

HAFIZA

H-IJSS

Aralık/December 2023

SAYI-ISSUE

2

CİLT-VOLUME

5

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi

International Journal of Social Sciences



Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

Aralık / December 2023 • Yıl: 5
Cilt-Volume: 5 • Sayı-Issue: 2

ISSN: 1234-5678

Baş Editör / Chief Editor

Doç. Dr. Veysel Gürhan – Dicle Üniversitesi- Diyarbakır/TÜRKİYE

Editörler / Editors

- Prof. Dr. Halil Rahman Açar Yıldırım Beyazıt Üniversitesi-Ankara/TÜRKİYE
Prof. Dr. Tahirhan Aydın Dicle Üniversitesi- Diyarbakır/TÜRKİYE
Doç. Dr. Eyüp Aktürk Yüzüncü Yıl Üniversitesi-Van/TÜRKİYE
Doç. Dr. Akif Akto Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Doç. Dr Aykut Küçükparmak İnönü Üniversitesi-Malatya/TÜRKİYE
Doç. Dr. Erdal Çiftçi Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Doç. Dr. Nazife Gürhan Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Kıraç Ömer Halis Demir Üniversitesi-Niğde/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Salim Orhan Dicle Üniversitesi-Diyarbakır/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Çağrı Güzel Dicle Üniversitesi-Diyarbakır/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Demir Yüzüncü Yıl Üniversitesi-VAN/TÜRKİYE
Öğr. Gör. Sidar Bozkur Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Sayfa Tasarımı

Ridwan Xelil

ridwanxelil@gmail.com | +90 505 638 61 33

Web Adresi

<https://dergipark.org.tr/hafizadergisi>

© Hafıza Dergisi, yılda iki (2) defa yayımlanan hakemli bir dergidir. Yazılar Dergi Park üzerinden kabul edilmektedir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

© Hafıza Dergisi, IndexCopernicus, Asos, Indeks, Research Bible ve İSAM tarafından dizinlenmektedir.

BİLİMSEL DANIŞMA KURULU / SCIENTIFIC ADVISORY COMMITTEE

Prof. Dr. Abdurrahman Adak-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurrahman Ekinci-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Erkol-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Tosun-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Dilek Cindoğlu-Kadir Has Üniversitesi, İstanbul/TÜRKİYE

Prof. Dr. Eyüp Şimşek-Atatürk Üniversitesi, Erzurum/TÜRKİYE

Prof. Dr. Fazıl Hüsni Erdem-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Halil Rahman Açar-Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Ali Akıncı- Université de Rouen Normandie, Rouen/FRANSA

Prof. Dr. M. Edip Çağmar-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Salih Akın- Université de Rouen Normandie, Rouen/FRANSA

Prof. Dr. Mehmet Bilen-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Demirtaş-Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin Bozan-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Mualla Selçuk-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Muhammet Cevat Yıldırım-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Nimet Beriker-Columbia University, New York/UNITED STATES

Prof. Dr. Recai Doğan-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Refik Korkusuz-Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir /TÜRKİYE

Prof. Dr. Suavi Aydın-Bilkent Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Şakir Gözütok-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Vahap Özpolat-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Zülküf Kara-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. Davut Işıkdöğün-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Doç. Dr. Fuat Tanhan-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Doç. Dr. Hayrullah Acar-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Doç. Dr. İbrahim Bor-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Doç. Dr. Seyit Battal Uğurlu-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Doç. Dr. Tuğrul Yürük-Çukurova Üniversitesi, Adana/TÜRKİYE

Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

HADİSLERDE YORUM FARKLILIĞI HACAMAT YAPAN VE YAPTIRANIN ORUCUNA DAİR HADİS ÖRNEĞİ

Difference in Interpretation of Hadiths: A Hadith Example Regarding
The Fast of Those Who Perform or Undergo Hijama

Taner KARASU

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

tanerhoca@hotmail.com

ORCID No: 0000-0001-5972-1572

Araştırma Makalesi/Research Article

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1403825

Sayfa: 104-114

Makale Gönderim Tarihi

12/12/2023

Makale Kabul Tarihi

31/12/2023

Öz

Hiz. Peygamber'e isnâd edilen bazı hadisler tevile mahal bırakmayacak türden olup sarihtir. Bu hadisler hakkında genel olarak İslam alimleri aynı mefhumu anlamış ve aynı sonuca varmıştır. Ancak bazı hadisler farklı saikler nedeniyle tevile açıktır. Bu kategoride yer alan rivayetleri bazı alimler zahir anlamına hamletmişken bazı alimler ise tevile açık olan yönünü dikkate alıp yorumlamıştır. Bu kısımda yer alan rivayetlerden biri de hacamat yapan ve yaptıran kişilerin orucunu konu edinen hadistir. Fıkıh ve Hadis alimlerinin yoğun mesai harcadığı rivâyetlerden biri olarak dikkat çeken bu hadisin anlamı hakkında alimler farklı kanaatler belirtmiştir. Araştırmamızda söz konusu hadisin bağlamını belirleyebilmek adına öncelikle söylenme zamanı, yeri ve muhatabı hakkındaki verilere kısaca değinilmiştir. Müteakiben tarihi süreçte alimlerin konuyla ilgili yorumları tespit edilip tenkidi yapılmıştır. Daha sonra rivayetin sıhhatine dair bilgilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Yorum, Hacamat, Oruç, Sahih.

Abstract

Some hadiths attributed to the Prophet are of a kind that do not leave room for interpretation and are clear. Generally, Islamic scholars understood the same concept about these hadiths and came to the same conclusion. However, some hadiths are open to interpretation due to different motives. While some scholars have interpreted the narrations in this category to mean apparent, some scholars have taken into account the aspect that is open to interpretation and interpreted them. One of the narrations in this section is the hadith about the fasting of people who make cupping and have it done. Scholars have expressed different opinions about the meaning of this hadith, which draws attention as one of the narrations that Fiqh and Hadith scholars spend a lot of time on. In our research, in order to determine the context of the hadith in question, first of all, the data about the time, place and addressee of the hadith are briefly mentioned. Subsequently, in the historical process, the comments of the scholars on the subject were determined and criticized. Then, information about the authenticity of the narration is given.

Keywords: Hadith, Comment, Cupping, Fast, Sahih.

Giriş

Ashâb nesli, Hiz. Peygamber ile aynı dili konuşmakta ve günlük hayatta bizâtihi onunla beraber yaşamaktaydılar. Bu husus onlara, Hiz. Peygamber'i her açıdan tanıma ve anlama imkanını sunmuştur. Yaşadıkları dönemde ilmin, vahiy ve hadisle sınırlı olması da Hiz. Peygamber'in söylediği sözün bağlamına vakıf olmalarını kolaylaştırmıştır. Bunun yansira buldukları yer ve çevre de hadislerin maksadını anlamalarına katkı sağlamıştır. Böylelikle ashâb bir hadisin hangi amaca (teşrî', ta'lîm, tavsiye v.b.) yönelik olduğunu idrak etmede mümtaz bir kuşak olarak tarihteki yerini almıştır. Ancak ashâbdan sonra hadislerin Hiz. Peygamber'in muradına uygun olacak şekilde anlaşılmasını güçleştiren bazı nedenler ortaya çıkmıştır. Çünkü fetih hareketiyle İslam'a dahil olan millet sayısı her geçen gün çoğalmış ve bu milletler farklı dinlere, dillere, kültürlere ve düşüncelere sahipti. Bunun yanı sıra Hiz. Osman'ın şehit edilmesiyle İslam toplumunda tefrika süreci baş göstermiş ve Siffin savaşıyla (35/657) beraber İslam toplumu itikâdî açıdan mezhepleşme sürecine girmiştir. Bu durum bazı hiziplerin, hadisleri düşüncelerini destekleyecek şekilde yorumlamasını da beraberinde getirmiştir. Yine Bağdat gibi şehirlerin ilmin merkezi haline gelmesi ile sahîh olmasına rağmen zahiren çelişen sayısız rivayeti ortaya çıkarmıştır. Böylece iç ve dış faktörler şeklinde kategorize edilebilecek pek çok etken hadislerin maksada uygun anlaşılmasını olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Bu duruma karşın İslam alimleri farklı çözümler geliştirmiştir. Kendisinden sonraki hadis yorumculuğunu mutlak bir şekilde etkileyen İmâm Şâfiî'nin ortaya koyduğu usûl hadis yorumculuğunda da bir tecditti. Fakat İslâm alimlerinin ilmi ve kültürel açıdan birbirinden

farklı oluşları hadis yorumlarını da etkilemiştir. Böylece bazı hadisler birbirinden farklı pek çok anlam ile yorumlanmıştır.

Hadis yorumculuğu, sahâbe dönemine kadar uzanan köklü geçmişe sahip olan bir ilimdir. Onlardan sonra tâbiîn nesli en önemli nesildir. Bu itibarla hadis şerh edebiyatı bir hadisin anlamını açıklarken bu iki kuşağın konuyla ilgili düşüncelerini özellikle belirtmektedir. Fakat tüm ilimlerde olduğu gibi hadislerin şerhi de süreç içerisinde zenginleşmiş ve ilk kuşakların değinmediği yorumlar ortaya çıkmıştır. Nitekim incelememize konu olan haber de bu türden bir hadistir. Hacamat konusunda modern dönemde hacamatın fıkhi ve tıbbî yönünü ele alan pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak araştırmamız hacamatın fıkhi veya tıbbi boyutuyla ilgili olmayıp “أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَخْجُومُ” hadisinin anlamı hakkındadır. Bu açıdan çalışmamızla doğrudan ilgili olan bir inceleme tespit etmediğimizi belirtmek isteriz.

Rivâyetin Söylenme Zamanı ve Yeri

Hadislerin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlayan olgulardan biri sebep-i vürûddur. Çünkü sebep-i vürûd rivâyetin bağlamını belirten temel faktördür. Bunun yanı sıra İslam alimleri bir rivâyetin anlaşılması için zaman etkenini de dikkate almışlardır. Nitekim araştırma konumuz olan rivâyetin yorumunda da zaman etmenini dikkate alan şârihler mevcuttur. Bu rivâyetin tarihlendirmesi konusunda farklı nakiller bulunmaktadır. Bu nakillerden bazılarına göre Sahâbî Şeddâd b. Evs (ö.58/678) şöyle demiştir. “Ramazan’ın 18. gününde Hz. Peygamber (s.a.v.) elimi tutmuş Medine’nin Bakî’ mevkiinde yürüyorduk. O arada Hz. Peygamber hacamat yapanları gördü. Bunun üzerine “أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَخْجُومُ” dedi (Ebû Dâvud, 1993, c. 4, s. 48). Bu rivâyetin aynısı Sahâbî Sevbân’dan da (ö.54/574) rivâyet edilmiştir (İbn Huzeyme, bty, s.227). İbn Abbas’a (ö.67/687) isnâd edilen bir rivâyette ise olayın fetih yılında Mekke’de gerçekleştiği ifade edilmektedir (İbn Abdilberr, 2000, c.2, s.324). Muvatta şârihi Ebû Bekr İbn Arabî (ö.543/1148) bu rivâyetin sahâbî Cafer b. Ebî Tâlib’e (ö.8/629) hitaben söylendiğine dair bir rivâyet nakletmektedir (İbnü’l-Arabî,1992, s.506). Hadis literatüründe rivâyetin sahâbi rivâyetleri mezkûr isimlerle sınırlı değildir. Ancak bu hadisin irad olduğu mekân konusunda tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Mekke ve Medine’nin ismi geçmektedir. Bu rivâyetin zamanı ve mekânı konusunda farklı nakilleri bir arada verip muhakeme yapanlardan biri Dr. Muhammed İbrahim b. Serkend’dir (Serkend, 2010, c.3, s.220). O, nesh olgusunun fukahânın ihtilafına etkisini konu edindiği çalışmada bu rivâyete müstakil bir başlık açmış ve rivâyetin söylendiği zaman ve yer konusunda detaylı bilgiler vermiştir (Serkend, 2010, s.392-422). Araştırmamız sonucunda bu hadisin Mekke veya Medine’de irad olduğu, zaman açısından ise fetih yılında söylendiği kanaati oluştuğunu ifade etmek isteriz.

Hadisin Vahiy Bağlamında Yorumlanması

Hz. Peygamber’in bilgi kaynaklarından birisi Kur’ân dışında aldığı vahiydir. İslam alimleri bu durumun varlığı konusunda ittifak etmiş ancak kapsamı konusunda ihtilaf etmiştir. Şu kadar var ki, çağdaş dönemde Hz. Peygamberin Kur’ân dışında vahiy almadığını öne sürenler bulunmaktadır (Keleş, 1999, s.151-189). Ancak bu düşüncüyü ümmetin kahir ekseriyetinin savunduğu düşünceye muhalif olması nedeniyle şazz olarak nitelemek mümkün görünmektedir. Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında da vahiy alması bazı alimler tarafından hadis yorumunda kullanılmıştır. Örneğin inceleme konusu yaptığımız hadisin anlamı hakkında Müzenî (ö.264/868) “Hacamat yapan ve yaptırın münafiktır ve oruçlu değillerdir” yorumunu yapmaktadır (Müzenî,2019, s.347). Mamafih bu yorumun tenkid edileceği zahirdir. Çünkü rivâyette ilgili şahısların zahiren orucu bozan bir eylemde bulduklarını gösteren bir delil mevcut değildir. Yaptığı tafsilin zahirle çelişki arz ettiğinin

farkında olan Müzenî yorumunu şöyle temellendirmektedir: “*Hacamat yapan ve hacamat yaptıran münaḥik idi ve oruçlarını bozmuştu. Hz. Peygamber Yüce Allâh’ın kendisine verdiği bilgi ve vahiy ile bu durumu aḥabına bildirdi*” (Müzenî, 2019, s.347). Buna göre Müzenî, mezkûr yorumunu Hz. Peygamber’in vahiy ile elde ettiği bir bilgiye dayandırmaktadır. Bu gerekçeden hareketle Hz. Peygamberin söz konusu kişilerin durumunu aḥâbına bildirmesi, saḥâbeyi onlara karşı uyarması şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda Hz. Peygamber’in bu sözü tâlîm ve tavsiye niteliğinde olup hacamat yapanlar veya yaptıranlar ile ilgili değildir. Bilakis görünen iki kişiyi ortak eylemleri üzerinden muhataplara tanıtmaktan ibarettir. Ne var ki, Müzenî’nin yorumunu desteklemek amacıyla ortaya koyduğu gerekçe İsbatü’ş-şey-i binefsih (Bir şeyin kendisine delil olması) kabilindedir. Bu tür deliller ise sahih değildir. Dolayısıyla Müzenî’nin gerekçede belirttiği “Hz. Peygamber’in bu kişilerin durumu hakkında vahiy aldığı” iddiası ispata muhtaç olan bir argümandır. Bu sebepten ötürü öne sürülen delilin varlığı ispat edilmediği sürece Müzenî’nin yorumu da muallak kalmaya devam edecek ve söz konusu hadisi farklı yorumlayanlara karşı bir hüccet olmayacaktır. Kaynaklarda tespit ettiğimiz kadarıyla bu yorumu ilk yapan kişi Müzenî olmuştur. Fakat Müzenî bu yorumun sadece muhtemel manalardan biri olduğunu hadisin mutlak anlamı olmadığını da ifade etmektedir (Müzenî, 2019, s.347).

Hadisin Muhatabın Durumu Bağlamında Yorumlanması

Söz konusu rivâyetin muhatabının durumunu bildirmeye yönelik olduğunu söyleyen alimlerden biri Hanefi fakihî Cessâs’tır (ö.370/981). O bu hadisin anlamı hakkında şunları söylemektedir: “*Bu rivâyette hacamat yapanın ve olanın oruçlarının bozulduğuna herhangi bir delalet bulunmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (bu sözüyle) şahsa işaret etmiştir. Şu hâlde hacamatın zikredilmesi şahsın durumunu bildirmeye yönelik olup herhangi bir hükmün beyanı için değildir*” (Cessâs, 2010, c.4, s.435). Bu yorumda Cessâs Hz. Peygamber’in fıkhi bir hüküm vazetme amacını gütmeye aksine hacamat yapan ve hacamat olan kişilerin durumunu günlük konuşma diliyle ifade ettiğini belirtmektedir (Cessâs, 2010, c.4, s.435). Ona göre bu hadis, günlük konuşma dilinde kullanılan أفطر القائم (ayakta duran kişi oruçlu değildir) ifadesiyle aynı maksada yöneliktir. Nitekim ayakta duran bir kişiye işaret edilip أفطر القائم, denilmesi ayakta duran kişinin orucunun bozulduğu anlamını taşımamaktadır. Aksine ayakta olan malum bir şahsın oruçlu olmadığı anlamına gelmektedir. Buna göre hadisin anlamı “Hacamat yapan ve hacamat yaptıran oruçlu değildir” şeklinde olmaktadır. Cessâs bu yorumunu anlaşıldığı kadarıyla “işaret” karinesiyle temellendirmektedir. Yani ona göre Hz. Peygamber esasen bu sözü söylerken söz konusu kişilere işaret ederek ifade etmiştir. İncelememiz esnasında Hz. Peygamber’in bu ifadeleri kullandığı sırada hacamat olan ve yapan kişilere işaret ettiğine dair herhangi bir bilgi ile karşılaşmadığımızı belirtmek isteriz. Ancak saḥâbî râvilerin olayı anlattığı şekilden hareketle bir işaretin varlığından söz etmek mümkündür. Zira bu hadisin malum olan iki kişiye yönelik söylendiği hususunda tüm kaynaklar müttefiktir. Fakat bu işaretin tazammunî olması Cessâs’ın şerhini tartışmaya açmaktadır. Çünkü Cessâs’ın bu yorumuna göre hadisin mefhumu “İşte şu hacamat yapan ve olan iki kişi oruçlu değildir” şeklindedir. Ancak bu mefhumu mezkûr rivâyetin zahir metninden elde etmek güç görünmektedir.

Cessâs’ın söz konusu rivâyet hakkındaki şerhi mefhum bakımından Müzenî’nin yorumu ile aynıdır. Çünkü her iki şerhte de bu söz, hacamat yapan ve olan iki kişinin durumunu belirtmeye yöneliktir. Ancak Müzenî yorumunu vahye dayandırırken, Cessâs somut olan işâret karinesine dayandırmaktadır. Bu açıdan her iki alimin yorumları mefhum olarak aynı olsa da kullandıkları argümanlar açısından farklılık arz etmektedir.

Hadisin Fıkıh Bağlamında Yorumlanması

Ehl-i hadis ve fukahânın hadislere yaklaşımı genel olarak şer'î çerçevede olmuştur. Onların bu ilmi anlayışları fıkhi bir hüküm barındırma potansiyeline sahip olan rivayetleri şer'î minvalde değerlendirmelerine neden olmuştur. Bu hususun belirgin bir şekilde görüldüğü rivayetlerden biri de araştırmamıza konu olan hadistir. Örneğin İshâk b. Râhûye'nin (ö.238/853) bu rivâyet hakkında şöyle dediği aktarılmaktadır: *“Ramazan ayında kasten hacamat yapan ve yaptırmanın oruçları bozular”* (Mervezî, 2010, 2002, c.3, s.269). Fakih ve muhaddis kimliğiyle ön plana çıkan İbn Huzeyme de (ö.311/924) rivâyeti şer'î bir hüküm olarak görmüş ve *“hacamat yapan ve yaptırmanın oruçları bozular”* şeklinde yorumlamıştır (İbn Huzeyme, bty, c.3, s.227). Ayrıca Atâ b. Ebî Rabâh (ö.114/732) Evzâ'î (ö.157/774) ve Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö.198/813) de rivâyeti bu şekilde yorumladıklarını belirtmektedir (İbn Huzeyme, bty, c.3, s.227). Bunlara ilaveten Ahmed b. Hanbel'in de (ö.241/ 855) de söz konusu rivâyeti onlara paralel yorumladığı aktarılmaktadır (Hattâbî, 1932, c.2, s.210). Rivâyeti fıkhi bir hüküm olarak yorumlayanlardan biri de İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328). Fakat o bu rivâyet özelinde zahire olan bağılılığını biraz daha ileri götürmüş ve hacamat yapan ile yaptırın kişilerin oruçlu olduklarına itikâd etmelerini dahi caiz görmemiştir (İbn Teymiyye, 1996, c.1, s.436). Ancak bizatihi mezkûr rivâyetin kendisinden hareketle ameli bir hüküm istinbat edecek şekilde yorumlamak tartışmaya açık görünmektedir. Zirâ rivâyetin lafızları sarihtir. Ve hadis metnindeki lafızlar *“Hacamat yapan ve yaptırmanın orucu bozular”* şeklinde bir yoruma tekabül etmemektedir. Çünkü أَفْطَرَ kipi mazidir. Geçmiş zamanda gerçekleşen bir şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Halbuki bu yorumda bu lafız gelecekte olması muhtemel olan durumları kapsayacak bir vecihle açıklanmıştır. Daha açık ifadeyle mazi olan bir fiile muzâri anlamı yüklenmiştir. Arap dilinde mazinin muzari yerine veya tam tersi kullanımlar mevcuttur. Ancak bu durumda karinenin olması gereklidir. Halbuki rivâyetin kendisinde böyle bir karine mevcut değildir. Dolayısıyla dış faktörlerden bağımsız düşünüldüğünde bu yorumun Arap dili kaidelerine muhalefet ettiği görülmektedir. Bu nedene istinaden, mezkûr yorumun isabetli oluşu içtihadî bir hüviyete bürünmektedir. Bir bilginin içtihadî olması ise onun kat'î hüccet olma vasfını ortadan kaldırmaktadır.

Hadisin İşlenen Fiil Bağlamında Yorumlanması

Hadis ilimlerinde mütehasıs olan İbn Hibbân (ö.354/965), söz konusu rivâyeti hacamat eylemini merkeze almak suretiyle yorumlamaktadır. Onun bu rivâyet hakkında yaptığı açıklamalardan sonuç itibarıyla *“Hacamat kötü bir şeydir”* anlamı çıkmaktadır. Kendi ifadesi ise şöyledir:

“قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْطَرَ الْحَاجِمِ وَالْمَحْجُومِ لَفْظَةٌ إِخْبَارٌ عَنْ فِعْلِ مَرَادُهَا الرَّجُزُ عَنْ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ الْفِعْلِ نَفْسَهُ ” *“Hacamat yapan ile hacamat olan oruçlu değildir ifadesi, bir eylem hakkında bilgi vermeye yöneliktir. Ancak bu ifadedeki eylemin kendisinin engellenmesi maksattır”* (İbn Hibbân, 2012, c.7, s.518). İbn Hibbân'ın mezkûr ibaresinde hacamâtın kötü bir fiil olması herhangi bir şey ile kayıtlandırılmamıştır. Fakat onun bu ibareden maksadının oruç ile mukayyet olması da güçlü bir ihtimaldir. Bu durumda hadisin anlamı *“Oruçlu kişinin hacamat yapması veya yaptırması kötü bir eylemdir”* şeklinde olacaktır. Bu kaydın varlığının muhtemel olmasına sevk eden husus ise ibarenin kendisi olmayıp karinelere. Bu karinelerin en başında ise rivâyetin *“Kitâbu's-siyâm”* da zikredilmesi ve mezkûr ibarenin oruçlu kimsenin hacamat yapması ile ilişki olmasıdır. Ancak her iki anlamda da rivâyet mühtelifü'l-hadis kapsamına girmektedir. Zira sahih rivâyetlerde Hz. Peygamber'in oruçlu iken hacamat yaptırdığına dair bilgiler bulunmaktadır (Buhârî, 1993, c.2, s.585). Bu yorumu mühtelifü'l-hadis kapsamından çıkarılmasına yönelik İbn Hibbân şu açıklamayı yapmaktadır. *“Pek çok insan bu iki haberin (1.Hacamat*

yapan ve hacamat olanın orucu bozulmuştur, 2.Hz, Peygamber oruçlu iken hacamat oldu) birbirleriyle çelişkili olduklarını vehmetmiştir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü Hz. Peygamber oruçlu ve ihramlı iken hacamât yapmıştır. Hz. Peygamber'in ihramsız ve oruçlu iken hacamât yaptığına dair sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in ihramlı olması ise ancak seferi iken gerçekleşmiştir. Seferde olan kişi isterse hacamât yaparak isterse de su ve süt içerek veyahut dilediği şey ile orucunu bozabilir" (İbn Hibbân, c.7, s.518). İbn Hibbân bu yorumla Hz. Peygamber'in seferde iken hacamât yaparak orucunu bozduğunu söylemektedir. Böylece her iki hadis arasındaki çelişkiyi gidermektedir. Ancak İbn Hibban'ın her iki hadis arasındaki ihtilafı gidermek için ortaya koyduğu yorumun yeterliliği iki sebepten ötürü tartışmaya açık görünmektedir. Birincisi Buhârî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği bir rivayetteki metin şöyledir: "Hz. Peygamber oruçlu iken hacamat yaptı" (Buhârî, 1993, c.2, s.585). Bu metinde ise görüldüğü üzere ihram kaydı bulunmamaktadır. İkincisi Hz. Peygamber'in orucunu bizatihi hacamat ile bozduğu iddiası bir delile ihtiyaç duymaktadır.

Hadisin İnsanın Fiziksel Özellikleri Bağlamında Yorumlanması

Yüce Allah insanı, dini, konumu, karakteri ve bedensel gücünün seviyesine bakılmaksızın gıdaya muhtaç olarak yaratmıştır. İnsan hayatı için zorunlu olan gıda bazı durumlarda daha da önemli bir hal almaktadır. Bazı alimler söz konusu hadisin insanın bu fiziksel durumuna yönelik söylendiğini ifade etmiş ve ilgili rivayeti bu bağlamda şerh etmiştir. Örneğin Hattâbî hadisi "Hacamat yapan ile yaptıran iftara maruz kalırlar" şeklinde yorumlamaktadır (Hattâbî, c.2, s,210). Bazı kaynaklarda bu yorumun kökeni Sahâbî Ebû Said el-Hudrî'ye kadar götürülmektedir. Buna göre Ebû Said el-Hudrî "Oruçlu kimse için hacamatı mekruh görmemin nedeni zayıflıktır" demiştir (İbn Battâl,2003, c.4, s.82). Hattâbî bu yorumu şöyle detaylandırmaktadır. "Hacamat yaptıran kişi vücudundan çıkan kan nedeniyle bitap düşecektir. Bu durum gıda takviyesi almasını gerektirecektir. Hacamat yapan ise ameliyesinden dolayı her an kan damlasının ağzından içeri girmesi ile karşı karşıya kalacaktır" (Hattâbî, c.2, s,210). İbnü'l-Esîr de (ö.630/1233) hadisi insanın fiziksel özelliklerini dikkate alan yorum hakkında şunları söylemektedir: "Hacamat, yaptıran kişiyi zayıf düşürdüğünden onu yeme ve içmeye sevk etmektedir" (İbnü'l-Esîr, 2005, c.3, s.190). Yine rivâyetin bu anlamına değinenlerden biri de Azîmâbâdî'dir (1329/1911) (Azîmâbâdî, c.6, s.359). Tahâvî'nin Şerhu meâni'l-âsâr adlı eserinde verdiği bilgilere göre bu yorumun kaynağı İbn Abbâs, İbrahim Nehâî ve Salim b. Abdillâh başta olmak üzere sahâbe ve tâbiîn neslidir (Tâhâvî, 1994, c.2, s.100).

Mevzu bahis hadisin şerhinde insanın fiziksel özelliklerini merkeze alan bu yoruma göre hacamat olan kişi kan kaybından zayıf düşüp su ve gıdaya ihtiyaç duyacaktır. Bu delil insanın bedensel özellikleri dikkate alındığında müsellemler olan bir hüccettir. Fakat hacamat yapan kişi için bu gerekçe isabetli görünmemektedir. Nitekim Tahâvî rivâyetin bu şekilde yorumlanmasını tenkit etmektedir (Tâhâvî, 1994, c.2, s.101). Yine bu gerekçenin tek başına yeterli olamayacağına değinen İbn Kudâme el-Makdisî (ö.620/1223) şunları söylemektedir: "Hadise hacamat yapan ve yaptıranın iftara maruz kalacağı şeklinde verilen anlam delile ihtiyacı olan bir yorumdur. Zira bu yorum hacamat yapan için geçerli olamaz. Çünkü hacamat yapan kişi ameliyesinden ötürü zayıf düşmemektedir" (İbn Kudâme, 1997, c.4, s.352). İbn Kudâme'nin bu tenkidi sadece hacamat yapan kişi ile sınırlı olup kanaatimizce de isabetlidir. Bu yorumu dikkate değer kılan husus ise önceki yorumlardan farklı olarak hadisin bir bakıma tavsiye niteliğinde görülmesidir. Bu tavsiyenin meâli ise mümin kişinin bir eylemde bulunacağı zaman fiziksel durumunu göz önünde bulundurması şeklinde anlaşılabilir.

Hadisin Zaman Bağlamında Yorumlanması

Bazı alimler bu hadisin anlamını zaman bağlamında yorumlamıştır. Onlara göre rivâyetin anlamı şöyledir: “Hacamat yapan ile yaptıran iftar vaktine girdi. Şu hâlde dilediklerini yapsınlar.” Rivâyeti bu şekilde yorumlayanlardan biri olan İbn Kayyım el-Cevzî (ö. 751/1350), Hz. Peygamber’in bu sözü iftar vaktinde hacamat yapan ile yaptıran iki kişinin yanından geçerken söylediğini ifade etmektedir (Azimâbâdî, c.6, s.359). İbn Kayyım’ın bu yorumundan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in bu sözü zaman ile ilgilidir. Bedruddîn Aynî (ö. 855/1451) hadisin bu şekilde de yorumlandığını şu ifadelerle aktarmaktadır:

قيل: إن مَغْنَاهُ: جَازَ لهما أن يفطرا كَقَوْلِهِ: أَحْصِدِ الزَّرْعَ، إِذَا خَانَ أَنْ يَحْصِدَ

“Denilmiştir ki hadisin anlamı “Hacamat yapan ve yaptıran kişi iftar edebilirler. Nasıl ki أَحْصِدِ الزَّرْعَ ifadesi ekinin hasat vaktinin geldiğinin ifade ediyorsa أَفْطِرَا kelimesi de iftar vaktinin girdiğini ifade etmektedir” (Aynî, c.11, s.39). Yine Şâfi’î fakih Abdülkerim er-Râfi’î (ö.623/1226) hadis hakkında şu açıklamayı yapmaktadır. “Hz. Peygamber akşam vaktinde hacamat yapan ve yaptıran iki kişinin önünden geçti ve bu kişiler iftar vaktine girdi” dedi. O bu yorumu benimseyenlerin şu argümanı kullandıklarını da aktarmaktadır.

“Hz. Peygamber أَفْطِرَا dedi. Yani bu iki kişi iftar vaktine girdi. Nasıl ki، أَصْبَحَ أَمْسَى sabah akşam أَصْحَى kuşluk vaktine girmeyi ifade ediyorsa hadis metninde bulunan أَفْطِرَا fiili de akşam vaktine girmeyi ifade etmektedir. (Râfi’î, 2007, c.2. s.187). Bu yorumların ortak özelliği Hz. Peygamber’in bu sözü bir vaktin girdiğini belirtmek için söylediğidir. Buna göre konunun hacamat ile herhangi bir ilgisi olmayıp bir zamanın bittiğini ve başka bir zamanın başladığını haber vermekten ibarettir.

Hadisin Terhîb Bağlamında Yorumlanması

Bir olayın güzel veya çirkin oluşu salt olayın kendisiyle sınırlı değildir. Aksine koşullar ile de doğrudan ilgilidir. Bu bağlamda en güzel iki duygu olan sevgi ve merhamet bile bağlamında değerli ve güzeldir. Mesela katil olan birisinin cezasını affetmeye mükâbil birisine “Nasıl merhamet edilir!” şeklindeki itiraz merhametin kendisiyle ilişkili olmayıp merhametin tecelli ettiği mekân (katilin kendisi) ile ilgilidir. Tıpkı bu örnekte olduğu üzere bazı alimler de bu rivâyeti terhîb sanatı üzerinden yorumlamış ve bu terhibin hacamatın yapılış zamanına yönelik olduğunu belirtmişlerdir. Hadisi bu minvalde yorumlayan alimler şu açıklamayı yapmışlardır. “Hz. Peygamber akşam vaktinde hacamat yapan ve yaptıran iki kişiyi gördü ve şöyle dedi: İftar vaktinde hacamat mı yapılır!” (Hattâbî, c.2.s.110-111). Hattâbî bu yorumun varlığını nakletmekle yetinmeyerek şu açıklamayı da yapmıştır. “Hz. Peygamber onların iftar vaktinde hacamat yaptıkları kınadı” (Hattâbî, c.2, s.111). Bu yorumda dikkat çeken husus önceki yorumlardan farklı olarak hitabın doğrudan eylemin kendisi veya faileriyle ilgili olmayıp eylemin gerçekleştiği zamana yönelik olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle bu yorumla göre Hz. Peygamber iftar vaktinde değil de başka bir zamanda bu olayı müşahade etseydi aynı tepkiyi vermeyecekti. Begâvî de hadisin terhîb babından olabileceğini ve maksadın iftar vaktinde yapılan hacamatın orucun sevabını götürceğini ifade etmektedir (Begâvî, 1983, c.6, s.304). Rivâyeti, sevabın zail olması şeklinde terhîb babına hamledenler içinde tabii neslinden olan Mesrûk, İbn Sirîn ve Hasan Basrî’nin de olduğu nakledilmektedir (Beyzâvî, 2012, c.1, s.500).

Hadislerin terhîb sanatına hamledilmesi öteden beri şarihlerin hadis yorumunda kullandıkları bir metottur. Ancak onlar terhîb metodunu kullanırken karinelere özellikle dikkat etmiştir. Bu açıdan söz konusu rivâyetin doğrudan zamanın uygunluğu ile ilişkilendirilmesinde karine önem arz etmektedir. Bu bağlamda söz konusu yorumun isabeti Hz. Peygamber’in bu sözü söylerken jest

ve mimiklerini bilmekle mümkün olabileceğini ifade etmekte yarar vardır. Zira hadiste yer alan "أفطرا" fiilinden tek başına kınama anlamına ulaşmak güç olsa gerektir. Bunun yanı sıra incelememiz esnasında Hz. Peygamber'in hadisi buyurduğu anda jest ve mimiklerini tasvir eden herhangi bir veri ile karşılaşmadığımızı beyan etmekte yarar görmekteyiz.

Hadisin Arka Plan Bağlamında Yorumlanması

Bazı alimler bu hadisi, arka planını dikkate almak suretiyle yorumlamıştır. Rivâyeti bu şekilde yorumlayanlardan biri Hanefi fakihî Cessâs'tır. O rivâyetin anlamı hakkında şunları söylemektedir: *"Hacamat yapan ile yaptırmanın orucu bozulur, hadisinden maksat orucun sevabının iptal olması olabilir. Çünkü bazı haberlerde nakledildiği üzere o iki kişi gıybet ediyorlardı (Cessâs, 2010, c.2, s.436). Bu açıklamaya göre hadisin anlamı şöyle olmaktadır. "Hacamat yapan ile yaptırmanın tuttukları orucun sevabı gıybet etmeleri nedeniyle gitmiştir." Cassâs'ın muhtemel bir anlam olarak ifade ettiği bu yorumun ondan önce başka alimler tarafından da benimsendiğini gösteren veriler bulunmaktadır. Örneğin Muvatta şârihi Kanâzî'î, münderis olan mezheplerden Sevriyye'nin kurucusu olan Süfyân Sevrî'nin gıybetin orucu bozduğuna hükmetmesinin temel argümanının bu anlam olduğunu söylemektedir. (Kanâzî'î, c.1, s.292) Yine tâbiîn neslinden olan İbrahim Nehaî'nin rivâyeti bu anlamda yorumladığını gösteren bazı nakiller bulunmaktadır. Örneğin Buhârî Şarihi İbn Battâl (ö. 449/1057), İbrahim Nehaî'nin "Ramazan ayında gıybet ile soğuk su içme arasına bir fark koymam (ikisi de orucu bozar)" dediğini aktarmaktadır (İbn Battâl, 2003, c.9, s.245). Yine tâbiîn neslinden olan Ebu'l-Eş'as es-Sanânî'den de bu yorum nakledilmektedir (Tahâvî, c.2, s.99). Ayrıca İbâdîlerinde gıybet ve orucun bozulması arasında bir bağ kurdukları belirtilmektedir (Bkz. Özdemir, 2021, s. 181-182).*

Bu yorumda orucun bozulmasının nedeni hacamatın kendisi olmayıp gıybettir. Zerkeşî (ö. 794/1392), Şâfi'î âlim Râfi'î'nin (ö. 623/1226) bu arka plana değindikten sonra bazı kaynaklarda rivayeti gıybet ile ilişkilendiren ilk kesimin haccâmlar olduğunu naklettiğini belirtmektedir (Zerkeşî, 1998. c.1, s.292). Buna göre haccâmlar bu rivayetten kaynaklı maddi zararı minimize etmek için gıybet argümanını uydurmuşlardır.

Tahâvî mezkûr yorumun isabetli olduğunu belirttikten sonra kendisinin de bu yorumu benimsediğini söylemektedir (Tahâvî, c.2, s.99). Ancak hadisin bu anlamda şerh edilmesi iki hususun ispat edilmesini zorunlu kılmaktadır. Birincisi hacamat yapan ve olan kişilerin gıybet ettikleri. İkincisi ise Hz. Peygamber'in bu sözü gıybeteye yönelik söylediği. Her iki hususla ilgili de mevcut veriler içinde sahih bir veri ile karşılaşmadığımızı belirtmek isteriz. Bu duruma istinaden bu anlamın doğruluğunun içtihadî olmaktan öteye geçmediği kanısını taşıdığımızı ifade etmek isteriz.

Hadisin Sıhhatine Dair

Bu çalışmada bir hadis metni hakkında yapılan farklı yorumlar ele alınmıştır. Bu açıdan çalışmanın konusu mevzubahis rivayetin şerhlerinin tespit ve tenkid edilmesidir. Bununla beraber ilgili rivayetin sıhhati konusunda özet bir bilgi vermenin isabetli olacağı kanısını taşımaktayız.

Çalışmamıza konu olan hadisin sened bakımından pek çok tariki bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzî *el-Ehâdisü'l-hilâf* adlı eserinde bu hadisin ondan fazla sahâbiden nakledildiğini söylemektedir. (İbnü'l-Cevzî, 1994, c.2, s.93). Hadis usulüne göre sadece sahâbî ravisinin değişimi nedeniyle bir hadis olarak algılanan bu metin ondan fazla hadis olmaktadır. Bu sebeple çalışma konumuzun bütünlüğüne halel gelmemesi için bu rivayetin senedini tahlil etmek yerine ulemanın bu hadisin sıhhati hakkındaki görüşlerine yer vermekle yetindiğimizi belirtmek isteriz.

İmam Buhârî'ye göre sahâbi râvîsi Şeddâd b. Evs ve Sevbân olan her iki rivâyet sahihtir (İbnü'l-Cevzî, 1994, c.2, s.93). Ali b. Medînî'nin de Buhârî ile aynı kanaate sahip olduğu pek çok kaynakta yer almaktadır (Begâvî, 1983, c.6, s.304). İbn Abdilber bu iki rivâyete sahâbî râvîsi Rafî b. Hadîc olan rivâyeti de eklemektedir (İbn Abdilberr, 2000, c.3, s.323). Ahmed b Hanbel, İshak b. Râhûye ve İbn Huzeyme'nin bu metni sahih olarak değerlendirdikleri nakledilmektedir (Herevî, 2002, c.3, s.20). Bu alimlerden her biri cerh ve ta'dilde imam mertebesine ulaşmış kimselerdir. Ancak İmam Şâfiî'nin sübutu konusunda rivâyete yönelik farklı bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. O bu rivâyete hakkında şunları söylemektedir: *"Karşılaştığım fakihlerin pek çoğunun fetvası hacamatın orucu bozduğu şeklindeydi. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hacamat yapan ve yaptırmanın orucu bozulur ve Hz. Peygamber oruçlu iken hacamat oldu şeklinde (iki haber) rivayet edilmiştir. Ancak bilgime göre her iki rivayette sabit (sahih) değildir. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'den sabit olsaydı söylerdim..."* (Şâfiî, 1983, c.2 s.106). İmam Şâfiî'nin bu yapısal tenkidi *el-Umm* adlı eserinde yer almaktadır. Ancak maksadının ilgili metnin bazı senetleri mi yoksa doğrudan metnin sübutu mu hususu yorumu açık görünmektedir. Bununla beraber incelememiz esnasında elde ettiğimiz verilerden hareketle onun bu tenkidinin metnin sübutu ile ilgili olduğu kanaatine vardığımız belirtmek isteriz. Anladığımız kadarıyla *el-Umm*'daki ilgili ibarenin siyâk ve sibâkı bunu göstermektedir. Yine cerh ve tâdîl imamı Yahya b. Maîn, Abdurrezak > Mamer > Yahya b. Ebî Kesîr > İbrahim b. Abdillâh b. Karîz > Sâib b. Yezîd > Rafî b. Hadîc'in merfû olarak rivayet ettiği *"Hacamat yapan ve yaptırın..."* hadisinin hata olduğunu, doğru olan metnin *"Haccamın kazancı haramdır"* şeklinde olduğunu ifade etmiştir (Züheyr b. Harb, c.1, s.327). Doğal olarak Yahya b. Maîn'e karşı aynı metnin diğer senedleri bir argüman olarak kullanılabilir. Ancak Ebû Bekr İbnü'l-Arâbî Yahya b. Maîn'in *"Bu babda konuyla ilgili merfu türünden hiçbir sahih hadis olmadığını"* söylediğini nakletmektedir (İbnü'l-Arabî, 2007, c.4 s.200). Bu itibarla Yahya b. Maîn'e göre söz konusu metin bütün tarikleriyle beraber sahih hadis dışında kalmaktadır.

Sonuç

Hadislerin anlaşılması konusunda geçmişten günümüze İslam alimleri farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Aynen böyle de bir hadisin anlamı hakkında şarihler çoğu zaman farklı yorumlar yapmışlardır. Bu durumun birden fazla nedeni olmakla beraber Hz. Peygamberin sözü irad ettiği zamanın, mekânın, muhatabın ve halinin bilinmemesi en önemli etkenler olarak dikkat çekmektedir. Zira bir hadisin doğru anlaşılması mezkûr hususlara vakıf olmayı gerektirmektedir. Bunların yanı sıra Hz. Peygamberin sözü söylerken jest ve mimiklerinin bilinmesi de önem arz etmektedir. Ancak şarihlerin bir hadisin anlaşılması için gerekli olan bu bilgileri rivayetlerden elde etmesi ve metnin ortaya çıkışını konu edinen bu rivayetlerin farklı bilgiler vermesi onların aynı hadis hakkında farklı yorumlar yapmasına neden olmuştur. Bu hususun belirgin bir şekilde görüldüğü hadislerden birisi hacamat yapan ve yaptırın kişinin orucuyla ilgili olan hadis hakkında yapılan şerhlerdir. Nitekim bu hadisin anlamı hakkında pek çok yorum yapılmıştır. İncelememizde birbirinden farklı olan bu anlamlardan sekiz tanesi tespit edilmiş ve ilim dünyasına takdim edilmiştir. Bu anlamlardan bazıları lafzî iken bazıları ise lafızdan bağımsız doğrudan amacın tespitine yönelik olduğu görülmüştür.

Araştırmamız sonucunda hadisin anlamı hakkında kesin bir yargıda bulunmanın problemleri bir yaklaşım olacağı kanaatine vardığımızı belirtmek isteriz. Bunun nedeni ise söz konusu hadise yüklenen her bir anlamın şarihler tarafından temellendirilmesi ve deliliyle ortaya konulmasıdır. Ancak şarihlerin belirttiği gerekçeler ilmi açıdan tartışmaya açık görünmektedir. Doğal olarak kesinliği ifade etmeyen bir delilden hareketle yakini bir hükmün elde edilmesi mümkün değildir.

Buna ilaveten söz konusu hadis metnini oluşturan lafızlar ve bu lafızların yekunundan meydana gelen cümle farklı şekillerde yorumlanmaya uygundur. Bu da hadisin sahih anlamı hakkında kesin bir yargıda bulunmayı engelleyen önemli bir faktör olarak dikkat çekmektedir. Bu gerçeklikle beraber mevzu bahis hadis hakkında yapılan yorumlardan bazılarının nispeten zayıf olduğunu da söylemek mümkündür. Örneğin ilmi tahlil imkânı vermediği için Müzenî'nin vahiy eksenli yorumu bize göre bu türdendir. Yine bazı yorumların diğerlerine nazaran daha güçlü olduğu da görülmektedir. Kanaatimizce hadisin akşam vaktine girmeyi ifade ettiğini benimseyen yorum bu türdendir. Bu bağlamda her ne kadar hadisin anlamı hakkında bizde kesin bir kanaat oluşmamışsa da bu yorumun diğer yorumlara nazaran daha isabetli olduğu mülahazasına sahip olduğumuzu ifade etmekte yarar görmekteyiz.

Sonuç olarak inceleme konusu yaptığımız hadisin meşhur olan anlamı "*hacamat yapan ve hacamat yaptırmanın orucu bozulur*" şeklinde olsa da bu anlamın pek çok yorumdan sadece biri olduğu görülmektedir. Bu sonuçtan hareketle herhangi bir hadisten siyasi, itikadi, ahlaki, şer'i, iktisadi v.d. bir hüküm istinbat etmeden evvel o hadisin gelenekte nasıl anlaşıldığı ve hangi yorumlara tabi tutulduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Ancak bu yorumlar arasında bir tercihte bulunabilmek için yorumların dayandığı delilin ortaya çıkarılması sahih anlamın belirlenebilmesi için zorunluluk arz etmemektedir.

KAYNAKÇA

- Aynî, Bedruddîn. (Bty). Umdetü'l-kârî, tah. Komisyon, Beyrut, Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî.
- Azîmâbâdî, Ebû Tayyib Muhammed. (h.1415, 2. Baskı). 'Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd ve me'ahu hâşiyet-u İbn Kayyim, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1993). Sahihü'l-Buhârî, tah. Mustafa Dîb el-Baga, Dımaşk, Dâr İbn Kesîr.
- Begâvî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. (1983) Şerhu's-sünne, tah. Şuayb Arnâvût, Muhammed Züheyr, Dımaşk, Mektebetü'l-islami.
- Beyzâvî, Nasıruddîn. (2012). Tuhfetü'l-Ebrâr, tah. Komisyon, Kuveyt, Vizâretü'l-evkâf,
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas, (2009) Sünen, tah. Şuayb Arnâvût, Muhammed Kamil, Dârü risâleti'l-alemiyye.
- Cessâs, Ebu Bekr. (2010). Şerhu Muhtasarü't- Tahâvî, tah. Said Muhammed, Yahya Bektaş, Dâr Beşâiri'l-İslamiyye.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd el-Bustî, (1932) Me'âlimü's-Sünen, Halep, Matbaatü'l-İslamiyye.
- Herevî, (2000). Zemmü'l-keâm ve ehlüh, tah. Abdulaziz b. Abdurrahman, Medine Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem.
- İbn Abdilberr Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. (2000) el-İstizkâr, tah. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali. Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî. (2003) Şerhu Sahihî'l-Buhârî, tah. Ebu Temim Yasir b. İbrahim Riyad, Dârü'n-neşr.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. (2012). Sahîhu İbn Hibbân, tah. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekr en-Nîsâbûrî. (Bty). Sahîh İbn Huzeyme, tah. M. Mustafa Azamî, Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî.
- İbn Serkend, Muhammed İbrahim. (2010) el-Ahkâmü'l-fıkhiyyeti'l-letî kîle fihâ bi'n-neshi ve eser-u zâlîke fi ihtilâfi'l-fukahâ, Medine, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî.
- İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. (1996) Kitâbu's-Siyâm min şerhi'l-Umde, tah. Zâid b. Ahmed en-Neşirî, Dârü'l-ensârî.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. (1994) el-Ehâdisü'l-hilâf, tah. Misâd Abdülhamit, Muhammed Sadanî, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. (2005) tah. Ahmed b. Süleyman, Ebî Temim Yasir b. İbrahim, Riyâd, Mektebetü'r-rüşd.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. (1997). tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî, Abdulfettah Muhammed, Dâr Alemü'l-kütüb.
- Kanâzî'î, Abdurrahman b. Mervan, Tefsirü'l-Muvatta, tah. Amir Hasan Sabri, Katar, Darü'n-Nevâdir.
- Keleş, Ahmet. (1999). Sünnet Vahiy İlişkisi, Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt I.
- Mervezî, İshâk b. Mansûr. (2002). Mesâi'l İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk Rahûye, Medine, 'İmâdet-u bahsi'l-ilmî.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ. (2019). el-Emr ve'n-nehy 'alâ ma'ne's-Şâfi'î, tah. Ebû Âmir Abdullah, Riyad Dâr Medâric.
- Özdemir Ahmet, 2021 Hâricî/İbâdî Gelenekte Şerh Geleneği, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Rafîû, Abdulkerim. (2007). Şerhu Musnedü's-Şâfi'î, tah. Ebû Bekir Vâil, Muhammed bekr Zehran, Katar, Vizâretü'l-evkâf.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. (1983, 2. Baskı) el-Ümm, Beyrut, Dârü'l-fikr.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed, (1990) Şerhu me'âni'l-asâr, tah, Muhammed Zuhri, Muhammed Neccar, Alemü'l-kütüb.
- Zerkeşî, Bedruddîn, (1998) En-Nüket 'alâ İbn Salâh, tah. Zeynülabidin, Riyad Edvâu's-selef
- Züheyr b. Harb, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme, (Bty). et-Târîhü'l-kebîr, tah. Salah b. Fethi Halal, Kahire, El-fârûku'l-hadisiyye..

ÂŞIKLAR BAYRAMI GELENEĞİ VE KEMAL VAROL'UN ÂŞIKLAR BAYRAMI ROMANINDA YAPI – İZLEK

The Tradition of Âşiks Festival and The Structure-Syllabus in Kemal
Varol's *Âşıklar Bayramı* Novel

Mehmet ÇETİNKOL

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Osmaniye/TÜRKİYE
mehcetinkol@yandex.com
ORCID No: 0000-0001-8384-1750

Mustafa ÇETİNKOL

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Bilecik/TÜRKİYE
muscetinkol@gmail.com
ORCID No: 0000-0002-4194-0192

Araştırma Makalesi/Research Article

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1293469

Sayfa: 115-139

Makale Gönderim Tarihi

6/05/2023

Makale Kabul Tarihi

3/08/2023

Öz

Âşıklar bayramı geleneği, saz şiirindeki önemli etkinliklerden biridir. Âşıkların bir araya gelip sanatlarını icra ettikleri bu organize etkinlik, son dönemde Kemal Varol'un bir romanının adı olarak da gündeme gelmiştir. Şair ve yazar Varol, edebiyatın farklı alanlarında eserler vermiş, özellikle roman türüyle son zamanlarda öne çıkmıştır. Yazarın nehir roman olarak yazılmış üç eserinin ikincisi, 2019'da yayımlanan *Âşıklar Bayramı*'dir. Roman, 2022 yılında sinemaya da uyarlanmıştır. *Âşıklar Bayramı*, baba-oğul ilişkisini irdeleyen bir eser olmasının yanı sıra âşıklık geleneğine dair unsurlar da taşımaktadır. Kökleri bilinmez dönemlere kadar giden âşıklık geleneği, farklı unsurları ve ritüelleriyle romanda yer almıştır. Günümüzün en yaygın edebî türlerinden biri olan "roman" ile âşıklık geleneğine ait hususların daha geniş kitlelere ulaşması bu eserle mümkün olmuştur. Bu çalışmada, saz şiiri geleneğindeki "âşıklar bayramı" kavramı ortaya konulmuş ve Varol'un *Âşıklar Bayramı* adlı romanı, biçim ve içerik yönünden incelenerek metnin anlam kapsamını ifade eden izleklere değinilmiştir. Çalışmanın amacı; *Âşıklar Bayramı* romanını yapı ve izlek yönünden incelemek, bunun yanında romanın içine sindirilen ve kültürümüzde de önemli bir gelenek olan âşıklığa ait unsurları ortaya koymaktır. Özellikle yeni kuşağa âşıklık geleneğini tanıtmak ve kültürel devamlılık bağlamında bir farkındalık oluşturmak da diğer amaçlardır. Çalışmada nitel yöntemler izlenmiş, literatür tarama ve içerik analizi/metin tahlili yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık Geleneği, Kemal Varol, Âşıklar Bayramı, Yapı-İzlek.

Abstract

The tradition of âşiks festival is one of the most important activities of saz poem. This activity, in which the âşiks come together to perform their art, has also come up as one of Kemal Varol's novels' name recently. Varol a poet and an author, has written in different fields of literature, but he has come forward with his novels. *Âşıklar Bayramı*, published in 2019, is the second novel of his trilogy. The novel was also turned into a screenplay in 2022. Besides it is a novel which studies the relationship between father and son, *Âşıklar Bayramı* has some aspects of âşık tradition as well. Âşık tradition, dating back to unknown times, took place in the novel with its rituals and different aspects. With "novel", which is one of the most widespread literary works, the aspects of âşık tradition have been possible to reach large mass. In this study, the term of "âşiks festival" has been introduced in saz poem tradition and also Varol's *Âşıklar Bayramı* novel has been studied in terms of content and style by syllabus which refers to the meaning of the novel. The aim of this study is to indicate the novel in terms of structure and syllabus, besides to show the components forming the âşık tradition which is very important part of our culture and can also be seen in the novel. Introducing the âşık tradition especially to the new generation and to raise an awareness in cultural continuity context are the other aims. In this study, qualitative methods were followed, literature review and content analysis/text analysis methods were used.

Keywords: Âşık Tradition, Kemal Varol, Âşıklar Bayramı, Structure-Syllabus.

Giriş

Bir kültürün varlığını sürdürebilmesi, sosyal yapıyı ve dokuyu oluşturan kitlelerin; müşterek kültürü, kimlik ve kişilik göstergesi olarak kabul edip yaşatmalarına bağlıdır. Tarihî ve kültürel birlikteliğe sahip olan insanlar, ortak değerler doğrultusunda, aynı amaca ulaşmak için çaba sarf eder ve bundan haz duyar. (Öğüt Eker, 2013: 399).

Toplumsal birlikteliğin ve ortak kültürel dokunun somut olarak görülebildiği birçok nokta vardır. Bu noktalardan biri de o toplumun edebiyatıdır. Özellikle merkezine toplumu alan ve toplumun içinden doğup yine ona yönelen *halk edebiyatı*; kültürel varlığın öğelerini yoğun olarak barındırması, toplumla bağlantılı ortak edebî ürünlerden oluşması ve bir tür "imece" edebiyatı olması gibi hususlardan dolayı bu birlikteliği açık biçimde ortaya koymaktadır.

Farklı sebepleri olmakla birlikte, halk edebiyatının zenginliğinin ve özgünlüğünün temelinde yatan mühim unsurlardan biri de onun “geleneksel” bir edebiyat olmasıdır. Bu geleneksellik, halk edebiyatının günümüzde de etkisinin devam etmesini sağlamıştır. Çünkü gelenek; geçmişle bugün, bugünle yarın arasında bir nevi “toplumsal birliktelik” ve “toplumsal iletişim”dir.

Halk edebiyatı içinde bugün de yaşayan “âşıklık geleneği” ise toplumsal birliktelik ve kişilerarası iletişimin sağlandığı etkili bir sahadır ve birçok olumsuzluğa rağmen çeşitli mecralarda görülebilmekte; Anadolu başta olmak üzere, geniş bir coğrafyada hâlâ yaşatılmaktadır.

Geleneğin ve geleneksel unsurların hızla tükendiği/tüketildiği son yüzyılda, bu kavramlara sahip çıkan şair, yazar, sanatçı ve entelektüeller modern olanla geleneksel olanı -âşıklık geleneği gibi- zaman zaman bir araya getirmekte ve özgün eserler vücuda getirebilmektedir. İçerisinde birçok müşterek değeri barındıran bu geleneksel unsurlar, “içine doğduğu toplumun kültür kalıpları ve gelenekleri ile yetişen sanatçıların” (Kara, 2019: 26) da yabancı olmadığı hususlardır. (Yaşar Kemal’in birçok eseri bu bağlamda örnek verilebilir.) Bu sanatçılardan biri de modern dünyanın edebî ürünü olan “roman” türüyle âşıklık geleneğine ait unsurları bütünleştiren yazarlardan olan Kemal Varol’dur. Yazar, *Âşıklar Bayramı* adını verdiği romanıyla bu terkihi gerçekleştirmek istemiş; âşıkların kendilerine has dünyalarını bugünün roman okuruna sunmuştur.

Kemal Varol’un *Âşıklar Bayramı* romanı 2019’da yayımlanmıştır. Roman, temelde bir babayla oğulun hesaplaşması, vedalaşması ya da girift bir hayat hikâyesi olmakla birlikte -*Âşıklar Bayramı* adından da anlaşılacağı üzere- kültürümüzde ve edebiyatımızda önemli bir gelenek olan “âşıklık” kavramına ilişkin izler taşımakta, konuyla ilgili bilgiler ve tespitler ortaya koymaktadır.

Varol’un romanına verdiği isim, halk edebiyatının atardamarı olan âşık edebiyatına/âşıklık geleneğine özgü bir kavramdır. Bu geleneğin temel unsuru ise “âşık” kavramıdır ve zamanla bu sanatçılar etrafında âşıklık geleneği oluşmuştur.

“Âşık”, literatürde birden fazla anlamla yer alsa da halk şiiri özelinde; *sazıyla ve sözüyle sanatını meydana getiren, hem kendinin hem de halkının duygularını terennüm eden sanatçılar* olarak tanımlanır. Âşıklar, köken itibarıyla İslamiyet öncesi döneme kadar giden bir geleneğin temsilcileridir. Bu kişilere ilk olarak *ozan, baksı, kam, şaman, oyun* gibi isimler verilmiş, “âşık” sözcüğü ise İslamiyet’ten sonraki dönemde ve özellikle 16. yüzyıldan sonra kullanılagelmiştir (Artun, 2019: 1-6; Sakaoğlu, 2014: 99-102).

Âşıkların başat rol oynadığı bu gelenek, kendi içinde birtakım uygulamaları ve ritüelleri de barındırır. Bunların içinde *ustalık-çıraklık, mahlas alma, usta malı şiir söyleme, saz çalma* gibi hususların yanında *pir elinden bade içme-rüyada âşık olma* gibi bazı olağanüstülükler ve *doğaçlama şiir söyleme* gibi özgün yetenekler de söz konusudur. Bu özelliklerin tamamını ya da bir kısmını taşıyan âşıkların oluşturduğu bu edebiyat kolu, tarihsel süreçte şekillenerek günümüze gelebilmiştir.

Âşıkların toplumu önceleyen tarafları birçok sanatçıya ya da şaire göre daha baskındır. Halkın diliyle halka yönelik bir edebiyat icra etmeleri hatta çoğunlukla “halk ozanı”, “halk âşığı” gibi sıfatlarla bilinmeleri, onların oluşturduğu bu sanatın 21. yüzyılda da hâlen yaşayan, yaşatılan bir edebî gelenek olmasını sağlamıştır.

İstisnaları olmakla birlikte âşıklar, genellikle sosyal insanlardır. Bu sosyallik, “Âşık kahvehanesi” gibi ortamlarda açıkça görülebilir. İstanbul başta olmak üzere Anadolu’daki farklı şehirlerde de görülen bu mekânlarda âşıklar bir araya gelip sanatlarını icra etmişlerdir. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren geleneğin sistematik bir edebiyat oluşturması bağlamında âşık kahvehanelerinin

katkısı yadsınamaz bir gerçektir ¹ . Âşık kahvehanelerinin yanında gelenekteki bu sosyalliğin/sosyalleşmenin en somut göstergelerinden biri de 20. yüzyılın ortalarından itibaren görülen ve farklı adların yanında bilhassa “âşıklar bayramı” şeklinde ifade edilen kurumsal organizasyonlardır.

1. Âşıklar Bayramı ve Tarihî Seyri

Günümüz âşıklık geleneğinde, sanatsal üretim ve icra ortamı bakımından ilk sıraya yerleşen sözlü icra mekânları, kahvehaneleri de geride bırakan *salonlar* olmuştur. 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya çıkıp bu yüzyılın ikinci yarısından sonra da yaygınlaşan salonlarda yapılan faaliyet ise “fasıl” yerine “program” olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Hızlı şehirleşme, köyden kente göç, teknolojinin günlük hayata etkisi ve Batılı hayat tarzının giderek yaygınlaşması gibi sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan bu değişim, âşık fasıllarının içeriğinin farklılaşmasına da zemin hazırlamıştır. *Âşıklar şenliği*, *âşıklar gecesi*, *âşıklar yarışması*, *âşıklar bayramı* gibi adlarla gerçekleştirilen organizasyonlar, âşıkların dinleyicilerle yüz yüze gelerek sanatlarını icra ettikleri başlıca ortamlar hâline gelmiştir (Düzgün, 2013: 337). Bu organizasyonların içerisinde, geniş kitlelere ulaşma ve devamlılık özelliği düşünüldüğünde, en popüler ve en çok ses getireni ise “âşıklar bayramı” olmuştur.

Âşıklar bayramı kavramını Kaya, *âşıkların muhtelif zaman ve muhtelif yerlerde bir araya gelerek birkaç gün süre ile sanatlarını icra ettikleri toplantı* olarak tanımlamaktadır (2014: 115). Ülkemizde âşıklar bayramı ilk olarak 1931 yılında Sivas’ta Ahmet Kutsi Tecer’in gayretleriyle düzenlenmiştir. Bu etkinlik, aynı ilde kurulan Halk Şairlerini Koruma Derneği tarafından 5-8 Kasım 1931 tarihleri arasında “I. Halk Şairleri Bayramı” adıyla yapılmıştır. 17 yıl sonra Bayburt’ta, belki de bir ilçede düzenlenen ilk âşıklar bayramı yapılmış; Sivas’ta, ilkinden 33 yıl sonra 30 Ekim 1964’te, âşıklar bayramının ikincisi düzenlenmiştir (Sakaoglu, 2014: 641).

Âşıklar bayramının bu yıllardaki durumu saman alevi gibi olmuştur². Fakat 1966 yılından itibaren düzenlenen “Konya Âşıklar Bayramı” bu etkinlikler içinde özel bir noktada değerlendirilmelidir. Çünkü bu bayram, başladığı 1966’dan beri Konya’da her yıl düzenlenmektedir.

Konya’daki ilk âşıklar bayramına Türkiye’nin farklı yörelerinden 17 âşık katılmıştır. Bayramda *irticalen atışma*, *şîir* ve *türkü* dallarında yarışmalar yapılmış ve âşıklara para ödülleri verilmiştir. 1973 yılından sonra *muamma*, *lebdeğmez*, *irticali şîir*, *hikâyeli türkü*, *hikâyeli şîir* gibi dallarda da yarışmalar düzenlenmiştir (Kaya, 2014: 115-116). Daha sonraki yıllarda “Türkiye Âşıklar Bayramı” adını alan Konya’daki bu faaliyetlerin en sonuncusu ise 56. *Konya Âşıklar Bayramı* adıyla

¹ Özkul Çobanoğlu’nun bu noktadaki tespitleri önemlidir. Çobanoğlu, âşık tarzı edebiyat geleneğinin “İstanbul” merkezli ve mekân olarak da “kahvehane” kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır. Detaylı bilgi için bkz. (Çobanoğlu, 2007).

² Anadolu’nun bazı yerlerinde de âşıklar bayramı düzenlenmiş ancak bunlar uzun soluklu olmamıştır. Bunlardan 1990 yılında Erzurum’da başlatılan “Geleneksel Türkiye Âşıklar Yarışması”, yedi yıl düzenlenmiş ve yarışmanın sonuncusu 1996’da yapılmıştır. 2005 yılında ise Karşı Âşık Murat Çobanoğlu’nun ölümünün ardından onun anısına “Uluslararası Kars Âşıklar Bayramı” düzenlense de bu etkinlik de sekiz yıl yapılabilmiş ve 22-24 Şubat 2013 tarihlerinde son bulmuştur (Düzgün, 2013: 337).

2022 yılında düzenlenmiş; Konya/Karatay Belediyesi'nin ev sahipliğinde düzenlenen bu etkinlik, 4 ülke ve 24 şehirden 37 âşığın katılımıyla ve "Âşık Veysel'e Vefa" temasıyla gerçekleştirilmiştir (URL-1).

Konya Âşıklar Bayramı, geleneğin bugüne taşınmasında ve yeni neslin geleneği tanınması bağlamında önemli bir misyon üstlenmiştir. "XX. yüzyıl âşık edebiyatının oluşmasında Konya Âşıklar Bayramı'nın etkisi büyüktür. *Abdulvahap Kocaman, Murat Çobanoğlu, Sefil Selimî, Halil Karabulut, Âşık Hasretî, Şeref Taşlıova, Âşık Feymanî, Hacı Karakılçık* gibi kimi âşıklar, kendilerinin yetişmesinde ve tanınmasında Konya Âşıklar Bayramı'nın payını hemen hemen her ortamda dile getirmişlerdir" (URL-2).

Konya'da düzenlenen kurumsallaşmış bu etkinlikle birlikte "âşıklar bayramı" niteliği taşıyan bazı faaliyet, şölen ve festivaller; bugün bazı belediye, üniversite, dernek veya vakıfların eliyle ülkemizde zaman zaman yapılagelmektedir.

Âşıklık geleneğini ve âşıklar bayramını terminolojik manada genel hatlarıyla ifade ettikten sonra *Âşıklar Bayramı* romanını yapı ve izlek yönünden şu şekilde incelemek mümkündür:

2. Yazarın ve Romanın Kimliği

Âşıklık geleneğinde önemli bir etkinlik olan *Âşıklar Bayramı*, şair ve yazar Kemal Varol'un dördüncü romanının da adıdır (Varol, 2019). Varol'un şiir, hikâye, derleme türünde de eserleri mevcuttur.

"Edebî serüvenine şiirle başlayan Kemal Varol, ilk romanı *Jar*'ı 2011 yılında yayımlar. Yazar, sonraki yıllarda sırasıyla *Haw* (2014), *Ucunda Ölüm Var* (2016) ve *Sahiden Hikâye* (2017) eserlerini okurla buluşturur" (Yiğitoğlu, 2019a: 135). *Haw* romanıyla 2014 yılında Cevdet Kudret Roman Ödülü ile Sabit Fikir Yılın Romanı Ödülü'ne, 2015 ÇGD-Bursa Barış Ödülü'ne ve Pen Amerika 2017 Çeviri Ödülü'ne, *Sahiden Hikâye* adlı eseriyle de 2018 Sait Faik Hikâye Armağanı'na ve 6. Notre Dame de Sion Liseliler Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüştür.

Dilek'e göre Kemal Varol, romanlarıyla toplumcu gerçekliğe yeni bir nefes kazandırmıştır. Yazar -Orhan Kemal ile benzer biçimde- kendi yaşadığı yerin, yakından bildiği insanların ve içinde bulunduğu toplumsal koşulların romanını yazmıştır (2017: 84).

Âşıklar Bayramı, Varol'un roman üçlemesinin ikincisidir. Yazarın 2016 yılında yayımlanan *Ucunda Ölüm Var* ve 2022'de yayımlanan *Babamın Bağlaması* bu serinin diğer romanlarıdır. Üç romanın da temelinde Heves Ali vardır. Okuyucu; *Ucunda Ölüm Var* adlı eserde Ağıtçı Kadın'la birlikte Arguvan'dan yola çıkarak Konya, Bursa, İstanbul, Erzurum ve Arkanya'da Heves Ali'yi arar. Seçilen şehirlerden üçünün (İstanbul, Erzurum, Konya) âşık edebiyatındaki yeri, bilinen bir gerçektir. Bu seyir, Tanpınar'ın *Beş Şehir* isimli eserini de akla getirir. "*Ucunda Ölüm Var* romanı, Anadolu'da eski bir geleneğin temsilcisi olan Kırşehirli ağıtçı bir kadının, ölüm döşegindeyken çıktığı hayalî yolculuklar üzerine inşa edilir" (Yiğitoğlu, 2019b: 99-100). *Babamın Bağlaması* ise *Âşıklar Bayramı* romanının devamı niteliğindedir. Burada yazar, âşık babanın ölmeden önce Yusuf'a teslim ettiği bağlamayı önceki romanını sürdürür. Modern ve bohem bir hayat yaşayan Yusuf, bağlamayı ne yapacağını bilemez. *Babamın Bağlaması* bir bakıma serinin çözüm bölümüdür. *Âşıklar Bayramı*'nın aksine bu romanda sis altındaki kişi ve yer isimleri açıkça yazılır. Heves Ali'nin badeli âşık olduğunu da bu romanda öğreniriz (Varol, 2022: 64). Yusuf, Aylın'la görüşür ve yılın belli bir gününde belli bir mekânda buluşma kararı alırlar. Ertesi yıl Yusuf, buluşacakları Cide'ye doğru giderken Kırşehir'de yol üstünde bir anne ile oğluna tesadüf eder ve onları arabasına alır. Arabada

huysuzlanan çocuğa avunması için Heves Ali'nin bağlamasını verir. Çocuğun ismi de Ali'dir, tıpkı Heves Ali gibi mavi gözlüdür ve onun da kaderi Heves Ali'nin kaderi gibidir: Çocuğun babası, annesini ve onu yalnız bırakmıştır. Bağlama Neşet Ertaş'ın memleketi Kırşehir'de tekrar bir başka Ali'nin eline geçer. Bu, âşıklık geleneğinin yaşatılmasını ve devamlılığını da gösterir. Bu romanlardaki *âşıklık, bağlama, ağıt, türkü* vb. gibi geleneksel motifler dikkat çekicidir. Varol, romanlarında yer verdiği bu geleneksel unsurlarla ilgili olarak bir mülakatında şunları ifade eder:

Şairlik yıllarımdan beri halk edebiyatına özel bir ilgim oldu hep. Halk âşıkları, dengbejler başucu kaynaklarımdı. Büyük bir zenginlik olan bu topraklardaki farklı kültürlerin sözlü kültür ürünlerine odaklandım yıllarca. Şairken asıl derdim, bu kültürü günümüze nasıl taşıyabileceğim, onu şiirde nasıl dönüştürebileceğimdi. Ama bir roman yazarı olarak başka türlü bir dönüşümün kapısını aralamam gerekiyordu. Bu yüzden bu çağın gürültüsü arasında sesleri pek duyulmayan bu eski zaman ustalarını düzyazıya çekmeye çalıştım. Heves Ali tam da bunun temsiliydi benim için. Yusuf ise, onun tam zıddı: Bugünün temsili. (URL-3).

Yazarın çalışmamıza konu olan *Âşıklar Bayramı* adlı romanı 2020'de Attilâ İlhan Roman Ödülü'ne değer bulunmuştur. Seçici kurul, Varol'un ödüle değer görülmesini, "*Sözlü kültür ile yazılı kültürü başarılı bir şekilde birleştirmesi, âşık geleneğini baba-oğul ilişkisiyle harmanlaması, yolculuk üzerine kurgulanan yapıdaki yolculuğa paralel şekilde ilerleyen bir iç hesaplaşmayı etkileyici bir dille anlatması*" sözleriyle açıklamıştır (URL-4).

Âşıklar Bayramı romanı sinemaya da uyarlanmıştır. OGM Pictures imzasıyla, yönetmenliğini ve senaryosunu Özcan Alper'in üstlendiği, başrollerini Kıvanç Tatlıtuğ ve Settar Tanrıöğen'in paylaştığı film, 2 Eylül 2022'de Netflix'te yayımlanmıştır (URL-5). Eserle ilgili yapılan yorumların içerisinde Doğan'ın tespitleri dikkat çekicidir. Doğan, romanın/filmin kahramanlarından Heves Ali'yi Karaca Oğlan'la bağdaştırarak şu tespitleri yapar:

Filmin özelinde esas mesele baba ve oğul arasındaki hesaplaşma ve hayat yolculuğu olsa da âşıklık geleneği üzerine verilen ince detaylar Karacaoğlan'ın ruhunun dijital dünyaya sıçrayışı gibidir. Âşık baba Heves Ali ismiyle müsemma bir ozandır, ailesini geride bırakıp diyar diyar aşk peşinde dolaşmış, büyük bir ozan olmuş, hayatını sazının ve sözünün meşkinde adamıştır. Oğluyla çıktığı yolculuğu boyunca öğrendiğimiz kadarıyla her şehirde bir hanımın gönlüne dokunmuş, kimisi aşktan aklını yitirmiş, kimisi derdini onun gibi bağlamasına akıtmış, kimisi daha fazla dayanamadan dünya sürgününü yarıda kesmiştir. Heves Ali'nin yaptığı ise aşka duyduğu derin hürmeti bu hanımlar üzerinden ortaya koymaktır. Başlarda herkese tuhaf gelen bu hâl Heves Ali'nin esasen hevesle değil de aşkın ağır yüküyle gönül arayışının başka bir göstergesidir. Tıpkı Karacaoğlan'ın Elif'i gibi, Meryem'i gibi, Emine'si, Esme'si gibi kadınlardan oluşan bir aşk yolu kurmuştur kendine. Hayatı bir meşk yolculuğuna çeviren Heves Ali soluklanmak için yine aşkı seçmiş, her durağında bir yâre türküler bezemiştir. Gelenek pınarının başını tutan Karacaoğlan atası gibi coşkun gönlünü başka başka sevgililerin saçlarına dolamıştır. Âşıklar için hayat çeşmesi aşk pınarından akıyor ve bu pınarın gözesi kadınlar ve onların kendilerine has güzellikleriyle sözlerinde can buluyor. Kadın olarak var oluyormuş gibi görünen isimler başka bir hâl alıp olguya geçip algıyı oluşturuyor. Aşkın kendisine dönüşmüş bin bir kadının masalı Karacaoğlan'dan Heves Ali'ye hem geziyor hem esiyor. Biz de bu tatlı esintiden tatlı tınılar işitiyoruz. Biz onların bağlam-a-larından düşen kadınları görüyoruz, onlar bize bin bir kadından masallarla aşkı fısıldıyor (Doğan, 2022: 50-51).

Âşıklar Bayramı romanıyla Varol, bir bakıma Karaca Oğlan'ın bugünkü hâlini Heves Ali'nin sıfatında gözler önüne getirirken "aşk" kavramını da aşkın beşerî muhatabı kadınların hikâyeleriyle örer somut hâle getirmiştir.

3. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Âşıklar Bayramı romanında "başkişi bakış açısı" kullanılmıştır. Sazyek (2000: 62), *anlatıcılığın ve bakış açısının başkişide toplanması durumunda bunu karşılayan terim* olarak bu kavramı kullanır. Bu bakış açısının daha içten ve doğal öze sahip olduğunu ifade eder. Romanın başkişisi Yusuf'un anlatıcılığı ve bakış açısıyla olaylar verilir. Sazyek, aynı eserinde Şerif Aktaş'ın "kahraman anlatıcının bakış açısı" terimini kullandığını da ifade eder.

"...Anlatıcı kahramanlardan biriyle aynileşir. Böylece metnin yapısı ve üslûbu üzerinde kahraman-anlatıcının kültür seviyesi, mizacı, dikkati ve içinde bulunduğu sosyolojik ve psikolojik şartlar etkili olur. Zira metinde nakledilen her şeyi onun duyu organları ile idrak ettiği ve değerlendirdiği tarzda karşımıza çıkar (Aktaş, 1991: 100).

Aktaş, bu bakış açısının otobiyografik karakterli olduğunu, kahraman-anlatıcının hem vakanın yaşandığı devirdeki hâlini hem ferdî geçmişini hem de anlatma zamanına ait dikkatlerini nakledebildiğini belirtir. Okur, bu romanda başkişi Yusuf'un çocukluğunu, gençliğini ve anlatma zamanındaki *dikkatlerini* onun bakış açısıyla görür. Eser "ben anlatıcı"yla kaleme alınmıştır. Ben anlatıcıyı güçlendirmek için *iç çözümleme*, *geriye dönüş* gibi tekniklerden ve *anı*, *mektup*, *türkü* gibi başka türlerden faydalanılmıştır. Aktaş (1991: 101) da bu bakış açısında hâtıra defterlerinden, mektuplardan ve çeşitli vesilelerle kahraman-anlatıcı tarafından kaleme alınmış yazılardan yararlandığını belirtir. Bu teknikler ve edebî türler ile anlatıcının görme ve sezme gücü güçlendirilmiştir, kinaye mesafesi ise korunamamıştır.

4. Olay Örgüsü

Eserde on sekiz bölüm vardır. Bunlardan on üçü; harfle, sıra sayı sıfatı kullanılarak (Birinci Bölüm) oluşturulmuştur. Vaka örgüsüne uygun olarak dördüncü bölümün ardından Birinci Mektup, dokuzuncu bölümün ardından İkinci Mektup ve on birinci bölümün ardından Üçüncü Mektup bölümleri oluşturulmuştur. Temaya uygun olarak altıncı bölümün sonuna Birinci Türkü, onuncu bölümün sonuna da İkinci Türkü konulmuştur.

Yazar, kitabı babasına ithaf etmiştir. Bu ithaf, konu ve tema göz önünde bulundurulduğunda anlamlıdır. Bir mülakatta Varol bu hususa değinir:

Hiç şüphesiz, yazarken kendi oğulluk ve babalık deneyimlerim eşlik etti, vaktiyle yaşadığım yas süreci de yardım etti bana. Türkiye ve dünyadan aynı konuyla alakalı sayısız metin de aklımın bir kenarında durdu hep. Yine de sanırım en çok babamdan ilham aldım bu romanda. Doğrudan onun hikâyesi değil elbette bu kitap ama yazarken bir duygu olarak, oturup kalkmasıyla, suskunluğuyla, neşelendiğinde gürül gürül anlatmasıyla, sonra tekrar susmasıyla hep babam yanı başımdaydı. Belki de onunla olan hikâyemi de bu romanla tamama erdirmek istedim (URL-6).

Eser; Şair Rıfat'ın bir beyiti ile başlar ve bu, kitabın genel epigrafıdır. Romanda Heves Ali'nin ömrünün tükendiği, yaşadığı sevdalardan -buna oğul sevgisi de dâhildir- gönlünde sadece bir ah kaldığı okura aktarılır: "*Tükendi nakd-i ömrüm dilde bir seveda-yi ah kaldı/Tevesül dilber-i yâre benim arzum nigah kaldı*"(s.9).

Türkü ve mektup bölümleri hariç diğer on üç bölümün başında da epigraflar kullanılmıştır. Bu metin parçaları bölümlerin temasıyla uyumludur; bir bakıma okuyucuyu bölümde anlatılanlara hazırlamakta ve gerilimi, çatışmayı üst noktaya taşımaktadır.

Birinci Bölüm: Gece Gelen

Uyku sorunu yaşayan ve yanı sıra on beş yıl önce terk ettiği sevgilisi Aylın'a yazdığı mektuba uğraştığı için iki gecedir uykusuz olan başkişinin gece saat üçü çeyrek geçe kulağına kararsız ve sadece bir kez çalan zil sesinin gelmesi.

Su içmek için kalkıp tekrar kapı zili beklerken derin ve içli bir öksürük duyduğunda korkularının depreşmesi (Mesleği avukatlık sebebiyle saldırıya uğrama ihtimali, gençliğindeki siyasi gözaltılarını hatırlaması vb.).

Kapı dürbününe gözünü dayadığında, yirmi beş yıl sonra ilk defa, üç telli bağlaması ve ahşap bavuluyla kapının önünde "diz çöken" babasını görmesi.

İkinci Bölüm: Konuk Kabul Ediyor Musun?

Babanın hastalığının ve perişanlığının ifade edilmesi.

Babanın gelmesi ile oğulun geçmiş günleri anımsaması; senede bir öz babasını görmesi, öz babası gelince üvey babasının ortalıktan kaybolması.

Babanın en son yirmi beş yıl önce, on beş yaşında görülmüş olması; oğulun yatılı okula verilmesi, yatılı okulda kendisine sahip çıkan Bedih Hoca'nın hatırlanması.

Oğulun çocukluğunu anımsaması ve babasına dair olumsuz anıların hatırlanması ile öz babasına karşı nasıl davranacağını kestirememesi, yirmi beş yıllık boşluk sebebiyle babaya öfke duyması.

Babanın hastalığını öğrenmek için doktor arkadaşı Salim'den yardım istemesi.

Yıldız isimli kız arkadaşının telefonunu sürekli çaldırması, Yusuf'un umursamaması ve kıza cevap vermemesi.

Üniversiteyi okuduğu İstanbul'daki kız arkadaşını -sebepsiz yere terk ettiği Aylın'ı hatırlaması.

Üçüncü Bölüm: Babamın Kalan Zamanı

Yusuf'un Van'daki arkadaşı Salim'den babasının hastalığının ayrıntılarını öğrenmesi.

Gün boyunca eski kız arkadaşı Aylın'ı düşünmesi, Aylın tarafından affedilmeyi hayal etmesi.

Yıldız'ın sürekli aramasına rağmen Yusuf'un telefonu açmaması.

Eve döndüğünde babasını gitmeye hazır bulması.

Dördüncü Bölüm: Konuşamıyorum

Babanın Kars'a, Âşıklar Bayramı'na, gitmeden önce helallik almak için Yusuf'a ve Yusuf'un annesinin mezarına uğradığını söylemesi.

Yusuf'un babanın bu ziyaretinin olumsuz tesirinden kurtulmak için Mardin'e gezi planlaması.

Yaşanılanların kötü bir anı olarak zihninde yer etmesinden korkması.

Otogara bıraktığı babasını otobüsten indirip otomobiliyle Kars'a beraber gitmeye karar vermesi, sonrasında Gürcistan ve Trabzon'a gezi düşlemesi.

Bu arada Erzurum'daki müvekkilini ziyaret etmeyi planlaması.

Yusuf'un cevap vermemesine karşın Yıldız'ın ısrarla aramaya devam etmesi.

Ayılın hatırasının Yusuf'u sürekli rahatsız etmesi ve Yusuf'un, terk etmenin pişmanlığını yaşamaması.

Telefonunda taslak halindeki e-postayı Aylın'a göndermesi.

Birinci Mektup: Affet

Yusuf'un, Aylın'dan elinde kalan tek bilgi olan e-posta adresine mektup taslağını iletmesi

Bu mektupla on beş yıl önce bir sabah sebepsiz terk ettiği Aylın'dan, geçmiş yaşantılarını hatırlatarak af dilemesi.

Beşinci Bölüm: Bir Derdim Var

Diyarbakır'dan sonra yolculuğun ilk durağı Arkanya'ya uğramaları.

Babanın Arkanya'da bir kadının mezarını ziyaret edip mezar başında "Çıktım Yücesine Seyran Eyledim" türküsünü söylemesi.

Babanın lakabının "Heves" olduğunun ortaya çıkması.

Elazığ'a girerken babanın fenalaşması.

Altıncı Bölüm: Yarım Kalan

Elazığ'da, acil serviste, babaya tıbbi müdahalede bulunulması.

Hastanede karşılaşılan eski bir tanıdıkla Harput Kürsübaşı'nda şarkılı türkülü bir meşke katılmaları.

Babanın pejmürde kılıklı bir kadına türkü söylemesi, kadından helallik dilemesi.

Birinci Türkü: Helallik İsteyenlerin Türküsü

Dünyayı terk eden şairin/ozanın dağlardan, taşlardan, rüzgârdan; kendinden önceki ses ve saz sanatçılarından helallik istemesi.

Yedinci Bölüm: Başka Bir Yerde

Elazığ Kovancılar'da, acil serviste babaya müdahalede bulunulması.

Yusuf'un acildeki hemşireye gönlünün kayması.

Baba ile özçekim yapıp sosyal medyada paylaşması.

Yusuf'un baba kelimesini kullanamaması, "peder" demesi.

Sekizinci Bölüm: Bırakıp Giden

Heves Ali ve oğlu Yusuf'un karşılaştıklarından beri ilk defa açık bir şekilde konuşmaları.

Babanın, Yusuf'un annesinin, kendilerini yokluk sebebiyle terk ettiğini anlatması.

Yusuf'un kızgınlığının bir kat daha artması.

Yusuf üstünü değiştirirken babanın, Yusuf'un omzundaki doğum lekesini okşaması ve duygulanıp ağlaması.

Dokuzuncu Bölüm: Ağlama

Önceki konuşmanın verdiği soğukluk sebebiyle babanın kendini yol üstündeki köyde bırakıp Yusuf'a, yola devam etmesini söylemesi.

Dolmuşun yol kenarında bekleyen Heves Ali'yi alacakken vazgeçmesi ve bunun üzerine Yusuf'un tekrar babasını arabaya alması.

Alevi Zaza köyüne konuk olmaları.

Babanın bu köyde Menüş Kadın'la görüşüp helallik alması.

Heves Ali ve Menüş Kadın'ın ayrılık sahnesinin tesiriyle Yusuf'un Aylın'a daha önce yazdığı ikinci e-postayı göndermesi.

İkinci Mektup: Üzgünüm

Yusuf'un Aylın'a, birlikte yaşadıklarını hatırlatıp bunları geride bıraktığı için üzgün olduğunu ifade etmesi.

Onuncu Bölüm: Vasiyet

Yusuf'un, babasının "evladım" sözü altında ezilmesi ve bir türlü "baba" kelimesini telaffuz edememesi.

Yatılı okuldan itibaren yanında olan müzik hocaları Bedih Hoca'nın baba ile irtibatının ortaya çıkması.

Yirmi beş yıldır görüşmeler de müzik öğretmeni vasıtasıyla babanın her şeyden haberdar olması.

Yusuf'un, Bedih Hoca'nın saz ve sözünün babasının edasıyla benzerliğini fark etmesi.

Bedih Hoca'nın üvey kardeşi olabileceği korkusunu yaşaması ama fazla bir şey soramaması.

Babanın Malatya'nın Arguvan ilçesindeki eski bir mezarda yatan kadının yanına gömülmek istemesi. Bu son istekte annesinin akla gelmemesi üzerine Yusuf'ta merhametin yerini tekrar kızgınlığın alması.

Yusuf'un, babasını Erzurum'daki âşıklar kahvesine bırakıp cezaevinde müvekkiliyle görüşmeye gitmesi.

Babanın, kahvede, telefonda bir kadına türkü söylemesi.

İkinci Türkü: Kanadında Taş Var Türküsü

Âşığın dünyayı terk ettikten sonra, kendini hatırlatacak nesne ve durumların yer aldığı bir türkü.

On Birinci Bölüm: Bir Gün Daha

Erzurum'da fenalaşan babanın hastaneye kaldırılması.

Yoğun bakımdaki babayı bir kadının ziyaret etmesi.

Yusuf'un, babasının şapkasının içinde birlikte çektirdikleri fotoğrafını görmesi ve Arkanya çarşısında otuz beş yıl önce, beş yaşındayken yaşadıklarının zihninde canlanması.

Üçüncü Mektup: Unutmadım

Yusuf'un Aylın'a birlikte geçirdikleri güzel günleri unutmadığını ifade eden üçüncü bir e-posta göndermesi.

On İkinci Bölüm: Ömrümüz

Yusuf'un Van'daki doktor arkadaşı Salim'in Erzurum'a gelmesi.

Salim'in ayarladığı ambulansla doktor, hemşire ve Erzurumlu âşıklerle Kars'a doğru yola çıkılması.

On Üçüncü Bölüm: Sazım

Babanın -Heves Ali'nin- koma hâlinde, sedyede âşıklar bayramına dâhil olması.

Ülkenin dört bir yanından gelen âşıkların duduk ve kemanlar eşliğinde ağıtla ve Pir Sultan'ın "Sultan Suyu" türküsüyle Heves Ali'yi karşılamaları.

Heves Ali'nin herkesten helallik dilemesi ve sazını oğluna emanet etmesi.

Cenazeye Arguvan yolunun görünmesi.

5. Zaman

Zaman, olay örgüsünün akışıdır. Klasik eserlerde bu akış kronolojiktir. Düz bir zaman vardır; ileriye doğrudur. Okur, olayın zaman akışının kesildiğini hisseder, görür; vaka bitmiştir. Modern eserlerde ise belirsiz bir zaman vardır ve pek çok modern eserde zamanda kırılmalar görülür. Postmodern eserlerde ise zaman genellikle geriye dönüşlerle kırılır. Bu eserlerde zamanın ironisi vardır. Bu ironi serinin ilk romanı *Ucunda Ölüm Var*'da açıkça görülür. *Âşıklar Bayramı*'nda da pek çok "zaman" tasarrufu ile karşılaşırız. Yazar, okuyucuyu bir yolculuğa çıkarır; bu yolculuk, bazen otomobil ile Kars'a doğru (hatta ölüme doğru) bazen de Yusuf ve Heves Ali'nin hatırladıklarıyla geçmişe doğrudur. Okuyucu iki zaman arasında mekik dokur. Çatışmanın sunulmasında ve temanın inşasında zaman kavramı ustalıkla kullanılmıştır.

Romanda vaka üç gece dört gün sürer. Gece saat üçte Yusuf'un babası Heves Ali, oğlunun yanına gelir. Ertesi sabah Yusuf işleriyle meşgul olur. Akşama doğru eve döner. Yolculuk başlar; bir gece Elazığ'da, bir gece Bingöl yolunda bir köyde konaklarlar. Heves Ali, bir gece de Erzurum'da hastanede kalır; kasım sonlarıdır, mevsim kışa dönmektedir.

Olay zamanı ile anlatma zamanı paraleldir. Yirmi beş yıl sonra görüşen bir baba-oğul ilişkisi anlatıldığı için geriye dönüşlerle geçmişte yaşananlar sunulur. Öznel zaman daha ağırlıklıdır.

"En son on beş yaşındayken görmüştüm onu (...) Her yıl aynı gün, oflaya puflaya babamın gelmesini beklerdim" (s. 24).

"Babam hep bir yerlere gider ve hiçbir zaman dönmezdi. Onu son defa, on beş yaşında, kasabadaki yatılı okula verilmeden önceki yaz ortası gördüm" (s. 32).

Yusuf, üniversite yıllarındaki kız arkadaşı Aylın'ı zaman zaman hatırlamaktadır ve geçmiş sürekli zihnindedir.

“Yıldız’ı son dört gündür, Aylın’ı uzun yıllardır görmemiştim (...) On beş yılın ardından Aylın’ı yeniden bulup hayatına dahil olmak, karşısına dikilip geçen zamandan ve başışlanmaktan söz etmek bana ağır geliyordu” (s. 44).

Romanda sosyal zaman da okuyucuya hissettirilir.

“... uzaktaki yakılıp yıkılmış eski şehre ve surlara baktı bir süre” (s. 57).

“Diyarbakır-Bingöl yolu hem kötü hem tehlikeliydi. Arada bir hafifleyen çatışmalar o yıl yeniden alevlenmişti. İşin içinde kaçırılma ya da mayına rast gelme tehlikesi de vardı. Bir zamanlar tarafı olmama ramak kalmış bu kırk yıllık çatışmaların sona ereceği yoktu” (s. 67).

“Küçük adımlarla çarşıya yürüdüğümde arada bir yanımdan omuzlarında kalaşnikoflarıyla gezen köy korucuları görünüyor... (s. 86)”

Bingöl yolunda baba ve oğul askerî konvoyun peşine takılır. Bu da sosyal zamanı gösterir.

“Elimi radyoya uzattım ama konvoydaki sinyal kırıcı araç yüzünden çekmiyordu. ‘Konvoya fazla yaklaşma istersen’ dedi babam, “Dünyanın bin türlü hâli var” (s. 126).

Toplumda mezhebî bölünmüşlüğün yaşandığı bir dönem olduğu da okuyucuya verilir:

“Dolmuş seni neden almadı, dolu muydu?” diye sordum bozuk yolda ha bire iki yana sallanırken. “Bıyıklarım yüzünden beni Alevi sandılar, dedi yutkunarak” (s. 144).

6. Mekân

Zaman gibi mekân da modern anlatıların temel özelliklerindedir. Epik anlatılardan ziyade son yüzyıldaki modern anlatılarda çatışmalar ve karşılaşmalar mekânla anlam kazanır. Kahramanlar içinde buldukları mekânla var olmuşlardır. Korkmaz, bu durumu *ontolojik* olarak yorumlar ve var olmanın temel noktası olarak mekânı ifade eder: “Ontolojik anlamda mekân, insan varlığının evrendeki tutunma yeri, bir oluşlar/kılışlar diyarı ve nihayet insan başarılarının hem ürünü hem de etkileyen nitelikli uygulama alanıdır” (2017: 11).

Olay örgüsünün gelişimi ve kahramanların davranışlarının çözümlemesinde mekân okuyucuya yol gösterir. Korkmaz (2017: 12-13) mekânı; anlatmanın (narration/tahkiye) ağırlıkta olduğu eserlerde, kullanılan ve üzerinden geçilen bir yer olan ve kişi-yer özdeşliğinin henüz tam olarak sağlanmadığı çevresel mekânlar ile kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan değer olarak karşımıza çıkan ve sadece topografik bir yer olmayan algısal mekânlar olarak iki kısımda ele alır. Bu çalışmada da mekânlar buna göre değerlendirilecektir.

6.1. Çevresel Mekânlar

Roman, Diyarbakır’da bir site içerisindeki apartman dairesinde başlar. Adliye, avukatlık bürosu, Arkanya’daki mezarlık, Harput’taki Kürsübaşı, hastane acil servisleri, Yado Çeşmesi, Bingöl yolunda Alevi Zaza köyü, Erzurum’da âşıklar kahvesi, hastane odası, Kars’ta âşıkların toplandığı bahçe romandaki başlıca *çevresel* mekânlardır.

6.2. Algısal Mekânlar

6.2.1. Kapalı/Dar ve Labirentleşen Mekân

Roman kişilerini yutan, daraltan, boğan ve kişiliklerinin oluşmasında anı değeri olan mekânlardır. Romanın ilk bölümünde Diyarbakır'ı saran sisten bahsedilir. Roman ilerledikçe bu sis yavaş yavaş dağılır ve Yusuf ile babasının ortak geçmişi göz önüne serilir.

“Bir süre dışarı bakmaya çalıştım ama şehri çepeçevre saran bu bembeyaz karanlığın yerden kalkıp dağların doruklarına çekilmeye niyeti yoktu” (s. 13).

Başkışı Yusuf'un çocukluğunu geçirdiği Arkanya.

“Başımı çevirip yokuşun başındaki rakı fabrikasına, fabrikanın tam karşısındaki Makam Dağı'na, dağın eteğine nazlı nazlı yayılan çocukluğumun bu eski kasabasına baktı. (...) Arkanya ikimizde de yutkunma olarak kalmıştı” (s. 80).

“Arkanya'nın değişmiş caddelerinde gezerken kararmış ruhum bir mengene gibi beni sıkıca sarmış, nefes almama izin vermiyordu sanki” (s. 86).

Arkanya Çarşısı da algısal mekândır.

“...daracak çarşıya girdiğimde içimdeki sıkıntının daha da arttığını hissettim” (s. 87).

“Dünyadaki her şeyin bana fazlasıyla büyük, görkemli ve neşeli görüldüğü çok eski zamanlarda, sanki birinin elinden tutup top kumaş, kefen bezi, plastik ayakkabı ve çörekotu kokan bu çarşıdan daha önce de geçmişim gibi bir his doldu içime” (s. 88).

Arkanya, Kemal Varol'un diğer romanlarında da geçer. Gerçekte böyle bir yer yoktur, kurgudur. Vakanın devamında Maden kasabası, Hazar Gölü ifadelerinden buranın yazarın doğduğu yer olan Ergani'yi anımsattığını söylemek mümkündür.

Avukat Yusuf, gençliğinde karıştığı siyasi olaylar ve gözaltılar nedeniyle cezaevlerinden de olumsuz etkilenmektedir.

“Abi istersen dosyayı bana bırak.” dedi. “Sen cezaevine girince kötü oluyorsun.” “Yok yok” dedim. “Kaç yıl oldu artık alışmam lazım. Zaten oradan çıkar çıkmaz hafızayı sıfırlıyorum”(s. 94).

6.2.2. Açık ve Geniş Mekânlar

Roman boyunca baba ve oğul arasındaki gerilim ve çatışma zaman zaman yükseldiği için insanı ferahlatan mekânlar azdır. Uğranan köylerdeki ağaçlar, sular ve hava ferahlatan mekânlara örnektir.

“... Yado Çeşmesi'nin buz gibi suyuyla elini yüzünü yıkamış, bir süre ormanlardan gelen temiz havayı ciğerlerine çektikten sonra tek kelime etmeden gidip arabanın yanındaki kaldırım taşlarına kurulmuştu” (s. 137).

“... bulduğu bu temiz havayı sonuna kadar solumak, yorgun ve tükenmiş ciğerleriyle doldurmak istiyordu” (s. 145).

Mekân algısı Yusuf veya Heves Ali'ye göre değişir. Harput'ta Köprübaşı'ndaki meşk icra edilen ev Heves Ali'ye abihayat olmuşken Yusuf'u boğar. Gene yol üstündeki Alevi köyünde Heves Ali ferahlamış ve iştahla yemek yemektedir. Ama Yusuf yolun ve yolculuğun bitmesini hayal eder.

“İçeri geçmek, bu fazlalığın bir parçası olmak istemiyordum. Fakat benim bu aksi ve isteksiz hâlime rağmen babam hayli memnun görünüyordu.” (s. 106).

“Yüzü gözü gülüyordu babamın. Kendisine uzatılan sarma sigaralardan yakıyor, köyün suyundan kana kana içiyor, anlatılanları dinledikçe gür bıyıkları neşeyle sağa sola oynuyordu (...) Bir ara telefonumu

çıkartıp internette gezinmeye niyetlendim ama bu garip ve ıssız köyde ne internet çekiyordu ne de telefon. Çaresizce etraftaki kalabalığa bakıp çekmeyen telefon yüzünden içime düşen sıkıntıyı unutmaya çalıştım (s. 147).

Yusuf'un babasıyla yolcuğunu bitirdiğinde yaşadıklarını unutmak için gitmeyi hayal ettiği Mardin, Trabzon, Uzungöl ve Gürcistan da açık ve geniş mekânlar olarak zikredilebilir.

7. Eşyalar

Hızlı yaşayıp çabucak tüketen günümüz insanına nazaran önceki nesillerde eşyanın kıymeti vardı. Korkmaz (2017: 19) roman mekânındaki eşyayı *simge değer* olarak ifade eder. Kişiliğin ve varlığın çözümlenmesinde mekândaki eşya ya da sadece eşya da okuyucuya yol gösterir.

Eşya, görünüş ve olayların belli anlamlara sabitlenmesinin sıradan okurda inandırıcılık açısından kuvvetli bir gerçeklik algısı oluşturması gibi, gelenek ve gündelik hayat rutinleriyle insanların bunlar içindeki belirli şekilde devinimlerinden söz eden metinler de inandırıcılığı ve etki gücü yüksek metinlerdir (Issı, 2020: 79).

Romanda öne çıkan eşya, Heves Ali'nin üç telli bağlamasıdır. Âşık; hiçbir şekilde onu yanından ayırmaz, bağlaması sürekli elindedir. Hemen hemen her bölümde bağlama söz konusu edilir.

"Sabahtan beri kucağında gezdirdiği bağlamasını bagaja koymayı kabul etmedi" (s. 60).

"Bağlamasını bir bebek gibi kucağına almış, düşürüp kıracaktı gibi sıkı sıkıya tutuyordu" (s. 67).

"Oyuncağından ayrılmak istemeyen bir çocuk gibi bağlamasını hep yanında istiyordu" (s. 118-119).

Otomobil yolculuğunda, hastanede, ambulanda hep yanındadır âşığın bağlaması. Elazığ'da hastane acil servisinde gözleri bağlamasını arar.

"Derdini anlatamayınca elini yavaşça havaya kaldırıp parmaklarını sağa sola, bağlama çalar gibi salladı. Kayılanma, dedim. Bak, bağlaman köşede duruyor" (s. 99).

Babanın ölüm anında oğluna söylediği son söz, bağlamayı göstererek *"Şunu bir tutar mısın?"* olmuştur. Heves Ali'nin bağlamayı ona teslim etmesi, âşığın geleneği oğluna miras bırakmasıdır ve bu yönüyle semboliktir. Bir efsaneye göre Karaca Oğlan da ömrünün sonunda bağlamasını ağaca asmış ve dünya hayatını tamamlamıştır (Yaşar Kemal, 2020: 158; Görkem ve Tülüce, 2008: 114). O da bir bakıma bağlamayı kendinden sonrakilere miras bırakmıştır. Burada ağaç kültü ve bağlama ilişkisi de ayrıca düşünülebilir. Âşık Veysel de sazına seslendiği ve vasiyetname denilebilecek *"Ben gidersem sazım sen kal dünyada"* dizesiyle başlayan şiirinde *"Ben bir insanoğlu sen bir dut dalı"* (Bâkiler, 1989: 166) diyerek hem bu mirası hem de ağaç kültürünü imler.

Romanda dikkati çeken bir eşya da Heves Ali'nin beline sardığı allı güllü kuşaktır.

"Şaşkınlıktan iyice büyümüş gözlerim nedense eskiden kalma bir alışkanlıkla göbeğine sardığı allı güllü kuşağa kaydı (...). Çoğunlukla yıllar önce babamın uzanıp kestirdiği öğle sonlarında arada bir ellerimi gizlice sokup o rengârenk kuşağın içinde görür görmez hayretler içinde kalacağım bir şeyler aradığımı hatırladım. Orada galiba ben elimi koyar koymaz bulayım diye saklanmış birkaç bozukluk, küçük şekerlemeler ya da uzak şehirlerden satın alınmış minik oyuncaklar, bağlama telleri, tepsi ve kim bilir nereden alınmış türlü renklerde esanslar ve güür bıyıklarına sürdüğü badem yağı şişeleri bulduğumu da anımsadım bir anlığına" (s. 20).

Eserdeki bir diğer nesne de sekiz köşeli şapkadır. Bu şapka Elazığ ile özdeşleşmiştir ve roman boyunca gezilen bölgenin merkezinde Elazığ vardır. Şapkanın sekiz köşesi; *yiğitlik, mertlik,*

çalışkanlık, cömertlik, dürüstlük, misafirperverlik, alçak gönüllülük, doğruluk değerlerini temsil eder (URL-7).

“... bu elbiselerin tam üzerine koyduğu sekiz köşeli şapkasına bakıp çocukluktan kalma bir hevesle gözlerim sulana sulana renkli ipliklerle örülmüş...” (s. 35).

Oğul, babasının kıyafetlerinin tamamını yenilediği hâlde yeni bir şapka almaya fırsat bulamaz; son bölümde eski şapkanın içinde bir fotoğraf taşıdığını fark eder. Bu, Yusuf beş yaşında babasından ayrılmadan önce Arkanya’da çektirdikleri baba-oğul fotoğrafıdır. Şapkanın içinde ömür boyu taşınan fotoğraf, babanın oğula verdiği kıymeti gösterir. Heves Ali’nin gözünde oğlunun yeri, başının üstüdür. Bu, babanın sevgisindeki yüceliğin delilidir. Ayrıca fotoğrafın şapkanın altında olması; babanın oğul sevgisini, özlemine kimseyle paylaşmayı aşıkâr etmediğine ve bu ulvi hisleri kendi içinde yaşadığına da bir işarettir.

Romandaki bir diğer eşya da Heves Ali’nin tahta bavuludur. Polis bu bavulu kontrol noktasında açtığında Yusuf bavulun içindekileri, kefen bezini ve sabunu, ilk defa görür. Eskiler, hayatın sonu için ayırdıkları paraya “kefenlik” der ve kimseye yük olmamak adına bunu yaparlarmış. Heves Ali de ölüme çok yaklaşmıştır ve sarılacağı kefenini, yıkanacağı sabununu kimseye yük olmamak için hazırda tutmuştur.

Ömrünün sonunda, âşığın kuşağında “sonda torbası” taşıdığını da öğreniriz.

8. Şahıs Kadrosu

8.1. Başkişi

Senede bir kendini görmeye gelen babasını en son on beş yaşında gören, annesi öldükten sonra bir daha görmediği üvey baba yanında büyüyen, yatılı okula verilen başkişi Yusuf; sürekli bir bunalım ve sıkışmışlık içindedir. Uyuma problemi yaşamaktadır, bu rahatsızlıktan kurtulmak için ilaç kullanır. Kaçış hâlinindedir; yaşadığı şehirden kaçır, sevdiği kadını -Aylın’ı- sebepsiz yere terk eder.

Başkişinin ismini kırk yedinci sayfada öğreniriz. Bu sayfalardan önce isim okuyucuya hissettirilir. Hz. Yusuf kıssasına *kuyu* imgesiyle gönderme vardır. Hz. Yakup’un Yusuf’a duyduğu özlemi Heves Ali’de görürüz.

“Büyümüşüm ama ben hâlâ o içli kuyunun dibindeki Yusuf’tum belki de ” (s. 28).

Yolculuk boyunca babası iki mezarı ziyaret eder. Üç de kadınla görüşür. Heves Ali öldüğünde de Arguvan’da, eski mezarlıkta yatan bir kadının yanına gömülmek ister. Bu durum, oğulun babasına olan kızgınlığını artırır. Ama kendisi de on beş yıl önce Aylın’ı, bir sabah sebepsiz yere terk ederek İstanbul’dan Diyarbakır’a gelmiştir. Yıldız isminde bir arkadaşı vardır. Yusuf, roman boyunca Yıldız’ın telefonlarına ve mesajlarına cevap vermez; ayrılmaya meyillidir.

“Sol elimle direksiyonu kavrarken sağ elimle muhtemelen Yıldız’dan kalma kızıl saç telini alıp bir süre parmaklarımın arasında tuttum(...) Aralık camımı daha da indirip saçı yanından geçtiğimiz tarlaların içindeki yeni yapılan cezaevine doğru savurdum” (s. 67-68).

Günlük rutininden sonra eve dönerken, trafik ışıklarında, yanında duran arabadaki güzel kadın ve Kovancılar’daki hastanenin acil servisindeki hemşire Yusuf’un dikkatini çeker. Hemşireye sosyal medyadan arkadaşlık isteği gönderir. Ziyaret ettikleri Alevi-Zaza köyündeki evin güzel kızı gene dikkatini çeker. Yusuf’un bu gelgitleri roman boyunca sürer. Yusuf’un bu hâli, hayatı boyunca kızdığı babasını anımsatır. Bu özellik, natüralizmdeki soyaçekim kavramıyla açıklanabilir. Misafir

oldukları Alevi Zaza köyündeki Menuş Kadın da Yusuf'u babasına benzetir ve Yusuf bunun şaşkınlığını yaşar.

Yusuf, annesi ile kendisini terk ettiği için babasına kızgındır. Ancak babası fakirliği sebebiyle Yusuf'un annesinin kendisini terk ettiğini söyler. Yusuf'un kızgınlığı daha da artar.

"Fakat dişlerimi ne kadar sıkarsam sıkayım kızgınlığıma bir türlü mani olamıyordum" (s. 132).

"Bir an ağzımı açıp ömür boyu gezip durduğunu, beni bir kez bile aramadığını, bunun yoksullukla bir ilgisi olmadığını, muhtemelen bir yerlerde tıpkı benim gibi çocukları da olduğunu söylemek istedim ama yapamadım. Öfkeden ağzımı açamıyordum" (s. 134).

Yusuf'un babasına karşı duyguları roman boyunca gelgit hâindedir. Hastalığını ve çökmüş hâlini görünce merhamet duyar, geçmişin yaraları deşildiğinde öfke duyar. Babasını bir an önce otogara bırakıp rutin hayatına dönmek ister ama son bir karar değişikliği ile babasını otobüsten zorla indirip kendi otomobiliyle, babasıyla Kars'a doğru yola çıkar. Onca yıl görüşmeyen iki kişinin, biri özlem diğeri öfke dolu, birkaç metre karelik mekânda yolculuk etmesi olay örgüsündeki gerilimi yükseltir. Yusuf, "başına baba diye bir bela aldığını" (s.54) düşünür, yine de babasının tek başına Kars'a gitmesine gönlü razı olmaz. Alevi Zaza köyünün yol ayrımında onu bırakır ama dolmuş babasını kabul etmeyince gider, babasını yeniden arabaya alır.

"Aramızda çifte su verilmiş keskin bir bıçak duruyordu sanki" (s. 133) diye düşünür. Bu bıçak, yolculuk boyunca kâh babanın kâh oğulun canını acıtacaktır.

Yusuf'la babası arasındaki tezatlıklar ve çatışmalar romanın geneline hâkimdir. Baba-oğul arasında -çok az da olsa- ortak noktalar olmasına rağmen bunların temelinde de yine ayrışmalar vardır. Mesela Yusuf da Heves Ali de uykusuzluk çekmektedir ancak bunun sebeplerinde bile tezatlıklar görülür:

"Babam da tıpkı benim gibi uyuyamıyordu. Ama aramızda önemli bir fark vardı: Ben her şeyi düşünmekten uyuyamıyordum, o hiçbir şeyi unutmadığı için. Ben çoğu zaman gelecekle ilgili kaygılanıyordum, o geçmişi için tasalanıyordu. Ben ayrıntılarla boğuşuyordum, onun derdi bakiyesiydi. Ne kadar farklı yollarda yürüdüğümüzü düşünsem de sonuçta ikimiz de uykusuzluk denen eski bir belada buluşuyorduk" (s. 168).

Yusuf, bir kontrol noktasında babası için "peder" kelimesini kullanır. Çok uğraşmasına rağmen bir türlü "baba" diyemez. Babanın ölümünden sonra ağzından sadece "ba" hecesi çıkar.

"Uğurlar olsun ba... dedim sessizce. Ba diyebildim sadece, ba... Gerisini getiremedim" (...) "Kendini zorlama evlat" dedi Kul Yakup, "Baba dediğin tamamlanmamış bir kelimedir zaten" (s. 226).

Gençliğinde karıştığı siyasi olaylar Yusuf'ta travmaya sebep olmuştur. Sürekli gözaltına alınmış ve işkence görmüştür. Romanda bu siyasi yaşanmışlıklar anlatılırken kinaye mesafesi altüst olmuştur. Her ikisinin de bıyıkları sarkık olan polis memuru ve Erzurumlu Âşık Kul Yakup olumsuzlanır. Yine tepelere kazınan bayraklar ve uzun bayrak direkleri olumsuzlanır.

8.2. Norm Karakterler

Romanda çatışmayı derinleştiren ve tamamlayan Heves Ali norm karakterdir. Halk âşığıdır. Eserden anlaşılacağı üzere Diyarbakır, Elazığ, Erzurum ve Malatya civarında tanınmakta ve dinlenilmektedir. Badeli âşık olduğu için (Varol, 2022, s. 64) diyar diyar gezmekte ve peşinde türkülerine ve kendisine vurgun insanlar bırakmaktadır. "Heves" sözcüğü Türkçe Sözlük'te "gelip geçici istek" olarak tanımlanmıştır (URL-8). Heves Ali'ye bu lakabın verilmesi biraz da bu yüzdendir.

Çünkü âşık, bir mekâna veya bir kişiye bağlı kalmaz. O, bu özelliklerinden dolayı âşık edebiyatının en meşhurlarından biri olan Karaca Oğlan'ın asırlar sonra vücut bulmuş bir temsilcisi gibidir. Değişmeyen özellikleri ile Heves Ali kart karakter olarak da ele alınabilir.

Heves Ali, başkışı Yusuf'un babasıdır. Yusuf beş yaşında iken Yusuf'un annesinden ayrılmıştır. Bu ayrılığa âşıkların yoksulluğunu sebep gösterir. Her sene belli bir vakitte köye gelir ve Yusuf'u ziyaret eder. Yusuf, babasına olan öfkesinden bu görüşmelerde aksilik eder. Yusuf, babasını en son on beş yaşında görmüştür.

Yirmi beş yıl sonra bir gece vakti oğlunun kapısını çalar.

"Rahat olmamı, bana yük olmayacağını, yok yere kaygılanmamamı ima eder gibi 'Yarın Kars'a gideceğim' dedi sırtını zorlukla koltuğa dayarken 'Annenin mezarını ziyaret ettikten sonra gitmeden seni de görmek istedim, hepsi bu'" (s. 32).

Yusuf'a yatılı okul yılları boyunca Müzik Öğretmeni Bedih Hoca göz kulak olmuştur. İlerleyen süreçte babanın oğluya ilgili her bilgiyi Bedih Hoca'dan aldığını öğreniriz. Yusuf bunun farkında değildir; öğrendiğinde ise Bedih Hoca'nın saz usulünün babasına ne kadar benzediğinin farkına varır. Hayatta her şeye kızgın olan Yusuf, değer verdiği Bedih Hoca'sına da öfkelenir.

Başkışı Yusuf'ta olduğu gibi babanın ismini de son bölümde öğreniriz. Ondan önce Arkanya'daki hamamcı Heves Amca'yı tanıyamadığına esef etmiştir.

"Heves Ali, dedi bir ses. Ne olmuş, diye sordu bir başkası. Ölüyormuş, dedi ötelerden biri" (s. 222).

Bu noktaya gelene kadar okuyucuya babanın hevesleri sunulur. Bir babanın en büyük hevesi evlatlarıdır, ailesidir. Heves Ali'yi Yusuf'un annesi terk etmese belki de başka kadınlara başka diyarlara heveslenmeyecektir.

"Aramızda kırık dökük bir zaman değil, telafisi imkânsız koca bir heves de eksilmişti sanki" (s. 35).

"Babamın peşinde bir hevesle, en iyi ihtimalle geceleyin Kars'ta olacaktık" (s. 79).

Romanda Heves Ali'nin en belirgin özelliği olarak hastalığı verilir. Resmi kayıtlarda seksen üç yaşında olduğu yazılır. Prostat kanseridir. Ömrünün son demleridir; son kez Kars'a, âşıklar bayramına gidip yârenlerden helallik almak istemektedir.

Eserdeki bir diğer norm karakter de Aylın'dır. Aylın eserin teması ve konusuyla ilgilidir. Başkışiyi tanımlar ve tamamlar. Yusuf'un on beş yıl önce terk ettiği kız arkadaşıdır.

"On beş yılın ardından Aylın'ı yeniden bulup hayatına dahil olmak, karşısına dikilip geçen zamandan ve başışlanmaktan söz etmek bana ağır geliyordu. Suçluydum. Bana o kötü öğrencilik günlerimde korunaklı evini, sınırsız sevgisini ve sonradan hepsi bir hatıraya dönüşecek o büyülü zamanlarını vermiş bir kadını nedensiz yere terk etmişim" (s. 44).

Aylın'ı terk ettikten sonra, onunla ilgili Yusuf'un elinde sadece eski bir e-posta adresi vardır. Yıllar sonra onun çalıştığı şirkete gider. Ama bir şey öğrenemez. Yolculuk boyunca Yusuf, babasının sevdalarını gördükçe pişmanlığı daha yoğun yaşar ve telefonunda taslak hâlinde duran üç e-postayı Aylın'a gönderir; af diler, yaşadıklarını unutmadığını ifade eder ve hatırlanmak ister. Ama dönüt alamaz. Babasının ölümüyle de yalnızlığı katmerleşir.

8.3. Kart Karakterler

Yusuf'un anlatma zamanındaki kız arkadaşı Yıldız, roman boyunca Yusuf'u arar ama genellikle cevap alamaz. Israrcı, hırçın, bunaltan kişi hüviyetindedir; rolü değişmez.

"... gece boyu durmadan mesaj atan, gözüümü korkuturcasına tam elli yedi kez arayıp benden cevap alamayan Yıldız'a kısacık bir şey yazdım" (s. 40).

Yusuf'un Van'daki doktor arkadaşı Salim diğer bir kart karakterdir. Yusuf, Salim'e babasının tahlillerini incelettirir. Salim, Erzurum'da da Yusuf'un yanındadır; arkadaşını yalnız bırakmaz.

8.4. Fon Karakterler

Yusuf'un yatılı okuldaki müzik öğretmeni Bedih Hoca, avukatlık bürosundan ortağı Serhat, Yusuf'un müvekkilleri, büronun sekreteri Hülya, Arkanya'da mezarlığı ziyaret eden insanlar, Harput'ta acilde karşılaştıkları Kürsübaşı meşkine davet eden Bekir Çavuş, Kürsübaşı'ndaki hırpani kılıklı kadın, meşkte çalıp söyleyenler, acil servisin genç doktoru, acil servisteki turuncu saçlı hemşire, Alevi Zaza köyündeki Mamoş Amca, Mamoş Amca'nın kızı, köy ahalisi, Alevi Zaza köyünde babaya sevdalı olan Menuş Kadın, Erzurumlu âşıklar, Heves Ali'nin Erzurum'daki sevdalı, Kul Yakup, Kars'taki bölge âşıkları romandaki fon karakterlerdir.

9. Anlatım Teknikleri

9.1. Sahneleme

9.1.1. Diyalog

"Sence adalet diye bir şey var mıdır, diye sordum ona.

Bu dünyada mı öbüründe mi, diye sordu sigara tabakasını çıkarırken.

Her ikisinde de, dedim.

Bu dünyada olmadığımı görecektedir kadar uzun yaşadım...

Peki ya öbüründe, diye sordum. Öbür dünyada adalet var mıdır?

Öbüründen de şüpheliyim, dedi sigarasını sarmayı bitirdiğinde" (s. 130).

9.1.2. Tasvir

"Bir süre sonra komik beyaz terlikleri ve lacivert formasıyla müşahede odasına giren bakır turuncu saçlı genç hemşire hem güzel hem güler yüzlüydü (...)Gözüm, bir süt tülbendi gibi bembeyaz tenli, küçük burunlu, uzun saçlı hemşireydi" (s. 120-121).

9.1.3. Ayrıntılı Eylem

"Elindeki yarım sigarayı sanki kafasındaki ya da yüreğine yapışıp kalmış bir şeyi söndürür gibi kül tablasına ağır ağır bastırarak ayağa kalktı" (s. 56).

9.1.4. Özetleme

"Düne kadar o davadan bu davaya koşturup akşamları sevgilisi ile vakit geçiren, bar ve meyhanelerde arkadaşlarıyla eğlenen, uzak şehirlerdeki davalara giderken küçük kaçamaklar yapan, çok bunaldığında Aylın'ın hayaline gömülen hali vakti yerinde bir avukatken, bu akşam vakti, yirmi beş yıl sonra ortaya çıkan bir babanın peşi sıra, pek bilmediğim bir şehrin acil servisinde sersefil hâldeydim" (s. 100-101).

9.2. Anlatma

9.2.1. Kişi Tanıtımı

“... Aşağı indiğimizde karşımızda bize merakla bakan gür saçlı bir ihtiyar duruyordu. Muhtemelen Zaza’ydı. Galiba bütün Zazalar gibi yüksek dağlarda yaşamının ve azalan basınca maruz kalmanın bir neticesi olarak epey uzun boylu ve geniş alınlıydı” (s. 145).

9.2.2. Olay Anlatımı

“Gelenler önce omzunu öpüyor, ondan aldıkları selamı yüzlerine sürüp sağ ellerini göğüslerine götürüyor, sonra çıt çıkarmadan, sanki babamın etrafında bir çember çiziliymiş gibi yan yana kuruluylordı” (s. 147).

9.2.3. İç Çözümleme

“Sanki o sandalyeye oturduğunda hepten elden ayaktan düştüğünü kabullenecekmiş gibi yüzünü keder ve derin bir sıkıntı bastı” (s. 119).

“Eczaneden aldığım iğne ile akşamki doktorun reçetesini uzatınca hemşirenin yüzü birden asılmakla kalmadı, bembeyaz tenine solgun bir kederin gölgesi de düştü” (s. 120).

9.3. Gösterme

9.3.1. Kısmi Geriye Dönüş

Yusuf, romanın sonuna doğru babasının sekiz köşeli şapkasının içinde küçüklüğünde, beş yaşında, babasıyla annesinin ayrıldığı gün babasıyla kendisinin birlikte yer aldıkları siyah beyaz bir fotoğraf görür.

“Çok geçmeden, o güne dair hatıraların aklımın derinliklerinden kırık bir dala tutunur gibi birer birer çıkmaya başladığını fark ettim. Bütün gün üzerimdeki cekete, yeni ayakkabılarıma bakıp durduğumu, köyün aksine insan kaynaklı Arkanya’nın sokaklarında ürkek ürkek dolaşıp onun ellerine sıkıca yapıştığımı hatırladım sonra. Babamın o gün sık sık beni kucakladığını, öpüp yere bıraktığını, saçlarımı okşadığını da hatırladım. Sonra bir dolmuş durağında ellerimi bırakıp beni annemin kucağına teslim ettiğini, aklımın giderek karmakarışık olan o tozlu ve dipsiz kuyusuna daha yakından bakınca hatırladım” (s. 198).

9.4. Mektup

Yusuf on beş yıl önce bir sabah terk ettiği kız arkadaşı Aylın’a e-posta taslakları hazırlamıştır. Yolculuk esnasında yaşadıkları ve gördükleri neticesinde duygu yoğunluğu yaşayarak bu e-postaları mektup formunda Aylın’a gönderir. Bu mektuplar sayesinde anlatıcı olan başkişi Yusuf’un iç dünyasına, olayları algılayışına, pişmanlığına, sevdasına tanık oluruz. Birinci mektupta Aylın’dan af diler, ikincisinde Aylın’ı yalnız bıraktığı için üzgün olduğunu ve üçüncü mektupta beraber yaşadıkları her anı hatırladığını, unutmadığını söyler.

10. İzleksel Kurgu

Âşıklar Bayramı’nda entrik kurguyu oluşturan ve çatışmayı sağlayan değerleri “KORA” şemasında şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 1: Âşıklar Bayramı’nda entrik kurguyu oluşturan ve çatışmayı sağlayan değerler

| | Ülkü (Tematik) Değerler | Karşı Değerler |
|-------------------|----------------------------|----------------|
| Kişiler Düzeyinde | Heves Ali | Yusuf |

| | | |
|-----------------------------------|--|---|
| | <p>Ayılın Salim Hamamcı Bekir Çavuş Kul Yakup Kars'ta toplanan âşıklar</p> | <p>Yıldız Davalı müvekkiller</p> |
| <p>Kavramlar Düzeyinde</p> | <p>Şefkat Merhamet Baba Vefa Sahip çıkma Varlıklı olma Ağaç sevgisi Çevre bilinci Devlet Sevda</p> | <p>Vicdansızlık Aldırmazlık Terk etme Sosyoekonomik alt sınıf Anarşi Terör İş bilmezlik Bürokrasi Sürgün Üvey baba Sadakatsizlik Umursamazlık Hastalık Ceza</p> |
| <p>Simgeler Düzeyinde</p> | <p>Harput'ta, Kürsübaşı'ndaki ev Alevi Zaza Köyü Arkanya Meşe Ağacı Âşıklar Kahvesi Yado Çeşmesi</p> | <p>Arkanya Çarşısı Elâzığ-Bingöl Karayolu Yol Boyu Kontrol Noktaları Cezaevleri Hastaneler Acil Servis Yoğun Bakım Ünitesi Mezarlıklar Karakollar</p> |

10.1. Baba-Oğul İlişkisi

Romanın temel izleğini baba-oğul ilişkisi oluşturur. Heves Ali ve oğlu Yusuf sürekli çatışma hâindedir. Yusuf'un kızgınlığı babasının, annesini ve kendisini terk etmesidir. Yıllarca bu sorunun cevabını aramış ama bulamamıştır. Bu arayış kendisini çıkmaz bir yola koyup travmalarının temelini oluşturmuştur.

“Fakat dişlerimi ne kadar sıkarsam kızgınlığıma bir türlü mani olamıyordum. Yine de yıllar sonra bile olsa kulaklarımı iyice açıp onu dinlemek, çoktandır evimdeki kilitli kasada, büromdaki evrakların arasında, adliye koridorlarındaki o nefessiz adımlarda, yakamı bir türlü bırakmayan o uykusuzluk nöbetlerinde peşinden koşup durduğum sorulara artık bir cevap bulmak istiyordum galiba” (s. 132).

Babanın hayatının son günlerinde, beraber geçirilen üç günde de bu sorulara cevap bulamaz; cevaba yaklaştığı anda çözüm çoraklaşır. Babanın yaptığı açıklamalar Yusuf'u tatmin etmez. Zaten bu cevaplar Yusuf'un duymak istedikleri değildir. Kendisini annesinin kucağına bırakan babasını bir türlü affedemez. Yolculuk boyunca babasına bir yaklaşır bir uzaklaşır, baba uzaklaştığı anda da her şey için geç olur.

Babasını evine konuk ettiğinde başına kalacağından, alışılmış düzeninin bozulacağından korkar. Babasının karnını doyurur, otogara götürüp otobüse bindirir. Ama vicdanı rahat etmez, kendi otomobiliyle yola çıkar. Yolda annesinin kendilerini (Yusuf'la babayı) terk ettiğini duyduğunda buna inanmaz. Annenin diyar diyar gezen âşığı yoksulluğu sebebiyle terk ettiğini ima eden “tilki hikâyesi”nin ardından babaya tekrar öfke duyar Yusuf. Onu bir yol kenarında bırakır. Dolmuşa binemediğini görünce üzülür ve tekrar arabaya alır. Babayı Kars'a bırakıp normal hayatına dönme hesabı yapar. Her zaman vicdanı ağır basar. “Baba” diye hitap edemediği babasını bırakamaz. “Peder” kelimesini kullanır bir kontrol noktasında. Sosyal medyada fotoğrafı paylaşırken de peder lafzını kullanır, baba diyemediğini hep sorgular. Bu sosyal medya paylaşımında da acil servisteki turuncu saçlı hemşireyi etkileme amacı vardır. Bu hâl de vicdanını sızlatır. Heves Ali'nin vefatında da ağzından sadece “ba” hecesi çıkar.

Yusuf, babasına karşı duygu gelgitleri yaşasa da onun acılarının dinmesi için hiçbir fedakârlıktan kaçınmaz. Özel hastanede, özel yoğun bakım odasına aldırır; özel ambulansla, komadayken Kars'a götürür.

Baba, çok hasta ve yaşlı olmasına rağmen oğlunu görmeye gelmiştir. Yusuf'un annesinin mezarından sonra Diyarbakır'da Yusuf'u ziyaret edip son defa Kars'a, âşıklar bayramına, gitmek için niyeti. Sevdiklerine karşı vefalıdır. Yol boyu çatışmalarına rağmen Yusuf'u kıracak tek bir söz söylemez. Oğluna karşı şefkatlidir. Sigara içtiğini duyunca yüzü düşer, ince kıyafetle dışarıda durunca üşüteceğini söyler. Yusuf, kendisini Kars'a bırakmayı teklif ettiğinde kendisi sebebiyle ziyana uğramasından korkar. Askerî konvooya yakın sürmemesini ister, “Dünyanın bin bir türlü hâli var.” (s. 126) der. Görmüş geçirmiş olduğu için oğluna karşı anlayışlıdır. Oğlunun öfkesini anlar. Bu öfkeye karşı da suskunluk içindedir. Yusuf, tişörtünü değiştirirken babası omzundaki doğum lekesini okşar; en son Yusuf beş yaşındayken berberde okşadığı lekeyi. Yusuf bunu sonradan anımsayacaktır.

“Atletimle yeni tişörtümü üzerime geçirip onun kapısını açmak için önünden geçtiğimde, babam elinin tersiyle gözlerinden ipil ipil akan yaşları siliyordu. Dünya, bir köşeye çekilip gözyaşları görülmesin diye gizlice ağlayan bir baba gibi ağırlaşmaya başlamıştı” (s. 136).

Yusuf, babasını en son on beş yaşında yatılı okula verilirken görmüştür. O günden sonra bir daha görmemiştir. Bu durum da kızgınlığını artırır. Ama onuncu bölümde Müzik Öğretmeni Bedih Hoca vasıtasıyla babasının hayatının her anından haberli olduğunu öğrenir. Bu gizli bilgilendirme sebebiyle her zaman kendisini koruyup kollayan Bedih Hoca'ya içten içe kızar.

Yusuf'un bir de üvey babası vardır. Annesinin ölümünden sonra bir daha görmez üvey babasını. Heves Ali, senede bir gün Yusuf'u görmeye gelir. O zaman üvey baba ortadan kaybolur; zil zurna sarhoş olur, kendini bağa bostana vurur.

"Onu galiba bir tek o gün kızgın görürdüm. Üvey babam, diğer günlerde bir kez bile ağzını açıp anneme ya da bana kötü bir şey söylemedi. Bir gün bile ikimizden hiçbir şey istemedi. Bir tas su bile" (s. 29).

10.2. Aşk, Sevgi, Sadakat

Yusuf şipsevidir, sadakatsizdir. Yıllar önce nedensiz terk ettiği Aylın'ın pişmanlığını ve acısını yaşar. Pek çok sevgilisi olmuştur. Yıldız ile beraberdir ama kısa bir mesaj haricinde Yıldız'ın aramalarına cevap vermez. Bir bakıma Karaca Oğlan gibi her güzele meyli vardır.

Diyar diyar gezen âşıkların etkilediği kadınların olduğu muhakkaktır. Heves Ali'nin türküleri haricinde bunda bir dahli var mıdır, belli değildir. Ama geçtiği her yerde sevdalılarını ziyaret etmeden durmaz. Kimi mezarda, kimi tepede terk edilmiş evde, kimi köyde, kimi şehirde... Hepsinin ayrı bir hikâyesi vardır. Heves Ali, ölüme çıktığı bu yolda hepsinden türküleriyle helallik diler. Babasının bu sevgisi, vefası Yusuf'u da etkiler.

"Bakıştılar. Sonra birbirlerine sarıldılar. Kuru iki nehrin dağlar, ovalar, kimsesiz bozkırlar, serin yaylalar katedip birbirine kavuşması gibi (s. 156).

10.3. Çevre, Doğa ve Ağaç Sevgisi

Yazar roman boyunca Diyarbakır, Elazığ, Bingöl, Erzurum, Kars güzergâhının coğrafi panoramasını sunar. Akarsuları, dağları, gölleri, ağaçları anlatır. Hazar Gölü, Makam Dağı, Lifi Tepesi, Hoşap Düzü, Murat Nehri bunlardan bazılarıdır.

Yol boyundaki ahlat ağacı Yusuf'un dikkatini çeker ve Heves Ali, kendi köylülerinin yoksulluk ve soğuk sebebiyle ormanları yok ettiğini anlatır.

10.4. Sosyal Statü

Yusuf avukattır, görece rahat bir yaşama sahiptir. Avukat Serhat iş ortağıdır. Arkadaşı Salim de doktordur.

Yusuf, sitenin kapıcısını dinlemek istemez. Bürosunun sekreteri Hülya'nın işten erken çıkabileceğine sevinmesine anlam veremez. Bakır turuncu saçlı hemşireyi etkilemek için sekreter Hülya'yla *patron edasıyla* konuşur. Erzurumlu âşıkların ve Kul Yakup'un otomobillerini eski püskü "Toros" diyerek küçümser. Komşularını patavatsız olarak görür.

10.5. Siyaset, İdeoloji ve Terör

Yusuf, öğrenciliğinde sürekli gözaltına alınır ve işkence görür. Cezaevi travması vardır. Romanda Suriçi (Diyarbakır, Sur) yanmış ve yıkılmış olarak verilir. Kırk yıllık çatışmalardan bahsedilir ve bu çatışmalara taraf olmasına ramak kaldığı anlatılır. Sarkık bıyıklı, üzerlerinde Göktürkçe yazılar bulunan polisler; kontrol noktaları, askerî konvoy, tepelere kazınmış *önce vatan* yazısı, uzun bayrak direkleri olumsuzlanır.

“Biraz geçmişti ki babamın dikkatini bu sefer yol kenarında dalgalanan bayraklar ve her bayrak direğinin altında beliren taşlar çekti (...) Gözünü tıpkı o yoksul çocuklar gibi gösterişli olmayan, otuz üç taştan ibaret kederli anıta dikti öylece” (s. 129).

Bu satırlar, 1993 yılında Elazığ-Bingöl karayolunda PKK tarafından şehit edilen silahsız otuz üç askeri anlatır.

Harput'ta, Kürsübaşı'ndaki evin duvarlarının Ermenilerin mezar taşlarıyla örülü olduğunu Heves Ali anlatır. Hatta bu evlerin Ermeni ustalarına yaptırıldığını belirterek dünyanın adaletsizliğine vurgu yapar. Ermenilerin sürgün edilmesinden bahseder.

Heves Ali'nin bıyıkları sebebiyle Alevi zannıyla dolmuşa alınmaması da toplumsal kamplaşmayı ifade eder.

10.6. Devlet/Bürokrasi

Birbirinin aynısı olan şehirleşme, istenilen yazıyı zamanında yazmayan bürokrasi, sapır sapır dökülen kamu binaları, dört yanında suyun olduğu yerde akmayan çeşmeler de eleştirilir.

10.7. Kültürel Öğeler

Roman bir bakıma saz âşığı Heves Ali'nin öyküsüdür. Eserde halk şairlerinin âşıklar bayramında neler yaptıkları, sanatlarını nasıl icra ettikleri anlatılır. Hemen her bölümde bir türkü dizesine rastlarız. Heves Ali; meramını, dileğini bağlaması eşliğinde türküyle ifade eder. Çalıp söylemek candır onun için. Harput'ta Kürsübaşı mevkiindeki meşk icrası, odanın kilimlerle döşenmesi dikkati çeker. Alevi Zaza köyündeki semah töreni ve deyişlerin icrası ayrıntısıyla verilmiş ve yörenin yemekleri olumlu anlatılmıştır. Arkanya'da da insanlar perşembe günü mezarlığı ziyaret eder, mezarların başına bisküvi ve şeker koyar. Heves Ali bereket niyetine cüzdanında hurma çekirdeği taşır. Kars'ta âşıklar bayramına gelen Kafkasyalı âşıklar yöresel kıyafetleri ve sazlarıyla tasvir edilmişlerdir. Heves Ali, Ermeni duduk ustalarının ağıtlarıyla son yolculuğuna uğurlanır. Bütün bu unsurlarla kitap, Anadolu'nun kültürel mozaikini vurgulamıştır. Bu mozaikte her anlayıştan, her bölgeden, her din ve mezhepten unsurlar vardır:

“Kâni Karaca gelsin, Çekiç Ali gelsin, Tenekeci Mahmut ve Ruhsatî gelsin; Fekiyê Teyran, Evdalê Zeynikê, Egidê Cimo ve Şakiro gelsin; Muharrem Ertaş, Hacı Taşan, Hafız Kemal, Neşet, Mahsunî ve Sümmanî gelsin; Pir Sultan, Karac'oğlan, Kul Nesimî ve Yunus gelsin; yörükler, göçerler, koçerler gelsin; gevendeler, abdallar, mırıtlılar, domlar, dengbêjler gelsin; hafızlar, gazelhanlar, mevlithanlar gelsin, başımda durup bana veda, bana sena, bana helal etsinler” (s. 116).

10.8. Yol

Kitaptaki bir diğer izlek de yoldur. Heves Ali hayat yolunun sonundadır, *nakd-i ömrünü* sevda peşinde tüketmiştir. Dünyaya veda etmeden önce ömrünü geçirdiği yöreyi bir kez daha görür ve bu yörenin insanlarıyla, dağıyla, ağacıyla vedalaşır. Onlardan bir bakıma helallik diler.

Mevsim de bu yol düşüncesini destekler. Ağaçlar yapraklarını döker, yağmurlar başlar ve hava soğumaktadır. Kış kapıdadır. Yolculuğun son noktası olan Kars'a yaklaştıkça kış da kendini daha çok hissettirir. Kış ölümdür, insan ömrünün son mevsimidir.

Yusuf yolda, bir tepede garip ve yalnız bir ağaç görür. Heves Ali, bunun ahlat ağacı olduğunu söyler. “Her ağacın bir mevsimi vardır, sen onun baharını göreceğine kışını gördün ne yazık ki” (s. 126). Bu manzara, bir bakıma oğlu ile babayı ifade eder.

Yusuf, yolun başında babasından ayrılmıştır. Hayat yolunu yalnız yürümüş ve yoldaşlarını sebepsiz terk etmiştir. Yolu bir yere varamamıştır, yolu paramparçadır. Bütün bunların suçlusu olarak babasını görür. Burada, baba ve oğuldaki 25 yıllık mekân ve zaman boşluğunun, bir yol üzerindeki yolculuğa ve birkaç metrekairelik bir arabanın içine sığdırılması da metaforiktir.

Yollar, memleketin heterojen seviyesini göstermede de bir araç olarak kullanılmıştır:

“Yollar tıpkı Bingöl-Erzurum arasındaki gibi bomboştur. Haritanın sonuna yaklaştıkça insanlar gittikçe azalıyor; herkes ülkenin bu soğuk, yalnız ve kimsesiz topraklarından uzak durmaya çalışıyordu sanki” (s. 218).

Yusuf zaman zaman Yıldız'ı, babasının kokusunu ve her şeyi unutacağı, rüzgârın yüzünü sertçe yalayacağı bir *yolculuğun* kendisini paklayacağını düşünür.

Sonuç

Eserlerinde kültürel unsurlara yer veren Kemal Varol, özellikle âşıklık geleneği ve bu gelenekle ilgili unsurları *Âşıklar Bayramı* romanında ön plana çıkarmıştır.

Romanda başta “âşıklar bayramı” olmak üzere âşıklık geleneğine ilişkin unsurlara yer verilmesi ve Anadolu'nun zengin/özgün kültürel kimliğinin sunulması dikkate değerdir. Romanın içinde geçen hatta bazen yekpare bir bölüm olan *türküler*; yaşamış veya hâlen yaşayan, tanınmış veya hiç tanınmayan *âşıklar, söz ve saz ustaları*; geleneğin içindeki *bade içme-rüya görme, bağlama, fasıl, bayram* vb. gibi pek çok motif romanı daha da ilgi çekici kılmıştır.

Âşıklar Bayramı, esasen baba-oğul hesaplaşmasını ortaya koyan psikolojik bir romandır. Romanda baba-oğul arasındaki gerilim ve çatışmalar baskındır. Bunlar bazen geçmişe dönük bazen de içinde bulunulan zamanın içerisinde sorgulamalarla verilir. Romanın başkişisi Yusuf, bunalım ve yalnızlık içindedir; geçmiş ve bugün arasında gelgitler yaşar. Yusuf'un babası halk âşığı Heves Ali ise romandaki çatışmanın diğer tarafındadır. Bölgede tanınan, türkülerini söylenen biridir. Gezgin bir âşık olan Heves Ali, birçok özelliğiyle Karaca Oğlan'ı anımsatır.

Romanın genelindeki kültürel zenginlikler ve geleneksel unsurlar, önemli bir mirasın aktarımıdır ve bunlar okura farklı açılımlar ve katkılar sunmaktadır. Eser bu bağlamda kültürün devamlılığına yardımcı olacak niteliktedir. Günümüzün en yaygın edebî türlerinden biri olan “roman” ile bu mirasın daha geniş kitlelere -özellikle kültürel yozlaşmanın bariz biçimde görüldüğü yeni nesillere- ulaşması mümkün olabilmektedir. Bunlarla birlikte âşıklık geleneğinin modern bir eserdeki etkisi, kurguya ve yapıya katkısı, eserin modern yazarlara da örnek olabilecek diğer bir yönüdür. Bu hususlar, romanın/yazarın amacına ulaştığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Artun, E. (2019). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Bâkiler, Y. B. (1989). *Âşık Veysel*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul*. İstanbul: 3F Yayınları.
- Dilek, E. (2017). “Toplumcu Gerçekçi Edebiyatın Değişen Dili: Orhan Kemal ve Kemal Varol Romanları”. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Doğan, R. S. (2022). “Bağlamadan Dökülen Kadın: Karacaoğlan'ın Sesinden Bin Bir Kadın Masalları”. *Söğüt dergisi*, 17, 47-51.

- Düzgün, D. (2013). “Âşık Edebiyatı”. *Türk Halk Edebiyatı* içinde (287-344). (ed. M. Ö. Oğuz). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Görkem, İ. ve Tülüce, O. (2008). *Çukurovalı Karacaoğlan / Osmaniye- Düziçi rivayetleri, İspir Onbaşı- Karayigit Osman*. İstanbul: Çatı Kitapları.
- Issı, A. C. (2020). “Gulyabani Romanında Bakış Açısı ve Anlatıcı Düzlemi”. *Romanda Bakış Açısı ve Anlatıcı Düzlemi* içinde (77-85). (ed. V. Şahin). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kara, Ü. (2019). “Kültür Bilimlerinin Bir Şubesi Olarak Halk Bilimi”. *Halk Bilimi El Kitabı* içinde (s. 13-38). (ed. M. Aça.), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kaya, D. (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, R. (2017). “Romanda Mekânın Poetiği”. *Romanda Mekân (Romanda Mekân Poetiği ve Çözümlemeler)* içinde (9-26). (ed. R. Korkmaz ve V. Şahin). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Öğüt Eker, G. (2013). “Gelenekten Geleceğe Halk Edebiyatı”. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* içinde (s. 399-416). (ed. M. Ö. Oğuz), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2014). *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları.
- Sazyek, H. (2000). *Roman Terimleri Sözlüğü: Roman Sanatından Yüz Terim*. Ankara: Hece Yayınları.
- Varol, K. (2019). *Âşıklar Bayramı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Varol, K. (2022). *Babamın Bağlaması*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Yaşar Kemal (2020). *Üç Anadolu Efsanesi / Köroğlu, Karacaoğlan, Alageyik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yiğitoğlu, M. (2019a). “Âşıklar Bayramı (Kitap tanıtımı)”. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 135-137.
- Yiğitoğlu, M. (2019b). “Kemal Varol’un Hikâye ve Romanlarında Metinlerarasılık: Öz Göndermeler”. *İnsan ve Toplum*, 9 (2), 91-116.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1:<https://www.karatay.bel.tr/haberdetay/4970/asik-veysele-vefa-temasiyla-56-konya-asiklar-bayrami-basladi>, (E. T.: 18.01.2023).
- URL-2:<https://www.turkedebiyati.org/asiklar-bayrami-ve-asiklar-soleni/>, (E. T.: 18.01.2023).
- URL-3:<https://www.gazeteduvar.com.tr/kemal-varol-babami-kaybettigim-donemdi-ve-meselemi-yazida-sinamak-istiyordum-haber-1580662>, (E. T.: 21.01.2023).
- URL-4:<https://tilahan.org/2020-attila-ilhan-edebiyat-odullerinin-sahipleri-belli-oldu/#>, (E.T.: 07.06.2022).
- URL-5: https://tr.wikipedia.org/wiki/Âşıklar_Bayramı, (E. T.: 19.01.2023).
- URL-6:<https://www.diken.com.tr/asiklar-bayraminin-yazari-kemal-varol-yol-asil-bundan-sonra-basliyor/>, (E. T.: 19.03.2023).
- URL-7:<https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/elazig/kulturatlasi/8-kose-sapka>, (E.T.: 19.03.2023).
- URL-8: <https://sozluk.gov.tr/>, (E. T.:19.01.2023).

RABGÛZÎ'NİN KISASÛ'L-ENBİYÂ'SINDA “BAĞIRMAK” ANLAMLI FİLLER VE ONLARIN ETİMOLOJİSİ ÜZERİNE

About Verbs With The Meaning “To Shout” and Their Etymology in
The Work Kisasu'l-Enbiyâ by Rabguzi

Afag MEMMEDOVA

Bakü Devlet Üniversitesi Bakü/Azərbaycan
afam129@gmail.com
ORCID No: 0000-0002-5062-9945

Araştırma Makalesi/Research Article

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1290959

Sayfa: 141-151

Makale Gönderim Tarihi

1/05/2023

Makale Kabul Tarihi

29/07/2023

Öz

Tarihî Türk yazı dillerinin derinlemesine incelenmesi için Eski ve Orta Türkçe döneminde yazılan eserler hem tek hem de bir bütün olarak, eş zamanlı ve art zamanlı biçimde araştırılmalı, kelimelerin derivasyon (kelime türetme) ve etimolojik değerlendirmesi yapılmalıdır. Bu bakımdan, Harezmi Türkçesi dönemi içerisinde özel bir değer taşıyan Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ adlı eserinde “bağırma” anlamı ifade eden fiillerin semantik düzeyi; bağlamsal analiz ve karşılaştırmalı yöntem yardımıyla incelenmiş, fiillerin etimolojisi üzerinde durulmuştur. Çalışmanın temel amacı, eserde “bağırma” anlamı kelimelerin kullanımlarını tespit etmek, onların etimolojisini, kelimelerin nasıl oluştuğunu ve daha sonra hangi ses değişimlerine uğradıklarını saptamaktır. Araştırma konusu olan fiillerin etimolojisi yapılırken onların yansıma kelimelerden oluştuğu belirtilmiştir. Yazıda Kısasü'l-Enbiyâ'da “bağırma” anlamı taşıyan çağır-, çarla-, çurla-, kı kır- / kıç kır-, mangla-, orla-, ul(1)n- fiilleri tespit edilmiş, onların diğer dönemlerde yazılan eserlerle eş zamanlı ve art zamanlı işlevi kıyaslanarak ortaya konulmuştur. Yazılı metinlerimizde bulunan her kelimenin böyle detaylı biçimde araştırılması farklı dönemlerde oluşan Türk yazı dillerinin manzarasını göstermeye yardımcı olacak ve uzun süre devam eden bazı tartışmalı konuların çözülmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu tür araştırmalarda Türklerin hangi kelimeleri nasıl kullandıkları, kelime hazinesini artırmak için yeni türetilen kelime yapımında neyi esas aldıkları, hangi kök ve ekleri kullandıkları gibi soruların cevabı Türklerin dünya görüşünün daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rabgûzî, Kısasü'l-Enbiyâ, Harezmi Türkçesi, etimoloji, yansımalı kelimeler.

Abstract

In order to examine the historical Turkic literary languages in depth, the works written in the Middle Turkic period should be researched both individually and as a whole, simultaneously and diachronically, and the derivation and etymology of the words should be evaluated. In this respect, the semantic level of the verbs that mean "to shout" in Rabgûzî's Kısasü'l-Enbiyâ, which has a special value in the period of Khwarezm Turkic, has been examined with the help of contextual analysis and comparative method, and the etymology of the verbs has been emphasized. The main purpose of the study is to determine the use of meaningful words "to shout" in the work, to reveal their etymologies, to determine how the words are formed and what sound changes they undergo afterwards. In the course of the etymological study of the verbs that are the subject of the study, it was found that they consist of onomatopoeic words. In the article, the verbs çağır-, çarla-, çurla-, kı kır- / kıç kır-, mangla-, orla-, ul(1)n- meaning "to shout" in Kısasü'l-Enbiyâ were determined, and their simultaneous and diachronic functions were compared with the works written in other periods. Researching every word in our written texts in such detail will help to present the landscape of Turkic literary languages that emerged in different periods and will contribute to the resolution of some long-standing controversial issues. In addition, the answers to questions such as which words the Turks use and how, what meaning they give to the words, what they take as a basis in making newly derived words, and which root and suffixes they use in such studies will also help to better understand the world view of the Turks.

Keywords: Rabgûzî, Kısasü'l-Enbiyâ, Khwarezm Turkic, etymology, onomatopoeic words

Giriş

Tarih boyunca geniş coğrafyaya yayılan Türk boylarının yerleşim yerlerinde, çeşitli bölgelerde Türk edebî dilleri ortaya çıkmış, çeşitli lehçe (koine) faktörleri oluşmuştur. Türklerin farklı din ve inançları benimsemeleriyle dile gelen yeni sözcüklerin, Türklerin buldukları bölgelerde yerel gelenek ve göreneklere ait kelimelerin dile gelmesi yazılan eserlerde eş anlamlı kelimelerin sayını çoğaltmış, sözcüklerin imlasında çeşitlilik yaratmıştır. Bu yüzden Orta dönem Türk yazılı eserlerde çeşitli Türk boyuna özgün özelliklere, farklı Türk kavimlerine ait dil unsurlarına rast gelmek

mümkündür. Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasından sonra halk arasında dini terimlerin anlatılması için yazılı metinlerde Arapça, Farsça kelimelerle beraber, halka yabancı olan bu kelimeleri anlatmak için Türkçe yeni kelimeler oluşturulmuştur. Bu yüzden Kur'an'ın Karahanlıca ve Harezmi Türkçesine yapılan çevrilerde daha çok satırarası tercüme yer verilmiştir. Kur'an'ın Türkçeye tercümesi ile birlikte Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili hikâyeler, dinî dersler, imanın esasları, dinin temel gayeleri ve genel olarak tebliği ile ilgili dinî içerikli eserler yazılmıştır. Bunlardan "Peygamber hikâyeleri" arasında yer alan Kısas-ı Enbiyâların ayrı bir önemi vardır. İlk olarak Arapça ve Farsça yazılan bu türden eserlerin daha sonra Türkçeye tercümesi yapılmıştır. Şimdilik elimizde bulunan Kısas-ı Enbiyâ türünde Türkçe yazılan ilk eser XIV. yüzyılın başlarında Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sıdır. "Adından da anlaşılacağı gibi bir peygamberler tarihi olan eser Kur'an-ı Kerim'de adları geçen peygamberlerle ilgili 72 kıssadan oluşmaktadır. Bunlardan 29'u önceki peygamberlerden, geri kalanı Hz. Muhammed'den bahsetmektedir" (Erşahin, 2003, s.198). Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sında aynı dönemde yazılan diğer eserlerde olduğu gibi, bazı kelimelerin çeşitli imlâda yazıldığı, aynı anlamda birkaç farklı kelimenin bulunduğu, morfolojik çeşitlilik gözlemlenmektedir.

1. Rabgûzî ve *Kısasü'l-Enbiyâ*'sı

XIII-XIV. yüzyıllarda yaşayan Nâsîrü'd-dîn Burhânü'd-dîn Rabgûzî hakkında tarihte pek bilgi yoktur. Yazar hakkında elde edilen bilgileri kendisinin yazdığı *Kısasü'l-Enbiyâ*'dan almaktayız. "Peygamber kıssaları" anlamına gelen *Kısasü'l-Enbiyâ*'nın ilk sayfalarında yazar, kendisini Ribat Oğuzluğ (Oğuzlu) Burhan oğlu Kağı Nasır olarak tanıtmıştır.

Kısasü'l-Enbiyâ eserinin günümüze birçok nüshası ulaşmıştır. Bilinen en eski nüsha Londra'daki British Museum'da Add.7851 numara ile kayıtlıdır. Bu nüshanın tıpkıbasımı 1948 yılında Grønbech tarafından hazırlanmıştır (Grønbech, 1948). Bundan sonra Grønbech'in yayımladığı tıpkıbasıma dayanarak Türkiye'de en önemli çalışmayı Aysu Ata yapmıştır: O, Giriş - Metin - Tıpkıbasım ve Dizin çalışmalarını iki cilt halinde ilk baskıyı 1997 yılında (Ata, 1997), ikinci baskıyı ise 2019 yılında (Ata, 2019) yayınlamıştır. Diğer önemli çalışmalar, Boeschoten tarafından 1995 yılında 2 cilt halinde (Boeschoten, 1995) ve 2015 yılında yine Boeschoten ve O'Kane tarafından *Kısasü'l-Enbiyâ*'nın beş nüshası (Londra, Sankt-Peterburg, Bakü ve Tahran'ın iki nüshası) esas alınarak tenkitli metni yapılmıştır (Boeschoten vd. 2015).

Belirtilen Londra nüshasından başka, *Kısasü'l-Enbiyâ*'nın Sankt-Peterburg'da altı (Halk Kütüphanesinde: D507, THC71; Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimler Enstitüsünün Sankt-Peterburg Bölümünde C245, D43, D44, D45, D46; Saltıkov-Şedrin Kütüphanesinde THC20), Özbekistan'da yedi (Özbekistan Bilimler Akademisi Biruni Doğu Bilimler Enstitüsü Fontunda №1025, 7397, 1874, 1834, 6246, 6685, 6127), İsveç'te iki (Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi №578, 580 ve Land Üniversitesi Kütüphanesi), Paris (Paris Milli Kütüphanesi №987 ve 1012), Tahran (Tahran Üniversitesi Kütüphanesi) ve Bakü'de (Azerbaycan Respublikası Bilimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü B-1460/3085) birer nüshası bulunmaktadır. Bulunan nüshaların bazılarında tarih 16. ve 19. yüzyıllar arası verilmiş, birçoğunda ise yazım tarihi bulunan yaprak kaybolmuştur.

Rabgûzî eserinin çeşitli nüshalarının bulunması ve çok yerde rastlanması onun halk arasında ne kadar sevildiğinin göstergesidir. Hatta günümüze kadar bazı bölgelerde halk arasında *Kısasü'l-Enbiyâ*'dan parçalar söylenmesine rastlamak mümkündür. SSCB Bilimler Akademisi G.İbrahimov

adına Kazan Bilim Merkezinin Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsünün yaptığı folklor seferlerinde Tataristan köylerinde ve ayrıca Perm, Ulyanovsk, Penza'da uzun kış akşamlarında özellikle yaşlı kadınların Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sından parçalar söyledikleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Kazak edebiyatçıları, Kazak akıncılarının dombra eşliğinde çok sayıda dinleyiciye bu eserden lirik parçalar seslendirdiklerini belirtmişlerdir (Tenişev, 2021, s. 42).

2. *Kısasü'l-Enbiyâ*'nın Dili ve Harezmi Türkçesi

Kısasü'l-Enbiyâ, yapılan çalışmalarda Orta Türkçe döneminin diğer eserleri gibi çeşitli sahalara dâhil edilmiştir. Çünkü o dönem yazılan eserlerde benzerlikler farklılıklardan daha fazladır ve bir eseri diğerinden ayırmak çok zordur. Fazılov "14. yüzyıl Harezmi eserlerinin dili, Türkoloji araştırmalarının ana ve çözülmemiş sorunları arasında yer almaktadır" yazmıştır (Fazılov, 1971: 6). Borovkov'a göre, tarihsel şartlandırma işleminde yazı dillerinin yayılması nedeniyle XI-XV. yüzyıllar Türk dilleri için en karmaşık dönemdir (Borovkov, 1963, s.3). Bu karmaşıklığın nedenlerinden biri, Türk boylarının yayıldığı bölgelerin tamamında çeşitli edebî dillerin ortaya çıkması, çeşitli lehçe unsurlarının bulunmasıdır. Argunşah'ın da belirttiği gibi bu dönemde yazılan eserlerin hiçbiri birbirinin aynısı değildir. Fonetik, morfolojik ve sözlüksel katmanlardaki farklılıklar belirgindir, dolayısıyla "saf bir Harezmi Türkçesinden bahsetmek" mümkün değildir (Argunşah, 2020, s.54). Çünkü Orta Türkçe döneminde çeşitli Türk boylarının diyalektolojik malzemelerini paralel olarak barındıran Türk edebî dilleri (lehçelerinin) oluşmuştur. Bunun temel nedeni, tarihi Türk boylarının geniş coğrafyaya yayılması, Türklerin tarihsel süreç içerisinde farklı inançları benimsemesi (ki her din ve inanca uygun dinî kelimelerin, alfabe değişiminin vs. dile etkisi), yazarların kurulan yeni Türk devletlerine geçerek eserlerini orada yazması ve diğer bu gibi faktörlerdir. Bu yüzden *Kısasü'l-Enbiyâ* eserini ilk araştıranlar tarafından onun hangi Türkçe yazı diline ait olduğu konusunda farklı görüşleri vardır. Şöyle ki *Kısasü'l-Enbiyâ* üzerine yapılan ilk çalışmalarda onun dili Uyğurca, Karlukça, eski Özbekçe, Kaşgarca vs. olarak belirtilmiştir.

Son dönem yapılan çalışmalarda Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'yasını Harezmi Türkçesi sahasına dâhil edenler daha fazladır. Harezmi Türkçesi terimine ilk defa Ali Şîr Nevâyî'de rastlanmaktadır. Nevâyî, yazdığı ilk Türkçe tezkire kitabı *Mecâlisü'n-Nefâ'is*'te Mevlânâ Hüseyin Hâzremî'nin "Hâzremîçe Türkî tili" ile Kasîde-i Bürde üzerine şerh yazdığını göstermiştir (Nevâyî, 1970, s.14).

Eserin hem dili, hem edebi değeri, Türk dillerinin tarihinin araştırılması bakımından çok önemlidir. *Kısasü'l-Enbiyâ*'da olduğu gibi Orta Türkçe dönemindeki tüm eserlerde Kıpçak, Oğuz, Uyğur, Karluk ve öteki Türk boylarının dil özellikleri vardır. Bu sebeple adı geçen dönemin eserlerinde az veya çok çeşitli Türk lehçelerinin dil hususiyetleri izlenilmektedir.

Harezmi bölgesinin Türkleşmesinden sonra, bölgede bulunan çeşitli Türk kavimlerinin Karahanlı Türkçesine etkisi ile yeni yazı dili - Harezmi Türkçesi oluşmuştur. Nuri Yüce Harezmi Türkçesi hakkında şöyle yazmıştır: "Türk dilinin doğu kolunu teşkil eden Karahanlı (Hakaniye) Türkçesi, güney batı kolunu teşkil eden Oğuz Türkçesi, kuzey batı kolunu teşkil eden Kıpçak Türkçesi, Harezmi bölgesinde birbirleriyle iyice karışıp kaynaşmışlar" (Yüce, 1993, s.15), böylece, Harezmi Türkçesi oluşmuştur. "XIII. yüzyılda Karahanlı Türkçesinden gelişen ve XV. yüzyılda yerini Çağatay Türkçesine bırakan bu lehçe, Karahanlıcadan teşekkül etmesinin yanı sıra, çeşitli boyların lehçelerini de yansıması bakımından ilginç bir yazı dili olmuştur" (Sağol, 2002, s.806).

Harezmi'de çeşitli Türk boylarının bulunması Harezmi Türkçesinin ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığını etkilemiştir. Bu yüzden Harezmi Türkçesi eserlerinde ikilikler göze çarpmaktadır. Örneğin, fonetik ikilik: *adak* ve *ayak*; *yırak* ve *ırak*, morfolojik paralellik: fiil çekim eklerinden sonra gelen şahıs eklerinde, birinci şahıs çokluk ekinin yazılışı *-mız/ -miz* ve *-biz*, gelecek zaman isim-fiil (partisip) eklerinden *-asu/ -esü*, *-ğu/ gü-* ve *-isar / -iser* yan yana kullanılmaktadır. “13-14. yüzyıllara kadar daha standart bir görünüm sergileyen Türk dili, bu yüzyıllarda Harezmi ve Altın Ordu sahasında yazılan Türkçe metinlerde daha önceki yazı dillerinde görülen dillik unsurların yanı sıra o zamana kadar tanıklanmamış olan yeni unsurları da bünyesine dahil etmiştir” (Ağca, 2021, s.218).

3. Rabgûzî'nin *Kıyasü'l-Enbiyâ*'sında “Bağırma” Anlamı Fiiller

Rabgûzî'nin *Kıyasü'l-Enbiyâ*'sını incelerken, eş anlamlı kelimelerin oldukça sık kullanıldığını görmek mümkündür. Bu kelimelerden biri de “bağırma” anlamı taşıyan fiillerdir.

Çakır- “bağırma”

Kıyasü'l-Enbiyâ'yada bu fiil 6 yerde geçmektedir:

yûsuf atın işitdi erse bir çakırdı ögsüz boldı (79v12)*

kaçan kün tuğsa bu horûs çakırur (141v4)

kaçan melikge bir iş tüşse ol horûslar çakırur (141v14)

anı köre bilmeyin tağğa minip çakırdı (204r9)

evvel urmuşta bir çakırdı (227v7)

çadır kapuğın kelip çakırdı (247v19)

Harezmi Türkçesinde yazılan eserlerde *çakır*- fiili *Nehcü'l-Ferâdis*'te “çağırma, seslenmek, bağırma” (NF, 2014, 16/14), *Mukaddimetü'l-Edeb*'de “çağırma” (ME 39/6), *Fal Kitabı*'nda “bağırma” (FK, 2022, 94a1) anlamındadır. Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Hekimoğlu Nüshası'nda *çakır*- “çağırma”, *çakırma* “çığlık”, *çakırış*- “bağırışma” (Sağol, 1993, s.599), Meşhed Nüshası'nda *çakır*- “çağırma, bağırma”, *çakırmağ* “ses, çığlık” ve bir de “ses” anlamında *çakırık* (Şimşek, 2019, s.132) kelimeleri vardır. Seyf-i Sarâyî'nin *Gülistan Tercümesi*'nde ise *çağır*- eylemi “bağırma” anlamıyla yanı sıra “inlemek” manasında da (koy inledi “koyun inledi”) (GT, 1978, 137/3) kullanılmıştır. “İnsan veya hayvan her iki grubun da çıkardığı bağırma seslerde sızıcı damak sesi ğ'nin bulunuşu ilgi çekicidir.. Yazı dilindeki *çığultu*, *çığurtu*, *çığırkan*, *çığlık*, *bağır*-, (*ba- -kır*-), *çağır*- (*ça- kır*-) gibi pek çok örneği buna katabiliriz” (Zülfikar, 1995: 50).

Orta Türkçe döneminde yazılan diğer metinlerde “bağırma, çağırma” anlamlarını ifade eden söz konusu fiilin birkaç fonetik biçimde geçtiğini görmek mümkündür: *çakır*- / *çağır*- / *çığır*- ve *şağır*-. *İrşâdü'l-Mülûk Ve's-Selâtin*, *Kitâbu Bulgatü'l-Müşâk Fî Lügati't-Türk Ve'l-Kıfçak*, *Codex Cumanicus*, *El-İdrâk Haşiyesi*, *Kitâb Fi'l-Fıkh Bi'l-Lisâni't-Türkî*, *Kitâbü'l-İdrâk Li-Lisâni'l-Etrâk*, *Kitâb-ı*

* Çalışmada *Kıyasü'l-Enbiyâ*'dan verilen örnekler, “Aysu Ata, *Nâsirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî. Kıyasü'l-Enbiyâ*. (Peygamber Kıssaları). I Cilt. Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara 1997” adlı eserden alınmıştır.

Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî eserlerinde (KTS, 2007, s.45) ve *Gülistan Tercümesi*'nde çağır- (GT, 1978, s.237), *Kitâb Fi'l-Fıkh'ta* çağır- (KTS, 2007, s.49), *El-Kavanînü'l-Küllîyye Li-Zabt'l-Lügati't-Türkiyye*'de ise “bağırarak, bağırıp çağırarak, inlemek” anlamıyla çağır- (KTS, 2007, s.249). Bunlardan en az kullanılan kelime başında /ş-/ varyantta olanıdır. Çağdaş Kazak Türkçesinde “çağırarak” anlamında *şakıruv* fiili vardır (KTLS, 1991, s.110).

Çakır- / *çağır-* kelimesinin yazılı metinlerde ifade ettiği anlama dikkat edersek şöyle bir manzarayla karşılaşırız: Bazı eserlerde “bağırarak”, bazılarında sadece “çağırarak”, bazılarında ise yukarıdaki her iki anlamda da kullanılmıştır. Örneğin, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi*'nde “bağırarak” anlamında *çakır-* fiili, *kığır-* eylemi ile yan yana kullanılmıştır (*kığırmanğ çakırmanğ anğa sözledükde*) (Ata, 2013, s.139). *Mukaddimetü'l-Edeb çakır-* “çağırarak” manasında (*lâ ilâhe illa'llâh teyü çakırdı*) (Yüce, 1993, s.49) geçmektedir. Orta Asya'da bulunmuş *Kur'an Tefsiri*'nde çağır- /çağur- ve *Nehcü'l-Ferâdis*'te (Ata, 1998, s.100) *çakır-* fiili ise her iki anlamda (“bağırarak, çağırarak”) geçmektedir. *Kur'an Tefsiri*'nde: 1. *andın avratı çağırdı yüzini urdı* “sonra eşi bağırarak, yüzüne vurdu”, 2. *kıya bakıb isteb bulmadı yığlayu çağuru bardı* “nereye baksa da bulamadı (çocuğu), ağlayarak çağırarak gitti” (Borovkov, 1963, s.355); *Nehcü'l-Ferâdis*'te: 1. *yâ vaylâ teyü çakırur-men* (NF, 2014, s.190) “yâ vaylâ diye çağırırım”, 2. *men dünyânıng bedbahtı boldum taqı âhıratnıng hem bedbahtı boldum taqı ebedî tamuğluğ boldum, tep çakırur* (NF, 2014, s.96) “ben dünyanın bedbahtı oldum, ahiretin bedbahtı oldum, ebedî cehennemlik oldum diye bağırır”.

Clauson *çakır-* kelimesinin Oğuzca olduğu fikrindedir: “çakır- “çağırarak, bağırarak” XIII. yüzyıldan önce kaydedilmemiş, ancak bkz. *çakırış-*, bu, Oğuzca bir kelime olduğu ihtimalini yaratır” (Clauson, 1972, s.410). *Çakırış-* kelimesinin Oğuzca olduğunu Mahmud Kaşgarlı'dan öğrenmekteyiz: *boy bir birke çakırıştı* “insanlar birbirlerini çağırarak (Oğuz lehçesi)” (DLT, 2007, s.223). Çağdaş Türk dillerinden Azerbaycan Türkçesinde çağır- kelimesi “bağırarak” değil, “çağırarak” anlamındadır. Yine Azerbaycan Türkçesinde çağır- fiili vardır, bu fiil ise Türkiye'de yerel dilde “çağırarak, seslenmek” anlamında değil, “bağırarak” manasında kullanılmaktadır.

Buradaki +kIr eki “Eski Türkçeden beri yansıma ve yansıma değerli isim köklerine gelen isimden fiil yapma ekidir. M.Erdal yansıma fiil yapmada çok kullanılan bu ekin, aynı görevdeki diğer bir ek olan +kI'den türediğini belirtmektedir (Karahan, 2006, s.108)”

Metinde +kIr ekinden türeyen ve “bağırarak” anlamı taşıyan bir başka kelime de vardır:

Kıçır- / *kıçır-* “bağırarak”

Orta Türkçe yazılı metinlerde “bağırarak” anlamında en fazla kullanılan kelime *kıçır-* fiilidir. Bu kelime çok az değişimle çağdaş Türk yazı dillerinde de kullanılmaktadır. Kelime, *Kıyasü'l-Enbiyâ*'da 7 defa kullanılmıştır.

sekridi bir kıçır(dı) sığır ürkti (128v11)

hatunun urdı erse hatunu kıçırıp aydı... (164r19)

yılan suwğa kirdi teşükni buldı anda kıçırup tedi (25v10)

Münâdî kopardı katığ ünün kıçırdı (75r11)

ey Yûsuf kıçırmağıl (76v17)

çerig kaçğanın kördi erse kığırdı (222r2)

ol hâlde atdın yıkıldı iblis 'aleyhi'l-la'ne katıg ünün kığırdı (223v9)

Gabain, *Eski Türkçenin Grameri* kitabında “kıkırdaşmak, bağırışmak” anlamındaki *kıkırış-* fiili ve *+kır* eki hakkında şöyle yazmıştır: “+kır-, +kir-; +ğır- vs.: “ses çıkarmak” manasını verir. *Kıkırış-* “kıkırdaşmak, bağırışmak” (kı bir ünlemdir)” (Gabain, 1988, s.49).

Dîvânü Lugâti't-Türk' te *qıqırdı* kelimesi vardır: “*er qıqırdı: adam bağırdı - olabildiğince yüksek sesle bir adamı ya da başka bir şeyi çağırıldı*” (DLT, 2007, s.424). Ayrıca, Kaşgarlı Mahmud “uğultu ve bağırış çağırış” anlamında *orı qıqı* birleşimini de göstermiştir (DLT, 2007, s.367).

*Mukaddimetü'l-Edeb'*de *kıkır-* (Yüce, 1993, s.50), *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsiri* (Borovkov, 1963: 207) ve *Dâstân-ı Ahmed Harâmî*'de (Seferli, 2004, s.114) *kığır-* “bağırmaq, çağırmaq” anlamlarında, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi*'nde ise *kığır-* biçiminde ve yalnız “bağırmaq” (Ata, 2013, s.447) manasında verilmiştir. Söz konusu fiil, *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye* ve *Codex Cumanicus*'ta *kıçkır-* / *kıçkur-* / *kığır-* (KTS, 2007, s.143), *Abû-Hayyân*'da yalnız *kıçğur-* biçiminde “bağırmaq, çağırmaq, seslenmek” manalarını ifade etmektedir (Caferoğlu, 1931, s.76). *Kığır- İbn Mühenna Lügati*'nde “çağırmaq, bağırmaq” ve *kığıkıçı* “bağırmaq” (Hacıyev, 2008, s.112) anlamlarıyla geçmektedir.

Ali'nin *Kıssa-i Yusûf*'unda yine “bağırmaq” anlamında *kığır-* fiili vardır. Fakat Samoyloviç kelimeyi (قیغرمق) *kıyğırmaq* (Samoyloviç, 2005, s.820) biçiminde okumuştur ki bu, yanlıştır.

Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi'nin Hekimoğlu nüshasında *kıkır-* fiili dört anlamda geçmektedir: “1.bağırmaq, 2. nida etmek, seslenmek, 3.çağırmaq, davet etmek, 4. feryat etmek” ve **kı-* fiilinden oluşan birkaç kelime daha vardır: *kıkırğan* “nida eden”, *kıkırmaq* “bağırmaq”, *kıkırıl-* “seslenmek”, *kıkırış-* “birbirine seslenmek, birbirini çağırmaq”, *kıkırışma* “bağırışma” (Sağol 1993, s.722). *Kur'an Tercümesi*'nin Meşhed Nüshasında ise *kıkır-* / *kıkıra-* “bağırmaq, çağırmaq, seslenmek”, *kıkırmaq* “çığlık” ve bir de ilginç kelime birleşimi halinde *kıkırışmaq küni* yani “mahşer günü” (Şimşek, 2019, II, s.287) kelimeleri vardır.

Kıkır- /*kıçkır-* fiili “bağırmaq” anlamında çağdaş Türk dillerinden Azerbaycan Türkçesinde “qışqırmaq”, Başkurt Türkçesinde “kışkırmı”, Özbek Türkçesinde “kışkırmak”, Tatar Türkçesinde “kışkıru” (KTLS, 1991, I, s.45) fonetik biçiminde kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesinde ise bu fiil *kışkırtmak* biçiminde ve farklı anlamda “1.kümes hayvanlarını ürkütüp kaçırmak, 2.bir kimseyi kötü bir iş yapması için harekete geçirmek, tahrik etmek” manalarında yaşamaktadır. *Türkiye Türkçesinin Derleme Sözlüğü*'nde ise *kığır-* eylemi “1.çağırmaq, davet etmek, 2. koyun ve keçileri çağırmaq ve horoz ötmek” manalarında gösterilmiştir (DS, 1993, VIII, s.2790).

Çarla- “bağırmaq”

kaçan erim maña oğrasa katıg çarlap mendin kaçar erdi (110r16)

..kimi tamınğa aşıp kanat tokıp çarlayu başladı (26v16)

Uygur metinlerinde yalnız “çağırmaq” anlamı ifade eden *çarla-* eylemi (Caferoğlu, 1968, s.60), *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*'nin Meşhed Nüshasında “bağırmaq” (Şimşek, 2019, s.132) manasında geçmektedir. *Dîvânü Lugâti't Türk'*te *çarla-* eylemi “ağlamak” anlamında verilmiş

ve *çarladı* kelimesinin karşısında “fil boru gibi ses çıkardı” izahı gösterilmiştir (DLT, 2007, s.223). Bundan başka, DLT'de *şar şar* kelimesinin karşısında şöyle izah verilmiştir: “Yağmurun sağanak halinde yağmasından çıkan ses. Herhangi bir akar, ses çıkardığı zaman da böyle denir. Bu kelimedeki *ش* harfi *ح* den çevrilmiştir” (DLT, 1985, s.324)

İsimden fiil yapma eki olan +IA- en işlek eklerdendir. “Hemen hemen her çeşit ismin sonuna gelerek yapma veya olma ifade eden fiiller yapan” (Ergin, 1993, s.170) bu ek, *Kıyasü'l-Enbiyâ*'da yansıma köklerinden “bağırmaq” anlamında birkaç fiil oluşturmuştur.

Çırla- “bağırmaq”

bu hatun telwe boldı, yügrüp çırlayur erdi (32v19)

Abû-Hayyân, hazırladığı lûgatte “akan suyun gürültüsü” manasında *çırılq* kelimesini ve “gürültü ile akmak” anlamında *çırıl-* fiilini göstermiş, sonra şu örneği vermiştir: *ne çırlar bu “ne gürültü eyler bu”* (Caferoğlu, 1931, s.30). *Dîvânü Lugâti't Türk*'te *çır* kelimesi vardır, anlamı “giysinin yırtılma sesinin yansıması”dır (DLT, 2007, s.235). Demek ki gürültü, yüksek sesi anlatan yansıma kelimesi *çır*, *Kıyasü'l-Enbiyâ*'da isimden fiil yapan *-la* eki ile birleşerek *çırıl-* biçiminde artık insanlara mahsus “bağırmaq” anlamında karşımıza çıkmaktadır.

Çır (ç/c) kelimesi hakkında Besim Atalay “bugün bile Batı Anadolu'nun birçok yerlerinde ağustos böceğine “cırcır böceği” denir” (DLT, 1985, s.324) yazmıştır. Çağdaş Azerbaycan Türkçesinde yusufluk böceğine *cırcırma* denilmektedir.

Mangla- “bağırmaq”

Kıyasü'l-Enbiyâ'da “bağırmaq” anlamında *mangla-* eylemi sadece bir kere geçmektedir:

uşmaḥka kirdi ḳaldı bu kün anda manglayur (19v21)

Tarihî süreç içerisinde Türkçe yazılı metinlerde bu fiil kelime başında m- / b- değişimi ile *mangla-* / *bangla-* biçiminde ve “bağırmaq”, “ezan okumak” anlamlarında kullanılmıştır. Şöyle ki Uygur metinlerinde (Caferoğlu, 1931, s.128), *Dîvânü Lugâti't Türk*'te (DLT, 2007, s.341) *mangra-*, *Gülistan Tercümesi*'nde *mangla-* (GT, 1978, s.319), *İbn Mühennâ*'da *bangla-* “bağırmaq” (Hacıyev, 2008, s.75), *Mukaddimetü'l-Edeb*'de *bangla-* “çağırmaq” (Yüce, 1993, s.98), *Abû-Hayyân*'da ise *sağır nun*'suz “ezan okumak” anlamında *banla-* fiili geçmektedir (Caferoğlu, 1931, s.14). *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye* sözlüğünde *mangla-* eylemi hem “ezan okumak” hem de “bağırmaq” (KTS, 2007, s.177) manalarında bulunmaktadır. Böylece ilk olarak “yüksek sesle seslenmek, bağırmaq” anlamlarını bildiren bu kelime, İslam'ın yayılmasından sonra “yüksek sesle Müslümanları namaz kılmaya davet eden” ezan okumak eylemini de ifade etmiştir.

Eski Türkçe metinlerde karşılaştığımız *bang et-*, *bangla-*, *bang ver-*, *bang sığta-* kelimelerinden sonraki dönemlerde *bangır-*, *banla-* vs. fiilleri (Sevortyan, 1978, s.22) oluşmuştur. Çağdaş Türk dillerinde kullanılan bağırmaq kelimesinin de *bangır-* > *bagır-* > *bağır-* şeklinde gelişim gösterdiğini söyleyebiliriz. Kelimenin etimolojisi hakkında, yansımalı tek heceli *bang/beng* kökünün Türkçe-Moğolcadan (veya Türkçe-Moğolca öncesi) geldiği ihtimali de vardır (bâG, bân “yüksek sesle ağlama hakkında”) (bkz: Sevortyan, 1978, s.22). Fakat kelimenin kökenindeki *ba / ma* (ayrıca, *be/ bö/ bü/ me* vs. vardır) yansımalı seslerdir ve Türkçenin gelişim süreci içinde hayvanlara mahsus olan

yansımali seslerden oluşan eylemleri (bozlamak, ulumak, böğürmek vs.) sonraları insan için de kullanılmaya başlamıştır.

Orla- “bağırma”

Eger taşni olı birle ovsa un teg bolur ermiş orlasa tugleri tupidin tup ta çıkar ermiş (103v20).

Eski Uygur metinlerinde (DTS, 1969, s.614), *İbn Mühennâ Lûgati*'nde *urla-* “bağırma” (Hacıyev, 2008, s.145), *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi* Meşhed Nüshasında ise aynı biçimde yazılan fiil “ağırılmak” (Şimşek, 2019, s.587) anlamında geçmektedir. Osmanlıca metinlerin transkripsiyonunda bilim adamları kelime başındaki sesi bazen {o}, bazen {u} olarak okumuşlar. Mesela, Dankoff ve Kelly'nin katkılarıyla yaptığı çeviri ve notları temel alarak Türkçe çeviri yapan Yurtsever ve Erdi, *Dîvânü Lugâti't Türk* kitabında “bağırma” anlamını ifade eden kelimeyi *أرلادی orladı* (DLT, 2007, s.361) biçiminde okumuşlar. Yine DLT'de “haykırış” anlamında *orı* (DLT, 2007: 361), *Kutadgu Bilig*'de (Arat, 1947, s.251) “ses, gürültü” anlamında *urı* kelimesi vardır. Ayrıca *Mukaddimetü'l-Edeb*'de *orla-* fiilinden türemiş *orlaguı* yani “müezzin” (Yüce, 1993, s.163) kelimesine rastlanılır. Çağdaş Rusçada yerel dilde *or* “yüksek sesli çığlık, bağırma” ve *orat* “bağırma” kelimeleri vardır. Eski Türk-Slav halklarının ilişkisi sonucu Türkçe **or* kelimesi Slav dillerine geçmiştir.

Ul(ı)n- “ulumak, bağırma”

Münâdî ma arturayın tep ulnur Yûsufnu yaı yinü teg töklünür (76v15)

Kaşgarlı Mahmud *uludı* kelimesinin karşısında “*böri uludı: kurt uludu*” yazarak şöyle izah da vermiştir: “geceleyn korkunç bir biçimde havlayan köpei ya da şiddetli bir acıya katlanan ve kurt uluması gibi inleyen bir adamı anlatmak için de bu sözcük kullanılır” (DLT, 2007, s.679). Eski Uygur metinlerinde de *ulın-* “kıvrınmak, inlemek” fiiline rast gelinir (Caferoğlu, 1968, s.264). *Mukaddimetü'l-Edeb*'de ise *ulundur-* “bağırma” fiili vardır (Yüce, 1993, s.194).

Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ* eserinde “bağırma” anlamlı fiillerin etimolojik değerlendirilmesinde yazıda ele alınan tüm fiillerin ses yansımali kelimelerden oluştuğu kanaatine varılmıştır. Her doğal dil gibi Türkçe de dünyayı algılamanın ve kavramsallaştırmanın yolunu kelimeler vasıtasıyla yapar. Yunan felsefi akımı olan Stoacılık teorisine göre “kelimeler, bir bireyin etrafındaki dünyanın seslerini taklit etme arzusundan ortaya çıkmıştır” (Girutskiy, 2003, s.21). Fakat farklı dilleri konuşanlar dünyayı farklı şekilde algıladıkları için doğada olan ses taklidini de farklı algılar ki bu kendisini kelime üretiminde daha belirgin göstermektedir. Dolayısıyla kelimelerin yapımı, anlamları o dili konuşan ulusun mahsulüdür.

SONUÇ

Türkçe yazılı metinler, kendinde çeşitli Türk kavimlerinin dil hususiyetlerini barındırması bakımından değerli hazinelerdir. Orta Türkçe döneminin tüm eserlerinde fonetik, morfolojik ve sözcüksel paralellikler belirgindir. Bu, çeşitli Türk kavimlerinin belirli bir dönemin mevcut edebi dili üzerindeki etkisinin sonucudur.

1. Yan yana (paralel) kullanılan fonetik değişkenler: Örneklerden de görüldüğü gibi Rabgûzî'nin XIV. yüzyılda yazdığı *Kısasü'l-Enbiyâ* eserinde “bağırma” anlamlı kelimeler aynı dönemde farklı fonetik varyantlarda (tıpkı çağdaş Türk dillerinde olduğu gibi) mevcut olmuştur.

2. Sözcüklerin eş anlamlıları (leksik paralellikler): Rabgûzî'nin *Kıyasü'l-Enbiyâ*'sında "bağırmaq" anlamlı bir çok fiil (çakır-, çarla-, çırıl-, kıkır- / kıkır-, mangla-, ul(1)n-, orla-) kullanılmıştır. İşte bir metinde bu kadar çok sayıda "bağırmaq" anlamı ifade eden fiillerin kullanılması, eserde farklı Türk boylarının dil unsurlarının varlığına işaret etmektedir.

3. Sözcüklerin anlam genişlemesi: Söz konusu kelimelerin birkaçı "bağırmaq" anlamı ile yanı sıra başka anlamlar da ifade etmektedir. Yazılı tarihi eserlerden de görülebileceği üzere, bir anlam zamanla başka bir anlamın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Oğuz lehçesine ait olan "birisini seslemek" anlamında çağır- fiilinin zamanla ("birisini çağırmaq için yüksek sesle bağırmaq"tan kaynaklanarak) "bağırmaq" manası ifade ettiği buna bir örnektir.

4. Rabgûzî'nin *Kıyasü'l-Enbiyâ*'sında "bağırmaq" anlamlı kelimelerden biri olan *orla-* fiilinin kökündeki *or Türk dillerinden Rusçaya geçerek "yüksek sesli çığlık, bağırışma" anlamında çağdaş Rusçada yerel dilde *or* kelimesinde ve "bağırmaq" anlamında *orat'* kelimesinde bulunmaktadır.

5. Çalışma konusu olan tüm fiiller, bir kişinin öfkelendiği zaman çıkardığı seslerden (kı, çı, ba, ma vb.) oluşmaktadır. "Bağırmaq" anlamı ifade eden kelimelerin hemen hemen hepsinin kökünde onomatopik kelimelerin bulunması tesadüf değil. İnsan, zihninde var olan bazı soyut kavramları ifade etmek, sinirlendiği veya korku hissi geçirdiği zaman söylemesi zor olan kelimeleri ifade edebilmek için doğadaki canlı ve cansız varlıkların seslerinden kelimeler üretmiştir. Böylece eserde geçen "bağırmaq" anlamlı fiiller farklı Türk kavminin bulunduğu alana bağlı olarak kendi izlenimleri sonucu oluşturduğu kelimelerdir. Sonuçta ise çeşitli Türk lehçelerinden oluşan kelimeler bir araya toplanarak Orta Türkçenin edebi dillerini oluşturmuşlar.

KAYNAKÇA

- Ağca E. (2021). Tarihsel Diyalektoloji Araştırmaları Açısından Harezmi Türkçesi. *Orta Türkçe Döneminin İlk Evresi: Sorunları ve Çözüm Önerileriyle Harezmi Türkçesi*. Ankara: Akçağ, s.205-219.
- Arat, R. (1947). *Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig*. I (Metin), İstanbul, Milli Eğitim.
- Argunşah, M. (2020). Harezmi ve Kıpçak Türkçesi. *Türkoloji El Kitabı*. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, 54-72.
- Ata, A. (1998). *Nehcü'l-Ferâdis. Uşmağlarınñ Açık Yolu / Cennetlerin Açık Yolu*, III Dizin-Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ata, A. (2013). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin), 2. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ata, A. (2019). *Nâşirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî. Kıyasü'l-Enbiyâ. (Peygamber Kıssaları)*. Giriş-Metin-Dizin. 1- 2. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Boeschoten, H. (1995). *Al-Rabghüzî The Stories of the Prophets: Qışaş Al-Anbiyâ': an Eastern Turkic Version*, Vol. 1-2, Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Boeschoten, H.; O'Kane, J. (2015). *Al-Rabghüzî, The Stories of the Prophets. Qışaş al-Anbiyâ': An Eastern Turkish Version* (Second edition). Brill, Leiden-Boston.

- Borovkov, A. (1963). *Leksika Sredneaziatskoqo Tefsira XII-XIII vv.*, Moskva: İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturı.
- Caferoğlu, A. (1931). *Abû- Hayyân. Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- DLT (1985) - *Mahmûd el-Kâşgarî, Dîvânü Lugâti't-Türk Tercümesi*. I. (çev. Besim Atalay). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- DLT (2007) - *Mahmûd el-Kâşgarî, Dîvânü Lugâti't-Türk*. Robert Dankoff ve James Kelly'nin Katkılarıyla Yaptığı Çeviri ve Notları Temel Alarak. Türkçe Çeviri ve Düzenleme Serap Tuba Yurtsever & Seçkin Erdi. İstanbul: Kabcacı.
- DS - *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. (1993). 2. Baskı. VIII Cilt, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- DTS - *Drevnetyurkskiy Slovar*. (1969). (ed. R. M. Nadelayev i dr.) Leningrad: Nauka.
- Ergin, M. (1993). *Türk Dil Bilgisi*. 20. Baskı. İstanbul: Bayrak.
- Erşahin, S. (2003). "Türklerin Hz.Muhammed Hakkındaki İlk Bilgi Kaynaklarından Kısas-ı Enbiyalar: Kısas-ı Rabgûzî Örneği". *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (Özel Sayı)*, Ankara, 197-224.
- Fazilov, E. (1971). *Starouzbekskiy yazık. Xorezmiyskiye pamyatniki XIV veka*. Tom II. Tashkent: Fan.
- FK - Onur, S. (2022). *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı. (Yıldızname - Divname - Kur'an falı - Tilsimler)*. Ankara: Akçağ.
- Gaban, A. Von. (1988). *Eski Türkçenin Grameri*. (çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- GT - Karamanlıoğlu, A. F. (1978). *Seyf-i Sarâyî Gülistan Tercümesi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Girutskiy, A. A. (2003). *Vvedeniye v Yazıkoznaniye*, Mn: Tetrasistems. Гируцкиий А.А. – Введение в языкознание (2003).doc (google.com) (13.11.2022)
- Grønbech, K. (1948). *Rabghuzi, Narrationes de Prophetis*. Cod. Mus. Brit. Add. 7851. *Reproduced in Facsimile, with an Introduction by K. Grønbech Monumenta linguarum Asiæ Maioris*. No. 4. Copenhagen. (7.11.2022)
- Hacıyev, T. (2008). *Seyid Ehmed Cemaleddin İbn Mühenna. Hilyetül-İnsan ve Helbetül Lisan*, Bakı: "Kitab Alemi".
- Karahan, A. (2006). "Memlûk-Kıpçak Türkçesi Sözcükleri: Yansıma Fiiller Üzerine Bir İnceleme". *Türklük Bilimi Araştırmaları*. Güz. Niğde, X: 105-124.
- KE - Ata, A. (1997). *Nâşirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî. Kısaşü'l-Enbiyâ. (Peygamber Kıssaları)*. I Cilt. Giriş-Metin-Tıpkıbasım. II Cilt Dizin. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- KTLS - *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. (1991). I Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- KTS - *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. (2007). Recep Toparlı; Hanifi Vural ve Recep Karaatlı. 2. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu.

- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Nevai Alişer. (1970). C. IX, Taşkent: "Fan".
- NF - Nehcü'l - Feradis. *Uştmahlarning Açuq Yolu. Cennetlerin Açık Yolu* (2014). Metin, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım. Mahmut b. Ali. Tıpkıbasım ve çeviri yazı: Janos Eckmann; Yayımlayanlar: Semih Tezcan, Hamza Zülfikar; Dizin-Sözlük haz.: Aysu Ata, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sağol, G. (1993). *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*. Giriş Metin-Sözlük. Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Sağol, G. (2002). "Harezmi Türkçesi ve Harezmi Türkçesi ile Basılan Eserler". *Türkler, Orta Çağ*. Cilt 5. Ankara: Yeni Türkiye, 804-813.
- Samoyloviç, A. (2005). "Tyutkskoye Yazıkovnanie Filologiya Runika". *K İstorii literaturnoqo sredneaziatsko-tureskoqo yazıkıa*. Moskva: "Vostoçnaya Literatura" RAN, 923-940.
- Seferli, E. (2004). *Dastani-Ehmed Harami*. Tertib edeni, ön sözün ve lüğetin müellifi Elyar Seferli. Bakı: "Şerq-Qerb".
- Sevortyan, E. (1978). *Etimologičeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov*. Obşetyurkskie i Mejtyurkskie Osnovi Na Bukvu "B". Moskva: "Nauka".
- Şimşek, Y. (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'ân Tercümesi*. (Meşhed Nüshası {293 no.}, I Cilt: Giriş- Metin. II Cilt: Dizin. Ankara: Akçağ.
- Tenişev E. (2021). *İstoriya Tyurkskih Pismennih Literaturnih Yazıkov Donasionalnoy Porı. Rossiyskaya Tyurkologiya*. №1-2. Moskva: Rossiyskaya Akademiya Nauk, 38-43.
- Yüce, N. (1993). *Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud bin 'Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşari, el-Hvârizmi Mukaddimetü'l-Edeb. Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası*. Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yüce, N. (2002). *Hârizm Türkçesi*. *Türkler, Orta Çağ*. Cilt 5. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 793-803.
- Zülfikar, H. (1995). *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler* (İnceleme-Sözlük). TDK Yay.: 628, Ankara, VII+699 s.

BYUNG-CHUL HAN DÜŞÜNÇESİNDE ÖTEKİ ve KAYGI

Byung-Chul Han's Thought on The Other and Anxiety

Seher ORAL

Mardin Artuklu Üniversitesi Mardin/TÜRKİYE
seherroral@gmail.com
ORCID No: 0000-0003-1082-7442

Araştırma Makalesi/Research Article

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1381403

Sayfa: 152-162

Makale Gönderim Tarihi

26/10/2023

Makale Kabul Tarihi

29/12/2023

Öz

Dijital platformlar, toplumun yapısını, kurulu düzenini değiştiren, bireyler arasında var olan toplumsal ilişkileri yeniden şekillendiren, üreten ve yorumlayan önemli bir yaşam alanıdır. Tüm sınırları ve farkları ortadan kaldıran dijital platformların her şeye izin verme ve her şeyi olumlama çabası *like* toplumunun oluşumuna neden olmuştur. *Like* toplumunda önemli olan her türlü olumsuzluğun ortadan kaldırılmasıdır. Böylece *Öteki*'den ve *Öteki*'nin yol açacağı her türlü kaygı durumdan özenle kaçınılır. Ancak *Öteki*'nin olmadığı yerde aynışma gerçekleşir. Aynışma, bir bakıma imha da demektir, *Ben* ile *Öteki* arasındaki sınırları zamanla eritir, çatışmayı ortadan kaldırır ve her şey bir süre sonra pürüzsüzleştirilir. Bu çalışma, bir literatür çalışması olup Han'ın temel kavramları çerçevesinde günümüzün hâkim küresel düzenin, *Öteki*'ni yok sayarak bireyin benliğinde yarattığı yıkıcı etkileri üzerine temellenmektedir. Burada temel problem, artık ötekinin getirdiği negatiflikten değil doğrudan ötekini yok sayarak bir yıkım sürecine giren bireylerin nasıl aynıştıklarını analiz etmektir. Bu çalışma, hızlanma adına her türlü olumsuzluğu (öteki, yabancı, kaygı...) taşıya eden dijital platformların *Ben*'de yarattığı anlam krizinin etkilerini incelemeyi hedeflemektedir. Bu çalışmada ulaştığımız sonuçlardan biri, *Öteki*'likten yalıtılmış, insanın sadece kendi benzerleriyle karşılaştığı dijital mekanlarda birey, kendi *başka*'lığını unutmuştur. Bu bağlamda çalışmanın önemi, bireye kendi *başka*'lığını yeniden hatırlatacak, öteki'ne dönüş imkanları yaratmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Öteki, Kaygı, Sosyal medya, Aynışma.

Abstract

Digital platforms are significant spaces that alter the structure and established order of society, reshaping social relationships among individuals, and generating and interpreting information. The efforts of digital platforms, which eliminate all boundaries and differences, to allow everything and affirm everything have led to emergence of a like society. In the like society, the elimination of any form of negativity becomes crucial. Consequently, great care is taken to avoid any situation that could arise from the 'Other' and the anxiety it may cause. However, where there is no 'Other', homogenization occurs. Homogenization, in a way, signifies destruction; it gradually erases the boundaries between 'Self' and 'Other', eliminates conflicts, and smoothes everything out over time. This study is a literature review that revolves around Han's fundamental concepts, focusing on the destructive affects it imposes on an individual's identity within the prevailing global order of today, which disregards the 'Other'. The central problem here is to analyze how individuals, by directly disregarding the 'Other' and entering a process of destruction, end up homogenizing. This study intends to investigate the affects of the crisis of meaning created by digital platforms that eliminate all forms of negativity (the 'Other,' the foreign, anxiety...) in the name of acceleration on the 'Self.' One of the results we achieved in this study, in digital spaces where individuals are isolated from the 'Otherness' and only encounter their own kind, people have forgotten their own otherness. The significance of this study lies in its potential to remind individuals of their own otherness and create possibilities for a return to the 'Other'.

Keywords: Other, Anxiety, Social media, Homogenization.

Giriş

Sosyal bilimler alanında özellikle son yıllarda daha da artan Öteki ve Kaygı meselesini Byung Chul Han'ın temel kavramları çerçevesinde ele almak çağdaş toplumun içinde bulunduğu anlam krizinin nedenlerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Bir felsefeci ve kültür kuramcısı olan ve bugüne kadar siyaset, etik, estetik, din, sosyal medya gibi birçok farklı konuda çalışmalar yapan Han, bu çalışmalarını günlük hayatın akışkanlığı içerisinde ele alıp aydınlatmaya çalışmaktadır. Han'ın üzerinde durduğu ve bütün eserlerinde de ele aldığı temel problemlerden biri, günümüz

neoliberal rejimin iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin ürettiği sosyal ağların, toplumsalın ve dolayısıyla benliğimizin üzerinde bıraktığı patolojik durumlardır.

Han'ın en temel kaygısı, yanılısamalı bir özgürlük vaadi ile gönüllü itaati sağlayarak kendisini yeniden inşa eden neoliberal rejimin, bireyin kendi üzerine düşünme imkanını ve potansiyelini elinden alarak onu bütünüyle kurulu düzenin nesnesine dönüştürmesidir. Başka bir ifadeyle; neoliberal iktidar, disiplinci iktidardan farklı olarak bireyin üzerinde bir tahakküm kurmaz; aksine bireyin kendi üzerinde kurduğu bir tahakküm yaratarak bireyin kendisini sömürmesine ve nesneleştirmesine neden olmaktadır. Han, modernite sonrası toplumlarda özellikle dijitalleşmeyle birlikte mahremiyetin, mesafenin, *eros*'un, insanın kendini tanımasını sağlayan *öteki*'nin ve insanı eyleme geçmeye çağıran *kaygı*'nın yok olduğundan söz etmektedir. Dijitalleşme süreci sınırları ve farkları hızla ortadan kaldırarak, *öteki*'nin ve *yabancı*'nın da olumsuzluğunu bertaraf etmektedir. Böylece her türlü koruyucu mesafe ortadan kalkmış, her şey her şeyle iç içe geçmiş ve toplum şeffaflaşmış olacaktır. Han'a göre (2017), şeffaflık, toplumsal süreçlerin tümünü kapsayan ve toplum üzerinde köklü değişikliklere neden olan sistemik bir zorlamadır. Şeffaflık, *öteki*'yi ve *yabancı*'yı devre dışı bırakarak sisteme istikrar ve hız kazandırır. Çünkü ötekiliğin ya da yabancılığın olumsuzluğu aynaların şeffaf iletişimini engeller ve bozar. Aynı zamanda şeffaflık ya da olumluluk toplumu, hiçbir olumsuz duyguya, kaygıya yer vermediği gibi temel yargısını *like* üzerinden kurmaktadır. Oysa Han için, tam da bu olumsuzluktur insanı canlı tutan ve onun hayatını besleyen. İnsan kendi gücünü, imkanlarını öteki ile bağını yeniden inşa ettiğinde ortaya çıkarabilir. İnsanın kendisi ile ilgili istikrarlı bir imgeye sahip olmasını sağlayan şey, ötekidir. İnsan, kendi ile öteki arasındaki bağı yitirdikçe yeni ya da farklı olan hiçbir şeyle karşılaşmaz. *Öteki*'nin yokluğunda insan en fazla ya aynı ötekiler ya da öteki aynılarla karşılaşacaktır.

Aynı ötekiler/ Öteki aynılar

Byung Chul Han: "*Ötekinin var olduğu zamanlar sona erdi.*" cümlesi ile başlar "*Ötekini Kovmak*" (2023) kitabına. Han bu sözle insanların, dijital çağda özgürlük kisvesi altında nasıl aynılaştıklarını ve öteki ile arasındaki sosyal mesafeyi kaybeden bireyin benliğinde oluşan yıkımı ifade etmeye çalışmıştır. Muhakkaktır ki her kavram, içinden çıktığı zeminin sermaye ve birikim türlerinin yanında tek tek bireylerin habitusları ve o toplumun doksalarından izler taşır (Oktay, 2022: 11). Öteki kavramı da her tarihsel dönemde o tarihin şartlarına uydurulmaya çalışılan, yeniden yorumlanan hem felsefenin hem psikolojinin hem de sosyolojinin önemli tartışma konularından biri olmuştur. Lacan, öteki kavramı üzerine çalışmaları olan önemli düşünlerden biridir. Lacan'a göre öteki, içine doğduğumuz toplum veya herhangi bir toplumsal bileşendir. Bu bileşenin kuralları o toplumun kurumları ve o bileşende kullanılan dildir (Lacan, 2013). Böylece öteki, içinde bulunduğu toplumun dinamikleriyle şekillenen bir yapıdadır denebilir. Özellikle 21. yüzyılda kimlik sorunlarının temel tartışma odağını oluşturan öteki kavramı, negatif içerikli tanımlamalar içermektedir. Öteki, kavram olarak bize benzer olmayan ya da bize ait olmayan şekilde tanımlanabilir. Bize benzer olmama durumu, sadece kültürel, etnik ve milli açıdan değil; bir kardeş, bir arkadaş ya da bizden bağımsız bir düşünce de öteki'ne karşılık gelebilir (Saraçoğlu, 2023: 506). Yani Lacan'da da olduğu gibi öteki'yi, kişinin kendinin dışındaki her şey olarak ifade edebiliriz. Biz bu çalışmada ötekinin negatifliğini, bir kalıpyargı, ön yargı ya da etnik bir farklılık olarak değil,

öznenin kendini tanımlayabilmesinin, kendi benliğinin farkına varmasının veya kendi potansiyelini açığa çıkarabilmesinin bir aracı olarak ele almaya çalışacağız.

Modernleşme ile birlikte ortaya çıkan ve dijitalleşme süreci ile birlikte daha da artan bireyleri homojenleştirme ve benzeştirme çabaları, bugün ötekinin negatifliğini ortadan kaldıran yeni bir dünya düzeninin yaratılmaya çalışıldığını göstermektedir. Dijitalleşmenin her şeye izin verme ve her şeyi olumlama vaadi, ötekinin negatifliğini reddeden bir sistem yaratmaktadır. Bu sistem, aynının hızla çoğalmasına ve dolayısıyla özneler arası bir öz yıkıma sebep olmaktadır. Aynının aşırı çoğalması, kendisini gelişme ve büyüme olarak gösterse de belirli bir süreden sonra üretken olmaktan çıkar ve yıkıcı bir etkiye sahip olur. Öyle ki, dijitalleşme ile birlikte insan hiçbir deneyim yaşamadan her yere seyahat edebilir, düşünmeye gerek kalmadan her türlü bilgiye ulaşabilir ve daha bilgiye ulaşmadan bir sürü veri elde edebilir. Ancak dijitalleşmenin bir avantajmış gibi görünen bu özelliği, ötekinin negatifliğini, üretkenliği, deneyimi, düşünceyi ortadan kaldırmaktadır. Arama motorları ötekini, yabancıyı geçerek onun yerine aynı ve benzer düşünen insanları, benzer bilgi türlerini, benzer filmleri bulmaya hizmet eder ve böylece deneyim ve düşünce ufkumuzun daralmasına neden olur (Han, 2023: 9). Bu bağlamda dijital araçlar bize kendi düşüncelerimizi aşıl原因 ve bizi bir *Ben* döngüsü içerisinde hapseden, aynıyı çoğaltan bir sisteme dönüşmektedir.

Bauman'a göre (2015); öteki/ yabancı bizim normal veya doğal olarak tanımladığımız hayatımızın içindeki *başka*'lıklardır. Bu *başka*'lıklar yani ötekinin negatifliği, *kendi*'ye şekil ve ölçü veren, onu sınırlayabilen diyalektik bir karşıta sahiptir. Dolayısıyla aynı, onu sınırlayabilecek, şekillendirebilecek bu karşıtıktan yoksundur. Ötekinin negatifliği veya dönüşümün olumsuzluğu bizleri deneyime, bilmeye, düşünmeye sevk eder. Bir şeyi deneyimlemek, o şeyin bizim başımıza gelmesi, bizi dönüştürmesi demektir. Yeni bilinç durumu ortaya çıkarması bakımından bilgi de mutlak anlamda dönüştürücüdür. Düşünme de başka olana erişime sahip olduğundan aynıyı kesintiye uğratabilir. Oysa hesaplama, aynının tekrarı olduğundan düşünmenin aksine yeni bir durum meydana getirmez. Bu bağlamda dijital olanda her şey sayılabilir ve kıyaslanabilir olduğundan aynının sürekliliği sağlanmaktadır (Han, 2023: 8-10). Başka bir ifadeyle öteki, içinde negatifliği de barındırmalıdır. Negatiflik, bir olumsuzluktur. Olumsuzluğun azaltılması verimliliğin artmasına neden olur. Oysa üretkenliği ve verimliliği arttırmak adına *Ben*'i sürekli kendini yaratmaya zorlayan neoliberal üretim biçimi herkesi kendi üreticisine dönüştürür. Kendinin girişimcisi olarak *Ben*, kendini sürekli yeniden üretir ve bir meta olarak sunar. Bu durumda *Ben*, kendini sürekli ötekilerle kıyaslamaktadır. Çünkü herkes ötekinden farklı olmak istemektedir. Ancak bu farklı olma isteği *başka*'lığa değil *aynı*'lığa sebep olur. Kıyaslama kültüründe sadece tüketilebilir farklılıklar söz konusudur (Han, 2019). Olumsuzluk, tüketimi reddeder. Dolayısıyla, tüketilebilir farklılıklar pozitiflik olarak okunabilir. Sonuç olarak denilebilir ki, egemen düzende ötekinin negatifliği yerini aynı ötekinin pozitifliğine bırakmıştır.

Flusser (2011), dijital devrimi muazzam bir durum olarak ifade ederken, insan olmanın başkalarıyla bağlantılı olmak anlamına geldiğini ve dijital ağların özel bir rezonans deneyimini mümkün kılacağını söylemeye çalışmıştır. Han (2023) ise, bugün bu dijital ağların, özel bir rezonans alanına, ötekilikten yalıtılmış bir yankı odasına dönüştüğünden söz eder. Gerçek rezonans, ötekinin yakınlığını şart koşmaktadır. Ancak ötekinin yakınlığı, bugün yerini aynının mesafesizliğine

bırakmış. Bugün dijital ağlarla kurulan bu özel rezonans alanı ya aynı ötekilere ya da öteki aynılara izin vermektedir. Dijital iletişim ağları hızlanmak için her türlü mesafeyi ortadan kaldırıır. Mesafe ortadan kalktıkça her şey her şeyle iç içe geçer ve farklı bir görüşe sahip olmak, ötekiyle karşılaşmak her zamankinden daha zor bir hale gelir (Han, 2017: 12). Böylece denilebilir ki dijital ağlarda hızlanmanın artması olumsuzluğu tasfiye ederken, aynaların zincirleme reaksiyonun oluşumuna neden olur. Çünkü hızlanma varlığın ötekine dönüş imkanlarını, ötekiyle rastlaşma imkanlarını zayıflatır.

Dijital dünya, farklılık ve direnç açısından yoksuldu. Bu bağlamda benlik, dijital mekanlarda öteki anlamına gelecek bir gerçeklik ilkesi olmadan dolaşabiliyor. Dolayısıyla ben, dijital dünyanın hayali mekanlarında öncelikle ve döngüsel olarak hep kendine rastlar (Han, 2016: 42). Dolayısıyla modern birey, olumluluk toplumunda bir direnç kaynağı olan ötekinin yükünden kendini arındırır. Ötekinden özgürleşme biçimini alır ve bu durum, patolojik olarak kendine yönelmeye yol açar. Dışarıyla, nesnelere, dünyayla bağını koparan özne, sanal dünyada pek az dirençle karşılaşır. Böylece sanal dünya, öncelikle öznenin kendisiyle ya da aynı ötekilerle karşılaştığı bir projeksiyona dönüşür. Oysa ötekinin olumsuzluğu gerçeklikle yeni bir bağ kurduğu için ya da olana dair yeni bir anlayış meydana getirdiği için, rekabete içkindir. Ancak modern özne kendi kendisiyle rekabet içinde olduğundan onda bu olumsuzluk bulunmaz. Böylece özne, bir gün düşüp kalana kadar kendi etrafında dönmeye başlar (Han, 2023: 11). Buna karşın aynıyı, aynı olandan koparmanın öznesi ötekidir. Ötekiliğin negatifliği ya da yabancılığın olumsuzluğu aynaların sistematik iletişimini bozar. Bu anlamda Ben'in ben döngüsünden kurtulmasının formülü öteki'dir denebilir. Ancak öteki, sadece öznenin ötekisi olarak değil her türlü aynılışmanın başkılığı olarak ifade edilebilir: kaygı olarak öteki, yabancı olarak öteki, dil ve dinleme olarak öteki...

Öteki Olarak Kaygı

Kaygı öncelikle bilinmeyendir, yabancıdır, tekinsizdir. Bu anlamda kaygı bambaşka olanın olumsuzluğunu şart koşar. Kavramsal olarak kaygı, Kierkegaard'dan başlayarak, psikanalizin, sosyolojinin, felsefenin temel konularından birine dönüşmüştür. Öteki olarak kaygı, günümüzde aynı ötekiler içinde *başka*'lığından mahrum bırakılmış bireyi, eyleme geçmeye çağıran bir can sıkıntısı, bir olumsuzluk veya negatifliktir. Kaygıyı, bir can sıkıntısı olarak ele alan düşünürlerden biri Heidegger'dir. Heidegger'e göre kaygı, *Dasein*'in en temel duygulanımıdır. Kaygı, onun hiçlikle dolayısıyla varlıkla karşılaşma sahasına denk düşer. Bu karşılaşma, Heidegger için ölüm ile karşılaşma gibi temel bir deneyimde kaynak bulur (Erişim Tarihi, 06. 09.2023). Bu bağlamda Heidegger için kaygı, ölümle yakın ilişkilidir. Çünkü Heidegger'de ölüm, varlığın sonu değil, aksine var olmanın bir biçimidir. Ölüm, var olana gizemin, tamamen başka olanın negatifliğini katar (Heidegger, 2008). Tini canlandıran ona hayat veren tam da bu negatifliktir. Heidegger'göre (2009), tin, kendi gerçekliğini ancak kendisini mutlak parçalanmışlığın içinde bularak kavrar. Bu anlamda tini, yalnızca çatlağın ve acının negatifliği canlı tutar. Oysa Han'a göre (2023), günümüzde insanlar negatif olandan hızlıca kaçıp, pozitif olana yapışıp kalmıştır ve pozitif olana yapışıp kalmak, orada konaklamak sadece aynıyı yeniden üretmekten ibarettir.

Heidegger için insan, kaygı sayesinde bütün varlığını yeniden değerlendirebilir, ulaşabileceği bütün imkanları yeniden fark edebilir. Çünkü kaygıda derin bir can sıkıntısı vardır. Bu can sıkıntısı, insanı, eyleme geçmeye çağırır. Kaygı, insanı en asli varlığı kavramaya çağırır bir hitap

niteliğindedir (Karabulut, 2014: 85-89). Heidegger için Dasein'in temel durumu kaygı olmasaydı eğer ölümlülüğü tecrübe edemeyecekti. Bu bağlamda kaygı, Dasein'in varoluşu ve dünyasallağı ile ilgili temel ruh durumudur. Bu ruh durumu, Dasein için bir hiçliktir. Ancak bu hiçlik, onun olabileceği nihai imkanlar içerisindeki en büyük varoluşsalıdır (Watts, 2001: 45). Böylece denilebilir ki kaygı, bizde ortaya çıkardığı huzursuzluk, derin can sıkıntısı nedeniyle bizi aynının sersemliğinden kurtaran, ontolojik farklılığa dayanır.

Han'a göre (2023), bugün ontolojik bir farksızlık yaşanmaktadır. Öznesi herkes olmaya dayalı, öznenin yönünü diğerlerine göre belirlediği, diğerlerinin onun hakkında ne düşündüğü, onun diğerleri hakkında ne düşündüğü ve artık öteki aynılara ayak uydurmadığını düşündüğünde ortaya çıkan toplumsal bir kaygı durumu yaşanmaktadır. Bu durum özneyi yıkan ya da zorlayan nesnel bir durum değil, toplumsal uyumculuğunun çöküşünün yarattığı yatay bir kaygıdır. Han, günümüzde birçok insanın başarısız olma kaygısı, toplumsal beklentileri karşılayamama kaygısı, sanal dilde *like*'lanmama kaygısı gibi yaygın kaygılarla karşı karşıya olduğunu ifade eder. Bu tür kaygı, başkalarıyla sürekli kıyaslanma nedeniyle ortaya çıkar (Han, 2023: 40-41). Dolayısıyla bu kaygı, ötekinin negatifliğinden doğan dikey bir kaygı değil, öteki aynılarla kıyaslanma sonucu ortaya çıkan yatay bir kaygıdır. Küresel iletişim ve enformasyonun eşiksiz, tüm pürüzleri ortadan kaldırarak hızla artması, ötekinin negatifliğinden sıyrılmış yatay bir kaygıya neden olmaktadır. Neoliberal üretim biçimi olarak dijital iletişim, hızlanmak adına her türlü mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Böylece hiçbir koruyucu mesafe olmadan her şey her şeyle iç içe geçmekte ve tüm ağ ışınlarının üzerinde duran saf yüzeyler haline getirilmekteyiz. Han (2015) "Şeffaflık Toplumu"nda, şeffaflık baskısının, her türlü görüş ve iletişim boşluğunu ortadan kaldırdığını ve her şeyi görünürlüğe sunduğunu ifade eder. Böylece bütün tehditlere açık hale gelen bizler, küresel ağın ortasındaki geçiş noktalarına dönüşmekteyiz. Şeffaflığın, hiçbir alanda boşluğa tahammülü yoktur. Oysa düşünme, dönüşme boşluğa geresinim duyar. Boşluğun olumsuzluğuna yer vermeyen bir toplumda her şey bozularak kıyaslanmaya dönüşmektedir.

Şeffaflık, kendi başına olumludur. İnsanın içinde bulunduğu mevcut durumu sorgulayabilecek ve kendi ötekisini uyandırabilecek kaygıdan yoksun, aynının giderek kuvvetlendiği bir olumluluktan söz edilmektedir. Olumluluk toplumu, hiçbir olumsuz duyguya izin vermediği gibi insanın, acıyla başa çıkma, ona biçim verme, kendini dönüştürme becerisini de elinden alır. Olumluluk, mevcut olanı onaylama ve optimize etme üzerine kurulu olduğundan her türlü öteki'ye kördür. Günümüzde sınırsız bir iletişim ağı içerisinde sersemleşmiş durumdayız. İletişim hızının bu kadar çabuk artmasının en önemli nedenlerinden biri de genel yargısını *like* üzerine kurmuş olmasıdır. Çünkü olumsuz yargılar, iletişimi sekteye uğratar (Han, 2016: 23). Bu bağlamda bugün iletişim ağı içerisinde yabancıların olumsuzluğunun kovulduğu, her türlü tekinsiz olandan korunduğumuz bir konfor alanı içerisinde yaşadığımız söylenebilir. Dolayısıyla öteki olarak yabancı, enformasyon ve sermaye dolaşımının hızını kestiğinden istenmeyen bir durumdur, istenen ise aynılıktır. Ancak aşırı iletişimde bir hakikat yoktur çünkü anlam eksikliği söz konudur. Bu yüzden hakiki olanın barındırdığı olumsuzluğunun eksikliğinden olumlunun yığınlaşması, aynının urlaşması söz konudur.

Bugün başka bir yabancılaşma biçiminden söz edilmektedir. Bu yabancılaşma, Marks'ın yabancılaşma teorisiyle açıklanamaz. Marksist teoride, yabancılaşma, işçinin kendi emeğine

yabancılaşmasıdır. İşçi, kendi emeği olan ürününü bir yabancı olarak, bir nesne olarak görmeye başlar. Zenginlik ürettikçe fakirleşir. Böylece işçi eylemi, kendisinin gerçekleşmesinin, edimselleşmesinin yitimine neden olur. Marsist teoride işçiyi sömüren ötekinin egemenliği söz konusudur (Ollman, 2008). Ancak bugün neoliberal üretim ilişkilerinde yabancılaşma, kişinin kendi gerçekleşmesinin ya da edimselleşmesinin yitimi olarak değil, kendini gerçekleştirme, optimize etme ve özgürlük olarak ortaya çıkmaktadır. Burada işçiyi sömüren bir öteki yoktur. Kişi, özgürlük yanılmasına kapılarak kendimi gerçekleştireceğim düşüncesiyle gönüllü olarak kendisinin sömürücüsü haline gelir. Artık emeğe yabancılaşma değil, kişinin kendine veya kendi kendinden yabancılaşması söz konusudur. Bu durum, kişinin kendini optimize etme ya da gerçekleştirme sürecinde gerçekleşir; çünkü kişi, kendi bedenini optimize edilecek işlevsel bir nesne olarak görmeye başladığı anda kendine yabancılaşır (Han, 2023: 48). Han için bu yabancılaşma biçimi yine olumsuzluğun eksikliğinden yani karşıtın ya da karşıda olanın yokluğundan kaynaklanmaktadır.

Dijital dünya, bedensizleşmeye yöneliktir. Bedenler arasındaki ilişki yerini giderek ağlar arası bir iletişime dönüştürmektedir. Dijital nesnelere karşıtlık oluşturmazlar. Dijitalite, eşyadan, nesneden veya bedenden; hacmini, hayatını veya zamanını çalıp onu her an ulaşılabilir kıldığından karşıtlık ortadan kalkmaktadır. Karşıtın yokluğu ise insanın sert bir şekilde kendisine yönelmesine yol açmaktadır. Bedensele dayalı her özgürlük girişimi, daha başlamadan sona ermektedir. Çünkü bedenin her an her yerde ulaşılabilir olması, dışlanmışlık ve tekbaşlılık hissinin örtbas edildiği izolasyon alanı yaratır. Bu izolasyon alanı, bir yanılısamadan ibaret olduğu için belli bir süre sonra bir öz yıkıma neden olmaktadır (Demir, 2017: 26). Aynı zamanda beden, dijital dünyada başkalarının bedenleri ile birlikte bir form kazanmaya başlamıştır. Yani her bireyin beden, imgesi diğerlerinin üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak kıyaslamaya dönüşmektedir. Bu nedenle beden, kişinin kendisinden çok başkaları için uygulanabilir prototipe dönüşmektedir. Böylece birey, kendi bedensel kimliğini başkalarının bedenleri kıyaslayarak onlarla uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır (Demir, 2017: 34-36). Ancak *like*'lanma adına yapılan her girişim, farklılıktan ziyade kollektif bir aynılışmaya neden olmaktadır.

Bugün *like* toplumu, her türlü baştan çıkarma ve hayrete düşürmeden yoksun aşına bir görsel alana sahiptir. Yabancıların ve ötekinin negatifliğinin ortadan kaldırıldığı dijital ekranlar, *Hayret*'e müsaade etmez. Bu durum, dijital iletişimle birlikte hızla artan aşinalığın, ya da aynılığın bir sonucudur. Bu aşinalığın içerisinde izleyiciyi, rahatsız eden, yadırgatan, büyüleyen, düşündüren hiçbir şey yoktur. Her şey giderek şeysizleştirilmekte, bedensizleştirilmektedir (Han, 2023: 50). Han'a göre (2018) şeyler, veri akımlarının içine ya da enformasyona dahil edildiklerinde şeffaflaşır. Enformasyon kendini tam görünürükte iletir ve her şeyi görünür kılar. Enformasyon, bilginin pornografik bir formu olmakla birlikte içsellikten ve zıtlığın negatifliğinden yoksun, hesaplanabilir, kontrol edilebilir, pürüzsüz, bir yapıya sahiptir. Pürüzsüzlük, karşıt beden değildir, zıtlığın negatifliğinden yoksun yalnızca beğenilecek bir şeydir. Günümüzün iletişim toplumu da her şeyin pürüzsüzleştiği bir *like* toplumdur. Ötekinin ve yabancıların her türlü negatifliğinden kovulmuş pürüzsüz bir iletişimin içinde yaşamaktayız (Han, 2018: 11-12). Pürüzsüz iletişimin temel araçları, *paylaş* ve *like*'tir. Negatiflik, dijital aygıtların iletişim hızını kestiği için, sadece hoşnutluklar ve pozitiflikler iletir ve alınır. Böylece pürüzsüzlüğün pozitifliği enformasyonun, iletişimin hızını arttırmakta, iletişimin hızı arttıkça aynı olan aynıyla karşılaşmakta, şeyler, başlıklarını, gizemlerini, yabancıklarını yitirmektedir.

Öteki'ne Yer Açmak

Byung Chul Han, günümüz *like* toplumunda herhangi bir söylemin olmadığını ifade eder. Bu yüzden, insan, orada ya kendisiyle ya da benzerleriyle karşılaşır. Dolayısıyla ayının dijital gürültüsü içerisinde insan, önce ötekini sonra da kendisini kaybetmektedir. İki insanın olmadığı yerde aynılaşma gerçekleşir. Aynılaşma imha demektir. Varlık ortadan kalkar, yok olur. Aynılaşma, içerisi ve dışarı arasındaki sınırların erimesi, kontrastın yok olması, çizgilerin silinmesi, çukurların ve tümseklerin gitmesi, boşlukların bitmesi, yani bir resmi resim yapan tüm başkalaşmaların ortadan kalkması demektir. Başkası ile buluşamayan insan kendi ile buluşamayacaktır (Bebek, 2020). Bu yüzden insanın kendini anlaması, kendindeki anlamı bulması ve böylece kendi imkanlarının farkına varmasını sağlayacak tek şey ötekine yer açmakla mümkündür. Ötekine yer açmak, bakış ile ses ile, ötekinin dili ya da dinleme ile mümkün olabilmektedir.

Dijital düzenin bize sunduğu her türlü öngörü ve hesaplamalardan kurtulmamızı sağlayan ve bizde kaygı uyandıran öteki, kendini bir bakış olarak göstermektedir. Sartre, ötekini bakış fenomeniyle açıklamaktadır. Sartre'a göre (2009) öteki, kendini bir bakış olarak sunar. Yani bakış fenomeni ötekini oluşturur. Ve özgür özneler olarak öteki, insanın varoluşunun ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Böylece bu bakış, sadece göz ile sınırlı değildir. Bakış ya da bakılmak, dünya içinde varlığın merkezi bir boyutunu oluşturur. Bu anlamda dünya bir bakıştır. Ancak içinde bulunduğumuz dijital dünya, neredeyse bakıştan yoksundur. Dijital ekranlar bakışa uygun bir niteliğe sahip değildir. Han (2023): "*Windows bakışı olmayan bir penceredir*" der. Dijital dünya kendisini bize, bizim hoşumuza gidecek bir göz ziyafeti şeklinde sunar. Böylece ötekini deneyimlemenin mümkün olmadığı bir uzamda yaşamış oluruz.

Artık bakış, birçok düzeyde ortadan kaybolmaktadır. Tahakküm de bakış olmadan gerçekleşmektedir. Bentham, panoptikon kavramını bakışın tahakkümüne dayandırır. Panoptikonda hükümlüler, gardiyanın bakışına teslim edilmişlerdir. Hükümlüleri gözetlemek için inşa edilen kuleler, gardiyanın kendisi görülmeden onun her şeyi görebileceği şekilde inşa edilmiştir. Görme ve görülme ikilisini ayıran bu panoptikonda hükümlüler, sadece merkezi kulenin silüetini görürler. İzlenip izlenmediklerinden habersiz olan hükümlüler, sürekli izleniyormuş gibi hissederler. Böylece bakışın tahakkümü, merkezi bir perspektife dayandırılmış olur (Bentham, 2008). Ancak dijital ortam, bir bakışa sahip olmaması nedeniyle optik ortamdan ayrılır. Dolayısıyla merkezi bir perspektif optiğine de ihtiyacı yoktur (Han, 2023: 57). Dijital panoptikonda baskıcı bir bakışın olmaması nedeniyle insanlar kendilerini gözetleniyormuş gibi hissetmezler. Böylece yanıltıcı bir özgürlük hissiyle gönüllü olarak kendilerini ifşa ederler. Bu durumda denilebilir ki dijital panoptikonda aşırı özgürlükten doğan bir sömürü vardır.

Bugün ayının dijital gürültüsü, sese ve bakışa karşı bir direnç oluşturmaktadır. Bu gürültü içinde ötekinin sesi yok olur. Oysa ses, öz mevcudiyeti yıkar. İnsanın içinde ötekinin, kendiliğin içine dolmasını sağlayan çatlaklar oluşturur. Yani ses, varlığın kendisini var olanların ötekisi olarak gösterdiği alandır. Heidegger için ses, düşünmeye bir çağrı niteliğindedir. Heidegger'in varlık dediği şey düşüncenin unsurudur. Düşünmeyi gerçekleştirebilmek için de onu öğrenmemiz gerektiğini ifade eder. Bu yüzden insan yaptığı her şeyi özsel olarak kendisine seslenene kulak verdiği zaman öğrenmektedir (Heidegger, 2009: 48). Hakikat kendisini, sese dayalı düşünmeyi, bir anlam bağlamına yerleştirdiği anda ortaya çıkarır. Böylece ses, varlığın kendisini var olanların

ötekisi olarak gösterdiği mecradır denebilir. Dolayısıyla ses, dışarıdan düşüncenin kendisini maruz bıraktığı ötekinden gelmektedir. Ancak bugün, insanın kendi döngüsü içine hapsediği ve sadece kendiyi konuştuğu dijital dünyada ötekinin sesi kısıktır. Han'a göre (2023), bugünün dünyasında ötekinin yokluğundan ötürü daha az sese maruz kalırız. Çünkü dijital dünyada bağlantılar, bir bakış ya da sese ihtiyaç duymadan kurulur. Dijital ortam sesin pürüzsüzlüğünü ve derinliğini elinden alarak onu anlam açısından şeffaflaştırmıştır. Böylece ses, düzleştirilir, hiçbir anlama gelmeyen, herhangi bir bilgi aktarmayan, baştan çıkarmadan yoksun, gösterilen değil gösteren bolluğuna dayanan bir yapıya dönüştürülmektedir. Bu bağlamda düşünmeye bir çağrı niteliğinde olan sesi, ötekinin, ötekiliğin ve yabancıliğin kaybolup gittiği dünyada insan, ötekinin yol açtığı her türlü huzursuzluktan, kaygıdan uzak aynının sürekliliğinde yaşamaktadır. Oysa Adorno'nun "*dünyaya yabancılık bir sanat momentidir*" dediği gibi, dünyayı yabancı bir şey olarak algılamayan ya da ötekine yer açmayan kimse, onu hiçbir şekilde kavrayamaz. *Like* toplumunda, özdeş olmamaklığın her türlü negatifliği reddedilir. *Like* toplumu, sadece tüketilebilir, kullanılabilir farklara izin verirken, başkalık yerine çeşitliliği savunur. Dijital ortam insanı, kendi ağ tabakalarıyla ördüğü kalıcı bir öz bakışa sevk eder. Bu ağ, örüldükçe insan kendisini bir o kadar ötekinden korur. (Han, 2018: 28). Böylece dijital ağ tabakası içerisinde insan, kendi öznel ruhu dışında hiçbir şeyle karşılaşmadığı, kendisi dışında hiçbir şeyi beğenmediği, hayretten uzak kendi retinası içinde yaşamaktadır. Ancak sadece insanın geri çekildiği, nesneye uyguladığı kör zorlamanın kırıldığı yerde şeyler, başkalıklarını, gizemlerini, yabancılıklarını yeniden kazanabilirler.

Öteki'ne yer açmak, bir gizeme ya da bir tekinsizliğe karşı ayık tutulmaya benzer. Oysa bugün bir gizem ya da tekinsizlik deneyimi olarak öteki, elimizden kayıp gitmiştir. Bugün öteki, bir çıkar teolojisine, kıyaslamaya, ekonomik hesaplama tabi kılınmıştır. Neoliberal üretim ilişkilerinin ben üzerindeki en güçlü baskısı yapabilmeyi, yapabilme edimini mutlaklaştırmasıdır. Bu durum *ben*'i ötekine karşı körleştirmekte ve ötekinin kovulmasına yol açmaktadır (Han, 2023: 80). Neoliberal rejimin üretkenliği arttırmak için sömürdüğü *ben*'i içine düştüğü patolojik durumundan kurtarabilmek için *öteki*'ye yer açmak, hayata ötekinden bakmak, ötekine etik bir öncelik verip onu dilemek ve ona cevap vermek gerekir.

Han, gelecekte *dinleyici* olarak ifade edilen bir mesleğin ortaya çıkacağını ifade eder. Bu dijital gürültünün içerisinde insanlar dinleyiciye, artık ötekini dinleyen hiç kimse kalmadığı için ihtiyaç duyacaklardır. Bugün neoliberal rejimin yapabilme edimini mutlaklaştırması sonucu egoya artan odaklanma, toplumun giderek narsistleşmesine neden olmuş ve bu durum dinlemeyi zorlaştırmıştır. Oysa dinleme, *öteki*'ne yer açmaktır, ötekini konuşmaya davet etmektir. Dinleme, konuşmayı önceler. Bu anlamda dinleme, edilgin bir yapıya sahip değildir. Öteki konuşmaya başlamadan önce ben, dinlemeye hazırdır (Han, 2023: 81). Yüz yüze iletişimde, dinleyici ve dinleyen söz konusudur. Yani yüz yüze iletişimde kişisel bir muhatabımız, somut bir alıcımız söz konusudur. Oysa dijital iletişimde, kişisel bir muhatap, bir ses veya bakış söz konusu değildir; kişisellikten uzak bir iletişim söz konusudur. *Öteki*'nin olmadığı yerde iletişim, hızlandırılmış bir enformasyon değiş tokuşuna dönüşür. Böylece burada herhangi bir iletişimden söz edilemez; burada sadece bağlantılar vardır.

SONUÇ

Dijitalleşmeyle birlikte tüm sosyal mesafelerin ortadan kalkması, dijital aygıtların, hızlanma adına her türlü olumsuzluğu tasfiye etmesi, özgürlük kisvesi altında her şeye izin verme ve her şeyi olumlama çabası, *Ben* ve *Öteki* arasındaki varoluşsal direnci yok etmiştir. Dijital platformlar ve kişiselleştirilmiş arama motorları, insanın sadece kendisi ve kendisi gibi olanlarla karşılaşmasına neden olurken, değişimi ve deneyimi mümkün kılacak her türlü *Öteki* de yok sayılmıştır. Böylece dijital mekanlar, insanın sadece hoşuna gideceği şeyleri sunarken, insanda huzursuzluk yaratarak *başka*'lığının farkına varmasını sağlayan *kaygı*'nın da bastırılmasına neden olmaktadır.

Özgürlüğü yoğun bir şekilde kullanan dijital kontrol toplumunun mükemmelliği, şiddeti dışarıdan gelen bir baskı aracı olarak kullanmamasından kaynaklanır. Şiddeti, bireyin kendi kendisine uyguladığı bir baskı aracına dönüştürmüştür. Bu durumda birey, kapitalist sistem içerisinde kendisini özgür bir birey olarak görmekte ve gönüllü olarak bu sistemin bir parçası haline gelmektedir. Böylece Marx'ın ele aldığı sınıf mücadelesi de artık toplumsal olmaktan çıkmakta bireylerin kendi içsel mücadelelerine dönüşmektedir. Han bu durumun, kapitalizmin aşırı pozitifliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Kapitalizmin aşırı pozitifliği, aynının aşırı çoğalmasına neden olurken, dijitalleşmenin her şeye izin verme ve her şeyi olumlama yapısı ötekinin negatifliğini bertaraf etmektedir.

Aşırı iletişim ve aşırı tüketim çağının temel yargısını *like* üzerinden kurması, bireyin kendisini sürekli başkalarıyla kıyasladığı toplumsal bir kaygı yaratmaktadır. Ancak bu kaygı, ötekinin negatifliğinden kaynaklanan ya da bireyin kendi potansiyelini ortaya çıkaran dikey bir kaygı değil yatay bir kaygı biçimidir. Bu yatay kaygı biçimi, öteki aynılarla kıyaslanma sonucu ortaya çıkan bir kaygı türüdür. Bugün, dijitalleşmeyle birlikte hiçbir deneyim yaşamadan hep aynının içerisinde dolanıp dururuz. Sosyal medya, deneyim ufkumuzun daralmasına sebep olurken öteki ile karşılaşmayı da zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda sosyal medya, her türlü yabancılığı es geçip onun yerine benzer düşünen insanları bulmaya hizmet eder. Böylece aynının cehenneminde ötekini arzulamak da pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak; neoliberal üretim ilişkisinin özel olarak ürettiği ve üretkenliği arttırmak için sürekli olarak sömürdüğü bireyleri ötekilerle kıyaslamaya tabi tutarak *başka*'lıklarını elinden almıştır. Ancak, birey, *öteki*'ne yer açıp, hayata yeniden ötekinden, ötekiyle ilişkiden bakıp kendisini *öteki*'nin olumsuzluğuna teslim ederse o zaman *başka*'lığını yeniden kazanabilecektir.

KAYNAKÇA

- BAUMAN, Z. (2015). *Sosyolojik Düşünmek*, 12. Baskı, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- BEBEK, H. (2020). *Çemberin Dışı*, Tarakitap: İstanbul.
- BENTHAM, J. (2008). "Panoptikon ya da Gözetim Evi", *Panoptikon – Gözün İktidarı*. (Çev. Zeynep Özarslan ve Barış Çoban), Su Yayınevi: İstanbul.
- DEMİR, S. T. (2017). *Ten Medeniyeti: Modern Kültürde Beden ve Ötesi*, Açılımkitap: İstanbul.
- FLUSSER, V. (2011). *Into the Universe of Technical Images*, Minneapolis London: University of Minnesota Press.

- HAN, B. C. (2017). *Şeffaflık Toplumu*, (Çev. Haluk Barışçan), Metis Yayınları: İstanbul.
- HAN, B. C. (2023). *Ötekini Kovmak*, (Çev. Mustafa Özdemir), Ketebe Yayınları: İstanbul.
- HAN, B. C. (2015). *Şiddetin Topolojisi*, (Çev. S. Fischer Foundation), Metis Yayınları: İstanbul.
- HAN, B. C. (2018). *Güzeli Kurtarmak*, (Çev. Kadir Filiz), İnsansanat Yayınları: İstanbul.
- HAN, B.C. (2019). *Eros'un İstirabı*, (Çev. Şeyda Öztürk), Metis Yayınları: İstanbul.
- HEIDEGGER, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Ökten), Agora Yayınları: İstanbul.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Metafizik Nedir?*, (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara.
- HEIDEGGER, M. (2009) *Düşüncenin Çağrısı*, (Çev. Ahmet Aydoğan). Say Yayınları: İstanbul.
- KARABULUT, D. (2014), "Heiddeger Felsefesinde "Kaygı"nın Yeri", *Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi*, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- LACAN, J. (2013). *Psikanalizin 4 Temel Kavramı*, Metis Yayınları: İstanbul.
- OKTAY, A. (2022). *Klasik Türk Edebiyatında Öteki*, Çizgi Kitapevi: İstanbul.
- OLLMAN, B. (2008). *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, (Çev. Ayşegül Kars), Yordamkitap: İstanbul.
- SARAÇOĞLU, A. D. (2023). Öteki ile Beraber Yaşamın Sosyolojik Zemini, *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 506, s. 505-517.
- SARTRE, J.-P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*, İthaki: İstanbul.
- WATTS, M. (2001). "Heidegger a Guides for Beginner's" London: Hodder and Stoughton.
- İNTERNET KAYNAKLARI**
- <https://www.gazeteduvar.com.tr/dijital-cagda-aynilasmak-ve-otekini-kovmak-haber-1635135>.
- <https://alcakkultur.com/2021/10/06/heidegger-ve-kaygi/>.

RADİKAL FEMİNİST KURAM VE ANNELİK SÖYLEMİ

Radical Feminist Theory and Motherhood Discourse

Funda TAŞ

Mardin Artuklu Üniversitesi
Mardin/TÜRKİYE
fundatas21@gmail.com
ORCID No: 0000-0002-6940-691X

Ayşe MERMUTLU

Fırat Üniversitesi
Elazığ/TÜRKİYE
amermutlul@gmail.com
ORCID No: 0000-0001-8144-820X

Araştırma Makalesi/Research Article

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1364026

Sayfa: 163-176

Makale Gönderim Tarihi

21/09/2023

Makale Kabul Tarihi

19/11/2023

Öz

Radikal feminist kuramdaki annelik tartışmalarına odaklanan ve annelik, doğurganlık, çocuk bakımı gibi konularda radikal feminist kuramın temel yaklaşımını anlamayı ve açıklamayı amaçlayan bu çalışma literatür taramasına dayanan betimsel bir çalışmadır. Radikal feminizm, kadın-erkek eşitsizliğinin temel nedeni olarak ataerkil sistemi görmektedir ve bu eşitsizliği sonlandırmak için ataerkil düzeni ortadan kaldırmak gerektiğini düşünmektedir. Bir sistem olarak veya bir tarihsel blok olarak ataerkilliği var eden ve sürdürülebilir kılan belli yapılar vardır. Radikal feministlere göre ataerkil sistem genel olarak aile kurumunun ve özel olarak da annelik pratiği üzerinden yeniden üretilmektedir. Dolayısıyla onlara göre geleneksel aile kurumunun ve annelik pratiğinin yeniden ele alınması ve nihayetinde dönüştürülmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Radikal Feminizm, Annelik, Doğurganlık, Çocuk Bakımı.

Abstract

This study, which focuses on the motherhood debates in radical feminist theory and aims to understand and explain the basic approach of radical feminist theory on issues such as motherhood, fertility and child care, is a descriptive study based on a literature review. Radical feminism sees the patriarchal system as the main cause of inequality between men and women, and in order to end this inequality, it is necessary to abolish the patriarchal order. There are certain structures that create and sustain patriarchy as a system or as a historical bloc. According to radical feminists, the patriarchal system is reproduced through the institution of the family in general and the practice of motherhood in particular. Therefore, the traditional institution of the family and the practice of motherhood need to be reconsidered and ultimately transformed.

Keywords: Gender, Radical Feminism, Motherhood, Fertility, Childcare.

Giriş

Feminizm çok yönlü, çok katmanlı bir kavramdır. Feminizm, erkek otoritesinin olmadığı bir yaşam biçimi, kadın hakları için mücadele eden bir aktivizm veya kadın odaklı bilimsel/düşünsel bir perspektif olarak tarif edilebilir. Düşünsel bir perspektif olarak feminizm kadının toplumsal konumunu izah etmek için *cinsiyet (sex)* ve *toplumsal cinsiyet (gender)* kavramlarını ortaya koymuştur. Cinsiyet kadın veya erkek olmanın biyolojik-fizyolojik özelliklerini tarif ederken; toplumsal cinsiyet ise toplumsal olarak inşa edilen kadın ve erkek rollerini, statülerini ve kimliklerini tarif etmektedir. Dolayısıyla biyolojik cinsiyet özellikleri doğuştan kazanılırken; toplumsal cinsiyet kimliği ise toplumsal olarak inşa edilmektedir. Kısacası toplumsal cinsiyet zaman içerisinde biyolojik cinsiyete iliştilen bazı vasıflar olarak tanımlanabilir. Toplumsal cinsiyet kadının duygusal, kırılgan, ev işlerine, çocuk bakımına yatkın; erkeğin rasyonel, güçlü ve evin dışındaki işlere yatkın olduğu şeklindeki kabullerin birer inşa olduğuna dikkat çekmektedir. Nihayetinde kadın ile erkek arasındaki bu kategorik ayrımlar erkek egemen bir toplumsal düzenin oluşmasını sağlamaktadır (Oakley, 1985; Hill, 2003: 12; Scott, 2007: 38; Berkley, 2009: 16; Butler, 2010: 50).

Birinci dalga feminizm annelik olgusunu bir problem alanı olarak görmüyordu. Çünkü söz konusu dönemde kadının henüz birey olmaktan kaynaklanan hakları söz konusu değildi. Ancak *ikinci dalga feminizm* annelik olgusunu toplumsal cinsiyetle ilintilendirerek gündeme taşıdı. İkinci dalga feminist hareket içerisindeki radikal kuramcılar, doğum ve emzirme biyolojik kadın kimliği ile ilgili olsa da kadın kimliğine iliştilen “annelik” vasfının toplumsal bir inşa olduğunu vurguladılar. Çocuk bakımı, çocuk büyüme ve aile içi çocuk eğitiminin kadının biyolojik kimliği ile bir ilişkisi olmadığını, söz konusu bu pratiklerin “iş” olarak yorumlanabileceğine dikkat

çekmişlerdir. Ataerkil ideoloji bu “işlere” duygusal ve mitolojik bir form kazandırarak kadın kimliği ile özdeşleştirmiştir. Kadını bu yolla ev içi mekâna hapseden ataerkil sistem, kadınları imtiyazlı statü ve konumlardan uzaklaştırmaktadır. Radikal feminizme göre “annelik” olarak masumlaştırılan bu işlerin eşitlikçi bir zeminde erkeklerle paylaşılması gerekir.

Radikal feminizmin annelik söylemine odaklanan bu çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmada öncelikle feminizm kavramsal olarak açıklanmış ve feminizmin tarihsel serüvenine yer verilmiştir. Devamında feminist kuramlar içerisinde radikal feminizmin nasıl konumlandığı ve hangi iddiaları ile diğer kuramlardan farklılaştığını görmek için feminist kuramlar tartışılmıştır. Son olarak radikal feminist kuramların annelik pratiğini nasıl yorumladıkları analiz edilmiş ve sonuç kısmı ile çalışma sonlandırılmıştır.

Feminizm Nedir?

Feminizm, kadın anlamına gelen Latince kökenli “femine” sözcüğünden türemiştir. Çok yönlü bir kavram olan feminizm siyasal bir ideoloji, bilimsel bir yaklaşım, kuramsal bir paradigma ve aynı zamanda bir sosyal hareket olarak değerlendirilebilir. Feminizm bir hak talebi olarak 1792’de Mary Wollstonecraft’ın “*A Vindication of the Rights of Women*” eserinin yayınlanmasıyla akademik alanda ve gündelik dilde yer almaya başlamıştır (Sevim, 2005:7-8). 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma Hareketi ile beraber kadınlar; siyasal, kültürel, toplumsal, yönetsel gibi birçok alanda var olan eşitsizliklere ve toplumsal rollerine karşı mücadele etmeye başlamışlardır. Kadınların özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren toplumsal olarak ikincil olarak görülen statülerine karşı verdikleri mücadeleleri feminizm kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır. (Taş, 2016: 163).

Yukarıda da ifade edildiği üzere feminizm çok yönlü bir kavramdır. Bunun için feminizmin birden çok tanımı ve tarifi söz konusudur. Feminist düşünür Bell Hooks’a (2012: 9) göre feminizm en yalın ifadesiyle cinsiyetçiliği, baskıyı, cinsiyetçi sömürüyü sonlandırmak isteyen bir harekettir. Farklı görüşleri temel alan feminist gruplar ve grupların ortaya çıkardıkları farklı yaklaşımlar olmasına rağmen bütün feminist yaklaşımların kadınların durumunu iyileştirme arzuları ortak bir hedef olarak karşımıza çıkmaktadır (Jaggar, 1988: 5-8). Bu bağlamda Juliet Mitchel (1984: 17) feminizmi erkeklere tanınan toplumsal, hukuki, ekonomik ve siyasal hakların tamamının kadınlara da verilmesi gerekliliği üzerinde duran, kadının toplum içindeki rolünü daha geniş alanlara taşımaya, statüsünü yükseltmeye çalışan bir doktrin olarak tarif eder. Hem kamusal alanla hem de özel alanla ilgili olan bu doktrin, ekonomik, hukuki, siyasi ve toplumsal düzenlemelerle kadınların dışlanmışlığına ve ezilmişliğine odaklanır. (David, 2000: 102) 20. yüzyıl düşünce dünyası içerisinde hatırı sayılır bir yer edinen feminist düşünce aynı zamanda disiplinler arası akademik bir bilmiş tarzıdır (Finger ve Rosner, 2001). Kısacası feminizm, cinsiyeti temel bir analiz birimi olarak gören faaliyetler, teoriler, varsayımlar, felsefeler, yaklaşımlar ve perspektifler toplamıdır (Zalewski, 1995: 341; Ataman, 2009: 2).

Fatmagül Berktaş (2014: 3) feminizmin aktivizm yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre feminizm kadınların cinsiyetlerinden dolayı karşı karşıya kaldıkları kısıtlamalara, zorluklara, baskılara karşı çıkan ve bu kısıtlama, zorluk ve baskıları bertaraf edecek maddi ve düşünsel unsurları da kapsayan bir mücadele ve direnme güdüsüdür. Andree Michel’in (1995: 5-7), feminizm tarifi de benzer şekilde aktivizme işaret eder, Ona göre feminizm “kadınların kendi aralarında bir

dayanışma yaratarak, erkek egemen dünyanın norm ve değerlerine, cinsiyetçi politikalarına karşı başlatmış olduğu mücadeledir.” Necla ise feminizmi, “cinslerin eşitliği kuramına dayanan, kadınlara eşit haklar isteyen, temelde kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeye amaçlayan bir siyasal akım” olarak tarif eder (Arat, 2010: 29-30)

Feminizmin temel hareket noktası kadını ikincilleştiren geleneksel kadın-erkek ilişkilerini dönüştürmektir (Steeves, 1994: 107). Çünkü feminist düşünürler toplumsal bağlamda kadınlar ve erkekler arasında bir çatışmanın olduğunu düşünmektedirler. Bu çatışma biyolojik temelli bir çatışmadan ziyade, bütün toplumsal alanlarda dinamizmi sağlayan, değişimi tetikleyen ve insanlık tarihini etkileyen ancak kadınların aleyhine işleyen bir güçtür (Mitchel, 1984: 11-12).

Gün Taş (2016: 163-165) feminizmin felsefe, sosyoloji, politika ve etik alanlarından meydana geldiğini ve en önemli öznesinin kadın olduğunu ifade etmektedir. Feminizm kadınlara ilişkin tartışmalar sonucunda kendi içinde yeni söylemlerin, eylemlerin, algıların ve kuramsal yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Feminizmin temel hedefi kadının özgürlüğünü ve temel haklarını temin etmektir. Bunu sağlamak için feminizm ataerkil yapıların ve olguların ortadan kaldırılmasını hedefler. Feminizm temelde kadının toplumdaki statüsü, kadınların ev içi ve dışındaki rolleri, kadınların erkeğe göre ikinci konumu, cinsiyet farklılıkları, ataerkil toplum yapısı ve erkek egemen iktidar yaklaşımları ve baskıları gibi konulara odaklanmaktadır. Bu anlamda feminizmin günümüzde iş/emek, eğitim, çocuk bakımı vb. konulardaki kadın-erkek eşitsizliği, kürtaj hakkı, kadın sağlığı, kadına yönelik şiddet ve LGBTİQ haklarına kadar uzanabilen farklı alanlardaki birçok konuyu kapsadığını söylemek mümkündür.

Feminizmin Tarihsel Serüveni

Kadının toplumsal statüsünü sorunsallaştıran bir hareket olarak feminizm 18. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar hem gelişerek hem de dönüşerek var olagelmıştır. Ancak feminizmin her dönemde öncelikleri ve tezleri farklılaşmıştır. Feminizm ile ilgili literatüre bakıldığında feminizmin tarihinin üç dalga, dönem veya kuşak olarak tartışıldığını görmekteyiz. Bunlar, birinci feminist dalga, ikinci feminist dalga ve üçüncü feminist dalga olarak tasnif edilmektedir. Tüm bu dalgalara çalışmamızda tezleri ve toplumsal bağlamları çerçevesinde yer vermekte fayda vardır.

Birinci Dalga Feminizm: Mary Wollstonecraft'ın 1792 yılında yayınlanan *Kadın Haklarının Gereğçelendirilmesi* (Vindication of the Rights of Women) isimli çalışmasının feminist felsefe tarihinde önemli bir yeri vardır (Wollstonecraft, 2012). Birinci dalga feminizm Wollstonecraft'ın bu çalışmasında dile getirdiği taleplere odaklanmaktadır. Feminizmin birinci dalgası olarak tarif edilen bu dönem 1840-1920 arası yıllara denk gelmektedir. Bu dönem kadınların kamusal alanda görünür olmaya başladığı bir dönemdir. 19. yüzyılda demokrasi, özgürlük ve eşitlik düşüncesinin daha fazla toplumsallaşması kadınlar için de bir motivasyon kaynağına dönüşmüş ve kadınlar haklarını daha özgür şekilde savunma hakkı yakalamışlardır. Birinci dalga feminizm, kadınların eğitim alma (eğitsel), oy kullanma (siyasal), iş yaşamına katılma (ekonomik) gibi haklarına odaklanmıştır. Bu dönemde özellikle oy kullanma konusunda kazanımlar elde edilmiştir. Bu bakımdan birinci dalganın kadının vatandaşlık hakkını merkezine aldığı söylenebilir. Nitekim oy kullanma hakkı da vatandaşlık ile yakından ilgilidir. Bu açıdan birinci dalga feminizm, söz konusu dönemde radikal sayılabilecek kadınların oy verme, eğitim ve çalışma hakları gibi konuları gündeme getirmiştir ve bu konularda adımların atılmasını sağlamışlardır (Güngör Baran, 2021).

İkinci Dalga Feminizm: İkinci dalga feminizm 1960-1988 yılları arası döneme denk gelmektedir. Tıpkı Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelenendirilmesi* metninin birinci dalga feminizmine ilham kaynağı olması gibi ikinci dalga feminizmine de Bell Hooks'un *Ben Kadın Değil miyim: Siyah Kadınlar ve Feminizm* (Ain't I a Woman: Black Women and Feminism) isimli eseri ilham kaynağı olmuştur. (Hooks, 2015). İkinci dalga feminizmi kadın kimliğinin homojen bir kimlik olarak görülmesine karşı çıkıyordu. Ayrıca siyah kadınların feminist hareket içinde görmezden geldiği iddia ediliyordu. Bu durumun feminist hareket içinde ırkçılığı ve sınıfsal ayrımcılığı beslediği savunuluyordu. Dolayısıyla kadın olmanın homojen ve tekil bir tanımı ve tarifi olamayacağı kadınlık deneyimlerinin etnik, sınıfsal vb değişkenlere göre farklılaştığı dile getiriliyordu. Feminist söyleme yöneltilen bu eleştirilerin neticesinde ikinci dalga feminizmi kadın kimliği ile ilgili çoğulcu bir yaklaşım önermekteydi. Çünkü siyah kadınların, engelli kadınların, Latin kadınların, lezbiyenlerin, biseksüel kadınların kadınlık deneyimlerinin farklı olduğu savunuluyordu. İkinci dalga feminizminin öncüleri radikal ve kültürel feministler olarak bilinirler. Radikal ve kültürel feministler mikro iktidar alanlarında erkek egemenliğine karşı mücadele etmişlerdir. "Özel olan politiktir" temel mottosu üzerinden kariyer yapma, ev içi işler, çocuk bakma, üreme gibi konuları gündeme taşımışlardır. (Güngör Baran, 2021; Baumgardner, 2011).

Üçüncü Dalga Feminizm: 1988-2010 yılları arasına denk gelen üçüncü dalga feminizmi özellikle yaşanan büyük kültürel değişimle ortaya çıkmıştır ve postmodern düşünceden beslenmektedir (Donovan, 2001:351-352). 1980'lerin sonuna gelindiğinde, somut feminist bir yaşam deneyimi veya pratiği ortaya çıkmıştır. Feminist kadın veya erkekler daha öznel feminist yaşamlar sürmüşlerdir. Bu anlamda kadınlar da spor yapıyor, maratonda koşuyor, cinsel yaşamlarının özgürlüğünü ve sorumluluğunu kendileri alıyor; eğitim gören kadın sayısı artıyor, kadınlar yönetici pozisyonlarında çalışıyorlardı. Üçüncü dalga feminizminin bu yönüyle teoriden taşan bir yönü vardır. Bu feminist dalganın ayırt edici bir özelliği de biseksüel, lezbiyen ve trans kimliğinin feminist hareket içerisinde belirgin bir şekilde görünür olmasıdır. Üçüncü dalga feminizm, bireysel özgürleşmeye odaklandığı, bir anlamda ikinci dalga feminizmin "özel olan politiktir" anlayışının tersine düştüğü için eleştirilmektedir. Ortaya çıkışının başlarında mikropolitik alanlara odaklanan üçüncü dalga feminizmin 20. yüzyılın sonlarında bireyselleşmeye odaklanması bazıları tarafından apolitikleşme olarak görülmüş ve bu nedenle kadın hareketinin daha önce var olan etkileme gücünü kaybettiği iddia edilmiştir (Baumgardner, 2011; Güngör Baran, 2021).

Üçüncü Dalga feminizmi diğer iki dalgaya göre daha geniş bir perspektife sahiptir (Özveri, 2009:210). Bu dönemde feministler kadın haklarının yanında savaş, güvenlik, ekonomik kalkınma, az gelişmişlik, çevre sorunları, sosyal eşitlik, sosyal gruplara saygı, adalette eşitlik gibi konularda da alternatif kadın bakış açıları geliştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla diğer iki dalga aktivizm olarak kalırken; üçüncü dalganın bir paradigma olduğu söylenebilir (Taş, 2016: 172).

Feminizm Mi, Feminizmler Mi?

Feminizm, Aydınlanma Hareketinin sağladığı "özgürlükçü" koşullarda kadın özgürlüğünü, cinsiyet eşitliğini merkezine alan bir toplumsal hareket ve bilimsel perspektiftir. 18. Yüzyılda kadınların temel haklarını sağlamak için yola çıkan feminist hareket, geçen yaklaşık üç yüz yıllık süreçte yelpazesini genişleterek ve kadınlarla ilgili birçok problemi gündemine alarak yoluna devam etmiştir. Feminist hareket genişledikçe hareketin içerisinde farklı perspektifler de oluşmaya

başlamıştır. Dolayısıyla feminizmden değil; feminizmlerden söz etmek daha doğru olacaktır. Bu bağlamda feminizmin liberal feminizm, kültürel feminizm, Marksist feminizm, radikal feminizm, ekolojik feminizm, postmodern feminizm gibi geniş bir kuramsal yelpazesi vardır (Yörük, 2009). Bu çalışmada ana akım kuramlar olarak liberal, Marksist ve radikal feminist kuramlara yer verilecektir.

Liberal Feminizm: Liberal feminizm, bütün feminist kuramların öncülüdür. Yukarıda söz edilen bütün kuramların bu kuramın içerisinde boy verdiğini söylemek mümkündür. Bu kuram klasik feminizm olarak da bilinmektedir. (Ramzanoğlu, 1998: 28; Sevim, 2005: 55). Liberal feminizm dönemsel olarak birinci dalga feminizme denk gelmektedir ve en önemli temsilcisi Mary Wollstonecraft'tır. Liberal feminizmin temel hedefi kadının birey olmaktan kaynaklanan haklarının sağlanmasıdır. Liberal feminizm temel dayanağı John Stuart Mill'in *The Subjection of Women* isimli eserindeki eşitlikçi tezlerdir (Lorraine, 2000, 303; Dikici, 2016: 524-526).

Liberal feminizm, Aydınlanma Hareketi ile toplumsallaşan bazı haklardan kadınların mahrum kaldığını savunmaktadır. Bu haklar oy verme, eğitim alma, mülkiyet edinme, çalışma hayatına katılma gibi haklardır. Liberal feminist hareketin merkezinde bu haklar vardır. Bu yönüyle liberal feminist kuram ataerki anlayışa bir karşı çıkış olarak değil; bir eşitlik arayışı olarak okunabilir (Heywood, 2014, 305).

Liberal feministlere göre kadın-erkek eşitliği kadının kamusal hayata katılması ile sağlanabilir. Bunun için kadının kamusal hayata katılımının önündeki engellerin kaldırılması birinci önceliklerdir. Kadınların çalışma hayatına katılmaları için fırsat eşitliği sağlanmalı ve eşit işe eşit ücret politikası uygulanmalıdır. Kadının ev alanına hapsedilmemesi için kreş hakkı ve emzirme izni tanınmalıdır. Kısacası liberal feministler kadınlar için çalışma hayatında, aile hayatında ve sosyal hayatta eşitlik için mücadele vermektedirler (Çaha, 1996: 149).

Marksist-Sosyalist Feminizm: Marksist feminizm ile sosyalist feminizm birçok çalışmada iki ayrı kuram olarak değerlendirilmektedir. Aslında bu iki yaklaşım bazı konularda farklılaşsa da ortaklaştıkları konular daha fazladır. Bu yüzden bu çalışmada bu iki yaklaşımı Marksist-sosyalist feminizm olarak formüle edilmiştir. Gerçekte çağdaş Marksist-sosyalist feminizmin artık katışıksız bir Marksizm'den çok, (temelde) radikal feminizm tarafından değiştirilmiş bir Marksizm'i temsil ettiğini göstermek adına 'sosyalist feminizm' diye adlandırılması daha yerinde olur. (Donavan, 2001: 130). Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin yerine kullanılabilir.

Liberal feminizm, kadın-erkek eşitliğine odaklanırken; Marksist-sosyalist feminizm kadınların ezilmişliğini sömürü düzenine bağlar. Dolayısıyla kadın-erkek eşitsizliğini sınıfsal bir düzleme taşır. Ve bunu gidermenin yolunun da liberal feminizmin iddia ettiği gibi fırsat eşitliği yaratmaktan değil; kapitalist sömürü düzenini ortadan kaldırıp yerine sosyalist düzeni kurmaktan geçmekte olduğunu ileri sürmektedir.

Marksist-sosyalist feminizm, Karl Marks ve Friedrich Engels'in bilimsel sosyalizm olarak kavramsallaştırdıkları öğretinin klasik temelleri olarak görülen bazı eserlerinden yararlanarak ortaya çıkmıştır. (Yörük, 2009). Marx'ın kavramsal repertuarının yanında *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni* (1990) isimli çalışmasının Marksist-sosyalist feminizmin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Marksist-sosyalist feministler özellikle Marx'ın yabancılaşma kavramsallaştırmasından fazlasıyla etkilenmişlerdir. Marksist-sosyalist feministler yabancılaşmayı

kendinden kopuş, başkalarından kopuş ve anlam duygusundan kopuş olarak değerlendirmişler. Ev işi deneyimi sıkıcı, önemsiz ve soyutlayıcı niteliklerinden dolayı yabancılaştırıcı bir pratik olarak görülmüştür. Ayrıca biyolojik yeniden üretim olarak cinsellik ve üreme de kadınları entelektüel ve iş yaşamından uzaklaştırdığı için bu minvalde yorumlanmıştır (Donavan, 2001: 153; Yörük, 2009: 68).

Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni (1990) isimli eserinde Engels ilkel komünal toplumlarda anaerkil bir düzen olduğunu savunur. Yerleşik hayata geçişle beraber ataerkil bir düzen kurulmuştur. Marksist-sosyalist feminist kurama göre ataerkil toplumsal sistemdeki ailenin karşısına alternatif bir aile tarzı getirilmektedir. Marx'a göre, toplumsal devrimin en temel görevi, ailenin ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Toplumsal bütünleşme kan ortaklığıyla değil, iktisadi işlev ortaklığıyla oluşmalıdır (İmançer, 2002: 156; Dikici, 2016: 527).

Marksist-sosyalist feminizm kadınların toplumsal durumunu açıklamak için Marksist toplumsal çözümlemeden yararlanır. Bu anlamda kadınlar arasındaki etnik, ekonomik ve kimlikli farklara rağmen kadınların ortak ezilen bir sınıf olduğunu iddia eder. Kadınların emek sömürsününün mağdurları olduğunu ve bunun giderilmesi için eşit işe eşit ücret talebini dillendirir. Bunların yanında kadınların iş yaşamındaki koşullarının iyileştirilmesi için pozitif hakları gündeme getirir (Demir, 1997; Kayhan, 1997; Donovan, 2001; Yörük, 2009).

Radikal Feminizm: Radikal feminizm, 1970'lerden sonra ortaya çıkan kadın ve erkek arasındaki eşitsiz toplumsal ilişkileri temelden sorgulayan bir hareket ve politik düşüncedir. Kadın erkek arasındaki iktidar ilişkisini kapitalizm, sınıf, ırk gibi değişkenlere değil, ataerkil toplumsal düzene bağlamaktadırlar. Radikal feminizm 1960 sonrası siyahi hareketinden fazlasıyla etkilenmiştir. Radikal feministler, 'özel olan politiktir' söylemi üzerinden toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ailede yeniden üretildiğini vurgulamaktadırlar. Kadın ile erkek arasındaki asimetric ve eşitsiz, erkek lehine olan iktidar ilişkisi aileden başlayarak eğitim, iş, siyaset, din gibi diğer toplumsal kurumlara yayılmaktadır. Bu durumu ters yüz etmek için radikal girişimlere ihtiyaç duyulmaktadır. Radikal feministlerin yaklaşımları diğer feministlere göre daha köktenci bir eğilim göstermektedir. Radikal bir feminist, yasal değişiklikler yoluyla sistemde ayarlamalar yapmak yerine ataerkilliği ortadan kaldırmayı amaçlar. Sosyalist veya Marksist feminizmdeki aksine radikal feministler baskıyı ekonomik veya sınıfsal bir meseleye indirgemeye direnirler. Radikal feminizm, erkek ve kadın arasında görülen eşitsizliğin ataerkil köklerine, kadınların erkekler tarafından toplumsal tahakkümüne vurgu yapar. Radikal feminizm, ataerkilliği, toplumsal hakları, ayrıcalıkları ve gücü öncelikle cinsiyete göre bölen ve sonuç olarak kadınları ezen ve erkekleri ayrıcalıklı kılan bir şey olarak görür. Radikal feminizmin en önemli temsilcileri Kate Millett, Shulamith Firestone, Ann Oakley olsa da Ti-Grace Atkinson, Susan Brownmiller, Phyllis Chester, Corrine Grad Coleman, Mary Daly, Andrea Dworkin, Germaine Greer, Carol Hanisch, Jill Johnston, Catherine MacKinnon, Robin Morgan, Ellen Willis, ve Monique Wittig gibi isimleri de bu kuramın temsilcileri arasında sayabiliriz.

Radikal feminizm, 1968 hareketi içinde vücut bulmuştur. Ancak 1960'larda savaş karşıtı ve yeni sol siyasi hareketlere katıldıkları görülen kadınlar, hareket içindeki erkeklerle eşit olmadıklarını hatta hareketten dışlandıklarını öne sürmüşlerdir. Savaş karşıtı ve sol hareketten ayrılan kadınlar birinci dalga feminizmdeki aşarak ve Marksist-sosyalist feminizmdeki sınıf

söylemini terk ederek daha radikal talepler için mücadeleyi seçmiştir. Artık mücadele ataerkil düzenle olacaktır. Bundan dolayı, radikal feministler mevcut sistemdeki siyasi eyleme şüpheyle yaklaştılar ve bunun yerine ataerkilliği ve ataerkillikle ilişkili hiyerarşik yapıları baltalayan kültür değişimine odaklandılar. Bu bağlamda radikal feministlerin ilgilendiği temel sorunları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz (<https://www.thoughtco.com/what-is-radical-feminism-3528997>).

Doğum yapmak, kürtaj yaptırmak, doğum kontrolü kullanmak veya kısırlaştırılmak için seçim yapma özgürlüğü de dahil kadınlar için üreme hakları.

Gerek kamu politikalarında gerek özel ilişkilerde geleneksel cinsiyet rollerini yıkmak.

Radikal feministlerin tamamı bu görüşe katılmasa da, pornografiyi kadınlara zarar veren bir endüstri ve uygulama olarak görmek.

Tecavüzün seks arayışı değil de, ataerkil gücün bir ifadesi olduğunu görmek.

Ataerkillik altında fahişeliği kadınların hem cinsel hem de ekonomik anlamda ezilmesi olarak okumak.

Kültürümüzün ataerkil varsayımlara ne düzeyde dayandığını sorgulayan annelik, evlilik, aile, çekirdek aile ve cinsellik eleştirisi.

Geçmişten günümüze ataerkil iktidarı merkeze alan başta hükümet olmak üzere din de dâhil diğer bütün kurumların eleştirisi.

Kısacası 1968 hareketi içerisinde ve 1968'in politik koşullarında gelişen fakat zamanla bağımsız bir kadın hareketine dönüşen radikal feminizm ataerkil iktidara ve ataerkil iktidarı yeniden üreten toplumsal araçlara/ilişkilere odaklanmaktadır. Liberal feminizm kadınların birey olmalarından kaynaklanan temel haklarına odaklanırken; Marxsit-sosyalist feminizm kadınların kapitalist düzenden ve sınıfsal konumlarından kaynaklanan mağduriyetlerine odaklanmaktadır. Radikal feminizm ise kadın-erkek eşitsizliğinin yeniden üretildiği mikro iktidar ilişkilerini hedefine koyar. Bunun için "özel olan politiktir" söylemini sloganlaştırır. Bu kuram kadın kimliğini sınıf zemininde değil de "kız kardeşlik" zemininde bütünleştirmektedir. Kadınların ikincilleştirilen toplumsal konumlarının da ataerkil sistemden kaynaklandığını öne sürmektedir. Onun için bu adil olmayan düzeni kadınların lehine değiştirmek için ataerkil düzeni ve ataerkil düzenin yeniden üretildiği toplumsal kurumları dönüştürmek, gerektiğinde de ortadan kaldırmak gerekir. Radikal feministlere göre genelde aile özel de ise annelik kurumu ataerkil sistemi yeniden üreten kurumlardır. Radikal feministler bu sebepten ötürü annelik kurumuna eleştirel yaklaşmaktadırlar.

Radikal Feminist Kuram'da "Annelik" Söylemi

Radikal feminist kuramda annelik pratiğinin nasıl değerlendirildiğine bakmadan önce *ataerkil* sistemi açıklamakta fayda vardır. Çünkü kadın sömürüsüne dayanan bu sistem aile, din, politika eğitim gibi kurumlar üzerinden yeniden üretilmektedir. Özellikle aile, *ataerkil* ideolojinin inşa ettiği rol ve değerlerin bireye aktarıldığı temel toplumsal kurumdur. Annelik aile düzeninde annelik rolü ve anneliğe bağlı doğurganlık, bakım, ev işleri belli söylemler üzerinden kadın kimliğine iliştilir. Dolayısıyla burada *ataerkillik* kavramına bir parantez açmak faydalı olacaktır. Fatime Güneş'e (2017: 247-248) göre *ataerkillik* kavramının ilk tanımlarına Weber'in metinlerinde rastlanmaktadır. Weber *ataerkilliği* özel bir tür otorite ilişkisi olarak tanımlamıştır. Ona göre *ataerkillik* daha geleneksel

toplumlarda hane halkı üzerinde otoritenin babadan oğula geçtiği ve belirli bir kişi tarafından uygulandığı bir sisteme karşılık gelmektedir (Weber, 1995: 337-38). Hartman ise (2012: 174) ataerkilliği erkeklerin kadınlar üzerinde tahakkümü olarak tanımlar.

Radikal feminizmin önemli temsilcilerinden Kate Millett, *Cinsel Politika* (1987) isimli eserinde tarihteki bütün toplumlar gibi günümüz toplumlarının da ataerkil olduğunu söylemektedir. Gücün vücut bulduğu yapılar olan devletlerde ekonomiden tutun militarist kurumlara kadar bütün araçlar erkeklerin kontrolindedir. Ataerkil devletlerde yaşlı erkekler kadınlara ve genç erkeklere hükmederler. Kadınların cinsellikleri ve doğurganlıkları erkekler tarafından denetim altında tutulur. Erkekler kadınlar üzerinde ataerkil bir iktidara sahiptir ki bu iktidar kendini değişik şekillerde var eder. Ataerkillik de eğitim gibi ailede başlar bunun özellikle de çocukluk dönemindeki toplumsallaşma süreciyle gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Radikal feministlere göre eğer ataerkillik ortadan kaldırılır, radikal bir şekilde cinsellik değişirse ancak o zaman kadınlar ve erkekler eşit duruma gelebilirler (Güneş, 2017: 248). Ataerkilliğin ortadan kaldırılması için onu var eden veya yeniden üreten araçların da eleştirinin süzgecinden geçmesi gerekir. Bu anlamda annelikle ilgili geleneksel söylemin de yeniden ele alınması gerekir.

İlk radikal feministlerden olan Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği* (1993) isimli eserinde ataerkilliği bir tahakküm ilişkisi olarak tarif eder. Firestone'a göre kadınların baskı altına alınmasının maddi kaynağı biyolojik annelik, adet görme ve heteroseksüel yeniden üretim üzerindeki erkek tahakkümüdür. Kadınlara yönelik baskının, tahakkümün kaynağı biyolojik olduğu için kadının kurtuluşu da ancak biyolojik devrimle gerçekleşebilecektir. Bilimsel gelişmeler (suni dölleme, tüp bebek vb.) kadınların biyolojik devrimi gerçekleştirmeleri için önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Bu devrim sayesinde cinsiyete dayalı roller değişecek ve kadınlar daha da özgürleşeceklerdir (Güneş, 2017: 249).

Annelik feminist kuramların tartışmalı konularından biridir. Kültürel feminizm anneliğin kadınları özel kıldığını ve özgürleştirdiğini savunurken; radikal feministler ise ataerkil sistemin aile, annelik, doğurganlık ve çocuk dolayısıyla kadınları tahakküm altına aldığını savunmaktadır. 1960'larda başlayan radikal feminist söylem, anneliğe eleştirel bir yaklaşım benimsedi ve anneliğin reddini, kadının boyun eğdirilmesinin üstesinden gelmek ve eşitlik kazanmak için bir ön koşul olarak gördü. Bu yaklaşımın nüvelerini Simon de Beauvoir (1993) daha önceleri *İkinci Cinsiyet* isimli kitabında atmıştı. Çünkü Simon de Beauvoir, anneliği kadının *öteki* olarak görülmesine neden olan temel özellik olarak görüyordu (Neyer ve Bernerdi, 2011: 164-165).

Birçok feminist düşünürü göre annelik, kadın olmanın doğası ile ilişkilendirilerek annelik üzerinden yaratılan bağımlılık ilişkisinin üzerini örtmektedir. Oysaki radikal feministler annelik ve doğa arasındaki bu bağlantının tarihsel, sosyal, yasal, politik ve felsefi olarak inşa edildiğini göstermeye çalışmaktadırlar. Radikal feministler, anneliğin kadınlara doğuştan gelen içgüdüsel bir görev olduğu şeklindeki yaygın varsayıma karşı çıkıp; anneliğin bir iş/emek olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Annelikle ilgili mitolojik söylemlerin tahakküm ilişkilerinin sürdürülmesi ve meşrulaştırılması anlamına geldiğini savunmuşlardır. Anneliğin biyolojik olduğu kadar sosyal yönlerinin de olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. İnşa edilen sosyal annelik söyleminin kadınların çocuk doğuran, yetiştiren kişiler olarak algılanmasına yol açtığını savunmuşlardır. Onlara göre anneliğin izdüşümleri olan, doğurganlık, çocuk bakımı gibi pratiklerle kadın ev mekânına

hapsedildi, çalışma hayatından uzaklaştırıldı. Bu yolla kadınların hem daha kolay kontrol altına alındığını hem de kadının üretici kapasitesinin küçümsendiğini vurgulamışlardır (Neyer ve Bernerdi, 2011: 165-166).

Ataerkil ideolojik sistem “normatif” bir annelik tarifini evrenselleştirmiştir. Bu tanıma göre annelik klasik bir aile ortamında anlam kazanırken, bunun dışındaki annelik biçimleri “anormal” annelikler olarak damgalandı. Bu yolla bekâr anneler, üvey anneler, siyah annelerle ilgili ayrımcı ve dışlayıcı bir hegemonya üretildi. Ataerkil ideoloji anneliği kadın olmanın formu olarak sunup anne ol(a)mayan ya da olmak istemeyen kadınlarla ilgili ayrıca “ötekileştirici” sistem yaratmaktadır (Badinter, 2011).

Ann Oakley de annelik ve doğum üzerinden kadının ailedeki belirlenmiş konumuna dikkat çeker. Oakley’e göre bu süreç annelik efsanesiyle işlemektedir ve bu efsane üç aşamalı bir anlayışla sağlanır. Bunların birincisi çocukların annelerine ihtiyaç duyduğunu, ikinci anlayış annelerin çocuklarına ihtiyaç duyduğunu ve üçüncü anlayış da anneliğin kadınların yaşamındaki en büyük başarıları olduğunu telkin eder. Annelik belki de kadınların kendilerini gerçekleştirmenin yegâne yolu olarak gösterilir. Bir başka deyişle yapılan telkinlerle kadınlar anne olmaya kendiliğinden ihtiyaç duymaya başlarlar. Oakley’e göre bu efsane kadınların gördüğü eziyetin ana kaynağıdır ve üç önermeyi de kanıtlayan herhangi bir bulgu yoktur. Oakley çocukluğundan beri anneliğe şartlandırılmış olarak büyüyen bir kızın anneliğe ihtiyaç duyacağını, anne ile yaşamaya alışkın çocuğun anneye ihtiyaç duyacağını ama bunları genel geçer ilkeler olarak kabul etmenin doğru olmayacağını belirtir (Oakley, 1974: 186; Çağıl, 2020: 141).

Radikal feministlere göre, kadının baskı altında olmasının sebebi, *cinsel sınıf* sistemidir. Kadınların bu baskıdan kurtulması için bunun kaldırılması gerekmektedir. Bu bağlamda “*peki cinsel sınıf sistemi nasıl kaldırılabilir*” sorusuna cevap aranmaktadır. Buna cevaben öncelikle kadınlar ile erkekler arasındaki biyolojik farklılığı en aza indirecek üretim teknolojilerinin geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Geliştirilen yeni teknolojilerle annelik, eski anlam ve işlevini kaybedecektir. Yeni yöntemlerle uygun yasal düzenlemeler yapıldığında her çocuk dünyaya getiren anne, ona bakmak zorunda kalmayacak, çocuk büyütme isteyen de çocuk doğurmaya mecbur kalmayacaktır. Bu bağlamda bazı radikal feministlerin annelik üzerindeki yerleşmiş anlayışa karşı olduğu açığa çıkmaktadır (Demir, 1997: 66).

1980’den sonra ortaya çıkan postmodern ve postyapısalcı feminist kuramlar, radikal feminist kuramın anneliği bir tahakküm ilişkisine sığdıran perspektifine karşı çıkar. Onlara göre sabit bir “kadın” kategorisi olmadığı gibi sabit bir “annelik” kategorisi de yoktur. Anne olmak, bir kadının edinebileceği diğer birçok kimlik gibi kadın kimliğinin bir parçası olarak görülmelidir. Annelik ne “öteki” veya “ikinci cinsiyet” olmayı, ne de kendi başına boyun eğmeyi ima eder. Anneliği bir faillik durumu olarak değerlendirirler. Bu yaklaşıma göre anneliğin duygusal, entelektüel ve çoğu zaman manevi ödülleri vurgulanır; bakım ve annelik arzusu, kadınların inkâr etmek yerine hayatlarında yeniden meşrulaştırmaya çalışmaları gereken bir güç olarak görülür. Postyapısalcı feministler iktidar yapılarının üstesinden gelmek için anneliği reddetmezler; anneliği ataerkil sistemin yeniden üretilmesinde bir araç olarak işlev görmekten kurtarmayı öncelemektedirler (Neyer ve Bernerdi, 2011: 167). Kısacası postmodern ve postyapısalcı feminist kuramlar, anneliği yaratıcı bir kapasite olarak görmeyi yeğlemektedirler.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Aydınlanma hareketi ile beraber insan hakları, eşitlik ve özgürlük gibi alanlarda önemli ilerlemeler yaşandı. Bütün toplumsal kesimler insan olmalarından kaynaklanan haklarını elde etmenin mücadelesini vermeye başladılar. Bu dönemde binlerce yıldır, toplumda ikincil bir konumu olan ve temel insani haklarından mahrum olan kadınlar da erkeklerle eşit haklara sahip olmak için mücadele etmeye başladılar. Kadınların temel haklarını elde etmek için 18.yüzyılda başlattıkları bu mücadele feminizm olarak bilinmektedir. Günümüze gelindiğinde feminizmin sadece bir hak arayışı olmayı aştığını bir toplumsal harekete, bir ideolojiye ve dahası bir bilimsel perspektife dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Feminizmin tarihine baktığımızda yaygın olarak üç dönemselleştirmenin yapıldığını görmekteyiz. Birinci dalga feminizm kadınların temel haklarını sağlamayı amaçlar. Kadının erkekle eşit olduğunu ve eğitim, çalışma ve siyasi alanlarda erkekle eşit haklara kavuşması gerektiğini savunur. İkinci dalga feminizm, kadını ikincilleştiren mikro iktidar alanlarına yönelir. Ev içi emek, çocuk bakımı vb. işlerin kadınıla özdeşleştirilmesini eleştirir. "Özel olan politiktir" mottosu ile dikkati bu alana yöneltir. Üçüncü dalga feminizm ise refleksif bir yaklaşımdır. Projeksiyonu kadın hareketinin içine tutar. Kadın hareketinin bazı kadınları görmezden geldiğini ve homejen bir kadın tasavvuru yanlışlığına düştüğünü dile getirir. Buna karşılık kadın kimliğine dair çoğulcu bir perspektif geliştirir.

Feminizmin yekpare bir söylemi, felsefesi, hedefi, ideolojisi yoktur. Bu anlamda birden çok feminist yaklaşımından/kuramdan söz edilebilir. Bu yaklaşımlar liberal feminizm, radikal feminizm ve Marksist-sosyalist feminizm olmak üzere üç ana akım feminizm olarak bilinmektedir. Liberal feminizm erken dönem feminist harekete denk gelir. Burada kadının birey olmaktan kaynaklanan eğitim hakkı, çalışma hakkı, oy verme hakkı, miras hakkı gibi konular ön plana çıkartılır. Marksist-sosyalist feminizm kadın sorununu kapitalist düzenden kaynaklanan bir sorun olarak okumaktadır. Kapitalist düzen yıkılıp yerine sosyalist düzen kurulduktan sonra kadın sorunu da çözülecektir. Radikal feminizm ise kadının ezilmişliğinin, sömürülmesinin tarihsel bir sorun olduğunu vurgular. Binlerce yıldır devam eden ataerkil bir düzen söz konusudur. Bu düzende erkeklerin iktidarı söz konusudur. Bu iktidar ilişkisi aile, eğitim, din, hukuk, siyaset gibi kurumların dolayısıyla yeniden üretilmektedir. Dolayısıyla eşitlikçi bir düzenin sağlanması için ataerkil sistemin ortadan kaldırılması gerekir. Aile, eğitim, din, hukuk, siyaset gibi kurumların yeniden ele alınması gerekir. Annelik pratiği de aile mekânında erkek iktidarını güçlendiren ve yeniden üreten bir pratiktir. Dolayısıyla annelik olgusunun yeniden ele alınması gerekir.

Radikal feminizmin odağında ataerkil toplumsal sistem/düzen vardır. İşlevselci sistem anlayışında olduğu gibi büyük sistemin çalışmasını sağlayan alt sistemler vardır. Başka bir ifade ile bu sistemin çalışmasını sağlayan makro ve mikro toplumsal yapılar söz konusudur. Din, devlet, eğitim ve aile bu büyük çarkın dişlileri gibidirler. Bu dişlilerden herhangi biri çalışmazsa bu sistem çöker. Bu sistemin en önemli parçalarından biri ailedir. Aile sosyalleşme yoluyla, bireyleri, kadın erkek fark etmeksizin ataerkil sisteme sadık kişiler olarak yetiştirilmesini sağlar.

Aile ataerkilliğin başladığı ve sürdürüldüğü en küçük toplumsal birimdir. Klasik ataerkil aile sisteminde yaşlı erkekler genç erkeklere ve kadınlara hükmederlerdi. Ailedeki bu düzen ataerkil sistemin tabiri caizse sigortasıdır. Çünkü kadın bu yolla rollerini ailede içselleştirmekte ve aile

tarafından kendisine yüklenen ev işleri, doğurganlık ve çocuk bakımı nedeniyle kamusal alandan uzaklaştırılmış olmaktadır. Kadın kimliğiyle özdeşleştirilen anne, ev kadını gibi sıfatlar kadının bu sınıfsal konumunun kalıcılığınca neden olmaktadır.

Radikal feministlere göre kadınlar binlerce yıldır özellikle aile kurumunda ve bilhassa annelik rolü üzerinden ataerkil sistem tarafından sömürülmektedirler. Buna son vermenin yolu ataerkil düzeni ve bileşenlerini ortadan kaldırmaktır. Bu durumda öncelikle kadınlar annelik vasfı üzerinden kadınlara yüklenen “işleri” omuzlarından atmalıdırlar. Çocuk bakımı, çocuk yetiştirme, çocuk büyütme gibi “işlerde” erkekler rol almalıdırlar. Teknoloji geliştikçe kadını bağımlı kılan doğurganlık ve emzirme işleri ile ilgili de yeni alternatifler üretilmelidir. Son olarak annelikle ilgili mitolojik söylem yapı sökülmesine uğratılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Arat, N. (2010). *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ataman, M. (2009). “Feminizm: Geleneksel Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti”. *Alternatif Politika*, 1/1 (Nisan), 1-41.
- Atan, M. (2015). “Radikal Feminizm: “Kişisel Olan Politikadır” Söyleminde Aile”. *The Journal Of Europe-Middle East Social Science Studies*. 1/2 (Ekim), 1-21.
- Badinter, E. (2020). *Kadınlık mı Annelik mi?*. Çev. A. Ekmekçi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baumgardner, J. (2011). *F'em! : Goo Goo, Gaga and some thoughts on balls*. New York: Seal Press.
- Beauvoir, S. (1993). *Kadın “İkinci Cins I” Genç Kızlık Çağı*, Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (2010). *Kadın “İkinci Cins 2” Evlilik Çağı*, Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları.
- Berktaş, F. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis.
- Berktaş, F. (2014). “Feminist Teoride Açılımlar.” Ed. Yıldız Ecevit ve Nadire Kalkıner, *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları içinde Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları*.
- Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis.
- Çağlı, A. (2020). “Feminizm ve Politika İlişkisi Bağlamında Radikal Feminizm”. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 6, 137-143.
- Çaha, Ö. (1996). *“Sivil Kadın”, Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın içinde*, Çev. Ertan Özensel, Ankara: Vadi Yayınları.
- David, M. (2000). “Serbest Piyasa Feminizmi: Bir Cevap”, David Conway (ed.), *Serbest Piyasa Feminizmi içinde* Çev. M. Bahattin Seçilmişoğlu, Ankara: Liberte Yayınları.
- Demir, Z. (1997). *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dikici, E. (2016). “Feminizmin Üç Ana Akımı: Liberal, Marksist ve Radikal Feminizm Teorileri”. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 43, 523-532.

- Donovan, J. (2001). *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek. İstanbul: İletişim.
- Engels F. (1990). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Finger, A. ve Rosner, V. (2001). "Doing Feminism in Interdisciplinary Contexts", *Feminist Studies*, 27/2, 499-503.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Güneş, F. (2017). "Feminist Kuramda Ataerki Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27/2, 245-256.
- Güngör Baran, A. (2023). *Feminizmin Gelişim Serüveni: Dalga Yerine Kuşak Diyelim mi?*, 29.05. 2023 tarihinde <https://kockam.ku.edu.tr/feminizmin-gelisim-seruveni-dalga-yerine-kusak-diyelim-mi-aylin-gorgun-baran/> adresinden alınmıştır.
- Heywood, A. (2014). "Feminizm", *Siyasi İdeolojiler içinde Çev: Şeyma Akın*. Ankara: Adres Yayınları.
- Hill, B. (2003). *Bizans İmparatorluk Kadınları 1025-1204: İktidar, Himaye ve İdeoloji*. Çev. Elif Göktepe Tut, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hooks, B. (2012). *Feminizm Herkes İçindir*. Çev. Aysel Yıldırım, Berna Kurt, Ece Aydın, Şirin Özgün. İstanbul: BGST.
- Hooks, B. (2015). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge.
- Jaggar, A. M. (1988). *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lorraine, C. (2000). *Encyclopedia of Feminist Theories*. London: Routledge.
- Michel, A. (1995). *Feminizm*. Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*. Çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Payel Yayınları.
- Mitchel, J. (1984). "Kadın Ve Eşitlik", Juliet Mitchel ve Ann Oakley (Ed.), *Kadın ve Eşitlik*, Çev. Fatmagül Berktay, Ankara: Kaynak Yayınları.
- Neyer, G., ve Bernardi, L. (2011). "Feminist Perspectives on Motherhood And Reproduction." *Historical Social Research*, 36/2, 162-176.
- Oakley, A. (1985). *Sex, Gender And Society*. London: Temple Smith.
- Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, Çev. Mefkure Bayatlı. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Scott, J. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*. Çev. Aykut Tunç Kılıç. İstanbul: Agora.
- Sevim, A. (2005). *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Steeves, L. H. (1994). "Feminist Teoriler ve Medya Çalışmaları." Mehmet Küçük (Der.). Medya, İktidar, İdeoloji. Ankara: Ark Yayınevi.
- Taş, G. (2016). "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri Ve Dönüşümleri". Akademik Hassasiyetler. 3/5, 163-175.
- Wollstonecraft, M. (2012). Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi, Çev. Deniz Hakyemez. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yörük, A. (2009). "Feminizm/ler." Sosyoloji Notları, 7, 63-87.
- Zalewski, M.(1995). "Well, What is the Feminist Perspective on Bosnia?", International Affairs, 72/2, 339-356.

AŞKIN MÜZİĞİ: MEVLEVÎLİKTE AŞK VE MÜZİK

Yalçın Çetinkaya, "Aşkın Müziği Mevlevîlikte Aşk ve Müzik", İz Yayıncılık,
İstanbul, 2022, 256 s, ISBN: 978-975-355-874-7

Sait AVCI

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul/TÜRKİYE
sait.avci@ogr.iu.edu.tr
ORCID No: 0000-0003-3181-2290

Kitap Kritiği / Book Review & Criticism

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1281659

Sayfa: 177-182

Makale Gönderim Tarihi

12/04/2023

Makale Kabul Tarihi

27/07/2023

Öz

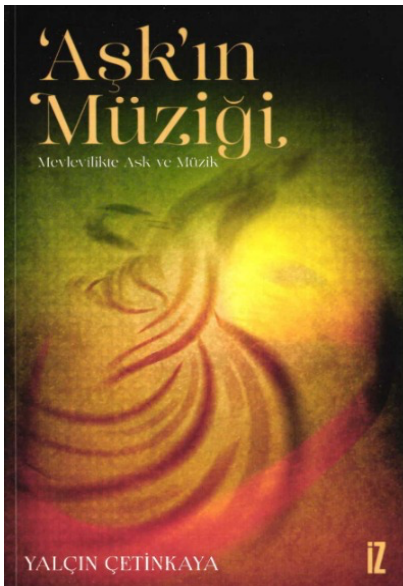
Klasik edebiyatta aşk, şairler tarafından ele alınırken, İslam kültüründe mutasavvıflar da bu duyguya dair söz söylemiş ve tecrübelerini etrafındaki taliplerle paylaşmışlardır. İslam düşünürleri ve mutasavvıflar arasında aşkın her türlüşünü eleştirerek reddeden veya yalnızca ilâhî aşkı kabul edilebilir bulanlar olduğu gibi ister mecazî ister ilâhî olsun aşkın insanı yaratıcıya ulaştıran bir vasıta olduğu fikrinden hareketle onu makbul gören hatta teşvik edenler de olmuştur. Aşk üzerine düşünen, konuşan ve onu tecrübe eden mutasavvıflar arasında bundan yaklaşık sekiz asır önce yaşamış olan Mevlânâ'nın ayrı bir yeri olduğu bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Onun hayatı, tasavvufi düşüncesi ve kaleme aldığı eserler aşıklar için bir referans olarak kabul edilmiştir. Bu büyük mutasavvıfın aşkı merkeze alan düşüncesinin ürünü olan Mevlevîlik, tarih boyunca her zaman ilgi görmüş, en çok bilinen tarikatlardan biri olmuştur. Bu çalışma kapsamında, Prof. Dr. Yalçın Çetinkaya tarafından hazırlanan ve Mevlevîliğin iki önemli kavramı olan aşk ve müziği konu edinen *Aşkın Müziği Mevlevîlikte Aşk ve Müzik* adlı eser; muhteva, dil özellikleri ve alana yaptığı katkılar bakımından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Müzik, Mevlana, Mevlevilik.

Abstract

While love is dealt with by poets in classical literature, another group in Islamic culture that speaks about this emotion and shares their experiences with the aspirants around them is the Sufis. Among Islamic thinkers and Sufis, some criticized and rejected all forms of love or found only divine love acceptable, as well as those who considered it fair and even encouraged it, based on the idea that love, whether metaphorical or religious, is a means that brings people to the Creator. It is a known and accepted fact that Mawlânâ, who lived about eight centuries ago, has a special place among the Sufis who thought, spoke and experienced love. His life, mystical thought and works have been accepted as a reference for lovers. Mevleviism, the product of this great Sufi's love-centered thought, has always attracted attention throughout history and has been one of the most well-known orders. Within the scope of this study, Prof. Dr. Yalçın Çetinkaya's *The Music of Love*, which deals with two important concepts of love and music in Mevlevism, will be examined in terms of its content, language features and contributions to the field.

Keywords: Âşık Tradition, Kemal Varol, Âşıklar Bayramı, Structure-Syllabus.



Prof. Dr. Yalçın Çetinkaya tarafından hazırlanan *Aşkın Müziği Mevlevîlikte Aşk ve Müzik* adlı eser Mevlevîliği aşk-müzik bağlamında inceleyen önemli bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Bu eser yazar tarafından İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2000 yılında hazırlanan sanatta yeterlilik çalışmasından yola çıkılarak kaleme alınmıştır. Eser, titiz bir akademik araştırmanın ürünü olması dolayısıyla sahip olduğu kıymetin yanı sıra üslup ve dil özellikleri bakımından her düzeyde okuyucuya hitap etmesi yönüyle de önem taşımaktadır. Prof. Dr. Yalçın Çetinkaya Mesnevî'ye karşı ortaya çıkan ilgisini ve bu çalışmayı kaleme alırken takip ettiği yöntemin oluşma sürecini eserin önsözünde şöyle ifade etmektedir:

Mesnevî, Hz. Mevlânâ'nın aşk konusundaki düşüncelerinin okunup anlaşılabilceği çok önemli bir kaynak olma özelliği taşıyor. Belki de eserin konusu aşk olduğundan dolayı anlamlı ve kalıcı bir eser olmuş. Bu özelliği beni Mesnevî'ye yöneltti.

Mesnevî'ye bakarak Mevlevîliği anlamaya, Mesnevî'nin bir Mevlevî'ye ne öğrettiğini, onu nasıl yönlendirdiğini hatta şekillendirdiğini öğrenmeye çalıştım. Mevlevîliğin müzik düşüncesini daha iyi anlayabilmek için onu tanımlayan ve belirleyen “aşk”ı araştırmaya gayret ettim (s. 11-12).

Aşkın Müziği Mevlevîlikte Aşk ve Müzik adlı bu eser giriş ile birlikte yedi ana başlıktan oluşmaktadır.

Eserin birinci ana başlığı olan *Giriş* bölümünde A'raf suresinin 171-172. ayetlerine değinilerek “Elestu birabbikum? (Ben sizin rabbiniz değil miyim?)” ifadesinin mutasavvıflar tarafından nasıl anlaşıldığı ve mûsikî ile kurulan ilgisi üzerinde durulmuştur.

Eserin ikinci ana başlığı olan *Hz. Mevlânâ: Hayatı, Düşünceleri, Eserleri* bölümünde Mevlânâ'nın ailesi, hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra babası Bahauddin Veled ile olan ilişkisi ele alınıp, babasının onun yetişmesindeki rolü üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda onların Feridüddin Attar ve Muhyiddin İbn Arabî ile karşılaşmaları anlatılmış; Muhyiddin İbn Arabî'nin arka arkaya yürüyen baba oğlu gördüğünde babasının arkasından giden Mevlânâ için “Rabbe şükür. İşte gölün arkasında yürüyen deniz.” şeklinde bir cümle kurduğu ifade edilmiştir. Yine bu ana başlık altında Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmaları ve Şems'in Mevlânâ'nın hayatındaki yeri anlatılmıştır. Yazar bu bölümde *Aşıklar Sultanı ile Mâşuklar Sultanı* şeklinde açtığı alt başlıkta Şems'i “Sultânü'l-Mâşukîn” Mevlânâ'yı ise “Sultânü'l-Âşıkîn” olarak tarif eden yoruma yer vermiştir. Yazar bu konu ile ilgili açıklamalarını sürdürdüğü ileriki kısımlarda Sultan Veled'in ifadesiyle Şems'in Mevlânâ'yı aşıklık mertebesinde alarak mâşukluk mertebesine ulaştırdığı yönündeki değerlendirmesi aktararak Şems'in Mevlânâ üzerindeki etkisini vurgulanmıştır. Mevlânâ'nın şiir yazmaya yönelmesinde de en önemli etkenin Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması olduğuna da değinen Çetinkaya, onun şiir ile mûsikiyi birleştirerek müziği kendi oluşturduğu sûfi meclislerinin temel unsuru haline getirdiği bilgisini nakletmiştir.

Eserin üçüncü ana başlığı olan *Mesnevî Hakkında* bölümünde mesnevi nazım şeklinin tanımı verildikten sonra Mevlânâ'nın Mesnevî'si tanıtılmıştır. Bu kapsamda Abdülbaki Gölpınarlı ve A. J. Arberry'in Mesnevî hakkındaki değerlendirmeleri aktarılmıştır.

Eserin dördüncü ana başlığı olan *Tasavvufta Aşk* bölümü kitabın özünü oluşturması bakımından oldukça uzun tutularak konu ile ilgili detaylı bilgilere yer verilmiştir. *Aşk: Doğumsuz, Ölümsüz, Artmaz, Eksilmez Güzellik* alt başlığı ile Eflatun'un aşkı doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzellik olarak tarif ettiği belirtilmiştir. İbn Arabî'nin, Hz. Muhammed'e “Habibullah” denmesinden yola çıkarak İslamiyet'in aşk dini olduğu yönündeki görüşlerine yer verilmiştir. İslam tasavvufunda pervânenin kendini feda ettiği aşkın üstün tutulduğuna, bülbülün feryad ederek dile getirdiği aşkın makbul görülmediğine değinilmiştir. *Tasavvuf Ehli ve Aşk* alt başlığı çerçevesinde mutasavvıfların aşka bakışı açıklanırken bazı müelliflerin ilâhî aşkı İslâmî bulmadığından söz edilmiştir. Aşk kavramının İslam'a yabancı olduğunu ve Hıristiyanlık'tan, sûfilerin ve mistik metafizikçilerin düşüncelerinden alındığı iddiasının gerçeği yansıtmadığı ifade edilmiştir. *Aşk Yürekteki Derinliğe İnebilmektir* başlığı altında Gazâlî'nin aşka dair düşüncelerine yer verilmiştir. Gazâlî'ye göre aşkın, tasavvuftaki makamların zirvesi olduğu, aşktan sonra gelen şevk, üns, rıza gibi makamların yalnızca aşkın meyvesi olduğu belirtilmiştir. Yine aşktan önce gelen tevbe, zühd, sabır gibi makamların aşka hazırlık olarak nitelenebileceği görüşüne yer verilmiştir. *Aşk Teslimiyettir* alt başlığında Allah aşkı ile imanın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği belirtilerek aşk, teslimiyet kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. *Muhabbet, Allah'ı bulmaktır* başlığı altında yapılan değerlendirmelerde muhabbet aşkın başlangıcı olarak zikredilmiş ve bu kısımda Erzurumlu İbrahim Hakkı, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin konu ile ilgili fikirlerine yer verilmiştir. Bu bölümün önemli alt

başlıklarından biri olan *Sûfiler ve Aşk: Kulun Hakka Aşkı Caizdir* kısmında bazı mutasavvıflara göre Allah'a aşkın caiz olduğu ancak Allah'tan aşkın caiz görülmediği, bazı mutsavvıflara göre ise Allah'a olan aşkın da caiz sayılmadığı ifade edilmiş ve bu görüşlerin gerekçeleri sıralanmıştır.

Yazar, eserinin bu bölümünde İbn Hazm'ın aşkın çeşitlerine dair görüşleri ile İbn Arabî'nin aşkın muhabbetle ifrat olduğu yönündeki değerlendirmelerine yer vermiştir. *Aşk Maşukun Vasfıdır ve Vecd Aşğın Kalbini Cezbeder* alt başlıklarında Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin aşk üzerine yaptığı tespitlere uzunca yer ayrılmıştır. *Râbia'nın İki Türü Aşkı* alt başlığında ise Râbia El-Adeviyye'nin aşka dair görüşleri aktarılmıştır. Bu görüşe göre Allah'ın iki türlü muhabbetle sevildiğini, bunlardan birincisinin bencil aşk olarak tarif edilen ve Allah'ın zikrinden ibaret olan sevgi olduğu; ikincisinin ise Allah'ı müşahade mertebesine yükselmek olduğu ifade edilmiştir. Bu bölümde Hilmi Ziya Ülken'in tespit ve değerlendirmelerine de yer veren yazar Ülken'in, aşkın ve aşğın vuslattan uzak olmak, mâşuka asla erişmemek, yanmaktan zevk duymak, aşkı ile övünmemek gibi özellikleri bulunması gerektiği yönündeki görüşlerini aktarmıştır. *Aşk İçin Aşk* başlığı altında Hallac-ı Mansur'a dair bir olay anlatılmıştır. Buna göre Hallac-ı Mansur hapisteyken kendisine "Aşk nedir?" diye sorulur. Hallac bu soruya "Bugün de yarın da öbür gün de göreceksiniz" cevabını verir. O gün ellerini ve ayaklarını keserler; ertesi gün onu darağacına çekerler, üçüncü gün ise küllerini savururlar. Yazar bu olayla, aşk sahibinin akıbetinden endişe edilmesi gerektiği görüşünün haklılığını vurgulamıştır. Yine bu bölümde Muhammed İkbâl'in aşk anlayışına da değinen yazar, onun "Aşkın makamı minber değil, darağacdır." sözünü hatırlatmıştır.

Kitabında mutasavvıfların aşk ile ilgili eserlerini tanıtmaya ve onların görüşlerine mümkün olduğunca geniş bir şekilde yer vermeye devam eden Yalçın Çetinkaya, Ahmed Gazâlî'nin *Sevahinu'l-Uşşak* adlı kitabının aşk yolcuları için bir el kitabı niteliğinde olduğunu bildirmiştir. Yine bu bölümde İbn Arabî ve Azizüddin Nesefî'nin "Aşk muhabbetle ifrattır." dediklerini aktararak bu sözün açıklamasına yer vermiştir. Bu bölümde İbn Arabî'nin sevgiyi üçe ayırdığına değinen yazar, bunları ilâhî sevgi, Rûhânî sevgi ve tabii sevgi olarak sıralamıştır. Buna göre ilâhî sevgi Allah'ın insana duyduğu sevgi ile insanın Allah'a duyduğu sevgiyi ifade eder. Rûhânî sevgi ise sevenin sevdiğini hoşnut etme amacıyla olduğu sevgi olarak tarif edilir. Tabii sevgi ise sevenin kendi istek ve arzularını tatmin etme amacı güttüğü sevgi şeklinde tanımlanmıştır. Bu açıklamadan sonra İbn Arabî'ye göre insanların çoğunun sahip olduğu sevginin üçüncüsü yani tabii sevgi olduğu yönündeki yorumu da eklenmiştir. *Grek Düşüncesinde Aşk* alt başlığında ise İslam tasavvufu ile Grek-Helenistik geleneğin aşka dair ortak noktaları üzerinde durulmuştur. Yazar, Antik Yunan filozoflarından Platon, İslam düşünürlerinden İbn Sînâ, batılı filozoflardan Schopenhauer ve Feuerbach'ın görüşlerine yer vererek eserin dördüncü bölümünü tamamlamıştır.

Eserin beşinci ana başlığı olan *Aşk Edebiyatı* bölümüne Kaab b. Züheyr'in Kasîde-i Bürde'si hakkında bilgi verilerek giriş yapılmıştır. Söz konusu kasidenin nesib bölümünde yer alan aşka dair ifadelerden Hz. Peygamber'in rahatsız olmadığı ve herhangi bir uyarıda bulunmadığı ifade edilerek bu tavrın İslam düşüncesinde aşka bakışın şekillenmesindeki rolü üzerinde durulmuştur. Bu bölümde İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamame* adlı eseri tanıtılarak bu eserin İslam dünyasında aşk üzerine yazılmış en güzel eserlerden biri olduğu dile getirilmiştir. İbn Hazm'ın aşka dair düşüncelerinin İbn Arabî'yi de etkilediği, daha sonra bu anlayışın Anadolu'da Yunus Emre ve Mevlânâ ile makes bulduğu görüşüne yer verilmiştir. *Şark Klasikleri: Aşk Klasikleri* alt başlığında ise Doğu edebiyatının Leylâ ile Mecnun, Yusuf ile Züleyhâ, Salaman ile Absal, Mum ile Pervâne, Gül ile Bülbül gibi klasik eserleri zikredilmiştir. Molla Câmî'nin Baharistan'ı, Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ı, Şeyh Sa'dî'nin Bostan ve Gülistan'ı, Muhammed Ehl-i Şîrâzî'nin Şem u Pervâne'si, Feridüddin Attar'ın Mantuku't-Tayr'ı, Fuzûlî'nin Leyla ile Mecnun'u ve Şeyh Galip'in Hüsn ü Aşk'ı da bu başlık altında hakkında

bilgi verilen eserlerden bazılarıdır. Yazar bu bölümde Yunus Emre'nin aşk düşüncesine de geniş yer ayırırken asıl üzerinde durduğu, fikirlerini ayrıntılı olarak ele aldığı mutasavvıf ve şair elbette Mevlâna olmuştur.

Eserin altıncı ana başlığı olan *Mevlevîlik'te Müzik Felsefesi* bölümünde Mevlevîliğin mûsiki ve semâ fikrinin oluşmasında Cüneyd-i Bağdâdî ve Ruveym b. Ahmed gibi ilk dönem sûfilerinin tesiri olduğuna dikkat çekilmiştir. Zikredilen mutasavvıfların yalnızca Mevlevîyeye değil, Rifâiyeye ve Halvetiyeye gibi başka tarikatlara da etki ettikleri belirtilmiştir. Mevlânâ'nın kendisinden önce yaşamış sûfilerden Ahmed Rifai'nin fikirlerinden de istifade ettiği vurgulanmıştır. Yazar bu bölümde mûsikinin ruhun gıdası olduğuna dair görüşlerin tasavvufun ilk dönemlerine kadar uzandığını ifade ederek Mevlevîlikte mûsiki ve aşkın iki önemli dinamik olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Mevlevî mûsikisinin bir aşk mûsikisi olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı dile getirilmiştir. Bu kısımda yakın dönem düşünürlerimizden Nureddin Topçu'nun konu ile ilgili görüşlerine yer veren yazar, Topçu'nun; Doğunun büyük müellifi Sa'dî ile Batı romantizminin zirvesi Goethe'yi Mevlânâ'nın şahsiyetinde birleştirdiğini ifade etmiştir. Bu bölümde *Mevlânâ, Mevlevîlik, Mûsiki, ve Semâ* başlığı altında Hz. Süleyman'ın talebelerinden kabul edilen Pythagoras'ın mûsikinin mûcidi olduğuna dair bilgiler aktarılmıştır. Nakledilen bilgilere göre bir şahıs rüyasında Pythagoras'a kalk falan denizin sahiline git, orada garip bir ilim tahsil edeceksin demiştir. Pythagoras kalkıp tarif edilen yere gitmiş orada kimseyi bulamayınca bu rüyada zahiri mana kastedilmediği düşüncesiyle geri dönerken demircilerin atölyelerinden ahenkli çekiç seslerini duymuştur. Durup dikkatle dinledikten sonra aradığı ilmin ahenk ilmi yani mûsiki olduğuna kanaat getirmiştir. Belirtildiğine göre mûsiki ilminin kaidelerini de Pythagoras koymuştur. Yazar Yalçın Çetinkaya, Pythagoras isminin mutasavvıflar arasında çok zikredildiğini Beşir Ayvazoğlu'nun *İslam Estetiği ve İnsan* adlı eserini kaynak göstererek nakletmektedir. Yazar bu bölümde ayrıca anasır-ı erbaa, burç ve gezegen sayıları ile mûsikideki makam sayıları arasında bir ilişki olduğuna dair bilgilere yer vermiştir. Eserin bu bölümünde, İslam dünyasında mûsikiye en fazla ilginin mutasavvıflar tarafından gösterildiği; mûsikinin semâ ile birleştirilerek keyif ve nefsi tatmin için kullanılmadığının ispatlanmak istendiği ifade edilmiştir. Ayrıca sûfilerin semâ ile "elest bezmi" arasında da bir münasebet kurmuş olmalarının dikkat çekici olduğu dile getirilmiştir. Mevlevîlerde aşk ve cezbeyi meydana getirmek için semâ yapıldığı ve her Mevlevî'nin mutlaka semâ yapmayı bildiği belirtilmiştir. Bu noktada Ney'e ayrı bir başlık açılarak onun Mevlevî kültüründeki anlamı ve değeri üzerine uzun ve önemli tespitler yapılmıştır.

Eserin yedinci ve son ana başlığı olan *Mevlevî Musikisi* bölümünde Mevlevî müziği aşkın müziği olarak tanımlanmıştır. Bu başlık altında Bernard Mauguin, Sadeddin Nüzhet Ergün, Aldülbaki Gölpınarlı, Mesut Cemil, Şefik Can, Annemarie Schimmel gibi isimlerin Mevlevî kültüründeki semâ ve mûsiki hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Mevlevî müziği tasavvuf müziğinin en önemli dalı olarak zikredilmiştir. Bu bölümde Mevlevî müziğinin en büyük formu Âyin-i Şerîfler'e ayrı bir başlık açılarak âyine dair ayrıntılı bilgi verilmiştir. Âyin-i Şerîfler'in güftelerinin Mevlânâ'nın Mesnevî'si ya da Divan-ı Kebir'den seçilmek zorunda olduğu ifade edilerek, ayin bestelemenin de oldukça zor olduğunu ifade edilmiştir. Bu bölümün sonunda *Mevlânâ'nın Semâ Hakkındaki Düşünceleri* alt başlığı ile Mevlânâ'nın konuya dair görüşleri aktarılarak eser tamamlanmıştır.

Prof. Dr. Yalçın Çetinkaya tarafından titiz bir çalışmanın ürünü olarak ortaya konan bu eserde aşkın tarifi ve tarihinin temel kaynaklar üzerinden incelenmesi dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in Kaab b. Züheyr'in Kaside-i Bürde'sinde geçen aşk bahsine dair bir eleştiri getirmemesi hatırlatılarak İslam kültüründe aşka dair düşüncenin hangi fikri altyapı üzerine temellendirildiğinin ortaya konması, meselenin okuyucunun zihninde netleşmesini sağladığı söylenebilir. Aşk bahsinin,

Antik Yunan filozoflarından günümüze kadar öne çıkmış düşünür ve mutasavvıfların görüşleri birlikte incelenerek ele alınmış olması konuya bütüncül bir bakış açısı getirmesi bakımından önemlidir. Eserde konu ile ilgili tasavvufî kaynaklarla birlikte edebi eserler de tanıtılarak aşk ve mûsiki üzerine eksik bir değerlendirme yapılmasının önüne geçilmiştir. Mûsikiye dair malumat da mümkün olduğunca en eski ve temel kaynaklar üzerinden aktarılmıştır. Aşk bahsinde olduğu gibi mûsikide de farklı fikirlere mensup düşünür ve mutasavvıflar üzerinden izahlar getirilerek meselenin ilmi ve objektif bir biçimde ele alınmış olması eserin önemli özelliklerinden biri olarak ifade edilebilir. Aşk ve mûsiki kavramlarının Mevlevîlik özelinde incelendiği bölümde ise konu çok yönlü olarak değerlendirilmiş, açıklamalarda sade ve anlaşılır bir üslup benimsenmiştir. Eserin muhtevasıyla okuyucuya doyurucu bilgiler sunmasının yanında dil özellikleri açısından da bir bütünlük içerdiği söylenebilir. Bu kıymetli eserin, Mevlevîlikte aşk ve müzik konusu ile birlikte İslam düşüncesinin bu iki kavrama dair oluşturduğu fikri müktesebatı merak eden araştırmacı ve okurlar için önemli bir kaynak olduğunu ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır.

KAYNAKÇA

Çetinkaya, Y. (2022). *Aşkın Müziği Mevlevîlikte Aşk ve Müzik*, 1. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.