Burada Sfenks birkaç madeni para üzerinde de tasvir edilmiştir. Madeni paralarda yaygın olduğunu söylemeye gerek yoktur.

³⁴ 52 metre uzunlukta ve 17 metre genişliktedir.

riz. Bu sfenksin göğsünde 1816 yılında III. Thomas ve II. Ramses tarafından adanan üç hiyeroglif tablettten oluşan küçük bir şapel bulundu. Söylendiğine göre bu sfenkse Haremukhu, yani ufuktaki güneş olarak tapıyorlardı.³⁵ Ön cepheyi oluşturan dördüncü tabletin ortasında bir kapı ve üzerinde oturan iki aslan yer alıyordu. Kaldırımında küçük bir aslan ve onun ön ayaklarının arasında, Romalılar zamanında kendisine sunulan kurbanlar için bir sunak vardı. 1852’de sfenksin güneyinde, dördüncü hanedan döneminde kaymaktaşı ve granitten yapılmış büyük bloklardan inşa edilmiş ve büyük olasılıkla öncesine benzeyen, ibadet edilmek için yapılmış başka bir tapınak keşfedildi. Memphis ve Tanis gibi Mısır’ın başka yerlerinde de çok sayıda sfenks bulundu. Daha sonra bulunan Hz. İsa’nın hanedanına atanır. Sfenksler Asur ve Babil’de bulunmuştur ve Fenike sanat eserlerindeki gibi olağanüstü değildir. Bay Lavard, Nimroud Höyüğü’nden “bazalta kabaca oyulmuş, üstte bulunan yapıdan düşmüş ve yüzyıllardır atmosfere maruz kalmış gibi görünen çömelmiş bir aslan” kazdığından bahseder; ayrıca bir çift devasa kanatlı boğa ve başları gitmiş bir çift küçük kanatlı aslan, insan başlı aslanlar ve tabii ki aslan başlı insan figürleri bulmuştur (Lavard, 1856: 463).

Mısır sfenksinin yüzü hariç tüm vücudu aslana benziyordu ve bu ilk hali gibi görünmektedir; kanatlı sfenksler ise daha sonradır ve bunların Babil ya da Asurlulardan geldiği sanılmaktadır. Yunan sfenksleri, ilkel tipten daha da uzaktı; hepsi kanatlıydı ve yapılarında insan ve aslan dışında başka unsurlar da vardı. Muhtemelen köken olarak Mısırlılarla ilgileri yoktu. Efsaneye göre, Hesiod’da (Theog. 326) ortaya çıkan Theban sfenksinin bir aslan gövdesi, dişi kafası, kuş kanatları ve yılan kuyruğu vardı ki bunun Nagalardan (yılanlar) oluşan bileşik bir yerel kabile için uygun bir amblem olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca aslanların yanı sıra kartallar veya güvercinler de olduğunu söylüyorlar. O doğaüstü bir varlıktı, Geryon’un iki başlı köpeği Chimaera’nın veya Echidna’nın Typhon’unun soyundandı. İlk ebeveyni Chimaera’nın üçünden biri olarak bir aslan kafasına sahip olması nedeniyle, aslan doğasını yılanla birleştirmiştir; ikinci ebeveyni ise evin her iyi yanında duran bir yılanı. Aslında, her iki görüşte de Naga kadar onun da aslan kralı vardı. Çünkü Typhon bir Naga olmasına rağmen, yavruları arasında ünlü bir aslan vardı: Nemea mahallesini istila eden ve sakinlerini sürekli olarak korkuyla dolduran Nemea aslanı (annesini bilinmemektedir). Herakles’in ilk işi onu yok etmek oldu ve bir yılanın kurbanı olan birinin onuruna başlatılan Nemea

³⁵ Mısır sikkelerinde, Medici’nin Gaza’yı vurduğu Antonius Pius’unki gibi aslan şekli ve kadın yüzü asla bulunmaz.

oyunları, bir aslanın yok edilmesini anmak için tekrarlandı! Bu gelecek olanlara bir öneridir ki; Herakliae, yılanlara ve aslanlara, bu hayvanları tanrı olarak kabul eden ve onların adını taşıyan kabilelere karşıdır. Aslan isimleri yaygındı ve isim olarak kullanılmaya devam edildi. Araştırmanın sonucunda, etimolojiye dayanarak, çok sayıda kabileye adını verdiğini kanıtlayacağına inanıyoruz. Bununla birlikte, bu gerçeğe ilişkin olarak sunmamız gereken bu tür kanıtlar, bu açıklamanın ilerleyen kısımlarında daha iyi değerlendirilecektir.

Köpek

Köpek, adını üç takımyıldız verir: Büyük Köpek, Küçük Köpek ve Canicula ve ayrıca göklerin en parlakları olan Canis Sirius (Cahen Sehur) ve “köpek kuyruğu” olan Procyon ve Cynosura. Köpek çeşitli antik sikkelerde görülür, örneğin: belirsiz Etruria sikkelerinde; Umbria’daki Pisaurum sikkelerinde; Bruttium’daki Valentia sikkelerinde; Sicilya’da Agyrium, Erix, Messana, Motya, Panormus, Segesta (çok sayıda) ve Selinus; Chersonesus Taurica’da; Thessalia’da Phalanna; Epirus’ta Celta-Aidone; Epir’de Kerkira; Cephallenia’da; Girit’te Cydonia; İyonya’da Colophon ve Phocae. Bunlara ek olarak, tamamı milattan önceye ait olan, köpek Cerberus efsanesinin yer aldığı “Numismata Spanhemii”de ve bilgin yazarın bahsettiği Bay Evans’ın “*British Coins*”inde yer alan sikkeler bulunmaktadır:

Bu malzemeler çok dikkat çekicidir ve bir şekilde erken dönem İngiliz mitolojisiyle bağlantılı olarak kabul edilmelidir. Ancak bu eğilime tatmin edici bir açıklama getiremeyeceğimi de itiraf etmeliyim. Ön ayaklarından birini bir yılanın üzerine koyan köpeğin bu hareketi, Roma adını taşıyan Campanian işlemeleriyle yapılmış küçük pirinç sikkelerde temsil edilene çok benzer. Ancak bunların üzerinde yılan yoktur. Bu tür sikke şimdiye kadar yayınlanmamıştır ve üzerinde başkentin adı yazılı olan Cunobeline sikkelerinin üçüncü sınıfına aittir (Evans, 1832: 316).

Önümüzde bu tür gerçekler ve bunların olası önemi hakkında edinmiş olduğumuz bilgilerle, köpeğin bir tanrı olduğunu bulmak bizi şaşırtmamalıdır. Bryant, onu Ark planına dahil etmek için elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra, köpeğe tapınma inancının Cahen’in Mısır’da bir rahip veya kutsal memur için kullanılan isim olmasından kaynaklandığı şeklindeki görüşünün gerçekleri karşılamayacağını kabul etmelidir. “Ele aldığım terimin köpeklere bu kadar doğrudan atıfta bulunarak büyük ölçüde yanlış uygulandığını göstermeye çalışmış olsam da bunun bazen onları ilişkilendirmediğini ima et-

mek istemiyorum. Bu, kutsal unvanla ayırt ediliyor ve bir dereceye kadar saygı gösteriliyordu.” (Bryant, 1774: 351). Gerçekler şu şekildedir: Juvenal (1782: Satire 15) bazı yerlerde köpeklere tapıldığını belirterek “bütün kasaba köpeğe tapardı,” der. Diodorus Siculus da aynı şeyleri söyler. Plutarch, Mısır’da kutsal olduklarını söyler ancak Cambyses zamanında değil o kralın öldürdüğü Apis boğasını yiyerek kendilerine yaramazlık yaptıklarında ve Heredotos’un bize anlattığına göre, kendi zamanındadır. Köpek Mısırlılar tarafından o kadar saygı görmüştür ki bir köpek öldüğünde, köpeğin ait olduğu ailenin üyeleri her yerlerini tıraş etmiştir.

Köpeğe, Mısırlılar tarafından genel olarak tapındıkları hayvan ve bitki tanrılarına verilen bir unvan olan, Cahen ve Cohen adı verildi. (Bu Totem’e eşdeğer midir?). Canuphis veya Cnepth (Yunanlıların ve Romalıların Anuphis ve Anubis’i) gibi tanrılar, bazıları göksel Nagalarda olduğu gibi bir, iki ya da daha fazla başlı köpek figürü, boğalar ve atlar olarak temsil edilir. En son bahsi geçen hayvanlar, tıpkı köpekler gibi onların yerini alan tanrılara unvanlar verdiği için, Herkül, Hermes ve Zeus da Cahen’di. Hekate’nin köpek, at ve yabandomuzu başı olmak üzere üç başı vardı. Bu bilgiler ışığında onun köpek, at ve ayı soylarını içeren yerel bir kabilenin uzlaşmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Domuzun en azından bir Totem olarak, tanrı olduğu aktarılacaktır. Homer Cerberus’tan bahseder ve Hesiod’dan da onun elli başı olduğunu öğreniriz. Electra’nın bahçelerinde altın bir köpek ve aynı zamanda hem heykel olan hem de canlı olan ağız açık köpekler vardı. Ayrıca Vulcan’ın yarattığı altın ve gümüş köpekler, Alcinous’un evini koruyordu. Etna Dağı yakınlarındaki bir Vulcan tapınağında, iyi insanları nazikçe tehdit eden ve kötülere karşı gaddarlık yapan bir köpek türü vardır ki bu ilginçtir. Çünkü Suriye’deki yılanlar (Aristoteles tarafından verilmiştir) ve Diomedes adalarındaki kuşlarla ilgili de (Pliny tarafından verilmiştir) benzer masallar bulunmaktadır. Cephalus mitinde avından emin bir köpek ve hedefini asla kaçırmayan bir ok vardır ki buradaki köpek, Campbell’in Kelt masallarını veya Grimm ve Dasent koleksiyonlarını okuyan her okuyucu bu masalları anımsayacaktır. Bryant’ın bu itici güçler hakkında hemfikir olduğumuz bazı sözleri vardır: “Vulcan’ın küstah köpeğini okuduğumda, Erigone’nin, Orion’un, Geryon’un (iki başlı bir köpek), Orus’un, Herkül’ün, Amphilocheus’un, Hekate’nin köpeğini okuduğumda, net olarak söylemek mümkün değildir ancak makamlarından gelen pek çok tanrının veya rahiplerinin unvanları olduğunu varsayalım.” (Bryant, 1774: 347).

Doğal olarak köpek kabileleri de vardı. Libya’daki Cunocephali’nin, Herodotus’un köpek kafalı bir insan ırkı olarak bahsettiği kişiler olduğunu var-

saymalıyız ve Bryant'ın gözlemlediği gibi, her iki durumda da köpek adının açıklamasında fiziksel özellikleri ekleyen tanrı masalları Cunodontes olarak adlandırılmıştır. Elian ve Plutarkhos, Mısır'da köpeklere gösterilen hürmete tanıklık etmenin yanı sıra, "Etiyopya halkının kralları için bir tanrıları olduğunu; çok sayıda subay ve muhafızla çevrili olarak büyük bir yerde tutulduğunu ve Plutarkhos, ondan bir dereceye kadar dinsel bir saygıyla tapınıldığını söyler." (Bryant, 1774: 329). Şüphesiz böyle bir şey duymuşlar ve yanlış anlamışlardı. Kral, tıpkı bir Naga Rajah'ın yılan olması ve bir köpek kabilesine atıfta bulunması gibi köpekti, Ağıtlar yakılan Speke'nin Orta Afrika'daki Wahuma gelenekleri hakkında anlattıkları bize, araştırmanın o mahallede Totem için köpeği olan bir kabile olduğunu ve muhtemelen hâlâ orada olduğunu bize düşündürmektedir (1863: 252-257).

Kuşu

Kuşu, Cynus olarak göklerde görülür. Ayrıca Sicilya'daki Camarina'nın sikkelerindeki figürlerde ve Sicilya'da Leontini; Thessalia'da Argesa; İyonya'da Clazomene; Makedonya'daki Eion ve İyonya'nın diğer belirsiz şehirlerinin sikkelerinde görülür. Bay Sim, Eion'un madeni paralarının MÖ 500 tarihli olduğunu, diğer Kuşulu olanların ise muhtemelen MÖ 300 civarında olduğunu söyler. Kuşunun bir tanrı olduğuna, yani kendi tapınaklarına sahip olduğuna dair doğrudan bir kanıtımız yoktur. Ancak iki büyük tanrıdan Zeus onun şeklini ve Brahma, onun adını aldı. Bununla birlikte hatırı sayılır miktarda mit ve masal vardır. Kuşun en azından bir Totem olduğu varsayılabilir. Bryant, kartal ve akbaba Mısır'dan ve güvercin Babil'den olduğu için, bunun şüphesiz Canaan'ın işareti olduğunu söyler. Ancak bunun kanıtı çok tatmin edici görünmüyor ve bir kısmı filolojiktir. Bu yüzden biz bunu sorgulayacak yeterliliğe sahip değiliz. Bu konu hakkında ulaşılmış olduğu bir gerçek, Cynus tarzındaki tek bir filozofun, Cicero ve Strabo'nun bahsettiği, Kuşu soyadına sahip Akademik Antiochus'u hatırlayabildiği ve Filistin'deki Ascalon'dan geldiğidir. Ancak önemli olan, bize kuşuyu o ülkede bir kabile ismi olarak vermesidir. Bay Evans, kuşunun Fenike olduğunu düşünme eğilimindedir. Eski Fenike sanat eserlerinde bu figüre rastlanır.

Ovidius tarafından üç kişinin kuşuya dönüştürüldüğü belirtilir: Matemporphosis'ten önce Aşil tarafından öldürülen Poseidon'un bir oğlu; bir sıkıntı anında intihar eden ve bir kuşuya dönüşen Apollon'un oğlu ve arkadaşı Phaethon'un ölümünden dolayı acı çeken Liguria'lı Sthenelus'un bir kuşuya dönüştürülen oğlu. Son öykünün bir diğer versiyonu ise, Lucian tarafından Eridanus'ta kayıkla gezindiği esnada şarkı söyleyen kuşları keşfetme girişimini şakayla anlatırken çoğul olarak kuşulardan söz eden bir versiyondur.

Eschylus'un Prometheus'unda Phorcys'in kuğu şeklindeki üç kızının aralarında, bir göz ve bir dişle yaşadığı, Gorgon ovalarına ulaşana kadar ilerlemeye yönlendirilir. Sokrates, hizmetkârları olarak kuğulardan bahsederken temsil edilir ve Porphyry, bunu yaparken oldukça ciddi olduğunu söyler. Apollon rahibi Calchas'a kuğu deniyordu ve Apollon ayinlerinin ilk kurumunda Asya'dan birçok kuğunun geldiği ve yedi gün boyunca Delos adasının etrafında dolaştığı söylenir. Diomedes'in ölümüne ağlayan arkadaşları, kuğuya benzeyen kuşlara dönüşerek Adriyatik'teki bazı adalara yerleştiler ve Yunanlılara yaklaşımlarındaki uysallık ve diğer tüm uluslardan uzak oldukları dehşetleri de dikkate değerdi. Son olarak kuğuların şarkı söylemesi sadece şairler tarafından değil Platon, Plutarch, Pliny ve Cicero gibi insanlar tarafından da çok iyi bilinen bir olgu olarak çok kutlandı ve konuşuldu. Melankolik halleri hiçbir zaman öldükleri an kadar tatlı olmamıştı. Bu kuşun şeklinin bir Yunan tanrısı tarafından üstlenilmesinin tek örneği Leda ya da Nemesis'tir. Kuğu kılığına giren Zeus eşini aldatmıştır. Sonuç olarak, birinden Pollux ve Helena; diğerinden Castor ve Clytaemnestra olmak üzere iki çocuğu oldu. Bryant'a göre bu tarihlerin amacı; şarkı söylemeleriyle kutlanan kuğuların çok uğrak yeri olduğu söylenen yerlere -Eridanus ve Strymon nehirleri gibi- Canaan kolonilerinin yerleştiğini göstermektir. Bryant, ilk zamanlarda, koloniler tapındıkları tanrıların adıyla ya da ülkelerinin semvolünün adıyla anılırdı, diyor. Öyle ki, kuğulardan söz edildiğinde, aslında Canaanlı yerleşimciler kastedilmiştir. Böylece eskiler, Jüpiter'in, Mısırlıların, Canaanlıların veya Surluların filanca insanı alıp götürdüğünü söylemek yerine, kartal, kuğu veya boğa kılığında böyle yaptığını söylediler: Kartal, Mısır; kuğu Canaan ise boğa Tire anlamına gelir. Böylece Phorcideler, Moritanya'nın Atlantları arasında Canaanlı yerleşimcilerdi ki onlar Delian ve Pythian kuğuları, Apollon rahipleri ve yeni tapınağın açılışında görev yapan yerleşimcilerden oluşan bir koro olan Delos'un etrafında dönen kuğulardı. Tatlı şarkılar kuşların değil, Adonis ya da Thamuz'un kaybı için, anavatanlarında kederli ağıtlar söylemekten zevk alan yerleşimcilerin malıdır. Aktarıcıdan öğrendiğimiz kadarıyla, bize söylediği tek kast Hansa'ydı. O Krita çağındaydı ve Kuğu olarak adlandırılıyordu. Hansaların yine Vishnu Purana'da Hindistan'ın dışındaki bir bölgede var olan dört kasttan veya kabileden biri olduğu söylenir (20. ve 4. ayetler). Son olarak *Linga Purana*'dan Hansa'nın bizzat Brahma'nın bir adı olduğunu ve Brahma'ya Kuğu denildiğini öğreniriz. Bazı kabileler arasında Yaratıcı olarak tanınan bu tanrının nasıl bu adla anıldığı son Purana'da ayrıntılı biçimde anlatılır. O ve Vishnu her şeyi kimin yarattığı konusunda hararetle bir tartışmaya girdiklerinde, birdenbire önlerinde "binler-

ce alev çemberiyle çevrelenmiş, küçülüp artamayan, başı, ortası veya sonu olmayan, kıyaslanamaz, parlak bir *Luiga* belirdi ki o tarif edilemez, tanımlanamaz ve her şeyin kaynağıydı. Bu ortaya çıktığında Brahma'da neler olduğunu söyle anlatıyor: Binlerce aleviyle şaşkına dönen ilahi Hari (Vishnu) bana (Brahma) dedi ki -ben de şaşkına dönmüştüm- hadi (bu) ateşin kaynaklarını yerinde inceleyelim. Eşsiz ateş sütunundan aşağı ineceğim ve sen hızla yukarı doğru hızla ilerlemelisin. Böyle konuştuktan sonra, bildiğimiz (Vishnu) domuz şeklini aldı ve ben de hemen bir kuğu karakterine büründüm. O zamandan beri insanlar bana Hansa (Kuğu) diyor. Çünkü Hansa Viraj'dır.³⁶ Kim bana "Hansa Hansa" derse, Hansa olacak. Aşağıda, onları bin yıldır meşgul eden Linga'yı keşfetmek için yaptıkları seferlerin bir açıklaması var. Biri zirve bulamadı, diğeri yeri bulamadı. Şaşkınlıkla ikisi de "Bu nedir?" dediğinde, sonsuzlukta yüksek sesle yankılanan Linga'nın buna yanıt olarak "OM" dediği bildirildi (Muir, 1873: i. 158-498; iv. 328-329).

Hint Hansalarında bir Kuğu kabilesinin olduğu sonucuna varmak mantıklıdır: Brahma'nın bir Hansa olduğu geleneğinin kuğular dışında ortaya çıkmış olması muhtemel değildir. Yine, Diomedes'in kuşları gibi kuğu biçiminde olmalarına rağmen insan olan ada sakinleri, bizce yalnızca bir Kuğu kabilesi anlamına gelebilir. Bir kabile adı olduğu gerçeğiyle birlikte göklerde ve eski madeni paralarda kuğunun tasvir edilmesi gerçeği, kuğunun bir tanrı olduğunu ve en azından Avustralya'dan başka bir yerde bir totem olduğunu kuvvetle muhtemel kılar. Bize göre o artık bir totemdir.

Kaynakça

- Boudin, Marc (1864). *Etudes Anthropologiques*. Paris: Rue Childebert.
- Brett, William Henry (1868). *Indian Tribes of Guians, Vol.VI*. London: Bell and Daldy.
- Bryant, Jacob (1767). *Observation and Inquiries*. Cambridge: University.
- Bryant, Jacob (1774). *Ancient Mythology, Vol.1*. London: T. Payne.
- Cooper, James Fenimore (1826). *The Last of the Mohicans: A Narrative of 1757*. Paris: W. Galignani.
- Deanne, Bathurst (1830). *The Worship of the Serpent*. London: J. G. & F. Rivington.
- Evans, John (1832). *British Coins*. London.

³⁶ Viraj, Procreator'ın erkek ve dişi bölümlerinin ilk doğurduğu şey gibi görünüyor. Daha önce başka bir Vedik yazara göre Viraj'ın bir inek olduğunu görmüştük.

- Ezekiel, von Spanheim Freiherr (1664). *Numismata*. London.
- Fergusson, James (1847). *Tree and Serpent Worship*. London: India Museum.
- Gallatin, Albert (1820). *Archaeologia Americana. Chapter 2: Transactions and Collections of the American Antiquarian Society*. Massachusetts: AAS.
- Grey, George (1840). *Vocabulary of the Dialects of South-Western Australia*. London: T & W Boone.
- Grey, George (1841). *Travels in North Western and Western Australia*. London: T & W Boone.
- Grey, George (1854). *Polynesian Mythology & Ancient Traditional History of the New Zealanders*. London: John Murray.
- Juvenal (1782). *Satires*. Paris: Imp. Libraires.
- Khatib al-Tibrîzî (1851). *Mishkat al-Masabih*. al-Dihlawi [Delhi]: al-Maṭḡba al-Aḡmadi.
- Lavard, Nineveh (1856). *A Popular Account of Discoveries at Nineveh. Vol.2*. New York: Derby & Jackson.
- Long, John (1791). *Long's Voyages, Vol.1*. London: SFS.
- Muir, John (1873). *Sanskrit Texts. Chapter IV*. London: Trübner.
- Müller, Max F. (1869). *Rig-Veda-Sanhita: The Sacred Hymns of the Brahmans, Vol.1*. London: Trübner and Co.
- Ovidius (1845). *Metamorphoses 1, 6*. London: Marshall Jones Company.
- Pausanias (1583). *Tes Hellados Periegesis*. Lipsiae: ATF.
- Prescott, William Henry (1847). *A History of the Conquest of Peru, Vol.12*. New York: Harper & Brothers.
- Sanchoniatho (1720). *Phoenician History*. London: W. B. R. Wilkin.
- Speke, John Hanning (1863). *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*. New York: Harper & Brothers.
- Valikhanov, Chokan C. (1865). *The Russians in Central Asia*. Trans. Messrs Michael. L. London: Edward Stanford.
- Williams, Thomas. (1858). *Fiji and the Fijians, Vol.1*. London: Alexander Heylin.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Çevirmenin Notu: Orijinal metinde özet ve kaynakça bulunmamaktadır. Dergipark sistemine özet ve anahtar sözcükler çevirmen tarafından eklenmiştir.

Editör Notu: Makalenin orijinal hali iki parça şeklinde yayınlandığından bütünlüğün ve anlamın bozulmaması için dergi yayın kurulu kararıyla (19.02.2023) makale kelime sayısı sınırı için istisna uyguladık.

İzin: Bu makale 1869 yılında yayınlandığı için telif yasalarına tabi değildir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin çevirisi veya yayınlanmasıyla ilgili olarak çevirmenin potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Translator’s Note: *There is no abstract and bibliography in the original text. Abstract and keywords have been added to the Dergipark system by the translator.*

Editor’s Note: *Since the original version of the article was published in two parts, we made an exception for the article word count with the decision of the journal editorial board (19.02.2023) in order to preserve the integrity and meaning.*

Permission: *Since this article was published in 1869, it is not subject to copyright laws.*

Declaration of Conflicting Interests: *There is no potential conflict of interest for the translator regarding the translation or publication of this article.*



MEKTUP TÜRÜNE YENİ BİR BAKIŞ: TANZİMAT DÖNEMİ MEKTUPLARINDA KAYGI VE ENDİŞE

A New Look at the Letter Genre: Anxiety and Worry in Letters of the Tanzimat Period

Doğanay DAĞLAR*

ÖZ

Tür olarak mektup, tarihsel süreç içerisinde varlığını uzun yıllar sürdürmüş, 19. yüzyıla gelindiğinde dönemin şartlarının getirmiş olduğu sosyal ve siyasal hareketlilikler gereği popülerliğini ve kullanım alanını arttırmıştır. Özellikle biyografi ve otobiyografi çalışmalarında birincil kaynak olarak kullanılan mektup üzerine birtakım bilimsel çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmada Türk edebiyatının belirli bir dönemine bilimsel bağlamda kaygı ve endişe kavramları doğrultusunda yaklaşan Ahmet Metehan Şahin'in *Tanzimat Dönemi Mektuplarında Kaygı ve Endişe* başlıklı çalışması değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda öncelikle eserin başlık ve alt başlıkları ayrı ayrı incelenerek eser hakkında bilgi verilmektedir. Ardından ele alınan kavramlar çerçevesinde kitapta yeni bakış açıları ile literatüre olan katkısına dikkat çekilmiştir. Daha sonra Şahin'in söz konusu çalışmasının kaygı ve endişe kavramları çerçevesinde dile getirdiği konuların altı çizilmiş ve eserin edebiyat alanındaki boşluğu hangi açılardan doldurduğu aktarılmıştır. Türk edebiyatında mektup türünün kullanım alanı ve bu türün kaygı ve endişe etrafında nasıl kurulduğu gözler önüne serilmiştir. Yazarın bakış açısıyla mektup türüne yeni bir yaklaşımın üzerinde durulmuştur. Böylece eserin Türk edebiyatında mektup türünün kaygı ve endişe bağlamında kuramsal boyutu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Türk edebiyatı, Tanzimat Dönemi, mektup, kaygı, endişe

ABSTRACT

As a genre, the letter has continued its existence for many years in the historical process, and in the 19th century, it increased its popularity and usage area due to the social and political movements brought about by the conditions of the period. There are a number of scientific studies on the letter, which is used as a primary source especially in biography and autobiography studies. In this study, Ahmet Metehan Şahin's work titled *Anxiety and Worry in Letters of the Tanzimat Period*, which approaches a certain period of Turkish literature in line with the concepts of anxiety and worry in a

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Kayseri/Türkiye. E-posta: daglardoganay@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2670-5768.

scientific context, is evaluated. In this direction, firstly, the title and subtitles of the work are examined separately and information about the work is given. Then, within the framework of the concepts discussed in the book, attention is drawn to its contribution to the literature with new perspectives. Afterwards, the issues raised by Şahin's work within the framework of the concepts of anxiety and worry are underlined and it is conveyed in which ways the work fills the gap in the field of literature. The usage area of the letter genre in Turkish literature and how this genre is constructed around anxiety and worry are revealed. A new approach to the letter genre has been emphasized from the author's point of view. Thus, the theoretical dimension of the letter genre in Turkish literature in the context of anxiety and worry has been tried to be determined.

Keywords: Turkish literature, the Tanzimat period, letter, anxiety, concern

Şahin, Ahmet Metehan (2022). *Tanzimat Dönemi Mektuplarında Kaygı ve Endişe*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 332 sayfa.

Türk edebiyatında mektup türü üzerinde birtakım çalışmalar bulunmasına rağmen edebiyatın disiplinler arası çalışmaları merkeze alındığında mektup türü üzerinde felsefi ve psikolojik yaklaşımların yer aldığı herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Tanzimat nesli sanatçılarının eserleri üzerinde yapılan araştırmalar düşünüldüğünde dönemin edebiyat ve sosyal hayatına ilk elden kaynak olan mektupların “kaygı ve endişe” etrafında değerlendirilmesi edebiyat alanının felsefi ve psikolojik olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Ahmet Metehan Şahin'in *Tanzimat Dönemi Mektuplarında Kaygı ve Endişe* başlıklı eseri söz konusu iki kavramı mektup türü üzerinde ele alması ve bunlardan yola çıkarak Tanzimat Dönemi'ne yeni bir bakış açısı getirmesi açısından dikkat çekmektedir.

Çalışma, Şahin'in Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi'nde Prof. Dr. Abdullah Şengül'ün danışmanlığında tamamladığı doktora tezinin gözden geçirilmiş hâlidir. Eser, Eylül 2022'de Paradigma Akademi tarafından 332 sayfa olarak yayımlanmıştır. Çalışmada mektup türü, Tanzimat nesli ve endişe kavramı ilişkilerinden yola çıkılarak bu türe nasıl yaklaşıldığı ve söz konusu dönem içerisinde felsefi, psikolojik ve sosyal açıdan kuramsal çerçevesi sorgulanmıştır. Yazarın çıkış noktası mektup türünün varoluşsal ve psikolojik açıdan incelenmemesidir. Bu doğrultuda kaygı ve endişe odağında çalışma evreni Türk edebiyatı tarihi içerisinde Tanzimat Dönemi olarak adlandırılan yıllarda yer alan mektuplarla sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte yazar, ele aldığı dönemin anlamlandırılabilir boyutuna katkı sağlamak için Tanzimat Dönemi'ne aynı kavramlar doğrultusunda yaklaşır.

Eser, “Giriş” dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünün ilk başlığında mektubun tarihçesi hakkında bilgi verilir. Bu yazınsal türün Batı’da olduğu kadar eski Türk yazı geleneğinde de köklü bir geçmişe sahip olduğu vurgulanır. Bu hususla ilgili muhtelif kaynaklara atıflarda bulunularak Türk edebiyatındaki yerine dikkat çekilir. Sonrasında bu türe ait yaklaşımlara birtakım bilimsel eleştiriler getirilerek çalışmanın merkeze alındığı bir literatür eleştirisinde bulunulur. İlerleyen evrede felsefi bir ekseninde endişe ve edebiyat ilişkileri açığa çıkarılır. Söz konusu iki alanın sıkı bir ilişki içerisinde olduğu ifade edilerek endişe kavramının varoluşsal birimlerle Tanzimat Dönemi Türk edebiyatındaki yeri sorgulanır ve bu kavramdan hareketle dönemin mektuplarının edebî olduğu kadar felsefî boyutunun da görünebilir bir duruma getirildiğinin altı çizilir. Son başlıkta ise çeviri ve terim sorununa değinilmiştir. “Endişe” ve “kaygı” kavramlarının çeviri sorunundan kaynaklanan bir kavram karmaşasına yol açtığı ifade edilmiştir. Son olarak adı geçen kavramların diğer disiplinlerde yapılan çalışmalar neticesinde keskin bir zemine oturtulmaması da bu kavramlar etrafında kazandırılan araştırmaların kavram karmaşasının giderilmesine yönelik bir işleve sahip olduğu açıklanır.

Birinci bölüm “Endişe Kavramının Kuramsal Çerçevesi” başlığını taşır. “Endişe Kavramının Etimolojisi, Anlamı ve Tarihi Süreci” alt başlığında söz konusu kelimenin kökü ve anlam dünyası hakkında bilgi verilir. Bu kavramın yer aldığı bazı şiir beyitleri örnek gösterilmiş ve devamında sözlük çalışmalarındaki yerine değinilmiştir. İlerleyen açıklamalarda adı geçen kavramın günümüze kadar gelen kullanım anlamlarının üzerinde durularak varoluşçu filozofların endişe kavramına felsefi bir boyut kazandırdığı belirtilir. Böylece kavram hakkında farklı bakış açılarından yaklaşılacak bir yöntem izlenmiştir. “Disiplinler Arası Bir Kavram Olarak Endişe” alt başlığında söz konusu kavramın birçok disipline araştırma konusu olduğunu ve bu hususta oldukça fazla çalışmalar yapıldığı belirtilir. Felsefe sahasında varoluşsal bir düzlemde ele alınan kavramın filozoflar tarafından nasıl yorumlandığının altı çizilmiş ve kavramın fenomenolojik boyutu hakkında ortaya konan çıkarımlar değerlendirilmiştir. Kavramla ilgili temel kaynaklara atıflarda bulunularak endişenin insanın doğumundan itibaren varoluşla doğrudan ilişkili olduğu gözler önüne serilmiştir. Gün yüzüne çıkarılan bu tespitler farklı okumalar ve çalışmalar ile genişletilebilecek bir olgu olarak dikkat çekmektedir. “Endişe ile Karıştırılan Kavramlar: Kaygı ve Diğerleri” alt başlığında “endişe ile karıştırılan ve çoğu zaman ‘kaygı’ olarak kullanılan” (Şahin, 2022: 35) kavramlar ele alınır. “Endişe” etrafında kullanılan kavramların söz konusu kavram ile olan benzerlik

ve farklılıklarına dikkat çekilerek leksikolojik bilgilere yer verilmiştir. Çalışmada kavram alanı diğer disiplinlerle mukayese edilmiş ve ilişkisel ağlar öne çıkarılmıştır. Bu hususta kabul gören önerilere karşı “kaygı” ile “endişe” kavramının tam anlamıyla aynı düşünülmemesi gerektiği vurgulanarak yeni bir bakış açısı geliştirilmiştir.

İkinci bölüm “Bir Anlatım Türü Olarak Mektup” başlığını taşır. Bu türün bir iletişim aracı olduğu kadar aynı zamanda duygusal ve zihinsel alanın aktarımını sağlayan estetik bir anlatım vasıtası olduğu dile getirilmiştir. Söz konusu türün diğer edebî türlerle olan karşılaştırma hususuna değinilerek bu doğrultudaki birtakım farklılıklara işaret edilmiştir. “Dünya Edebiyatında Mektup” alt başlığında mektubun eski çağlardan beri kullanılan bir araç olduğu belirtilir. Roma ve Yunan edebiyatında bu türün sistematik bir hâle getirildiği vurgulanır. Edebî olduğu kadar siyasal bir işlev gördüğünün altı çizilir. Devamında merkeze alınan bu türün İngiliz edebiyatındaki kullanım alanı tespit edilir. Belirli dönemlere kadar mektubun yalnızca devlet ve yüksek zümre sınıfları tarafından kullanıldığı, 18. yüzyıldan itibaren önem kazandığı anlaşılır. Fransız edebiyatında bu türün “17. yüzyılda gelişim göstermeye” (Şahin, 2022: 48) başladığı, öncesinde bu türe ait metinlerin yer aldığını ancak bunların ekseriyetle siyasî, tarihi, dini ve bilimsel bir düzlemde olduğunun bilgisi verilir. Bir sonraki yüzyıldan itibaren mektubun birçok bakımdan önemli bilgiler taşıyan bir belge hâline geldiği ele alınır. Alman ve Amerikan edebiyatında bu türün 18. yüzyıla gelindiğinde dikkat çekilmeye başladığı açıklanır. Birçok farklı şair ve yazarların eserlerinin muhtevasında mektup türüne ait metinler bulunduğu belirtilir. Dini ve siyasi bir misyon üstlenmesinin yanında gazeteciliğin gelişimiyle de türe ait fonksiyonel ağın genişlediği yansıtılır. İtalyan ve Rus edebiyatında mektup türünün kısmî bir dairede yer alabilecek örneklerle rastlandığı anlaşılır. Bu örneklerde de mektupların eğitici bir işleve sahip olduğu örneklenir. “Türk Edebiyatında Mektup” alt başlığında “mektup” sözcüğüne karşılık gelen terimler dile getirilir. *Dîvânü Lügâtî't Türk, Kutadgu Bilig* gibi Türk edebiyatına ait kaynaklara atıfta bulunularak mektubun gerek söz varlıklarına gerekse toplumsal yaşamdaki kullanım alanına dikkat çekilir. İlerleyen kısımlarda Türk edebiyatında mektup türüne ait ilk örnek metinlerini yazan sanatçılar hakkında bilgi verilir. Namık Kemal ve Abdülhak Hamit Tarhan'ın söz konusu türde önemli bir konumda buldukları aktarılır. Bu isimlerin hitap ettiği alan ve mektubun edebî bir boyuta sahip olmasını sağlayan aydınlar olduğunun üzerinde durulur. Bununla beraber ilerleyen dönemlerde şiir, roman, hikâye gibi diğer edebî türlerde de mektubun istifade edilen bir

estetik alan olduğu açığa çıkarılır. “İdealizm, Endişe ve Mektup” alt başlığında Tanzimat Dönemi’nde yaşanan siyasal ve sosyal hareketliliğin edebiyat sahasına olan yansımalarıyla söze başlanır. Birtakım ikiliklerin hukuki, politik, edebî ve sosyolojik boyutlarına belirtilen başlık etrafında yeni bir bakış açısı kazandırılır. Adı geçen dönemde yer alan sanatçıların düşünsel mücadeleler verdikleri açıklanır ve söz konusu mücadeleye karşın bulunan çözümler gerekçeleriyle birlikte ele alınır. Bu dönemde Türk edebiyatında görülmeye başlayan açılımların ve türlerin ‘mektup’ aracılığıyla ideolojik vasıta görevini üstlendiğinin altı çizilir. “Endişe” kavramından hareketle ilişkili olan sözcüklerin kavramsal boyutuyla beraber hissi ve tematik görünümüne dikkat çekilir. Bundan dolayı yalnızca söz konusu dönemin merkeze alındığı gerekçelendirilir. Bu sayede konu ekseninde yer alan sanatçıların ve metinlerin duygusal ve düşünsel işlevselliği ele alındığında birçok araştırma konusuna kaynak olunabileceği ispatlanır.

Üçüncü bölüm, “Varoluşa Giden Yolda İlk Eşik: Kaygı” başlığını taşır. “Edebî Kaygı” alt başlığında mektup türüne sergilenen yeni bakış merkeze alınarak incelenebilecek şair ve yazarlar sıralanır. Bu türe ait yapılacak çalışmalarda kaynak oluşturulabilecek şair ve yazarların Namık Kemal, Abdülhak Hamit Tarhan, Muallim Naci, Beşir Fuat, Sami Paşazade Sezai ve Süleyman Paşa olduğu belirtilir. Bu noktada Namık Kemal ve Abdülhak Hamit Tarhan’ın mektupları üzerinde durulacağına altı çizilir. Bunun gerekçesi ise adı geçen iki ismin hayatlarını yaşadığı yerden ve sevdiklerinden uzun yıllar ayrı geçirmiş olmalarıyla açıklanır. Namık Kemal ile başlanılan değerlendirmede sanatçının kaygılarını oluşturan konuların mektuplarına yansımaları aktarılır. Yalnızca sevdikleriyle olan kaygıları değil, dil, devlet, millet ve vatan gibi birçok konuda duyduğu kaygılardan bahsettiği anlaşılır. Devamında edebî kaygılarının muhtevası üzerinde durulur ve bu kaygının zaruri bir durum olduğu belirtilir. Abdülhak Hamit Tarhan ile devam eden incelemede tespit edilen ilk kaygının sanatçının üretkenlik meselesi olduğu vurgulanır. Bir buhran ve umutsuzluk içerisinde olan Hamit’in mektubu mühim bir araç olarak gördüğü dile getirilir. Sanatçı adına önem arz eden mektupların kendisi ve dönemi hakkında oldukça değerli bilgiler taşıdığı tespit edilir. Hamit’in bu kaygılarının ilerleyen evrelerde tinsel ve varoluşsal bir duruma geleceği anlaşılır. Bu noktada da kaygının varoluşsal ölçütleri ortaya çıkarılır. Bu başlık altında incelenen son isim Sami Paşazade Sezai’dir. Namık Kemal ve Hamit’in edebiyat ve toplumsal fikirlerine önem veren Sezai’nin mektuplarında Türk edebiyatına ait duyulan kaygının toplumsal bir mahiyette şekillendiği ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca Beşir Fuat ve Muallim Naci’nin mektuplarından vücuda getirilen

İntikad isimli eserde de konusunu edebiyatın oluşturduğu sohbetlere rastlanıldığı anlaşılır. Bu sohbetlerde her iki sanatçının da edebî kaygılar taşıdığından söz edilir. “Sanat/Estetik Kaygısı” alt başlığında Namık Kemal ve Abdülhak Hamit Tarhan’ın başlık kesitinde verilen kaygı türüyle ilgili tespitlere yer verilmiştir. Devletin üst kademelerinde yer alan isimlere gönderilen mektuplarda bulunan cümlelerin süslü ve sanatlı bir üsluba sahip olduğu dile getirilir. Bu cümlelerden ekseriyetle sanat/estetik kaygılarının her iki sanatçıda da müşterek bir yapıda bulunduğu ifade edilir. “Beğenilmeme Kaygısı” alt başlığında ise Namık Kemal’in ve Muallim Naci’nin mektupları incelenir. Bu mektuplarda geçmişte yayımladıkları yazıların herhangi bir ehemmiyet taşımadığı, düşünsel anlamda edebiyat hakkında yeterli birikime sahip olmadan yayın yapmanın pişmanlıkları aktarılır. Gelecekte bu durumun tekrar edilmemesi için kaygı duydukları anlaşılır. Her iki sanatçının da bu tutumunun dayanak noktasının beğenilmeme kaygısı olduğuna dikkat çekilir. “Ahlaksal Yaşam Biçimi Olarak Kaygı” alt başlığında estetik kaygının getirmiş olduğu bireysel düşünce dışında toplumsal bir durum olduğu vurgulanır. “Ahlaki Kaygı”, “Üslup Kaygısı” “Kıskançlık Kaygısı” bu alt başlık altında incelenir. “Ahlaki Kaygı” başlığında dönemin sosyal ve siyasal değişiklikler getirdiği ve bu değişimlerin toplumsal bir alan olan edebiyata yansıdığı, dolayısıyla edebî hareketliliğin de sanatçılar üzerinde ahlaki değerleri zedeleyen vakalara yol açtığı belirtilir. Bununla beraber toplumun ve edebiyatın gelecekte karşılaşabilecek sorunlara karşın gelecek kaygıları taşıdıklarının altı çizilir. “Üslup Kaygısı” başlığında resmî makamlara, ailelere, dostlara yazılan mektuplarda üslup kaygısının yarattığı duygu değişiklikleri açığa çıkarılır. “Kıskançlık Kaygısı” başlığında ise edebiyat ortamının yaratmış olduğu ikili ilişkilerin sonucunda kimi sanatçıların kıskançlık duygusuna sahip olma ihtimalinin kaygılanma durumunu beraberinde getirebileceği sorgulanır. “Düşünsel Yaşam Biçimi Olarak Kaygı” alt başlığında Tanzimat Dönemi’nin getirmiş olduğu reform hareketliliğinin bireysel ve toplumsal kaygıların birlikte yer aldığı bir zaman diliminde var olduğu açıklanır. Dönemin sanatçılarının da toplumsal kaygı etrafında bir gelecek tasavvurunu ön planda tuttıkları belirtilir. Toplum adına değer arz eden unsurlar düşünüldüğünde de ele alınması gereken konular arasında “Dinsel Yaşam Biçimi Olarak Kaygı”nın olabileceği vurgulanır. Nitekim “Din Kaygısı” başlığında da bu yaşam biçiminin bir parçası olduğu tartışılır. Bu noktada Namık Kemal’in vatan mefhumunun temelini İslamiyet’le olan bağdaşıklığından söz edilir. Abdülhak Hamit Tarhan’ın da yaşamış olduğu ikiliklerin dine karşı sergilemiş olduğu bakıştan bir buhran içerisinde

olduğu eserleri aracılığıyla tespit edilir. Bir diğer toplumsal unsurun kültür olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla düşünsel yaşam biçimi içerisinde “Kültürel Yaşam Biçimi Olarak Kaygı” alt başlığı yer alır. Bu alt başlıkta Tanzimat Dönemi’nde sanat ve kültür faaliyetlerinin bir tür etkileşim alanını ortaya çıkardığı vurgulanır. Söz konusu yaşam biçiminin içerisinde bulunduğu en büyük kaygının toplum olduğu anlaşılır. ‘Yeni insan’ modelini amaçlayan sanatçıların bu gayeyi edebiyatla gerçekleştirebileceğine inançları ele alınır. Bu noktada kültürel yaşam biçiminin “Türkçe”, “Yazma”, “Eğitim” kaygılarını beraberinde getirdiği anlaşılır. Bundan dolayı söz konusu kaygı türleri alt başlıklar halinde incelenir. “Türkçe Kaygısı”nda Türkçesi varken yabancı kelimelerin kullanılmaması ancak zaruri durumlarda kullanım alanına dâhil edilebileceği özetlenir. “Yazma Kaygısı” alt başlığında yazma sürecinde nasıl yazılabileceği hususunda kaygılanan sanatçıların düşünsel anlamda bir taslak oluşturulabileceğine dikkat çekilir. Halkı eğitme ve geliştirme gayesi içerisinde olan sanatçıların beraberinde duyduğu bir diğer kaygı “Eğitim Kaygısı”dır. Bu alt başlıkta ise Tanzimat Dönemi’nde yapılan yeniliklere halkın ayak uydurabilmesini sorgulayan sanatçıların mektuplarında toplumun eğitim seviyesinin yükselmesine dair tekliflerde bulunuldukları ortaya konur. “Milliyetçi Yaşam Biçimi Olarak Kaygı” alt başlığında Osmanlı Devleti’nin 19.yüzyılda içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal çıkmazdan kurtulabilmek için bazı yöntemler ele alınır. Bunun bir neticesi olarak Tanzimat Fermanı’nın uygun görüldüğüne dair tespitler açığa çıkarılır. Özellikle Namık Kemal’in devletin millî bir temele oturtulması gerektiğini aktaran teklifler gözler önüne serilir. Bu noktada da söz konusu yaşam biçiminin altyapısı olan “Vatan Kaygısı” başlığı incelenir. Namık Kemal’in toplumsal düşünceleri ve edebî eserleri aracılığıyla adı geçen kaygı türü kuramsal bir çerçevede ele alınır. “Devlete Hizmet Edememe Kaygısı” başlığında da bu kaygının söz konusu çerçevenin bir parçası olduğu açıklanır. Tanzimat sanatçılarının özellikle Namık Kemal’in vatan anlayışının varoluşsal değeri aktarılır. “Sosyal Yaşam Biçimi Olarak Kaygı” alt başlığında Tanzimat Dönemi sanatçı ve aydınlarının kaygılandığı konuların toplumsal bir mahiyette yer aldıkları gösterilir. Geleceğin de hiç kuşkusuz bu konulardan birisi olduğu anlaşılır. “Toplumsal Gelecek Kaygısı” alt başlığı geçmişte olan ve gelecekte olabilme ihtimali bulunan olayları taşır. Bununla beraber “Harp Kaygısı” ve “Aile Kaygısı” başlıkları da gelecek tasavvuruna dâhil edilir. “Harp Kaygısı” başlığında Osmanlı Devleti’nin Tanzimat Dönemi’nde iç ve dış sorunlarla meşgul olduğunu ve siyasi kargaşanın harp ihtimalini beraberinde getirebileceğinden duyulan kaygılar dile getirilir. “Aile Kaygısı” başlığında ise sevdiklerinden ayrı kalan sanatçıların

görev dâhil çeşitli sebeplerden dolayı uzaklaştırılmalarının verdiği gerçeklik kaygıları değerlendirilir. “Bireysel Yaşam Biçimi Olarak Kaygı” alt başlığında bir bireyin içerisinde bulunabileceği birçok kaygı türüne yer verilir. “Bireysel Gelecek”, “Güven”, “Başarısızlık”, “Delirme”, “Unutulma”, “Yalnızlık”, “Yakalanma/Sürülme” ve “Maddi” kaygılar incelenir. Bu kaygıların tespit edildiği mektuplarda Tanzimat Dönemi sanatçılarının zihinlerinde taşıdıkları bireysel konular açığa çıkarılır. İkili ilişkilerin yarattığı “güven kaygısı”, çalışmaların bir netice verememesinden kaynaklanan “başarısızlık kaygısı”, maddi ve manevi buhranın getirdiği zihin ve ruh sorunları, birçoğunun ilgilendiği çevreden ve sevdiklerinden uzak kalması nedeniyle “unutulma kaygısı”, sahip oldukları düşünceler ve içerisinde buldukları durumlar nedeniyle “yalnızlık kaygısı” ve toplumsal etki uyandıracak konuları aktarmalarından dolayı “yakalanma/sürülme kaygıları” ile iş hayatlarında yaşamış oldukları kaygılar ele alınır.

Dördüncü bölüm “Varoluşsal Bir Farkındalık Olarak Endişe Gömleğinin Giyilmesi” başlığını taşır. Şair ve yazarların ölüm düşünceleri ve depresif ruh halleri bu başlık altında değerlendirilir. Sanatçılar bu iki konuya karşın zorlu zihinsel mücadeleler vererek varoluş düşüncelerine sığınabildikleri, dolayısıyla endişe gömleğini giymeyi başarabildikleri belirtilir. “Varoluşsal Yaşam Biçimi Olarak Endişe” alt başlığında “Ölüm Endişesi” ile “Varlık/Yokluk Endişesi” incelenir. “Ölüm Endişesi” başlığı etrafında Tanzimat Dönemi sanatçılarının en fazla endişe duydukları konunun ölüm olduğu, kendilerine ve sevdiklerine dair duyulan ölüm endişesinin edebî eserlere yansımaları aktarılır. Diğer bir endişe inceleme alanı olan “Varlık/Yokluk Endişesi” başlığında ise Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamit Tarhan ve Akif Paşa’nın ölüm ve varlık/yokluk endişesi hakkında düşünmeye başladıklarından söz edilir. Metafizik ve varoluşsal açıdan ele alınan bu düşüncede endişe, beden-ruh ilişkileri ve çatışmalarıyla açığa çıkarılır. “Geleceğe Yönelik Yaşam Biçimi Olarak Endişe” alt başlığında Tanzimat neslinin gelecek hususunda oldukça endişeli oldukları belirtilir. Nitekim bu düşünce “Gelecek Endişesi” başlığı altında incelenir. Toplumun içerisinde bulunduğu durumun sanatçılar adına kayda değer bir oranda endişeye yol açtığı anlaşılır. “Vatan Endişesi” de bunlardan biridir. Nitekim bu başlıkta Namık Kemal adına ulvi bir değere sahip olan vatanın dönemin getirdiği şartlar gereği bir endişe kaynağı olduğu vurgulanır. Zira vatan da birçok değer unsurlarında olduğu gibi bir belirsizlik içerisinde. İşte bu “Belirsizlik Endişesi” başlığı altında geleceğin öngörülemediği bir durumda olmasından kaynaklanan belirsizlikler açığa çıkarılır. Aynı zamanda sanatçıların sevdiklerinden uzakta

yaşamaları, yakınlarının sağlığını tehdit eden olayların vuku bulması ve yanı başlarında yaşanan birtakım olumsuzlukların ortaya çıkmasının bu endişeyle karşı karşıya gelmelerine neden olduğu aktarılır. “Yeni İnsan Yetiştirme Endişesi” başlığı da bu noktada önem arz etmektedir. Çünkü Tanzimat Dönemi sanatçılarının idealleri düşünüldüğünde nihai hedefin ‘yeni insan’ modeli olduğu anlaşılır. “Özgürlüğe Yönelik Yaşam Biçimi Olarak Endişe” alt başlığında özgürlüğün getirmiş olduğu seçim hürriyeti, kişinin kendi konumunu yaratabilme imkânını ortaya koyabilmesine dayandırılır. Nitekim “Özgürlük Endişesi” başlığında da bu endişe türünün bir varoluş mücadelesi olduğu açıklanır. Beşir Fuat, Abdülhak Hamit Tarhan ve Muallim Naci’nin mektuplarında içerisinde buldukları din ve inanç durumları adı geçen başlık etrafında değerlendirilir.

Eserde Türk edebiyatında oluşturulmuş belli başlı varoluşsal olgulara dikkat çekilmiştir. Böylece Tanzimat Dönemi mektuplarına felsefi bir bakış açısı sergilenebileceği gösterilmiştir. Şahin, çalışmasıyla bu bakışın temel bileşenlerinin “kaygı ve endişe” etrafında değerlendirilebileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla eser, Türk edebiyatında mektup türünün farklı dönemlerde incelenmesi adına bir tür kılavuz işlevi görür. Bununla beraber mektup türünün tarihî seyrine dikkat çekilmesiyle de Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatında göz önünde bulundurulması gereken bir çalışmadır.

Kaynakça

Şahin, Ahmet Metehan (2022). *Tanzimat Dönemi Mektuplarında Kaygı ve Endişe*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

BİZANS SARAY KÜLTÜRÜ 829-1204

Byzantine Court Culture from 829 to 1204

Gülây SONKUR*

Öz

Doğu Roma İmparatorluğu olarak da isimlendirilen 330-1453 yılları arasında geniş topraklarda hüküm süren Bizans İmparatorluğu, araştırmacıların sıklıkla ilgisini çekmiştir. 20. yüzyılın sonuna kadar bu konuda yapılan araştırmalar, siyasî, idarî ve askerî alanlarda olmuştur. Bizans İmparatorluğu'nun saray kültürü ve sosyal hayatını esas alan çalışmalar eksiklik teşkil etmiştir. 1994 yılında literatürdeki bu eksikliğı gidermek amacıyla Dumbarton Oaks'ta uluslararası sempozyum düzenlenmiştir. Dünyanın farklı üniversitelerinden bir araya gelen akademisyenler, Bizans'ın altın çağı olan 829-1204 yılları arasındaki saray kültürüne dair çeşitli sunumlar yapmıştır. Bu çalışmada, *Bizans Saray Kültürü 829-1204* isimli kitabın değerlendirmesi yapılmıştır. Değerlendirilen kitap, Dumbarton Oaks'ta uzun yıllar Bizans çalışmalarını yürüten Henry Maguire editörlüğünde bir araya getirilen Bizans saray kültürüne ilişkin on dört ayrı makaleyi ihtiva etmektedir. Kitapta yer alan makaleler; imparatorluk törenleri, kıyafetleri, saray bahçeleri, imparatorluğun simgesel motifleri, dönemin devletleri ile ilişkiler bağlamında Bizans'ın imparatorluk kültürü gibi çok çeşitli alanlara temas etmektedir. Bizans saray kültürüne ilişkin geniş bir kompozisyon örneği sunan kitap, saray hayatıyla bağlantılı detaylı konulara da temas ettiğinden, kitabın diğer Bizans çalışmalarından ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu çalışmada, yazarların vurguladıkları meseleler, konuya yaklaşımları, meseleler arasındaki bağlamlar, dil ve üslup özellikleri incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: tarih, orta çağ, Bizans İmparatorluğu, saray kültürü, Henry Maguire.

ABSTRACT

The Byzantine Empire, also known as the Eastern Roman Empire, which ruled over large lands between 330 and 1453, has often attracted the attention of researchers. Researches focus on this subject until the end of the 20th century were in the political, administrative and military fields. Studies based on the palace culture and social life of the Byzantine Empire constituted a deficiency. In 1994, an international symposium was held in Dumbarton Oaks in order to fill this gap in the literature. Academicians

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: gulays97@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-0430-906X.

from different universities of the world made various presentations on the palace culture between 829–1204, the golden age of Byzantium. In this study, the book named “Byzantine Palace Culture 829–1204” was evaluated. The evaluated book contains fourteen separate articles on Byzantine palace culture, compiled under the editor of Henry Maguire, who conducted Byzantine studies at Dumbarton Oaks for many years. Articles in the book; It touches on various areas such as imperial ceremonies, clothes, palace gardens, symbolic motifs of the empire, and the imperial culture of Byzantium in the context of relations with the states of the period. The book, which presents an extensive composition example on Byzantine palace culture, also touches on detailed topics related to palace life, so the book has a separate place from other Byzantine studies. In this study, the issues emphasized by the authors, their approaches to the topic, the contexts between the issues, language and stylistic features were examined.

Keywords: history, mediaeval, Byzantine Empire, palace culture, Henry Maguire.

Maguire, Henry (2022). *Bizans Saray Kültürü 829–1204*. Çev. Müfit Günay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 428 sayfa.

Yaklaşık olarak bin yıldan fazla ayakta kalan Bizans İmparatorluğu hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmaların teması, özellikle askerî ve siyasî faaliyetler üzerine olup, Bizans saray kültürü hakkında yapılan çalışmalar ise eksiklik teşkil etmiştir. Literatürdeki bu eksikliği gidermek amacıyla 1994 yılında Dumbarton Oaks’ta “829’dan 1204’e Bizans Saray Kültürü” isimli bir sempozyum düzenlenmiştir. Burada farklı üniversitelerden on dört akademisyen Bizans’ın saray kültürüne dair çeşitli konularda sunum yapmıştır. İlgili konuda sunum yapan akademisyenlerin her biri Bizans tarihi, sanatı, kültürü veya Orta çağ tarihi ve sanatı üzerine araştırmalar yapan, Bizans çalışmalarıyla bütünleşmiş, alanında uzman kişilerdir. İlâveten yazarların tamamı deneyimli profesörler olup makalelerini akademik üslupla yazmışlar, ortaya koydukları tezlerini Bizans kaynaklarına, vakanüvislere, ilgili alanda daha önce yapılmış çalışmalara dayandırmışlardır. Bununla birlikte yazarların çoğu Bizans alanında yeterli arşiv belgelerinin, toplanmış verilerin, günümüze kalan objelerin büyük oranda eksiklikler barındırdığını bu sebeple Bizans alanında özellikle saray kültürü hakkında yapılacak çalışmaların zor süreçleri içerdiğini belirtmişlerdir.

Değerlendirilecek olan bu kitap, ilgili sempozyumda yer alan makalelerin Henry Maguire editörlüğünde bir araya getirilmesinden teşekkür etmiştir. Harvard Üniversitesi’ne bağlı Dumbarton Oaks’ta Bizans çalışmaları alanı özel olarak ayrılmıştır. Bu alanda Bizans hakkında belgelerin birikimi, çalışmaların yapılması, Bizans tarihi ve sanatıyla ilgili yeni açılımların sağlanması

hedeflenmektedir. Dumbarton Oaks Bizans Araştırmaları Müdürü Profesör Henry Maguire kitabın editörlüğünü yapmıştır. Editör önsözde Bizans çalışmalarının azlığından söz eder. Siyasî ve askerî alanda yapılan araştırmalar bulunsa da saray hayatına dair kapsamlı çalışmaların yapılmadığını belirtir. Kitapta Bizans saray yaşamının birbiriyle bağlantılı her yönüne temas etmeyi amaçladıklarının altını çizer. Hem kitapta makalesi yer alan akademisyenler hem de editör Henry Maguire Bizans'ın altın çağını içeren dönemi esas alarak Bizans saray kültürünü birçok açıdan ele alma gayretinde olmuşlardır. Öyle ki kitap saraya dair birçok alanı ihtiva etmekte, konular birbirinin devamı niteliğinde olmamaktadır. Saray, bir devletin işleyişi, fonksiyonları, eğlence ve sanat anlayışı, devlet kültürü bakımından pek çok temel yapı taşını gösteren somut bir örnektir. Kitap, yüzlerce yıl hüküm süren Bizans İmparatorluğunun ve devlet anlayışının saray kültürüne yansıyan yönlerini çeşitli başlıklar altında ele alarak bu durumu göz önünde bulundurmuştur. Nitekim başlıkların farklı açılardan konuya yaklaşarak saray kültürü çerçevesinde birleşmesi bunun bir göstergesidir.

Makalelerden oluşan bu kitap, 1997 yılında sempozyumun yapıldığı Dumbarton Oaks'ta basılmıştır. Türkiye'de Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkan bu kitabın tercümesi Müfit Günay'a ait olup 428 sayfadan oluşmaktadır. 2017 yılında Türkçe ilk baskısı, 2022 yılında ikinci baskısı yapılmıştır. Bu değerlendirmede aynı yayınevinin 2022 yılında yaptığı ikinci baskı esas alınmıştır. Kitap kapak resmi olarak Hz. İsa'nın tahtta oturarak bir elinde İncil'i tuttuğu Ayasofya'daki meşhur mozaik tercih edilmiştir. Bu çalışmada yazarların üzerinde durdukları hususlar, konuya yaklaşımları, meseleler arasındaki ilişkiler, dil ve üslup özellikleri incelenecektir. Yazarların vurguladıkları noktalar göz önünde bulundurularak Bizans saray kültürünün genel hatlarıyla tanınması hedeflenmektedir. Kitap farklı yazarlara ait makalelerden oluştuğundan bütüncül bir şekilde değerlendirme yapılamamaktadır. İlaveten yazarların akademik kariyerlerine dair bilgilerin giriş kısmında tek tek açıklanması bir zorluk teşkil edecektir. Bu sebeple her biri yazdığı makalesinde kısaca tanıtılacaktır. Başlıklar birbirinden tamamen bağımsız olduğundan makaleler kendi içinde değerlendirilip genel kanaat sonuç kısmında ele alınacaktır. Bu şekilde bir usul takip edilerek konunun bütüncül ve daha anlaşılır olması amaçlanmaktadır.

Kitabın ilk konusu "Ayasofya Kilisesi'nde İmparatorluk Ritüeli" üzerinedir. Bir saray kültürünün temelini oluşturan taç giyme töreni hakkında bilgiler verilir. Bu bölümün yazarı Maryland Üniversitesi Bizans tarihi Emeritus Profesör George P. Majeska, törendeki ritüelleri imparatorun kutsal bir figür olarak nitelendirilmesiyle ilişkilendirir. Yazar, "*Törenler Kitabı*"nı esas alarak detaylı

bilgilere yer verir. İmparatorun Ayasofya'nın güney kapısından girmesiyle tören başlar. Patrik'in el verme, kutsama, dua etme, komünyonu yedirme ritüelleri sırasıyla gerçekleşerek tören tamamlanır. Majeska, "Törenler Kitabı"nda yer alan bu ritüelin farklı rivayetlere dayandığından bahseder. Bu nedenle taç giyme töreniyle ilgili farklı bilgileri aktarırken tekrara düşer. İla-veten, konuyu anlatırken sadece rivayetlere yer vermekle yetinir, sık sık yorumlar yapmaz. Yazarın konuya dair görüşleri sonuç kısmında yer alır. Bu törenin Bizans'ın simgelerle dolu saray kültürünün bir parçası olduğunu savunur. İmparatorun taç giyme töreninde yer alan sembollerin kolayca çözümlenmesinin istenmediğini iddia eder. Tören hakkında farklı rivayetlerin bulunmasını, Bizans'ın her şeyi sembollere dayandırma anlayışından kaynaklandığını belirtir. Son olarak Bizans İmparatorlarının kutsal bir imajı olsa da bir papaz-kral olmadığını, çelişkili gibi görünen bu durumun Bizans'a mahsus bir metafor olduğunu düşünür. Majeska'nın "imparatorluk" ile "kutsallık" kavramları arasında bir ilişki kurarak konuyu ele aldığı görülür. Yazarın yapmış olduğu yorumlar bu görüşü destekler niteliktedir. Bizans'ın saray bahçeleri, kitapta ele alınan diğer bir konudur. Western Ontario Üniversitesi Bizans tarihçisi Emeritus Profesör A. R. Littlewood'un yazmış olduğu bölümde, Bizans'ın diğer devletler etkilediği ve onlardan etkilendiği hususlar üzerinde durulur. Littlewood, konusunu antik dönemde yer alan devletlere ve Bizans'la çağdaş devletlere yer vererek temellendirir. Şam Ümeyye Camii'ndeki Bizans mozaikleri Bizans'ın etkilediği noktayı yansıtırken; Abbasi sarayı tarzında meyve ağaçlarıyla dolu bahçelerin Büyük Saray'da da görülmesi etkilendiği hususlara örnek gösterilir. Bizans sarayının ayrılmaz bir parçası olan simgeler bahçelerde de kendini gösterir. Cenneti hatırlatan avluların, havuzların, şekillendirilmiş ağaçların saray bahçesinde yer alması Bizans'ın soyut olanı somuta dönüştürme anlayışına işaret eder. Nitekim yazarın konuya yönelik Yeni Ahit'ten örnekler vermesi bu görüşü destekler niteliktedir. Littlewood buna ek olarak, imparatorların yazın serinlemek için daha ihtişamlı ve rahatlatıcı bahçeler inşa ettirdiğinden bahseder. Bizans'ın bahçe anlayışının sadece estetik amaçlı olmayıp yerine göre ihtiyaç, cenneti yeryüzünde yaşama, Tanrı'yı yeryüzünde ona layık olarak temsil edebilmek gibi çeşitli sebeplere dayandığı söylenebilir.

Kitapta temas edilen diğer bir konu Bizans saray kıyafetleri hakkındadır. Bizans tarihi ve sanatı alanında birçok çalışma yapmış olan Profesör Elisabeth Piltz'in ele aldığı makalede kıyafetlerin protokolü ve anlamları üzerinde durulur. Katı kurallarla belirlenen kıyafetler ve renkleri, Bizans'ın simgelere dayanan kültürünün bir parçasıdır. Herkes ait olduğu statüye göre kıyafet

giymek zorundadır. Örneğin, törenlerde imparatora ait olan altın rengi, beyaz, eflatun, mavi ve yeşili diğer insanlar kullanamazlar. İlaveten Majeska makalesinde, imparatorun kutsal kabul edildiğinden bahsetmişti. Piltz, imparatora ait her şeyin kutsal kabul edildiğini söyleyerek bu konuya katkıda bulunur. Yazar, kıyafetlerin litürjik törenlerle anlamsal bir bağlamı olduğundan bahseder. İmparatorun, katıldığı özel günlerde törenin her bir aşamasında farklı bir anlamı taşıyan kıyafet giydiğini örnek gösterir. Piltz, Bizans'tan günümüze çok az sayıda parça kaldığından şikâyet eder. Bizans'la sık sık temas halinde olan devletlerde imparatorluğa ait birtakım bulgulara erişilmesinin yeni bir açılım sağlayacağını önemini belirtir.

Bizans saray kültürünün yapı taşlarından birini de rölikler oluşturur. İnsanlık tarihi boyunca her dinin kutsal emanetleri olmuştur. Bu kutsal emanetler, devletler tarafından meşru bir otorite kurmanın yolu olarak görülmüştür. Kitapta Harvard Üniversitesi Bizans sanatı Profesörü Ioli Kalavrezou'nun temas ettiği bu kritik konu, Bizans İmparatorlarının kutsal emanetlere sahip olma ve onları korumaya dair icraatları üzerinde durur. İslamiyet'in yayılmasından sonra Konstantinopolis, Hristiyanlığın bekçisi konumunda olmuştur. Burayı kutsal bir merkeze dönüştürmek isteyen imparatorlar, özellikle Kudüs'ten çok sayıda kutsal emanet getirtmişlerdir, Aziz Stephanos'un ve Vafizci Yahya'nın rölikleri bunlardan birisidir. Yazar, bu röliklerin başkente getirildiğinde halkın görmek ve dokunmak için can attığından bahseder. Kalavrezou, röliklere önem veren halkın gözünde imparatorluk kavramının yeni ve güçlü bir anlam kazandığını söyleyen yorumu kayda değerdir. Bizans saray kültüründe rölikleri tamamlayıcı bir öge olan kült ikonlar yer alır. Southern Methodist Üniversitesi Bizans tarihi Profesörü Annemarie Weyl Carr'ın kaleme aldığı bu bölümde, ikonların imparator tarafından desteklenmesiyle Konstantinopolis'i yeni bir Kudüs olarak nitelendirme amacı üzerinde durulur. Halkın ikonlara vermiş olduğu mucizevi anlamların da bu amacı desteklediği görülür. Örneğin; bir dileğe ulaşmak, hastalıktan kurtulmak, kötülüklerden korunmak amacıyla sık sık ikonlara müracaat edilmiştir. Carr, diğer ikonlardan ayrı bir konumda olan Hodegetria'nın Bizans'taki önemini vurgular. İnananlara yol gösteren eliyle tasvir edilen Meryem Ana, savaşlarda askerin yanında götürülmüş, hanedandan ölen kişilerin mezarına refakat etmesi için başucuna konulmuştur. Bu bilgilerin ışığında, özellikle Anadolu'da yaygın olan türbelerden medet ummak veya ağaca kurdele bağlamak gibi eylemlerin kaynağının Bizans olabileceği akla gelir.

Kitabın temas ettiği konulardan birisi de Bizans etkisinin görüldüğü Palermo şehrindeki Cappella Palatine örneğidir. California Üniversitesi Sanat

tarihi profesörü, Bizans sanatı hakkında çeşitli çalışmaları olan Profesör William Tronzo'nun ele aldığı bu mesele, Orta Bizans dönemindeki Hristiyan algısının Batı'ya yansımından teşekkül etmiştir. Bu kraliyet şapeli, Latin ve Arap öğelerin bir arada kullanıldığı mimari bir üsluba sahiptir. Bunun yanında Batı'daki Hristiyanlık anlayışıyla Doğu'daki Bizans'ın anlayışını da barındırmıştır. Bizans'ta olduğu gibi Hz. İsa'nın yaşam döngüsü anlatılır. Bu şapelde göze çarpan diğer bir husus ise Kral Ruggiero'nun Hz. İsa'ya benzer şekilde tasvir edilmesidir. Tronzo bu tasviri, Bizans imparatorlarının dahi cüret edemediği bir eylem olarak tanımlar. İlaveten yazar, ilgili konunun daha kapsamlı araştırmalarla çözümlenebileceğini belirtir.

Kitapta, Bizans İmparatorluğu'nda rölüklerin, kült ikonların, Palermo örneğinin ardından devletlerarası ilişkilere temas edilir. Bu ilişkiler, Bizans'ın etkileşimde olduğu devletlerle birbirlerine gönderdikleri hediyeler üzerinden ele alınır. Ünlü sanat tarihçisi Profesör Oleg Grabar'ın anlattığı bu konu, Bizans İmparatorluğu ile Fatimiler, Abbasiler, Selçuklular arasındaki hediyelerle şekillenir. Bu durum devletlerin zevklerini yansıttıkları veya birbirlerine mesajlar gönderdikleri bir hal alır. Hediyeler arasında kumaşlar, kâseler, kutular, mücevherler, köleler yer almıştır. Grabar, Bizans'ta bu nesnelere çok azının bugüne ulaştığını belirtir. Bizans'ın gönderdiği değerli nesnelere ise, bir çocuğun elinde oyuncak ya da bir kapı tutucusu olduğunu söyler. Bu sebeple ilgili nesnelere aydınlatıcı tarihi bilgiler sunamayacağına değinir. Fakat yazar hal böyle olmasına rağmen, devletleri birbirinden ayıran kilise ve ikonun, cami ile Kutsal Kitapların o dine mahsus kültüründen ziyade çok daha yaygın bir şekilde paylaşıldığı kanaatini taşımaktadır.

Bir saray kültürünün vazgeçilmez unsurlarından birisi de edebiyattır. Kitapta, Bizans saray edebiyatı ve şairleri hakkında Amerikan Bizans tarihçisi Profesör George T. Dennis tarafından detaylı bilgilerin sunulduğu bir makale yer alır. Dennis, şiirin bir siyaset aracı olarak kullanıldığını ve şairin imparatoru yüceltmesinin bir zorunluluk olduğunu söyler. Şiirlerde imparatorun soyu, eğitimi, fiziksel görünümü, güzel ahlakı vurgulanarak anlatılmalıdır. Bunun karşılığında imparatorlar da şairleri memnun eden ücretler verirler. Bir nevi patronaj sistemini teşkil eden bu duruma, İslam devletlerinde de rastlanır. Bizans'ın patronaj sistemini kullanması onun, Batı ile Doğu unsurlarını bünyesinde topladığının örneklerinden birisidir. Şiirin arka planı hakkında bu bilgileri veren Dennis, Bizans saray şairlerinin akan sulara, hamamlara, Tanrı'nın birliğini vurgulayan konuların yoğunlukta olduğu şiirler yazdıklarını kaydeder. İmparatorluk imgesini ve saray zihniyetinin bu mesajlar vasıtasıyla bütün im-

paratorluğa ve günümüze kadar nakledildiğini belirtir. Bizans saray edebiyatının bağlamında imparatorluğun altında çağında öne çıkan iki isim yer alır. St Andrews Üniversitesi ve Koç Üniversitesi'nde Bizans tarihi profesörü olan Paul Magdalino ele aldığı bu çalışmada, düz yazı ve şiirde meşhur olmuş Leon Khoirosphaktes ve Konstantinos Manasses hakkında bilgiler verir. Magdalino, bu iki isim hakkında açıklamalar yapmadan önce Bizans sarayı içinde hükümdarların eğlence ortamlarından bahsederek konusunu temellendirir. Böylelikle bu şairlerin nasıl öne çıktıkları hakkında konu bütünlüğü oluşturmak istediği izlenimini verir. Bu duruma dair İmparator I. Manuel'in belagatlı konuşma yarışmaları ve teolojik tartışmalar tertip etmekten büyük bir zevk aldığı örneğini verir. Yazarların ve şairlerin hükümdarların teveccühünü kazanabilmek için bütün becerilerini ortaya koyduğunu belirtir. Bu sebeple yazı ve şiirlerde odak noktasının Bizans sarayının ve kültürünün değil, başlı başına imparatorların olduğunu ekler. İlaveten yazar, saray şiirlerinin içeriğine yönelik sarayda aşk şiirlerinin romantik olmayıp, ayıplanan erotik bir durum olarak algılandığından bahseder. Magdalino, buradan hareketle Bizans saray kültürünün Orta çağ Batı saraylarına göre ketum olduğu değerlendirmesini yapar. Bu genel bilgilerin ardından VI. Leon ve I. Manuel'in imparatorlukları zamanında yaşayan Khoirosphaktes ve Manasses'in öne çıkma sebeplerine değinir. Bunun başında edebi kariyerleri boyunca ikisinin de seküler kalmaları olduğunu iddia eder. Nitekim VI. Leon ve I. Manuel, hükümdarlıklarının kutsal olduğu anlayışında en ileri giden imparatorlardı. Khoirosphaktes ve Manasses hükümdarların himmetine bağlı kalarak kalıcı bir yer edindiler. Magdalino'nun bildirdiğine göre her ikisi de diplomatik görevler yürüttüler ve saray hakkında "ekfrasis" denilen betimleyici şiirler yazarak övgü topladılar. 12. yüzyılda popülerleşen "ekfrasis"lerin temelini oluşturmaları onların ayırt edici diğer bir özelliğidir. İkisi de saray edebiyatına dair eserler yazmışlardır. Magdalino, bu eserlerden çok azının günümüze kaldığını belirtir fakat hangi eserlerinin kaldığı hakkında bilgi vermez. Khoirosphaktes'in hamam üzerine yazdığı şiirde akan suları, açılan kapıları tasvir ederken bunları imparatorun yaratısına atfederek farklı bir yöntemle hükümdarı över. Magdalino, bu yöntemin farklılığını ortaya koymak isteyerek analizlerde bulunur ve metnin simgelerle dolu olduğunu yorumların okuyucuya bırakıldığını söyler. Son olarak Khoirosphaktes ve Manasses'in teoloji içerikli şiirlerine değinir. Şiirlerde Tanrı'nın yüce ve tek olduğunun belirtilmesi önemli bir husustur. Bu durum çoktanrıcılığı çürüten bir anlayışı barındırır. Yazar da bu algının ilginç olduğu kanısındadır. Tek tanrıcılığı anlatan şiirlere temas eder. İlaveten dipnotlarda

şiiirlerin Latince orijinal hallerine de yer vererek makalesini tamamlar. Böylece Magdalino, genelden özele giden bir anlayışla Bizans sarayında şiiirlerin muhteviyatına dair yeni bir açılım sağlama gayretinde olduğunu gösterir.

Kitapta, Bizans sarayının sosyal hayatına dair bir süre Dumbarton Oaks'ta çalışmış Bizans tarihi uzmanı Profesör Alexander P. Kazhdan ve Harvard Üniversitesi Tarih alanın Profesör Michael McCormick'in birlikte ele aldığı makale yer alır. Bu makalede sarayda günlük hayatın nasıl olduğuna, geleneklerine, sarayın mahiyetine temas edilir. Büyük Saray'da on binden fazla kişinin yaşadığı belirtilir. Yazarlar bu sayıyı abartılı bulsalar da imkânlar dâhilindedir. Kadınlar ve erkeklerin ayrı ayrı sosyal alanlara sahip olduğuna değinilir. Hanedan ailesindeki kadınların da davet sofralarında ayrı oturdukları bir nevi haremlik-selamlık anlayışının olduğu anlatılır. Saray içinde sosyal sınıfların olduğu fakat sınıflar arası geçişin yapılabildiği bilgisi verilir. Hadımlardan teşekkül eden bir hanedanın yönetici sınıfa geçmesi örnek verilerek konu güçlendirilir. İlaveten sarayın öğlen ve gece vakti kilitlendiğine, din adamlarının da sarayda yaşamalarının zorunlu olduğuna, devlet adamlarının zaman içinde köşklerde yaşamaya başladığına temas edilir. Böylelikle Bizans sarayının niceliksel ve niteliksel olarak sosyal yaşantısı tasvir edilir.

Sarayda görev alan devlet adamlarının unvanları ve gelirleri kitapta bahsedilen bir der konudur. Bizans aristokrasisi ve bürokrasisi alanında uzman Nicolas Oikonomides tarafından kaleme alınan bu makale, Bizans sarayında görevli gruplara, sınıfsal farklılıklara ve unvanların gelir düzeyini ne ölçüde etkilediğini açıklar. Bizans metinlerini temel alarak devlet görevlilerinin maaşları hususunda bilgiler verir. Ücretlerin yıllık olarak dağıtıldığını, üst düzey görevlilerin maaşlarını imparatorun elinden aldıklarını belirtir. Hiyerarşik sıralamanın en üstünde papaz sonrasında baş general ve baş amiral yer alır. Yazar, hepsinin torbalar dolusu ücret aldığını hatta odalarına taşımak için yardım aldıklarını anlatarak maaş verme törenini tasvir eder. Bizans sarayında maaşların yanında değerli nesnelere ve yiyecek tedariki de bulunur. Oikonomides, ipek giysilerin ve bazen hurma ağacı dalı gibi simgesel objelerin de hediye olarak verildiğinden bahseder. İlaveten verilen ücretlerin tam bir rakamla ifade edilemeyeceğini söyler fakat bunun sebeplerine değinmez. Yüksek mevkideki kişilerin ücretleri hususunda tasarruflarının sınırlandırılması önemli bir konudur. Bu kişiler ticaretle uğraşamaz %4'ten fazla faiz alamazlardı. Sadece gayrimenkule yatırım yapabilirlerdi. Oikonomides, bu durumun Bizans merkezî devlet anlayışının bir yansıması olduğu görüşündedir. Yazar, Bizans maaş sisteminin 11. yüzyılda girdiği sıkıntılara değinerek yüz-

yıllar içindeki değişimi kapsamlı bir şekilde ortaya koymayı hedefler. Bu yüzyılda altının değerinin düşmesi, merkezî sistemde bozulmalar meydana getirdi. Bu sebeple devlet görevlilerinin hiyerarşisi katı kurallara büründü ve soylu bireylere, imparatorun akrabalarına mahsus kılındı. Yazar, devletin bu konuda düzenlemelere ilişkin girişimlerinin netice vermediğini savunur. Bu görüşünü devletin nakit hacminin daralmasına ve aristokratlara imtiyazlar verilmesine yönelik verilerle destekler. Böylelikle Bizans sarayındaki ekonomik durumların mahiyeti ve değişimleri hakkında bilgiler ortaya koyar.

Orta çağ dünyasında geniş bir zaman diliminde mevcudiyetini devam ettiren Bizans sarayında mitler de ilgi çeken bir konu olmuştur. Bizans sanatı ve tarihi alanında uzman James Trilling tarafından “Bizans Saray Mitinde Sanat ve Teknoloji” adı altında bu konu ele alınmıştır. Trilling, her sarayın kendi mitini oluşturduğunu, efsanelerin o dönemde ve tarihsel süreç içinde daima ilgili çektiğini belirtir. Bizans saray kültürü hakkında verilerin yetersizliği bilinen bir husustur. Fakat Trilling, mitler konusunda bolca Orta Bizans belgesinin olduğunu söyler. Mitlere yönelik simgesel motiflerin sıklıkla eşyalara, mücevher kutularına, halılara, giysilere işlendiğinden bahseder. Bu durumu dünyanın çeşitli müzelerinde yer alan objelerden görselleri vererek temellendirir. Majeska'nın imparatorluk törenlerini anlatırken bol bol atıfta bulunduğu “*Törenler Kitabı*”ndan Trilling de istifade eder. Törenlerdeki simgelerin mitlerle bağlamını kurmaya çalışır. Bizans saray mitinde bülbül öne çıkan bir efsane olmuştur. Şakımasından çok etkilenilen bülbülün taklidini yapan mekanik bir kuş yapılması sarayda yankı uyandırır. Trilling, automata ismi verilen otomatik fısıkiyelerin varlığından, süslü su saatlerinin olmasından bahsederek Bizans'ın saray içindeki sanat ve teknolojiyi birlikte kullanımına örnek verir. İlaveten Khoirosphaktes'in şiirlerinde yer alan imparator merkezli efsanevî öğelere atıfta bulunur. Yazar, Bizans şiirlerinde, mitlerinde, teknolojisinde daima imparatorun odak noktası olduğu kanaatindedir. Ona göre imparator kendini haşmetli göstermek adına olağanüstü hallere müracaat etmiştir. Nitekim tahtın yanında kükreyen aslanların olması, zürafaların ağızından ateş çıkarması bu duruma bir örnektir. Makalede, Liutprand'ın “*Antapodosis*” isimli eserine geniş yer verilir. Bu eser, Bizans sarayındaki olağanüstü durumları, ziyaretçilerin ürperdiği anların olduğunu anlatır. Trilling, bu efsanelerin hem düşmanı etkileyerek korkutmak hem de halkı tam bağımlı hale getirmek amacı taşıdığı kanaatindedir. Bir sanat tarihçisi yorumuyla imparatorluk sarayının semboller dolu olduğunu yineleyerek her şeyin ötesinde merkezîyetçi bir anlayışı barındırdığını savunur.

Kitapta Ayasofya ve Ahtamar (Akdamar) Kilisesi'nde hükümdar figürü hakkında kıyaslamaların yapıldığı bir makale bulunmaktadır. Bu konu sanat tarihçisi ve Bizans'ın bıraktığı izleri sanatsal olarak inceleyen Catherine Jolivet-Levy tarafından ele alınmıştır. Jolivet, makalesini iki önemli kilisenin birbirinden farklı olarak öne çıkma sebepleri üzerinde durarak şekillendirir. Jolivet konuyu, İstanbul Ayasofyası'nda ve Ahtamar Kilisesi'nde bulunan resim ve heykeller bağlamında değerlendirmeyi hedefler. Ayasofya'da imparatorun bulunduğu yeri, törenleri yönetmedeki rolünü, Ayasofya'nın galerilerinde bulunan resimlerin fonksiyonunu tasvir eder. Bu tasvirleri çeşitli görsellerle destekleyerek daha anlaşılır kılar. Süslemelerdeki detayların, ayınların ilerleyişinin ve hükümdarın merkezî bir konumda olmasının imparatorun Tanrısal bilgeliğin yetkisini almış kişi olarak yansıtıldığını iddia eder. Ardından Van'da bulunan Kutsal Haç'a atfedilerek inşa edilen Ahtamar Kilise'nin tasvirlerine yer verir. Jolivet, Ahtamar'ın birçok hayvan, bitki, insan figürleri ve bağ bezemeleri ile dolu olmasının Bizans'ın doğayla sanatı birleştirme gayretinden kaynaklı olduğunu belirtir. Fakat Ahtamar'ı diğer Orta Bizans kiliselerinden ayıran husus döviz sahnelerinin, aslanlar ve yabanıl hayvanların, kuşların resmedilmesinin İslam saray sanatı özelliklerini taşımasıydı. Jolivet bu durumun, Abbasi halifelerinin ihtişamını yakalama arzusundan olduğu kanaatinde. Nitekim Kral Gagik döneminde yaptırılan bu kilise, Araplarla ilişkilerin yoğunlaştığı bir zamana denk gelir. Bu sebeple Ahtamar'da Orta Asya ve Arap kültüründe yer alan ziyafet sahneleri de tasvir edilmiştir. İlâveten bu kilisede, Âdem'in kafa büstünün bulunması ilginç bir noktadır. Yaratılışın efendisi Âdem ile yeryüzünün efendisi imparatorun simgelerle dolu Bizans anlayışında oldukça mâkul bir yeri vardır. Yazar bu durumu, yeryüzü kralı ile Âdem arasında benzerlik kurulmak istenmesi yönünde yorumlar. Bu yorumunu İncil'den cümlelere dayandırır. Böylelikle Ayasofya ve Ahtamar'ın inşa edildikleri dönemlerde devletlerin içinde bulunduğu ilişki açısından, etkilendiği faktörlerden hareketle Ayasofya ve Ahtamar Kutsal Haç Kilisesi'nin ortak ve farklı yönlerini ortaya koyar.

Kitabın temas ettiği son konu Bizans'ın göksel saray motifi üzerinedir. İlgili makaleyi Dumbarton Oaks'ta Bizans çalışmaları alanında müdürlük yapmış Emeritus Profesör ve kitabın editörü Henry Maguire ele almıştır. Semboller hayatlarının bir parçası haline getiren Bizans İmparatorluğu, birisi Konstantinopolis'i merkez alan gerçek, diğeri cennette yer alan hayali bir saray anlayışına sahiptir. "Her imparator bir Tanrı imgesidir." anlayışı benimsenerek soyut olan cennet, imparator için sarayda somutlaştırılmak istenmiştir.

Maguire, artık imparatorların bir melek gibi tasvir edilmeye başladığını söyleyerek bu görüşü destekler. Buna ek olarak Bizanslıların Tanrı'nın sarayı olarak nitelendirdikleri Bizans Sarayı'nda imparator, itaatkâr bir konumda tasvir edilir. Bütün bunlar Bizanslılar için dünyevi ve göksel saraylar olarak ayrı iki mekân olmamış bilakis birbirini tamamlayan ortak oluşumlar olarak kabul edilmiştir.

Sonuç olarak, değerlendirilen kitapta imparatorluk sarayı, törenler, giysiler, sembolik anlamlar, ikonlar ve rölikler, sarayın sosyal yapısı, imparatorluk ideolojisi gibi çok çeşitli konuları ele alan makalelerle kapsamlı bir çalışma ortaya konulmuştur. Bizans sarayına dair çok yönlü bir bakış açısıyla yazılan bu kitap, Bizans'ın değinilmeyen noktalarına temas etmiştir. Saray kültürünün tanınmasından hareketle Bizans'ın devlet anlayışı ve fonksiyonlarının neye tekabül ettiği açıklanmak istenmiştir. Bizans İmparatorluğu'nun 829-1204 yılları arasındaki üç yüz yetmiş beş yıllık altın çağı seçilerek saray kültürüne ve imparatorluk motifine dair nadide örnekler sunulmuştur. Doğu ve Batı öğelerini bünyesinde bulundurarak Tanrı'nın temsilcisi olan imparatorun dünya üzerindeki merkezî hâkimiyeti vurgulanmıştır. Bu hâkimiyet ise, imparatorluk ideolojisinin doğal bir yansıması olarak nitelenmiştir. Geniş bir kompozisyon örneği sunan kitapta akademik bir üslup kullanan, Bizans alanında uzman yazarlar, bilgileri aktarmanın yanı sıra sık sık sorular sorup yorumlar yaparak konuya ilişkin yeni bir açılım sağlama amacında olmuşlardır. Her konuda semboller üzerinden bir anlayışı benimseyen Bizans İmparatorluğunun dinî, siyasî, kültürel alanlardaki yansımaları üzerinde durulmuştur. Yazarların şüpheyle baktıkları hususlar, vermiş oldukları tavsiyeler ve kesinlik kazanamayan meseleler, yapılacak olan yeni araştırmalarla desteklenmelidir. Böylelikle Bizans sarayına ilişkin geniş ve yeni bilgiler gün ışığına çıkacaktır.

Kaynakça

Maguire, Henry (2022). *Bizans Saray Kültürü 829-1204*. Çev. Müfit Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir ıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

İL-İ KAŞKAYİ DER TARİH-İ MUASİR-İ İRAN Kashkay Province in Modern Iranian History

Zühre Nur CELEP*

Öz

Tarih boyunca Türklerin yaşadığı coğrafyaya bakıldığında genel itibariyle Çin Seddi'nden başlayarak Tuna boylarına, Sibirya'dan Hint Okyanusu ve Büyük Sahra çölüne kadar uzanan geniş bir bölgeyi kapsadığı görülmektedir. Bu bağlamda günümüz İran coğrafyası da Türklerin uzun bir süreden beri meskûn oldukları önemli bölgelerden biri olmuştur. İran, çeşitli etnik grupları bünyesinde barındırmakta olup nüfusunun çoğunluğunu Farslar ve Türkler oluşturmaktadır. Türkler de kendi aralarında Azerbaycan Türkleri, Kaşkaylar, Türkmenler, Halaçlar, Şahsevenler ve nicelik açısından daha küçük topluluklar şeklinde ayrılmaktadır. Kaşkay Türklerinin yaşadığı bölge ise İran'ın güneydoğusunda yer alan Fars eyaletidir. Tanıtımını yaptığımız bu çalışma, İran'ın çağdaş tarihinde kayda değer bir yere sahip olan Kaşkaylara ilişkin önemli eserlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın İran'ın modern tarihinde Kaşkayların oynadıkları role ilişkin zengin literatür ışığında önemli bilgiler sunması, Kaşkaylara yönelik çalışma yapanların başvurmak isteyeceği önemli Farsça kaynaklar arasında yer almasını sağlamıştır. Bu kitabı tanıtımımızdaki amaç, Kaşkayların modern siyasi tarihini ve onların konumlarını derli toplu ve değerli kaynaklar ışığında ve -kanaatimizce- objektif olma çabası içerisinde değerlendiren bir çalışma olmasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kaşkaylar, Farslar, İran, siyasi tarih, kitap incelemesi.

ABSTRACT

When we look at the geography where Turks have lived throughout history, it is seen that it covers a wide region starting from the Great Wall of China to the Danube lengths, from Siberia to the Indian Ocean and the Great Sahara Desert. In this context, the geography of today's Iran has been one of the important regions where the Turks have been residing for a long time. Iran includes various ethnic groups and the majority of its population consists of Persians and Turks. Turks are also divided among themselves as Azerbaijani Turks, Qashqai's, Turkmens, Halacs, Shahsevans and smaller communities in terms of quantity. The region where the Qashqai Turks live is the Fars province in the southeast of Iran. This work, which you have introduced, is one

* Dr., Sakarya/Türkiye. E-posta: znurpeh@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-4917-6034.

of the important works on the Qashqai, which has a significant place in the contemporary history of Iran. The fact that the study provides important information in the light of the rich literature on the role played by the Qashqai in the modern history of Iran has made it one of the important Persian sources that those working on the Qashqai will want to refer to. The purpose of introducing this book is due to the fact that it is a study that evaluates the modern political history of the Kashkays and their positions in the light of tidy and valuable sources and -in our opinion- in an effort to be objective.

Keywords: Kashkai, Persians, Iran, political history, book review.

Tayyibi, Mansur Nasiri (2014). *İl-i Kaşkayi Der Tarih-i Muasır-ı İran*. Tahran: Shirazehketab, 282 sayfa.

Mansur Nasiri Tayyibi tarafından Farsça olarak kaleme alınan bu eser, Kaşkayların çağdaş tarihine yönelik bir çalışmadır. Kaşkay kökenli Mansur Nasiri Tayyibi, Kaşkay ili tarihine yönelik çalışmalar yapan yazar ve araştırmacılardan birisidir. Yezd Üniversitesinde tarih eğitimi alan Tayyibi, daha sonra yüksek lisans tahsili almak amacıyla Tahran'a gitmiş ve burada Beşerî ve Kültürel Araştırmalar Enstitüsünde İslam sonrası İran tarihi üzerine eğitim görmüştür. 1999 yılı kışında *İkinci Dünya Savaşı'nın Sonundan 19 Ağustos Darbesine (Musaddık) Kadar İran Siyasi Gelişmelerinde Kaşkay İlinin Rolü* başlıklı tezini başarıyla savundu. Tahran liselerinde ve yükseköğretim merkezlerinde öğretmenlik yapmanın yanı sıra, Kaşkay İli ve Fars bölgesi üzerine odaklanarak çağdaş tarih alanında araştırmalara yöneldi.

İran'da yaşayan önemli Türk topluluklarından biri olan Kaşkaylar, çağdaş İran tarihinde kilit rol oynamışlardır. Bu özelliklerinde, buldukları coğrafi konum ve güçlü aşiret yapıları temel etkenler olmuştur. Kaşkay ilinin siyasi tarihi şimdiye kadar İranlı ve yabancı araştırmacılar tarafından birçok kez ele alınmasına rağmen çeşitli eksiklikler ve belirsizlikler varlığını korumaya devam etmektedir. Bu çalışmada "merkezi hükümet ve İran'a nüfuz eden yabancı güçlerle Kaşkay aşiret liderlerinin siyasi etkileşimlerinin nasıl olduğu, Kaşkay aşiretinin yerel ve bölgesel rakip güçlerle çatışmasının sebepleri ve bunun etkilerinin neler olduğu, Kaşkay aşiretinin siyasi yöneliminin ülkedeki mevcut gelişmeler üzerine tesiri ve sonuçlarının nasıl olduğu" sorularının cevapları aranmaktadır. Mevcut araştırma, bahsi geçen soruların tümüne cevap verme ve tüm eksiklikleri giderme iddiasında olmasa da bu kitabı diğer çalışmalardan ayıran temel özellik, yazarın son yıllarda ortaya çıkan yeni belge ve verileri kullanmış olmasıdır. Bu bağlamda Cumhurbaşkanlığı Arşiv

Merkezi, Ulusal Arşiv Merkezi, İslami Şura Meclisi Arşiv Merkezi, Dışişleri Bakanlığı Arşiv Merkezi, Çağdaş Tarih Çalışmaları Müessesesi gibi merkezlerde bulunan kaynaklara başvurulmuş, ayrıca kişisel belgelerden ve İngiliz Devlet Arşivlerinden de yararlanılmıştır. Bununla birlikte çalışmayı tamamlamak ve eldeki bilgileri karşılaştırmak için söz konusu olaylarla ilgili güncel literatüre ve çeşitli gazetelere de başvurulmuştur.

Kitap toplam dokuz bölümden oluşmakta olup I. bölüm, “Başlangıçtan Kaçarların Sonlarına Kadar” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm kendi arasında çeşitli alt başlıklar halinde ele alınmakta ve Kaşkay ilinin Kaçar döneminin sonuna kadarki tarihinin panoraması sunulmaktadır. Yazar bu bölüme, Kaşkay isminin kökenine dair nazariyeleri detaylı şekilde ele alarak başlamış ve Kaşkay isminin etimolojik ve coğrafi açıdan incelemesini yapmıştır. Daha sonra Kaşkaylara ilişkin en tartışmalı konulardan birisi olan “tarihi geçmiş ve kökenler” konusuna yer verilmiştir. Yazar bu konudaki mevcut araştırmaların, bu meseleyi henüz açıklığa kavuşturamadığını belirtmiştir. Bu meseleye dair en meşhur görüşün Kaşkayların, Halaçların bakiyesi olduğuna yönelik ileri sürülen iddia olduğunu da belirtmiştir. Yine diğer görüşlere de yer vererek bazı araştırmacıların Kaşkayları; Irak Türkleri, bazılarının Deşt-i Kıpçak Türkmenleri, bazılarının Azerbaycan ve Aran, bazılarının Sümerlerle ilişkilendirdiğini belirtmiştir. Yine bir diğer tartışmalı konu olan “Kaşkayların nasıl ve ne zaman Fars bölgesine geldiği” temel sorusu da çalışmada ele alınmışsa da bu konudaki belirsizliğin güncelliğini koruduğundan bahsedilmektedir. Bu konuyu aydınlatmak amacıyla, bazı seyyah ve araştırmacıların eserlerinde geçen bilgilere yer verilmiştir. Akabinde bu konuya yönelik kesin olan şeyin; Kaşkay kabilelerinin Fars bölgesine gelişinin bir anda ve eş zamanlı olmadığı ve Safeviler döneminde Cani Ağa Kaşkayı tarafından Kaşkaylar arasında siyasi birlik sağlandığı bilgisi olduğunu da belirtmiştir. Kaşkayların adına, kökenlerine ve nereden geldiklerine ilişkin tartışmalara yer veren yazar; Kaşkayların Savlet-üt Devle zamanına kadar olan tarihi geçmişine yönelik bilgiler sunmuştur. Bu kısımda dikkat çeken noktalardan biri, Kaşkay yönetici ailesinin, kendilerini Akkoyunlu Uzun Hasan’ın soyuna bağladıkları ve Şah İsmail’in de Uzun Hasan’ın torunu olması dolayısıyla bu iki ailenin birbiriyle yakınlaştığı yönünde bir anlatıya yer verilmesidir. Bu ve buna benzer bilgileri paylaştıktan sonra yazar, Kaşkayların siyasi tarih sahnesine çıkışına dair genel kesitler sunarak Kaşkayların yükselişinin sembolü olan Savlet-üt Devle’nin tarih sahnesine çıkışına kadar geçen sürede güç mücadeleleri ve tutunma çabalarını ele almıştır. Bu bağlamda öncelikle Afşarlar döneminde

Kaşkaylarda öne çıkan ve savaşlara katılan İsmail Han ve Hasan Han gibi si-malardan ve İsmail Han'ın gözlerinin kör ettirilmesinden ve Nadir Şah'ın Kaş-kay kabilesini sürgüne yollamasından bahsetmektedir. Nadir Şah'ın ölümün-den sonra ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanan Kaşkaylar vatanlarına geri dönmüşler ve Zendler döneminde nüfuslarını arttırmışlardır. Daha sonra İsmail Han'ın oğlu Cani Han, Kaşkay ilinin başına geçmiştir. Bu dönemde Zendlerin himayesini kaybeden Kaşkaylar, Ağa Muhammed Han'ın başa geç-mesiyle birlikte itibarlarını kaybetmişler ve Fars bölgesinden göç ettirilmişlerdir. Ağa Muhammed Han'ın ölümüyle ve Feth Ali Şah'ın tahta geçmesiyle birlikte Cani Ağa, Kaşkay ilhanlığına ve onun oğlu Muhammed Ali Han da il beyliği makamına atanmıştır. Cani Ağa, Kaşkaylar arasında siyasi birlik sağ-ladığı için bugün Kaşkaylardan bazıları tarafından Kaşkay ilinin gerçek kuru-cusu olarak kabul edilmektedir. Bu kısmın devamında, Kaşkayların başına geçen Muhammed Ali Han'ın, Feth Ali Şah'ın oğlu Hüseyin Ali Mirza Ferma-ferma'nın kızlarından biriyle evlenerek gücünü sağlamlaştırdığından bahse-dilmiştir. Muhammed Han'dan sonra ilhanlığa geçen oğlu Muhammed Kulu Han döneminde, Nasireddin Şah'ın İngilizlere karşı Kaşkaylardan yardım tale-p ettiği görülmektedir. Muhammed Kulu Han, Lütf Ali Han liderliğinde, as-keri ekipman ile bir Kaşkay grubunu yardıma göndermiştir. Muhammed Kulu'nun ölümünün ardından Kaşkay ilhanı olan Muhammed Han döneminde Kaşkaylar, büyük bir kıtlıkla karşılaşmışlar ve bu kıtlık neticesinde çok fazla kayıp vermişlerdir.

Kitabın II. bölümü "Savlet-üt Devle'nin Ortaya Çıkması" adını taşımakta olup Savlet-üt Devle ve onun siyasi faaliyetlerine ayrılmıştır. Bu bölümde Savlet-üt Devle'nin siyasi arenada boy göstermeye başlaması, Ulema ile Savlet-üt Devle'nin meşrutiyet ve meşrutiyetçileri destekleme yönündeki te-masları, Savlet-üt Devle'nin Meşrutiyetçilere bakış açısı ve desteği, Bahtiyariler ile Kaşkaylar arasındaki rekabet ve güç mücadelesi, İngiliz-Kaşkay mü-cadelesinin arka planı gibi konulara yer verilmiştir. Burada en dikkat çeken hususlardan biri Meşrutiyet yanlısı Ulemanın; Savlet-üt Devle'nin Muham-med Ali Şah ile birleşmesini önleyebilmek adına gönderdiği name ve bu na-mede ondan Meşrutiyetçileri desteklemesini istemesidir. Bu nameye karşılık olarak Savlet-üt Devle de Meşrutiyetçilere karşı kendi vefakarlığını göster-mek amacıyla bir name göndermiş ve onlara yardım amacıyla Tahran fethine katılmak istediğini belirtmiştir. Ancak Meşrutiyetçiler mesafe boyutlarını göz önüne alarak onun Fars bölgesinde emniyeti sağlamasının daha doğru ola-cağını belirtmiştir. Bu bölümün devam eden kısımlarında, Kaşkaylarla Bahti-

yariler arasındaki güç mücadelesinin siyasi mücadeleye nasıl dönüştüğü süreci ele alınmaktadır. Daha sonra güney ticaret yollarının önemi ve söz konusu güzergahın Kaşkayların buldukları bölgeden geçtiğinden bahsedilerek bu bölgede Kaşkayların konumundan söz edilmiştir. Bu bölümün sonunda da Kaşkay-İngiliz mücadelesinin arka planı ele alınmıştır.

Kitabın III. bölümü “1. Dünya Savaşı” başlığını taşımaktadır. Yazarın bu bölümü, İngiliz ve Rus nüfuzunun İran halkı ve aşiretler üzerindeki etkisini ve Kaşkayların siyasi arenada aktif rol aldıkları döneme (Güney Polisi ile mücadele) vurgu yapmak amacıyla kaleme almış olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölümde en dikkat çekici kısım Kaşkayların arasında mevcut olan Alman sempatisi ve bu sempatinin İngilizlerle olan mücadeleye nasıl tesir ettiğine yönelik paylaşılan bilgilerdir. Bu dönemde Kaşkaylar da dâhil olmak üzere İranlıların bir kısmı, İngiltere ve Rusya’nın İran üzerindeki tesiri ve nüfuzunu azaltmak amacıyla Alman eğilimli bir politika sergilemişlerdir. Buna karşın Almanya da halkın İngilizlere olan bu tepkisinden yararlanmak ve onları kışkırtmak amacıyla etkili faaliyet göstermiştir. Almanya bu amaç doğrultusunda uzman memurlarını ve diplomatlarını göndererek güneydeki aşiretleri İngilizlere karşı kışkırtmaya başlamıştır. Daha sonra yazar, Güney Polisinin kuruluşu hakkında bilgi vermiştir. Bu bağlamda İngilizler, Rusya’nın da mutabakatı ile İngiliz subaylarının gözetiminde bir askeri güç kurma planı oluşturmuş ve bu plan çerçevesinde İran’ın güneyini doğrudan kontrol etmek için General Sir Percy Sykes komutasında Güney İran Polisi olarak bilinen bir polis gücü oluşturmaya karar vermiştir. Bu bilgiyi verdikten sonra yazar, detaylı şekilde Güney Polisi ile Kaşkayların mücadelelerinden bahsederek bu bölümü noktalamıştır.

IV. bölüm “Rıza Şah Dönemi” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde Rıza Han ve Savlet-üt Devle arasındaki ilişkilerin seyrine dair önemli bilgileri kaydederek ikisi arasındaki ilişkilerin bozulmasının nedenlerini ve sonuçlarını irdelemiştir. Yazar bu bölüme Rıza Han’ın gücünü sağlamlaştırması ve Savlet-üt Devle’nin bu güç karşısında onunla yakınlaşması yönündeki gelişmeyle başlamaktadır. Rıza Han, Savlet-üt Devle’den ülkede o sıralarda ortaya çıkan aşiret isyanlarını bastırmak için yararlanmak istemekteydi. Ancak Rıza Han isyanları bastırmanın akabinde tahta çıkmasının ardından, aşiretlerin gücünü kırmak ve onları pasifize etmek amacıyla silahlarını toplama ve zorunlu iskâna tabi tutma politikası (Tahta Kapu) yürüttü. Bu politikadan güçlü bir aşiret yapısına sahip olan Kaşkaylar da etkilenmiş ve bu uygulamalara isyanla cevap vermişlerdir. Bu durumun neticesi olarak Savlet-üt Devle

tutuklanmış, Nasır Han ve ailenin diğer üyeleri ise Tahran'a sürgüne gönderilmiştir. Rıza Şah isyancıları sakinleştirmek amacıyla Fars bölgesine gitmiştir. Bundan da cevap alınamayınca isyancılarla konuşmak amacıyla Melik Mansur Han Şiraz'a gitmiş ve Kaşkayların isyancı liderleriyle görüşme yapmıştır. Ancak isyancıları yatıştıramadığı gibi kendisi de isyancılara katılmıştır. Daha sonra Melik Mansur Han, Kaşkay ilhanı olarak atandı. İsyancılar, Savlet-üt Devle'nin serbest bırakılmasını ve Şiraz'a gönderilmesini istemekteydiler. Rıza Şah, Kaşkayların şartlarını kabul etti ve isyan bastırıldı. Ortalık yatıştıktan sonra tekrar ayaklanmalarını garanti altına almak için çeşitli tedbirler alınmıştır. Bunlar arasında Kaşkayların silahlarının toplanması, Savlet-üt Devle'nin yeniden hapse atılması ve birkaç ay hapiste kaldıktan sonra şaibeli bir şekilde öldürülmesi yer almaktadır. Öyle ki devlet, cesedinin bile Fars bölgesine gömülmesine izin vermemiştir.

V. bölüm "2. Dünya Savaşı" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde 2. Dünya Savaşı'nda Kaşkayların İran'daki rolü, siyasi eğilimleri ve sonuçları irdelenmiştir. Yazar bu bölüme 2. Dünya Savaşı'nın başlama serüveni ile ilgili bilgi vererek başlamıştır. Kaşkaylar, bu savaşta tarihi tecrübelerine dayanarak İngilizlere karşı olumsuz bakış açısına sahip oldukları için Almanya'ya eğilim göstermişlerdir. Bu bağlamda tahsillerini Avrupa'da yapan ve Savlet-üt Devle'nin oğulları olan Melik Mansur Han ve Muhammed Hüseyin Han, Almanya ile yakınlaşmıştır. Kendi güçlerini, Kafkasya yoluyla İran'dan geçirme amacıyla olan Almanlar, bu iki kardeşe temas kurarak onları Berlin'e davet etmiştir. Bu iki kardeş, babalarının ölüm nedenini İngilizlerden bilmeleri, Hitler'in Sovyet toprağında ilerlemesi ve Almanların zaferi halinde Nasır Han'ın İran tahtına geçeceğini düşünmeleri gibi gerekçelerden dolayı bu daveti kabul etmiştir. İngilizler ise Güney İran'da menfaatlerinin zarar göreceğinden korktukları için bu durumu takip etmiş ve Kaşkaylara karşı saldırı hazırlığına girişmişlerdir. Bölümün devamında, İngiliz-Kaşkay mücadelelerine yer verilmiştir. Bölümün son kısımlarında, Melik Mansur Han ve Muhammed Hüseyin Han'ın Türkiye'de kalması vesilesiyle Türkiye'nin de adının geçtiğini görmekteyiz. Söz konusu isimler, bir müddet İstanbul'da kalarak İran'daki Kaşkaylar hakkında bilgi aldıktan sonra İran'a dönmek istemişlerdir. Bu nedenle İran konsolosluğu ve Ankara büyükelçiliği aracılığıyla İran hükümetinden, İran'a dönüşler için gerekli yardımın sağlanmasını talep etmişlerdir.

VI. bölüm, "Siyasi Gücün Zirvesinde" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Tudeh Partisinin teşkilinden ve faaliyetlerinden bahseden yazar, bu partinin faaliyetlerinin, Kaşkay ve Bahtiyariler gibi dost olmayan iki aşireti birbiriyle yakınlaştırdığından söz etmektedir. Bu bağlamda Fars bölgesindeki aşiretler

arasında birlik oluşturmak amacıyla Hüsrev Kaşkayı öncülüğünde yapılan toplantıya davet edilen Kohgiluye, Buyer Ahmed, Mamasani gibi aşiretler Güney Hareketi/İsyanı¹ birliğine katılmışlardır. 1946 yılında İran'ın güneyinde çeşitli aşiretlerin eşlik ettiği bir isyan meydana gelmiştir ve söz konusu isyan hem katılan gruplar hem de kapsamı bakımından İran'daki son büyük aşiretil hareketi olarak okunabilir. Yazara göre Kaşkay aşiretinin bu isyanın merkezi olması dolayısıyla Güney Hareketi ya da İsyanı olarak anılan bu hareketin incelenmesi ve araştırılması, söz konusu aşiretin siyasi tarihinde önem taşımaktadır.

VII. bölüm “Petrolü Millileştirme Hareketi” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, Musaddık'ın başbakanlığı süresince gerçekleştirmiş olduğu teşebbüslerin İran ve özellikle Kaşkaylar üzerinde etkisini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Musaddık'ın başbakan olmasıyla Kaşkaylar siyasi arenaya daha fazla dâhil oldular. Musaddık'a karşı sempati besleyen Kaşkaylar, ona, siyasi faaliyetleri boyunca destek olmuşlardır. Bu bağlamda Hüsrev Han ve Muhammed Hüseyin Han mecliste Milli Cephenin bir üyesi olarak Musaddık'ı destekleyen çalışmalarda bulunmuşlardır. Musaddık'ın düşüşüyle Kaşkaylar da bir kez daha güçlerini kaybetmişlerdir. Rejimin, bu aşiretin siyasi sistemini çökertme girişimleriyle birlikte bu geleneksel yapı büyük oranda ortadan kaldırılmış ve bundan sonra Kaşkay ili bir daha eski gücünü bulamamıştır.

Kitabın VIII. bölümü, “Darbe Hükümeti” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Kaşkayların mücadeleleri ve merkezi hükümetin bu mücadeleyi bastırmak için yaptığı teşebbüsler (Amerikalılarla işbirliği gibi) aktarılmaktadır. Bu sırada Tudeh Partisi, merkezi hükümet ile mücadele etmek ve ittifak oluşturmak amacıyla Kaşkaylarla görüşme yapmıştır. Tudeh Partisi ve Kaşkayların işbirliği ihtimali, hem merkezi hükümeti hem de Amerikalıları korkuya düşürmüştür. Merkezi hükümetin uzlaşma amacıyla Kaşkaylarla yaptığı görüşmeler sırasında Kaşkayların taleplerinden birinin Musaddık'ın hapisten çıkarılması olması Kaşkayların Musaddık'a bağlılıklarının en önemli göstergelerindendir. Yazar bölümün sonuna doğru Muhammed Rıza Şah'ın Kaşkaylara yönelik tutumuna dikkat çekerek Şah'ın Kaşkaylara karşı negatif söylemlerinden ve iç karışıklıklar çıkararak bu grubu istemediğinden bahsetmiştir. Kaşkaylar, merkezi hükümetle mücadelesine; Amerika'nın Şah'a destek vermesi dolayısıyla bu güçler karşısında tutunamayacaklarını bildikleri için devam edememişlerdir. Bunun sonucu olarak da Nasır Han Cenevre'ye, Muhammed

¹ İran'ın güneyinde yaşayan çeşitli aşiretlerin katılımıyla oluşan ve merkezi hükümete karşı olan bir harektir.

Hüseyin Han da Amerika'ya sürgün edilmiştir. Kaşkay liderlerinin sürgününden sonra da merkezi hükümet, Kaşkay liderlerinin nüfuzunu kırmak için uğraşmıştır.

IX. bölüm “Dışarıda Siyasi Mücadele, İçeride İl İsyanı” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Kaşkay liderlerinin sürgünden sonraki akıbetleri ve Kaşkaylıların son mücadeleleri ele alınmaktadır. Şahın emrine göre Kaşkay yönetici soyundan sadece bir kişinin İran'da yaşayabilmesi dolayısıyla Melik Mansur Han İran'da kalmış, geri kalanlar ise İran'dan gönderilmişlerdir. 1951'li yılların sonlarında Menuçehr İkbâl'in başbakanlığı dönemlerinde ülkenin iktisadi, siyasi durumunun vahameti zirveye ulaştı. Bu nedenle muhalefetin siyasi kanalı bir ölçüde sağlandı. Milli cephenin geri kalan güçleri de yeniden çalışmaya başladı. Ülke dışından gelen muhaliflerin faaliyetleri de yeniden yükseldi. Bu ortam Hüsrev Han'ı da teşvik etti ve bu amaç doğrultusunda Milli Cephenin bazı isimleriyle temas kurdu. 1961'in başlarında Münih'te bulunan Hüsrev Han, ülke dışında Milli Cephe yüksek konseyini kurarak kendi mücadelesini halka duyurmaya karar verdi. Yazar bölümün devamında Hüsrev Han'ın bu uğurdaki faaliyetlerine yer vermiştir. Bunun yanı sıra bu kısımda Muhammed Rıza Şah'ın uygulamaya koyduğu toprak kanununun güney aşiretleri üzerindeki etkisi ve doğurduğu sonuçlar da incelenmiştir. Son kısımda ise Pehlevi yönetimine tepkili olan Kaşkaylıların, İslam devrimine verdikleri destek ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde kitabın genel olarak özeti çıkarılmış ve Kaşkaylıların güçten düşmesinin nedenleri sorgulanmıştır. Nedenler arasında Kaşkay ili soylularının merkezi hükümet ile karşı karşıya gelmeleri, İngiltere ve Amerika gibi devletlerin müdahaleleri, Kaşkaylıların bölgesel bağımsızlık isteği, Kaşkaylıların Şah'a muhalif gruplara katılarak rejimle mücadele etmesi gibi sebepler sayılmıştır. Bununla birlikte rejimin, Kaşkaylıları pasifize etmek için izlediği politikalar da açıklanmıştır. Örneğin Kaşkay liderlerinin İran dışına sürgünü, siyasi liderler ile aşiret arasındaki bağın kopmasına yol açmıştır. Bunun yanı sıra Kaşkay liderlerinin mallarının müsadere edilmesi onlara nihai darbeyi indirmiştir.

Kaşkaylıların çağdaş tarihini bütüncül olarak ele alan ve çağdaş Kaşkay tarihine yönelik çalışma yapmak isteyenler için önemli Farsça kaynaklardan biri olan bu çalışma, zengin literatürden faydalanarak genel bir siyasi tarih tablosu sunmuştur. Çalışmada Kaşkaylıların eğitimine yönelik verilen sınırlı bilginin dışında kültürel konulara yer verilmemiştir. Yalın bir dili olan bu çalışma, Kaşkaylılara yönelik genel bir bilgi edinmek isteyen araştırmacılar açısından temel kaynaklardan biri olma özelliğine sahiptir. Çalışma ele alınırken

kullanılan literatür çeşitliliği ve metnin üslubu, yazarın objektiflik çabası güttüğünü göstermektedir.

Kaynakça

Tayyibi, Mansur Nasiri (2014). *İl-i Kaşkayi Der Tarih-i Muasır-ı İran*. Tahran: Shirazehketab.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



İMTİYAZLAR BAĞLAMINDA OSMANLI DEVLETİ'NDE ERMENİLER

Armenians in the Ottoman State in the Context of Concessions

Mehmet DERİ*

Öz

Ermeniler ve Ermenilere tanınan imtiyazlar konusunda yapılan nitelikli ve akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Prof. Dr. Cahit Külekçi'nin kaleme almış olduğu *İmtiyazlar Bağlamında Osmanlı Devleti'nde Ermeniler* başlıklı çalışmasıdır. Osman Devleti himayesinde yaşayan gayrimüslimlere çeşitli alanlarda birtakım imtiyazlar verildiği gibi, Ermenilere de dinî, sosyo-kültürel, siyasî, idarî, adlî vb. gibi alanlarda birtakım imtiyazlar verilmiş, bu imtiyazlar Tanzimat Fermanı (1839) ve Islahat Fermanı (1856) ile yazılı duruma getirilmiştir. Verilen bu imtiyazlar gereğince, diğer azınlıklar gibi Ermeniler de bağımsız bir dinî zümre kabul edilmiş ve Osmanlı Devleti vatandaşlarının sahip olduğu tüm haklardan faydalanmaya başlamışlardır. Ancak verilen bu iyi niyetli imtiyazlar, ileriki yıllarda ortaya çıkacak olan Ermeni meselesinde ve Ermeni isyanlarında bir basamak oluşturmuş, Batılı Devletlerin Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmasına zemin hazırlamış, bu durum devletin çöküş sürecini hızlandırmıştır. Alanında konuyla ilgili temel kaynaklar kullanılarak, zengin bir akademik literatürle hazırlanmış olan çalışmada; konular özlü bir şekilde ele alınıp işlenmiş, Osmanlı tebaası olan Ermenilere tanınan dinî, sosyokültürel, siyasî, idarî imtiyazlar ve bu imtiyazların zaman içinde doğurduğu olumsuz sonuçlar akademik bir perspektiften incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı Devleti, Ermeniler, Ermeni Patrikhanesi, imtiyaz, azınlıklar.

ABSTRACT

The number of qualified and academic studies on Armenians and the concessions granted to Armenians has been increasing in recent years. One of these studies is Prof. Dr. Cahit Külekçi's work titled *Armenians in the Ottoman State in the Context of Concessions*. As the non-Muslims living under the auspices of the Ottoman State were given certain concessions in various fields, some concessions were given to the Armenians in religious, socio-cultural, political, administrative, judicial, etc. areas, and these concessions were put into writing with the Tanzimat Edict (1839) and the Islahat Edict (1856). As a result, in accordance with these concessions, Armenians, like

* Editör-Yazar, Rağbet Yayınları, İstanbul/Türkiye. E-posta: mehmet.der@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2287-9330.

other minorities, were accepted as an independent religious group and started to benefit from all the rights of the citizens of the Ottoman State. However, these well-intentioned concessions formed a step in the Armenian Question and Armenian revolts that would emerge in the coming years, paved the way for Western States to interfere in the internal affairs of the Ottoman State, and this situation accelerated the collapse of the state. In this study, which was prepared with a rich academic literature, using first-hand basic sources on the subject; the subjects were dealt with concisely, and the religious, socio-cultural, political, administrative concessions granted to Armenians who were Ottoman subjects and the negative consequences of these concessions over time were examined from an academic perspective.

Keywords: Ottoman State, Armenian, Armenian Patriarchate, concession, minorities.

Külekçi, Cahit (2017). *İmtiyazlar Bağlamında Osmanlı Devleti'nde Ermeniler*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 224 sayfa.

Osmanlı Devleti himayesinde yaşayan diğer gayrimüslim topluluklar gibi Ermeniler de zimmî statüye sahip olarak yüzyıllarca barış, hoşgörü ve huzur içerisinde yaşamışlardır. Diğer gayrimüslimlere olduğu gibi Ermenilere de dinî, sosyo-kültürel, siyasî vb gibi alanlarda birtakım imtiyazlar verilmiştir. Ermeniler kendilerine tanınmış olan bu özel imtiyazlarla, 19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren İmparatorluğun yaşadığı büyük değişim ve dönüşüm hareketlerinin estirdiği rüzgârı da arkalarına alarak sosyo-ekonomik bakımdan daha da güçlenmişlerdir.

Ermenilerin bağlı bulunduğu İstanbul Ermeni Patrikliği, 1461'de Fatih Sultan Mehmed tarafından tesis edilmiştir. O döneme kadar Bursa'da Piskoposluk olarak bulunan dinî makam, Fatih Sultan Mehmed'in Bursa'daki Hovakim Efendi'yi İstanbul'a getirtip, Ermeni Patriği ilan etmesiyle Patriklik haline gelmiş ve Patrikhane teşkilatı kurulmuştur. Ermeni Patrikleri, Osmanlı Devleti tarafından kendilerine verilen imtiyazlarla büyük yetki ve sorumluluk sahibi olmuşlardır. Ermeni Patrikliğine verilen beratla birlikte, kendilerine tanınan imtiyazlar, din ve toplumla ilgili işler, okullar ve cemaate ait kurumların yönetimi Patrikhaneye verilmiştir.

Ermenilere verilen bu imtiyazlar, 19. asrın ortalarından itibaren Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve Ermeni Milleti Nizamnâmesi gibi düzenlemelerle daha da genişlemiş ve artmıştır. 1863 yılında kabul edilen Ermeni Milleti Nizamnâmesi, Ermeniler için bir anayasa niteliği taşımıştır. Bu Nizamnâme ile Ermenilerin hayat düzeni ve sosyal durumları Patrikhane'nin yönetimi ve denetimine bırakılmıştır. Nizamnâme ile Patriğin hak ve yetkileri daha çok sivil manada sınırlandırılmış ve ruhanî olmayanların da bulunduğu sivil meclisler

oluşturulmuştur. Patrik, ruhanî ve sivil meclislerden oluşan bir genel meclis tarafından seçilir konuma getirilmiştir. Patrik ve Patrikhane; dinî yetki olarak Ermeni Kilisesi içinde en yüksek ruhanî lider/merkez olmamasına rağmen, Osmanlı Devletinden aldığı siyasî güç sayesinde zaman içerisinde bir otorite odağı haline gelmiştir.

İnceleyeceğimiz eser, giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında (13-42); araştırmanın amacı, önemi, gerekçesi, takip edilen metot ve kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiş; ayrıca 19. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nin sosyal ve mali açıdan içinde bulunduğu durum ele alınmıştır.

Birinci Bölüm (43-144); “*Dinî ve Kültürel İmtiyazlar*” başlığını taşımakta olup bu bölümde Osmanlı Devleti himayesinde yaşayan Ermenilerin 19. yüzyıldaki durumu; Ermeni Patrikliğine ve kiliselerine, kilise gelirlerinin artırılması, kiliselerin bakım ve tamirinde yapılan yardımlar, ayinlerin icrasında ve mezarlıkların kullanımında sağlanan kolaylıklar konuları ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde, Gregoryen Ermeni Kilisesine ve bu kiliseye mensup Ermeniler başta olmak üzere Katolik Ermenilere ve Protestan Ermenilere sağlanan mezhebî imtiyazlar ve kolaylıklar konularına değinilmiştir. Ermenilere eğitim alanında verilen imtiyazlar; basın-yayın alanında sağlanan imtiyazlar ve bu basın-yayın faaliyetleri sırasında devlet aleyhine yapılan neşriyatın kapatılması; Ermenilerin cemiyetleşme süreci ve bu süreçte kurdukları sivil toplum kuruluşları; bu sivil toplum kuruluşlarından devlet aleyhine zararlı faaliyet gösterenlerin kapatılması, toplum yararına çalışanların ise devlet eliyle desteklenmesi gibi konular yine bu bölümde ele alınıp incelenmiştir.

İkinci Bölümde (145-200); “*Siyasî İmtiyazlar*” başlığı ile Osmanlı himayesinde yaşayan Ermenilerin zaman içerisinde elde ettiği birtakım siyasî imtiyazlar konusu ele alınmış, Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), Paris İmtiyaz Antlaşması (1856) ile verilen imtiyazlar neticesinde Ermeniler adeta devlet içinde devlet olmuşlar, bu durum Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecini hızlandırmıştır. Ayrıca bu bölümde, Türk-Ermeni Teâlî Cemiyetinin Nizamnâmesinin çeviri metni de eklenerek Osmanlı Devleti'nin Ermeni toplumuyla olan siyasî ilişkilerine dikkat çekilmiştir. 24 Kânûn-ı Evvel 1338 (24 Ekim 1922)'de İstanbul'da kurulan Türk-Ermeni Teâlî Cemiyetinin amacı, geçmişte yaşanan menfi hadiseleri dikkate alarak, bunlara bir daha meydan vermemek, Türk ve Ermeni unsurlar arasında ileriye yönelik olarak dostane ve samimi ilişkilerin geliştirilmesini sağlamaktır. Cemiyetin yönetim kurulu üyeleri, 1338/1922 tarihinde bir Nizamnâme kaleme almışlardır. Söz konusu Nizamnâme, 14 bölüm ve 70 maddeden oluşmaktaydı. Nizamnâme dikkatlice

incelendiğinde görülecektir ki Osmanlı Devleti, Ermeni milletinin tekrar sâdik millet konumuna gelmesini talep etmekte, hatta ‘Türk Ermenileri’ şeklinde bir niteleme yaparak devlet içindeki azınlıklar sorununu bu şekilde bertaraf etmeye gayret göstermekteydi.

Sonuç (201–204) kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışmaya son verilmiştir.

Netice itibarıyla *İmtiyazlar Bağlamında Osmanlı Devleti’nde Ermeniler* başlıklı bu çalışma; alanında yapılan sayılı çalışmalardan olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, oldukça zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, yazarının konuya olan hakimiyeti, özgün yorumları ve değerlendirmeleri, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalara ciddi bir literatür katkısı sunması gibi nedenlerle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru özelliği taşımaktadır.

Kaynakça

Külekçi, Cahit (2017). *İmtiyâzlar Bağlamında Osmanlı Devleti’nde Ermeniler*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



KÜFÜR ETMENİN KISA TARİHİ

A Brief History of Cursing

Hilal EKŞİ*

Öz

Toplumsal yaşamı şekillendiren insan temelli araçlardan biri de söylemlerdir. Gündelik hayatta kullandığımız söylemler için her ne kadar gelişigüzel ve önceden var olanların devam ettirilmiş olduğu düşüncesi hâkim olsa da esasında her söylemin toplumsal ve biyolojik bir arka planı vardır. Bu arka plan duygu, düşünce, im ve nihayetinde dil aracılığıyla oluşturulmaktadır. İşin mutfağındaki görünen araçlar ise biyolojik açıdan beyin ve onun donanımları ile toplumsal açıdan kültür olgusunun kendisidir. Her ikisinin ortak noktası etkileşim aracılığıyla şekillendirilebilir olmaları ve böylece toplumsal olarak zuhur ettirilmeleridir. Söz konusu çalışmada incelenen kitabın içeriğini genelde duygu, düşünce ve söylem aracılığıyla görünenden çıkarılan anlamlar yanı sıra özelde ise küfür içerikli söylemlerin arkeolojisinin disiplinler arası perspektiften anlaşılması oluşturmaktadır. Bu bağlamda toplumun anlaşılmasını birleştiren farklı bilim dalları gibi insanın anlaşılmasını birleştiren söylem, beyin, duygu ve im gibi araçlar vasıtasıyla mikrodan makroya doğru toplumsal bir analiz küfür üzerinden gerçekleştirilmektedir. Küfrün evrilen tarihiyle insanın ve toplumun tarihini tanıttan eser aracılığıyla görebilmek mümkün hale gelecektir.

Anahtar Sözcükler: im, küfür, kültür, söylem, toplumsal değişim.

ABSTRACT

One of the human-based tools that shape social life is discourses. Although the idea that the discourses we use in daily life are arbitrary and pre-existing are continued, in fact, every discourse has a social and biological background. This background is created through emotion, thought, sign and ultimately language. The tools that appear in the kitchen of the work are the brain and its equipment in terms of biology and the phenomenon of culture in terms of society. What both have in common is that they can be shaped through interaction and thus socially manifested. While the content of the book examined in the aforementioned study reflects the meanings extracted from the visible through emotion, thought and discourse in general, it is the under-

* Yüksek Lisans Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-Posta: hilal_eksi_98@hotmail.com ORCID: 0000-0002-0190-3282.

standing of the archeology of profane discourses from an interdisciplinary perspective in particular. In this context, a social analysis from micro to macro is carried out through profanity by means of tools such as discourse, brain, emotion and sign that unite the understanding of man, such as different branches of science that unite the understanding of society. It will be possible to see the evolving history of blasphemy and the history of man and society through the work introduced.

Keywords: indicator, swear, culture, discourse, social change.

Mohr, Melissa (2015). *Küfür Etmenin Kısa Tarihi*. Çev. Zeynep Dörtok Abacı. İstanbul: Aylak Kitap, 332 sayfa.

Bir tarafta kaçamak bir cevap verdiğini iddia ederek “Kim konuşuyor?” sorusuna “konuşan biziz” yanıtını veren Pierre Bourdieu, diğer tarafta “imler ya da resimler hayal ederek düşündüğümüzde, size düşünen hiçbir fail söyleyemem” ifadesini beyan eden Ludwig Wittgenstein (2019: 34) ve bireyin tekil özne olmasından ziyade aynı anda sayısızca canlı ve cansız her şey olabileceği ile görmekte olduğumuz elmanın gerçekte elma değil “biz” olduğumuzu (yani “elma benim” söylemine denk gelen anlam) savunan Riccardo Manzotti (2018: 57). Öznenin kuruluşuyla bağlantılı, olumlama -kendilik olumlama- temelli, söylem aracılığıyla inşa edilen şeyler bütünüyle Michel Foucault (2020) ve duygu olmadan zuhur edemeyecek bir akıl varlığına vurgu yapan Jonah Lehrer... Birbirinden bağımsızmış gibi görünen tüm bu hipotezleri birleştiren; sosyoloji, felsefe, nöroloji, biyoloji ve psikoloji gibi muhtelif doğal ve sosyal bilimleri kavuşturan bir inceleme nesnesi bulunmaktadır. Söz konusu olan bu nesne “toplum” denilen, yeri geldiğinde organizma ile bağdaştırılan yeri geldiğinde ise dışsallaştırılan yapının bizzat kendisidir. İncelenen toplum varlığı, anlaşılacak üzere parçalar halinde bilimin ve ilahi düşünsel alanlarının araçlarıyla bölünerek tarih boyunca tanımlanmaya çalışılmıştır. Tanımlama girişiminin meydana gelmesini sağlayan esas aktör ise modern toplum açıklamalarının başladığı andan itibaren tartışılacak olan “özne” ya da zıt biçimiyle “birey” algısıdır (Varlıktan ziyade algı mefhumunun kullanımı söz konusu kitap tanıtımı çerçevesinde daha uygun olarak görülmüştür. Zira varlığı var eden şeyin, ilerleyen açıklamalarda da görüleceği üzere düşünsel ve imgesel algılama kapasitesi olduğu hipotezidir. Bahsedilen iddiaya göre varlık, *ben*’in bizzat kendisidir. Ben ise beyin ve dolayısıyla onun yapı taşları ile beyni oluşturan kimyasallardan ibarettir. Öte yandan beyin fonksiyonel kılan temel ittirici güç de dışsal ve içsel uyaranlardır). Ancak özne-birey dikotomisi hakikaten modern toplumun ortaya çıkışıyla mı yoksa insan denilen (bilimlerin kendi alanları özelinde kullandığı tabirlerle

birey/özne/aktör vs.) varlığın doğumuyla mı başlamıştır? Ya da söz konusu varlığın -insan- doğasına mı içkindir?

Problemin cevabı biyolojik var oluş dizaynında gizlidir. Nitekim toplumu canlı forma dönüştüren etkenlik, insanın biyolojik donanımının içinde bir yerde bulunması gerekliliğini önceler. Eyleyen bir yapıya sahip olan insan, söz konusu etkenlik özelliğini vücudunda bulunan beyin organına borçludur. Bu noktada özne-birey dikotomisinin insanda zuhur etmesini sağlayan husus, beyin farklı bölgesel alanlara sahip olmasıdır. Beyin görüntüleme araçlarıyla elde edilen bilgilere göre beyin işleme merkezlerinin (duyumsama ve iletme alanları ile bilinçli eylemleri açısından yapılan ayırım) birleşik olarak kabaca iki alanda toplandığını söylemek mümkündür. Her iki alan kendi içinde muhtelif yapılara bölünmekle birlikte genel olarak iki isim altında birleştirilmektedir; ilkel beyin tabiriyle ün kazanan ve ilk ortaya çıkan parça olan limbik sistem ile evrimsel sürecin sonucu olarak gelişen prefrontal korteks. Sırasıyla duygu ve bilinçten sorumlu olan bu bölgeler dışarıdan ve içeriden karşılaştıkları uyarılarla eyleme, işleyişe geçmektedir. Beyne gelen ileti, öncelikle duygusal alanda işleme alınır ardından korteks kısmına bağlantılar aracılığıyla aktarılır. Doğrusal ilerlemeyi andıran işleme süreci görüldüğünün aksine esasında karmaşık ve doğrusal olmayan bir iletişim mekanizmasına sahiptir. Dolayısıyla eyleyen insanın eylemleri duygu tabanlı olup korteks sayesinde ilk deneyimden sonra hafıza haline gelmektedir. Daha sonraki başka eylemler yine önce duygulara hitap edip onları tetiklemekle beraber beyin hafıza haznesinden (kortekste biriken öteki eylemlere binaen deneyimlerden oluşan hafıza) yararlanarak ortaya çıkmaktadır. Böylece etken olan özne ve edilgen olan birey, beyin olaylarla karşılaşip deneyimler biriktirdiği iki alanda mayalanmaktadır. Herhangi bir olayı ilk kez yaşayıp tepki veren insan, özne konumundayken benzer veya aynı olayı başka yerde ve zamanda yaşayan insan ise geçmiş deneyimine binaen artık birey konumunda bulunmaktadır. Başka bir deyişle, hafızanın etkisi devreye girdiği andan itibaren -dolayısıyla toplum kendisini dayattığı andan itibaren, zira deneyimin ya da hafızanın oluşumunu sağlayan yegâne şey etkileşimdir ve bu da dışsal olanlarla iletişim kurmakla veya toplumsal arenada yer almakla gerçekleşmektedir- insan, bireyleşmektedir. Etkenlik, edilgenliğe dönüşerek duygulardan bağımsız olarak görünen bir rasyonel eyleme vurgu yapmaktadır. Fakat buradaki rasyonellik, akılcı ya da bilinç denilen özgün karar verme potansiyeli değil toplumsal olarak normlaştırılmış ve düzene uyma davranış yargılarını yansıtan eyleme biçimlerini anlatmaktadır. Tikelden tümele ilerleyen ancak tikeli meydana getiren dışsal etkenli döngünün sonucu olarak hikâyeleşen

insan edimi veya dikotomisi, esasında beynin ve *ben*'in gördüğünün ürünüdür. Böylece yazının başında Wittgenstein'in ifadesinden aktarıldığı gibi imlerle kurulan bir hafızanın varlığından söz etmek ve eylem çeşitlerinin görüngülerden oluştuğunu bildirmek mümkün hâle gelmektedir. Öte yandan Bourdieu'nun söyleminin kültürel bilinç dışına yapmış olduğu gönderme, toplumsalın içinde bireyleşmiş insanın – aynı zamanda en başında insanın bireyleşmesini sağlayan da yine insandan önce var olan toplumsalın kendisi iken söyleminin kamusallığını ve var olan kültürel görüngülerin ortak bilinç hâline geldiğini yansıtmaktadır. Artık toplum içinde konuşan insan değil kültürel olarak oluşturulmuş bireyin bizzat kendisidir. Kültür iddiasının temelini teşkil eden öncesel varoluşa döndüğünde ise Manzotti'nin ifadesine yönelmek ve bu iddiayı Wittgenstein'inkiyle birleştirmek gerekmektedir. Zira Manzotti, varlığın varlığının öteki ya da görenin varlığına (var olan elma değildir, elma onu görendir, dolayısıyla “ben elmayım” argümanı makuldür) bağlı olduğunu aktarırken benzer şekilde Wittgenstein da yalnızca gördüklerimizin (imlerin) var olduğunu dile getirmektedir. Görünenin gören olduğu bir dünyanın oluşumu görenlerin genel toplamının hareketliliğinden (kültürel bilinç dışı) ibarettir. Diğer bir ifadeyle, tekil olarak görenin gördüğü etkileşim aracılığıyla genel toplama ulaşarak kültür hâline gelir ve böylece düşünsel ve duygusal alan kurulmuş olur. Kurulan şeyleri isimlendirme çabasından doğan söylemin kendisini her bireye dayatarak özne kuruluşunu gerçekleştirdiği düşünülmüş olsa da aslında mevcut varlık haline gelen yegâne şey benzerlikler bütünü ya da bireyleşmedir. Bu noktada Foucault'un ileri sürdüğü gibi oluşum esnasındaki temel etkenlerden bir diğeri (ötekiler, duygu ve beyin – duyumsama- dışsal dünyadaki imler) ise söylemlerdir. Söylemlerimizin bize ne söylediği ve söz konusu söylemlerin dili anlaşılmaya çalışıldığında sosyal ve doğal olanın birleşiminden türeyen toplumsal gerçeklik ya da gerçekliğin özündeki kurgusalılık ortaya çıkmış olacaktır.

Toplumun kuruluşundaki tüm bu araçları (duygu, im, düşünce, beyin ve söylem) birleştiren ve yukarıda bahsedilen soruların zihinde canlanmasını sağlayan, söylemden duygulara doğru sonsuz gerileme aracılığıyla varoluşun ne olduğuna dair giden bir yolculuğu kapsayan Melissa Mohr'un *Küfür Etmenin Kısa Tarihi* adlı kitabı, 2015 yılında Türkçeye kazandırılmıştır. Çevirisini Zeynep Dörtok Abacı'nın yapmış olduğu eser, Aylak Kitap tarafından yayımlanmıştır. Söylemin arkeolojik izini sürerek küfrün tarihsel değişim sürecini toplumsal olaylar çevresinde ele Mohr, görüngü halindeki cinselliğin biyolojik ve toplumsal araçlarla nasıl dış dünyaya yayıldığını doğal ve sosyal bilimlere birleştirerek aktarmaktadır. Dolayısıyla kitabı hem kendi ülkesinde hem de

Türkçeye kazandırılmasından ötürü değerli kılan en önemli husus, küfür hakkında yapılmış olan farklı alanlardaki (nöroloji, psikoloji, sosyoloji, antropoloji vs.) çalışmaları tarihsel anlatıyla bir çatı altında toplamış olmasıdır. Özellikle bizim ülkemiz gibi cinselliğin tabu olduğu ancak bir o kadar da küfürlü söylemler aracılığıyla dillerde yoğun bir şekilde yer aldığı toplumlarda aksi biçimde küfür hakkında yapılmış çalışmaların azlığından ötürü değerli bir araştırma konusunu yansıtmış olmasından ve literatüre yeni katkılar sunarak diğer disiplinler için alan açmasından dolayı değerli bir yapıtla karşı karşıya kaldığımızı söylemek mümkündür.

Toplam altı bölümle şekillendirilen kitap, Avrupa tarihindeki küfrün yerini incelemesinden ötürü başlangıcını Yunan'a dayandırmakla birlikte günümüze kadar evrimsel sürecin nasıl gerçekleştiğini tartışmaktadır. Hassaten aktarmış olduğu bağlamsal anlam iktidar mekanizmasına vurgu yapmaktadır. Nitekim yazar, tarih boyunca sarf etmiş olduğumuz söylemlerin, toplumsal değişim süreçlerini, takiben göstermiş olduğu güç temelli dönüşümünü, ilahi olandan bedensel olana doğru geçişini irdelemektedir. Cinsellik her ne kadar canlı varlığının zuhur etmesine paralel olarak kendisini göstermiş olsa da onun küfür olarak söyleme dökülmesi dönemsel bir biçimde şekil değiştirmiştir. Birinci bölümdeki Yunan ve Roma geleneğinde sıradan ve apaçık hâlde, rahatça sergilenen tüm cinselliğe (bedendeki yansıması, ilişki hâli ve beden organlarının göstergesel olarak dışsal ve mekânsal yapılara yansımış olması, nesneleştirilerek yeniden yaratılması) ve ona atfedilen “olağan” anlamı rağmen cinsellik, edimsel olarak olumsuz bir anlam teşkil etmese de küfür söylemine döküldüğü andan itibaren olumsuz mahiyete sahip olmaya başlamıştır. Uygulamaktan rahatsız olmayan Antik Romalılar, cinselliğin söyleme aktarılmasına aşağılayıcı gözle bakmışlardır. Zira onlar cinsel edimi aktiflik-pasiflik ilişkisi içerisinde görmektedirler. Aktif olan her zaman erkek, pasif olan ise hep kadın olmalıdır. Fakat bu noktada tek bir istisnanın olduğu durum söz konusudur; oğlancılık. Yaşça büyük erkeklerin erginlenme çağına gelmiş oğlanlara cinsi manada yaklaşması, tabiri caizse ilkel toplumlardaki erginlenme törenlerine benzetilebilir. Dolayısıyla erkek erkeğe olan cinsel ilişkide aktif-pasif bakış açısı bulunmamakta ve böylece aşağılayıcı bir anlam çıkmamaktadır. Ast-üst ilişkisi ve anlamı yalnızca karşıt cinsellikte yer almaktadır. Cinsel edime yüklenmiş görüngeselden türeyen anlam, aşağılama amaçlı söylemlere yansımanın başlangıcını teşkil etmektedir. Erkek cinsel organına yüklenen olumlu ve kutsal anlamlar, zamanla mekânın dilinden çocukların boynuna takılan -onları nazardan koruduğuna inanıldığı için- *fascini* (penis) simgesine kadar yansıtılmıştır (Mohr, 2015: 36). İlginç bir

şekilde günümüzde küfür kelimesinin kendisinin olumsuz bir mana taşımasına karşı olarak o dönemlerde küfür –hatta bugün küfür başlığı altında topladığımız söylemler o zamanlarda küfür olarak bile adlandırılmıyordu, olaya şimdiki zamandan zamansal biçimde bakmamızdan ötürü “küfür” mefhumu kullanılıyor burada- olumsuz bir manaya gelmiyordu. Aksine özellikle düğünlerde bol bol cinsel içerikli söylemlerde bulunuluyordu. Çünkü bu söylemlerin daha fazla doğurganlığa sebep olacağına inanılıyordu (Mohr, 2015: 62). Olumsuz anlama gelen tek bir istisnai kullanım vardı, o da cinsel organı yalamak ya da ağza almaktı, yani oral sekste bulunmaktı. Zira ağız kutsal olarak kabul edilen organlardan biriydi ve o böyle edimlerle kirletilemezdi.

Ağza atfedilen kutsallığın nedeni kitabın ikinci bölümü olan “Cennetteki Gibi Yeryüzünde: İncil” başlıklı kısımda daha net belli olacaktır. Kutsal metinlerin tarih sahnesinde görünürlük kazanmasıyla söylem ve söylemin dışı vurulduğu organ önemli konuma gelmiştir. Bu dönemde artık ilahi olanın gücü söylem aracılığıyla toplum üzerinde hâkim olmaya başlamıştır. Sözgelimi beddualar/yeminler Tanrı’yı göstererek, imleyerek bireyler arasında savunma mekanizması halinde konumlanmıştır. Tanrı ve insan arasında kurulan iletişim (yeminler), dikey (Tanrı-insan) ve yatay (insan-insan) iktidarın kurulumundaki başlıca faktörlerden biridir. Kutsal metinlerde sıklıkla geçen yeminler –özellikle Tanrı’ya yemin olsun ki vb. söylemler – Tanrı’nın kendi iktidarını meşrulaştırmakla birlikte (Mohr, 2015: 90) gücün ilahi olana ait olduğunun arka planındaki simgeyi ifade etmektedir. Söyleme ve onun aracılığıyla ilahi olana atfedilen güç, yemin ve beddualarda kendini gösterirken gündelik hayat pratiklerinde bedensel uygulamalarda da fark edilmektedir. Nitekim yemin etmek eylemi, Tanrı’yı şahit göstererek biyolojik bir organ olarak ağızla icra edilmenin yanı sıra toplumsal bir eylemi daha beraberinde getirmektedir. Cinselliğe vurguda bulunan bu eylem, ellerin cinsel uzuvları kapatacak şekilde ön kısım ile birleştirilmesidir (Mohr, 2015: 95). Günümüzde ibadetler esnasında ellerin –sözgelimi namaz kılarken kadın ve erkeklerin ellerinin konumlandığı organlara dikkat edildiğinde- konumlanışı cinsellik ile kutsalın ilahi güçle olan bağlantısının varlığı gözden kaçırılmamalıdır. Tarih boyunca kutsallık, güç, ilahi olan ve cinsellik iç içe yol almış vaziyette olmasından ötürü küfür mefhumunun başlığı altında toplanan söylemlerin değere içkin olması kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Üçüncü bölüme ayrılan Ortaçağ dönemi, sakınmanın devam ettiği, cinselliğe yöneltecek söylemlere ve hareketlere karşı mesafeli durulan bir dönemdir. Bu dönemdeki hakaretvari sözler ya da güç gösterisini yansıtan keli-

meler daha çok üstü kapalı biçimde aktarılmıştır. Sözelimi genellikle kadınlara “orospu” yakıştırmaları yapılırken –ki bu kelime tarihte önce erkekler için kullanılmıştır– erkeklere daha çok şerefsiz, hırsız, düzenbaz gibi karaktere ilişkin söylemler lanse edilmiştir (Mohr, 2015: 122). Öte yandan söylemsel olarak kapalı söz konusu olsa bile Antik dönemdeki gibi bedensel çıplaklık “olağan” karşılanmaktaydı. Dolayısıyla tarihte ikinci defa görünen ile görünenen oluşturulan anlam arasındaki zıtlık –cinsellikle alakalı durum, edime olumsuzluk atfedilmezken onun söyleme dökülmesi olumsuzluk içermektedir– zuhur etmiş vaziyettedir.

Cinselliğe içkin olarak küfür söylemlerinin izini süren yazar, Ortaçağdan sonra dördüncü bölüm itibarıyla yeniden yükselişe geçen müstehcen kelimelerin Rönesans döneminde nasıl seyir gösterdiğini incelemeye tabi tutmuştur. Müstehcenliğin, insan bedenine ait ve onun edimlerinin sonucu olan cinsel ilişkinin söylemlerde apaçık şekilde ve özellikle bu kez hakaretimiz şekilde kullanılmasının nedenini yemin ve beddua kullanımlarının toplumsal arenada azalmasına bağlayan Mohr, ilahi güçten bedensel güce nasıl geçildiğini açıklamaktadır. İlk “müphem/kaçamak konuşma” olarak adlandırdığı dilsel bir oyundan bahseder. Söz konusu dilsel oyun, itirafın kapalı şekilde gerçekleştirildiği fakat aynı zamanda karşı tarafı belirsizlikte bırakan bir anlam içerir. Sözelimi “bu kadınla sevişmedim, öyle olsa bile sizi ilgilendirmez” itirafı, bir şeyi yapmadığını ancak yapabileceğini ya da aslında yapmış olabileceğini bildirmektedir (Mohr, 2015: 154). Dolayısıyla güç artık kilisenin metinlerinde ya da gözetmenlerde değil, insan varlığının kendi bedenine ait bir olgu haline gelmiştir. Anlaşılması gereken nokta, söylemsel ifadelerin hareketleri nasıl şekillendirebileceğidir. İnanılan düşünce söyleme, söylem ise harekete yansıyor yeni bir inanç doğurmaktadır. Bu inanç ilahi olandan bedene, insanın kendisine geçmiştir. Görünürde yeminin azalmasının diğer nedenleri; Protestanlığın gelişimi ile Tanrı–kul arasındaki ilişkinin farklılaşması, kapitalizmin etkisiyle yapılan sözleşmelerin insan söylemine yüklemiş olduğu güç ve medeniyet ya da uygarlığın yükselişi (duyguların, özellikle öğrenme ve utanç duygularının toplumsal olarak yaratılması) (Mohr, 2015: 155).

Müstehcenliğin tekrar yükseldiği Rönesans döneminin içinde ve özellikle sonlarına doğru gelişen farklı toplumsal olaylara binaen –medeniyet inşa sürecinde rol oynayan duygular, toplumsal inşanın oluşturduğu ilk duygu utanç ve öğrenme– Viktoryen dönemine zemin hazırlanmıştır. Beşinci bölümde “Hüsnü Tabir Çağı” isimlendirilmesiyle toplumsal duyguların söylemlere ve gündelik hayata nasıl yansıdığı aktarılmıştır. Nitekim müstehcen olan

yeniden kamera arkasına geçmeye, halı altına sürüklenmeye maruz kalmıştır. Michel Foucault'nun “kendilik olumlaması”nın zuhur ettiğini iddia ettiği dönem bu dönemdir. Ötekilerden, alt sınıflardan kendilerini ayırma isteyen üst sınıflar kendi hâl ve hareketlerini önce düşünsel olarak kurgulamış ardından uygulamaya geçmiştir. Medeniyet tasavvuru olarak nitelendirilebilecek davranışların böyle bir ortamdan ileri geldiğini söyleyebilmek mümkündür. Müstehcenlik bu dönemde yalnızca sözlerde gizlenmemiş, dış dünyada maddesel olarak insanın “ayıplanan” ya da “mahrem” olarak görülmeye başlandığı bedensel bölgelerini –bacak, cinsel organlar, göğüs/meme – andıran her türlü alet, araç, insan yapımı olan şeyler örtülmeye başlanmıştır. Sözelimi masaların bacakları hoş bir görüntü olmamasından –temel nedeni insan bacağını çağırıştırmamasından ötürü– dolaylı bezlerle kapatılmıştır (Mohr, 2015: 230).

İnsan davranışlarına ve onun anlamına yönelen son dönemlerin ardından kendisiyle, kendi varlığıyla öteki olarak baş başa kalan insan, birbirleriyle olan problemlere yönelmek zorunda kalmıştır. Kitabın son bölümünü teşkil eden günümüz ile yakın geçmişin tarihi, savaşımın tarihi olmuştur. Bu dönemlerde ilk savaş kurgulanan sınıflar arasındayken zamanla genişleyerek yine toplumlar arasında çatışmaya evrilmiştir. Modern teknolojilerin gelişmesiyle küfürlü söylemler hakkında yapılan çalışmalar çeşitlilik göstermiştir. Sözelimi bir yandan savaş yıllarında küfürlü söylemlerin arttığı ortaya çıkarırken diğer yandan bu söylemler nöroloji ile psikolojinin ilgi odağı hâline gelmiştir. Her farklı bilim dallarının varmış olduğu ortak kanı ise küfrün işlevi hususundadır. Bu işlev, bireyleştirilen insana güç duygusunu bahşetmesidir. Son dönemle birlikte artık küfür her yerdedir. İnsanın zorlandığı, sevindiği, üzülmediği, mutsuz olduğu, şaşırdığı, yenildiği anlarda imdadına yetişen söylem hâline gelen küfür, günümüzde ne saklanması gereken ne de utanılan bir söylemi yansıtmış bir hâldedir. Aksine cinselliğe bakış açısı kendi içinde olağanın yanı sıra –ki bu olağanlık hala günümüz Doğu toplumlarında “mahremiyet” ve “meşruluk” içinde kabul edilen bir şey iken– söyleme döküldüğünde olumsuzluk barındırmaktadır. Literatürde yapılan çalışmaların çoğunluğunun küfrün işlevi üzerine gerçekleştirilmiş olmasından ötürü Melissa Mohr'un söz konusu eseri tarihsel ve toplumsal bakış açısı yansıtmasına binaen alana ciddi bir katkı sağlamıştır. Öte yandan bundan sonraki yapılacak olan yeni çalışmalara içeriğinin geniş kapsamlı olmasıyla alan açmaktadır.

Kaynakça

- Foucault, Michel (2020). Cinselliğın Tarihi. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Manzotti, Riccardo ve Parks, Tim (2018). *Zihnın Ucu Bucağı: Bilinç ve Dünya Bir Midir?* Çev. Özde Duygu Gürkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mohr, Melissa (2015). *Küfür Etmenin Kısa Tarihi*. Çev. Zeynep Dörtok Abacı. İstanbul: Aylak Kitap.
- Wittgenstein, Ludwig (2019). *Kahverengi Kitap Mavi Kitap*. Çev. Doğan Şahiner. Ankara: Fol Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE -Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



OUR BODIES THEIR BATTLEFIELD: WHAT WAR DOES TO WOMEN?

Bedenlerimiz Onların Savaş Alanı: Savaş Kadınlara Ne Yapar?

Şevket AKYILDIZ*

ABSTRACT

Christina Lamb's *Our Bodies Their Battlefield: What War Does to Women?* explains that men's sexual violence is designed to humiliate women and entire communities in a war context. Furthermore, Lamb's study highlights women's testimony in fighting stigmatisation and ostracisation in conservative societies. The study also discusses the physical, psychological, legal and socio-economic problems women face because of the violence done to them. In particular, the author emphasizes the historical failure of the national governments to address the abuse of women by combatants and that only now sexual violence in war is being taken seriously. Importantly, Lamb outlines hope among women as they struggle to rebuild individual lives, families and communities in their homelands or abroad. The book contains a prologue, 15 chapters and a postscript. The content of each chapter is worth mentioning because it shows the depth and breadth of Lamb's research and the useful comparisons and contrasts the author makes about the treatment of women in each war or conflict.

Keywords: war, women, crimes, military culture, gender.

ÖZ

Christina Lamb'ın *Bedenlerimiz Onların Savaş Alanı: Savaş Kadınlara Ne Yapar?* adlı kitabı, erkeklerin cinsel şiddetinin kadınları ve tüm toplulukları savaş bağlamında aşağılamak için tasarlandığını açıklıyor. Ayrıca Lamb'ın çalışması, kadınların muhafazakâr toplumlarda damgalanma ve dışlanmayla mücadeledeki ifadelerini vurgulamaktadır. Çalışma ayrıca kadınların kendilerine yapılan şiddet nedeniyle karşılaştıkları fiziksel, psikolojik, yasal ve sosyo-ekonomik sorunları da tartışıyor. Özellikle yazar, ulusal hükümetlerin kadınların savaşçılar tarafından istismar edilmesini ele almadaki tarihsel başarısızlığını ve ancak şimdi savaşta cinsel şiddetin ciddiye alındığını vurguluyor. Daha da önemlisi, Lamb, anavatanlarında veya yurtdışında bireysel yaşamları, aileleri ve toplulukları yeniden inşa etmek için mücadele ederken kadınlar arasındaki umudu özetliyor. Kitap bir önsöz, 15 bölüm ve bir son not içeriyor. Her bö-

* Dr., SOAS, University of London, United Kingdom. E-mail: sevk.akyildiz1@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9545-4432.

lümün içeriğinden bahsetmeye değer çünkü Lamb'ın araştırmasının derinliğini ve genişliğini ve yazarın her savaşta veya çatışmada kadınlara yönelik muamele hakkında yaptığı yararlı karşılaştırmaları ve zıtlıkları gösteriyor.

Anahtar Sözcükler: savaş, kadın, suç, askeri kültür, cinsiyet.

Lamb, Christina (2020). *Our Bodies Their Battlefield: What War Does to Women?* London: William Collins.

Until recently, the historiography of warfare taught at schools, colleges, and universities focused on what men have done to other men in the context of armed conflict. However, today, what is increasingly examined by academics and journalists are the horrendous acts of mass rape and torture committed by men (soldiers, militias, guerrilla fighters and police) against women and children. This appalling reality of armed war and conflict needs and should be discussed widely in all societies. Only then can steps be taken by national governments and the United Nations to outlaw rape and sexual violence as a weapon of war (as has been done with cluster bombs and laser weapons).

Christina Lamb's *Our Bodies Their Battlefield: What War Does to Women* explains that men's sexual violence is designed to humiliate women and entire communities in a war context. It dehumanises and terrorises people to the point that they and their families flee a geographical area. It can destroy entire communities. Indeed, "Rape as a weapon of war can displace a whole demographic and have the same effect as a conventional weapon but at much lesser cost", says Dr Mukwege (Nobel Peace Prize winner 2018) (Lamb, 2020: 305).

Furthermore, Lamb's study highlights women's testimony in fighting stigmatisation and ostracisation in conservative societies. The study also discusses the physical, psychological, legal and socio-economic problems women face because of the violence done to them. In particular, the author emphasises the historical failure of the national governments to address the abuse of women by combatants and that only now sexual violence in war is being taken seriously. Importantly, Lamb outlines hope among women as they struggle to rebuild individual lives, families and communities in their homelands or abroad.

The book contains a prologue, 15 chapters and a postscript. The content of each chapter is worth mentioning because it shows the depth and breadth of Lamb's research and the useful comparisons and contrasts the author

makes about the treatment of women in each war or conflict. Chapters one (On Mussolini's Island) and two (The Girls in the Forest) explore the lives of the Yazidi refugee women and children on the Greek Island of Leros living in a derelict mental asylum, and the former mental institution at Baden Wurttemberg, Germany. Both groups had previously been captured and held as enslaved people by ISIS. Chapter three (The Power of a Hashtag) tells the stories of the large numbers of schoolgirls held in northern Nigeria by Boko Haram and forced to work for and marry them. Chapter four (Queue Here for the Rape Victim) gives the account of the Muslim Rohingya women ethnically cleansed by the Burmese/Myanmar army, the Rakhine Buddhists and the government circa 2017. Chapter five (Women Who Stare into Space) discusses the Bangladeshi women raped during the war between Pakistan and Bangladesh (formerly East Pakistan). Chapter six (The Women Who Changed History) investigates the Rwandan Tutsi women ethnically cleansed by the majority Hutus. In October 1998, the UN-backed Rwanda Trial saw for "the first time ever that rape had been recognised as an instrument of genocide and prosecuted as a war crime in an international court" (Lamb, 2020: 147-148). Chapter seven (The Roses of Sarajevo) is about the Muslim Bosnian woman attacked by Serbian forces during the break up of Yugoslavia in the mid-1990s. Lamb mentions: "Bosnia was the first war in which there was widespread international media coverage of the mass rapes that were happening" (Lamb, 2020: 199). Chapter eight (This is What a Genocide Looks Like) outlines the Srebrenica massacre and the systematic sexual abuse of Muslim women when the town fell to Serbian forces.

Chapter nine (The Hunting Hour) reviews the rape of women during the Second World War in Europe, particularly against civilian German women by Soviet forces (Other cases noted are the Vikings, the Mongol army, and the Northern Union soldiers during the American Civil War). Chapter ten (Then There Was Silence) studies imprisoned women in Argentina under the military junta of 1976 to 1983. Chapter eleven (The Beekeeper of Aleppo) turns to the Yazidi women in Northern Iraq and Syria and their experiences. The next chapter (The Nineveh Trails) accounts for the trails of ISIS men involved in the Yazidi female slave trade. Chapter thirteen (Dr. Miracle and the City of Joy) highlights the story of the abuses of the women of the Democratic Republic of Congo—and the attempts by Dr Mukwege to assist Congo's women. Chapter fourteen (Mummy Didn't Close the Door Properly...) details the at-

tacks on female children in rural Congo. Chapter fifteen describes the Filipino, Korean and Chinese women kept as enslaved people by the Japanese Army during the Second World War.

Lamb, in the postscript (*Giving the Nightingale her Song*) highlights the urgent steps needed to help women in war zones, the prosecution of the perpetrators, and the need to recognize rape as a crime against humanity. In Guatemala, the crimes against the local Mayan women during the 1980s resulted in lengthy prison sentences in 2010 for army officers and paramilitary leaders: ‘It was the first time anyone had faced justice for sexual violence during the war – and the first time anywhere in the world that sexual slavery perpetrated during an armed conflict had been prosecuted in the country where the crimes actually took place’, reports Lamb (p. 350). The British Foreign Office in 2012 established the Prevention of Sexual Violence in Conflict Team (PSVI). In 2014, 155 countries signed up in London to prevent sexual violence in conflict (Lamb, 2020: 378). While in 2016, the International Criminal Court (ICC) found Pierre Bemba, a Congolese warlord and former Vice-President “guilty of murder, rape and pillage of civilians by his men. It was a historic decision – the first conviction by the ICC on sexual violence and the first time it had found a commander guilty for actions committed by his troops” (Lamb, 2020: 319–320). In another case, in 2019, Gambia took Burma to court for genocide against the Rohingya (Lamb, 2020: 376).

The text’s strength is the author’s raising in the public sphere the crime rape of women during wars and armed conflicts and the use of mass rape of women and children during ethnic cleansing and genocide. Hopefully, today’s and tomorrow’s students and scholars of war and military history will be much better informed about the treatment of female civilians. Aisha’s (1971) heartfelt statement about her experience in the Bangladesh war reinforces this point: “We have given our most precious thing and have died inside many times but you won’t find our names engraved on any monument or war memorial” (front cover matter).

Perhaps Lamb could have mentioned more detail about the role of alcohol and drugs taken by the combatants as they commit their crimes (Lamb, 2020: 127; 194–195; 341). The descriptions of the atrocities against women, teenagers, and children are shocking. *Our Bodies Their Battlefield: What War Does to Women* makes the reader reflect on the nature of man, military culture, attitudes towards women, and the role of propaganda and racist rhetoric against minorities and the other. The book is essential for students and scholars of warfare, and politicians.

Reference

Lamb, Christina (2020). *Our Bodies Their Battlefield: What War Does to Women?* London: William Collins.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

YAZAR REHBERİ

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilecek çalışmaların aşağıdaki işlem basamaklarını izlemeleri gerekmektedir:

1. Dergiye yayınlanmak üzere çalışma gönderilmesi için sorumlu yazar tarafından TÜBİTAK Dergipark sistemine şahsi üyelik kaydı yapılması gerekmektedir. Dergipark sistemine kayıt olmak için <https://dergipark.org.tr/tr/login> linkinden açılan pencere-lere kişisel bilgilerinizi girerek kullanıcı adınız ve şifrenizi oluşturabilirsiniz.
2. Dergipark sistemine kaydın ardından yazarlar Kültür Araştırmaları Dergisi'nin ma-kale gönderi paneline <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden ulaşarak makalelerini ve dosyalarını yükleyip süreci başlatırlar.
3. Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın etiği”, “araştırma etiği” ve “yasal/özel izin bel-gesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan çalışmaların sisteme yüklenmesi aşamasında etik kurul belgesi gerektiren çalışmalarla ilgili olarak “Etik Kurul Belgesi” de ek dosyalar olarak sisteme yüklenmelidir. Etik kurul belgesi gerektiren çalışmalar için derginin sitesinde yer alan “Etik İlkeler ve Yayın Politikası”na bakınız.
4. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alın-ması ve bu hususun belirtilmesi; kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
5. Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru ola-rak kabul edilir. Yayın için kabul edilen makalelerin yazarları, çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yayın kabulü kararından sonra yazarlar, bu formun imzalı-taranmış editörlüğe göndermekle mükelleftirler.
6. Dergimize makale gönderen yazarların ayrıca orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
7. Çok yazarlı makalelerin sonunda; araştırmacıların katkı oranı beyanı; ayrıca her makale için (varsa) destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Yayın kabulü kararından sonra form doldurup imzalanarak ek dosya şeklinde editör-lüğümüze gönderilmelidir.
8. Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değer-lendirmeleri ve yayın aşamaları internet tabanlı şifre korumalı TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerinden yürütülmekte; bu da yazarlara, hakemlere ve editörlere hızlı erişim imkânı vermektedir. Bu bakımdan sisteme yüklenmiş olan çalışmalarınızın tüm aşamalarını Dergipark üzerinden oluşturmuş olduğunuz kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz “Kullanıcı Paneli”nden takip edebilirsiniz.

Yazınız aşağıdaki **yazım kurallarına** uygun biçimde olmalıdır:

Başlık: Türkçe başlık koyu ve büyük harflerle 12 punto, ortalanmış şekilde; İngilizce başlık ise Türkçe başlığın hemen altında, normal, sadece ilk harfleri büyük, 11 punto ve ortalanmış şekilde olmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 12 kelime olmalıdır.

Yazar adı: Yazar adı ve soyadı sağa yaslı, koyu 11 punto olmalıdır. Yazarların unvanı, görev yaptıkları kurum ve eposta adresleri * işaretiyle dipnotta verilmelidir. Hakem sürecinde bu isim kaldırılarak yazı isimsiz bir biçimde hakemlere gönderilir.

Öz: Makalenin başlığından sonra en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz (abstract), 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler 11 punto olarak yazılmalıdır. Öz, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.

Sayfa düzeni: Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu: A4 (21-29,7 cm)

Kenar Boşlukları: Tüm kenar boşlukları 2,5 cm.

Yazı tipi: Times New Roman

Yazı tipi stili: Normal

Boyutu (normal metin): 12

Boyutu (dipnot metni) : 10

Paragraf Aralığı: Önce 0 nk, sonra 6 nk

Satır Aralığı: Tek (1)

Bölüm başlıkları: Alt başlıkların hepsi ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu olmalıdır. Numaralandırma tercih edilirse “Giriş” ve “Sonuç” bölümüne numara verilmemelidir.

Tablo ve şekiller: Tablo veya şekillerin numarası ve adları tablo veya şeklin hemen altında olmalıdır.

Hacim: Makale, ekler dâhil olmak üzere en fazla 10.000 sözcük olmalıdır.

Diğer hususlar: Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Yazıların kaynakçalarında Latin alfabe dışında başka bir alfabe karakterleri kullanılmamalıdır.

Kaynakların Düzenlenmesi

a. Metin içi gönderme

Metin içinde kaynak gösterimi aşağıdaki şekillerde yapılmalıdır. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76).

Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)

Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler (Belge-1) veya (Arşiv-1) şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler “Kaynak Kişi” anlamına gelecek şekilde (KK-1) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında “Sözlü Kaynaklar” alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında (tercihen “Elektronik Kaynaklar” alt başlığı altında) her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metinde vurgular tırnak içinde, eser isimleri italik olarak gösterilmelidir. Beş satırdan fazla alıntılar, tırnak işareti kullanılmadan blok şeklinde 1 cm. içeriden başlatılmalıdır.

b. Kaynakçanın düzenlenmesi

Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

Köprülü, Mehmet Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergun, Metin ve Aça, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları -1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aça, Mehmet vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Çeviri Kitap:

Sartre, Jean-Paul (1967). *Edebiyat Nedir*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: De Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Skocpol, Theda (2014). "Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi". Çev. Ahmet Fethi. *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*. Ed. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1-24.

Makale:

Grochowski, Mirosław (1997). "Poland under Transition and Its New Geography". *Canadian Slavonic Papers*, 39(1): 1-26.

Tez:

Yolcu, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir'den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). "Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği". *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Çanak-kale, 8-10 Kasım 2018)*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 66-69.

İnternet Kaynakları:

URL-1: "Social Groups". <http://www.sociologyguide.com/groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Dinç, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İstanbul. (Görüşme: 12.06.2014).

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Açık Erişim ve Lisans Politikaları

Telif Hakları Politikası

Yayın Değerlendirme Süreci hakkında bilgi almak için

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> sitesine bakınız.

