

Kültür

Journal of Cultural Studies

Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2024 Sayı: 20 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>

Ahmet USLU
Ayşe ŞENSOY
Çetin KASKA
D. Merve ÇETİNKAYA SÖNMEZ
Derya EMİR
Dursun YILMAZ
Erhan KORKMAZ
Esra AKBALIK
Gülçin OKTAY
Melike ŞERBET
Meryem AYAN
Muammer AK
Neriman ŞAHİN GÜÇHAN
Nurullah YELBOĞA
Oğuzhan AYRIM
Remziye SEÇEN
Serkan TUNA
Süreyya GENÇ
Tuba MERAL
Tuğba BORA
Vacide Betül KURTULUŞ
Zeliha YERLİ



KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGISİ

20



KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Cultural Studies

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

Yıl/Year: 7, Sayı/Issue: 20
(Mart/March, 2024)

Yayıncı/Publisher

Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör/Editor-in-chief

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Eş Editörler/Co-Editors

Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Alan Editörleri/Section Editors

Felsefe, Din Bilimleri, Dinler Tarihi

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

Sosyoloji, Antropoloji, Kültürel Çalışmalar

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

Modern Türk Edebiyatı, Dünya Edebiyatları

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

Dilbilim, Türk Dili

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

Tarih, Genel Türk Tarihi, Çin Kültürü ve Tarihi

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

Klasik Türk Edebiyatı, Osmanlı Araştırmaları, Doğu Dilleri ve Edebiyatları

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

Batı Dilleri ve Kültürleri, İngiliz Edebiyatı

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

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

Danışma Kurulu/Advisory Board

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

Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Arya ARYAN (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

Yabancı Dil Danışmanları/Foreign Language Advisors

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA

Redaksiyon ve Düzenleme/Editing and Proofreading

Doç. Dr. Serkan KÖSE, Cem MERİÇ

Sekreter/Secretary

Cem MERİÇ

Baskı/Print

Meydan Baskı Fotokopi, Sertifika No: 70835

Kapak Tasarım

Berkant PARLAK

İletişim/Contact

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

kulturarastirmalaridergisi@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale

mehmetaliyolcu@gmail.com / 0505-5715444

İndeks Listesi/Index List

MLA (Modern Language Association), **EBSCO**-Humanities Source Ultimate Database, **ICI** (Index Copernicus International), **MIAR** (Matriz de Información para el Análisis de Revistas), **ASOS** İndeks, **EuroPub**-Academic and Scholarly Research Publication Center, **OAJI** (Open Academic Journals Index), **ULRICHSWEB**-Global Serials Directory, **SCILIT**-Scientific Literature, **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine Universität Bielefeld), **DRJI** (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index), **İSAM**-Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Tarihi Makaleleri Veri Tabanı, **ASCI** (Asian Science Citation Index).

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

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



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



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



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles



Çetin KASKA	1
Karslı Süleymân Şâdi'nin <i>Bahrü'l -Meânî</i> Adlı Farsça Eseri <i>Persian Work of Karsli Suleyman Sadi named Bahru'l -Meani</i>	
Ahmet USLU	28
Namık Kemal ve Şair Eşref'in Şiirlerinde Hürriyet <i>Liberty in the Poetry of Namık Kemal and Eşref the Poet</i>	
Dursun YILMAZ	57
Mankurt Kavramı: Aytmatov'un Edebi Hikâyesinden Erdoğan'ın Siyasi Re- toriğine <i>The Concept of Mankurt: From Aytmatov's Literary Story to Erdoğan's Political Rhetoric</i>	
Ayşe ŞENSOY, Meryem AYAN	81
An Ecocritical Exploration of Bakhtin's Major Concepts in <i>Solar Storms</i> <i>Güneş Fırtınaları Romanında Bahtin'in Temel Kavramlarının Ekoeleştirel Bir İnce- lemesi</i>	
Oğuzhan AYRIM	103
Metaphors of Authority: Power Politics of Identity and Perception in Irish Texts <i>Otorite Metaforları: İrlanda Metinlerinde Kimlik ve Algının Güç Politikaları</i>	
Derya EMİR	117
The Madonna-Whore Complex in D.H. Lawrence's <i>Sons and Lovers</i> <i>D.H. Lawrence'in Oğullar ve Sevgililer Eserinde Madonna -Fahişe Sendromu</i>	
Remziye SEÇEN	130
Zubaidah Bint Ja'far and Her Effects in Cultural, Artistic, and Social Life in Her Period <i>Zübeyde Bint Câfer'in Yaşadığı Dönemde Kültürel, Sanatsal ve Sosyal Hayata Et- kileri</i>	

Erhan KORKMAZ	152
Edebiyatta İnsan-Hayvan Melezleşmesi: Bulgakov'un <i>Şarik</i> 'i <i>Human-Animal Hybridisation in Literature: Bulgakov's Sharik</i>	
Gülçin OKTAY	169
İki Yazar, İki Örnek: Çocuk Edebiyatı, Doğa ve Arketipler <i>Two Authors, Two Examples: Children's Literature, Nature, and Archetypes</i>	
Vacide Betül KURTULUŞ, Neriman ŞAHİN GÜÇHAN	186
A Critical Review on Conservation of Rural Architecture and Life in Turkey: Visions, Tools, and Organizations <i>Türkiye'de Kırsal Mimarlığın ve Yaşamın Korunması Üzerine Kritik Bir İnceleme: Vizyonlar, Araçlar ve Kuruluşlar</i>	
Melike ŞERBET, D. Merve ÇETİNKAYA SÖNMEZ	215
Kentsel Landmarkların İllüstrasyon ile Görselleştirilmesi: Kayseri Tarihi Kent Merkezi Örneği <i>Visualization of Urban Landmarks with Illustration: Kayseri Historical City Center Example</i>	
Esra AKBALIK	240
Gazetelerde Ramazan Folkloru: 2014 Yılı Örnekleme <i>Ramadan Folklore in the Newspapers: 2014 Sample</i>	
Süreyya GENÇ	270
Osmanlı Dönemi Minyatürlerinde Soytarılar <i>Jesters in Ottoman Period Miniatures</i>	
Muammer AK	292
Türk Modernleşmesinin İstisna Halinin Sosyolojik Değerlendirmesi <i>Sociological Evaluation of the Exception of Turkish Modernization</i>	

Derleme Makaleleri / Review Articles

Nurullah YELBOĞA	323
Ölüm ve Yas Ritüelleri: Din, Modernizm ve Batı Medeniyetleri Ekseninde Bir Değerlendirme <i>Death and Mourning Rituals: An Evaluation on the Axis of Religion, Modernism, and Western Civilizations</i>	

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Tuba MERAL	345
Bir Medeniyetin Edebi Bakiyesi: Balkanlarda Türk Edebiyatı Tarihi <i>The Literary Remainder of a Civilization: History of Turkish Literature in the Balkans</i>	
Serkan TUNA	356
Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret <i>Alafranga Situations: Etiquette in the Late Ottoman Empire</i>	
Zeliha YERLİ	362
Fuzûlî'den Şeyh Gâlib'e Aşkın Uzun Hikâyesi <i>The Long Story of Love from Fuzuli to Şeyh Galib</i>	
Tuğba BORA	373
20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar <i>Female Minstrels in the 20th Century Minstrel Poetry Tradition</i>	

Düzeltilme / Erratum

Düzeltilme / Erratum	386
Yazar Rehberi	387

Saygıdeğer okurlar,

14 araştırma makalesi, 1 derleme makalesi ve 4 kitap incelemesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 20. sayısı ile karşınızdayız. 2024'ün ilk sayısı olan elinizdeki bu sayıda sosyoloji, edebiyat, dilbilim, folklor, antropoloji alanlarıyla ilgili olarak 5 İngilizce, 14 Türkçe makaleye yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz. Ayrıca 18. sayımızda yayınlanan bir makaleyle ilgili düzeltme notuna yer verdik.

Bu sayının hazırlanmasında gönüllü olarak değerli vakitlerini ayıran editörlerimize, sekreteryamıza, yabancı dil danışmanlarımıza, redaksiyon-düzenleme ekibimize, yayın ve danışma kurullarımızın değerli üyelerine minnettarız. Bu sayıda yazısı olan 22 yazarımıza; bu periyotta kabul edilen ve reddedilen makaleler için hakemlik yapan tüm hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Dergimizin basım maliyetleri ve diğer giderlerini üstlenen Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği'ne; Paradigma Akademi Yayınlarına bilimsel bilginin yayılmasına katkıda buldukları için teşekkür ediyoruz. Haziran 2024'te yayımlanacak olan 21. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Mart 2024



KARSLI SÜLEYMÂN ŞÂDÎ'NİN *BAHRÛ'L-MEÂNÎ* ADLI FARŞÇA ESERİ

Persian Work of Karsli Suleyman Sadi named *Bahrû'l-Meani*

Çetin KASKA*

Öz

Zengin bir edebî mirasa sahip olan Farsça ile Türklerin tanışması çok eski devirlere rastlamaktadır. Farsça, Türk devletlerinin bir kısmında resmî dil; bir kısmında ise sadece kültür ve edebiyat dili olarak kullanılmıştır. Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Anadolu Beylikleri ve Osmanlı dönemlerinde bazı devlet adamları, şairler, edipler, bilim ve fikir adamları bu dil ile eserler kaleme almış ve sultanlar bu dil ile yazan en büyük ilim ve edebiyatçıları saraylarında toplamış ve onlara destek vermişlerdir. Bu himaye ve teşvik neticesinde Anadolu'da yaşayan, daha sonra Farsça öğrenen birçok şair ve yazar da Farsça şiirler yazmış, divan ve divançeler tertip etmiştir. Osmanlı döneminde yaşayıp Farsça şiir yazan sekiz yüzün üzerinde şair bulunmaktadır. Osmanlı'nın son döneminde Farsça şiir söyleyenlerden birisi de mutasavvıf şair Süleyman Şâdî'dir. Şâdî 1830'da Kars'ta doğmuş, Kars ve Erzurum'da görev yapmış ve 1900'de vefat etmiştir. Şâdî ikisi Türkçe ve ikisi de Farsça olmak üzere dört manzum eser kaleme almıştır. Bu eserlerden *Bahrû'l-Meânî*, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si örnek alınarak Farsça yazılmış ve Abdülazîz Han'a ithaf edilmiştir. Müellif bu eseri gördüğü bir rüya üzerine yazmış ve 1864'te tamamlamıştır. 301 beyitten oluşan bu eserde aşk, âşıklık, hakîkî ve mecazî aşk ve ilim gibi birçok konu ele alınmıştır. Bu makalede Şâdî'nin *Bahrû'l-Meânî* adlı eseri ilk defa detaylı ele alınmış, eserin tamamı Farsça olarak yazılmış ve eserdeki bazı şiirler Türkçeye tercüme edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Süleyman Şâdî, *Bahrû'l-Meânî*, Farsça eser, mesnevî, şiir.

ABSTRACT

Turks acquaintance with Persian, which has a rich literary heritage, dates back to very ancient times. Persian is the official language in some Turkish states; In some, it was used only as a language of culture and literature. During the Ghaznavids, Great Seljuks, Anatolian Seljuks, Anatolian Principalities and Ottoman periods, some statesmen, poets, literary figures, scientists and intellectuals wrote works in this language and the sultans gathered the greatest scholars and men of letters who wrote in this language in their palaces and supported them. As a result of this pat-

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: cetinkaska@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-1168-5522.

ronage and encouragement, many poets and writers who lived in Anatolia and later learned Persian also wrote Persian poems and organized divans and divances. There are over eight hundred poets who lived in the Ottoman period and wrote Persian poems. Sufi poet Suleyman Sadi was one of those who wrote poems in Persian in the last period of the Ottoman Empire. Sadi was born in Kars in 1830, worked in Kars and Erzurum and died in 1900. Sadi wrote four poems, two in Turkish and two in Persian. One of these works, *Bahru'l-Meani*, was written in Persian by taking the work of Mawlana's *Masnavi* as an example and was dedicated to Abdulaziz Han. The author wrote this work on a dream he had and completed it in 1864. In this work, which consists of 301 couplets, many topics such as love, minstrelsy, real and figurative love and science are discussed. In this article, Sadi's work called *Bahru'l-Meani* was discussed in detail for the first time, the entire work was written in Persian and some of the poems in the work were translated into Turkish.

Keywords: Suleyman Sadi, Bahru'l-Meani, Persian work, masnavi, poetry.

Giriş

Türkler Fars dil ve edebiyatına Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Anadolu Beylikleri ve Osmanlı dönemlerinde ilgi göstermiş ve bu dil ile eser yazarları himaye etmiştir (Değirmençay, 2013: 1-30). Özellikle Osmanlı döneminde ilme ve sanata önem veren sultanların şair, yazar ve bilim adamlarına göstermiş oldukları ilgi ve alaka, sebebiyle birçok ülkeden Arapça ve Farsça yazar şair, yazar ve bilgin Osmanlı topraklarına gelmiş, seçkin eserler yazmış ve eğitim faaliyetlerine katılmıştır (İşinsu Durmuş, 2021: 28-50). Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman gibi Osmanlı padişahları Azerbaycan, İran, Kafkasya, Ortadoğu ve Orta Asya'dan çok sayıda âlim, bilgin, şair ve yazarı kendi ülkelerine davet etmiş, onlara ilgi göstermiş, caizeler vermiş ve sarayda görevlendirmişlerdir (Kantar, 1995: 11-16). Osmanlı döneminde sonradan Farsça öğrenip Farsça eser yazar birçok şair ve yazar da bulunmaktadır. Bunların bazılarının Farsça divan ve divançeleri vardır. Avni mahlasıyla şiir söyleyen, şiire ve şairlere değer veren Fatih Sultan Mehmed döneminde İran'dan İstanbul'a birçok orta dereceli şair gelmiştir (Riyâhî, 1995: 159). II. Bayezid devrinde tarih yazıcılığı sahasında önemli gelişmeler yaşanmış ve kendisi meşhur mutasavvıf şair Molla Câmî ile yazışmış, Câmî ona *Silsiletü'z-Zeheb* adlı mesnevisinin üçüncü defterini ithaf etmiştir (Aydın, 2010: 9-19). Selimî mahlasıyla Farsça bir *Dîvân*'ı bulunan ve muammaya ilgi duyan Yavuz Sultan Selim döneminde Şâh İsmail'in zulmünden kaçan birçok Farsça söyleyen şair ve bilgin Anadolu'ya sığınmıştır (Aydın, 2010: 14). Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Şehzade Cem Sultan, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, Şehza-

de Bayezid, II. Selim, III. Murad gibi hükümdar ve şehzadeler Farsça şiirler yazmış, hatta bazısı bu dil ile divan ve divançeler tertip etmiştir (Aydın, 2010: 9-18). Osmanlı döneminde yaklaşık sekiz yüz şair Farsça şiir yazmıştır ve bunlardan bazısı ihšana mazhar olmuştur. Bu dönemde Farsça söyleyenlerden biri de Karslı Süleyman Şâdî'dir.

1. Karslı Süleyman Şâdî ve Eserleri

Farsça ve Türkçe şiirlerinde Şâdî mahlasını kullanan şair hakkında detaylı bilgi yoktur. Kendisi hakkında etraflıca söz eden ilk kaynak 1907'de İstanbul'da oğlu Ahmed Râmiz Efendi'nin nâşirliğini yaptığı divanının mukaddimesinde verilen bilgilerden oluşmaktadır. Ulemadan Hacı Mehmed Efendi'nin oğlu olan Şâdî 1830'da Kars'ın Kaleiçi mahallesinde doğmuştur. Özel hocalardan Arapça ve Farsça dersler almış ve 1858'de Kars İdare Meclisi Kalemî'ne girmiştir. 1865'te 400 kuruş maaşla Kars Rüşdî Mektebi İkinci Muallimliği'ne tayin olmuş ve daha sonra oradan ayrılmıştır. Bir süre Kars Tahrirat Muavinliği'nde çalışmış, ancak 1877'de Kars, Ruslar tarafından istila edilince oradan ayrılmıştır. 1880'de Bursa Müderrisliği'ne, 1881'de Erzurum Rüsûmat İdaresi Başkâtâbeti'ne ve 1883'te Erzurum Rüsûmat Nezâreti Tahrirat Kalemî Birinci Refikliği'ne tayin olmuştur. Nakşibendî tarikatına bağlı olan Şâdî, 1900'da Erzurum'da vefat etmiştir. Şâdî'nin oğlu Ahmed Râmiz büyük ihtimalle Erzurum'da doğmuştur (İnal, 2013: 2211-12; Şâdî, 1325: 1; Değirmençay, 2013: 604; Abdulkadiroğlu ve Demirbağ, 1993: 3-5; İçli, 2020: 10-21; Aksoyak, 2014: 1).

Kars âlim ve müderrislerinden olan Şâdî'nin ikisi Türkçe ve ikisi de Farsça olmak üzere dört manzum eseri vardır. 1-*Türkçe Dîvân*: Bu eserde 245 manzume vardır ve bu manzumelerden 40'ı Farsça ve 205'i de Türkçedir (Abdulkadiroğlu vd., 1993: 3-5). 68 sayfadan oluşan bu eser, Şâdî'nin vefatından yedi yıl sonra 1325/1907'de oğlu Ahmed Râmiz Efendi tarafından İstanbul'da basılmıştır (1325: 1). 2-*Muzaffernâme*: 1273/1856 yılında yazılan, 297 beyit ve bir dizeden oluşan eser, aruzun mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla kaleme alınmıştır (İçli, 2020: 13). 3-*Bahrü'l-Meânî*: 301 beyitten oluşan bu eser hakkında aşağıda detaylı bilgiler verilecektir. 4-*Farsça Dîvân*: 28 gazelden oluşan bu eserde toplam 140 beyit bulunmaktadır (Kaska, 2022: 12).

2. *Bahrü'l-Meânî*

1282/1865 yılında İstanbul'da özel baskı olarak yayımlanan bu eserin matbu bir nüshası İstanbul Millet Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. AEFRS473). 301 beyitten oluşan bu eserde yirmi beş başlık yer

almış ve şiirler bu başlıklar altında sıralanmıştır. Söz konusu başlıklar ve bu başlıklar altında ele alınan mevzular şöyledir:

Besmele ve Hamdele (Bismillâhirrahmânirrahîm): Şâdî birçok klasik dönem şairi gibi eserine besmele ve hamdele ile başlamıştır. Yirmi bir beytin yer aldığı bu başlığın altında Şâdî, Allah'ın kudretinden ve sıfatlarından bahsetmiştir. Ona göre Allah benzersizdir, kudret sahibidir, herkes O'nun izzetini anlamakta acizdir, O'nun ilmi, hikmeti ve sanatı hesapsızdır, her zayıfa güç ve her nutfeye güzel şekil veren O'dur. Yerden ot yeşerten ve lütuf sofrasını bütün canlıların istifade etmesi için her yere seren O'dur. Ölüye can veren ve her canlıyı öldüren kâdir O'dur. Acizlerin elinden tutan ve vasfını tarif etmekte her şeyin aciz kaldığı kimse O'dur (Şâdî, 1282: 2). Başlığın sonunda Şâdî mahlasından istifade etmiştir. Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

حکمتش بی حد و صنعش لایعد	علم او را نیست پایان و عدد
نطفه ای را شکل زیبایی دهد	هر ضعیفی را توانایی دهد
تا همه جانور ازو بهره برد	خوان الطافش به هر جا گسترده

“O'nun ilminin sonu ve adedi yoktur, hikmeti ölçüsüz ve sanatı hesapsızdır. / Her zayıfa güç veren ve her bir nutfeye güzellik bahşeden O'dur. / Bütün canlılar lütuf sofrasından istifade etsin diye her yere seren O'dur.”

Münâcât: Şâdî on yedi beyitten oluşan münâcât başlığının altındaki beyitlerde Allah'tan hatalarını, kusurlarını, taşkınlıklarını, nahoş hareketlerini, cürümlerini ve günahlarını bağışlamasını istemiştir. Bu kısımda Allah'ın merhametli, temiz lütuflu, görünen ve görünmeyeni bilen kerem sahibi olduğu belirtilmiştir (Şâdî, 1282: 3). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

بینظیر و باطن و ظاهر تویی	نیست ربیبی اول و آخر تویی
مغفرت فرما رحیمی بی شبیه	ای خداوندا کریمی بی شبیه
هم ز چرک ماسوا تطهیر کن	از می عرفان دل را سیر کن

“Allah'ım şüphesiz ilk ve son sensin, benzersiz, bâtın ve zâhir sensin. / Ey kerem sahibi benzersiz Allah'ım, ey rahmet sahibi eşsiz, mağfîret buyur. / Ey Allah'ım, gönlü irfan şarabıyla doldur, dünya ve içindeki pisliklerden temizle.”

Salvele (Der Na't-ı Hazret-i Seyyid-i Kâinât): Şâdî salvele başlığı altındaki yirmi beyitte Hz. Peygamberi âlemin kıvancı, peygamberlerin şahı, son elçi, yardım isteyenlerin habîbi, enbiyânın imamı, risâletin güneş ve ayı, nübüvvet tahtının padişahı, ilim ve hikmetin menbaı, âlemin şahı, âlemin serveri, cennet bahçesinin sümbülü, uçsuz deniz gibi sıfatlarla övmüştür

(Şâdî, 1282: 4). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

خاتم مرسل حبیب مستعان	مفخر عالم شه پیغمبران
شاه عالم خواجه بیت الحرم	منبع علم و حکم کان کرم
مرحبا ای بلبل راغ لقا	مرحبا ای سنبل باغ رضا

“Âlemin kıvancı, peygamberlerin şahi, son elçi ve yardım isteyenlerin habîbi / İlmin menbaı ve kerem sahibi yargıç, âlemin şahi ve Kâbe'nin efendisi / Merhaba ey cennet bahçesinin sümbülü, merhaba ey çayır çehresinin bül-bülü.”

Dört Halifenin Methi (Der Meth-i Çaryâr-i Gozîn): Şâdî bu başlığın altında dört halifeyi dokuz beyit yazarak methetmiştir. Şâdî'ye göre Hz. Ebu-bekir siddîk, dürüst, güvenilir ve hilâfet noktasında tahkîk ehlidir. Fârûk lakabıyla anılan Hz. Ömer adaletli ve hak ile bâtilı ayırmak noktasında adalet önderidir. İki nur sahibi lakabıyla anılan Hz. Osman hayâ sahibi olup iki âlemin ışığıdır. Haydar lakabıyla anılan Hz. Ali sadık şah ve yiğittir (Şâdî, 1282: 4). Söz konusu başlığın altında yer alan dört Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

در خلافت واصل تحقیق بود	حضرت بوبکر وی صدیق بود
در میان حق و باطل فرق داد	حضرت فاروق کان عدل و داد
با حیا رونفده کونین بود	حضرت عثمان ذی النورین بود
چون به وصفش لافتی الاعلی	حضرت حیدر که وی شاه ولی

“Hz. Ebubekir siddîktir ve hilafet noktasında tahkîk ehlidir. / Hz. Fârûk adalet timsalidir, hak ve bâtil arasında adalet önderidir. / Hz. Osman iki nur sahibidir ve hayâ ile iki âlemin ışığıdır. / Hz. Haydar sadık şahıdır ve vasfı da yiğitlik-tir.”

Abdülaziz Han'ın Methi (Der Sitâyîş-i Hazret-i Şahensâh-i Cihân): Şâdî bu başlığın altında dönemin padişahı Abdülaziz Han'ı metheden on üç beyit yazmıştır. Şâdî'ye göre Abdülaziz, Cem gibi güçlüdür ve âlemin ruhudur, yardım isteyenlere yardım eden Allah'ın gölgesidir, yetmiş ülkenin adaletli padişahıdır, kara ve denizlerin hükümranı, zafer aslanı, devrin sultanlarının sultanı, herkesin sığınağı, din ve dünyanın sultanı, ilim ve hikmet kaynağı, kerem deryası, Kâbe'nin hâdimi ve kutsal huydur. Onun sarayı gökyüzünün en yüksek noktasıyla aynı mertebededir, şevketinin güneşi âlemi süsler, devletinin toprağı göz sürmesidir. Onun lütuf nesîmi sayesinde her yer gülis-tandır, dergâhında zengin hizmetkârdır ve devrinde koyun kurtlardan emindir (Şâdî, 1282: 5). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

روح عالم ظل رب مستعان
استانش جمله را دار الامان
رونقی دیگر بیابد گلستان

حضرت عبدالعزيز خان جم توان
اوست سلطان سلاطین زمان
گر نسیم لطف او باشد وزان

“Hz. Abdülaziz Han, Cem gibi güçlüdür, âlemin ruhu ve muhtaçlara yardım eden Allah’ın gölgesidir. / Devrin sultanlarının sultanı odur ve eşiği herkesin aman dilediği yerdir. / Eğer onun lütfunun nesîmi eser ise, gülistân tekrar hayat bulur.”

Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa’nın Methi (Der Sitâyîş-i Hazret-i Sadâret-penâhî): Şâdî, bu başlığın altında dönemin sadrazamı Keçecizâde Fuad Paşa’yı dokuz beyitte övmüştür. Şâdî’ye göre Fuad Paşa adaletli olup sadrazamlığın dayanağıdır, iktidar sahibidir, ihsan ve merhamet kaynağıdır, Anka gibi mahir bir avcıdır, hikmet noktasında zamanın Eflatun’udur. Onun ayağının toprağı zamanın gözüne sürmedir ve ufuktakiler bile onun adaletinden istifade etmektedir (Şâdî, 1282: 6). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

آن فواد پاشای دارا اقتدار
خاکپایش کحل چشم روزگار
عدل و دادش فرده افاقیان

وی سمی فخر عالم دادگار
شاهباز سطوتش عنقا شکار
اوست در حکمت فلاتون زمان

“Fuad Paşa iktidar sahibi ve adaletli âlemin iftihar dayanağıdır. / Gücünün doğanı Anka gibi avcıdır, ayağının toprağı zamanın gözüne sürmedir. / Hikmet noktasında zamanın Eflatun’u odur ve onun adaleti ufuktakilere bile merhemdir.”

Mehmed Emin Fehim Paşa’nın Methi (Der Sitâyîş-i Mutasarıf Mehmed Emin Paşa): Bu başlığın altında Kars mutasarıfı Mehmed Emin Fehim Paşa dokuz beyitte methedilmiştir. Şâdî’ye göre Fehim Paşa rütbeli hâkim, adaletli, lütufkâr, emirlerin emiri, kerem sahibi yargıç, irfan madeni ve himmetli bilgindir, mutsuzu mutlu edendir, her sabah ve akşam iyi işleri düşünendir, zatı paktır, birçok hayır dua alandır, hak işlere daima iştirak edendir, herkesin lütfundan istifade ettiği kimsedir, bütün insanların kadısıdır. Şâdî kendisinin de Fehim Paşa’nın ihsanından ve sınırsız bağışından istifade ettiğini belirtmiş ve Kars’ın onun sayesinde âbâd olduğunu dile getirmiştir (Şâdî, 1282: 6). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

معدن عرفان و دانش پر همم
آن فہیم پاشا مکارم اتسام
نیز بس ناشاد را دلشاد کرد

داور ولاشیم حاتم کرم
یعنی وی عن میر میران کرام
عدل و لطفش قارص را آباد کرد

“Rütbeli hâkim, kerem sahibi yargıç, irfan madeni, himmetli bilgin, / Cömert emirlerin emiri olan kimse güzel ahlaklı Fehim Paşa’dır. / Adalet ve Lütfu Kars’ı âbâd etti ve birçok mutsuzu mutlu etti.”

Kitabın Yazılış Sebebi (Der Beyân-i Sebeb-i Telîf-i İn Manzûme): Şâdî eserindeki övgü bahsini bitirdikten sonra kitabın yazılış sebebini on sekiz beyitte ifade etmiştir. Bu beyitlerde Şâdî bir süre bir köşeye çekilip sessizce oturduğunu, nazım ve nesri unuttuğunu, bir gece uykudayken birden bir sâkînin kendisine görüldüğünü, sâkîden mahmurluktan kurtulmak için mey istediğini, sâkînin kadehi ağzına kadar mey doldurduğunu ve o meyi içtikten sonra mutlu olduğunu, aklını yitirdiğini, daimi bir deryaya dönüştüğünü, aşk ve tasavvuf hakkında birkaç beyit yazmak istediğini, bu beyitleri Mevlânâ’nın *Mesnevî*’si tarzında yazdığını, bu beyitlerin toplamının 300 olduğunu ve her bir beytin bir ayeti temsil ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Şâdî, Allah’ın izniyle bu eserini tamamladığını, adını *Bahrü’l-Meânî* koyduğunu, bu kıymetsiz eserini cihan sultanına hediye ettiğini ve sultanın bu hediyeyi kabul etmesi halinde, kusurlarını hoş görmesini arzuladığını ifade etmiştir (Şâdî, 1282: 7). Söz konusu başlığın altında yer alan beş Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

نظم و نثرش در فراموشی شدم	مدتی در کنج خاموشی شدم
از تصوف چند بیت انشاء کنم	خواستم از عشق دمها می زدم
اتباعا ذات شاه مولوی	کردم انشا در اصول مثنوی
لیک هر بیئت نکات آیات شد	بس نه این نظم سه صد ابیات شد
هم به این بحر المعانی نام گشت	تابعون الله این اتمام گشت

“Bir müddet bir köşede sessizce oturdum, nazım ve nesri unuttum. / Aşk hakkında söz söylemek ve tasavvuf hakkında birkaç beyit yazmak istedim. / *Mesnevî*’nin tarzını takip ederek ve Şah Mevlevî’nin zatının peşinden giderek bu eseri yazdım. / Kâfi değil mi, nazmım üç yüz oldu, ancak yazdığım her bir beyit ayetlerin nükteleri oldu. / Allah’ın izniyle bu eser tamama erdi, adı da *Bahrü’l-Meânî* oldu.”

Ariflerin Halleri (Der Beyân-i Hâl-i Ârifân): Eserin yazılış sebebinden sonra on dokuz beyitte ariflerin halleri beyan edilmiştir. Şâdî bu kısımda kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Sâlikler nefislerine galebe çalmak için bir gönül sahibinin eteğini tutmalı, çünkü gönül sahibinin bakışı gönül yarısına merhemdir ve nefesi Hz. İsa gibi ölüye can bağışlamaktadır. Şâdî’ye göre ârifin kalbi irfândır, kalp Allah aşkının cilvesidir ve ten sarayında Süleyman’dır, kalbin feyzi her yeri kaplar ve tecelli noktasında Tûr’un Allah’dır, abıhayat karanlık tenin kapısında sıkıntılar kuyusundaki Ken’ân’ın şahididir, arif her zaman hikmet ile sohbet edip başka âlemden bahseder, arifin sırtı

bir çevgen gibi kamburdur, her kim bir pîrin dergâhında toprak olursa, onun mertebesi yükseklik noktasında gökyüzüne ulaşır (Şâdî, 1282: 7). Söz konusu başlığın altında yer alan dört Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

دامن صاحبذلی آور به دست	سالکا گر نفس را خواهی شکست
در سریر تن سلیمانست او	جلوه گاه عشق یزدانست او
از دگر عالم ترا پیغم زند	هر دمی عارف ز حکمت دم زند
در بلندی بر سر افلاک شد	هر که در درگاه پیروی خاک شد

“Ey sâlik eğer nefsinı yenmek istersen, gönül sahibi birinin elinden tut. / Kalp, Allah aşkının tecelli yeridir ve ten sarayında Süleyman’dır. / Allah her zaman hikmetten bahseder, başka âlemden sana söz eder. / Her kim pîrlık dergâhında toprak olursa, mertebesi yükseklik noktasında gökyüzüne ulaşır.”

Aşk ve Âşıklık (Der Beyân-i Aşk ve Âşıkî): Şâdî bu başlığın altında aşk ve âşıklık hakkında yirmi beş beyit yazmış ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Aşk cihanı süsleyen bir sevgidir, aşk bel bükten bir yüktür, kimin aşktan hissesi yoksa o yarım hardal kıymetindedir, aşk gönüle safa bağışlar ve hatır aynasındaki tozu siler, her kim aşk ilmini öğrenirse can ve başını hoşnutlukla verir, sûfî aklının peşinden koşmamalı, kişi aklının birazını peşin olarak rehin bırakmalı, bir âşık emniyetten vazgeçerse teni var olur, keleklerden âşıklık ve divanelerden de akıllık öğrenilmeli, akıllı akıllıktan bahsetmemeli sadece ağzını âşıklık için açmalı, âşıklıkta Hz. Eyüb’ün sabrı rehber edinilmeli ve gözyaşı dökmekte Hz. Yakub gibi olunmalı, can vermekten sakınılmamalı ve âşıklıkta söz söylemekle mutlu olunmaz (Şâdî, 1282: 8). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

در حقارت همچو نیم خردلست	هر که نبود از شراب عشق مست
در رضا او بذل جان و سر کند	هر که علم عشق را در بر کند
دم زنی از عاشقی بگشا دهن	هوشمند از هوشمندی دم مزن

“Her kimin aşktan hissesi yoksa o yarım hardal kıymetindedir / Her kim aşk ilmini öğrenirse, can ve başını hoşnutlukla verir. / Ey akıllı, akıllıktan bahsetme, sadece ağzını âşıklıktan bahsetmek için aç.”

Mecâzî Aşk (Der Beyân-i İşk-i Mecâzî): Şâdî bu başlığın altında mecâzî aşkı dokuz beyit yazarak ifade etmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Mecâzî aşk, hakîkî aşkın köprüsüdür, mecâzî aşk, hakîkî aşka vesiledir ve mecâzî aşk fanilere gönül bağlamaktır, mecâzî aşktan bahsederken, Mecnûn ve Leyla kıssası yâd edilmelidir (Şâdî, 1282: 9). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

قصه مجنون و لیلا را نگر
پس ازو پیمانہ وحدت چشید
از حقیقت باز شادی گو سخن

ای مجازی را که گویی پا مبر
قیس ازل از جام لیلی می کشید
اینقدر بس از مجازی دم زدم

“Ey mecâzî aşka yaklaşma diyen kimse, Mecnûn ve Leyla'nın hikâyesine nazar et. / Ezel Kays'ı Leyla'nın kadehinden mey içti, ondan sonra vahdet şarabını tattı. / Ey Şâdî, mecâzî aşktan bu kadar bahsetmen kâfidir, hakîkî aşktan söz söyle.”

Gül ve Bülbülün Aşkı (Der Beyân-i Işk/ Hikâyet-i Gül ve Bülbül): Şâdî bu başlığın altında gül ve bülbülün aşkını hikâye tarzında on beş beyit yazarak beyan etmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Bülbül sürekli gü-lün aşk sevdasından inler durur, gül bülbüle söz vermesine rağmen sözünü tutmakta sadık değildir, sürekli ah ve feryat eden bülbül gülün ona âşık olduğuna inanmamakta, âşık, kelebek gibi mumun etrafında döner ve kendisini yakar, âşık sırrını ancak aşk kederini tadana anlatır, tutkun âşık ancak sebat ve sabır ile maşukun visaline kavuşur, bülbül gül derdinden şikâyet etmemeli ve ona kavuşma arzusuyla nağme okuyup can vermeli, yâri yabancı ile görmek zordur ve goncayı diken ile görmek çetindir, âşık can yakan ve can acıtan maşuktan gelen her derdi nimet ve saadet bilendir, en iyi düşünce zahitliği bırakıp âşık olmaktır (Şâdî, 1282: 10). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

غنچه را با خار دیدن مشکست
در هوایش جان ده خینا مکن
عشق داری راز من داری نگاه

یار با اغیار دیدن مشکست
عاشقی از درد گل پروا مکن
عشق داری چیست این فریاد و آه

“Yâri yabancılarla görmek zordur, goncayı dikenle görmek müşküldür. / Eğer âşık isen gül derdinden korkma, onun arzusuyla can ver, şikâyet etme. / Eğer âşık isen bu feryat ve ah neyin nesidir, âşık isen sırrımı muhafaza etmelisin.”

İlim (Der Beyân-i İlim): Şâdî bu başlığın altında yer alan on iki beyitte ilimden bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: İlme kulak verilmeli ve ondan öğüt alınmalı, ilim Allah'ın sıfatlarından, ilimle yetinildiği zaman kemâle erilir, ilme saygı gösterilmeli, sadece ilim aziz tutulursa sahil-i selamete çıkılır, ilmi aziz bilen kimsenin gönlü yüksekte uçar, ilmi hakir gören kimse ise dine zarar verir, cahil olana ilimden bahsetmek âmânın önünde mum yakmak gibidir, akılsızlara öğüt vermek, ipek böceğine mücevher vermek gibidir, amelsiz bilgi meyvesiz ağaç gibidir, bilgisiz iş kapısız saray gibidir, ilimle iş yapan kimse yaratıcı nazarında makbuldür (Şâdî, 1282: 10). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

در پندم گوش را منکوش کن
ای دریغا دین را تضعیف کرد
او بیپش کور شمع سوختن

ای برادر علم را بس گوش کن
آنکسی کو علم را تخفیف کرد
جاهلی را از معارف دم زدن

“Ey kardeş, ilme yeteri kadar kulak ver, öğüdümü kulağına küpe yap. / İlmi hakir gören kimse ne yazık ki dine zarar verdi. / Bir cahile ilimden bahsetmek, âmânın önünde mum yakmaktır.”

Bilgisizlik İlmi (Der Beyân-i İlm-i Nâdânî): Şâdî bu başlığın altında yer alan sekiz beyitte bilgisizlik ilminden bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Bilgisizlik gönüldeki bir ilimdir, su ve balçık onunla alçakgönüllülük kazanır, her kim sahip olduğu ilim ile amel ederse, Allah’ın esrarına nail olur, her kim ilim öğrenirse, Allah’ın yardımıyla güneş gibi parlar, her kim dünya ve içindekileri terk ederse bilgisizlikten daha fazla haberdar olur, ilim isteyen kimse bilgisizlik ilmini okumalı ve bu sayede arifler sınıfına dâhil olmalıdır (Şâdî, 1282: 11). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

تا رها باشم ز قید این و آن
با او محویت بیاید آب و گل
تا تو شادی می شوی از عارفان

چیست نادانی مرا می کن بیان
گفت نادانی یکی علمست دل
علم خواهی علم نادانی بخوان

Nedir bilgisizlik, bana beyan et de onun bunun ipinden kurtulayım. / Bilgisizlik gönülde bulunan bir ilimdir, su ve balçık onunla alçakgönüllülük kazanır. / Ey Şâdî, eğer ilim ister isen bilgisizlik ilmini iste, çünkü bu sayede ariflerden olursun.”

Dervişlik (Der Beyân-i Dervîşî): Şâdî bu başlığın altında yer alan dokuz beyitte dervişlikten bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Fakirliğe talip olan kimse nam ve şöhreti bırakmalı ve her iki âlemde elini çekmeli, cömertliği arayan kimse ise derviş olmalı ve kendisinden geçmeli, övünçten haber alana kadar fakirlik hırkası daima baş üstünde taşınmalı, dervişe verilen yarım ekmek onu kendisinden geçirmeli, yoksulluktan vücudu asla rahat bulmayan fakirin çehresi hâlık ile hemhaldir ve bîatını daima hak ile birlikte (Şâdî, 1282: 11). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

من ترا گویم بیا می کن نگر
نیمه او را ستاند خویش را
دست را از هر دو عالم برافشان

چیست درویشی به من پرسى پسر
نیم نانی گر دهی درویش را
فقر خواهی می گذر از نام و شان

“Ey çocuk, dervişliğinin ne olduğunu bana soruyorsun, gel bak ben sana anlatacağım. / Bir dervişe eğer yarım ekmek verir isen, o yarım ekmek onu kendi-

sinden alır. / Fakirlik ister isen nam ile şandan vazgeç ve her iki âlemde elini çek.”

Nefsi Tahkir Etmek (Der Beyân-i Tahkîr-i Nefs): Şâdî bu başlığın altında yer alan sekiz beyitte nefsi tahkir etmekten bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Başkalarının kusurları görülmemeli, müşahede edilen her şeye kusurlu değil de iyi bir nazarla bakılmalı, tevazu beklenilmeden iş yapılmalı, rahmet isteyen kimse halkı incitmemeli, iki cihanda iyilikle anılmak isteyen kimse nefsinin hakir görmeli, ten evindeki kötü nefise nazar etmek ahmaklıktır, kötü nefis gönül hazinesinde gizlenen yılandır, kötü nefis asi bir at gibidir, onu aç bırakmak ve dizginlerini ele almak gerekir, kişi herkesi kendisinden büyük, ancak nefsinin herkesten alçak bilmelidir (Şâdî, 1282: 12). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

نفس خود را در حقیری مورد آن	محترم خواهی شدن در دو جهان
هر که رویش داد او را گودنست	نفس بد در خانه تن چون زنست
می نهادن گرسنه او را عنان	نفس بد مانند اسب سرکشان

Her iki cihanda muhterem olarak anılmak ister isen, nefsinin hakir gör. / Kötü nefis ten evindeki kadın gibidir, her kim onun çehresine nazar eder ise ahmaktır. / Kötü nefis serkeş at gibidir, onu aç bırakmakla dizginini ele geçir.”

Doğruluk ve Tevekkül (Der Beyân-i Râstî ve Tevekkül): Şâdî bu başlığın altında yer alan dokuz beyitte doğruluk ve tevekkülden bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Bir genç çocuklukta doğru söz söylemeli, doğru söyleyenin başı dik selvi gibidir ve kudreti de başkalarından daha mümtazdır, insan daima kusur bulmak yerine tevekkül etmeli ve çimendeki selvi gibi doğruluğa talip olmalıdır, dert çukurundan kurtulmak isteyen kimsenin yuları atılmamalı, arif tevekkül köşesini tercih etmeli ve onun bunun prangasından kurtulmalı, tevekkül bahçesine ulaşan kimse emel gülistanından gonca toplar (Şâdî, 1282: 12). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

راستی باید به وقت نو رسان	در شبابی راستی کن ای جوان
دور باشی تا ز قید آن و این	عارفی کنج توکل را گزین
از گلستان امل شد غنچه چید	هر که گلزار توکل را رسید

“Ey genç, çocuklukta doğruluğu tercih et, delikanlılık zamanında doğruluk gerekir. / Eğer arif isen tevekkül köşesini tercih et ve onun bunun esaretinden uzaklaş. / Her kim tevekkül bostanına ulaşırsa, emel gülistanından gonca toplar.”

Şükür ve Sabır (Der Beyân-i Şâkirî ve Sâbirî): Şâdî bu başlığın altında yer alan on bir beyitte şükür ve sabır hakkında bilgi vermiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: İnsanım diyen kimse daima Allah'a şükretmeli, şükür nimeti çoğaltır ve her bir lütuf da zafer kazandırır, şükretmek vaciptir, hataya düşmemek için şükredilmeli, bir arif her olaya iyi nazarla bakmalı ve sabır elbisesini giymeli, kişi Allah'tan gelen her belaya sabretmeli ve kader okuna hedef olduğu için sabırlı olmalı, insan fazla kederlenmemeli ve sabrı meslek edinmeli, daima sabırlı olan kimse mükâfata kavuşur, şükretmeyen kimse dünya ve içindekilerin pisliğinden kurtulamaz (Şâdî, 1282: 13). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

شکرها می کن خدا را هر دمى	گر تو جانا در حقیقت آدمى
نیز هر یک لطف مظهر مى کند	شکر نعمتها بسا تر مى کند
عارفى هم جامه صبرت مدر	عارفى هر حال را شو خوش نگر

“Ey can, gerçekten sen insan isen, daima Allah'a şükret. / Şükür nimeti çoğaltır ve her bir lütuf da zafer kazandırır. / Bir arif hem her olaya iyi nazarla bakmalı hem de sabır elbisesini giymeli.”

Kadere Rızâ Göstermek (Der Beyân-i Kazâ Râ Rızâ Dâden): Şâdî bu başlığın altında yer alan sekiz beyitte kadere rıza göstermekten bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Emel dalından meyve toplamak için asi olunmamalı, her zaman kader okunu sinede bilmek gerekir, kader neyi tayin etmişse ondan kaçınmak mümkün değil, iki âlemde esenlik bulmak için kader kılıcına karşı rızayı kalkan yapmak gerekir, kişi güzel gül bahçesine varmak için rıza bahçesinin bülbülü olmalı, yokluktan varlığa geçmek için rıza kapısında can ve baş verilmeli, beka isteyen kimse fenaya ulaşmamalı, hoşnutluğu meslek edinen kimse layık olanı bulur ve rızadan güzel sevgili yoktur (Şâdî, 1282: 13). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

خويشتن را پس ازو عارف شمار	هر دمى تير قضا را سينه دار
تا به گلزار لقا خواهى رسيد	بلبل باغ رضا شو اى وحيد
در رضا ميشو همى يابى لقا	در فنا مى باش گر خواهى بقا

“Her daim kader okunu sinede sakla, kendini ondan sonra arif bil. / Ey vahîd, hoşnutluk bahçesinin bülbülü ol, çünkü bu sayede güzel gül bahçesine varırsın. / Eğer bekâ ister isen fenaya ayak bas, hoşnutluk üzere olursan daima uygun olanı bulursun.”

Suskunluk (Der Beyân-i Hâmûşî): Şâdî bu başlığın altında yer alan beş beyitte suskunluktan bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir:

Kim suskunluk köşesinde oturursa, nefis atının dizginini elinde tutar, suskunluk köşesi gönül medresesi ve gönül gülistanının safa yeridir, her kim gönlünde suskunluk ağacı dikerse ondan çok sayıda hikmet meyvesine sahip olur (Şâdî, 1282: 14). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

او لگام اسب نفس آرد به دست	هر که ای دل کنج خاموشی نشست
در صفا بخشی گلستان دلست	کنج خاموشی دبستان دلست
خیر را گویی بگو الا خموش	جرعه از جام خاموشی بنوش

“Ey gönül, her kim suskunluk köşesinde oturursa, nefis atının dizginini elinde tutar. / Suskunluk köşesi gönül medresesi ve safa bağışlayan gönül gülistanıdır. / Suskunluk kadehinden bir yudum iç, söyleyeceksen hayırlı olanı söyle ya da sus.”

Seher Vaktinde Kalkmak (Der Beyân-i Seher Hâsten): Şâdî yedi beytin bulunduğu bu kısımda seher vaktinde kalkmaktan bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Seher vaktinde ibadet için kalkılmalı ve arif kimse büyüklerin yaptığını adet haline getirmeli, seher vakti tecelli kapısı açıktır ve o vakit canı niyaz mihrabına vakfetmek gerekir, gönül gözünü açmak ve uyuyan gönlü, yârin aşk ağacından istifade etmesi için uyandırmak gerekir (Şâdî, 1282: 14). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

عارفی گر عادت سادات کن	در سحر برخیز دل طاعات کن
جان را کن وقف محراب نیاز	در سحر باب تجلی هست باز
دار عشق یار را بردار شو	تا به کی خوابی دلا بیدار شو

“Ey gönül, seher vakti kalk ve ibadet et, arif isen büyüklerin yaptığını yap. / Seher vakti tecelli kapısı açıktır, o vakit canı niyaz mihrabına vakfet. / Ey gönül, ne zamana kadar uyuyacaksın, yârin aşk ağacından istifade et.”

Başı Feda Etmek (Der Beyân-i Ser Dehîden): Şâdî dokuz beytin bulunduğu bu kısımda başı feda etmekten bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Gözyaşını hakir gören kimse için baş feda edilmemeli, eğer biri için baş verilecekse bu kimse iyice araştırılmalı, bu âlemde vefayı gören kimse mutluluğa ulaşır (Şâdî, 1282: 14). Söz konusu başlığın altında yer alan iki Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

کی بگیرد آب اشکسته سبو	زینهار ای دل به هر کس سر مگو
هر که دیدار زان باشد مرورا	من درین عالم نمی دیدم وفا

“Ey gönül, sakın bir kimseye başını feda edeceğini söyleme, testideki gözyaşı suyunu kim alır. / Ben bu âlemde vefa görmedim, her kim gördüğünü iddia etse geçip gidiyor.”

Alçak Dünya (Der Beyân-i Dünyâ-yı Dûn): Şâdî on iki beytin yer aldığı bu kısımda alçak dünyadan bahsetmiş ve kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: Akıllı biri dünyaya gönül bağlamaz, cihanın herkese mezra olması için züht tohumu aranmalı, akıl sahibi kimse, eziyet etmekten sakınmalı, dünya sevgisinden kalbi temizlemek gerekir ve dünya sevgisi her hatanın başıdır (Şâdî, 1282: 15). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

بهره جویی تخم زهدی را فشان	آخرت را مزرعه باشد جهان
قول پاک حضرت پیغمبرست	حب دنیا هر خطاها را سرست
پاک کردن را برو چالاک کن	قلب را از حب گیتی پاک کن

“Dünya ahiretin tarlasıdır. Nasiplemek istiyorsan dindarlık tohumu ek! / ‘Dünya sevgisi her hatanın başıdır’ sözü Hz. Peygamber’in mübarek sözüdür. / Kalbi dünya sevgisinden temizle, onu temizlemekle kuvvetlendir.”

Uyandırmalar (Tenbîhât): On altı beytin yer aldığı uyandırmalar kısmında Şâdî kısaca şu düşünceleri dile getirmiştir: İnsan akıbetini düşünmeli, ibret kapısından gaflet perdesini kaldırmalı ve dostların nereye gittiğini sorgulamalı, sabah ve akşam başında ecelin beklediğini bilmeli, insan Allah’ın rahmetini kazanmak için lanetli şeytandan sakınmalı, zahîrî şeylere aldanmamalı ve onları yıkmalı, insan sonsuz hazineyi bulmak için çabalamalı, sınırsız nimete kavuşmak için kanaat eteğinden tutmalı, hırstan elini çekmeli, rızık bulmak için günaha bulaşmamalı, azık az veya çok Allah tarafından önceden belirlendiği için kederlenmemeli (Şâdî, 1282: 15). Söz konusu başlığın altında yer alan üç Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

نعمتش بی حد و غایت می گرفت	هر که دامان قناعت می گرفت
هر چه مقسومست آید بیش و کم	بهر روزی تا مشو غمخوار غم
گر شود خواهی به رحمت را قرین	بر حذر می باش از دیو لعین

“Her kim kanâatin eteğinden tuttuysa, nimeti son derece çoğaldı. / Azık için kederlenme, az veya çok ne takdir edilmişse gelir. / Eğer Allah’ın rahmetini istiyorsan, lanetlenmiş şeytandan sakın.”

Tarih (Târîh): Şâdî iki beyitten oluşan bu kısımdaki kıt’ada eserini 1280/1864 yılında bitirdiğini ifade etmiştir (Şâdî, 1282: 16):

شادیا هر دم به او رب الانام	صد هزاران حمد باشد بر دوام
گشت این بحر المعانی چون تمام	پنج آمد جوهرین تاریخ گفت

سنه 1280

“Ey Şâdî, ebedi olan Allah’a her daim yüz binlerce hamdolsun. / Beş vakte kadar felek tarih söyledi ve böylelikle bu Bahrü’l-Meânî tamam oldu. / Sene 1280.”

Şâdî, *Bahrü'l-Meânî*'deki her bölümün sonunda genellikle mahlasından istifade etmiştir. Mahlasını kullandığı dört Farsça beyit ve Türkçe tercümesi şöyledir:

تا شوی درگاه سلطانش قرین	بندگی کن بندگی شادی کمین
عاشقی شو بر حذر از زاهدی	همچو من شادی گذر از زاهدی
تا تو شادی می شوی از عارفان	علم خواهی علم نادانی بخوان
ذره را مهر جهان آرا بدان	شادی هر یک قطره را دریا بدان

“Ey hakim Şâdî, kulluk yap kulluk, bu sayede sultanın dergâhına ulaşırsın. / Ey Şâdî, benim gibi zahitliği bırak, âşık ol ve zahitlikten vazgeç. / Ey Şâdî, ariflerden olmak ister isen, ilim olarak bilgisizlik ilmini iste. / Ey Şâdî, her bir katreyi derya bil, zerreyi de cihanı süsleyen sevgi bil.”

Sonuç

Taşrada yetişen Şâdî'nin Farsça şiir yazacak kadar bu dili bildiği görülmektedir. Şiirlerinin konusu dinî ve tasavvufî unsurlar ile ilahî aşk ve hikemiyyâttir. *Bahrü'l-Meânî* adlı mesnevisinde hem devrin önemli şahsiyetleri övülmüş hem de birçok konudan bahsedilmiştir. Şâdî bu eserde bir insanın zihnini meşgul eden rıza ve sabır, ariflerin halleri, aşk ve âşıklık, hakîkî ve mecâzî aşk, ilim ve bilgisizlik, dervişlik, nefis, doğruluk ve tevekkül, şükür ve sabır, kader, suskunluk, seher vaktinde kalkmak, başı feda etmek ve kötü dünya gibi pek çok konuya yer vermiş ve az da olsa bu konuları destekleyen ayet ve hadislerden istifade etmiştir. Klasik tarzda şiir söyleyen birçok mutasavvif şair gibi Şâdî de Mevlânâ'dan etkilenmiş ve bu eserini *Mesnevî*'yi örnek alarak kaleme almıştır. Şair, *Mesnevî*'yi model almasına rağmen kendine has hayal ve anlatımla özgün bir metin ortaya koymaya çalışmıştır. Mevlevî olup olmadığı belli olmayan Şâdî, söz konusu eserinde, *Mesnevî*'deki gibi hikâye tarzında bazı mevzuları dile getirmiştir. Eserdeki şiirler ahenk, mana ve edebî bakımdan vasat düzeydedir. Şair bu tasavvufî eseri genellikle anlaşılması kolay ve sadeye yakın bir dil ile yazmıştır, ancak bazı beyitlerde anlaşılması zor tabir ve kelimeleri de kullanmıştır. Mutasavvif şairlerin çoğu makam sahiplerini övmekten Şâdî, devrin önemli devlet adamlarını methetmiştir. Başka mutasavvif şairlerin şiirlerinde bulunan hususiyetlerin göze çarptığı bu eserde bazı vezin hatalarının yapıldığı görülmektedir. Eserin ilk kısımlarına bakıldığında dönemin sosyal ve siyasî durumuna az da olsa değinilmiş ve eserin sonunda farklı bir nazım şekli kullanılmıştır. *Mesnevî*'de tasavvufî mesnevi geleneğinin öncüleri olan meşhur şairlerin isimleri zikredilmiş, ancak söz konusu eserde Şâdî böyle bir tarzı benimsememiştir. Şâdî'nin benzerleri sık görülen vasat bir şair olduğu, şiir tekniğine tam hâkim

ve sağlam bir dile sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Kafiye ve redifte başarılı olan Şâdî genellikle geleneksel temaları işlemiştir.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim ve Demirbağ, Ömer (1993). *Dîvân-ı Süleyman Şâdî (Karslı)*. Ankara: Özel Yayın.
- Aksoyak, İsmail Hakkı (2014). “Şâdî, Süleymân”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sadi-suleyman>.
- Aydın, Şadi (2010). *Türk Edebiyatında Farsça Divan ve Divançeler*. İstanbul: İskenderiye Kitaplığı.
- Değirmençay, Veyis (2013). *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Işınsoy Durmuş, Tuba (2021). *Şair ve Sultan Osmanlı'da Edebî Himaye*. İstanbul: Muhit Kitap.
- İçli, Ahmet (2020). “Süleyman Şâdî'nin Yayınlanmamış Türkçe Şiirleri”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3: 10-21.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (2013). *Son Asır Türk Şairleri. C.4*. Neşr. Ayşegül Celepoğlu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kanar, Mehmet (1995), *Fehmî ve Şebisterî'den Şem ve Pervâne*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaska, Çetin (2022). *Anadolu Sahasında Farsça Yazılan Altı Divan ve Dört Risale (Şâdî, Adnî, Nevâlî, Yârî, Müstakîm, Nûrî, İdrîs)*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Riyâhî, Muhammed Emîn (1995). *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*. Çev. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Süleyman Şâdî (1282). *Bahrü'l-Meânî*. İstanbul.
- Süleyman Şâdî (1325). *Dîvân-ı Süleyman Şâdî*. Neşr. Ahmed Ramiz. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası.
- Süleyman Şâdî, *Dîvân*. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu (nr 2932).

Ekler

1. *Bahrü'l-Meânî*'nin Farsça Metni

İstanbul Millet Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan *Bahrü'l-Meânî*'nin matbu nüshası (nr. AEFRS473) esas alınarak aşağıdaki Farsça

metin yazılmıştır. 301 beyitten oluşan eser 1282/1865 yılında İstanbul'da basılmıştır. 15 sayfadan oluşan bu matbu eserin iç kısmında “Her birerleri ârâyiş-i gûş-i kabûl-i ehl-i basîret ve tûtîyâ-yı uyûn-i ehl-i marifet olma- lığa şâyân olan cevâhir vesâyâ-yı girânbehâ ve lâîl-i nesâyih-i hikmet- ihtivâyı mütezammin Bahrü'l-Meânî nâm risâle-i belîğedir.” şeklinde bir giriş yazısı yer almıştır.

[1] بحر المعانی

بسم الله الرحمن الرحيم

- 1- حمد لایحصى خدا را هم دمی
- 2- نیز بس تلطیف بس تکریم کرد
- 3- آن خداوندی که کشف الکروب
- 4- آن خداوندی که نیست او را مثال
- 5- هر یکی چیزی به دست قدرتش
- 6- علم او را نیست پایان و عدد
- 7- هر ضعیفی را توانایی دهد
- 8- قادری کز خاک رویاند گیاه
- 9- هر گیاه گر قدرتش پیدا شود
- 10- خوان الطافش بهر جا گسترده
- 11- قادری کز مرده حی پیدا کند
- 12- با خطاب کن به عالم هست کرد
- 13- عون و لطفش گر نباشد دادرس
- 14- خالق الکونین و رب العالمین
- 15- مهر و ماه در مهر رحمش ذره ای
- 16- [2] درب کندو آفریند انگبین
- 17- آن حکیم کاشف هر مشکلات
- 18- آن کرم فرما که او پوزش پذیر
- 19- از جهات شش میرا ذات او
- 20- جمله در تمذیح ذاتش عاجزند
- 21- بندگی کن بندگی شادی کمین

مناجات

- 22- ای مراحمکار ما را عفو کن
 - 23- من غریق بحر عصیانم دریغ
 - 24- بندگی را خلق فرمودی تو را
- آنکه او را کرد از طین آدمی
هر یکی اسما به او تعلیم کرد
قادر و قیوم و علام الغیوب
قل هو الله احد دالست و دال
جمله عاجز شد به درک عزتش
حکمتش بی حد و صنعتش لایعد
نطفه ای را شکل زیبایی دهد
می کند از قطره مروارید شاه
هر یکی گویند الله الصمد
تا همه جانور ازو بهره برد
نیز از حی مرده را برا کند
بر خلیل کاغ را او کرد برد
پر و بالش را نمی جنبید مگس
هست او را حکم سلطانی همین
بحرها در بحر لطفش قطره ای
مشک گردد نافه آهوی چین
نیز آمرزنده جمله عصات
عون او هر عاجزی را دستگیر
از همه موجود اعلا ذات او
نیز در وصف صفاتش عاجزند
تا شوی درگاه سلطانش قرین

- می گذر از هر خطاها عفو کن
- هم حریق نار طغیانم دریغ
- من نکردم بندگی کردم خطا

جرمهای من نیاید با قلم
من بدین عصیان مانم در سعیر
مغفرت فرما رحیمی بی شبیه
خردلی نبود به الطافت رحیم
گفته ای لا تقنطو رب وحید
نیز با اسرار آیات عظام
از خطا و جرمها هر دم بپاس
هم ز چرک ماسوا تطهیر کن
همجو بلبل می شوم تا پر نوا
تا در مطلب بینم در نگر
لطف فرما قفل آمالم گشا
نیز هر اسرار را دانا تویی
بی نظیر و باطن و ظاهر تویی
در دمی آخر به توحیدت فرست

خاتم مرسل حبیب مستعان
بادی ایجاد نه افلاک او
بارگاهش ملتجای اصفیا
اوست در تخت نبوت پادشاه
شاه عالم خواجه بیت الحرم
آستانش بوس گاه قدسیان
زلف حوران خاکروب درگهش
رفت در شب تا نهایت الوصال
یعنی بالا را ازو رختی نراند
در دمی از هر ملک برتر برفت
این ندا از هر ملک آمد پدید
مرحبا ای واصل دیدار حی
مرحبا یا صادق الوعد الامین
مرحبا ای متکای هر ملک
در حقیقت اول از آدم تویی
مرحبا ای بلبل راغ لقا
بحر بی پایان نیک اوصاف او

25- حق تو دانی کی بیارم در رقم
26- لطف پاکت گر نباشد دستگیر
27- ای خداوندا کریمی بی شبیه
28- گر گناهم قاف باشد یا کریم
29- کی نمی آرم به درگاهت امید
30- ایزدا با حرمت فخر الانام
31- کن زبانم را مؤید در سپاس
32- از می عرفان دلم را سیر کن
33- در سحر این غنچه دل را گشا
34- کن مرا در بحر عشقت غوته گر
35- با کلید قدرتت بار خدا
36- نیست جز حلال مشکها تویی
37- نیست ربیبی اول و آخر تویی
38- از جسد جانم به در عزت فرست

4 | در نعت حضرت سید کائنات علیه اکمل الصلوات

39- مفخر عالم شه پیغمبران
40- آن حبیبی خواجه لولاک او
41- آن حبیبی کو امام انبیا
42- اوست در اوج رسالت مهر و ماه
43- منبع علم و حکم کان کرم
44- خاک پایش کحل چشم انس و جان
45- چون عبیری جانفزا خاک رهش
46- دعوتش می کرد تا او ذوالجلال
47- هم رهش جبریل در سدره بماند
48- در دمی از نه فلک او بر برفت
49- بر فلکها را چون او حضرت رسید
50- مرحبا ای مظهر اسرار حی
51- مرحبا ای پیشوای مرسلین
52- مرحبا ای زیب بخش نه فلک
53- مرحبا ای سرور عالم تویی
54- مرحبا ای سنبل باغ رضا
55- گوهر گوهر ملک و صاف او

- 56- من چه ام در وصف او گویم سخن
گر چه باشد هر سخن درّ عدن
او خدیوی ما گدا اندر گدا
تا شفاعتخواه ما باشد چنان
فیض او در هر دمی باشد فزون
- 57- حد ما را نیست ممدوحش خدا
58- ما چه غم داریم شادی در جهان
59- هر که از شر عیش نمی رفته برون
- در مدح چاریار گزین رضوان الله تعالی علیهم اجمعین**
- 60- [5] حضرت بوبکر وی صدیق بود
61- حضرت فاروق کان عدل و داد
62- حضرت عثمان ذی النورین بود
63- حضرت حیدر که وی شاه ولی
64- هر یکی بودند مهر اوج دین
65- زیور صدر ولایت هر یکی
66- حضرتانش را خدا بخشا مرا
67- صد درود از ما دمامد هر زمان
68- نیز بر اصحاب و اولاد فخام

در ستایش حضرت شهنشاه جهان ابدالله تعالی خلافته مادام الملوان

- 69- حضرت عبدالعزیز خان جم توان
70- شهریار هفت کشور دادگر
71- اوست سلطان سلاطین زمان
72- آن خدیوی حامی دنیا و دین
73- منبع علم و حکم دریا کرم
74- عالم آرا آفتاب شو کنش
75- گر نسیم لطف او باشد وزان
76- آن شهنشاهی که او جم احتشام
77- داد گیتی را چنان امن و امان
78- نیز در عصر مرا حم حصر این
79- شاد باشد ورد ما را این دعا
80- خلد الله تعالی ملکته
81- ذات پاکش تا نهایت الزمان
- روح عالم ظل رب مستعان
حکمران بحر و بر حیدر ظفر
آستانش جمله را دار الامان
بارگاهش همسر چرخ برین
خادم بیت الحرم قدسی شیم
کحل سارا خاکپای دولتش
رونقی دیگر بیابد گلستان
گشت در درگاه وی دارا غلام
چنگ بازی شد بعصفور آشیان
میش از گرگان می باشد امین
هر دم و هر لحظه هر صبح و مسا
ابد الله تعالی شوکته
باد بر تخت خلافت کامران

[6] در ستایش حضرت صدارت پناهی ادام الله تعالی اجلاله

- 82- ذات عدل آیات او اصف شیم
83- وی سمی فخر عالم دادکار
84- ذات او مهر بروج معدلت
- مسند آرای صدارت پر حشم
آن فؤاد پاشای دارا اقتدار
منبع احسان و کان مرحمت

- 85- شاهباز سطوتش عنقا شکار
86- طلعتش پرتو ده آفاق صدر
87- اوست در حکمت فلاتون زمان
88- گلستان بخت و اقبالش مدام
89- باد فرخ عمر و اجلالش فزون
90- او به حق حضرت فخر الانام
در ستایش متصرف لواء قارص اعنی السید محمد امین فهیم پاشای سراه تعالی ما یرید و ما یشاء
- 91- داور والاشیم حاتم کرم
92- یعنی وی آن میر میران کرام
93- عدل و لطفش قارص را آباد کرد
94- کار نیک افکار هر صبح و مسا
95- بس دعای خیر استجلاب کرد
96- لطف و احسانش ندیده کس نماند
97- نیز من پرورده احسان او
98- بهر او دل وصف او را راغیست
99- ای خداوندا به حق کاف و نون
- [7] در بیان سبب تألیف این منظومه**
- 100- مدتی در کنج خاموشی شدم
101- طوطی گویای طبعم بود لال
102- یک شبی در خواب بودم ناگهان
103- آنچنان ساقی معلا پایه ای
104- از جمالش فرستاند مهر و ماه
105- چون مسیحا فیض بخشد هر دمی
106- گفتم ای ساقی به ما را می بده
107- می بده ما تا ز مخموری رهیم
108- در او دم می داد وی لبریز جام
109- حالتی می یافتم تا رفت هوش
110- خواستم از عشق دهما می زخم
111- کردم انشا در اصول مثنوی
112- بس نه این نظم سه صد ابیات شد
113- تابعون الله این اتمام گشت
114- بارگاهش را شهنشا جهان
- خاک پایش کحل چشم روزگار
در سپهر صدر دانش ماه بدر
عدل و دادش فرده آفاقیان
در گشایش باد هر دم بر مرام
هر عدو در پنجه قهرش زبون
می شود بر صدر عالی مستدام
- معدن عرفان و دانش پر هم
آن فهیم پاشا مکارم اتسام
نیز بس ناشاد را دلشاد کرد
ذات پاک حضرت شاهانه را
کار حق را دایم استصحاب کرد
بهر وی هر کس با او حاتم بخواند
مظهر انعام بی پایان او
شکر منعم چون به منعم واجبست
عمر و اقبالش همی باشد فزون
- نظم و نثرش در فراموشی شدم
روز و شب با خواهش قند وصال
ساقی مهرو مرا می شد عیان
چون هما مرغی خجسته سایه ای
هر چه جا را پازند روید گیاه
مرده ای را زنده گردد در دمی
خشک لب دل را خدا را می بده
نیز از الام مغروری رهیم
نوش می کردم بگشتم شادکام
می شدم چون بحر دائم در فروش
از تصوف چند بیت انشا کنم
اتباعا ذات شاه مولوی
لیک هر بیتش نکات آیات شد
هم باین بحر المعانی نام گشت
کردم اهدا نظم ناچیزم همان

- 115- پادشاه کامران و کامبین
گر پذیرد تحفه ناچیز این
- 116- در او دم هر عیب من باشد هنر
پبله نظم شود رشک گهر
- 117- گر به تحسینش نفرماید نگاه
عیب می باشد هنر بی اشتباه

[7] ابتدا در بیان حال عارفین عظام قدس الله تعالی اسرار هم

- 118- سالکا گر نفس را خواهی شکست
دامن صاحبدلی آور به دست
- 119- هر نگاهش زخم دل را مرهمست
خضر مقدم پر هم عیسی دمست
- 120- رهروا چون در رخت بس نه‌ر هست
در گذشتن یک عصا باید به دست
- 121- گر لگام همتش بر سر شود
اسب نفست سرکشی کی می کند
- 122- [8] قلب عارف را یم عرفان دان
در بخواهی رو به در ساحل نمان
- 123- جلوه گاه عشق یزدانست او
در سریر تن سلیمانست او
- 124- فیض او جاری بهر جا سو به سو
در تجلای خدا طورست او
- 125- آب حیوانی به در تاریک تن
شاهد کنعان در چاه محن
- 126- نیست در وی کرد حب ماسوا
ذات او آینه وحدت نما
- 127- هر دمی عارف ز حکمت دم زند
از دگر عالم تو را پیغم زند
- 128- هر عروج نفس با دل پرورست
مرغ را پرواختن چون با پرست
- 129- پشت عارف چون چو چوگان‌ی خمد
در تصرف چرخ را گویی کند
- 130- بهره از خوان لدن نادیده ای
آنکه دایم در او را پرده ای
- 131- علم نادانی ز او خواهند شو
عطر گر خواهی با او عطار رو
- 132- نشئه مل را بپرس از باده خوار
حالتی مستی چه داند هوشیار
- 133- حسن گل را پرس از بلبل دلا
شیوه او چون شناسد زاغها
- 134- شادی باطن را چه داند ظاهران
حال بیداری نفهمد خفتگان
- 135- آستان پیر را رو بنده شو
در حضورش سر به پیش افکنده شو
- 136- هر که در درگاه پیری خاک شد
در بلندی بر سر افلاک شد

در بیان عشق و عاشقی

- 137- خامه گویا بگو اوسیم نمان
همچو میغ نوبهاری در فشان
- 138- کلک من گر طوطی شکر نجور
عندلیبی گر مشو از باغ دور
- 139- غنچه ها چین از گلستان سخن
قند خور از شکرستان سخن
- 140- زیب بخش صفحه اوراق شو
بگذر از ظاهر به معنا را برو
- 141- کو ز عشق و عاشقی هر دم قلم
گر چه تمدیحش نیاید در رقم
- 142- عشق یک مهر جهان آرا به دل
پرتوی یابد ازو این آب و گل
- 143- عشق یک بارست ای فرخ شیم
قوس وش در زیر او شد قاف خم
- 144- گویا مرغست طاعت عشق پر
عالم مقصود را با پر پیر

- در حقارت همچو نیم خردلست
گرد از آینه خاطر برد
در رضا او به دل جان و سر کند
تا نمی بینی به گردن بند هیچ
شرحه کن چون شانه گیسو شکاف
دایم از غیرش ببااید سادگی
جرعه ای را نقد هوشت ده گرو
عشق باید ورنه از دیگر چه سود
دم زنی از عاشقی بگشا دهن
از هستی نیستی را کن سفر
جامه هستی بر آید او ز تن
هوشمندی از چو من دیوانه ها
اشکها در ریختن یعقوب شو
نیز بس منت نهد خود جان را
عاشقی شادی نباشد با سخن
هر که داند بگذرد از این و آن
هر که از جمله گذشته واصلست
- در بیان عشق مجازی**
- 145- [9] هر که نبود از شراب عشق مست
146- عشق دل را بس صفا می آورد
147- هر که علم عشق را در بر کند
148- از کمند عشق تا گردن میچ
149- تیغ او را سینه را می کن غلاف
150- گر بخواهی سرووش آزادگی
151- صوفیا تا در پی عقلت مدو
152- ررا با عشق می باشد شهود
153- هوشمند از هوشمندی دم مزن
154- عاشقی گر از انانیت گذر
155- هر که خواهد نیستی را یافتن
156- عاشقی آموز از پروانه ها
157- عاشقی در صابری ایوب شو
158- اوست عاشق جان دهد جانان را
159- از دهیدن جان را پروا مکن
160- سرّ عشقش را چه داند عاقلان
161- این و آن و جان جمله هانلست
- در بیان عشق مجازی**
- 162- ای مجازی را که گویی پامیر
163- قیس ازل از جام لیلی می کشید
164- تا ندانی منزلی را در کجا
165- گر به بالا را پریدن بایدت
166- دل به دست آور مجازش اولاً
167- جذب روحانی ببااید در مجاز
168- [10] هست صانع را به صنعت انتقال
169- قنطره باشد حقیقت را مجاز
170- اینقدر بس از مجازی دم زدن
- در بیان عشق حکایت گل و بلبل**
- 171- بلبل را گفت گل کی نیک پی
172- من بدانستم که عاشق نیستی
173- عشق داری چیست این فریاد و آه
174- عشق در پروانه بینم بر کمال
- قصه مجنون و لیلا را نگر
بس ازو پیمانان وحدت چشید
چون روی بی بدرقه بی رهنما
نبودش با بی پری پر شایدت
بی اساسی لادکی دارد بنا
عشق نفسانی نشاید در مجاز
از اثرها تا مؤثر ارتحال
لیک از وی زود رو آرم مساز
از حقیقت باز شادی گو سخن
- بهر من در ناله مانی تا به کی
عاشقم گویی چه صادق نیستی
عشق داری راز من داری نگاه
شمع را سوزد ولی بی قیل و قال

- 175- هست عشقت ور ز درد گل منال
176- عاشقی از درد گل پروا مکن
177- گفت بلبل غنچه را دلدار من
178- گر چه فرمایی به من کمتر بزار
179- یار با اغیار دیدن مشکست
180- از پی او دمبدم آهی کنم
181- ورنه درد را سعادت داشتم
182- گر به من کشتن بخواهی کش به دست
183- عشق داری این حکایت را شنو
184- همچو من شادی گذر از زاهدی
185- اول از حب دو عالم دست شوی

در بیان علم

- 186- ای برادر علم را بس گوش کن
187- هست دانش از صفات ذوالجلال
188- هست واجب چون به او بس احترام
189- [11] هر که دانش را بسا اعزاز کرد
190- آنکسی کو علم را تخفیف کرد
191- جاهلی را از معارف دم زدن
192- پند می دادن بهر ناقابلان
193- عالم از جاهل بیاید بر فراغ
194- شمع دانش را اگر پروانه ای
195- بی عمل دانش چو شاخ بی برست
196- می کنی ای شادی گر با علم کار
197- حیل او را گر بداری با دو دست

در بیان علم نادانی

- 198- کلک گویا از معارف دم بزن
199- کن خرامیدن به جلوه بر مرام
200- چیست نادانی مرا می کن بیان
201- گفت نادانی یکی علمست دل
202- هر که از عملش همی دارد سبق
203- هر که از او آفتابش ذره یافت
204- هر که ترک ما سو الله اش کند
- ورنه از هر سو به من مگشا دهن
تا ز تو طاوس آموزد خرام
تا رها باشم ز قید این و آن
با او محویت بیاید آب و گل
می شود وی مظهر اسرار حق
با تجلای خدا چون مهر تافت
او ز نادانی بس آگاهش کند

تا تو شادی می شوی از عارفان

من تو را گویم بیا می کن نگر
نیمه او را ستاند خویش را
لیک با ضرا ببیراید فقیر
آورد گویی کسی کی باورد
باطنش همواره با حق می بُود
رتبه فقرش بیابی جان من
دست را از هر دو عالم برافشان
خویش را خواهی اگر بی خویش شو
کامده الفقر فخری در خبر

هر چه بینی نیک بین ادنا مبین
رحم خواهی خلق بی آزار شو
نفس خود را در حقیری مور دان
هر که رویش داد او را کودنست
چون بیابی گنج را تا هست او
می نهاند گرسنه او را عنان
نفس را از هر یکی کهتر شناس
زره را مهر جهان آرا بدان

راستی باید به وقت نو رسان
او خمیدن تا به پایانش رود
نیز قدرش از دگر ممتاز شد
از خمیدن قوس کی با جا رسد
راستی خواهی چو یک سرو چمن
قل توکلت علی الحی القدیم
رشته او را میفکن تا ز دست
دور باشی تا ز قید آن و این
از گلستان امل شد غنچه چید

شکرها می کن خدا را هر دمی

205- علم خواهی علم نادانی بخوان

در بیان درویشی

206- چیست درویشی به من پرسى پسر
207- نیم نانی گر دهی درویش را
208- پیکرش هرگز نیاراید فقیر
209- روسیه دل را سیاهی ناورد
210- [12] صورتش با خلق ملحق می بُود
211- دست شویی گر ز چرک حب تن
212- فقر خواهی می گذر از نام و شان
213- گر غنا جویی دلا درویش شو
214- خرقة فقرش همیشه کش به سر

در بیان تحقیر نفس

215- جان من تا عیب دیگرها مبین
216- رفعتی جویی تواضع کار شو
217- محترم خواهی شدن در دو جهان
218- نفس بد در خانه تن چون زنست
219- مختفی گنجینه دل مارست او
220- نفس بد مانند اسب سرکشان
221- هر کسی از خویشتن مهتر شناس
222- شادی هر یک قطره را دریا بدان

در بیان راستی و توکل

223- در شبابی راستی کن ای جوان
224- چون نهالی در نهالی خم شود
225- راستی را سرو سرافراز شد
226- راستی را تیر منزل را رسد
227- در توکل باش هر دم جان من
228- گر عیبجویی شود طبعست سلیم
229- ار تو از چاه محن خواهی برست
230- عارفی کنج توکل را گزین
231- [13] هر که گلزار توکل را رسید

در بیان شاکری و صابری

232- گر تو جانا در حقیقت آدمی

- 233- شکر نعمتها بسا تر می کند
234- هست واجب شکرها کردن به ما
235- عارفی هر حال را شو خوش نگر
236- صابری از حق بلا را صبر کن
237- هر که تخم صبر در دل گسترد
238- غم مخور ای جان از هر یک حرج
239- گر همی خواهی شوی از صابرون
240- پا منہ بیرون را از کوی صبر
241- هر که او را می شود این دو خصال
242- آنکه شادی شاکر و صابر نشد

در بیان قضا را رضا دادن

- 243- سر مکش ای یار می کش سر ببر
244- هر دمی تیر قضا را سینه دار
245- بر حذر بودن چه ممکن از قضا
246- تیغ تقدیرش رضا را کن سپر
247- بلبل باغ رضا شو ای وحید
248- دل بدر نهج رضا ده جان و سر
249- در فنا می باش گر خواهی بقا
250- دل چه جویی جز رضا مطلوب نیست

[14] در بیان خاموشی

- 251- هر که ای دل کنج خاموشی نشست
252- کنج خاموشی دبستان دلست
253- دلّی او را سالکا بر دوش کش
254- جرعه ای از جام خاموشی بنوش
255- آنکه او از دل درختش پرورد

در بیان سحر خواستن

- 256- در سحر برخیز دل طاعات کن
257- شرم کن حال کواکب را ببین
258- در سحر باب تجلی هست باز
259- خیز جانا دیده دل را گشا
260- تا به کی خوابی دلا بیدار شو
261- چون بخصب عاشق وصلت مرام

- نیز هر یک لطف مظهر می کند
در تشکر شو نیفتی در خطا
عارفی هم جامه صبرت مدر
شو هدف تیر قضا را صبر کن
از درختان امل بر می برد
آگهی الصبر مفتاح الفرج
مزد یابی از حساب و حد بیرون
تا به چوگانی دل آری کوی صبر
می بود بی ریب او از اهل حال
او ز چرک ماسوا ظاهر نشد

- تا که از شاخ امل یابی ثمر
خویشتن را پس ازو عارف شمار
چون اذا جاء الفضا ضاق الفضا
در دو عالم تا نمانی در خطر
تا به گلزار لقا خواهی رسید
نیستی خواهی ازین هستی گذر
در رضا می شو همی یابی لقا
با چه بینی ما سوی المحبوب نیست

- او لگام اسب نفس آرد به دست
در صفا بخشی گلستان دلست
هم خیال یار بر آغوش کش
خیر را گویی بگو الا خموش
زان بسا تر میوه حکمت برد

- عارفی گر عادت سادات کن
کی بخواید آنها ای نازنین
جان را کن وقف محراب نیاز
تا نمانی از تجلا بینوا
دار عشق یار را بر دار شو
شرم دارد از خدای لاینام

تا شوی از باغ مطلب غنچه چین

کی بگیرد آب اشکسته سبو

چون همی ماند به گنبد گردکان؟

پس باوده را زورنه ناورا

شهد ناید داد را از هر مگس

نیز در وی بوده اول روزگار

جسم عنقا را همی ماند وفا

ای وفا چو پرس عنقا را که دید

هر که دیدار زان باشد مرورا

بر ز خشک شاخها مأمول کرد

جای گریه است این درین هرگز مخند

خرمی اندوه غم نوش سمست

کن محابا بلبل از خار راز

میل عارض عادت سادات نیست

پایداری نقش را ماند باب

بهره جویی تخم زهدی را فشان

گر خرد داری ز چرکش دستشوی

تا بدانی در حقیقت چیست این

ورنه از یک کوس رحلت می زنند

پاک کردن را برو چالاک کن

قول پاک حضرت پیغمبرست

جیفه کو باشد چه باشد طالبان

آر دل را آر وانبوللخراب

نیز اندر برد باری میش مشو

در کجا رفتند دیدی دوستان

از لد و للموت کرداری پیام

گر شود خواهی به رحمت را قرین

حاصلی نبود به نقش بوریا

تا بیابی گنج بینهانی در او

262- درآ و دم شادی چو بلبل کن انین

در بیان سردهیدن

263- زینهار ای دل به هر کس سر مگو

264- سر دهی اما به ابنای زمان

265- ور یکی را سر دهی بس آزما

266- کی وفا جویی ز هر کس بوالهوس

267- گر چه باشد ذی وفا در یک هزار

268- چون همی یابی وفا فی عصرنا

269- نام او موجود ذاتش تا بدید

270- من درین عالم نمی دیدم وفا

271- [15] آنکه از عالم وفا مآکول کرد

در بیان دنیای دون

272- هوشمندی تا به دنیا دل میند

273- سوز را مغبون سورش ماتمست

274- در حقیقت گلشنش خاشاک و خار

275- رنگ را منگر گه رنگش ذات نیست

276- بگذرد هر عیش او همچون سراب

277- آخرت را مزرعه باشد جهان

278- نیست راحت تا درین راحت مجوی

279- دیده را کش سرمه عبرت ببین

280- کوش بهر برگ را بارت ببند

281- قلب را از حب گیتی پاک کن

282- حب دنیا هر خطاها را سرست

283- هوشداری گر به دنیا جیفه دان

تنبیها

284- ای سرایت می کشی تا نه قباب

285- در فیرات عاقبت اندیش شو

286- پرده غفلت بدر عبرتستان

287- بر سرت دانی اجل را صبح و شام

288- بر حذر می باش از دیو لعین

289- کی بیارایی به پیکر صوفیا

290- ظاهر و پیران کن گنجینه جو

- 291- ماکیان آسا بهر جا سر مبر
292- [16] هر که دامان قناعت می گرفت
293- گر به قاف قانعی عنقا شوی
294- حارصی ای پار کار مور شد
295- ماکیان از بهر چینه شد ذلیل
296- رزق را کوشش مکن هرگز مدو
297- بهر روزی تا مشو غمخور غم
298- تا به کی شادی با او باشی دوان
299- انتهای پند من ای بوالهوس
- قانعی می کن بسان کبک نر
نعمتش بی حد و غایت می گرفت
جیفه دنیای کی بینا شوی
هر که حارص شد با او محشور شد
چون نباشد این به حارص را دلیل
در کجا باشی تو را آید مرو
هر چه مقسومست آید بیش و کم
آیت نحن قسمنا را بخوان
می گذر از ماسوالله بس

تاریخ

- 300- صد هزاران حمد باشد بر دوام
301- پنج آمد جوهرین تاریخ گفت
- شادیا هر دم به او رب الانام
گشت این بحر المعانی چون تمام

سنه

1280

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

Yazarın Notu: Bu makale 3. Uluslararası Aras Havzası Sempozyumu'nda (Kars, Türkiye, 18-19 Mart 2021) sözlü olarak sunulmuştur.

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

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

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

Author's Note: This article was presented orally at the 3rd International Aras Basin Symposium (Kars, Turkey, 18-19 March 2021).

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

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



NAMIK KEMAL VE ŞAİR EŞREF'İN ŞİİRLERİNDE HÜRRİYET

Liberty in the Poetry of Namık Kemal and Eşref the Poet

Ahmet USLU*

ÖZ

Bu çalışmada, Tanzimat Dönemi ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde önemli bir kavram olan hürriyetin, iki hürriyet aşığı şairin bakış açılarıyla incelenmesi ve karşılaştırması amaçlanmıştır. Hürriyet, her iki dönemde de dikkat çeken bir kavram olmuştur ve bu çalışma, şairlerin bu kavrama yönelik bakış açılarını ortaya koyarak dönemlerine özgü çözüm önerilerini ele almaktadır. İki şairin hürriyet anlayışları karşılaştırılarak, edebiyat tarihi açısından önemli bir kavramda görülen anlayış değişikliğini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne yoğunlaşan önceki çalışmalara ek olarak, Şair Eşref'in hürriyet algısı da Namık Kemal'e yazdığı nazire ve "Kaside-i Hürriyet" şiiri çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Her iki şairin hürriyet kavramını ele aldığı şiirler, devrin sosyal ve siyasî şartları ile birlikte şairlerin bireysel düşünceleri çerçevesinde aralarındaki benzerlik ve farklar esas alınarak bir karşılaştırma yapılmıştır. Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemleri arasındaki şair ve yazarların hürriyet algıları, dönemin siyasi ve toplumsal gelişmelerini anlamada ve kavram değişimlerini gözlemlemede önemli bir etken olarak ele alınmıştır. Her iki şair de vatanın zor durumdan kurtulması ve hürriyetin gelmesi için yaşamlarını adanmış iki önemli birer şahsiyettir. "Hürriyet Kasidesi" yenilikçi bir biçim ve içerik sunarken, Şair Eşref, nazire olarak bu kasideye cevap verir ve kendisi de bir "Kaside-i Hürriyet" adlı şiir yazar.

Anahtar Sözcükler: Yeni Türk Edebiyatı, Namık Kemal, Şair Eşref, Hürriyet Kasidesi, hürriyet.

ABSTRACT

In this study, the concept of freedom, which was significant during the Tanzimat Period and the Second Constitutional Period, is intended to be examined and compared through the perspectives of two poets who were enthusiasts of liberty. Freedom has been a prominent concept in both periods, and this study addresses the poets' perspectives on this concept, discussing their period-specific solutions. By comparing the views on freedom of the two poets, the aim is to highlight the shifts in understanding within an important literary concept throughout history. In addition to

* Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kütahya/Türkiye. E-posta: ahmet.uslu@dpu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9014-9797.

previous studies focusing on Namık Kemal's "Freedom Qasida," this research extensively explores the perception of freedom by the poet Şair Eşref through his response to Namık Kemal in the form of a nazire and his poem "Kaside-i Hürriyet." The poems in which both poets discuss the concept of freedom are compared based on the similarities and differences in their individual thoughts within the framework of the social and political conditions of the time. The perceptions of freedom by poets and writers between the Tanzimat and Second Constitutional Periods are considered a crucial factor in understanding the political and social developments of the time and observing changes in concepts. Both poets are significant personalities who devoted their lives for the liberation of the homeland and the advent of freedom. While Namık Kemal's "Freedom Qasida" presents an innovative form and content, Şair Eşref responds to this qasida with a nazire and writes his own poem titled "Kaside-i Hürriyet".

Keywords: Modern Turkish Literature, Namık Kemal, Şair Eşref, Hürriyet Kasidesi, liberty.

Giriş

Bu çalışmanın konusu Tanzimat Dönemi ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde önemli bir kavram olan hürriyetin, iki şairin perspektifleriyle incelenmesi ve karşılaştırılması olarak belirtilmiştir. Makale, hürriyetin her iki dönemde de önemli bir kavram olduğu ve çalışmanın bu kavrama yönelik şairlerin bakış açılarını ortaya koymayı ve dönemlerine özgü çözüm önerilerini eleştirel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Bu çalışmanın amacı, siyaseti, toplumu ve doğrudan birey olma yolunda ilerleyen Osmanlı insanını ilgilendirmesi açısından farklı anlayışları ortaya koyarak özellikle hürriyet kavramı üzerindeki değişimi, Namık Kemal ve Şair Eşref'in şiirlerinde yer alan hürriyet kavramı üzerinden göstermektir. Çalışmada, Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne odaklanan önceki çalışmalara ek olarak, Şair Eşref'in hürriyet algısını da incelenmektedir. İki şairin hürriyet anlayışları karşılaştırılarak, edebiyat tarihinde önemli bir kavramda görülen anlayış değişikliğinin ortaya konulması çalışmayı önemli kılan bir özelliktir. Ayrıca, Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemleri arasındaki şair ve yazarların hürriyet algılarının, dönemin siyasi ve toplumsal gelişmelerini anlama ve kavram değişimlerini gözlemleme açısından önemli bir etken olarak ele alınması da çalışmayı salt bir şiir tahlili çalışmasından farklı bir hale getirmektedir.

Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi" birçok tahlil ve incelemeye konu edilmiştir. Mehmet Kaplan'la başlayan bu tahliller, şiiri toplumsal, siyasî ve bireysel açılardan ele alarak şairle birlikte devrin aydınlarının hürriyet kavramına olan bakış açıları yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu konuda en son yapı-

lan çalışma Âdem Çalışkan tarafından yapılan “Namık Kemal’in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili” (2014) adlı çalışmadır. Bu çalışma, gerek içerik gerek Namık Kemal ve hürriyet kavramları ile ilgili çalışmalar hakkında dipnotlarda geniş bir kaynakça sunması bakımından dikkate değerdir. Makalede yapılan çalışmalardan yararlanırken yeni çalışmalara da atıfta bulunulması ve hürriyet kavramına daha geniş bir perspektiften yaklaşılması bu çalışmayı daha da önemli hale getirmektedir. Namık Kemal ve hürriyet kavramı, Tanzimat döneminde yeni kavramlar, II. Meşrutiyet döneminde kavramlar konusunda son yıllarda yapılan yüksek lisans tezleri ve doktora tezleri, makaleler de kavramların uğradığı değişim ve yenileşmeye ışık tutmaktadır. Ancak Şair Eşref ve şiirleri hakkında çok fazla çalışma yapılmamış olması, özellikle “Hürriyet Kasidesi”ne yazdığı nazire ve “Kaside-i Hürriyet” adlı şiirlerinin inceleme ve tahlillere konu edilmemiş olması bir eksikliklerdir. Bu çalışma bu alandaki bir eksikliği doldurmayı amaçlamaktadır.

Namık Kemal ve Şair Eşref’in hürriyet kavramını esas alan şiirlerinin ele alındığı bu çalışmada Hürriyet Kasidesi üzerine şimdiye kadar yapılmış çalışmalar incelenmiş ve bu çalışmalardan elde edilen yorumlar değerlendirilerek hürriyet kavramının Namık Kemal’deki karşılığı ortaya konulmuştur. Bununla birlikte Tanzimat aydınlarının genel olarak hürriyet algısı da incelenmiştir. Toplumsal, siyasî, bireysel anlamda hürriyet kavramının nasıl anlaşıldığı ve bu kavramın günlük hayata nasıl yansıdığı tahlil edilmiştir. İkinci olarak da Şair Eşref’in “Hürriyet Kasidesi”ne yazdığı nazire karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve değişen, değişmeyen unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. “Kaside-i Hürriyet” şiiri ise sadece hürriyet kavramı esas alınarak Şair Eşref’in hürriyet algısı incelenmiş, eleştirilerle birlikte çözüm önerileri de tahlil edilmiştir.

Tanzimat’tan Meşrutiyet’e Hürriyet Kavramı Etrafında

Tanzimat döneminden itibaren Osmanlı Devleti’nde gerçekleşen değişim ve dönüşümü siyasî amaçlarla birlikte toplumsal gelişimi de esas alır. Batı’daki hızlı değişimlerin etkisiyle, Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti’nde bazı temel kavramlar, özellikle hak, hürriyet, adalet, kanun, medeniyet gibi kavramlar, köklü bir değişime uğrar. Aydınlanma çağının temel kavramları, edebiyatımıza da yansiyarak önemli konular arasında yerini alır. Tanzimat dönemi, Osmanlı modernleşmesinin ilk adımlarının atıldığı bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde, Batılı anlamların kabul edilmesiyle birlikte, özellikle adalet kavramına büyük önem verilir. Tanzimat düşünürleri, adaletin hukuk ve şariat kurallarına uygun bir şekilde işletilmesini vurgularlar. Kanun kavramı da Tanzimat’la birlikte değişime uğramış, hukukun

toplumsal düzeni esas aldığı bir perspektife yönelir. Medeniyet kavramı ise Tanzimat döneminde en çok tartışılan kavramlardan biridir. Bu dönemde, Batılılaşma çabalarıyla birlikte medeniyet kavramı, Osmanlı kültüründen uzaklaşmanın bir ifadesi olarak da ele alınır.

Tanzimat düşünürleri, özellikle Namık Kemal, adalet kavramını din merkezli olarak açıklar ve şeriatın uygunluğuna göre tesis edilmesi gerektiğini vurgular. Adaletin insanların yaptığı kanunlarla değil, şeriatın uygunluğuna göre tesis edilmesi gerektiğini savunur. Kanun kavramı da Batılı anlamda ilk defa Tanzimat düşünürleri tarafından ele alınır. Namık Kemal, kanunun ilahi hükümlerden kaynaklanması gerektiğini ve Batılı anlamdaki kanunun, İslam'ın temel prensiplerinden sapmaya neden olabileceğini ifade eder. Medeniyet kavramı ise Osmanlı kültürüne uymayan Avrupa yaşam tarzının toplumda muhalefet yaratmasına neden olur.

Tanzimat dönemindeki değişim ve dönüşüme bağlı olarak ortaya çıkan diğer bir önemli kavram da hürriyettir. Hürriyet, Tanzimat düşünürleri arasında önemli bir yer tutar ve özellikle Namık Kemal, hürriyetin ilahi bir öğretiyi olduğunu savunur. Hürriyet, adaletin sağlanması için medeniyetin gerekliliği üzerine kurulmuş bir kavramdır. II. Meşrutiyet döneminde de hürriyet kavramı, özgürlük ve adalet arayışının bir parçası olarak ele alınır. Şair Eşref, hürriyeti toplumsal ve bireysel düzeyde savunur ve II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte ortaya çıkan özgürlükçü anlayışı destekler. Bu bağlamda, Tanzimat döneminden II. Meşrutiyet dönemine kadar olan süreçte adalet, kanun, medeniyet ve hürriyet gibi kavramlar tartışma konusu olmayı sürdürür. Bu kavramların Batılı anlamları alınıp uygulanmaya çalışılmış, Osmanlı siyasî yapısı ile uyumsuz olan bu kavramların devleti içinde bulunduğu durumdan kurtarmak yerine siyasî yapıda liyakatsiz insanların söz sahibi olmalarına neden olmuştur. Tanzimat dönemi şair ve yazarlarının ümitvar hayalleri, II. Meşrutiyet döneminde yapılan uygulamalarla yerini bir karamsarlık ve ümitsizliğe bırakır. İşin ehli olan insanların yönetimden uzaklaşarak liyakatsiz insanların başa geçmesi, toplumda da sıkıntılara neden olur. Tanzimatçıların kurmak istediği yeni düzen özellikle Jön Türklerin etkisiyle II. Meşrutiyet döneminde başarısızlıkla son bulur.

1879 Fransız İhtilali'nden sonra Batı'da başlayan hızlı değişim ve dönüşüm, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat döneminden itibaren bazı kavramları köklü bir şekilde değişime uğratmıştır. Aydınlanma çağıının temel kavramları olan hak, hürriyet, adalet, kanun, medeniyet gibi kavramların içeriğinin boşaltılması ve yeni anlamlar yüklenmesi, Tanzimat dönemi edebiyatçılarından başlayarak edebiyatımızda da vurgulanan önemli konular arasındadır.

Bu kavramlar üzerinde durularak kuramsallaştırılmaya çalışılması ve devletin kurtuluşu için bir çıkış noktası olarak ele alınması birçok tartışmayı beraberinde getirir (Solak, 2009: 1990). Osmanlı modernleşmesinin ilk adımları olarak kabul edilen Tanzimat ile birlikte, bu kavramlarda Batılı anlamların kabul edilmesinde değişimlerin görüldüğü bir dönemdir.

Tanzimat'tan sonra Tanzimat düşünürlerinin öncelikle üzerinde durdukları kavramların başında adalet gelir. Hak ve hukukun tatbiki olan adalet, devletin vazgeçilmez temelleri arasındadır. Bu kavram, Namık Kemal'e göre din merkeze alınarak açıklanabilir: "Hukuk" adlı makalesinin son paragrafında "Vaz-ı kanun edenlere göre hüsn-i mücerred nokta-i nazarından bed ile revabıtı zahire çıkarmaya çalışmaktan büyük bir vazife olamaz. Bizde hüsn ü kubhu şeriat tayin eder. Ebna-yı vatan arasında revatıbın hüsnü mücerrede muvafakati ise, yine vukuatın o mehakk-ı adalete tatbikiyle bilinir" (Namık Kemal, 1872: 2) ifadelerine yer veren şair, adaleti iyi ve kötü kavramlarıyla açıklayarak adaletin ilâhî bir öğreti olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle adalet, Allah'ın sıfatı gibi tek, mutlak olduğu kadar da insanların hakkıdır. Adalet, ancak şeriatın uygunluğuna göre tayin edilmelidir. Şer'i kaideler, adaletin tesis edilmesi için yeterlidir. Adaletin insanların yaptığı kanunlarla tesis edilmesine ihtiyaç yoktur. Osmanlı Devleti'ndeki temel sorun adaletin işletilmemesidir. Namık Kemal, Batı'nın adalet konusunda ilerlemiş olmasını hâkimlerin karar verirken ayrıcalık göstermemelerine bağlar. Osmanlı Devleti ile Batı arasında adalet konusundaki tek fark budur. Şer'i kanunların ayrıcalık gösterilmeden işletilmesi adaleti tesis edebilecektir. Namık Kemal, adil olmayan bir davranış sergilendiğinde, toplumun bütün bireyleri tarafından desteklense dahi, bunu adalet olarak kabul etmez. Adaletin aksine istibdat olacağını söyler. Tanzimat şairlerinin önde gelen isimleri Namık Kemal ve Ziya Paşa şer'i hükümlerin yerine Batı'nın kanunlarının getirilmesine karşıdır.

Kanun kavramı da Tanzimat ile birlikte değişime uğrayan kelimelerden biridir. Şer'i kanunlarla yönetilen Osmanlı Devleti'nin çöküşünde bu kanunların yetersiz kaldığı düşüncesi, Batı aydınlanmasını okumaya çalışan Tanzimatçıların da ortak bir düşüncesi haline gelir. Hukuk kavramı ile birlikte ele alınan kanun, bireylerin toplumsal düzendeki uyumlarını esas alır. Bu nedenle Tanzimat'ın ilanıyla birlikte aydınlar, "yöneticileri siyasi, sosyal, askeri, ekonomik gibi alanlarda yaşanan olumsuzluklara son verip, yeni bir düzen kurma çabaları içerisine girmişlerdir" (Öztürk, 2019: 200). Bu dönemde kanun veya anayasa kavramı yerine "nizamât-ı esasiye" ve "kavanin-i esasiye" kavramları kullanılır. Namık Kemal, Batı kanunlarının aynen alınıp uygu-

lanmasına karşıdır. Namık Kemal, kanunların çok farklı toplumlarda aynen alınıp uygulanmasının doğru olmadığını düşünen Montesquieu ile aynı düşünür: “Doğaya en uygun yönetim şeklinin, söz konusu şekilde yönetilecek halkın tabiatına en uygun düzenlemeye sahip yönetim şekli olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır... ..Kanunlar uygulandıkları halkla öyle özdeşleşmelidir ki, bir ulusun kanunlarının başka bir ulusa uygun düşmesi ancak çok büyük tesadüf olabilir” (Montesquieu, 2019: 9). Namık Kemal kanun kavramını “Tercümede kanun kelimesi suret-i umumiyede olarak (kanun) bazı mücazat ile tehdit tarikiyle birtakım ef’ali işlemek veyahut işlememek mecburiyeti tahmil için vaz olunmuş bir kaidedir ki heyet-i içtimaiye içinde muhafaza-i asayiş ile ağraz-ı nefsanıyyenin ika edebileceği münazaatı men etmek veyahut hiç olmazsa teskin eylemek maksadına mebnidir” (Namık Kemal, 1876: 65) şeklinde açıklar. Kanun kelimesinin ilahî hükümlerin dışında insanlar tarafından yapılmasını da doğru bulmaz. Batılı anlamdaki kanun, ilahi kanun koyucunun ayetlerinin yerine konulmaya çalışılan bir kavramdır. Kanunun beşerîleştirilmesi, dinden uzaklaşmanın ve ilahi kanunların inkârı anlamlarına gelmektedir.

Medeniyet, Tanzimat döneminde en çok tartışılan kavramlardan biridir. Batılılaşmak, çağdaşlaşmak, muasırlaşmak, terakki, modernleşmek gibi kavramlarla ilişkili olarak kullanılan medeniyet, Şerif Mardin’e göre Osmanlı kültürüne uyuşmaktan uzak olan Avrupaî yaşam tarzının halk arasında medeniyete karşı bir muhalifliğin oluşmasına da etki etmiştir (Mardin, 2018: 21-79). Şinasi için taassuptan kurtulmak anlamına gelen medeniyet, Namık Kemal’de terakki kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılır. Medeniyet, devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının tek çaresidir. Hürriyetin sağlanması için de medeniyet gereklidir: “Bu kadar milel-i mütemeddineye karşı kabil midir ki akvam-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler” (Namık Kemal, 1873: 1).

Tanzimat döneminde değişime ve gelişime uğrayan diğer bir kavram da hak, hürriyet, adalet, kanun, medeniyet kavramları ile yakından ilişkili olan hürriyet kavramıdır. Hürriyetin gerçek anlamda sağlanabilmesi için adaletin, kanunun, medeniyetin tam olarak anlaşılması ve hayata geçirilmesi gerekir.

İnsanlık tarihi boyunca en çok üzerinde durulan ve tartışılan kavramlardan biri olan hürriyet, siyaset, hukuk, teoloji, bilim, ekonomi vb. birçok alanda farklı anlam ve tanımlamalara sahiptir. Cemil Meriç’in ifadesiyle hürriyet, “Çağdan çağa, ülkeden ülkeye, insandan insana değişen bir mefhum: Hürriyet. Konduğu çiçeğin rengini alan Hint kelebeği”dir (Meriç, 2017: 196). Arapça kökenli hürriyet kelimesi, İslam literatüründe köle olmamak, soylu olmak,

şerefli olmak anlamlarıyla tanımlanmaktadır (Akpınar, 2008: 4). 19. yüzyıl-
da ise kelime hürlük, azatlık, serbestiyet, özgürlük, soyluluk gibi anlamları-
nın yanı sıra bir kişi veya kurumun kanuni haklara sahip olması ve bu hakla-
rının korunması özgürlüğü anlamlarında kullanılır (Çağrı, 1998: 502).

Hürriyet, Tanzimat dönemi ve sonrasında en önemli kavramlarından biri haline gelir. Batı terminolojisinde “kişisel statü hukukunun gelişmesi, klasik hakikat ve öğrenme kodlarının çözülmesi, eşitlik ve haklar fikrinin yaygınlaşması, sözleşme ve meşrutiyet fikirlerinin ortaya çıkması, hak arayışının bireyin uhdesindeki siyasi bir vazifeye dönüşmesi, kadercilik karşısında irade *hürriyeti* ve aktivizmin yerleşmesi, uzmanlaşma ve özerklik“ (Özhazar, 2019: 121) anlamlarını taşıyan hürriyet kelimesi, Tanzimat’tan sonra bu anlamlara zaman içinde ve yavaş yavaş ulaşır. Yeni Osmanlılar tarafından “hürriyet” kelimesi, “istibdat” kelimesinin zıddı olarak siyasi bir kavram olarak ele alınır. Tanzimat düşünürleri tarafından üzerinde durulan bu kavram, Batılı anlamda ilk defa Sadık Rifat Paşa tarafından kullanılır (Ülken, 2019: 56). Sadık Rifat Paşa, “hürriyet” kelimesini toplumsal yaşamın ağırlık merkezinin bireye kayması ile birlikte bir hak olarak anlamlandırır. Hak düşüncesi “muntazam ve mazbut bir kanun telakkisi ile yeni bir devlet teşkilatını kurmak fikrini kendiliğinden getirir” (Doğan, 2014: 85-86). Fransız İhtilali’nden önce halkın devlet için bir “mahluk” olduğu düşüncesi değişerek devletin halk için var olduğu düşüncesi egemen olur. Devletin görevi de bireylerin doğuştan var olan özgürlüklerini korumak için gerekli düzenlemeleri yapmaktır. Tanzimat şair ve yazarları, hürriyet kelimesine ayrı bir önem verirler. Her biri hürriyet kelimesini kullanmasa da eserlerinde hürriyet kelimesini bireysel bir hak kavramı olarak işlerler.

Tanzimat döneminde yeni bir devlet, yeni bir toplum ve insan oluşturma amacıyla yola çıkıldı. Bu dönemde, istibdat kelimesine karşı kullanılan hürriyet, daha sonraları da istibdat dönemlerinde konu edildi. Başlangıçta siyasi bir kavram olarak ele alınan hürriyet kelimesi zamanla anlam değişimi ve gelişimine uğrasa da öz bakımından değişmez. Tanzimat şairi Namık Kemal ile II. Meşrutiyet dönemi şairi Şair Eşref arasında hürriyet kelimesi anlam bakımından farklılıklar taşır.

Namık Kemal, “toplum içinde hürriyet” ile “toplum halinde hürriyet” arasında hem içerik hem de kavramsal uzanımları açısından bir ayırım yapar (Tanpınar, 2012: 420). Şerif Mardin, hürriyet kavramının Namık Kemal’in buluşu olduğunu iddia eder (Mardin, 2015: 361). Namık Kemal’in hürriyet kavramına teolojik ve ahlaki açıdan yaklaşması, onun bu kelimeye ayrı bir önem vermesinin sebepleri arasındadır.

İnsanın hür olarak doğduğu ve tabii olarak bu ilahi veriden istifade etmek zorunda olduğu düşüncesi, Namık Kemal'in hürriyete olan bu özel önemini vurgular. "Hürriyet bir ferdin her istediğini (diğer bir ferdin veya umumun hürriyetini ihlal etmemek şartıyla) icraya muktedir olmasına itlak olunur. Evet, mademki bir adama feyyâz-ı kudret vesait vermiştir kimseye zararı dokunmayacak arzularını icra etmesine kimse mâni olamaz" ifadeleri, hürriyeti "bir ihsan-ı ilahi" olarak tanımlar. Namık Kemal, bir kişinin başka birinin üzerinde bu hürriyeti kısıtlayıcı bir hak ve tasarrufa sahip olamayacağını belirtir. "Bir cemiyet içinde hukuk-ı müşterek vardır. Fakat ferde hiç taallûku olmaksızın yalnız içtima üzerine terettüp eder bir hakk-ı umumî aklen mevcut olamaz. Çünkü hukukun mazharı insandır, insan ise tabii infirad ve istiklâl halindedir. Umum namına o istiklâl taarruz etmekte hiçbir ferdin kat'ân hakkı olamaz. Her kimse kendi âleminin padişahıdır" (Namık Kemal, 2005: 124).

Tanzimat'la birlikte siyasi ve toplumsal hayata giren hürriyet kelimesini kısaca ifade edecek olursak, genellikle "istibdat" kelimesinin zıddı olarak daha çok siyasi anlamıyla kullanılır. 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve 1876'da Kanun-i Esasi ile birlikte Meşrutiyet'in ilanı, bu devir düşünürlerinin hürriyet kelimesinden beklentisini, yeterince olmasa da karşılar. Ancak II. Abdülhamid ile başlayan ve 33 sene devam eden istibdat dönemi, dönemin düşünürlerini, şair ve yazarlarını tekrar bir hürriyet arayışına yöneltir. Bu dönemde hürriyet, vatanın selamete ermesi için arzulanan bir kavramdır. II. Meşrutiyet dönemine kadar gazetelere genel olarak bakıldığında, en büyük vurgunun hak ve hürriyetler konusunda yapıldığı görülmektedir. Meşrutiyet genellikle liberal demokrasi çerçevesinde açıklanır (Dağlar, 2008: 145).

II. Meşrutiyet döneminde şiir yazan ve Meşrutiyet'in ilanından sonra kaymakam olarak bir kasabaya atanan Şair Eşref, Namık Kemal gibi bir hürriyet aşığıdır. "Eşref'le karşılaştırabileceğimiz biricik şahsiyet varsa ancak Namık Kemal'dir; çünkü ikisi de hayatlarının başından sonlarına kadar vatanın uğradığı felâketlere biri inleyerek, öteki söverek ağlamışlardır" (Yücebaş, 1984: 425). Şair Eşref'in Paris'te vatanın selameti için Avrupa'ya kaçan Türklerle bir araya gelerek vatanın istibdattan kurtulması için çalışmalarında bulunması, hürriyet anlayışının Tanzimat'tan sonra da çok değişmediğinin ve toplumsal hürriyetin esas alındığının bir göstergesidir. O yıllarda Şair Eşref'in toplumsal ve kişisel hürriyete dair şapka ve fes konusunda yazdığı şu dörtlük oldukça ilginçtir:

Surete etme nazar, sîrete bak ârif isen,
Cam gibi cevher-i imân da nümâyan olmaz

İtikadımca benim Avrupa'da bir âdem,
Şapka giymekle gâvur, fesle Müslüman olmaz! (Yücebaş, 1984: 10).

Şair Eşref'in bu dörtlüğünden, dogmatik kurallara karşı bir hürriyet anlayışı-
na sahip olduğu anlaşılıyor. Bu nedenle II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden
sonra da itirazlarına devam eder: "Hayata ilk defa gözlerini Gelenbe nahiye-
sinin yeşil ormanlarına, sonsuz zümrüt ovalarına açmış olduğundan olacak
Eşref, hürriyet mania ve engellerine hiçbir vakit tahammül gösterememiştir.
O, serbest ve gülbüz ruhunun, dar vücudu içine sıkışıp kalmış olmasından
bile muztarip ve şikâyetçidir. Yine bu sebeple olacak ki (hürriyet)i dar çerçe-
ve içinde çevrelemek isteyen meşrutiyet idaresine bile daima isyankâr bir
vaziyet almıştır; hatta gördüğü her güzel şeye de kanaat etmez ve daha
iyisini istediğinden ona da itiraz ederdi" (Yücebaş, 1984: 109). Şair Eşref'in
hürriyet anlayışı, kendisine rol model olarak kabul ettiği Namık Kemal'i bile
bazı noktalarda eleştirmesine neden olur:

Eşref, taparcasına sevdiği Namık Kemal'in bile:

(Biz ol nesl-i kerim-i dûde-i Osmâniyânız kim) mısraındaki Os-
manlılığın dar çerçevesini kırarak hürriyet üstadına:

Neden Osmanlıyız bilmem, ki biz Türk oğluyuz yâhû

Yalancı şâhit olduk, gitti! Beyhude şahâdetten, mukabelesiyle üs-
tündeki âriyet sıfatını silker, atar (Yücebaş, 1984: 111).

Şair Eşref, istibdadın din ve halifelik kisvesi altında yapıldığını düşündü-
ğü için bunu cehalet olarak görür. Bu nedenle hocalık kıyafetine bürünen
kişilere de düşmanlık besler, hatta onları boğdurmak bile ister. Kadınlar için
de hürriyet isteyen Şair Eşref, onların esir yaşamalarına razı olmaz: "Hele
bütün ömrünü beraber geçireceği bir erkeği intihapta kadının rey sahibi
olamamasını bir manzumesinde pek mantıksız ve haksız bulur" (Yücebaş,
1984: 111).

Hürriyet, hak, adalet, kanun, medeniyet ve diğer kavramlarla bir bütün
oluşturur. Bu kavramlar, Tanzimat düşünürleri arasında farklı yorumlara
sebepe olsa da değişimin gerçekleşmesi, tüm bu farklılıklara rağmen ortak
bir zeminde ilerlemeyi sürdürür. Bu çalışmada, temel olarak hürriyet kavra-
mındaki değişimi ve farklılaşmayı Tanzimat şairi Namık Kemal'in "Hürriyet
Kasidesi" ile II. Meşrutiyet dönemi şairi Şair Eşref'in Namık Kemal'in şiirine
yazdığı nazire ve "Kaside-i Hürriyet" şiirleri çerçevesinde ele alınacaktır.

Namık Kemal, Hürriyet Kasidesi'ni Magosa'dan döndükten sonra *Vakit
Gazetesi*'nde "Besâlet-i Osmâniyye ve Hamiyyet-i İnsâniyye" başlığı altında

yayımlar (Namık Kemal, 1876: 236; Göçgün, 1999). Kısa adıyla tanınan bu kaside “Hürriyet Kasidesi, Kaîde-i Besâlet, Besâlet Kasidesi” (Gürlek, 1988: 103), “Vatan Kasidesi” olarak da adlandırılır. Kaside önce *Vakit Gazetesi*, nr. 236, 2 Haziran 1293 (1876) içinde “iki beyit eksiğiyle daha sonra birkaç beytinde değişiklik yapılarak” (Karaalioğlu, 1982: 246) bir bütün halinde Sırbistan ve Karabağ isyanlarının başladığı (Uçman, 2006: 236) yıllarda neşredilir (Çalışkan, 2014: 85). Kasidenin yazılmasında iki ana sebepten bahsedilebilir. Birinci sebep, bu devirde devletin kötü gidişatını durdurmak ve dağılma görüntüsü veren vatanın kurtulması için gösterilen siyasî tavrın bir karşılığı, kısaca vatan endişesi ilk sebep olarak görülebilir. İkinci sebep ise yine Şinasi'nin önderliğinde başlayan yeni insan tipine bir kıyafet olarak düşünüülerek yazılmış olduğu söylenilebilir. Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan adalet, eşitlik, demokrasi kavramlarının yanında hürriyet de önemli bir yer tutar.

II. Meşrutiyet döneminde hürriyet kavramını ele alan Şair Eşref'in hürriyet kavramını esas alan iki şiirinden bahsedebiliriz. İlk şiiri Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'ni tehzil amacıyla yazdığı naziredir. “Manzume” (Huyugüzel ve Çağın, 2006: 164-168), “Namık Kemal'e Nazîre” (Yücebaş, 1984: 311-314) başlığı ile yayımlanan bu şiir 1910 yılında kaleme alınır. İkinci şiiri ise 6 Haziran 1327'de (1911) yazdığı 5 Temmuz 1928-6 Ağustos 1928 tarihleri arasında *Vakit Gazetesi*'nde (Yücebaş, 1984: 351-363) yayımlanan “Tercüman-ı Millet Yahut Kaside-i Hürriyet” adlı şiiridir. Bu şiirin kaside mi yoksa muhammes mi olduğu konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Hilmi Yücebaş ve Cevdet Kudret, şiiri kaside gibi alarak öndeki üç mısranın Eşref'e ait olmadığını, o devirde birçok şairin Eşref'in adını kullanarak kasideyi tahmis ederek onun adıyla yayınladığı fikrindedir. Bu açıklamayı Cevdet Kudret yapar (Huyugüzel ve Çağın, 2006: 164-168). Ancak Ömer Faruk Huyugüzel ve Şerife Çağın'ın hazırladıkları *Eşref Bütün Eserleri* adlı kitapta şiir bentler halinde beşlik olarak muhammes nazım biçimi ile alınır. Biz bu çalışmada tartışmaların dışında Hilmi Yücebaş'ın kaside nazım biçimi ile yayınladığı şeklini kullanmayı uygun buluyoruz.

Namık Kemal'in “Hürriyet Kasidesi” ve Şair Eşref'in Naziresi

Tanzimat şairi Namık Kemal'in, biçim ve içerik açısından yeni bir yaklaşımla kaleme aldığı “Hürriyet Kasidesi”, genel olarak Tanzimat'ın hürriyet anlayışının bir yansımasıdır. Devletin ve milletin içinde bulunduğu durumu gözlemleyen ve geleceğe yönelik ümit dolu mısralarıyla, “Hürriyet Kasidesi”, döneminin önemini ifade eder. II. Abdülhamid'in tahta geçmesiyle başlayan istibdat dönemine rağmen, hürriyet isteği devrin düşünce liderlerinde, şairlerde hiç eksilmez. II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinde etkili olan Jön Türk-

lerin devlet yönetimini ele geçirmesi ve Aydınlanma çağıının anlamsal farklılığa taşıdığı kavramların istenilen şekilde olmaması, yeni bir haykırışa kapı aralar. Şair Eşref, önce Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne nazire yazarak, daha sonra "Kaside-i Hürriyet" başlıklı şiiriyle hürriyet kelimesini yeniden ele alır. Aradan geçen otuz yıl, siyasi ve toplumsal anlamda Namık Kemal'in şiirinde geçen ümit dolu beklentilerin karşılanmadığı gibi daha da gerilemesine yol açmıştır. İki farklı siyasi dönemin hürriyet anlayışlarının karşılaştırılması, Osmanlı Devleti'nin aydınlanma ve modernleşme sürecinde izlediği yolu gösteren bir gösterge niteliğindedir.

Namık Kemal, "hürriyet-i efkâr, hakimiyet-i ahali ve usul-i meşveret" gibi siyasî talepler içerisinde tanımladığı hürriyet kavramını, devletin geri kalmışlığına çare bulma, devletin nasıl kurtulabileceğine ilişkin önerilerde bulunma gibi amaçlar çerçevesinde ele alır. Mithat Durmuş, "Hürriyet Kasidesi" üzerinden bir tez ortaya koyar:

Hürriyet Kasidesi'nde söz konusu edilen romantik tarzın ve yüksek sesle söylenen belagatin millet olgusu yanında bir amacı da insanın özgürlük problemidir. Özgürlük, Hürriyet Kasidesi'nde insanın şartlarının iyileştirilmesi, kişiler arası eşitliğin sağlanması, adaletsizliğin önüne geçilmesi ve hürriyet fikrinin bir demokrasi kültürü çerçevesinde tesis edilmesini vurgular. Aydınlanma düşüncesinin insanı merkeze alan eğilimi, elbette Batı kültürünü yakından tecrübe eden Namık Kemal için bir sentezi kaçınılmaz yapar. Fakat Namık Kemal, sanılanın aksine edebî münakaşaları ve politik eleştirileri bakımından aykırı bir uzlaşmazlığın ve aksiyonun portresini vermiş olsa da geleneksel düşünceyle bağı çok güçlüdür (Durmuş, 2014: 240-250).

Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ni Encümen-i Dâniş'ten Leskofçalı Galib'in Divanı'ndaki bir beyitten etkilenererek kaleme alır. 31 beyitten oluşan "Hürriyet Kasidesi" Mehmet Kaplan'ın yaptığı tahlile göre "1-14. Beyitler sosyal idealler, 15 - 17. Beyitler tarih duygusu, 18 - 24. Beyitler ferdî kahramanlık, 25 - 31. Beyitler hürriyet aşkı" (Kaplan, 1998: 39 - 46) bölümlerine ayrılabilir. Şair Eşref'in tehzil ettiği naziresinde de aynı bölümler söz konusudur. Her iki şiir de "Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün" aruz kalıbı ile yazılmıştır.

Namık Kemal, "Hürriyet Kasidesi"nin ilk beytinde "hükümetin doğruluktan ayrıldığını görüp ayrıldıklarını" ifade ederek, sadece kendi durumu için değil, aynı düşüncede olan diğer Jön Türklerin devlet memuriyetinden ayrıl-

dıklarını belirtir. Şair Eşref, Namık Kemal'in bu ifadesinden sonra otuz yıl geçmesine rağmen herhangi bir değişiklik olmadığını ve artık hükümetin doğruyu bulacağına dair umutlarını kestiklerini ifade eder. Ancak, ayrılmalarının Namık Kemal gibi şan ve şerefle değil, rezaletle devlet işinden çekilmek üzere olduklarını vurgular. Geçen süre zarfında iyileşme veya değişme olmadığı gibi durumun daha da kötüleştiğini belirtir.

Genel olarak 1-14. beyitler arasında Namık Kemal'in sosyal idealler üzerinde durması ve eleştirilere rağmen umutlu bir tavır sergilemesi önemlidir. Beyitlerde, milletin şu anki durumunun, hakir olduğunun düşünülmesinin, aslında milletin değerinden bir şey kaybetmediği anlamına gelmediği vurgulanır. Halka hizmet, mazluma yardım etmek, vatan toprağı olanlar için çekilen zorluklar bir görev olarak görülür. Zalimlerin yardımcısı aşağılık insanlardır ve hayatın kıymetini bilenler geçici zevkleri ebedî zevklere tercih ederler. Namık Kemal, şan ve şöhretin geçici zevkler olduğunu ve bu nedenle alçakgönüllülüğün önemli bir özellik olduğunu vurgular. Ayrıca, akıl sahiplerinin pişmanlık duyması ve çalışmayı artırmasıyla başarının sağlanabileceğini ifade eder. Beyitlerde birlik ve beraberliğin, milletin kalbindeki birleşme duygusuyla mümkün olacağı ve güç sahibi olanların bu gücüyle dünyayı idare edebileceği vurgulanır. Milletin farklı düşüncelere sahip olmasının hayırlı sonuçlar doğurabileceği belirtilirken, güç sahibi olanların ayaklarının yere sağlam basması gerektiği ifade edilir. Şair, milletin şu anki tembelliğinin geçici olduğunu ve kaderin zamanı geldiğinde hükmünü vereceğini ifade eder. Namık Kemal, içinde bulunan durumun, aslanın ayağına zincir takılmış gibi görünmesine rağmen, milletin güçsüz olmadığını ve bu durumun sadece bir zorunluluktan kaynaklandığını belirtir.

Şair Eşref, Namık Kemal'in ümit verici ifadeleri karşısında daha kötümser bir tablo çizer. Namık Kemal'in geleceğe dönük umutları ve hayallerinin gerçekleşmediğini belirtir. Şair Eşref'e göre, millet hakir görülmüş, şanı eksilmiş, kıymeti düşmüştür. Hizmet ehli kalmamış, herkes birer hafiye olmuştur. Şair, milletin durumunu ve zamanın insanlarının vatan toprağı değil katil zehri olduğunu ifade eder. Yardımsever insanların dahi cefa zehrinden kurtulamayacağını belirtir. Padişahın yardımcılarının, hizmet adı altında cinayet işleyen erbaplar olduğunu iddia eder. Şair Eşref, uzun ömür isteyen insanların gardiyanlar tarafından canlarını kurtardıklarını, çünkü zaten hükümetin insanları öldürdüğünü söyler. Saygın insanların öldükten sonra ondan sonra yerine gelenlerin iş yapmadığını, bu nedenle rezaletten kurtuluş olmadığını ifade eder. Milletin farklı düşüncelere sahip olmasının hapis kapılarını açtığını, ümmetin farklı düşüncelere sahip olmasının sürgün sebebi

olduğunu söyler. Zلزهه olmazsa yerin titremeyeceğini, metanet yokluğunun yürekleri hoplattığını belirtir. Görünenin aydınlatmasa da güneşin hâlâ doğduğunu ifade eder ve felek milletteki basiret yokluğundan utanmaz mı diye sorar. Şair Eşref, bir maymunun nasıl yirmi milyon aslanı zincire vurduğunu, zincirli aslanların bu hakarettten utanması gerektiğini dile getirir. Yıldızların ışığından kör olmuş gözlerin kör olmasını, kabiliyeti yerde kalmış kişilerin yaratılışlarından utanmasını ifade eder.

Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"nin ilk bölümünde durum tespiti yapmasının yanı sıra geleceğe dair umutlu ifadeler kullanarak hürriyet arzusunu dile getirdiği görülüyor. Ancak Şair Eşref, Namık Kemal'in hayallerinin ve isteklerinin gerçekleşmediğini ve hatta her şeyin daha da geriye gittiğini ifade eder. Milletin durumu, devlet erkânının hizmet ehli dediği kişileri hafiyeleştirmesi, milletin farklı sözler söylemesinin bir zenginlik değil ölümleri için bir bahane olması gibi unsurları eleştirir. Şair Eşref'in tehzil naziresinde, Namık Kemal'in ayağına zincir vurulmuş bir aslana benzetilmesine katılmaz ve tam aksine bir maymunun yirmi milyon aslanı zincirlemiş olduğunu ifade eder. Şair, zincire vurulmuş aslanların utanması gerektiğini savunarak mevcut sisteme bir başkaldırıda bulunur ve eğer bu yapılmazsa Namık Kemal'in hayal ettiği hürriyetin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını belirtir.

Mehmet Kaplan'ın "Hürriyet Kasidesi" için oluşturduğu bölümlerden ikincisi, 15-17. beyitleri içeren ve tarih duygusunu içine alan bölümdür. Namık Kemal, bu bölümde milletin köklerine ve bu köklerin şehadet kanyla karışmış mayaya sahip olduğunu belirterek, bu sayede yeniden Osmanlı milleti olarak canlanacağına dair umutlarını ifade eder. Çünkü Osmanlı milleti, küçücük bir aşiretten bir cihan devleti yaratmayı başarmıştır. Namık Kemal'in bu görüşlerine karşı çıkan Şair Eşref, öncelikle Osmanlılık düşüncesini reddeder ve Osmanlı olmayı yalan söylemek olarak kabul eder:

Neden Osmanlıyız bilmem ki, biz Türkoğluyuz yâhu!
Yalancı şahit olduk gitti bîhûde şehadetten.

Şair Eşref'in Osmanlılık düşüncesinden Türklük düşüncesine geçmesinde, o dönemde etkileri görülmeye başlayan Türkçülük akımının etkisi vardır. Namık Kemal'in milleti yeniden Osmanlı çatısı altında toplama düşüncesine karşı, Şair Eşref Türklük vurgusu yapar ve kurtuluşun reçetesinin ulus millet olmaktan geçtiğini savunur. Şair Eşref, "Hürriyet Kasidesi"nin 17. beytine bir nazire yazmaz.

“Hürriyet Kasidesi”nin 18-24. beyitleri, ferdî kahramanlık duygusunu işler. Namık Kemal, bu bölümde ideal insan tipinin özelliklerini sıralayarak mücadeleden korkmayan, gerekirse canını bile vermeye hazır olan, makam ve mevki peşinde koşmayan, tek amacı vatan ve millet olan ve bu amacın verdiği güçle adaletsizliğin üstesinden gelebilen insanları ideal insan tipi olarak belirtir. Şair Eşref ise Namık Kemal’in çizdiği ideal insanı eleştirir ve onları pespaye bir şekilde tasvir eder: “Hürriyet kavgası artık meyhanelerde konuşuluyor. Ama bu kişilerin tırnağını kessen meydandan kaçan korkak kişilerdir. Herkesin katılacağı bir hücum olmazsa değil, biz çocuklarımız da bu esaretten kurtulamaz. Zaman öyle bir hızlı geçsin ki bir yıldız sönüp gitsin benim başka bir ümidim kalmadı. Vatan bir deryada kaptansız bir gemiye döndü. Bela dalgalarından delinmiş ve batmak üzere. Korku ve ümit bilmem, benim makamım meleklerden de yücedir. Hükümet kapısından herhangi bir yardım ve iş de istemiyorum.”

Şair Eşref, “Hürriyet Kasidesi”nin 24. beytine de nazire yazmaz. Ferdî kahramanlık duygusunun işlendiği bu beyitlerde, Namık Kemal milletteki hamiyet duygusundan ümitlidir, ancak Şair Eşref için aradan geçen otuz yıl umutsuz bir tablo ortaya çıkarmıştır. İnsanlar meyhanede hürriyet nutukları atarken icraata geçme konusunda samimi değillerdir. Her iki şair de hükümetten bütün ümidini kesmiş, kendi vatan ve millet sevgilerinin hükümete bağlı çalışmaktan daha üstün olduğunu vurgular.

25-31. beyitlerde hürriyet aşkının konu edildiği “Hürriyet Kasidesi”nde, Namık Kemal, “Zulüm ve adaletsizlikle hürriyet yok edilemez. Gücün yetiyorsa insanlardan idraki kaldır. Mert insanlarla kavga etmeyi bırak, çünkü onların vatan sevgisi senin kılıcını eritir. Gönüldeki çalışma azmi cevhere benzer. Baskı ve şiddet ne kadar ağır olursa olsun bu cevher ezilmez. Hürriyetin güzel yüzü, büyüleyici bir yüzdür. Esaretten kurtulsak da şimdi de hürriyetin esiri olduk. Ey yaralı kükreyen aslan! Senin gezdiğin yerler şimdi köpeklerle kaldı. Artık gaflet uykusundan uyan.” şeklindeki beyitlerde hürriyetin anlamını açıklar. Hürriyetin zulüm ve adaletsizlikle ortadan kaldırılamayacağını, mert insanlarla kavgadan ziyade vatan sevgisiyle başarılacağını belirtir. Gönüldeki azmin, baskı ve şiddeti aşabilecek bir cevhere benzediğini ifade eder. Hürriyetin güzel bir yüzü olduğunu ancak şu anda esir olduğunu dile getirir. Yaralı kükreyen aslan metaforuyla milletin zor bir durumda olduğunu ifade eder ve gaflet uykusundan uyanma çağrısı yapar.

Şair Eşref, “Hürriyet Kasidesi”nin bu bölümünde 28., 29., 30. beyitlere nazire yazmaz. Hürriyetin gelmesini Namık Kemal’in milletteki azme ve gayrete bağlamasına karşılık, Şair Eşref hürriyetin sağlanmasını hükümdarın

hem saltanattan hem hilafetten feragat etmesine bağlar. “O zalim, mert insanlardan korkmaz, çekinmez. Elinden gelse vatan için dökülen kavgadan helva yaptırır. Millette bir vatan sevgisi varsa da onu savunacak ve adaletsizliğe karşı duracak bir cesaret yoktur. Bu nedenle de baskı karşısında eziliyoruz. Ey hürriyet, bir defa güneşe gözük de bu millet de aydınlığa çıksın, esaretten kurtulsun. Peygamberinin ve Namık Kemal’in aşkına şu milleti gaflet uykusundan uyandır.” diye yazarak Namık Kemal’in ideal insan tanımını eleştirir. Şair Eşref, daha genel ifadelerle değil bizzat Padişah II. Abdülhamid’i hedef alarak onu eleştirir ve hürriyetin gerçekleşmesi için hükümet değişikliği çağrısında bulunur. İnsanların ümidi kalmamış olsa da Şair Eşref, dua ile bitirerek Allah’tan yardım diler ve zulmün devam etmemesi için Hz. Peygamber ve Namık Kemal’in vatanperverliği yüzü suyu hürmetinde milleti tekrar uyandırmasını temenni eder.

Namık Kemal’in “Hürriyet Kasidesi” ile Şair Eşref’in bu kasidelerine yazdığı tehzil manzumesi arasında oldukça farklı bir anlam durumu bulunmaktadır. Namık Kemal, hürriyetin ancak mücadele ile kazanılabileceğine inanmaktadır ve bunun için bir bedel ödenmesi gerektiğini vurgular. Milletlin içerisindeki azim, gayret, çalışkanlık, mertlik, cesaret gibi özelliklerin ve vatan sevgisiyle yoğrulmuş hamurun, hürriyetin gerçekleşmesi için yeterli niteliklere sahip olduğunu ifade eder. Toplumsal birlikteliği savunarak, milletin farklı düşüncelere sahip olmasını zenginlik olarak görmekte ve bu değerlerin yakın gelecekte gün yüzüne çıkarak hürriyetin geleceğine dair güvenini şiirinde açıkça dile getirmektedir. Ancak Şair Eşref, 30 yıl gibi bir süre zarfında II. Abdülhamid’in istibdat yönetimini gözlemleyerek, Namık Kemal’in iyimser düşüncelerinin gerçekleşmediğini ve durumun daha da kötüleştiğini gözlemlemiştir. Milletlin değerlerini kaybettiğini, kendi kimliğinden vazgeçerek korku ve baskı ile yönetilmeyi tercih ettiğini dile getirir. Vatan hizmetine adanmış insanların, hafiyelik kurumu aracılığıyla iftiraya uğrayarak cezalandırıldığını belirtir. Azimli, çalışkan ve cesur bireylerin ise bu özelliklerinin bedelini canlarıyla ödediğini ifade eder. Namık Kemal’in birlik ve beraberlik düşüncesiyle milletin farklı düşüncelere sahip olmasını zenginlik olarak görmesi, geçen 30 yılda anlamsız hale gelmiştir. Farklı düşüncelere sahip bireylerin öldürüldüğü ya da sürgüne gönderildiği bir ortamda milletin cesaretini kaybettiğini ifade eder. Şair Eşref, II. Abdülhamid için “maymun” ifadesini kullanmaktan çekinmez ve 20 milyon insanın esaret içinde yaşadığını belirtir. Namık Kemal’in kurtuluş reçetesi olarak gördüğü Osmanlı çatısı altında birleşme düşüncesi, Şair Eşref tarafından reddedilir. Şair, Osmanlılık düşüncesine karşı Türk kimliğini ön plana çıkarır ve saltanat ile hilafetin mil-

letin hürriyetini elde etmesi için bir kılıf olduğunu düşünmektedir. Namık Kemal'in anlattığı hürriyet aşığı, mert, cesur ve eylemci insanların artık var olmadığını savunur. Hürriyet, meyhanelerde sadece konuşulan bir konu olmuştur. Şair Eşref ve Namık Kemal'in ortak noktası, artık devletten bir iş veya görev beklentisinin olmamasıdır. Şair Eşref, ferdi kahramanlık duygularını işlediği beyitlerde açık bir şekilde Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndan indirilmesi gerektiğini ifade ederek bu yönde bir çağrı yapar:

Felek bir hızlı devretsin de bir yıldız sukût etsin
Benim yoktur ümidim başka bir cidd-i azimetten
(...)
Ne mümkün başka türlü bizce istihsal-i hürriyet
Çalış, hünkârı kaldır ortadan, hal' et hilafetten (Yücebaş, 1984: 313).

Namık Kemal için, gerçek hürriyetin insanların akıl ve idraki ile elde edileceği temel bir inançtır. Bu nedenle hiçbir zulüm, baskı veya şiddet, hürriyet düşüncesini engelleyemez; bu düşünce her zaman var olacaktır. İnsanlar, baskı altında gibi görünseler de hürriyet düşüncesinden vazgeçmezler. Şu anda millet ve ümmetin üzerinde bir gaflet uykusu bulunmaktadır. Ancak bu gaflet uykusundan uyandıklarında, sahip oldukları özellikler milleti tekrar özgürleştirecektir.

Öte yandan, Şair Eşref, vatanperverlik ve mertlik gibi değerlerin neredeyse yok olduğundan, menfaatin her şeyin üzerinde tutulduğundan şikayetçidir. Vatan sevgisinin eyleme dönüşmediği sürece anlamsız olduğunu vurgular. "Hürriyet Kasidesi"nin son beytine yazdığı nazire, onun Namık Kemal'e olan hayranlığını gösterir. Her ne kadar aynı düşüncelere sahip olsa da Şair Eşref, II. Abdülhamid dönemindeki baskı, şiddet ve istibdadın insanlarda cesareti azalttığını ve korku ile yönetilen bir hükümetin toplumdaki etkilerini gerçekçi bir dille ifade eder. Son beyit, aslında Namık Kemal ile hürriyet konusundaki çoğu düşüncede fikir birliği içinde olduğunu ortaya koyar:

Resûl-allah ile Namık Kemal'in aşkına yâ Rab,
Şu bed-baht ümmeti artık uyandır hâb-ı gafletten (Yücebaş, 1984: 314).

"Tercüman-ı Millet Yahut Kaside-i Hürriyet"

Şair Eşref, Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne nazire yazdıktan sonra, kendi bağımsız "Kaside-i Hürriyet"i kaleme alır. 211 beyitten oluşan bu şiir, 6 Haziran 327/19 Haziran 1911 tarihinde Vakıf Gazetesi'nde yayımlanır. Şiir, Vakıf gazetesinde "Kaside-i Hürriyet, 1324/1908'de 10 Temmuz inkılâbından

başlayarak o tarihteki meclisin hizip hareketlerine kadar memleketin siyasî manzarasını Eşref gözûyle görür ve Eşref lisanıyla tasvir eder” (Vakit, 6 Haziran 327) açıklamasıyla sunulur. Şiir, dokuz bölümden oluşmakla birlikte, bu bölümler arasındaki sınırlar kesin olarak belirlenemez ve aynı konunun farklı beyitlerde tekrar ele alınması şiirin doğal akışını engellemektedir. Şair Eşref, bu eserinde hürriyet kavramının siyasî ve toplumsal hayatta nasıl algılandığını ve hürriyetin getirdiği veya götürdüğü unsurları kendi bakış açısıyla anlatır. Şiir içerisinde, Namık Kemal’in “Hürriyet Kasidesi”nde yer alan bazı ifadelerini tırnak içinde kullanarak, Namık Kemal’in umut vaat eden ifadelerinin gerçekleşmediğini adeta örnekleriyle gösterir.

Şiirin ilk bölümünde, hürriyet kelimesinin ortaya çıkışı anlatılır. Şair Eşref’in hürriyet kavramına olan bakışı ile, hürriyet adı altında yapılan eylemlerin aynı şey olmadığı vurgulanır:

Verdi ziyet âleme bir verd-i handânın adı,
Doğdu, hürriyet konuldu bir perişânın adı.

Osmanlı Devleti’nin altı yüz yıl boyunca sürdürdüğü devlet düzeni, sonunda hürriyet kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak şairin bakış açısına göre, hürriyet devletin kurtuluşunu değil, aksine daha fazla yozlaşmayı teşvik eden bir anlayışa dönüşmüştür. Şair Eşref, hürriyetin kimse tarafından verilip alınamayacağını, bunun Allah tarafından bahşedilen bir lütuf olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda, Namık Kemal’in hürriyeti siyasî bir kavram olarak ele almasına Şair Eşref aynı perspektiften bakmaktadır:

Hep yapan bu inkılâbı hazret-i Allah iken,
Ortaya bîhûde çıktı ba’zı Şeytânın adı.
Kaldı ancak hazret-i Allah’a hall-i müşkilât,
Kördüğümünden de beter birçok muammânın adı.

Hürriyet adı altında, insanların çevresi “kale duvarları” ile kuşatılmış, liyakatsiz bireyler göreve getirilmiştir. Sahtekârlar, medrese talebeleri gibi toplumda itibar kazanmış, bu bozulmuş düzene bakanlık (nezaret) da sebep olmuştur. Devletin alt kademesinde ve bakanlıklarda liyakatsiz kişilerin göreve gelmesi, devlet işlerini sekteye uğratmanın yanı sıra toplumda da devlete karşı güvensizlik oluşturmuştur. Bu değişen düzende tek değişmeyen ise Sultan Abdülhamid’dir. Çıkarılan kanunlar, toplumu düzene sokma, devlet işlerini belirli esaslara bağlama ve toplumu refaha kavuşturma gibi bir işlev taşımamaktadır. Ancak devlet erkânı, hürriyet kavramının içini bo-

şaltarak “hürriyet, meb’ûsân ve a’yân” kelimelerini boş bir şekilde tekrar etmiştir.

Kaht-ı ricâlden şikâyet eden şair, adı dolaşan kahramanların zenginlerle iş birliği yapmasından rahatsızlık duymaktadır. Hizip hareketlerinde bulunmak, farklı düşüncelere sahip olanların bir araya gelmesi ve siyasi kararlara muhalif düşüncelere karşı olmak, “mürteci” damgası yemelerine sebep olmaktadır. Siyaset ve toplumun önde gelen kişilerinin zenginlerle iş birliği yapması, din ve iman kavramlarını da adeta boş bir söz haline getirmektedir. Özellikle jurnallerin ülke genelinde yalan yanlış bilgileri sadece para kazanmak için getirmeleri, önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer bir gün jurnaller haber getirmezse, onların da adı mürteci olarak yaftalanmaktadır. Şair Eşref, bu durumun dinle olan bağın kopmasından ve yozlaşmasından kaynaklandığını düşünmektedir:

Pek de çokmuş kahbe meşrutiyetin zenpâresi,
Şimdi beydir eskiden binlerce uryânın adı.
Memlekette kalmamış sıdkı bütün bir müslüman,
Parladıkça parladı birçok sefilânın adı.

İnsanların toplumlara katılımı, sadece farklı düşüncelere sahip olmalarından değil, çoğunlukla sadece kendi çıkarlarını gözetmeleri amacıyla gerçekleşir. Bu nedenle, cemiyetler genellikle sahtekarların sığınağı durumundadır. Şair Eşref, Sultan Abdülhamid’i eleştirir. Abdülhamid’in halkı mahkûm ederek sultan olması, hatta Şeytan’ın adının bile geçmesini engellemiştir. Sultan Abdülhamid, bir halk düşmanı olarak, hafiyelik kurumu aracılığıyla insanları kontrol altına almaktadır.

İttifak kelimesinin yanlış anlaşıldığını düşünen Şair Eşref, fikir birliği, ortak hareket etme gibi kavramlar yerine ittifakın, “grev” gibi eylemlerde kullanılarak içeri boşaltıldığına inanır. İttihad da anlamını yitirmiş kavramlardan biridir ve isyan anlamında kullanılan bir terim haline gelmiştir. Namık Kemal’in ittifak ve ittihad kelimelerinde milletin ve devletin bekası için fayda görmesiyle karşılaştırıldığında, bu kelimelerin otuz yıl içinde tamamen olumsuz anlamlar etrafında birleştiğini savunur. Meşrutiyet, hürriyet getirmesi beklenirken, kavramların içeri boşaltarak kötü gidişi daha da hızlandırmıştır.

Parlamentarizmin mantarlarından el-hazer!
Hatıra birlik gelir bunlarla Şeytan’ın adı.
Hokkabazlar aynı “istibdat”ı hürriyet diye,
Gösterip derler: “Değiştirdi hokkabazın adı?”

Hürriyetin yeniden tesis edilmesi zor değildir. Bunun için öncelikle insanların durumunun düzeltilmesi ve hürriyetin bir kişiden beklenmemesi gerektiğini vurgular. Hürriyet, Allah'ın insanlara lütfettiği bir özellik olduğuna göre, tüm Müslümanların birlik içinde bu hürriyet için canlarını feda etmeleri gerektiğine inanır. Şair Eşref, böyle bir hürriyetin ancak gerçek bir hürriyet olabileceğini düşünmektedir:

Hamdi Lillah rûz-i meşrûtiyyete girdik sezâ,
Hep uhuvvet konsa bundan sonra sıbyânınadı.
Karşımızda bir mücellâ levh-i mir'at isteriz,
Olmasın böyle doruk mir'ât-ı devrânın adı.

İttihad ve ittifak kavramlarının içeriğini boşaltılıp anlamsızlaştırılmasına karşı, Namık Kemal'in vurgu yaptığı bu kavramlar yerine, Şair Eşref uhuvvet kelimesini öne çıkarır. Bu uhuvvet sadece Müslümanlar arasında değil, diğer dinlerin mensuplarını da içine alan geniş kapsamlı bir uhuvvettir. Toplum içinde uhuvvet düşüncesi benimsenmeden, hürriyetin tam anlamıyla gelmesi mümkün değildir. Ancak şu an içinde bulunulan durum, Müslümanların adını kirletmekten başka bir işe yaramaz. Bozulma devlet yapısı içindedir. "Resmî" olarak yapılan ilanların her biri yalandır. Bu anlayış değiştirilir ve doğruluk esas alınır, Balkanlar'da devam eden karışıklıklar da son bulacaktır. Osmanlı Devleti'nin temel değerleri, Şair Eşref'in üzerinde durduğu en temel konulardır. Uhuvvet ile birlikte adalet ve ihsan kavramları da onun için değerini kaybetmemesi gereken kavramlardır. Bu kavramlar gerçek anlamda kullanılıp uygulanmadıkça, yapılan değişiklikler sadece sözde kalacaktır. Şair Eşref, bu kavramların değerini yitirmesinde devrin siyaset adamlarını suçlar. Asıl sorun, yeni neslin, iş bilmediği halde işin başına geçmesidir.

Eğitim sistemi konusunda da Şair Eşref yanlıslara işaret eder. İrfan ve ilim ortadan kalkmış, eğitimde de diğer konularda olduğu gibi sadece isim değiştirmeye yetinilmiştir. İlim sahibi olmadan bilgi sahibi olan insanlar kahvelerde her şeyi bildiğini zannederek konuşmaktadır:

Öyle köksüzdür maarif bizde yoktur bir bilen,
Ehline mâlûm olur cennette Tûbanın adı.
(...)
Kahvelerde boşboğazlarla ne lâzım hasbihâl,
Hallolunmuştur bilenlerce mu'ammânın adı.
Bilmeyenlerde eşeklik var, bilenlerde sükût:
Mümteziclik oldu bizde seyr ü husrânın adı.
Birtakım alçak dehâlet eyledi cem'iyyete,

Oldu “erbâb-ı hamîyyet” çok herâsânın adı.

Gerçek ilim ve irfan sahiplerinin “erbâb-ı hamîyyet”ten olmalarının bir önemi yoktur. İnsanlar, o kadar menfaatperest olmuştur ki dün dine itiraz eden bugün dini savunur hale gelmiştir. İkiyüzlü bir toplum meydana çıkmıştır. Namık Kemal’in “Biz ol ulvî nihâdânız ki meydân-ı hamîyyette” mısrasına karşılık Şair Eşref, hamîyyet meydanında kimin kim olduğunu ayırt etmenin zorluğundan bahseder. Yüce yaratılışlı bir millet dinden uzaklaştıkça son Müslümanlar Afganistan ve İran’da anılacaktır. Din konusunda hassasiyetin yitirilmesi, toplumda farklı düşüncelerin, ihtilafın ortaya çıkması bir fikir zenginliği değil isyanın isim değiştirmiş halidir.

Azınlıklara verilen haklar da Şair Eşref’in eleştirdiği konular arasındadır. Tanzimat ile birlikte azınlıklara verilen haklar, zamanla bu grupların daha fazla talepte bulunmalarına sebep olmuştur. Şair Eşref, Ermenileri örnek olarak göstererek, Ermenilerin terfih-i rağbet istediklerini ve toplumda oluşturulmak istenen kardeşlik düşüncesine uymadıklarını belirtir. Özellikle gençleri eleştiren Şair Eşref, liyakat sahibi insanların iş başından uzaklaştırılarak, iş bilmez gençlerin ön plana çıkmasından rahatsızdır. Gençlerin iş başına gelmesi âdâb ve erkânı ortadan kaldırmıştır. “İnsan” azlığından şikâyet eden şair, bu durumdan kurtulma reçetesi olarak din ve imanın yeniden toplumda hâkim olması gerektiği düşüncesindedir. Ancak genç nesil Müslüman adının geçmesinden bile rahatsızdır. Mekânlarda yapılan değişiklikler de ayrı bir sorun olarak durmaktadır. Camilerin kiliseye dönüşmesi bile bu ortamda yadırganmayacak bir değişiktir. Şair Eşref, bu değişim karşısında âdeta Abdülhamid’e özlem duyar. Artık onun adının bile anılması, bozulmanın ve yozlaşmanın ne kadar hızlı gerçekleştiğini göstermektedir. Toplum düzenini sağlayan yardımlaşma bile artık zorla yapılmaktadır:

Hey eşek oğlu, verilmez îâne bîrrızâ
Cebr ile almak mı hürriyetde ihsânın adı.
Çok olup da pâresi, senden eşektir vermeyen
Çıkmalı pâzar yerine öyle hayvânın adı.

Bir gelenek olarak sürdürülen tarikat ehli de bu bozulmadan payını alır. Kimin pîr olduğu, kimin talebe olduğu da belli değildir. İnsanların da buna dikkat ettiği yoktur. Gözleri kapalı birine mürid olmak, bu ilişkinin değerini düşürmüştür:

Bu târikin pîri kimdir, söyle Allah aşkına,
Pîri yok ya, ne sana rehber olan cânın adı.
Gözleri bağlı dühul ettin değil mi, kör gibi?

Dâima meçhûl-i mutlak sence elvânın adı.

Mürîd ve mürşit ilişkisinin bozulması ve pîr olmayanın tarikatın başına geçerek insanları yönlendirmesi, Paris'te görülen din ve toplum ilişkisinin ülkede uygulanmaya çalışılmasının bir sonucudur. Üstünlük, erken kalkanın hakkıdır:

Hâkimiyet, şimdi erken kalkanın mahkûmudur.

Bak, mücahid oldu şimdi çok eşirrânın adı.

Bu bozuk düzenden kurtulmanın çaresi ise sulh içinde yaşamayı öğrenebilmektir. Şiirin son bölümlerinde ise Şair Eşref'in hedefinde Jön Türkler vardır:

Anlaşılmaz ekseri Jön Türk müdür, Bon Türk müdür?

Sanki hayvâna konulmuş bâzı insanın adı.

Jön Türkler, bir mirasa konmuş ve kendisine Jön Türk diyen bu insanlar edep ve erkân bilmeyen gençlerdir. Gelecek ümidiyle bu düşünceyi kabul edip onlara dâhil olanlar, kendilerinden çok şey kaybetmiş, "seyyid iken yezid" olmuştur. Jön Türkler hareketinin Selanik'te başlaması ve bu düşüncenin Anadolu'da hızla yayılması, Şair Eşref'i endişelendirir. Kısa sürede tüm Anadolu'yu saracak bu anlayış, İzmir'i bile Selanik'e döndürecektir. Bunun en büyük göstergesi, insanların Müslüman isimlerini bırakarak ecnebi isimlerini almaya başlamalarıdır. Bu bozulmuşluğu ve yozlaşmayı durdurmak için de Allah'tan yeni bir peygamber ve yeni bir kitap gelmeyecektir. Yapılması gereken, dinin esaslarına geri dönmektir. Türklük isminin ön plana çıkartılması karşısında Osmanlı ismi ise küçük görülen ve istenmeyen bir isimlendirmeye dönüşmüştür. Jön Türkler, pervâsız bir şekilde isim değiştirmeye meraklıdır. İslâmî isimlerin kaldırılarak keyiflerine göre yeni isimlendirmeler yapmaları, yakında Kur'an'ın bile değiştirilmesine sebep olabilir. Durum şaire göre daha da kötüye gitmektedir:

Çıkırsa da meydâna fırka zâdegânından biri,

Arzu etse hep olur bamyâ, badıncânın adı.

Hükmedüp Cem'iyetin erkân-ı hâsından biri,

En birinci Sûre olsun der ki "Tâhâ"nın adı.

Ekseriyet fırkası birden karârı gjydirir,

Öyledir derler, asıl Tevrât'taki ânın adı.

Kararların verilmesinde doğru yanlış ya da akıl ve mantık ölçülerine bakılmadan hürriyet kavramını yanlış anlayan Jön Türkler, çoğunluğu oluşturdukları için hürriyet adı altında istediklerini yapabilmektedirler. Devlet işlevini yitirmiş, toplumda yeni bir anlayış hâkim olmuştur:

Yok yere gezmektedir dillerde ârânın adı,
Gayr-ı resmî ekseriyet firkâsı mahcuzdur.

Jön Türklere eleştirilerini sürdüren Şair Eşref'in en önem verdiği konulardan başında kelimelerin gerek yabancılaştırılması gerek içlerinin boşaltılarak anlamlarının yitirilmesine neden olmalarıdır. “Humma-enfilonza”, “kadro harici-süprüntülük”, “cihâd-ı ehl-i imtihan-boykotaj”, “raks-dans”, “genç-Jön Türk”, “toplanma-miting”, “debistân-lise” bu değişikliklerden birkaçıdır.

Toplum fakirlik içinde kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz durumdadır. Eskiden fakirlere yardım eden devlet, “adl ü ihsân”ını göstermeli ve yardım elini uzatmalıdır. İnsanların bir araya gelip dertleşmesi bir suç olmaktan çıkartılmalıdır. Bu toplanıp konuşmalar, pehlivan insanların ortaya çıkmasını ve eğitilmelerini sağlamaktadır. Milletin “feyz ve terakki”si ancak böyle sağlanabilir. İsim değişiklikleri ve isimlerdeki yabancılaşma Şair Eşref'in şiddetle karşı çıktığı değişikliklerdir. İsimlendirmenin Allah tarafından yapıldığını, Hz. Âdem ve Havva örneğinden başlayarak anlatan şair, bu isimlerin değiştirilmesini de ilahî nizama uygun bulmaz. Bu değişimlerin sebebi de Jön Türklere dir. Vatan, kendisine Jön Türk diyen “çoluk çocuğun” elinde bir oyuncacağa dönmüştür. Genç, tecrübesiz insanların adı birden göklere çıkartılarak, bakan yapılmaktadır. Her ne kadar bu yapılanlar hüsn-i niyet adı altında yapılsa da yapılan devlete ve millete zarar vermektedir. Hürriyetin yanlış anlaşılması ve hürriyetin Allah'tan, dinden ve inançtan uzaklaşmak olarak görülmesi de büyük bir yanılıdır. Bu yanılı birçok Müslümanın dinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Yenilik ve değişim adına yapılanlar, Frenk usulünün tatbik edilmesinden başka bir şey değildir. Şeytan, isim değiştirerek hürriyet adını alarak, hürriyet kisvesi altında her türlü kötülük iyilik olarak gösterilmeye başlandı. Bu nedenle de inançlı insanlar, toplumda saygı göremez oldu. Şair Eşref, böyle bir ortamda eskilerin güzelliklerinden ve değerli insanlarından bahsetmenin de faydasız olduğu kanaatinde dir. Onu anlayacak ne anlayış ne de idrak kalmıştır. Eski ile yeni karşılaştıran şair, mekânların bile bu değişimden nasibini aldığını belirtir:

Sanki gökten Arza bârân-ı belâ yağmaktadır,
Bizce kasvet günleri oldu bahârânın adı.
Bir zamanlar eğlenirdik zevk-ı Sadâbât ile,
Yâd olunmaz şimdilik ol yerde cânânın adı.
Girdi şimdi taht-ı tazyika Bizans'ın zenleri,
Ortadan kalkmış mı bilmem hubb-i nîsvânın adı.

Güzellik ve güzel kavramları da değişmiştir. Artık Frenk kızlarının güzelliği anlatılır olmuştur. İsimleri değişik, simaları değişik bu kızlar güzel olarak topluma benimsetilmeye çalışılmaktadır. İstanbul bizim için Kâbe gibi kut-saldır. Bütün bu değişimleri hak etmemektedir. Bu değişiklikler olacaksa İngiltere'ye ihtiyaç vardır. Bütün değişimler, İstanbul'u İngiltere'ye ve insan-ları da bir İngiliz'e çevirme çabasıdır:

Hâricen birçok zaman lâzım bize İngiltere,
Çünkü bence İngiliz aynıyle rubanın adı.

Hakikat kavramı üzerinde duran Şair Eşref, artık hakikatin “mâlihulyâ” olmamasını ister. Çünkü nasıl yazılırsa yazılsın hakikatin anlamı değişmez. Hakikat, kişiden kişiye değişmeyen toplumsal mutabakatla kabul edilen bir kavramdır. Bankaları da eleştiren Şair Eşref, toplumu iflasa sürükleyen bir neden olarak bankaları gösterir. Maliye bakanı banka kurumlarına önem vermiş olsa da bu milletin düzenini bozmaktadır.

Şair Eşref'in toplumda gördüğü bir diğer sorun da iftira ve dedikodudur. Milleti yaşatmak gibi bir amaç varsa, öncelikle bu sorunun halledilmesi ge-rekmektedir. Böyle bir ortamda kimin cevher kimin bozuk olduğunu anlamak da mümkün değildir. Yeni bir başlangıç yapabilmek için de “afv-i umumi” yapılması gerektiğini düşünen şair, genel af ile adalet ve ihsanın ortaya çı-kacağına belirtir. Eğer adalet ve ihsan toplumda tekrar sağlanacaksa, liya-katsiz de olsa devlet erkânının bile devam etmesinde bir beis görmez. Ma-kam ve mevki peşinde koşanların aynı göreve devam etmelerinde sorun yoktur. Ancak liyakat sahibi insanların da onların en azından yardımcı olarak alınmasını ister. Adalet ve ihsanın tekrar tesis edilmesi, din kurumunu da düzelterektir:

Siz yine nâzır olun onlardan olsun müsteşar,
Batmasın Osmanlılarda şöhret ve şânın adı.
Doğrudur bu sözlerim, hep kaldırıp durma omuz
Şânı artar tekkenin çok olsa mihmânın adı.

Devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulması için devlet işlerinde tecrübeli insanların olması gerekmektedir. Gençler, farklı alanlarda çalışırsa daha iyi olacaktır. Bu değişim yapılırken de dinle olan bağ koparmamalı, dualar eksik edilmemelidir:

Yığmal harman gibi âmin âmin üstüne
Çıkmalı Allah için altta kalan cânın adı.

Devlet işlerini tecrübeli insanlar devralır, gençler kendi işlerine döner-lerse Allah'ın da yardımı ile bu millet kurtulacaktır. Anarşi ve ihtilal ancak

böyle son bulacaktır. Şair Eşref, şiirin son kısmını tavsiye ve ümitlerle bitirir. Millet için artık bahar zamanı gelsin. Basın kendisini toplayarak asıl işine geri dönsün. Devlet erkânından eleştirdiği kişiler olmasına rağmen Şair Eşref, Niyâzi Bey'in makamını korumasını onun liyakatli olduğunu söyler. Onun amacı gerçekten devletin kurtulması ve milletin refaha ermesidir. Bu tip insanların devlet yönetiminde daha fazla söz sahibi olması gerekir. Bir diğer kişi de devlet erkânından Salahâddin Bey'dir. Şair Eşref, Salahâddin Bey'e ayrı bir önem verir. Onu Selahaddin Eyyubi'den bile üstün görür. Şekib Bey de adı, şan ve şöhretle anılmaya değer milletvekillerinden biridir. Mecdî Efendi de övülmeye layık bir milletvekilidir. Şair Eşref'in saydığı bu insanların hepsinin ortak özelliği milletvekili olmaları ve amaçlarının gerçekten vatanın ve milletin kurtulmasıdır. Önem verdikleri değerlerin başında da din ve iman gelmektedir:

Âkıbet düştü öne Mecdî Efendi âferin,
Levh-i alâya yazılsın ehl-i imânın adı.

Namık Kemal, "Hürriyet Kasidesi"ni 1876 yılında kaleme alır. "Hürriyet Kasidesi"ne genel olarak bakıldığında Namık Kemal'in siyasi ve toplumsal hayata hürriyet kavramı penceresinden baktığını ve milletin bir ümitsizlik içerisinde olduğunu ve bu ümitsizliğin geçici olduğunu hürriyetin gelmesi ile birlikte bu sorunların ortadan kalkacağını, milletin eski güçlü günlerine dönmesinin mümkün olduğunu, milletin şimdiki durumunu da yaralı aslana benzettiğini, ayaklarına zincir vurulmuş milletin bir gün tekrar ayağa kalkabileceğini şiirin ana teması olarak belirlediğini söyleyebiliriz. Namık Kemal gelecekte umutludur.

Ancak, Şair Eşref'in otuz yıl sonra yazdığı "Kaside-i Hürriyet" naziresinde, hürriyetin getirmediği olumlu değişikliklerin, hatta toplumun daha da kötüleştiğini ifade eder. Hürriyet kavramının doğuştan Allah tarafından verildiğini ve bu değer anlamını değiştirmeye çalışmanın sorunlara yol açtığını savunur. Jön Türklerin devleti ve milleti Batılılaştırma çabalarını eleştirir ve bu değişikliklerin, milletin öz değerlerini yitirmesine neden olduğunu düşünür. Şair Eşref, milletin kurtuluşunun ancak adalet, ihsan, âdâb ve erkân gibi eski değerlere dönüşle mümkün olabileceğini savunur.

Hürriyet Kavramına Bakış Açısı: İki Devir İki Şair

Hürriyet kavramını hayatlarının ana hedefi olarak gören iki farklı dönemin şairleri Namık Kemal ve Şair Eşref, temel olarak devletin kurtuluşunu esas alırlar. Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"nde toplumun ve devlet idaresinin o günkü durumu göz önüne alınarak aslında düzelmeyecek bir husus

olmadığını, düzelmek için gerekli özelliklerin millette var olduğunu düşünmesi ve milletin tekrar ayağa kalmasının kendi elinde olduğunu söylemesi onu hayatında bir hürriyet ve vatan şairi haline getirir. İttifak, halka hizmetin esas amaç olarak kabul edilmesi, geçici makam ve mevki hirsından vazgeçilmesi, yardımlaşma, insanların farklı düşüncelerinde bir zenginlik olduğu, içinde bulunulan durumun kaderin bir cilvesi olduğu, bu imtihanın da milletin sahip olduğu değerler atlatılabileceği, Osmanlı fikri etrafında birleşilmesinin çıkar yol olarak görülmesi, çalışmak, gayret etmek gibi hasletlerin hürriyetin gelmesi için önemli unsurlar olduğu, devletin ve milletin kurtuluşunun bir vazife olarak görülmesi, geleceğin milleti ye's ve ümitsizlikten kurtaracağına düşünülmesi Namık Kemal'in kasidesinde üzerinde durulan konulardır. Bu bağlamda Namık Kemal'in hürriyeti, devletin ve milletin kurtuluşu için bir çözüm olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak "Hürriyet Kasidesi", ittifak ve Osmanlılık düşüncesi haricinde doğrudan bir çözüm önerisi sunmaz. Milletin hürriyetle birlikte sahip olacağı değerleri tekrar ortaya çıkacağına dair ümit verici sözler ve ümitlerle doludur.

Şair Eşref ise Namık Kemal'den daha farklı bir anlayışa sahiptir. Öncelikle yazdığı nazirede aradan geçen otuz yıl sonrasında bile değişen bir şey olmadığını, hatta hem devlette hem de millette yozlaşmanın ve bozulmanın daha hızlı gerçekleştiğini belirtir. "Kaside-i Hürriyet" şiirinde ise siyasi ve toplumsal hayatın fotoğrafını çekerek kendince yanlış giden şeyleri eleştirir. Genel olarak da İslami değerlerin hâkim olması, farklı milletlerin kendi kimlikleri ile ortaya çıkışının artık önlenemez bir gerçek olduğu; bu nedenle Namık Kemal'in kendisini hâlâ Osmanlı torunu olarak görmesini eleştirerek Türklüğe vurgu yapması, birleşmenin Osmanlı çatısı altında değil, İslamiyet esaslı bir yönetim ile birlikte gerçekleşeceğini savunması ayırt edici özellikleridir. Şair Eşref, adalet, ihsan, âdâb, ihsân, sulh gibi kelimelerin gerçek anlamda hayata geçirildiğinde bir kurtuluş reçetesi olacağını savunur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde devletteki kötü gidişi durdurmak ve milleti uyuduğu gaflet uykusundan uyandırarak yeniden ayağa kaldırmak her iki şairin de esas amacıdır. Şartlar ve insanlar değişse de kurtuluş, insanlara bağlı olarak gerçekleşmeyecek değerlerin yeniden hayata geçirilmesi beraberinde getirecektir.

Sonuç

1879 Fransız İhtilali'nden sonra kavramların Batı'da hızla değişim ve dönüşüme uğraması, Aydınlanma çağını başlatır. Tanzimat döneminde, özellikle şairler, yazarlar ve düşünürlerin Fransa'ya gitmeleri, hak, hürriyet, adalet, kanun, medeniyet gibi kavramların Osmanlı Devleti'ndeki anlamını

da değiştirmeye neden olur. Batı ve Doğu anlayışları arasındaki bu çatışma, Tanzimatçılarda bir kafa karışıklığına yol açar. Tanzimatçılar, bu kavramları sadece devletin kurtarılması için siyasi hayatta uygulamak için çabalar sarf ederler. Bu dönemde bireysel hak ve özgürlüklerle ilgili doğrudan bir çaba gözlenmez.

Tanzimat şairleri arasında önemli bir yere sahip olan Namık Kemal, hürriyet konusuna siyasi anlamıyla yaklaşır. Tanzimat'ın ilanıyla başlayan yenileşme ve Batılılaşma çabaları Namık Kemal için yeterli değildir. "Hürriyet Kasidesi" şiirinde devletin ve toplumun durumunu çizen Namık Kemal, Âli ve Fuat Paşa'ların Mustafa Reşit Paşa'dan sonra sadrazam olmasıyla birlikte yenileşme çabalarının durduğu kanaatinde. Devlet ve millet zayıf durumda olsa bile, bu onun için bir umutsuzluk unsuru değildir. Devletin kurtulması ve milletin ayağa kalkması için gerekli güç ve ahlaki özellikler millette bulunmaktadır. Bu güçlerin ortaya çıkarılması, devletin kurtuluşunu sağlayacak ve bu süreçte millet gerçek anlamda hürriyete kavuşacaktır. Şiirde Osmanlılık düşüncesine atıfta bulunan Namık Kemal, kurtuluşun bir adımının Osmanlılık düşüncesine dönme gerekliliğinde olduğunu savunur. Şiirin hemen her beytinde birinci mısra içinde bulunulan durumu resmederken, ikinci mısra geleceğe dönük umutlu ifadelerle doludur. Namık Kemal, geleceğe umutlu bakar ve bu için sadece biraz daha zaman gerektiğine inanır.

Tanzimat ile başlayan Batılı kavramların Osmanlı toplumuna girmesi, kafa karışıklığının ana nedenlerinden biri olabilir, ancak Şinasi'nin hak, adalet, kanun, medeniyet kavramlarında daha cesur adımlar atması dönemi için erken, devlet yönetimi içinse geç kalınmış adımlardır. II. Abdülhamid dönemi ve istibdat yönetimi, Tanzimatçıların vurguladığı bu kelimelerin bir süreliğine unutulmasına yol açar. Ancak 1908'den sonra özellikle Jön Türkler tarafından bu kelimelerin yeniden gündeme getirilmesi ve Jön Türklerin devlet yönetiminde etkili olması, bu kavramları tekrar öne çıkarır.

II. Meşrutiyet döneminin şairlerinden Şair Eşref, Namık Kemal gibi hürriyete özel bir önem veren bir şairdir. Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'ndeki geleceğe dair umutlu ifadelere nazire yazan Şair Eşref, geçen otuz yıla rağmen durumun daha da kötüleştiğini, hamiyetin, yardımlaşmanın, vatan sevgisinin, vatani kurtarma isteğinin, hürriyetin, adaletin ve hakların millette kaybolduğunu ifade eder. Millet ahlaki olarak daha düşük bir seviyeye düşmüştür. Şair Eşref, Osmanlılık düşüncesinin kurtuluş reçetesi olmadığını, II. Meşrutiyet döneminde etkilenen milliyetçilik akımını benimseyerek Türklüğü öne çıkarır.

Şair Eşref'in müstakil olarak yazdığı "Kaside-i Hürriyet" şiiri, Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'nden oldukça farklıdır. Şair Eşref, hürriyeti sadece siyasi bir hak olarak değil, aynı zamanda Allah'ın insanlara doğuştan verdiği bir lütuf olarak görür. Jön Türklerin tecrübesizliklerini, yapılan haksızlıkları ve adaletsizlikleri eleştirir. Şair, kötü gidişattan kurtulmak için şer'i hükümlere dönülmesi gerektiğini savunur ve hürriyet kelimesini devlet tarafından verilen bir hak olarak değil, bireysel bir hak olarak düşünülmesi ve öyle davranılması gerektiğini belirtir. Şiirinde devlet yönetimi için önerilerde bulunan şair, Namık Kemal'e göre daha yapıcı ve rehber bir tutum içindedir. İstibdat yönetimi altında baskılanan milletin, Namık Kemal'in bahsettiği özellikleri yitirmesine rağmen, tepeden başlayacak bir liyakat temelli sistemle gerçek hürriyete kavuşabileceğine inanır. Şair Eşref, ittifak ve ittifak kelimelerinin anlamlarını yitirdiğini ve bu kelimelerin bozgunculuk yapmak için bir araya gelmek anlamına geldiğini söyler; İslam'ın birleştirici bir unsur olarak kullanılmasının bölünme ve parçalanmayı durduracağına inanır.

Genel olarak, Namık Kemal'in hürriyet kavramına bakışı daha umutlu iken, geçen otuz yılın devlete ve millete kaybettirdikleri karşısında Şair Eşref İslam birliği ve Türklük bilincini kurtuluş reçetesi olarak sunar. Şair Eşref, milletin kurtuluşunun ancak adalet, ihsan, âdâb ve erkân gibi eski değerlere dönüşle mümkün olabileceğini savunur. İki farklı siyasi dönemin şairlerinin hürriyete bakış açılarında ortak bir nokta, devletin kurtulması ve milletin hürriyete kavuşmasıdır. Ancak Namık Kemal için bu, siyasi bir devrimle mümkün olurken, Şair Eşref için bireysel çaba ve İslami esaslara dönüş, Türklük kimliğine sahip çıkma hürriyeti toplumda yeniden tesis edecektir.

Tanzimat döneminin önemli düşünürlerinden ve devlet adamlarından biri olan Namık Kemal Hürriyet Kasidesi'nde siyasî ve toplumsal açıdan hürriyet kelimesini ele alır. İçinde bulunulan durum iç açıcı değildir. Ancak bu devletin ayağa kalkması için her şeyin tükendiği anlamına gelmez. Devletin ayağa kalkması için hürriyet kavramı etrafında geleceğe yönelik ümitvar ifadelerle hürriyet kavramını merkeze aldığı bir anlayışla bir çözüm önerisinde bulunur. Şiirde siyasî yapıyı eleştiren şair, gelecekte ümitlidir.

II. Meşrutiyet şairi Şair Eşref öncelikle yazdığı nazire ile Namık Kemal'in şiirinde bahsettiği hürriyetin kuru bir hayal olduğunu, aradan otuz sene geçmesine rağmen bir şeylerin düzelmek yerine daha da kötüye gittiğini vurgular. Bağımsız olarak yazdığı "Kaside-i Hürriyet" şiirinde ise Jön Türkler başta olmak üzere devrin devlet yönetimini ve yöneticileri eleştirir. Getirmek istenen hürriyet, kısmen de olsa gelmiş olsa bile liyakatsiz insanların başa gelmesi, toplumda hak, adalet, hürriyet, medeniyet gibi kavramların

yanlış yorumlanarak siyasî ve toplumsal yapının daha da bozulduğunu gözler önüne serer. Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'nde ifade ettiği ve büyük bir heyecanla anlattığı gelecek günler gelmemiş, hürriyetin yanlış yorumlanmasından dolayı her şey daha da kötüye gider.

Kaynakça

- Çağrı, Mustafa (1998). "Hürriyet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C.18. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çalışkan, Âdem (2014). "Namık Kemal'in 'Hürriyet Kasidesi' ve Tahlili". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(31): 81-118.
- Dağlar, Oya (2008). "II. Meşrutiyet'in İlanının İstanbul Basınındaki Yansımaları (1908)". *İ.Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 38: 141-159.
- Doğan, Sedat (2014). *Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesinde Hürriyet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Durmuş, Mithat (2014). "Şiirsel Tavrın Öncülüğünde İnsanı Yeniden Düşünmek: Namık Kemal ve Hürriyet Kasidesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(1): 240-250.
- Göçgün, Önder (1999). *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gürlek, Dursun (1988). *Namık Kemal, Hayatı-Sanatı-Eserleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi.
- Huyugüzel, Ömer Faruk ve Çağın, Şerife (2006). *Eşref, Bütün Eserleri*. Dergâh Yayınları.
- Kaplan, Mehmet (1998). *Şiir Tahlilleri I*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaalioğlu, Seyit Kemal (1982). "Namık Kemal / Hürriyet Kasidesi". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Resimli, Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*, C.2. İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi.
- Mardin, Şerif (2015). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. Mümtaz'er Türköne vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2018). *Türk Modernleşmesi Makaleler 4, Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, Cemil (2017). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Montesquieu (2019). *Kanunların Ruhu Üzerine*. Çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Namık Kemal (1293/1876). “Besâlet-i Osmâniyye ve Hamiyyeti İnsâniyye”. *Vakit Gazetesi*, nr. 236, 2 Haziran.
- Namık Kemal (1872). “Hukuk”. *İbret*, nr. 5, 13 Rebiulahir 1289/20 Haziran.
- Namık Kemal (1873). “Medeniyet”. *İbret*, nr. 84, 2 Zilkade 1289/1 Ocak.
- Namık Kemal (1876). “Mükatebat-ı Siyasiye”. *Muharrir Mecmuası*. C.1, 3. Cüz, Rebiulevvel 1293/Mart.
- Namık Kemal (2005). “Medeniyet, Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri”. *Bütün Makaleleri I*. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öztürk, Dinçer (2019). Tanzimat Edebiyatında Kavram ve Tanım Tartışmaları. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Solak, Ömer (2009). “Ziya Paşa'nın Terci-İ Bend'i ve Tanzimat Neslinde İlk Tereddütler”. *Turkish Studies*, 4(3): 1990-2006.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2012). *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uçman, Abdullah (2006). “Namık Kemal”. *Tanzimat Edebiyatı*. [Haz. Abdullah Uçman vd. Ankara: Akça Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziyâ (2019). *Çağdaş Türk Düşüncesi Tarihi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yücebaş, Hilmi (1984). *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*. İstanbul: Dilek Yayınevi.

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

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

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

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

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

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



MANKURT KAVRAMI: AYTMATOV'UN EDEBİ HİKÂYESİNDEN ERDOĞAN'IN SİYASİ RETORİĞİNE

The Concept of Mankurt: From Aytmatov's Literary Story to Erdoğan's Political Rhetoric

Dursun YILMAZ*

ÖZ

Çalışma, Cengiz Aytmatov'un *Kılımgı Tete Bir Kün* [Güz Uzar Yüzyıl Olur] eserindeki Nayman Ana söylencesinde ortaya çıkan mankurt kavramını ve bu kavramın Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından kullanılmasını ele almaktadır. Mankurt, Türk Dil Kurumu sözlüğünde "ulusal kimlikten uzaklaşan, içinde bulunduğu topluma yabancılaşan" şeklinde tanımlanmıştır ve Aytmatov'un eserinde literatüre kazandırılmıştır. Çalışma, Erdoğan'ın sekiz yıllık halka açık konuşmalarını içerik analizi yöntemiyle inceleyerek mankurt kavramının geçtiği söylevleri taramıştır. Erdoğan'ın kavramı ilk kez 2015'te İstanbul'da düzenlenen mitingde kullanılmasıyla başlayan süreç, medyada önemli bir yer bulmuş ancak zaman içinde basının ilgisi azalmıştır, bu durum gündem oluşturma teorisine işaret etmektedir. Bulgular, medyanın özellikle yazılı basının gündeminde yer alan konuların kamuoyunun gündemini etkileyebildiği sonucuna varmaktadır. Erdoğan'ın mankurt kavramını sıkça kullanmasına rağmen medyanın ilgisinin azalması, gündem oluşturma sürecini yansıtmaktadır. Bu çalışma, edebiyat, siyaset ve medya arasındaki etkileşimi anlamak adına önemli bir analitik çerçeve sunmaktadır. Çalışmaya konu olan mankurt kavramı Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından sekiz yıl içerisinde farklı tarihlerde 26 kez kullanılmış, bunun 15'i ulusal gazetelerin birinci sayfasında yer almıştır.

Anahtar Sözcükler: mankurt, Cengiz Aytmatov, Recep Tayyip Erdoğan, gündem belirleme, içerik analizi.

ABSTRACT

The study examines the concept of mankurt, which emerges in the Nayman Ana legend in Cengiz Aytmatov's work *Gün Uzar Yüzyıl Olur* [The Day Grows Long, Turns into a Century] and its usage by the President of the Republic of Turkey, Recep Tayyip Erdoğan. Mankurt is defined in the Turkish Language Association dictionary as "deviating from national identity, becoming alienated from the society one is a part of," and it was introduced into the literature through Aytmatov's work. The research

* Öğr. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye. E-posta: dursun.yilmaz@gop.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6161-3482.

employs content analysis to investigate Erdoğan's public speeches over an eight-year period, focusing on the discourses where the mankurt concept is mentioned. The process initiated by Erdoğan's first use of the term at a rally in Istanbul in 2015 gained significant attention in the media, but over time, the press's interest waned, indicating a phenomenon related to agenda-setting theory. The findings suggest that the media, especially through print media, can influence the public agenda by highlighting specific topics. Despite Erdoğan frequently using the mankurt concept, the diminishing interest of the media reflects the dynamics of the agenda-setting process. This study provides a significant analytical framework for understanding the interaction between literature, politics, and media. The concept of mankurt, which is the subject of the study, was used by President Erdoğan 26 times on different dates in eight years, 15 of which appeared on the first page of national newspapers.

Keywords: mankurt, Cengiz Aytmatov, Recep Tayyip Erdoğan, agenda setting, content analysis.

Giriş

Bu çalışmada 2015 yılında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın "Milyonlarca Nefes, Teröre Karşı Tek Ses" mitinginde kullandığı "mankurt" ifadesinin kamuoyunda nasıl ilgi uyandırdığı ve Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un bu kavramın günümüz literatürüne girmesindeki rolü anlatılmıştır.

"Mankurt" kelime anlamı olarak, köleleştirilmiş veya zihinsel olarak kontrol altına alınmış insanları ifade eder. Bu terim, Türk mitolojisine dayanan ve özellikle Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un eserleri aracılığıyla daha geniş bir kitle tarafından bilinir hale gelmiştir. Aytmatov'un eserlerinde mankurt, baskıcı rejimler ve totaliter sistemlerin sembolik bir ifadesi olarak kullanılmıştır. Aytmatov, mankurt motifi aracılığıyla, geçmişini inkâr eden, milli değerlerine yabancılaşan ve parti çıkarlarına teslim olan kişileri, özellikle Stalin ve Lenin'i körü körüne övenleri modern köleler olarak tasvir etmektedir (Arvas ve Arslan, 2018: 19). Aytmatov, edebiyat aracılığıyla Sovyet rejimine ve totaliter sistemlere eleştirilerini aktarmış, yerel kültürün mitleri, destanları ve masallarıyla evrensel temaları işlemiştir. Bu şekilde, Aytmatov'un eserleri hem Kırgız kültürünü yansıtmış hem de insan hakları, özgürlükler ve toplumsal eleştirilere odaklanarak geniş bir toplum tabanına seslenmiştir.

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 2015 mitinginde kullanılan mankurt ifadesinin ardındaki tarihsel ve kültürel bağlam, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un eserlerine dayandığı ve totaliter sistemlere karşı eleştiri getirdiği gerçeğiyle

açıklanmaktadır (Yılmaz, 2015). Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, miting esnasında kullandığı kavram o tarihte Türk kamuoyunun dikkatini çekmiş, ülkedeki bütün basın yayın organları „mankurt nedir, kime denir?“ gibi soruları gündem yaparak kavrama ilişkin açıklamalar yapmışlardır. Tarihi yüzlerce yıl öncesine dayanan bu kavramın tartışılması şüphesiz onu gün yüzüne çıkaran Aytmatov'un 1979-1980 yıllarında kaleme aldığı kitap, *Gün Uzar Yüzyıl Olur* (Çev. M. Özgül) ve *Gün Olur Asra Bedel* (Çev. R. Özdek) adlarıyla Türkçeye çevrilmiştir. *Kılımgı Tete Bir Kün* [Gün Uzar Yüzyıl Olur] eseri ile olmuştur. Eser yayımlandığında içinde yer alan Nayman Ana söylencesi ve burada geçen mankurt kavramı çok ses getirmiştir. Rusya'dan tüm Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) coğrafyasına yayın yapan beş milyon tirajlı *Novi Mir* [Yeni Dünya] gazetesi *Gün Uzar Yüzyıl Olur*'u Rusça olarak tefrika etmiştir. Sonrasında pek çok dünya diline tercüme edilen eser, yayımlandığında içinde geçen mankurt metaforu ile entelektüel çevrelerin de dikkatini üzerine çekmiştir.

Aytamatov'u tanıyan ve eserlerini okuyanların daha çok bildiği ve kullandığı mankurt kavramı Anadolu folklorunda “mankafa” olarak da ifade edildiği söylenebilir (Atay, 2008). Mankurt kavramı üzerine literatürde geniş yer bulmuş bir metafordur. Bu kavramı Cumhurbaşkanı Erdoğan, yüzbinlerce kişinin katıldığı 2015 yılındaki bir miting konuşmasında dile getirmesi kavramın daha geniş kitlelerce de duyulmasını ve bilinmesini sağlamıştır. Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın kavramı gündeme getirmesi ile birlikte o tarihten (2015) bu yana bu metafor medyada sıkça yer almıştır. Birçok gazeteci ve yazar bu kavramı kullanmaya başlamıştır (Turan, 2008, 2015; Bahadıroğlu, 2015; Bulut, 2015; Yalçın, 2015; Önkibar, 2016; Taşgetiren, 2017; Şimşirgil, 2017; Özkök, 2018; Doğan, 2020 ve diğerleri). Kavram bugün Türk kamuoyunun yabancı olduğu değil, aşına olduğu bir ifade olmuştur. Çalışmada mankurt kavramının neden Türk kamuoyu tarafından çokça benimsenip, yaygın şekilde kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Gündem kurma teorisi üzerinden medyada içerik çözümlemesi metodu ile yapılan bu çalışmada ulusal gazetelerin içerik analizi yapılmıştır.

Mankurt Kavramının Türkiye Literatüründeki Yeri Üzerine

Cengiz Aytmatov, eserlerinde kullandığı yerel motiflerle evrenseli yakalamış dünyanın önemli yazarlarından biri olarak 2008 yılında dünyaya veda ederken Puşkin, Tolstoy, Gorki, Dostoyevski ve alanında çığır açmış diğer meslektaşları gibi o da arkasında ismiyle anılacak ölümsüz eserler bırakmıştır. Aytmatov, sadece bir yazar olarak yaşamamıştır. O, nadiren rastlanan bir duruma da mazhar olmuştur. Eserleri kendi adıyla literatüre

“Aytmatov sineması” olarak girmiş bir sinematografıdır (Sunal ve Kutluhan, 2021: 236-255; Yılmaz, 2015: 11-20). Aytmatov, bütün eserlerinde insan, tabiat, dünya problemleri; millî şuur, millî folklor, iki dillilik gibi problemleri dile getirirken çocuk temasına özel bir yer vermiştir. Yazarın kendi gerçeklerini, zorlu savaş yıllarına rastlayan çocukluk dönemlerini eserlerine yansıttığı da söylenebilir (Yılmaz, 2015: 11-20). Aytmatov, henüz genç yaşlarında “dünyanın en iyi aşk hikâyesini” kaleme almış, dünya edebiyatının ilgisini üzerine çekmiştir. Sistemin içinde hayat hakkı elde edebilmek için bazen konjonktürel hareket etmekle de eleştirilen yazar, bir diplomat bir kültür elçisi olarak yaşamıştır. *Manas Destanı* gibi yerel kaynaklardan elde ettiği kültürel birikimini dünya edebiyatında evrensel değerlere taşımış, eserleri bugün yüzlerce dilde okunan büyük bir ediptir. İkinci Dünya Savaşı'nın trajik durumları ve totalimizin hüküm sürdüğü bir dönemin yazarı olarak yaşamıştır. Babasını totaliter rejime kurban vermiş olan yazar, olanca hincına rağmen kin ve öfke ile rejimle kavga etmemiş, rejime küsüp kendini kapatmak yerine edebiyatını, söz ustalığını kullanarak rejimin imkânlarını lehine kullanmayı başarmıştır. Yazarın bu konjonktürel yaklaşımları “rejimin adamı” gibi algılanıp rejim tarafından taltif edilmiş, SSCB'nin en prestijli ödülüne, Lenin Edebiyat Ödülüne (1963) layık görülmüştür. Bu ödül, yazarın rejim sınırlarını aşan şöhreti ve rejim tarafından tevdi edilen devlet adamlığı unvanları SSCB'nin dağılması ile birlikte yazar aleyhine bir propagandaya dönüşmüş, rejimin nimetlerinden yararlanarak rejime sessiz kalmakla eleştirilmiştir. Rejim sonrası da benzer eleştirilere maruz kalan yazar, vefatından sonra birçok entelektüel gibi yeniden okunmuş, durumun eleştirildiği gibi olmadığı zamanın geçmesiyle daha çok anlaşılmuştur (Yılmaz, 2015). Onun demir perdeyi kadife gibi delen edebî ferasetini Minnesota Üniversitesi'nden Orta Asya, Irak ve Afganistan edebiyatları uzmanı Prof. İraj Bashiri ölümü akabinde *New York Times* gazetesine verdiği röportajında; “O, Sovyetler Birliği'nden hiçbir şey dışarı çıkmazken, kurnazca bir yol izleyerek Sovyetler Birliği hakkında yazabilen tek kişiydi” (Bashiri'den akt. URL-1) diyerek bu durumu ortaya koymuştur.

Realist yazarlar klasmanında değerlendirilen Aytmatov'un bütün eserlerinde geçmişin izlerini, Türk mitolojisini, folklorunu görmek mümkündür. Yazar Kırgız (Türk) kültüründen aldığı bir masal, ya da bir efsane yahut *Manas Destanı*'nda geçen bir olayla yaşadığı dönemi ilişkilendirmiş, gerçek yaşamı o efsane üzerinde somutlaştırmıştır. Bu bağlamda yazarın en önemli eserlerinden biri kabul edilen ve Türkçeye “*Gün Olur Asra Bedel, Gün Olur Yüzyıl Olur, Gün Uzar Yüzyıl Olur ve Asırdan da Uzun Bir Gün*” gibi anlamca

aynı 4 farklı isimle çevrilen ve farklı yayınevleri tarafından basılan eseri örnek gösterilebilir. Aytmatov'un diğer eserleri gibi pek çok Batı diline ve Türk lehçelerine çevrilen bu "klasik" roman, farklı yönetmenlerce sinemaya da uyarlanmıştır. Yazar, bu eserinde bireyin ulusal bilincinden nasıl koparıldığına, köküne nasıl yabancı kaldığına, öz benliğini nasıl kaybettiğine ve içinde yaşadığı topluma nasıl yabancılaştığına vurgu yapmıştır. Bunu da *Gün Uzar Yüzyıl Olur* eserinde kullandığı ve aslı *Manas Destanı*'nda geçen Nayman ana söylencesi içindeki mankurt metaforu ile dile getirmiştir.

Mankurt kavramı ilk olarak eserin yayınlandığı 1980'li yıllarda kamuoyu gündemine gelmiş, o dönemde hem edebiyat çevrelerinde hem de siyaset sahnesinde büyük yankılar uyandıran kavram, adı geçen roman bağlamında edebiyatseverlerce diri tutulmuştur. Ayrıca bu kavramla ilgili akademik camiada da pek çok yayın yapılmıştır (Çınar, 2012; Çetin, 2013; Azap, 2017; Yılmaz ve Sezgin, 2020; Söylemez ve Ateş, 2022). Türk literatüründe Aytmatov ve eserleri üzerine yapılmış çok sayıda çalışmadan söz etmek mümkündür. Orhan Söylemez, Ramazan Korkmaz, Ali İhsan Kolcu ve Dursun Yılmaz gibi akademisyenlerin Aytmatov ve eserleri üzerine yazdıkları akademik kitapların yanı sıra çok sayıda yüksek lisans ve doktora tez çalışması ile birlikte gerek akademik gerek popüler kültüre ait çok sayıda dergide yazar ve eserleri üzerine pek çok alanda yayınlar yapılmıştır. Sadece bu çalışmanın temellendirildiği mankurt kavramı üzerine ise Türk matbuatında azımsanmayacak bir hayli eserden söz etmek mümkündür. Türkiye'deki yayınevlerinde çok sayıda kitabın ana başlığı mankurt olarak yayınlanmıştır. Bunların yayın tarihlerine bakıldığında ekserisi 2015 yılından önce yayınlanmıştır. Aşağıda yazarları ve eserleri verilen kitapların ikisi roman olmak üzere diğerleri, inceleme, araştırma, düşünce, siyaset ve uluslararası ilişkiler gibi konular üzerine telif edilmiştir. Bu yayınların tamamı hakkında mukayeseli bir değerlendirmenin yapılması faydalı bir çalışma olabilir. Sözü edilen kitapların bir kısmı ile ilgili Nurullah Çetin, bir mukayese yazısı kaleme almıştır. Çetin, yazısında aşağıda isimleri ve eserleri bulunan yazarların bir kısmının mankurt kavramını kendi tarihî bağlamından kopararak yanlış yorumlandıklarını, bir kısmının ise kavramı tarihî bağlamına uygun fakat doğru olmayan örneklerle açıkladıklarını ifade etmiştir. Türk matbuatında 2023 Temmuz'una kadar mankurt kavramı üzerine yazılmış eserler ve yazarları şunlardır: *Bozkurtlar ve Mankurtlar*/ E. Arıklı (1997), *Zirvedeki Mankurtlar*/ T. İslam (2003), *Mankurtlar*/ M. Türköne (2011), *Mankurtluk Külahı*/ N. Çetin (2011), *Neden ve Nasıl Mankurtlaştırılıyor?*/ İ. Çınar (2006-2012), *Mankurtlaşan Türkiye*/ Ş. Şimşek (2015), *Bir Millet Uyanıyor. 8 "Avrupa Tu-*

zağında Mankurtlaşan Türkiye”/ S. Aygün (2006), *Mankurtlar Öteki Devletin Askerleri*/ N. Pekmezci (2012), *Mankurt (Roman)*/ S.B. Erdim (2018), *Mankurt (Roman)*/ Y. Güldür (2014), *Mankurt Osmanlı İşkenceleri ve Diğerleri*/B. Boysal (2003). Bu eserlerin isimlerine dikkat edildiğinde Türk yazarların mankurt kavramını doğrudan isim veya sıfat olarak kullandıkları açıkça görülmektedir.

Tarihi yüzyıllar öncesine dayanan bir söylenceden türetilen mankurt kavramı çağdaş dönemde siyasal ve sosyal pek çok olguyu açıklamak için kullanılan bir metafora dönüşmüştür. Yukarıda sözü edilen bazı yazarların mankurt metaforuna getirdikleri bazı tanımlamalara aşağıda yer verilmiştir. İkrâm Çınar, modern dönemde insanın mankurtlaştırılmasının” eğitim ve kültür araçlarıyla yapıldığını ileri sürerek kavrama şu tanımlamayı getirmiştir:

(...) Mankurtlaşma, bir dış gücün içerdeki egemen sınıfla işbirliği yaparak ülkenin eğitim ve kültür politikalarını milletin aleyhine değiştirerek, ulusal kimliğinden uzaklaştırma, kendi toplumuna ve kültürüne yabancılaştırma, bilinçsizleştirme ve sömürüye açık hale getirme, sonra da yardım ediyormuş kanaati yaratarak toplumun zihnini yeniden kurgulayıp sömürgecilerin zihinsel kölesi durumuna getirmek için milleti kendi değerlerine düşman etmeyi anlatan sosyo-kültürel bir kavramdır. Bu süreçten geçenlere Mankurt denir (2012: 17).

Çınar, mankurtluk sürecinin 1. Alkol ve uyuşturucu bağımlılığı, 2. Kültür-süzleştirmek, 3. Yabancı dille eğitim, 4. Cinselliğin yozlaştırılması, 5. İdeoloji ve kavramların saptırılması, 6. Bilimsel bilgiden uzaklaştırma, 7. Dincilik ve sahte din anlayışı, 8. Yapay gündem, 9. Tarihi çarpıtmak gibi türlerinin olduğunu belirtmiştir. Yazar sözünü ettiği bu yollarla Türk milletinin mankurtlaştırıldığını ifade ettikten sonra bunun nasıl olduğunun detaylarını vermiştir (2012: 17-18). Çetin, *Mankurtluk Külâhı* adlı eserinde kavramın tanımını Aytmatov’un *Gün Uzar Yüzyıl Olur* eserinde geçen Nayman Ana söylencesine dayandırarak mankurt(luk) için şu çıkarımlarda bulunur:

(...) Geçmişini, tarihini, soyunu, milletini, eskiye ait hiçbir şeyi hatırlamaz. Çünkü o, emperyalist işgalci güçler tarafından başkalaştırılmış ve dönüştürülmüştür. Düşünme, mukayese ve muhakeme kabiliyetini, üretici, sorgulayıcı bilincini tamamen kaybetmiştir. Ruhu, zihni esir alınmıştır. Kendisine verilen emirleri uygulamak, söylenenleri söylemek, yap denileni yapmakla görevli robot bir köledir. ... Emperyalist efendisinin kendisi için gerekli olan her şeyi

düşündüğünü düşünür. Kendisini kölelikten ve Mankurtluktan kurtarmak isteyenlere uzak durur, başındaki Mankurtluk ve kölelik derisini iyice gizler, çıkarmalarına asla izin vermez. Işıktan korkan yarasalar gibi karanlıklar içinde çürür gider. Sümsük bir böcek gibidir. Kendinin Mankurt olduğunu kabul etmez. Yüksek siyaset uyguladığını ilan ederek, emperyalistlerin emir ve talimatlarına göre hareket etmeyi ilm-i siyaset, teenni ile hareket etmek, zamana uygun davranmak, dünya şartlarına uygun davranmak filan şeklinde lanse eder... (2013: 6-14).

Çetin'in (2013), *Gün Uzar Yüzyıl Olur* eserinden yola çıkarak mankurtluk hakkında yaptığı çıkarımlar bunlarla da sınırlı değildir. Yazar, efsaneyi modern çağa, hali hazırda Türk toplumuna uyarlayarak yoğun eleştirilerle günümüzün mankurtlarını tanımlamaya çalışmıştır. Diğer yazarlar da benzer tanımlar yapmışlar, Nayman ana efsanesini günümüze uyarlamışlardır. Fakat ilginç olan bu yazarların hepsi aynı efsaneden hareket etmelerine karşılık farklı bağlamlarda örneklerle kavrama getirdikleri açılım yazarların birbiriyle çelişmesine neden olmuştur.

Mankurt kavramı hakkında literatürde bir kavram karışıklığı olduğunu söylemek mümkündür. Mankurt kavramını günümüze uyarlayan yazarların bir kısmı bu kavramı közkamanlık kavramı ile karıştırdıklarına rastlanılmıştır (Sevinç, 2021). Mankurt gibi közkamanlık kavramının da tarihî çıkış kaynağı Manas Destanı'dır. Bu cihetiyle bir ortaklıktan söz edilse de iki kavrama atfedilen anlamlar ve destandaki anlatılar iki kavramı birbirinden farklı kılmaktadır. Kavramların ortak bir sonucundan söz etmek mümkündür. Fakat süreçleri farklıdır. Her iki kavramın sonucunda da bir ihanet vardır. Bu ortak bir sonuçtur. Farkları ise közkamanlar köküne ihaneti iradeleri ve istekleri ile yapmaktadırlar. Yani bir tercih söz konusudur. Rıza vardır. Mankurtluk ise istem dışı bir dış etkiyle korkunç işkence yöntemleriyle iradenin kişinin elinden alınması sonucu köküne ihanet etmesidir. Burada bir tercih söz konusu değildir. İki kavram arasındaki önemli fark buradadır. Yani mankurta bilinç yoktur. Bilinci kaybettirilmiştir. Közkaman ise bilinçlidir. Yaptığı eylemin farkındadır. Sözü edilen yazarların bir kısmı işkence yöntemlerinin günümüze uyarlanarak, kurbağa teorisi gibi yavaştan, acıya haz katan uyuşturucu gibi ideolojik ve kültür aygıtları ile yapıldığını öne sürerek mankurt kavramına uygun, doğru bir tanımlama getirmişlerdir. Burada irade gibi gözükken şey aslında irade değildir. Durum fark edildiğinde ise kurbağa teorisinde olduğu gibi artık kaynayan sudan çıkmak mümkün değildir. Emperyalist düşüncüyü benimseyen ve bu düşüncenin toplumda makes bulmasını talep edenleri

mankurt olarak değil, közkaman olarak tanımlamak daha doğru bir yaklaşımdır. Burada kökünü beğenmemek, ondan kurtulmak esası vardır. Bu esas için gerekirse savaşmak mümkündür. Yukarıda mankurt, mankurtluk, mankurtlaşma gibi kavramalar ve kavramlara kaynaklık eden söylencelere geniş şekilde yer verilmiştir. Burada kısaca közkaman, közkamanlık kavramına kaynaklık eden söylenceden de bahsetmek, kavramın çıkış noktasına değinmek yerinde olacaktır. Dünya destanları arasında ilk sıralarda yer alan Manas Destanı tam olarak hangi dönemleri anlatır, toplam kaç beyittir, ne zaman söylenmeye başlamıştır, tarihi kaynakları nelerdir, bütün bunlar açık ve net bir şekilde bilinmemektedir. Destanın 1861 yılında Çokan Velihanoğlu tarafından yazılan iki makale ile Rus literatürüne girdiği, destan hakkındaki akademik çalışmaların Velihanoğlu'ndan sonra başladığı söylenilebilir (Kulamshaeva, 2008: 144). Destanın genel teması gerçek kişiliği tartışma konusu olan Manas'ın Kırgızlar için verdiği özgürlük mücadelesidir. Destan, göçebe yaşayan Kırgızların tarihi, edebi, kültürel, sosyal, dini milli tüm yaşantısına yer verir. Kırgızların gelenekleri örf-adetleri, komşularıyla olan ilişkileri, savaşları ve kahramanlıkları destanın başlıca konularıdır. Destanın kayda geçirilmiş farklı versiyonları içinde en kabul göreni Sayakbay Karalayev'a versiyonu olduğu düşünülmektedir (Kulamshaeva, 2008: 144). Destanda geçen olaylar versiyon farkından kaynaklı değişiklikler gösterse de genel olarak aynıdır. Kulamshaeva, doktora tezinde Manas destanında geçen olayları, "(...) Manas'ın Ata Babaları, Kırgızların Yenilgiye Uğrayıp Dağılması, Manas'ın Doğuşu ve Çocukluk Çağı, Manas'ın İlk Kahramanlıkları, Manas'ın Han Seçilmesi, Manas'ın On Bir Duu-Du'ya Karşı Savaşı, Ana Vatanı Düşman İşgalinden Kurtarması, Manas'ın Kırgızları Ana Vatanına Geri Getirmesi, Almambet'in Hikâyesi, Manas'ın Kanıkey ile Evlenmesi, Közkamanlar Olayı, Kökötöy'ün Yoğ Aşısı, Büyük Sefer, Küçük Sefer, Manas'ın Ölümü" (Kulamshaeva, 2008) şekilde sıralamıştır.

İki kavram konusunda mukayeseli çalışmaları bulunan Samet Azap, "Közkaman/lık: İhanet ve Kimlik Sorunsalı" adlı makalesinde közkamanın özelliklerini "kendi dilinin yerine ikincil bir dil kullananlar, Öz kültüründen koparak yabancı kültürü benimseyenler, Gelenek ve göreneklerini terk edenler, Adını, milletini hatta dinini değiştirenler, Tarihi gerçeklerden uzaklaşarak milli tarihi yok sayanlar, Eylemleriyle kendi halkına karşı durarak düşmanlarıyla birlikte hareket edenler" (2017: 110) şeklinde sıralamıştır. Közkaman bu sayılanları bilinçli bir tercihle gerçekleştirir. Azap, aynı çalışmasında közkamanların gayet iyi eğitilmiş, akıl sağlığı yerinde, başka millet-

lere ait kültürleri gayet iyi derecede bilen yalnızca kendi kültürüne, kendi değerlerine yabancı kişiler (2017: 110-111) olduğunu vurgulamıştır.

Bu çalışmanın ana teması mankurt kavramının Türk kamusal hayatına nasıl geldiği ve kamuoyunun kavrama yönelik tepkilerinin tespiti üzerinedir. Bununla birlikte kavramın literatürdeki yeri ve bağlamının közkaman gibi farklı kavramlarla karıştırılması ve yanlış yorumlanması konusunu da ele almıştır.

Gündem Belirleme Kuramı ve Önemi

Gündem belirleme kuramı bağlamında, Türk medyasının siyasi ilişkileri ve ülkenin gündemini şekillendirmedeki rolü nasıldır? Medya, hangi unsurları kullanarak toplumun gündemini belirler ve yönlendirir? Gerçek gündemle, medyanın belirlediği gündem arasındaki farklar nelerdir? Bu sorular, kitle iletişim teorileri içinde önemli bir konuma sahiptir. Gündem kavramı, temelde bir gün içinde ele alınması gereken konuların sıralı bir listesi olarak tanımlanabilir. Bu liste, bireyin, bir şirketin, bir toplantının veya medyanın belirlediği önemli konuları içerir.

“Gündem belirleme” terimi, aslen İngilizce “agenda-setting”ten gelmektedir ve Türkçe kaynaklarda genellikle gündem belirleme, gündem yaratma, gündem oluşturma, gündem kurma ve hazırlama, gündem koyma ve saptama gibi ifadelerle kullanılmaktadır (Yüksel 2007: 576). Gündem belirleme yaklaşımı, kitle iletişim araçlarının kamuoyunu etkileyerek hangi konuların öne çıkacağını ve toplumun gündemini belirleyeceğini savunur. Bu teori, Walter Lippmann’ın (1922) çalışmalarında ilk kez ortaya çıkmış, Bernard Cohen (1963) tarafından adlandırılmış ve Malcom McCombs, Donald Shaw (1973) gibi akademisyenler tarafından geliştirilmiştir. Yüksel’e göre, gündem oluşturmak ile kamuoyu oluşturmak terimleri birbirine sıklıkla karıştırılmıştır, ancak bu iki kavram arasında etki alanlarına göre farklar bulunmaktadır.

Gündem belirleme yaklaşımı, medyanın hangi konulara odaklanarak, toplumun ilgi alanlarına, düşüncelerine ve değerlerine nasıl etki ettiğini inceleyen bir kitle iletişim kuramıdır. Medya, belirli haberleri ve konuları öne çıkararak insanların bu konular hakkında düşünmelerini sağlar. Bu yaklaşım, medyanın toplumun düşünce sahibi olacağı konuları ve bu konuların önem derecesini belirlediğini ileri sürer. Yüksel’in vurguladığı gibi, medyanın bu şekilde belirlediği gündem, toplumun farkındalığını etkiler ve insanların çevrelerinde olanları takip etmelerine yardımcı olur (Yüksel, 2007). Gündem belirleme yaklaşımının öncüleri olarak kabul edilen McCombs ve Shaw, kitle

iletişim araçlarının halka ne düşüneceklerini söylemede genellikle başarılı olamayabileceğini, ancak izleyicilere ne hakkında düşünmeleri gerektiğini anlatmada başarılı olduğunu savunmuşlardır (McCombs & Shaw'dan akt. Yüksel, 2001: 34). Bu yaklaşım, medyanın insanlar üzerindeki etkilerini farkında olma, bilgilendirme, tutum geliştirme ve tutumları davranışa dönüştürme aşamaları olmak üzere dört aşamadan oluştuğunu ileri sürer (Yüksel, 2007: 577). Ancak, literatürde medyanın etki düzeyleri ile ilgili farklı görüşlere rastlanmaktadır.

Medyanın gündemi belirlerken etkilendiği faktörler arasında medyanın ekonomik veya ideolojik çıkarları, baskı gruplarının etkileri ve medya çalışanlarının siyasilerle olan ilişkileri yer alır. Ayrıca, medyanın gündem belirlemedeki etkisi, kitle iletişim araçlarının birbirleriyle olan etkileşimine de bağlıdır (Terkan, 2005: 564; Yüksel, 2001: 72). Bu faktörler, medyanın seçici yaklaşımını ve belirli konulara odaklanma eğilimini şekillendirebilir.

Gündem belirleme kuramının bir diğer önemli boyutu da medyanın belirli bir süre içinde öne çıkardığı konulardır. Bu süre genellikle iki haftadan altı aya kadar değişebilir. Medya, belirli bir zaman aralığında toplumun gündemini etkilemeye çalışır. Bu süreç, medyanın toplumsal ve siyasal yaşamı nasıl etkileyebileceğini gösterir. Örneğin, medyanın öne çıkardığı konular genellikle toplumun ana odak noktalarını belirler ve kamuoyunun dikkatini çeker. Bu konular, medyanın gündem oluşturma sürecinin bir yansımasıdır. Ancak, medyanın dikkatini çekmeyen veya az yer verdiği konular da toplumun gündeminden düşebilir.

Sonuç olarak, medyanın belirlediği gündem, toplumun önceliklerini etkiler ve yönlendirir. Medyanın odaklandığı konular, toplumun bu konularda düşünce sahibi olduğu ve bilgi sahibi olduğu konular haline gelir. Bu durum, gündem belirleme kuramının temelini oluşturur ve medyanın toplumsal düşünceyi etkileme gücünü vurgular.

Yöntem

Gündem belirleme kuramı bağlamında yapılan bu çalışmada, Mankurt kavramının Türk yazılı basınına nasıl ve hangi ölçüde yansıdığı araştırılmıştır. Çalışma için 20 Eylül 2015 ile 23 Mayıs 2023 tarihleri arasında yaygın yayın yapan ulusal gazetelerin 8 yıllık yayın dönemi ele alınmış, bu tarihler arasında yayınlanmış gazetelerin birinci sayfa taramalarına içerik çözümleme yöntemi uygulanmıştır. İçerik çözümlemesi, içeriklerin objektif, sistematik ve sayısal tanımlamalarını yaparak iletişim yazılı içeriğini analiz etmeyi amaçlayan bir araştırma tekniği olarak Berelson tarafından tanımlanmıştır.

lanmıştır (1952: 18'den akt. Gökçe, 2006: 35). Bu yöntem, gazete haberleri, makaleler, televizyon programları, sosyal medya paylaşımları ve diğer medya içeriklerinin anlamlarını ve kalıplarını anlamak için kullanılır. İlk olarak gazete içeriklerinin belirli bir zaman dilimini içeren nicel verilerinin analizi, gündemi belirleme, toplumsal eğilimleri anlama, haber sunumu tarzlarını ve içerik önceliklerini anlama gibi amaçlar için kullanılmıştır. İçerik çözümlemesinin amacı, bir metni sadece açıklamak veya nicel verilerini ortaya koymak değil, metin içeriklerinden sosyal gerçeklikle ilgili çıkarımlar yapmaktır (Gökçe, 1995: 24). İçerik analizi, bir metnin tüm içeriğini analiz etmek için kullanılan bir tekniktir ve analiz edilen içerik, iletilebilen sözcükler, anlamlar, resimler, semboller, düşünceler, temalar veya herhangi bir ileti olabilir.

Bulgular ve Tartışma

Çalışma Eylül 2015 ve Mayıs 2023 tarihleri arasındaki 8 yıllık yakın bir dönemin yazılı basın analizi üzerine oturtulmuştur. Sekiz yıllık Türk ulusal basını taranmış, 8 yıl içerisinde çalışmaya konu olan Mankurt kavramının gazetelerin birinci sayfasına yansımaları durumu analiz edilmiştir. Bununla ilgili Tablo 1 oluşturulmuştur.

<i>Ne zaman</i>	<i>Ne dedi</i>	<i>Kaç gazetede</i>
1 21.09.2015	“Kim ki bu bayrağa yan gözle bakıyorsa, bu vatanla da bu milletle de bağı kalmamış olan, köksüz, ruhsuz, sevgisiz bir mankurt tur. Açık söylüyorum. Bugün milletimizin karşısında kim varsa dün Malazgirt'te de onlar vardı. Bugün milletimizin karşısında kim varsa dün Kılıçaslan'ın, Selahattin Eyyubi'nin karşısında kim varsa o vardı. Çanakkale'de, Kurtuluş Savaşında kim varsa onlar vardı. Amaç bu coğrafyayı bize yaratmamak. Hamdolsun gayelerine ulaşamadılar”	3 gazetede (1. sayfada)
2 19.10.2015	“Almanya Başbakanı Türkiye'ye geliyor, kendilerine akademisyen diyen bir grup çıkıp, bir sürü yalan yanlış gerekçenin ardından 'gelmeyin, bu ziyaret Erdoğan'a ve Davutoğlu'na destek anlamı taşır' diyor. Bu girişimin adı beşinci kol faaliyetidir. Bu girişimin içinde yer alanları ben birer mankurt	15 gazetede (1. sayfada)

		olarak görüyorum.”	
3	24.04.2016	“Özellikle Avrupa’da nüfus hızla yaşlanırken Türkiye’nin genç, eğitilmiş ve dinamik nüfusuyla yükselen bir güç olarak yıldızının parlaması bazı çevreleri endişelendiriyor. Olay bu kadar basit. Maalesef ülkemizde bu gerçekleri kavrayamadıkları için aynı üslupla konuşanlar, aynı amaca hizmet edenler var. Ben bunlara “ mankurt ” diyorum. Sevindirici olan ne? Bunların hiçbiri milletimizin de girişimcilerimizin de umurunda değil.”	1. sayfada yer almamıştır
4	02.02.2017	“Pek çok sapkın yapı gibi FETÖ’cüler de yollarını kaybetmişler, her biri sadece sahiplerinin emirlerini yapan birer mankurta dönmüşlerdir. FETÖ’nün TBMM’yi bombalanması ile Osmanlı’nın Meclis-i Mebusan’ın kapanması aynı şeydir. Aynı amaca yöneliktir.”	16 gazetede (1. sayfada)
5	26.03.2017	“Şu anda Silahlı Kuvvetlerimiz, polisimiz ve korucularımız el ele, omuz omuza terör örgütlerine karşı inlerine girdiler, gereğini yapıyorlar. Ordumuz, emirleri siyasi iradedenden ve komutanlarından değil, başka yerlerden alan mankurt lardan temizlendi.”	1. sayfada yer almamıştır
6	03.04.2017	“Davalar görülmeye başlandıkça FETÖ’cü sapkınların ne kadar büyük bir ihanet içinde oldukları daha iyi anlaşılıyor. Böyle bir hainliği ancak aklını namusunu imanını Pensilvanya’daki şarlatana bir dolara satmış mankurt lar yapabilir.”	2 gazetede (1. sayfada)
7	21.09.2017	“15 Temmuz gecesi darbe teşebbüsünün faili olan Fetullahçı Terör Örgütü işte böyle bir güruhtur. Beynini Pensilvanyada yaşayan bir şarlatana ipotek etmiş bu mankurt ların neler yapabileceklerini hep beraber gördük, yaşadık, Bunların içinde profolar da var, bunların içinde multimilyarder zenginler de var ama bunların hiçbiri kar etmiyor. Satmaksızın, iradeyi ve akli kiraya vermekse verdiği andan itibaren işte tablo bu olacaktır. Ruhunu 1 dolara satışa çıkararak bu insan müsvedd-	4 gazetede (1. sayfada)

		leri 15 Temmuz gecesi bize tarihimizin en büyük ihanetini yaşatmıştır.”	
8	07.01.2018	“Ülkesine, milletine ve insanlığa hizmet etmek yerine zihnini ve yüreğini Amerika’da yaşayan bir şarlatana adayın mankurt lardan bilim adamı da olmaz, Müslüman da olmaz”	5 gazetede (1. sayfada)
9	28.01.2018	Sözde tabipler birliği ‘savaşa hayır’ diyor. Senin her yerin tabip olsa ne yazar. Sözde profesör. Senin her yerin profesör olsa ne yazar? Bunlar aydın falan değil, mankurt sürüsüdür. Bunlar ‘savaşa hayır’ diyerek aslında zulme ‘evet’ diyorlar.	4 gazetede (1. sayfada)
10	02.04.2018	“Gençler biz bunlara mankurt diyoruz. Kendi toplumunu, ailesini düşman gören, onlara saldıran kişi demektir. Bunlar mankurt tur. Her terörist bir mankurt tur. Bunlar kimi zaman siyasetçi kılığına bürünüp dünyaya ülkesini kötüler. Nerede bunun genel başkanını? Nasıl bunu söylersin diyor mu? Bunlar kimi zaman öğrenci kılığına girip şehitlerimizin anılmasının engellenmesini de sağlar.”	3 gazetede (1. sayfada)
11	14.05.2018	“Nerede ikamet ederlerse etsin, onların başarılarını kendi başarımız olarak görüyoruz ancak bunların arasında kimi zaman maalesef birilerine yaranmak için olsa gerek ülkemize husumette yarışanlar da çıkabiliyor. Türkiye’ye ve Türk milletine düşmanlığı görev addeden bir sürü mankurt tipleri de üzüntüyle takip ediyoruz. Yabancılar ülkemizle ilgili değerlendirmelerde en azından bazı ilkelere saygı gösterirken bu tetikçiler, her türlü yalanı ve iftirayı fütursuzca kullanıyorlar. Buldukları her fırsatta milletimiz hakkında hakaretimiz cümleler kurmayı maharet sanıyorlar. Başka ülkelerin lejyoneri olmayı bize ‘gazetecilik, akademisyenlik, ilericilik’ diye yutturmaya çalışıyorlar”	1.sayfada yer almamıştır
12	03.06.2018	“Eski Türkiye’nin artıkları dışında AK Parti iktidarlarından rahatsızlık duyan kimse yok-	1. sayfada yer almamıştır

		tur. Biz bugüne kadar aydın, sanatçı, siyasetçi, akademisyen görünümlü mankurtlar topluluğunu asla dikkate almadık. Hangi başarıya imza attıysak bunlara rağmen yaptık.”	
13	14.08.2018	“Yurt dışında verdiği emeği burada sergileyen herkes ülkemizde çok daha iyi bir hayat seviyesine ulaşacaktır. Kendi ülkesinde ortalama bir işte oldukça iyi bir standartta yaşamayı, yurt dışında sefalet içinde hayatı sürdürmeye tercih eden varsa elbette kendi bileceği iştir. Ama bununla kalmayıp bir de ülkesini karalamayı tercih edenlere biz mankurt diyoruz. Bizim mankurtlara ihtiyacımız yok. Bize bu ülkenin kalbi iman dolu, kafası zehir gibi çalışan, kendilerini eğitimden spora her türlü imkânı sağladığımız gençler yeter.”	1. sayfada yer almamıştır
14	12.06.2019	“Karşımızda küresel bir ittifak ve onlarla hareket eden mankurtlar çetesi var, bunu bilmenizi isterim. AK Parti'nin her milletvekili, teşkilat mensubu bu bilinçle, dirayetle, sorumluluk duygusuyla hareket ediyor, etmek zorundadır”	1 gazetede (1. sayfada)
15	24.08.2019	“18 yıllık AK Parti tarihimizin her dönemi farklı güçlerle mücadele etmekle geçti. Hafıza kayıtlarımızın içinde olanları da vakti geldiğinde milletimizle paylaşacağımızı şimdiden burada söylüyorum. Bu kayıtların içerisinde çok şeyler var. Kim kimdir bunları milletimizin bilmesi lazım. Vesayet odaklarından terör örgütlerine, içimizdeki “ mankurt ”lara kadar pek çok kesimle uğraşmak zorunda kaldık.”	1. sayfada yer almamıştır
16	23.09.2019	“15 Temmuz gecesi kendi milletine bomba yağdıran mankurtlar gibi aklınızı ve kalbinizi birilerine asla kiraya vermeyiniz. Bizim inancımızda zulme rıza zulümdür. Bizim için zalimin de mazlumun da kimliğinin bir ehemmiyeti yoktur. Siz genç kardeşlerimin	1 gazetede (1. sayfada)

		bu şuurla hareket edeceğine ülkemizin 'dünya 5'ten büyüktür' bayrağı altında sürdürdüğü hak ve adalet mücadelesine destek olacağına inanıyorum.”	
17	12.02.2020	“Ülkemizde nasıl Maraş işgal edilirken bir yerlerde yabancı güçleri selamlayanlar varsa, bugün de benzer mankurt lar yine sahnedeler. Bu mankurt lara göre PKK'lılar hendek kazan arkadaşlar. FETÖ'cüler haklarını arayan arkadaşlar”	1. sayfada yer almamıştır
18	04.09.2020	“Türk milletinin bayrağına ve ezanına göz dikme hatasını yapanlar yaşadıkları bunalımdan çıkış yolu ararken üç başbakan, iki bakan, bir başkomutan idam etmişlerdir. Ümit ediyoruz bugün de aynı hataya düşmez, aynı bedelleri ödemezler. Türk Silahlı Kuvvetlerimiz içindeki darbeci unsurları, kalbi ve gözü dışarıda olan mankurt ları, vatani ile milleti ile bağı kopmuş lümpenleri temizledikçe Allah'a şükür daha da güçleniyor.”	1. sayfada yer almamıştır
19	10.06.2021	“Bir ayağını doğduğu topraklara sabitleyen Aytmatov diğer ayağı ile de bütün dünyayı kuşatan cihanşümul bir daire çizmeyi başarmıştır. Burada bir arada bulunmamıza da vesile olan Issıkgöl Formu da Aytmatov'un başarılarından biridir. Kurucusu olduğu forma Aytmatov'un adının verilmesi bir kadirşinaslık örneği olarak takdirle karşılıyorum. Çok yönlü bir fikir edebiyat ve diplomasi insanı olan Aytmatov'un hem dünya edebiyatına hem de siyasi tarihe kazandırdığı en dikkat çekici kavramlardan biri nedir biliyor musunuz? Mankurt luktur. Kişinin kendisine, ailesine, toplumuna, milletine, tarihine, kültürüne kısacası daha önce sahip ve ait olduğu her şeye yabancılaşması hatta düşmanlaşması demek olan mankurt luk aslında kölelik anlamına geliyor. Unutulmaz eseri, 'Gün Olur Asra Bedel' romanında kullandığı ' mankurt ' kavramını ve bunu izah	1 gazetede (1. sayfada)

		<p>için anlattığı olayı biz de her fırsatta kendisini rahmetle anarak kullanıyoruz. Coğrafyamızı mankurtlardan kurtarabildiğimiz ölçüde hep birlikte geleceğimize güvenle bakabileceğimize, hedeflerimize hızla yaklaşabileceğimize inanıyoruz”</p>	
20	15.09.2021	<p>“Medyamızın yüz akları, tüm değerleri, tarihi, kültürüyle milleti aşağılayan mankurtlar değil, bu millete hizmet etmeyi en büyük şeref kabul edenlerdir.”</p>	1. sayfada yer almamıştır
21	06.11.2021	<p>“İlusu Barajı, yeminli Türkiye düşmanlarına da kendi ülkesine ve milletine husumetleriyle maruf içimizdeki mankurtlara da verilmiş en güzel cevaptır. Kuraklık tehdidi ile karşı karşıya bulunduğumuz şu dönemde böyle bir eseri hizmete açmamız çok önemli.”</p>	4 gazetede (1. sayfada)
22	13.11.2021	<p>“İşte buradan, Çanakkale’den, Biga’dan meydan okuyorum, bu mankurtlar da, onların iplerini ellerinde tutanlar da ne yaparlarsa yapsınlar, büyük ve güçlü Türkiye’nin inşasına engel olamayacaklar. ...Varsın Türkiye düşmanları hasetlerinden çatlasın. Varsın Türkiye düşmanlarıyla kol kola girenler esip gürlesin. Varsın sözde Atatürkçü, sözde milliyetçi mankurtlar düştükleri çirkeflik çukurunda debelenip dursun. Biz, ülkemizi hedeflerine ulaştırmak, milletimizi ve devletimizi güçlendirmek için her alanda çalışmayı sürdüreceğiz”</p>	1 gazetede (1. sayfada)
23	30.04.2022	<p>“Bunca yıldır Trakya’nın herhangi bir ilçesindeki, mahallesindeki hangi vatandaşımız, meşrebinden ve geleceğinden korku duymasına yol açacak bir durumla karşılaşmıştır? Ama ülkemizde hala milletimizin inancına, kültürüne, tarihine, değerlerine karşın duyan, fırsat bulduğu her yerde ve her durumda nefretini kusan bir kesim mevcuttur. Her yıl olduğu gibi bu Ramazan ayında da mankurtların nefret suçlarına maruz kaldık. Demokrasiyle, özgürlükle, hakla,</p>	2 gazetede (1. sayfada)

		hukukla, hepsinden önemlisi ahlak ve vicdanla bağdaşmayan bu tür görüntüleri Allah'a havale ediyor ve milletimizin takdirine bırakıyoruz.”	
24	10.12.2022	“Sadece PKK ve FETÖ'nün ülkemize insani maliyeti bile onlarca yıla bedel. Türkiye içindeki mankurt ları tasfiye ettikçe âdete kendine geldi. Bundan 12 yıl önce 2023 hedefleriyle milletin huzuruna çıktığımızda birileri kit akıllarıyla dalga geçti. Biz bu günlere sizlerle beraber geldik.”	1. sayfada yer almamıştır
25	28.01.2023	“Her kim bazı tarihçilere göre, bugün 724'üncü kuruluş yıl dönümü olan Osmanlı Devleti'ni kötülüyor, aşağılıyorsa bilin ki, ya mankurt tu ya kuyruk acısı vardır.”	1. sayfada yer almamıştır
26	23.05.2023	“Tüm depremzedelerimize sesleniyorum. Sırf kendilerine oy vermediniz diye size edepsizce hakaret edenlere bakıp da asla hüzünlenmeyin. Bunlar ülkeyle gönül bağı koparmış bir avuç mankurt tu.”	2 gazetede (1. sayfada)

Tablo 1. Erdoğan'ın Konuşmalarında Mankurt Kavramını Kullanmasının Kronolojisi

Tablo 1 incelendiğinde ulusal gazetelerin birinci sayfalarının içerik analizinden şu bulgulara ulaşılmıştır: Cumhurbaşkanı Erdoğan mankurt metaforunu kamuoyu önünde 26 farklı gün ve zamanda 34 kez kullanmıştır. Erdoğan, kavramı 2015 yılında iki, 2016 yılında bir, 2017 yılında dört, 2018 yılında altı, 2019 yılında üç, 2020 yılında iki, 2021 dört, 2022 iki ve 2023 yılının ilk altı ayında ise iki kez kullandığı görülmektedir. Şöyle denilebilir; Erdoğan, kavramı ilk kez kullandığı “Milyonlarca Nefes, Teröre Karşı Tek Ses” İstanbul Yenikapı mitinginden sonra aralıksız olarak her yıl kamuya açık konuşmalarında bu kavramı kullanmıştır.

Tablo 1'den hareketle kavramın Erdoğan tarafından kamuoyu önünde kullanılma sıklığı her geçen yıl artarak devam etmiştir. Erdoğan'ın kavramı kullanma sıklığı ile ters orantılı olarak gazetelerin kavrama yer verme oranı ise her geçen yıl azalmıştır. Kamuoyu önünde farklı tarihlerde 26 kez kullanılan kavram, 64 kez ulusal gazetelerin birinci sayfasına yansımıştır. Erdoğan, kavramı ilk kullanıldığı yıllarda (2015-2017) kavram, ulusal gazetelerin birinci sayfalarında oldukça geniş şekilde yer almıştır. Erdoğan'a muhalif

olan gazeteler de taraf olan gazeteler de mankurt kavramını ilk sayfalarından vermişlerdir. Kavramın geçtiği haber cumhurbaşkanına isnat edildiği için genel olarak gazetelerin ya manşetinde ya sürmanşetinde ya da üst kuşaklarındaki haberler içinde geçmiştir.



Görsel 1. Mankurt Kavramının Türk Ulusal Basınına Gündem Olması

Görsel 1'de haberin gazetelerde nasıl yer aldığını göstermesi bakımından örnek olması için ulusal gazetelerden bazı örnekler verilmiştir. Örnekte de görüldüğü üzere haberin geçtiği gazeteler birbirinden farklı yayın politikasını benimsemiş yayımlar olup, ilgili habere sayfalarında farklı şekillerde yer vermişlerdir.

Ne zaman		Nerede		Nasıl				Niteliği			Ne kadar		
Sıra	Tarih	Haber başlığı	Haber içinde	Manşette	Sürmanşette	Üst kuşakta	Orta kuşakta	Alt kuşakta	Olumlu	Olumsuz	Nötr	Kaç gazetede	Toplam tiraj
1	21.09.2015		3		2				3			3	465.791
2	20.10.2015	10	5	6		3	3	2	12	2	1	15	2.142.085
3	24.04.2016	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır.											
4	02.02.2017	10	6	4	5	3	3	1	16			16	1.341.548
5	26.03.2017	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır.											
6	03.04.2017		2	1	1							2	105.000
7	22.09.2017	2	2	1	2	1			4			4	163.755
8	07.01.2018	2	3	1	1		2	1	4	1		5	570.087
9	29.01.2018	1	3	1	1	1	1		4			4	516.204
10	03.04.2018	1	2	1	1	1			3			3	209.262
11	14.05.2018	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır.											
12	04.06.2018	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır.											
13	14.08.2018	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır.											
14	12.06.2019		1				1						124,300
15	24.08.2019	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır.											
16	23.09.2019		1				1					1	
17	12.02.2020	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır											
18	04.09.2020	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır											
19	10.06.2021	1				1						1	125.500
20	15.09.2021	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır											
21	06.11.2021	2	1		1	2	1					4	443.405
22	13.11.2021	1		1								1	85.561
23	30.04.2022		2			2						2	153.985
24	10.12.2022	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır											
25	28.01.2023	Yazılı Basının Birinci Sayfasına Yansımamıştır											
26	24.05.2023	2			2							2	131,300

Toplam	32	31	15	16	14	13	4			63	6.577.783 ¹
--------	----	----	----	----	----	----	---	--	--	----	------------------------

Tablo 2. Mankurt Metaforunun Genel Olarak Ulusal Basına Yansıması (2015-2023)

Sekiz yıl içinde ulusal gazetelerin birinci sayfasında toplam 63 kez Mankurt kavramı kullanmıştır. Kavrama yer veren gazetelerin yayın dönemindeki tirajlarının toplamı 6 buçuk milyonun üzerindedir. Gazetelerin tirajları medya sitelerinin düzenli olarak her hafta kamuoyu ile paylaştıkları tirajlardır. Bu tirajlar baz alınır ise sekiz yıl içinde bir gazeteyi birden çok kişinin okuduğu etki alanı hesap edilmeden minimum 6 buçuk milyon gazete okurunun Mankurt kavramını gazetelerden okumuş olması gerekmektedir.

Konuya gündem belirleme yaklaşımı ekseninden bakıldığında Erdoğan'ın kavramı ilk kullandığı dönemde Türk ulusal basınında farklı siyasal yaklaşımları olan gazetelerin konuya yoğun ilgi gösterdikleri görülmüştür. Fakat süreç içerisinde Cumhurbaşkanı mankurt kavramını daha yaygın kullanılmasına karşın kavram, basının gündeminde daha az yer almıştır. Erdoğan, 2015 yılında kamuya açık iki konuşmasında (miting) mankurt kavramını kullanmasına karşılık 18 ulusal gazetenin birinci sayfasında kavram kendine yer bulurken 2021 yılında Erdoğan, kavramı tam dört kez kullanmış buna karşılık sadece altı ulusal gazetenin birinci sayfasında yer almamıştır. Erdoğan, 2021 yılında toplu açılış, ödül töreni, miting gibi farklı organizasyonlarda mankurt kavramını kullanmıştır. Bu organizasyonlardan biri de Aytmatov'un sağlığında kurucusu olduğu Issıkğöl Forumu'nun Cumhurbaşkanlığı Külliyesindeki kapanış törenidir. Erdoğan bu törende uzun uzun Aytmatov'la ilgili konuşma yapmış, mankurt kavramına değinmiş, kendisinin bu kavramı sıkça kullandığından bahsetmiş kavramın geçtiği romanla ilgili bilgiler vermiş olmasına karşılık sadece bir ulusal gazete bu haberi paylaşırken kavrama birinci sayfasında yer vermiştir.

Sonuç

Cengiz Aytmatov'un *Gün Uzar Yüzyıl Olur* adlı eserinde yer alan Nayman Ana söylencesinde ortaya çıkardığı "mankurt" kavramının Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından kullanılması sonucu ulusal basında gündem olması sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Bu araştırmanın temel varsayımı genelde medyanın, özelde ise yazılı basının gündemi siyasetin de gündemini belirler tezi üzerine kurulmuştur. Araştırmada ulaşılan netice şu olmuştur: cumhurbaşkanlığı gibi en üst siyaset

¹ Tirajlar aynı tarihlerde <http://www.medyatava.com/tiraj> ve <https://www.medyajans.com/gazete-tirajlari.html> sayfalarından alınmıştır.

kurumunun gündeminde olan konular yazılı basın gündem yaparsa konu halkın da gündemine girmektedir. Yazılı basın toplumun gündemini belirlerken siyasetin gündemini de belirlemektedir.

Çalışma Eylül 2015 ve Mayıs 2023 tarihleri arasındaki sekiz yıllık yakın bir dönemin basın analizi üzerine oturtulmuştur. Sekiz yıllık Türk ulusal basını taranmış, sekiz yıl içerisinde çalışmaya konu olan kavramın gazetelerin birinci sayfasına gündem olma durumu analiz edilmiştir. Bununla ilgili Tablo 1 ve Tablo 2'deki veriler elde edilmiştir. Sekiz yıl boyunca Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın mankurt kavramını toplam 26 konuşmasında 34 defa kullanmış olması dikkat çekicidir. Bu konuşmaların içeriğine baktığımızda, Erdoğan'ın özellikle FETÖ terör örgütüne karşı yoğun bir şekilde odaklandığını görüyoruz; mankurt kavramını bu terör örgütüyle ilişkilendirerek on kez kullanmıştır. Ayrıca, beş konuşmasında PKK, FETÖ ve diğer terör örgütleri gibi grupları dolaylı olarak kastederek bu kavramı kullanmıştır. Bu zaman dilimi içinde, on iki farklı konuşmada ise Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın, ülkedeki çeşitli muhalif gruplar, sivil toplum kuruluşları, partiler ve örgütler için mankurt kavramını kullanmış olduğu görülmektedir, bu durum Tablo 1'de detaylı bir şekilde gösterilmiştir.

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın sekiz yıl içinde mankurt kavramını sıklıkla ve özellikle terör örgütleriyle ilişkilendirerek kullanması, çeşitli sonuçlara işaret etmektedir. İlk olarak, bu kullanımın özellikle FETÖ terör örgütüne karşı yoğunlaşması, Erdoğan'ın bu örgütü hedef alarak kamuoyuna duyurmak ve eleştirmek amacıyla olduğunu göstermektedir. Mankurt kavramının sıkça kullanılması, bu terimle birlikte örgüt üyelerini veya destekçilerini tanımlayarak bir tür sembolik dil oluşturulduğunu ve bu dilin terörle mücadele stratejisinin önemli bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Bu kullanımın diğer bir sonucu ise Erdoğan'ın PKK, FETÖ ve diğer terör örgütleri gibi çeşitli grupları da kapsayacak şekilde genişletilmiş olmasıdır. Bu durum, mankurt kavramının terörle mücadele bağlamında genel bir ifade aracı olarak kullanıldığını ve farklı terör örgütleriyle mücadelede bir stratejik araç haline geldiğini göstermektedir. Öte yandan, mankurt kavramının muhalif gruplar, sivil toplum kuruluşları, partiler ve diğer örgütlerle ilişkilendirilmesi, Erdoğan'ın politik söyleminde bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu durum, kavramın politik anlamda çok yönlü bir şekilde kullanılabileceğini ve Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın bu kavramı muhalif unsurlarla ilişkilendirerek politik argümanlarını güçlendirmekte kullandığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın mankurt kavramını sıkça kullanması, terörle mücadele stratejisinin bir parçası olarak görülebileceği gibi, aynı

zamanda politik söyleminde güçlü bir sembolik araç olarak da işlev görmektedir. Bu durum, kavramın çeşitli politik bağlamlarda kullanılabilirliğini ve Erdoğan'ın bu kavramı geniş bir yelpazede stratejik amaçlar için kullanma kapasitesini vurgulamaktadır.

Kitle iletişim araçlarının ortak işlevleri yanında birbirinden farklı fiziksel yapıları, imkân ve olanakları birbirlerine kıyasla avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır. Enformasyonun hızı, internet ve yeni iletişim teknolojileri ile çok ileri seviyeleri yakaladığı bu dönemde basılı gazetelerin gündemi belirlemesi önceki yıllarla oranla daha az mümkün olmamakla birlikte etkili olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir. Gazetelerin gündemi belirlemede etkili olmasından ziyade oluşan gündemi devam ettirmekte etkili olduğu iddia edilebilir. Çünkü bir gazete kâğıdı kaybolmadıkça onu ilk kez okuyan her kişi için yeni bir enformasyon kaynağı olma özelliğini devam ettirmektedir. Bu sebeple gazetelerin uzun süreli kalıcılığı, elden ele ulaşması bir açıdan enformasyonunda kalıcı olmasını sağlamaktadır.

Ayna Haber sitesi Genel Yayın Yönetmeni Abdullah Köktürk'ün 2017 sonunda yapmış olduğu bir araştırmaya istinaden Türkiye ulusal medyasının sahiplik yapısında üç yıl içinde köklü değişikliklerin olduğu görülmüştür. Büyük medya grupları el değiştirmiş, bazı medya grupları çıkarılan KHK'larla kapatılmıştır. Medyanın sahiplik yapısındaki bu değişim ve dönüşüm ulusal medyanın içerik oluşturmaya da yayın politikalarının belirlenmesine de önemli etkileri olmuştur. Yani sahibi değişen gazetelerin yayın politikaları ile birlikte okur profilleri ve hitap ettiği kitlelerin de değiştiği iddia edilebilir. Çalışmaya konu olan mankurt kavramı Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından sekiz yıl içerisinde farklı tarihlerde 26 kez kullanılmış, bunun 15'i ulusal gazetelerin birinci sayfasında yer almıştır. Kavramı birinci sayfasına taşıyan gazetelerin o tarihteki tirajları Medyatava ve Medyajans isimli medya sitesinin her pazartesi düzenli olarak yayımladığı tiraj raporlarından elde edilmiştir. Bu tirajlara göre Erdoğan'ın kullanıldığı mankurt metaforu 6 buçuk milyondan fazla gazete baskısında yer almıştır.

Kaynakça

Arvas, Abdulsalam ve Arslan, Ahmet Serdar (2018). "Sözlü Gelenek Küllerinden Neşet Eden Bir Roman: Gün Olur Asra Bedel". *Suların Sırrını Ödünçleyen Adam*. Ed. Hasan Bahar ve Shurubu Kayhan. Konya: Selçuk Üniversitesi, 15-34.

- Atay, Ayten (2008). “‘Mankafa, Mankurt’ Kelimeleri ve ‘Añ Mañ’ Şaşkınlık Sözü Üzerine”. *Dil Araştırmaları*, 3(3): 87-98.
- Aytmatov Cengiz & Şahanov, Muhtar (2000). *Kuz Başındaki Avcının Çiğliği*. Ankara: Toklun.
- Aytmatov, Cengiz (1991). *Gün Olur Asra Bedel*. Çev. Refik Özdek. İstanbul: Ötüken.
- Azap, Samet (2017). „Közkaman/lık: İhanet ve Kimlik Sorunsalı”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 41: 104-117.
- Çetin, Nurullah (2011). *Mankurtluk Külâhı*. Ankara: Berikan.
- Çınar, İkrâm (2012). *Neden ve Nasıl Mankurtlaştırılıyor?* İstanbul: IQ Kültür Sanat.
- Gökçe, Orhan (1995). *İçerik Çözümlemesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi.
- Gökçe, Orhan (2006). *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal.
- Kulamshaeva, Baktygul (2008). *Kırgız Hikâye ve Destanlarında Anlatı Zamanları: Atadan Kalgan Tuyak Hikâyesi ile Manas ve Er Töştük Destanları Örneğinde*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sevinç, Cem (2021). “Bilinçli Köleliğin Çözümlemesi: Dişi Kurdun Rüyaları’nda Bir Kimlik Olarak Közkamanlık”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 66: 188-200.
- Söylemez, Orhan ve Ateş, Ö. Faruk (2022). “Mankurts of Abish and Aytmatov: Destruction of National Identity or Loss of Sanity?” *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9(2): 365-381.
- Sunal, Gözde ve Kutluhan, Duygu F. (2021). “Sinema ve Edebiyat İlişkisi Bağlamında Selvi Boylum Al Yazmalım ve Ben, Tien-Şan Filmlerinin Türsel Çözümlemesi”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 54: 236-255.
- Terkan, Banu (2005). *Gündem Belirleme*. İstanbul: Tablet.
- URL-1: Kızıltepe, N. G. (2008, Temmuz). “Aytmatov Demek Olan Cümle”. <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=62&makaleid=1389> (Erişim: 2023).
- Yaylagül, Levent (2014). *Kitle İletişim Kuramları: Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar*. Ankara: Dipnot.
- Yılmaz, Bilal Dursun (2015). *Cengiz Aytmatov Kitabı*. Ankara: Atlas.

- Yılmaz, Dursun (2016). *Siyasal İletişim Açısından 2014 Türkiye Cumhurbaşkanlığı Seçimleri Yazılı Basın Analizi*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Yaşar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Dursun ve Sezgin, Murat (2020). “Siyasal ve Sosyal Bağlamda Man-kurt Kavramının Türk Yazılı Basınında Metaforik Kullanımı”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(2): 1010-1030.
- Yüksel, Erkan (2001). *Medyanın Gündem Belirleme Gücü*. Konya: Çizgi.
- Yüksel, Erkan (2007). “Kamuoyu Oluşturma ve Gündem Belirleme Kavram-ları Nerede Kesişmekte, Nerede Ayrılmaktadır?” *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1): 571-586.

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

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

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

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

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

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

AN ECOCRITICAL EXPLORATION OF BAKHTIN'S MAJOR CONCEPTS IN *SOLAR STORMS*

Güneş Fırtınaları Romanında Bahtin'in Temel Kavramlarının Ekoeleştirel Bir İncelemesi

Ayşe ŞENSOY*
Meryem AYAN*

ABSTRACT

Mikhail Bakhtin is a Russian scholar who has been studied internationally in fields of literature and the humanities. Basing his theory on the principle of communication, Bakhtin formed a significant path in literary and cultural studies. Some scholars like Michael Gardiner (1993), Michael M. Bell (1994), Michael J. McDowell (1996), Timo Müller (2010) and Patrick D. Murphy (2013) propose that Bakhtin's concepts can be appropriated to ecocriticism to make more powerful analyses of literary texts since both Bakhtinian literary criticism and ecocriticism highlight diversity, heterogeneity, agency, and interaction. In this way, Bakhtinian ecocritical theory suggests a new definition of the human subject in its relation to the physical environment and non-human beings. Revealing the viability of Bakhtinian critical theory with ecological concerns, this article aims to study the novel *Solar Storms* by Linda Hogan, a Native American female writer, through an "eco-Bakhtinian" approach to explore how nature is represented in Native American context, how the relationship between human and nonhuman worlds is depicted, how both worlds function in one another, how and why the perception of nature differs in cultural aspects, and how the concept of nature has changed over time. In doing so, this article attempts to show the interaction between culture-nature, human-nonhuman, earth-body, body-mind, traditional-modern, native-non-native, fact-fiction, story-history, self-other, individual-society, and text-reader.

Keywords: Linda Hogan, *Solar Storms*, native American, Mikhail Bakhtin, ecocriticism.

* Asst. Prof. Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of English Language and Literature, Osmaniye/Türkiye. E-mail: ayse.ciftcibasi@gmail.com ORCID: 0000-0002-1792-2381.

* Prof. Dr., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Science and Letters, Department of English Language and Literature, Manisa/Türkiye. E-mail: meryem.ayan@cbu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3138-1523.

Öz

Mihail Bahtin, edebiyat ve beşerî bilimler alanlarında uluslararası ölçekte çalışılan bir Rus düşünür ve kuramcıdır. Kuramını iletişim ilkesine dayandıran Bahtin, edebiyat ve kültür çalışmalarında önemli bir yol çizmiştir. Bahtin'in fikirleri son yıllarda edebiyat ve kültür kuramlarının en verimli eleştirel temaları arasında yer almıştır. Michael Gardiner (1993), Michael M. Bell (1994), Michael J. McDowell (1996), Timo Müller (2010) ve Patrick D. Murphy (2013) gibi yazar ve akademisyenler, hem Bahtinci hem de ekoeleştirel kuramların çeşitliliği, heterojenliği, eyleyciliği ve etkileşimi vurgulamasından dolayı Bahtin'in kavramlarının edebî metinlerin daha güçlü çözümlemelerini yapmak için ekoeleştiriye uygulanabileceğini öne sürmüşlerdir. Böylece Bahtinci ekoeleştiri, fiziksel çevre ve insan olmayan canlılar ile ilişkisinde insan öznesinin yeni bir tanımını ortaya koymaktadır. Bahtin'in eleştirel kuramının ekolojik konulara uygulanabilirliğini gösteren bu makale, yerli Amerikan bağlamında doğanın nasıl tasvir edildiğini, insan ve insan olmayan dünyalar arasındaki ilişkinin nasıl betimlendiğini, her iki dünyanın birbiri içinde nasıl işlediğini, doğa algısının kültürel açıdan nasıl ve neden farklılaştığını, ve doğa kavramının zaman içinde nasıl değiştiğini ortaya çıkarmak için yerli Amerikan kadın yazar Linda Hogan'ın Güneş Fırtınaları romanını "eko-Bahtinci" bir yaklaşımla incelemeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken bu makale, kültür/ doğa, insan/ insan olmayan, yeryüzü-beden, beden-zihin, geleneksel-modern, yerli-yerli olmayan, gerçek-kurgu, hikâye-tarih, birey-toplum, benlik-öteki ve metin-okur arasındaki etkileşimi göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Linda Hogan, Güneş Fırtınaları, yerli Amerikan, Mihail Bahtin, ekoeleştiri.

Introduction

Mikhail Bakhtin is a Russian scholar who has been studied internationally in fields of literature and the humanities. Basing his theory on the principle of communication, Bakhtin formed a significant path in literary and cultural studies with the terms carnivalesque, grotesque, dialogism, polyphony, and chronotope. There can be no doubt that Bakhtin's ideas have been among the most productive critical themes in literary and cultural theories in recent years, with a great number of books, articles and dissertations providing far-reaching and practical insights into the humanities. Bakhtin's terms all handle similar problems in different aspects. Obviously, it is not possible to examine any one of them separately without referring to one another.

Some scholars like Michael Gardiner (1993), Michael M. Bell (1994), Michael J. McDowell (1996), Timo Müller (2010) and Patrick D. Murphy (2013) propose that Bakhtin's concepts can be appropriated to ecocriticism since

both Bakhtinian literary criticism and ecocriticism highlight diversity, heterogeneity, agency, and interaction. In his essay entitled “Toward a Methodology for the Human Sciences” (1986), Bakhtin distinguishes the exact sciences from the human sciences on the grounds that the exact sciences are monologic for their concern with the object of knowledge whereas the human sciences are dialogic for their concern with other subjects. Accordingly, the science of ecology belongs to the categories of both the exact sciences and the human sciences as a source of knowledge and for the relation of human beings to the nonhuman. As McDowell states, “Bakhtin’s theories might be seen as the literary equivalent of ecology, the science of relationships” (1996: 372). In this way, Bakhtinian ecocritical theory, which we call “eco-Bakhtinian” theory in this article, suggests a new definition of the human subject in its relation to the physical environment and nonhuman beings.

Ecocriticism is an interdisciplinary theory of literary criticism that is concerned with both textual and cultural practices in terms of environmental themes, including the present ideologies, systems, and power structures in a socio-cultural and historical network. Ecocriticism regards literary works as actions which spring from a developed and refined ecological conscience and consciousness. Ecocriticism also searches for a way to save literature from absolute theoretical restrictions and hierarchical understanding led by structuralism (Buell, 2005: 6). It is at this point that ecocriticism and Bakhtin’s ideas converge in literary texts, which leads to the removal of the boundaries and hierarchies of all kinds. Just as all the characters in novels have voice in Bakhtinian sense, “all entities in the great web of nature deserve recognition and a voice” in ecocritical sense (McDowell, 1996: 372). Application of Bakhtinian concepts to ecocritical studies allows the reader and literary critics “to enter the private worlds of different entities” in nature (372). Bakhtinian concepts also support one of the characteristics of ecocriticism that nature be united and in harmony with human existence, not necessarily be in isolation from human conduct. That is, wherever there is a human voice, there is evidence of nonhuman voices as well because everything is an effect of (an)other’s causes.

Patrick D. Murphy (2013) is the academician who establishes a systematic theoretical connection between Bakhtin’s ideas and ecocriticism in literary studies. He expresses that Bakhtinian theories provide new ways of ecocritical analyses and new methods of studying literary works and their interrelation with the material world. In “transversal ecocritical praxis”,

which Murphy calls (2013: 1), both human and nonhuman bodies occupy simultaneous yet distinct space engaging in a dialogue in the physical environment to create holistic and ecological meanings. Revealing the viability of Bakhtinian critical theory with ecological concerns, this article aims to study the novel *Solar Storms* by Linda Hogan, a Native American female writer, through an ‘eco-Bakhtinian’ approach to explore how nature is represented in Native American context, how the relationship between human and nonhuman worlds is depicted, how both worlds function in one another, how and why the perception of nature differs in cultural aspects, and how the concept of nature has changed over time. In doing so, this article attempts to show the interaction between culture-nature, human-nonhuman, earth-body, body-mind, fact-fiction, native-non-native, traditional-modern, story-history, self-other, individual-society, and text reader. To achieve this aim, Bakhtin’s terms and ecocriticism will be applied to Linda Hogan’s *Solar Storms*.

Entanglement of Bakhtinian Concepts and Ecocriticism

Patrick D. Murphy in his dialogical book *Transversal Ecocritical Praxis* (2013) proposes that ecocritical theory needs to be developed by an interdisciplinary cooperation of multiple literary theories rather than a pure ecological literary criticism. Combining ecocriticism and ecofeminism with Bakhtinian theories at few points to explore the ecological aspects of literature and culture and to manifest the human responsibility for the more-than-human, Murphy calls his dialogical ecological foundation as “transversal ecocritical praxis” (2013: 1). Murphy’s transversal ecocritical practice rejects “monological decrees and absolute dictates” in literary criticism because a single literary theory is not enough to examine a literary text in a comprehensive manner (2). Transversality, in this sense, suggests “convergence without coincidence, conjuncture without concordance ... within the context of differences”, as the philosopher Calvin Schrag writes (1997: 148), which thus encourages orientation towards “global heterogeneous and heterarchical ecocriticism” (Murphy, 2013: 2). Transversality becomes “an achievement or communication as it visits a multiplicity of viewpoints, perspectives, belief systems, and regions of concern” (Schrag, 1997: 133). In this respect, for Murphy, the transversal praxis corresponds to a dialogical interaction “between the abstract and the concrete, the theory and the practice, the concept and the application” (2013: 4). The transversal praxis is not finished as in Bakhtin’s focus on unfinalizability and always embraces revision and correction of terms and methods. In this way, the

transversal ecocritical praxis fuses the text, theory, criticism, human society, and nonhuman community together in dynamic and multifarious dimensions. Therefore, it provides an ethical practice for ecological literary studies to achieve its complete academic development (Murphy, 2013: 6; emphasis in original).

Murphy puts forth that Bakhtin's critical theory allows for useful ways for ecocritical examination of literary texts since Bakhtinian concepts explore linguistic, historical, social, and environmental contexts of literary works. In line with Bakhtin and Murphy, Lawrence Buell also argues that texts can be considered as ecosystems: "an individual text must be thought of as environmentally embedded at every stage from its germination to its reception" (2005: 44). In this sense, the text not only "represents the world" but also "positions [humankind] in relation to the rest of the world" (Brown and Herndl, 1996: 215). Besides, languages, which construct texts, depend on a sort of ecological support for their survival because they are the instruments by means of which human beings gain knowledge about the environment and adopt, maintain, or change their attitudes towards the environment (Harré et al., 1999: 172-173). Before going on further to argue the affinities between Bakhtinian literary criticism and ecocriticism, it is better to explain Bakhtinian terms which provide transversality for ecocriticism.

Bakhtin defines the carnivalesque as the celebration of "liberation from the prevailing truth and from the established order", which "marked the suspension of all hierarchical rank, privileges, norms, and prohibitions" (1984b: 10). Bakhtin's carnival challenges "the serious official, ecclesiastical, feudal, and political cult forms and ceremonies" (1984b: 5). Accordingly, Bakhtin rejects dogmatism, authoritarianism, intolerance, hostility, and finalisability for the sake of "nonofficial, extraecclesiastical and extrapolitical aspect of the world, of man, and of human relations", which consequently creates "a second world and a second life outside officialdom" (6) governed by "a special type of relationship, a free, familiar, marketplace relationship" (154). The second world debunks the official and grave atmosphere through "a continual shifting from top to bottom, from front to rear, numerous parodies and travesties, humiliations, profanations, comic crownings and uncrownings" (11). The second world also offers a "utopian realm of community, freedom, equality, and abundance" (9). This utopian realm indicates an escape from the officialdom and authority that impose certain ideological worldviews and reinforce the unalterable hierarchy. It allows for a space in which various voices are heard and interact. In

this regard, the carnival spirit “offers the chance to have a new outlook on the world, to realize the relative nature of all that exists, and to enter a completely new order of things” (34). Welcoming people from all ranks, ages and spheres, the carnival essentially “has a universal spirit”, and it becomes “a special condition of the entire world, of the world’s revival and renewal, in which all take part” to live in it rather than seeing it as a spectacle (7). That is why Bakhtin’s carnival is neither imagination nor an abstract idea, rather it is experienced. It unveils the simple truth beneath the surface of false consciousness and arbitrary orders, reinscribing sociopolitical laws by suggesting freer, more egalitarian, and more diverse lives.

Bakhtin provides one of the most significant aspects of the carnivalesque, which is grotesque realism, or material bodily principle. For him, “[t]he essential principle of grotesque realism is degradation”, which means “the lowering of all that is high, spiritual, ideal, abstract; it is a transfer to the material level, to the sphere of earth and body in their indissoluble unity” (1984b: 19). The earth and body are organically interconnected in grotesque realism. Debunking anthropocentrism, grotesque realism enables transition from human corporeality to transcorporeal existence of animals, plants, natural elements, and other nonhuman entities in nature. In this way, the carnival brings humankind closer to the nonhuman world and “establishe[s] a link through the body and bodily life, in contrast to the abstract and spiritual mastery sought by Romanticism”—a link which provides affinity with ecocritical practice (39). Thus, it provides “a new mode of interrelationship” between human and nonhuman beings (Bakhtin, 1984a: 123; emphasis in original). In ecocritical sense, it removes the hierarchies and barriers between the human/nonhuman, culture/nature, and body/earth for a more interconnected, egalitarian, boundless, diverse, complex, and ecological lifestyle. Carnivalization, however, does not prompt nihilistic delusion, violence or anarchy because of its assertions of liberation, degradation and parody since the carnival spirit encourages continuous becoming, development and renewal through some actions of excess and exhibition of grotesqueness. It rather enables human beings to imagine nonhuman beings by providing “a pluralistic, diverse and hence potentially more accurate representation of a natural landscape” owing to its tendency of “an interplay or collision of voices from differing sociolinguistic points of view” (McDowell, 1996: 380). In this way, Bakhtin’s carnivalesque starts dialogues among diverse bodies and voices.

Multiple voices and various points of view interact in Bakhtin's dialogism. Dialogue is so significant for Bakhtin that everything ends if dialogue ends (1981: 252). To him, dialogue is a reality and the ultimate truth while monologue is an illusion and false consciousness as the latter is not questioned and is accepted without any criticism (Holquist, 2002: 57). Bakhtin's dialogic interaction can be expanded to include the entire universe and its elements because dialogue "is present in exchanges at all levels - between words in language, people in society, organisms in ecosystems, and even between processes in the natural world" (Holquist, 2002: 40). In this respect, dialogism covers dialogues among animals, plants, rocks, oceans, earth, and air which all bear their own intrinsic values in ecocritical sense. Just as human beings exist through dialogue in their social world, merging with other humans' voices, they also exist through the same dialogue with all organic and inorganic beings in the natural world. Beatrix Busse likewise explicates that "dialogue is interaction and therefore inherently ecological" because "the subject-object relation is re-defined" through dialogues (2006: 132-133).

Once nonhuman beings and elements are incorporated into the literary text, then they each have their own voice and point of view. The presence of the nonhuman world in literature indicates its capability of utterance, which signifies that nature has a word to say in its interaction with humankind. Dialogical examination of literary texts enables the reader to hear nonhuman characters that have been muted by authoritative monologic discourse. Bakhtin's dialogism appears germane to ecocriticism in the sense that human beings stop being the only speaking subject. Nonhuman beings and elements are also speaking subjects bringing with them their own voice, discourse, and language.

Together with the carnivalesque, dialogism allows for the contradictions and dualities to come together, absorb each other, and understand one another. To carnivalize the world means to dialogize it to get rid of the "monological 'misrule' of officialdom" (Jung, 1998: 105). That is why the carnival spirit restores the unity of nature and culture, human and nonhuman, mind and body, body and earth, and the self and other, debunking Cartesian dualism and anthropocentric tendencies through dialogical paradigm. In this way, humankind becomes a cosmic subject "[i]nsofar as mind, body and nature are not separate but overlapping and intertwined" (Merleau-Ponty, 1962: 441). Humans affect the ecology of the world they inhabit. For this reason, they are answerable to nonhuman entities. Answer-

ability in dialogical ecocriticism refers more to human's ethical responsiveness to the nonhuman in anthropogenic phenomena than the simple act of talking back. Eco-dialogical interactions between the human and nonhuman lead to "a polyphony of interacting voices" (McDowell, 1996: 375). Bakhtin's concept of polyphony reveals the interaction of distinct perspectives and viewpoints transmitted simultaneously by different characters in a text, which corresponds to a kind of dissolution of anthropocentrism for the perception and recognition of the world of nature in an ecocritical sense. Therefore, polyphony in ecocriticism suggests "a plurality of consciousness with equal rights and each with its own world" (Bakhtin, 1984a: 6).

Bakhtin's concept of chronotope suggests the exploration of how landscape and geography are linked to the narrative in literature. He defines chronotope as "the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature" (1981: 84). Chronotope, in ecocritical sense, provides an understanding of the relationship of the human to the nonhuman in the physical environment. It helps the reader to realise how nature has been perceived historically, how the natural environment is affected by human activities in spatio-temporal process, and how human characters are affected by the changes in nature. Chronotope exposes the historical change of human perception about nature – from nature as "a living participant in the events of life" to a mere object serving for human pleasure, from idyllic chronotope to bourgeois one, from a sacred entity to a commodity (Bakhtin, 1981: 217-234). In addition, chronotope manifests that the nonhuman environment has a role as significant as the roles of the human narrator and characters in a literary text.

Eco-Bakhtinian Reading of Linda Hogan's *Solar Storms*

In *Solar Storms*, Linda Hogan offers a vivid description of societal restrictions, Euro-American hegemony, and tribal and environmental degradation in multiple contexts, leading the reader into questioning monologic and authoritative discourses of anthropocentrism and ethnocentrism. In the novel, Hogan deals with the binary constructions of self-other, story-history, human-nonhuman, nature-culture, body-earth, native-non-native, material-spiritual, mapping-unmapping, dream-reality, and peace-violence. In this way, the author gives voice to the lost, forgotten, marginalised and the oppressed, including indigenous people and nonhuman entities, by decrowning authoritarian power relations and societal discrimination to help one find their true self and identity. This article brings *Solar Storms* into

new dialogue with eco-Bakhtinian study about complex relations and diverse speeches between human/nonhuman and native/non-native bodies, material/spiritual selves, tribal/urban lives, forgetting/remembering and mother/daughter. The novel focuses on conveying environmental messages and recovering environmental justice, with its satiric, dreamy and polyphonic voice as well as carnivalesque, dialogic and chronotopic tendency, by narrating the events during the 1970s and 1990s when political, social and environmental conflicts of the James Bay Project in northwestern Quebec, Canada, are told through the perspectives of indigenous women Dora-Rouge, Agnes, Bush, and Angel.

Drawing on the real event of the James Bay Project in northwestern Quebec, Canada, which is a dam project constructed by the diversion of neighbouring rivers into La Grande River, Hogan rewrites native people's history by narrating alternative stories that leap from one reality to another and from one view to another. Focusing on the interconnection between human and nonhuman histories, she degrades the highlights of human history, which lack the "power to deeply affect", to "do something stronger than history" that would reach the emotions of readers (Hogan, 1994: 116). That is why she states that humans "need new stories, new terms and conditions that are relevant to the love of land" and love of the nonhuman - "a new narrative that would imagine another way to learn the infinite movement and work in this world" (1995: 94).

The novel covers the history of five generations of Native American women. It consists of one prologue that presents Agnes's storytelling about Bush's feast, and twenty-one chapters that narrate Angel's transformation and native people's stories behind the development of Euro-American dam project. Time flows backwards and forwards through memories and stories of the characters, and several genres including history, oral stories, and a few plant drawings intervene in the novel. There are multiple narrators and insert narratives, which form a kind of chain in the novel. Angel's relatives narrate the origins of her trauma and environmental injustice, which she then passes along to readers. Set in the period between 1970s and 1990s, the novel deals with the history of nature and native lands, and nature of native people with a focus on the relation of fact to fiction and vice versa. Although the novel has mostly been studied in aspects of ethnicity, theories of memory and trauma, and mere ecocriticism, this article seeks to explore the novel through an eco-Bakhtinian approach.

Solar Storms narrates the story of Angel, a mixed-blood Cree-Inuit young girl, who comes back to her tribal home in Adam's Rib in search for her mother and true identity after growing up in a number of foster homes in Oklahoma away from her traditional heritage. She meets her matrilineage—her great-great-grandmother Dora-Rouge, her great-grandmother Agnes, her grandmother Loretta, her step-grandmother Bush and her mother Hannah, and shares their collaborative struggles for social and environmental justice. The novel begins with a remembered feast of mourning, which is titled “Prologue”. Agnes tells Angel that Bush holds a feast of mourning, which brings all the members of the tribal community together in preparation and participation, and during which mourners share their food with the dead. The novel then continues in chapters with Angel's transformation from Angela Jensen to Angel Wing. Left and scarred on the face by her mother, Angel is depicted as a white-imaged victimised young girl who has a lost soul wandering around the world. After Angel arrives in her tribal hometown, she embarks on a journey together with Dora-Rouge, Agnes and Bush to their Canadian homeland, father north into the Triage region, to reconnect with their ancestors, the Beautiful People. Journeys in the novel cover Angel's journey to find her true self, her roots and her mother, Dora-Rouge's journey back home, Agnes's journey towards death, and Bush's journey towards environmental justice. These journeys indicate transgression of anthropocentric boundaries between self/other, space/time, matter/spirit, dream/reality, nature/culture, and human/nonhuman, and enable women to achieve healing and re-immersion in their heritage.

Having a mixed-blood heritage—Chickasaw and Anglo—which allows her to write from a “cultural ecotone”, Hogan writes at the junction between environmental injustice and mistreatment of native people by white American people (Cook, 2003: 1). Her novel, which emphasises the concept of land as body and body as land, is concerned with the “traditional, indigenous perspective of the land and human relationship with the land” (Johnson, 1998: n.p.). In the novel, Hogan reflects “different histories of ways of thinking and being in the world” (1995: 12). She creates a carnivalesque space in which both nature and culture, human and nonhuman, the Native American and Euro-American, and the tribal and modern dialogically come together. Juxtaposing the ecological Native with the anthropocentric and ethnocentric European, Hogan provides a carnivalesque mode of interrelationship between individuals, communities, and cultures “counter-posed to the all-powerful socio-hierarchical relationships of noncarnival life”

(Bakhtin, 1984a: 123). In this respect, Hogan seeks to unearth the origins of symbiotic and complex indigenous life that have been desecrated by Euro-American people's efforts to conform to the "urbanized, techno-industrial mega-society" (Naess, 1989: 24). Thus, the novel is concerned with the material and spiritual consequences of a colonial encounter between the exploiter white Western culture and the exploited indigenous culture.

Bush's ceremonial mourning feast in the "Prologue" aims to bring the individual together "with his or her fellows, the community of people with that of the other kingdoms", and the one who participates in ceremony "sheds the isolated, individual personality and is restored to conscious harmony with the universe" (Allen, 1986: 62). All the people in the feast are participants of the carnival—the "merry hosts of the earth" who "know that death is pregnant with new life, because they are familiar with the gay image of becoming and of time" (Bakhtin, 1984b: 250). This carnivalesque awareness demands collective consciousness of earthly and historic eternity and of constant revival and growth as in the cycle in the natural world. Thus, such ceremonies "create and support the sense of community that is the bedrock of tribal life" (Allen, 1986: 63). Bush wants to hold Adam's Rib community together, to recover harmony with the tribal society, and to restore balance between the human and nonhuman. Her feast looks to the future for liberation, equality, abundance, tolerance, and change. It creates a carnivalesque world of revival and renewal, which can be associated with Bakhtin's banquet imagery. In Bush's feast, people taste the world just as the earth tastes dead bodies, introduce it into their bodies and are introduced into the world at the same time, being united as an integral whole.¹ In this sense, Bush's feast of mourning intends to reattain social and environmental justice as well as regenerative cycle in the entire ecosystem to celebrate revival and life over extinction and death.

Ceremonies and rituals in the novel are of great significance in that they function both as renewal of one's own health while restoring healthier connections with other human and nonhuman beings at the same time and as involvement of readers into a larger circle. By including readers in the

¹ Banquet is a collective feast open to the entire world, including human and nonhuman beings. Rabelais's novel, *Pantagruel* (c. 1532), is thoroughly filled with the scenes of eating and drinking. In the novel, Rabelais tells that the earth absorbed Abel's blood after his murder and became fruitful. Then people who ate boxthorn berries grown on this earth became dimensionally gigantic figures, which is one of the scenes exemplifying the image of the world as open mouth and the theme of swallowing (Bakhtin, 1984b: 279).

ceremonies, Hogan reminds these participants that all things in the universe are interconnected. She states that ceremonies include “not just [human] prayers and stories ... but also the unspoken records of history, the mythic past, and all the other lives connected to [humans’ lives], families, nations, and all other creatures” (Hogan, 1995: 37). Rituals are also important for Angel since they “transform someone or something from one condition or state to another” (Allen, 1986: 79). Rituals help Angel to heal and change from “an isolated (diseased) state to one of incorporation (health)” with the unification of “diverse elements into a community, a psychic and spiritual whole” (Allen, 1986: 80). The novel tells Angel’s re-initiation into an indigenous knowledge of a world where human and non-human beings are united in harmonious relations. During her ceremonial passage from a “rootless teenager” to a self-sufficient, strong, and eco-conscious young woman who is deeply embedded in her tribal community’s struggle for survival, Angel recognises that she must re-establish the connection between the human and nonhuman to revivify the peace and balance within herself, her family, her tribe and within the ecosphere (Hogan, 1997: 25).

Angel realizes that native people consider the land, animals, and plants as sacred. The indigenous people feel deep sympathy with all life forms. They lead eco-conscious lives, know their interrelation with a web of life, in which all elements of the system, including humans and the slightest nonhuman entities, are interwoven in complex relations and are inherently dependent on each other. Native people believe that each life form, whether organic or inorganic, has the “right to live and blossom”, which is a universal right that cannot be determined by the authoritative humankind (Naess, 1989: 166). While indigenous people see everything alive, connected and surrounded by love and respect, non-native people believe wilderness is “full of demons”, are afraid of “the voices of animals singing at night”, and destruct “all that could save them, the plants, the water” (Hogan, 1997: 86). Whereas native people take “steps to conserve so that earth’s harmonies are never imbalanced and resources never in doubt” (Krech III, 1999: 21), Euro-American people poison the foxes and wolves “to make more room for the European settlers and the pigs and cattle they’d brought” (Hogan, 1997: 24).

Angel is the most outstanding character of the carnivalesque in the novel, with her transformation from a lost, rootless, and troubled teenager into a recovered and conscious young woman. Angel has been left and dis-

figured partly on the face by her mother Hannah who has suffered trauma. She has been fostered to various families, forgetting her roots away from her native family and culture. During her stay in Adam's Rib and her journey to the Beautiful People, Angel recognises her connection to her forgotten history, to the land destroyed by Euro-American views and actions, and to the "fragments of stories" (Hogan, 1997: 85). She sees that she can achieve wholeness with her origins and nature by piecing together the fragments of her past. On her way to Self-realisation,² Angel listens to multiple stories that enable her to bring pieces together, to learn who she is, to resist anthropocentric, authoritative and hierarchical ideologies, and to gain an ecological understanding of the responsibilities humans have for nonhumans. Storytelling is a significant medium in native culture because traditional stories are told to honour the land, animals, plants and every slightest entity in nature, and to pass down indigenous customs and history. These traditional stories enable native people to find out their origin, identity, and their position in the natural world.

When Angel finds her true self, she also finds the self of her tribe because the sense of being in native culture is more tribal than individual. In this tradition, self is "transpersonal" and it "includes a society, a past, and a place. To be separated from that transpersonal time and space is to lose identity" (Bevis, 1993: 19). Thus, Angel restores her connection to Adam's Rib community, getting away from the isolation and loneliness in foster homes for many years. While Angela Jensen, as a scared teenager, hides her scarred face with "a curtain of dark red hair" in the beginning, Angel Wing reveals her face and finds it "beautiful" in the end (Hogan, 1997: 25, 350). Coming out of her scarred and traumatised skin, Angel finds out that "something wonderful lives inside" her (351). In her native land, she recognizes "the aesthetics of the monstrous" (Bakhtin, 1984b: 43). Her incomplete and "ugly, monstrous, hideous" face provides her with grotesque transgressive characteristic and integration into the rest of the world (26). In other words, all that is terrifying about her becomes pleasing in indigenous festivity.

After she finds out her true self and origin, Angel learns to be a plant dreamer, referring to the one who is responsible for finding healing herbs

² It is an ecological transformation from 'ego-realisation' to 'self-realisation', with lower case s, and thence to 'Self-realisation', with capital S (Naess, 1989: 85). Self-realisation denotes expansion of the limited ego from the human self to embrace all entities in the universe.

and plants, which enables her to develop new insights into human and nonhuman relations and to gain ecological consciousness of plants and animals. Having a joyful experience of sensitivity to natural elements, she develops “eco-dentity” by integrating her body into plants, herbs, rivers and the land (Murphy, 2013: 46; emphasis in original). She effaces borders between the human and nonhuman worlds, between her body and nature, between herself and her past. She realises that she is an intrinsic part of the same biological, historical and physical realms as other entities in the natural world, and that she is an inseparable part of a complex ecosystem, which is a web of life that is in an ever-changing and cyclical natural process that challenges anthropocentric and hierarchical notions of superiority, mastery and exceptionality.

Angel’s body becomes a carnival body when she learns to be a plant dreamer. She develops “gay and gracious” wholeness of the “cosmic, social, and bodily elements” (Bakhtin, 1984b: 19). Her ability of plant dreaming becomes her own ecophilosophy that enables her to feel at home. In this way, her body becomes both a source of knowledge and a site for communication with the nonhuman world. She understands that her body cannot be “separated from the world by clearly defined boundaries; it is blended with the world, with animals, with objects. It is cosmic, it represents the entire material bodily world in all its elements” (Bakhtin, 1984b: 27). Angel achieves integrity by accepting her intrinsic other, an ecocentric intention that emphasizes symbiosis, biodiversity and egalitarianism in Earth and respect for all organic and inorganic life forms. In this way, she challenges anthropocentric and ethnocentric dualisms of denaturalised and stereotyped identities.

Angel also represents a dialogic body bearing both the self and other within her as she experiences both native and non-native cultures. As a mixed-blood young woman, she can come to terms with multiple and altering identities, listen to multiple voices, respect multiple views if they do not give any harm to anything, and can bear multiple characteristics in herself. As Angel begins to heal, the indigenous community also begins to recover respect and integrity because the world is not a collection of isolated beings and objects but rather a network of interrelated and interdependent corporealities. In this sense, the novel tells the story of the struggle for survival of all inherent parts of the web of life, including Angel herself, native community, plants, animals, rivers and the land. The novel invites readers to engage in dialogue with all human and nonhuman characters in it and

encourages them to participate in Native American world to get rid of Western, non-native, anthropocentric, ethnocentric, and hierarchical attitudes since the natural world, as Naess expresses, is not “something to be dominated or conquered; it is something with which [humans] coexist” (Bodian, 1995: 26).

Hogan presents in the novel that the official monologic discourse does not “hold a thought for the life of water, or a regard for the land that sustained people from the beginning of time” as it does not “remember the sacred treaties between humans and animals” (Hogan, 1997: 279). For this reason, she calls for a dialogue between human beings and nonhuman entities like native people do since they “knew the languages of earth, water, and trees ... For tens of thousands of years [they] spoke with the animals and they spoke with [them]” (334). When Dora-Rouge, Bush, Agnes, and Angel see a river that does exist neither on their tribal maps nor in their memories or stories, they realize that the route of the river has been changed by some commercial companies. Dora-Rouge listens to the river roaring “so loud it sounded like earth breaking open and raging” and says that it is angry (192). Then she talks to “the churning river, the white and muddy foam of it, the hydrogen and oxygen of it” and asks for a safe passage (193). Dora-Rouge’s dialogue with the river reveals “genuine respect for the land, assumes [human] interconnectedness with organizing ecosystems, acknowledges [human] role in relation to other life-forms” (Cook, 2003: 29). While listening to the land is one of the important components of ecocritical theory, speaking with love and reverence for and with the non-human life is one of the important components of Bakhtinian critical theory. Dialogue between the human and nonhuman demonstrates humans’ responsibility for answerability, addressivity, and co-existence in the natural world.

Hogan does not idealise or romanticise nature, she rather seeks to show its agency and significance in human life. Knowledge of nature is significant in Hogan’s indigenous and ecological wisdom. She is convinced that nature is a living, conscious, active and intelligent agent having its own will and voice. Hogan’s female native characters are also convinced of this fact. The wind can speak (Hogan, 1997: 102), the ice can cry out or groan (115), the northern lights have their own sound (119), and an island can call out (169). The land can resist, and it can show “mischief and trickiness” and even “stubborn passion” (123). Water can be furious and it “would do what it wanted and in its own way” (224). Nature can be merciful, helpful, wel-

coming, embracing and warming on the one hand while it can be merciless, deadly, indifferent and cold on the other hand. How nature treats someone depends on the interaction and dialogue between the participant and nature because nature is an “unmediated flux, a stream of potential experiences that will happen differently for differently situated observers” (Hayles, 1995: 413). Unlike Western understanding of binary opposition which sees nature as a raw material or an object to be exploited for humankind, nature is conceived as a dialogical partner, or a life-time companion, in Native-American tradition.

Angel’s search for her identity and origin and her deep ecological journey to reach Self-realisation can be associated with Bakhtin’s chronotope of “the life course of one seeking true knowledge” (Bakhtin, 1981: 130). During her journey, her life is divided into some phases beginning with anthropocentric ignorance, moving through her sceptical self-criticism towards green experience and ultimately to Self-realisation (1989: 85). Angel is brought up with Western culture away from her native traditions, and feels uncomfortable at first in Bush’s house, in which the vines worm through the windows and grow along the walls, when Bush brings animal bones to rebuild them, but then she recognises that she is an inseparable part of the nonhuman world. She can relate herself to other living beings, ecosystems and to Earth since everything is interrelated. She acknowledges who she is, who she “can become and should become in the larger scheme of things” (Fox, 1986: 85). She realizes that all human and nonhuman entities enjoy their greater selves, contribute to each other’s wealth and health, and rejoice in their carnival and dialogic existences. In this way, she achieves to uncover her hidden side that has been covered by the distinctions of class, race, tradition, and place. She overcomes her “fear of the immeasurable, the infinitely powerful” forces of the vast nature, by absorbing the cosmic elements – water, earth, fire and air – within herself thanks to her being a plant dreamer (Bakhtin, 1984b: 335). Her renewed body becomes “the cosmos’ own flesh and blood, possessing the same elemental force but better organized” than before (341).

The concept of mapping is another chronotopic feature in the novel. The novel is based on the building of the James Bay-Great Whale hydroelectric project in Quebec, Canada. It is possibly set in the Boundary Waters between Minnesota and Canada though the author does not clearly identify the location (Cook, 2003: 43). The setting of the novel is a space not recognised by the authoritative culture and not mapped officially. It is a fluid and

transcending uncharted space that can be reached in native stories and tribal memories. Native people are against the use of Westerners' maps that spatially chart the area as these maps contain artificial and hierarchical boundaries, anthropocentric and official divisions, fixed and stable measurements, and monologic and authoritative labels that prevent dynamic relations in nature. Maps shape views, beliefs and spatial relations of human societies with nonhuman communities. That is why native people refuse to be shaped and defined by these charted boundaries just as "the land refuse[s] to be shaped by the makers of maps" (Hogan, 1997: 123). Natural elements and landscapes in native tradition should not be claimed, defined and confined by maps because water is broken apart by land and land is split open by water, land surrounds forests, and forests divide the territory. However, these separations are not barriers but "doorways into the mythical world" (Hogan, 1995: 19). In this respect, nature itself is a carnivalesque agent that effaces human communities' spatial boundaries through its fluidity since "earth has more than one dimension. The one we see is only the first layer" (Hogan, 1997: 123). Therefore, mapping is of great importance in native culture because "that whole notion of categorizing the land, and charting it, and naming it, and putting things in their place, is really significant in terms of how [humans] think about the world" (Harrison, 2011: 172). For Hogan, the land bears human and natural history as well as tribal stories. As she points out, "[t]o walk on this earth is to walk on a living past, on the open pages of history and geology" (1995: 79). Regarding the land as a living being that creates stories and possesses environmental knowledge decrowns two-dimensional maps of Western culture.

Time in the novel is also carnivalized both as part of the chronotope and narration, which is represented by the metaphor of snake. Such carnivalization challenges the official linearity of time and authoritative narration. It also produces an ecological form of narration and unfinalizability. As Donelle N. Dreese writes, "[d]ue to the snake's ability to coil itself in the form of spiralling circles, it echoes the circular life philosophy of continuity, reciprocation, and holistic living (nurturing spiritual, mental, physical, and emotional needs)" instead of "the Western linear construct, which leaves a loose end dangling into oblivion" (1999: 8). That time is circular also refers to timelessness and destruction of hierarchies. When the indigenous women arrive at the boundary waters, they leave behind the Western notion of time. They enter a kind of timelessness which Allen describes ceremonial time in which there is not any separation between human and nonhuman

environments (1986: 149-150). Just as Western perceptions of time are gone, Western binaries are gone as well.

Although the novel describes native people and nonhuman beings as casualties of anthropocentric and ethnocentric ideologies and depicts social and environmental injustices, irreversibly transformed landscapes and lamentation for an ecological past, it still encourages some positive changes in readers in narrow sense and in human beings in broader sense in their attitudes towards nature for the future of all entities:

[W]e had to believe, true or not, that our belated victory was the end of something. That one fracture was healed, one crack mended, one piece back in place. Yes, the pieces were infinite and worn as broken pots, and our human pain was deep, but we'd thrown an anchor into the future and followed the rope to the end of it, to where we would dream new dreams, new medicines, and one day, once again, remember the sacredness of every living thing (Hogan, 1997: 344).

With her ability of plant dreaming and her careful handling of human and nonhuman resources in her social and physical environments, Angel stands for a new generation of eco-conscious person who will take responsibility for the nonhuman world. Angel's plant dreaming signifies polyphonic and symbiotic relations, carnivalesque joy and dialogic and heterogenous interaction that encourage environmental justice, ecological wisdom, humans' environmental responsibility, and material and spiritual agency of the nonhuman. Such hope is described at the end of the novel when Angel, upon the touch of the wind through her hair, gets Dora-Rouge's message that "human is alive water, that creation is not yet over" (Hogan, 1997: 350). The novel ends with a direct address to the reader: "Something beautiful lives inside us. You will see. Just believe it. You will see" (351), which means denial of any kind of conclusions for the sake of new beginnings, becoming, growth and wider Self. The end of the novel suggests ongoing resistance and survival as well as some hope for a better future in social and ecological sense if those who struggle for the environment go on believing in themselves.

Conclusion

This article has sought to explain the relation between Bakhtinian critical theory, including Bakhtin's concepts of the carnivalesque, grotesque, dialogism, polyphony and chronotope, and ecocriticism. It has concentrat-

ed on the interactive viability of both theories in interdisciplinary literary studies to show the reader that human and nonhuman beings are inherently dependent on each other for their well-being and survival. It has discussed that Bakhtinian critical theory can be employed with ecocriticism in literary texts to reveal that nonhuman beings have the same subjectivity, voice and agency that human beings have. Hogan vehemently argues that fixed categories of culture/ nature, human/ nonhuman, material/ spiritual and mind/ body are unstable and constantly in flux. Hogan's *Solar Storms* carnivalizes dominant discourses of Euro-American culture, anthropocentrism and ethnocentrism, which all have deep impacts on the negative transformation of nature.

While the novel deals with Angel's transformation from a lost soul wandering around the universe into a Self-realised young woman aware of her position in the natural world, it also focuses on the recovery of the land, river and the entire life forms in the natural world from anthropocentric and ethnocentric ideologies and emphasizes the revival of native tradition. At the end of the novel, Angel stands for a carnivalesque symbiosis of native communality and Western individualism, a harmony of two different cultures that Hogan regards as the only possible way to end anthropocentrism, ethnocentrism and hierarchy. Such symbiosis is also reflected in Hogan's writing style in that she mixes indigenous oral tradition with her written text, inviting readers of both cultures to take part in her cross-cultural novel. In this way, Hogan tries to reveal the dialogic relationship between two spheres, two worldviews, two cultures and two writing styles, which celebrates multiplicity, reciprocity and regeneration over monology, exploitation and destruction. That is why Hogan's novel is polyphonic and dialogic in that it incorporates voices and dialogue of the human, nonhuman and the land; it is chronotopic and multitemporal in that it connects the past, present and future; and it is multiscalar in that it relates the personal, communal and global.

References

- Allen, Paula G. (1986). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Ed. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

- Bakhtin, Mikhail M. (1984a). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Trans. and ed. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1984b). *Rabelais and His World*. Trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1986). "Toward a Methodology for the Human Sciences". Trans. Vern W. McGee. *Speech Genres and Other Late Essays*. Eds. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 159-172.
- Bell, Michael M. (1994). "Deep Ecology: Mikhail Bakhtin and the Call of Nature". *Capitalism Nature Socialism*, 5(4): 65-84.
- Bevis, William (1993). "Native American Novels: Homing In". *Critical Perspectives on Native American Fiction*. Ed. Richard F. Fleck. Washington: Three Continents, 15-45.
- Bodian, Stephan (1995). "Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with Arne Naess". *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Ed. George Sessions. Boston: Shambala, 26-36.
- Brown, Robert L. and Herndl, Carl G. (1996). "Beyond the Realm of Reason: Understanding the Extreme Environmental Rhetoric of the John Birch Society". *Green Culture: Environmental Rhetoric in Contemporary America*. Eds. Carl G. Herndl and Stuart C. Brown. Madison: University of Wisconsin Press, 213-235.
- Buell, Lawrence (2005). *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Busse, Beatrix (2006). "(Historical) Ecolinguistics and Literary Analysis". *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*. Eds. Catrin Gersdorf and Sylvia Mayer. Amsterdam: Rodopi B.V., 131-154.
- Cook, Barbara J. (2003). "Introduction". *From the Center of Tradition: Critical Perspectives on Linda Hogan*. Ed. Barbara J. Cook. Colorado: University Press of Colorado, 1-10.
- Dreese, Donelle N. (1999). "The Terrestrial and Aquatic Intelligence of Linda Hogan". *SAIL: Studies in American Indian Literatures*, 11(4): 6-22.
- Fox, Warwick (1986). *Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology*. Hobart: University of Tasmania Center for Environmental Studies.

- Gardiner, Michael (1993). "Ecology and Carnival: Traces of a 'Green' Social Theory in the Writings of M. M. Bakhtin". *Theory and Society*, 22(6): 765-812.
- Harré, Rom et al. (1999). *Greenspeak: A Study of Environmental Discourse*. London: Sage.
- Harrison, Summer (2011). "Sea Level: An Interview with Linda Hogan". *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 18(1): 161-177.
- Hayles, N. Katherine (1995). "Simulated Nature and Natural Simulations: Rethinking the Relation between the Beholder and the World". *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*. Ed. William Cronon. New York: W. W. Norton, 409-545.
- Hogan, Linda (1994). "An Interview with Linda Hogan". *The Missouri Review*, 17(2): 109-134.
- Hogan, Linda (1995). *Dwellings: A Spiritual History of the Living World*. New York: W. W. Norton.
- Hogan, Linda (1997). *Solar Storms*. New York: Scribner.
- Hogan, Linda (1998). "First People". *Intimate Nature: The Bond Between Women and Animals*. Eds. Linda Hogan, Deena Metzger and Brenda Peterson. New York: The Ballantine Publishing Group, 6-19.
- Holquist, Michael (2002). *Dialogism: Bakhtin and His World*. New York: Routledge.
- Johnson, Brad (1998). "Western Voices Interview with Linda Hogan". *Center of the American West*. Retrieved from www.centerwest.org/voices/Hogan-interview.htm.
- Jung, Hwa Y. (1998). "Bakhtin's Dialogical Body Politics". *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*. Eds. Michael M. Bell and Michael Gardiner. London: Sage, 95-111.
- Krech III, Sheppard (1999). *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: W. W. Norton.
- McDowell, Michael J. (1996). "The Bakhtinian Road to Ecological Insight". *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm. Athens: The University of Georgia Press, 371-391.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul.

- Müller, Timo (2010). “Notes toward an Ecological Conception of Bakhtin’s ‘Chronotope’”. *Ecozona*, 1(1): 98-102.
- Murphy, Patrick D. (2013). *Transversal Ecocritical Praxis: Theoretical Arguments, Literary Analysis, and Cultural Critique*. Lanham: Lexington Books.
- Naess, Arne (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Trans. David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrag, Calvin O. (1997). *The Self After Postmodernity*. New Haven: Yale University Press.

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

Authors’ Note: This article is produced from a part of Chapter One and Chapter Three of Şensoy’s unpublished doctoral dissertation entitled “Eco–Bakhtinian Explorations in Anglo–Native Selected Novels”, and it includes the theoretical and literary analyses explored within the scope of her doctoral study.

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

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

Author–Contributions Statement: The authors contributed equally to the article.



METAPHORS OF AUTHORITY: POWER POLITICS OF IDENTITY AND PERCEPTION IN IRISH TEXTS

Otorite Metaforları: İrlanda Metinlerinde Kimlik ve Algının Güç Politikaları

Oğuzhan AYRIM*

ABSTRACT

The central aim of this article is to explore the power politics of perception between English and Irish representations within selected canonised Irish texts. The focal point of this article orbits around the relationship between the observer and the observed with an essential emphasis on the roles of defining and defined subjects. Focusing on the metaphorical framework of Father England as the authority of gaze and Mother Ireland as the object of gaze, this article introduces Ireland's post-independence era as the inception of a transformative journey that is characterised by a promise of self-definition after liberation from English dominion. In navigating the power dynamics of perception between Father England and Mother Ireland, this article takes a focused approach by analysing key literary works. Specifically, James Joyce's "The Dead" (1914), Máirtín Ó Cadhain's *The Key* (1949), and John Banville's *The Book of Evidence* (1989) serve as illustrative examples. With these texts, this article aims to depict the trajectory of Ireland's evolution from a position of being defined to a self-defining position.

Keywords: Ireland, self-perception, James Joyce, Máirtín Ó Cadhain, John Banville.

Öz

Bu makalenin temel amacı, kanonlaştırılmış belirli İrlanda metinleri kapsamında İngiltere ve İrlanda arasındaki algıya ilişkin güç politikalarını araştırmaktır. Bu makalenin odak noktası, tanımlayan ve tanımlanan öznelerin rollerine esaslı bir vurgu yaparak, gözlemci ile gözlenen arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Algıyı şekillendiren otorite olarak Baba İngiltere ve inceleme nesnesi olarak Ana İrlanda'nın metaforik çerçevesine odaklanan bu makale, İrlanda'nın bağımsızlık sonrası dönemini, mahrum bırakılan şeyi geri kazanma ile karakterize edilen dönüştürücü bir yolculuğun başlangıcı olarak tanıtır: benlik algısı. Baba İngiltere ile Ana İrlanda arasındaki algının güç dinamiklerini incelerken bu makale, önemli edebi eserleri analiz eden odaklanmış bir yaklaşım benimsemektedir. Özellikle James Joyce'un "Ölüler" (1914), Máirtín Ó Cadhain'in *Anahtar* (1949) ve John Banville'in *Tutanak Defteri*

* Graduate Student, Ege University, Department of English Language and Literature, İzmir/Türkiye. E-mail: ayrimoguzhan@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2601-1416.

(1989) açıklayıcı örnekler olarak gösterilmektedir. Bu makale, bu metinlerle İrlanda'nın tanımlanmış bir konumdan kendi kendini tanımlayan bir konuma doğru evriminin yörüngesini tasvir etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: İrlanda, kendilik algısı, James Joyce, Máirtín Ó Cadhain, John Banville.

Introduction

Nicholas Miller notes that “as a nation, Ireland has been defined from the *outside* for most of its existence” (2002: 9) (emphasis original). This external framing of Irish identity comes into sharper focus when examining nineteenth-century caricatures featured in the British journal, *Punch*. Notably, visual narratives such as “The Irish Frankenstein” and “The British Lion and the Irish Monkey” amplify the discourse on how Ireland has been historically subjected to external definitions and observations. In *Ireland's Other*, Elizabeth Cullingford highlights the same concern with a close association of sexual metaphors of Father England and Mother Ireland by arguing that the multifaceted external depictions of Ireland's identity were rooted in England's solipsistic perception until the postcolonial era (2001: 4).

In the early 1900s, during the embryonic phase of Irish independence, influential figures such as James Joyce and W. B. Yeats played a pivotal role in challenging and dismantling the prevailing stereotype of Irish passivity by fostering the nation's bygone identity and contesting the internalised norms, most notably in Yeats' “Easter, 1916” and Joyce's *A Portrait*. This critical re-evaluation left an enduring legacy for subsequent authors to grapple with in their literary endeavours.¹ As postcolonial performances mean counterfactual authority against external dominion, they likewise promise a way of liberation from the connotations of power politics of the gaze, like misrepresented identity and manners. Ireland's emancipation project, particularly starting with the postcolonial era, points out the same

¹ In *Modern Irish Writers: A Bio-Critical Sourcebook*, Alexander G. Gonzalez makes a clear distinction between the terms “Irish Literary Revival” and “Irish Renaissance.” The simple difference is that while the former denotes a time period, precisely between 1925 and 1940, in which Ireland tried to come to terms with its Celtic past, the latter implies a political consciousness that shows “no sign of flagging [...] let alone dying” (1997: xiv). This political awareness serves as the source for the authors to draw their substance from, dating from Ireland's post-independence to “the present day” (1997: xiv). After the nation's rebirth, therefore, most Irish texts are optimistically related to the cultural and national development of the status quo, which provides the incentive to describe these texts as epitomes of their own time, rooted in this national growth process.

socio-political assurance that necessitates a newfound autonomy of “self-fashioning” as well (Miller, 2002: 8). In this regard, this autonomy transforms the once passive object of external observation and definition into an active subject engaged in self-definition in such a way that the sense of perception is involved.

Indeed, while perception encompasses a vast spectrum, extending from existentialism to phenomenology and from aesthetics to cultural studies, it remains a complex and multifaceted subject. In the context of this article, the following elucidation aims to clarify the methodology employed in understanding the sense of perception:

Perceptually a person is a viewer, who sees himself at the centre of the world surrounding him. As he moves, the centre of the world stays with him. Considering himself the primary centre, he sees the world populated with secondary objects, eccentric to him. Looking at [anything] means sending out a vector toward that object: seeing is a manipulation of the object on the part of the viewer. But here [...] *the dynamics of any centre operate reciprocally.* (Arnheim, 1988: 3) (emphasis mine)

Despite the mutual quality of the centre, Elmar Holenstein notes that “[t]he lived body alone centralizes only when, by any chance, it happens to function as the domineering figure of the perception” (2004: 60). The departure point of perception, as well as orientation, cannot be expected to be associated with the Irish body reflected in the canon mostly as “a weak and obsequious person” when the influence of English dominance has firmly established itself with a “strong and self-confident personality” (2004: 61). As Ireland undergoes a transition, marking its egress from England, a shift in the focal point of perception is inherently expected to accompany this change.

This article endeavours to explore the evolution wherein Ireland progressively assumes an active agency in the realms of looking and observing, thereby contributing to a nuanced understanding of its cultural and literary trajectory. Irish literature uniquely captures this trajectory of growth, spanning Ireland’s postcolonial era (1920s–1940s), subsequent modernization (1950s–1960s), and eventual transition into the postmodern era (1960–Present) (Gonzales, 1997: 14). The selected works for examination include James Joyce’s “The Dead” (1914), Máirtín Ó Cadhain’s *The Key* (1949), and John Banville’s *The Book of Evidence*. Each of these works, as will be shown,

contributes to our understanding of different phases of Irish identity growth, intricately weaving the evolution of perception throughout these intervals.

(Post)colonial Mode of Perception in Joyce’s “The Dead”²

James Joyce’s “The Dead” (1914) in *Dubliners* is a colonial narrative by date with postcolonial motives by taste. Despite the historical trend that treats the canonical Joyce as an apolitical figure, due to the hitherto estimation of Joyce’s prose as an innovative experiment, the recent critical re-evaluations responded to these high modernist claims with the term “post-colonial Joyce.”³ Although it is not ideal to deal with the discussion of whether Joyce is an apolitical writer from the canonical perspective or whether Joyce is a postcolonial writer with an overindulged engagement in political discourse of the status quo, one thing is to a large degree true that, as Cheng observes, “Joyce wrote insistently from the perspective of a colonial subject of an oppressive empire” (1996: 82). Therefore, his works both participate in political discourse and serve as tangible manifestations of the colonial realities of the Irish nation.

In this regard, James Joyce’s “The Dead” presents a stark dichotomy between Father England and Mother Ireland, with the former exerting a dominant influence ingrained in the colonial past. For this very reason, in the story, Joyce strategically delves into the domestic sphere to craft an analogy that vividly portrays the passive treatment of Irishness. Within the narrative, Gabriel, who is remembered as a “West Briton” (2004: 384), symbolises Father England, embodying the disposition of a coloniser’s energy. In contrast, his wife, Gretta, finds herself predisposed to uphold Irish sentiment without an autonomous voice in the colonial era. Building upon the historical context outlined above, one revealing aspect of Gabriel’s superiority, emanating from Ireland’s tumultuous state, is the concept of gaze, which superimposes Gabriel’s machismo on the ocular-centric superiority and thus leads to the male gaze distinctly focused on Gretta. In this nu-

² Although Joyce’s collection of short stories, *Dubliners*, was published in 1914 when Ireland was still a colony and Dublin a colonial capital, Mark Wollaeger observes in *Joyce in Postcolonial Tropics* that Joyce’s categorization as a postcolonial writer “derives from Joyce’s over-determined availability as a postcolonial subversive par excellence” (2001: 69). Alongside the publication date that locates the story amidst the colonial time of the nation, Joyce’s subversive rule-changing motivations in his writings, including this story, condition us to issue a bilateral title.

³ The term belongs to Vincent Cheng’s work entitled *Of Canons, Colonies, and Critics: The Ethics and Politics of Postcolonial Joyce Studies*.

anced portrayal, Joyce's analogy, perhaps unintentionally, resonates with the prevailing zeitgeist, depicting a lack of granted opportunity for female-colonial autonomy in the realm of perception.

Taking this a notch further, it is imperative to examine the argument through the lens of Frank B. Farrell's assertion in *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, wherein he expounds on the imperial self's inclination to project its own modes of articulation onto everything it encounters "so that all otherness is swallowed up into its working" (1996: 248). The ramifications of this historical principle manifest especially in Gabriel's brief portrayal of Gretta through the prism of the male gaze:

There was grace and mystery in her attitude as if she were a symbol of something. He asked himself what is a woman standing on the stairs in the shadow, listening to distant music, a symbol of if he were a painter he would paint her in that attitude. Her blue felt hat would show off the bronze of her hair against the darkness and the dark panels of her skirt would show off the light ones. Distant Music he would call the picture if he were a painter (Joyce, 2004: 402).

While Gabriel may seem to imbue Gretta with angelic innuendo, a closer examination reveals his attempt to assert dominance in his mode of expression, echoing Farrell's perspective, in an active-passive agency of looking. Within this narrative, Joyce skilfully crafts a hierarchical framework by portraying the painter as a wielder of ocular-centric dominance. This familiar image of the objectified female body incites how the male gaze is superimposed on the artistic process, resembling an artistic way of butchery by mirroring the historical imposition on colonised Ireland.

Gabriel's upper hand in perception still remains ambiguous, particularly in terms of the gendered nuances at play. The Morgan's party, depicted in the story, forcibly instigates a spatial shift in addressing the supremacist issue of patriarchal monopoly when Gabriel articulates the reasons for his and Gretta's late arrival to the party: "Here I am as right as the mail, Aunt Kate" (2004: 375). The witty humour behind this rhetorical statement is pun intended. Joyce navigates not only the reference to the infamous imperial force, the Royal Mail of the British Empire, which is celebrated for its punctuality but also orchestrates a phonetic manoeuvre that resonates with the male ego. It is quite reminiscent, as Vincent Cheng writes, that "both the empire and the male ego are employed in the activity" (1993: 28). By delv-

ing into this linguistic complexity, Joyce's political consciousness emerges, which operates on a spectrum of domestic and continental dominance. This reveals a substructure where the roles of male and female are caricatured beneath the overarching hierarchy symbolised by Father England and Mother Ireland. The confluence of wordplay and historical symbolism reinforces the neatly woven layers through which Joyce constructs a narrative that goes beyond mere storytelling, hence making a subtle remark about the depths of socio-political commentary.

Perhaps due to Gretta's lagging image in stark contrast to Gabriel's bold standing, Cheng offers insight by using Edward Said's concept of infantilization from *Orientalism*. The concept encompasses both the inimical aspects of governance and the parental dismissal of children.⁴ Contextualising this theoretical framework within the narrative, Cheng interprets Gabriel's response to Lily's relief at their belated arrival, "– I'll engage they did, said Gabriel, but they forget that my wife here takes three mortal hours to dress herself" (Joyce, 2004: 375), as an essential image of the British Empire. This portrayal, disguised as a "good-humoured comment," as Cheng writes, reveals an "affectionate attitude [...] towards its colonies [by] essentializing the female in a form of infantilization" (1993: 27). The infantilization retains its significance as a means to inspire an objectified female working in the favour of the paterfamilias' mastery, against which Gretta misses out on claiming a right to defy. The transmutation of infantilization takes on a deeper dimension and extends to a central authority asserting knowledge about Gretta beyond her own comprehension. This time, it is embedded in the golesh in question, but with a further context in disguise:

– But as for Gretta there, said Gabriel, she'd walk home in the snow if she were let.

Mrs Conroy laughed.

– Don't mind him, Aunt Kate, she said. He's really an awful bother, what with green shades for Tom's eyes at night and making him do the dumb-bells, and forcing Eva to eat the stirabout. The poor child! And she simply hates the sight of it! ... O, but you'll never guess what he makes me wear now!

⁴ Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin): The coloniser treats their colonies as "what is already evident: that they are a subject race, dominated by a race that knows them and what is good for them better than they could possibly know themselves" (1977: 36).

She broke out into a peal of laughter and glanced at her husband, whose admiring and happy eyes had been wandering from her dress to her face and hair. The two aunts laughed heartily, too, for Gabriel's solicitude was a standing joke with them.

- Goloshes! said Mrs Conroy. That's the latest. Whenever it's wet underfoot I must put on my goloshes. To-night even, he wanted me to put them on, but I wouldn't. The next thing he'll buy me will be a diving suit. (Joyce, 2004: 378)

To Aunt Julia's ignorance of the popularity of wearing goloshes, Mrs. Conroy responds that they are "Guttapercha things [...] Gabriel says everyone wears them on the continent" (2004: 378).

Nevertheless, the matter goes beyond the plain act of wearing goloshes. Gutta-percha, a rubbery material, is sourced from Malaya and exploited for the economic benefit of the British Empire. "Thus, the wearing goloshes becomes a correlative for a more civilized dominant European culture" (Cheng, 1993: 29), which Gretta vehemently rejects. The material rejects the Irish mentality to *know* herself, and the same also follows for perception; then, Gretta's framed portrait at that very specific moment, as given at the beginning of this section, contextually suggests layers of externally supervised ocular-centric dominance for the Empire. Moreover, the Joycean symbol of the snow at the end of the story denotes equality by falling down on everyone, both living and dead, equally. It heralds a bright future where the marginalised self is acknowledged. At this moment, we, as readers, are left wondering whether the trajectory of orientation will return to the Irish self or not, which is further problematized in the modernization and post-modernization eras.

A Room of (N)one's Own: Perceptual Fragmentations in *The Key*

The first stages of the subordinate psyche within colonised territories, as portrayed through the domestic setting in Joyce's work, lead to a more confined place that is exemplified in Máirtín Ó Cadhain's *The Key* (1945) [2015]. The storyline of this novella allegorically represents the factual experiences of the Irish nation in its modernization process. Composed right after the Second World War, throughout which the nation hid in its *isolated nut* to preserve itself against catastrophic events of the war (Lanterns, 2000: 233), the novella tells the story of "a man like any other" (2015: 17), named J., working at a civil service. The only plot in sight commences with J. locking himself in a room to which there is no exit other than a dysfunctional door

itself: “He turned it again, right and left, put his knee against it, set his shoulder to it but the door wouldn’t budge [...] The door was locked from the outside [...] J. was locked in a room with no other exit, no window or chimney, no skylight or tunnel or ventilation shaft” (2015: 23). By locking himself into a Kafkaesque claustrophobic place, J., entrapped in his “self-contained otherworld” (Lanters, 2000: 233), symbolically surrounds himself with the national device of Ireland’s neutrality in the Second World War. Yet, wherever J.’s gaze is cast, it leads only to a dead end. The paradox is stark: if, as Merleau-Ponty argues in *Phenomenology of Perception*, the world is what we perceive, then Irishness has a long way to go – at least beyond this enclosed space that equally elicits the national obstacle in the national active agency in perception.

After the events of “The Dead,” Irish femininity transforms, redirecting its focus towards J.’s effeminacy and finding a familiar terrain characterised by passivity within power dynamics. At this point, the novella starts with a subtle power relation through the convention of pathetic fallacy, attaching human relations to objects, giving them personifications and agency that the reader could sympathise with. Notably, the narrative dedicates several pages to describing these “living things” (Ó Cadhain, 2015: 9). In contrast, J.’s description is encapsulated in a solitary sentence on the first page: “J. was a paperkeeper” (2015: 7). In the novella, the objects are disruptively lively, and J. is frighteningly inert and deprived of identity. Possibly, the protagonist is reduced to being a mere (J)unior, which is actually one of the characteristics of the novella, as it does not take a genius to say that another character, S., who is J.’s superior in the work environment and seems to be on vacation throughout the action in the plot, comes to the foreground of being a (S)enior. In this Kafkaesque realm of passive identity and motion, parasitically linked to J., the claustrophobic space orchestrates what Minna Vouhelainen terms “deprivation of consciousness” within an enclosed realm of both space and perception (2010: 25). The metaphor overlaps between Ireland’s recovery by transitioning to modern city life with “office work, crowds, [...] lack of open spaces and fresh air” and its immediate inadaptability to such a condition (2010: 30). For this very reason, the novella secures the space where “visibility is lacking, and the characters feel lost and vulnerable” (2010: 30).

The passive substructure behind the claustrophobic space accompanies the imprisonment of J.’s reality. As observed by Merleau-Ponty, the reality that shapes our existence arises from an active process of assessing

our surroundings, where every encounter is a “meaning-giving operation” (2002: xii) that necessitates an “impregnable subjectivity” (2002: xi). This perspective involves a shift “from constituted to constituting” (2002: 70), where the suffix “-ing” serves as a token of active agency, emphasising the transformation from being shaped by external forces to actively shaping one’s own reality. Unlike Merleau-Ponty’s argument, J., like Ireland, slips backwards into the position of being constituted rather than engaging in an active mutual process. His only chance to connect with the broader reality is through the other character’s voices while trying to extricate him from the room. J. finds himself contingent upon fragmented descriptions provided by outsiders. For him, one chain of reality follows another. His reality and thus existence pertain to a slippery ground of polyvalent perceptual amalgam, corresponding to “consciousness among consciousness,” a condition Merleau-Ponty deems “a weakness” (2002: xiv).

Furthermore, the mechanisms of active agency in perception extend beyond a crude emphasis on ocularcentrism. Bodily stimulation, facilitated through mobility, allows the subject to attribute significance to what is touched (2002: 238). Nevertheless, Ó Cadhain’s chiasm of J. as an allegory of Ireland gains another layer with an obstacle through which J.’s actions confront constraints. In the novella, J.’s entrapment within the metaphorical “unbreakable nut” is intertwined with “the pipe [...] that circulated authority” (Ó Cadhain, 2015: 45). Hindered by a mental inability to challenge this authority, J. refrains himself from touching anything, as “[t]he walls have ears” (2015: 49). Notably, on a specific occasion, he is “not allowed to use [the telephone] without S’s say-so” (2015: 25), despite its potential to rectify the situation. There is no reliable source for J., then, to orient himself into a complete reality, which recalls Ireland’s isolation within an ever-recurring sameness of trying to bind up the colonial wounds: “Not only did he feel imprisoned, *he felt every part of his body under lock* (2015: 59) (emphasis mine).

The nexus of J.’s imprisonment makes it clear that rather than what he perceives, what he cannot perceive is what is important to the Irish self in modernization. However, the intended shift from being a (m)other self, as in “The Dead,” is still noticeable. To delve deeply into the exploration, this article proposes a shift in focus to John Banville’s *The Book of Evidence*, specifically examining the vivid characteristics of the narcissistic Freddie Montgomery. Unlike Gretta’s somewhat maternal inferiority or J.’s inertness, Freddie delineates an exact contrast.

Self-Perception: *The Book of Evidence*

In the late 1980s, John Banville's *The Book of Evidence* (1989) convinced us to acknowledge Irish authors' never-ending engagement with the national politics of the bygone era. The novel supposedly reflects the national predicament of Ireland's colonial consciousness through its fragmented and retrospective form. Furthermore, the novel puts itself in kinship with testimonial narratives through Freddie as the protagonist, as he says: "My Lord, when you ask me to tell the court in my own words, that is what I shall say" (Banville, 1989: 3). The symbolic nature of this genre serves as a guidepost, prompting us to recognise the interplay between Freddie's personal experiences and the nation's postcolonial memory since the testimonial narratives construct the protagonist's narration as a compelling urge to reclaim the bygone history of the nation.⁵ The novel's structure, which Joseph MacMinn terms "an ingenious parable of perception" (1999: 123), contributes to the Irish way of engagement in the historical and political liberation process with the sense of perception.

The narrative's adoption of the first-person perspective requires us to scrutinise subjective perception, a doctrinal cornerstone in Freddie's narrativization. However, this perception extends beyond Freddie's subjectively filtered observations; crucially, it embodies a literal form of being both an observer and an observed at the same time, thus raising critical questions about Irish identity:

The novel oscillates between how Freddie projects himself and how those projections are reflected in his mirror world, which is responsively perceived by the present Freddie himself while recording his testimony [...] [E]very self-image that Freddie predominantly observes conveys what he wants to blend as his ideal image into his own symbolic registration (Ayrım, 2023: 18).

Therefore, the novel is reminiscent of a public display designed to meet Freddie's specific needs. For this very reason, the general discussion point raised concerning the novel would be the focus on the artistic perception of a self-pastiche, as laconically summed up here: "I looked in their eyes and

⁵ Georg Gugelberg and Michael Kearney formulate the spectrum of this genre as its reliance on the colonial past of the nation that the work pertains to. In this formula, the first-person narrator is just a symbolic voice representing the nation, and accordingly, the narrator's retrospective narrativization is affirmed to be the post-colonial tendency to reclaim the national past that has been taken away.

saw myself ennobled there” (Banville, 1989: 11). Another line of scholarly inquiry, not directly causative but impactful, delves into male violence. Freddie’s gaze, fixated on his idealised self, extends to the objectification of female bodies in various forms since the first-person narrativization “superimpose[s] Freddie’s first-person authorial gaze on the violent male gaze in praxis” (Ayrım, 2023: 16-17).

One way or another, however, we could infer that the Irish self becomes the zero-point of orientation, a pivot utilised for self-observation or a deliberate choice to observe others. The sense of perception at best deviates through historical growth from being subjected to power to wielding power. Yet, the constitutive function of perception buried in the novel’s main theme of male violence as a voyeuristic phantasy remains an unexplored facet. Therefore, a definitive connection between Freddie’s tendency towards male phantasmagoria that violates the female body and the constitutive sense of perception has yet to be established.

A pointed critique emerges when examining Lacan’s formulation of the mirror stage, wherein the subject’s perceptual orientation towards self-perception, akin to Freddie, is juxtaposed with a destructive and perhaps darker aspect. “These complementary gaze functions attributed to Freddie flesh out the imprints of Lacanian mirror stage theory at the heart of a discomforting transformation of how a self-perception turns out to be a male gaze” (Ayrım, 2023: 17). The contemporary debates on this novel do not miss out on introducing us to the psychoanalytic layer of the novel. As Lacan builds his theory on Merleau-Ponty’s ideas on perception,⁶ Lacan also makes it possible for us to make a connection between Ó Cadhain’s novella and Banville’s novel through a similar development in perception. Freddie’s unwavering inclination to project his idealised self onto reflective surfaces implies a manifestation of the ego within Lacan’s Imaginary realm. Reading the novel from a Lacanian perspective, Freddie unveils the trajectory of identity formation, which indicates the constructive influence of perception. Freddie, alternatively referred to as Ireland, undergoes a profound rebirth and identity transformation through the capacity for self-observation.

In the novel, which opens with Freddie’s captivity and imprisonment after having fulfilled his own “worst fantasies” (Banville, 1989: 3), his genuine rebirth, as quoted above, orbits around his

⁶ See (Licitra Rosa, et al. 2021). According to this article, Merleau-Ponty’s works influenced the trajectory Lacan pursued in his theories (Licitra Rosa et al., 2021: 3).

retrospective testimonial rebuilding. As Freddie's memorial journey for the testimony in the prison occurs, we witness Freddie's fantastic psychodynamic zone inside out, which is by all means applicable to Freddie's developmental psychic structures from Imaginary to Symbolic. In the Imaginary/pre-linguistic stage, which encompasses most of the novel, Freddie practically represents the key aspect of Imaginary through his Platonic self-perception [...] His immediate circle, which stands for Lacan's Symbolic/predefined social order, constantly reminds him of the unvested nature of such a self-image [...] Although the insufficiency and incompleteness are assuaged by "nursling dependence" (Lacan, 2001: 2), it misses out on Freddie's situation since his "[mother] had cut [him] long ago" (Banville, 1989: 170). Therefore, as a concomitant of nursling independence, Freddie is marked by impending aggression and narcissism throughout the process. In tandem with his behaviours, his narrativization cooperatively becomes aggressive, too, and thus introduces a cinematographically emphasised troubled masculine violence under his worst fantasies without knowing where to stop in an unstable maternal formation around him (Ayrım, 2023: 18-19).

At this point, what transposes Freddie's perception to a destructive force is the impossible quest of claiming his ideal reflection in the mirror world, which elicits a pragmatic level of aggression to the notion of the Other just as much as the ideal self is the Other per se for being far away from reality. That is why Freddie, who is by nature a male, evinces male violence in the bond of biological *otherhood*, namely female bodies. Not only does this fact explain Freddie's narcissistic qualities, but it also underlines the active perception of his identity formation from a Lacanian perspective.

Penned roughly half a century later, the perspective on perception derived from Joyce's "The Dead" stands in complete contradiction. Instead of signifying surrender to external forces of ocular dominance, it represents an era characterised by self-awareness, governed and emphasised through the lens of identity formation. As depicted in Banville's narrative, the Irish mindset undergoes a transformative awakening, evolving into a formidable and independent entity. This newfound state of self-governance serves as the focal point, which centralises the perception within the individual's own realm of influence.

Conclusion

In the instances elucidated above, the exploration of perception in Irish literature unfolds as a narrative of progressive homecoming. Initially, the archival ocular-centrism portrays Ireland in a passive role, observed and defined by external forces. This dynamic undergoes a gradual transformation, however, as the narrative evolves towards a self-perception where the individual becomes the observer and definer of their own identity, liberated from external influences. This postcolonial trajectory aligns chronologically with Ireland's journey towards self-definition, illuminating Ireland's evolution from a state of passive and inert political agency to a proactive and engaged consciousness. In Joyce's "The Dead," the perception is tarnished, and the Irish representative, Gretta, finds herself subjected to England's dominance in the act of being defined. Ó Cadhain's *The Key* delves deeply into a historical account of the Irish nation during World War II, presenting a fragmented self-perception within an enclosed space through its protagonist. J. Banville's novel takes a different stance, portraying a national liberation from a defined entity to a defining subject with the power of perception steeped in a narcissistic protagonist, Freddie. In all of these works, nevertheless, the steadfast theme orbits around the literary device of power relationships within the domain of perception.

References

- Arnheim, Rudolf (1988). *The Power of the Centre*. New York: University of California Press.
- Ayrim, Oğuzhan (2023). "Representation of Violence from Imaginary to Symbolic: Identity Formation in John Banville's *The Book of Evidence*". *bitig Journal of Faculty of Letters*, 3(6): 14-27.
- Banville, John (1989). *The Book of Evidence*. New York: Vintage Books.
- Cheng, Vincent (1993). "Empire and Patriarchy in *The Dead*". *Joyce Studies Annual*, 4(1): 16-42.
- Cheng, Vincent (1996). "Of Canons, Colonies, and Critics: The Ethics and Politics of Postcolonial Joyce Studies". *Cultural Critique*, 35: 81-104.
- Cullingford, Elizabeth (2001). *Ireland's Other: Gender and Ethnicity in Irish Literature and Popular Culture*. Cork: Cork University Press.

- Farrell, Frank (1996). *Subjectivity, Realism and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holenstein, Elmar (2004). "The Zero-Point of Orientation: The Placement of the I in Perceived Space". *The Body*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Joyce, James (2004). *A Portrait of the Artist as a Young Man and Dubliners*. New York: Barnes & Noble Classics.
- Lanters, Jose (2000). *Unauthorized Versions: Irish Menippean Satire, 1919-1952*. Washington: The Catholic UP.
- Licitra Rosa, C. et al. (2021). "From Imaginary to Theory of the Gaze in Lacan". *Frontiers*, 12(1): 1-7.
- McMinn, Joseph (1999). *Supreme Fictions of John Banville*. Manchester: Manchester University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Miller, Nicholas (2002). *Modernism, Ireland and the Erotics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ó Cadhain, Máirtín (2015). *The Key*. Trans. Louis De Paor and Lochlainn O Tuairisg. Illinois: Dalkey Archive Press.
- Vuohelainen, Minna (2010). "Cribb'd, Cabined, and Confined: Fear, Claustrophobia and Modernity". *Journal of Literature and Science*, 3(1): 23-36.

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

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

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



THE MADONNA-WHORE COMPLEX IN D.H. LAWRENCE'S *SONS AND LOVERS*

D.H. Lawrence'ın *Oğullar ve Sevgililer* Eserinde Madonna-fahişe Sendromu

Derya EMİR*

ABSTRACT

Published in 1913, D.H. Lawrence's *Sons and Lovers* is one of the classics of English Literature. It narrates the struggles and economic problems of the Morel family, particularly focusing on the complex relationships among the members. Several critical analyses and theses have extensively examined the influence of Freudian psychoanalytical theories, particularly the Oedipus Complex, on the novel. However, not much critical attention has been directed towards the Madonna-whore complex, a conceptual framework articulated by Sigmund Freud and further elaborated upon by feminist scholars. The dichotomous portrayal of women characters in fictional texts by the dominant discourses has been a longstanding concern since ancient times. As the sufferer from mother-complex, the protagonist, Paul cannot feel free himself to find a healthy mutual relationship with the opposite sex due to childhood frustrations in his family. Throughout the novel, Paul vacillates between Miriam and Clara; however, neither can satisfy his "affectionate" and "emotional" needs fully, so he cannot get intimacy with a girl who is either entirely a virginal Madonna or a sinful whore. In the novel, Miriam is portrayed as the embodiment of Mary-like figure, representing purity and affection; on the other hand, Clara assumes the role of a whore figure that satisfies the sensual feelings of the protagonist. This study aims to examine how the Madonna-whore dichotomy has been prevalent during the protagonist's intimate relationship with the two female characters in *Sons and Lovers* (1913).

Keywords: The Madonna-whore Complex, *Sons and Lovers*, S. Freud, gender roles, purity and sensuality.

ÖZ

1913 yılında yayınlanan D.H. Lawrence'ın *Oğullar ve Sevgililer* romanı İngiliz Edebiyatının klasiklerinden biridir. Roman, Morel ailesinin yaşam mücadelelerini ve ekonomik sorunlarını, aile üyeleri arasındaki karmaşık ilişkilere odaklanarak anlatmaktadır. Freud'un psikoanalitik teorilerinin, özellikle de Oedipus Kompleksinin, roman üzerin-

* Asst. Prof. Dr., Dumlupınar University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Translation and Interpreting, Kütahya/Türkiye. E-mail: derya.emir@dpu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3787-6164.

de etkisi ile alakalı pek çok eleştirel makale ve tez yazılmıştır. Ancak, romanda Freud tarafından ortaya konulan Madonna-fahişe sendromunun etkisi ile ilgili çok fazla eleştirel metin yazılmamıştır. Dominant söylemler tarafından yazılan edebi eserlerde kadın karakter rollerinin ikili bir şekilde tasvir edilmesi antik çağlardan beri süregelen bir yazım şekli olmuştur. Annesi ile olan yakın ilişkileri ve ailesindeki var olan sıkıntılardan dolayı acı çeken ana karakter, Paul, karşı cinsle sağlıklı bir ilişki kurma konusunda kendini özgür hissedemez. Paul, roman boyunca yakın ilişki kurduğu Miriam ve Clara arasında duygusal anlamda gidip gelir; ancak ikisi de “şefkat” ve “cinsel” ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamaz. Romanda, Miriam ruhani ve şefkat dolu Meryem Ana figürü olarak betimlenirken, Clara ise cinselliğini ön planda tutan ve ana karakteri bu yönüyle tatmin etmeye çalışan madun kadın olarak tasvir edilmiştir. Bu çalışma, *Oğullar ve Sevgililer* (1913) romanındaki ana kahramanın iki kadın karakterle olan yakın ilişkisinde Madonna-fahişe sendromunun nasıl yaşadığını incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Madonna-fahişe Sendromu, *Oğullar ve Sevgililer*, S. Freud, cinsiyet rolleri, saflık ve cinsellik.

Introduction

The dichotomous perception of women and their representations in fiction have been prevalent since ancient times. The establishment of gender roles and the construction of the female body under the dominant discourse of mythology, morality, cultural norms, philosophy, and religion devalued female corporeality and reduced them to the well-worn female roles as either Mary-like or Eve-like. Mary-Eve dichotomy has been considered the original form, and it “has given a conceptual basis to what is known in psychology as the Madonna-Whore dichotomy: the tendency to categorize women in terms of two polar opposites” (Tumanov, 2011: 507). From the standpoint of Christian discourse, the Virgin Mary, who is stripped of her sexuality, is the representative of an idealized and virtuous mother figure; on the other hand, Eve’s vilification is due to her seduction of Adam by leading him to taste the forbidden fruit. While “Adam lacked any motive for the sin [...] the burden of Adam’s guilt was thereby lifted, and the blame placed on Eve” (Karlsen, 1987: 176, 177). The rhetoric of Saint Jerome, one of the ancient church fathers, which claims “Death came through Eve, but life came through Mary” (cited in Tumanov, 2011: 507) validates the portrayals of the two opposing female figures in the Biblical accounts of the first century.

Accordingly, the two key female figures – the Virgin Mary and Eve – have been adopted, reimagined, and developed in order to categorize the

roles of women in grand narratives, as the French theorist Lyotard called them. Similarly, in the Biblical story of the creation, it is stated that Eve was created by God from one of the ribs of Adam and Wolf notes that “God breathed life directly into Adam’s nostrils, inspiring his body with divinity; but Eve’s body is twice removed from the Maker’s hand, imperfect matter born of matter” (2008: 93). The projection of female uncertainty suggested in Christian ideology resulted in the reinforcement of the dichotomous discourses for women portrayals in fictional texts. Thus, the early construction of idealized or demonized female figures created the binary model with respect to the roles of women, portrayed in male-dominated literary discourses. Karlsen notes that “the belief that woman was evil continued to reside [...] in the biblical tale of human origins” (1987: 173). The continual comparison of the Virgin Mary and Eve leads to Eve’s “incarnation of the archetypal woman, who brought sin and more people into the world, [...]”. Thus sin, the force of evil in the world, becomes displaced from men and relocated in the female body alone” (Diede, 2010: 109). From this perspective, the contradictory construction of female figures as either perfect or imperfect is due to the ancient stories which have passed through the ages and continued to survive in the next centuries.

The symbolic representations of the two opposing female figures continued to survive in Medieval Period, which was characterized by the persecution of females as being witches. Lasted for nearly three hundred years, the infamous witch hunts were considered by many feminists “a systematic war on women” (Stringer, 2015: 1). Written by two Dominican clergymen, *The Hammer of Witches* was a manual that provided guidelines for identifying, prosecuting, and executing female witches. Godbeer, who has scrutinized the witchcraft of New Englanders in Salem, notes:

Women known for their magical skills were much more likely than men to be accused of witchcraft. The power [...] seemed especially threatening if possessed by a woman because it contradicted gender norms that placed women in subordinate positions. [...] Witchcraft was perceived [...] as a primarily female phenomenon. Around four-fifths of those New Englanders tried for witchcraft were women. [...] Though worthy of honor as Adam’s companion prior to their fall from grace, Eve’s disobedience to God at the Devil’s bidding made her the first witch (2005: 150–169).

Accordingly, the polarized categorization of women as perfect or imperfect, virgin or seductive, Angel in The House or Madwoman in the Attic,

Madonna or whore has been used to persecute, dominate, and subjugate women in the social, cultural ambits and literary representations. By highlighting the creation of binary models for the categorization of women, Adrienne Rich states:

In order to maintain two such notions, each in its contradictory purity, the masculine imagination has had to divide women, [...] as polarized into good or evil, fertile or barren, pure or impure. The asexual Victorian angel-wife and the Victorian prostitute were institutions created by this double thinking, which had nothing to do with women's actual sensuality and everything to do with the male's subjective experience of women (1995: 34).

Famous for his groundbreaking theories and approaches to the human mind, specifically males' psychology and personal development, Sigmund Freud formulated the Madonna-whore complex which arises "from an arrest or blockage of psycho-sexual development" (Doran, 2022: 363) of males during his sensual interactions with females. Thus:

the confluence of emotions often failed to occur [...] for social life and in particular for gender relations [...] men attempt to overcome these deep psychological contradictions by relating to and thinking of women stereotypically in terms of two separate types: asexual or completely sexual, Virgin Mother Mary or Mary Magdalene, subject or object (Doran, 2022: 363).

Accordingly, the complex represents the polarized view of women, categorizing them into two distinct archetypes—the Madonna, symbolizing purity, virtue, and maternal qualities, and the whore, embodying sensuality, promiscuity, and forbidden desires. Explaining the condition for a woman to be the love-object in the eye of a man, Freud says that "a virtuous and reputable woman never possesses the charm required to exalt her to an object of love; this attraction is exercised only by one who is more or less sexually discredited, whose fidelity and loyalty admit of some doubt" (1963: 40). Describing the problems of men, who suffer from physical impotence in their erotic lives, Freud claims:

the sexual activity of such people shows unmistakable signs [...] he avoids all association with feelings of tenderness [...]. The erotic life of such people remains dissociated, divided between two channels the same two that are personified in art as heavenly and

earthly (or animal) love. Where such men love they have no desire and where they desire, they cannot love (1963: 52).

It can be observed in the above quotation that Freud points out two different types of women like heavenly and earthly in relation to a male's physical dysfunction in sexual life. Accordingly, "men suffering from the Madonna-whore complex are unable to reconcile sexual and romantic desire in a single female object. They divide women between pure, asexual madonnas and dirty, promiscuous whores and are unable to sexually function with the former" (Boryszewski, 2014: 216). The paper aims to examine how the Madonna-whore dichotomy has been prevalent during the protagonist's intimate relationship with the two female characters in *Sons and Lovers* (1913).

Miriam and Clara as the Representatives of the Madonna-whore Dichotomy

Published in the first decade of the twentieth century, *Sons and Lovers* is Lawrence's third novel which narrates the struggles and economic problems of the Morel family, particularly focusing on the complex relationships among the members. In the novel, the events are narrated in the third person omniscient and from the perspective of a heterodiegetic narrator. The novel explores themes of love, family dynamics, class struggle, and the impact of industrialization on working-class communities. It is the social background; poverty, hard labour and low level of education, which cause many conflicts among the members of Morels. The novel is known for its psychological depth, vivid characterizations, and its exploration of the complexities of human relationships. Although the novel belongs to the twentieth century, it draws themes and character portrayals from Victorian thematic concerns. It can be said that when writing his novel, D.H. Lawrence was strongly influenced by Freud's scientific theories and concepts due to his deliberate references in creating the characters and their inner struggles.

Born into a family in which there has already been a continuous split and antagonism between the parents, Paul Morel's psychological and physical development has been supported but also obstructed by the existence of three women in his life: his mother, Miriam, and Clara. The unending quarrels and conflict in the Morels family are described as follows: "The pity was, she was too much his opposite. [...] At last, Mrs. Morel despised her husband. [...] There began a battle between the husband and wife—a fear-

ful, bloody battle that ended only with the death of one” (Lawrence, 1995: 16). It is during this barren atmosphere that Paul comes to the world but his coming to the family is not affordable because the father is just “serving beer in a public-house, swilling himself drunk” (Lawrence, 1995: 7). So, for Mrs. Morel “this coming child was too much for her [...] she was sick of it, the struggle with poverty and ugliness and meanness” (Lawrence, 1995: 7). However, when she gives birth to Paul, she holds:

the delicate baby. Its deep blue eyes, always looking up at her un-blinking, seemed to draw her innermost thoughts out of her. She no longer loved her husband; she had not wanted this child to come, and there it lay in her arms and pulled at her heart. She felt as if the navel string that had connected its frail little body with hers had not been broken. A wave of hot love went over her to the infant. She held it close to her face and breast. With all her force, with all her soul she would make up to it for having brought it into the world unloved (Lawrence, 1995: 37).

Brought up by a strict Puritan mother, Paul cannot feel free to find a healthy mutual relationship with the opposite sex. It is because of the distressing relationship with his mother, and the domination of his mother that Paul fails to achieve a satisfactory love relationship with Miriam. Sacco and Laino state that:

within the first year of a baby’s life, the attachment they have to their mothers is extremely important, especially in forming secure relationships later in life. This early relationship between mother and son is extremely important for how men treat women and form relationships with them. Obviously, men who had ambivalent, anxious, disorganized or disoriented relationships with their mothers as babies/children are more likely to form carbon copy relationships with the women they meet (2011: 15).

From the perspective of the Madonna-whore complex, the Madonna figure is generally associated with a mother figure who is the embodiment of a consecrated and idealized image in the sufferer’s mind. As Boryszewski notes “the Madonna-whore complex is a kind of sexual/personality disorder which affects the way men perceive women” (2014: 216). In this context, Paul’s sexual and personality disorder manifests during his visit, with his mother, to the Leivers family at Willey Farm, where he encounters Miriam, who subsequently becomes emblematic of the Madonna figure in his

mind. When they arrive at the farm, they see Miriam, who is “fourteen years old, [who] had a rosy dark face, a bunch of short black curls, very fine and free, and dark eyes; shy, questioning, a little resentful of the strangers” (Lawrence, 1995: 124). Introduced as the first beloved of the protagonist, Miriam is a spiritual girl, living on a semi-divine level. The narrator presents that according to “Miriam, Christ and God made one great figure, which she loved tremblingly and passionately [...] That was life to her” (Lawrence, 1995:144). Following the first visit, Paul begins to visit the Willey Farm frequently “where everything took a religious value, came with a subtle fascination to him” (Lawrence, 1995: 151). Throughout the novel, Miriam is very much associated with spiritual and religious images and descriptions: her eyes are depicted as “dark as a dark church”, she touches the flowers as if she is “worshipping”, she stands near Paul as if she wants to make “a communion” with him, even she “might have been one of the women who went with Mary when Jesus was dead” (Lawrence, 1995: 162-163). Although she is brought up on a farm, she is so hypersensitive and shy that she cannot bear hearing the continual conversations go upon every farm such as “birth and of begetting” (Lawrence, 1995: 175) which torments her soul.

Though she has inclinations toward Paul, she is unable to desire him with common feelings which cause Paul’s emotional split in his inner world. Her religious intensity is indicated by the narrator as follows: “She seemed to need things kindling in her imagination or in her soul before she felt she had them. And she was cut off from ordinary life by her religious intensity which made the world for her either a nunnery garden or a paradise, where sin and knowledge were not, or else an ugly, cruel thing.” (Lawrence, 1995: 152).

So, Paul resists forming a carbon copy relationship which reminds that of his mother; and begins to despise Miriam because he does not “want another mother” (Lawrence, 1995: 296). His teenage years go through a difficult period due to the ill mood persistent in the family, so Paul has emotional dilemmas regarding his sensual and physical necessities. Freud states that “the bad relations between the parents [...] stimulate the emotional life of the child, and cause it to experience intensities of love, hate and jealousy while yet in its infancy” (1963: 28). Accordingly, what makes Paul dismiss Miriam’s sexuality is her reserved, pure, and spiritual nature. Miriam epitomizes attributes of maternal warmth, care, and affection that Paul denies insistently. He laments her spirituality and religious devotion:

You make me so spiritual! [...] ‘And I don’t want to be spiritual.’ [...]. Frequently he hated Miriam. He hated her as she bent forward and pored over his things. [...] When he was with her, he hated her for having got him, and yet not got him, and he tortured her. [...] she gave no living warmth. She was never alive, and giving off life. [...] She was only his conscience, not his mate. He hated her violently, and was more cruel to her (Lawrence, 1995: 254).

When they grow up to adulthood, Paul becomes more conscious about his needs for sexual desires; however, Miriam is unable to offer such emotional and physical support for Paul since she denies her femininity due to her purity, spirituality, and morality. Her asceticism is so disturbing for Paul that Miriam thinks that “He would be disappointed, he would find no satisfaction” (Lawrence, 1995: 330) even if she would let him have her. Paul blames Miriam for being “a nun. I have given you what I would give a holy nun—as a mystic monk to a mystic nun” (Lawrence, 1995: 129). She is deprived of fulfilling the active wishful feelings of Paul. Accordingly, Miriam is the embodiment of the Madonna figure due to her role as a pure, fertile, religious, and affectionate woman. Freud states that “to ensure a fully normal attitude in love, two currents of feeling have to unite [...] the tender, affectionate feelings and the sensual feelings” (1963: 49). Thus, as the sufferer of the Madonna-whore complex, Paul’s inability to combine his “tender” and “sensual” desires within a single female (Miriam) results with the end of the relationship.

Clara Dawes is another woman with whom Paul’s relationship will be carried on a sexual dimension without love. Introduced by Miriam as an alternative for herself to test Paul’s feelings/choices regarding to find the best partner in his life, Clara Dawes can be associated with whore figure. Since Paul cannot find equilibrium in his “tender” and “sensual” feelings towards Miriam, he is captured by Clara’s sensuality. Paul meets Clara, one of the friends of Miriam, by chance in the town:

‘Hello!’ he said, ‘you didn’t tell me you were coming to town.’

‘No,’ replied Miriam, half apologetically. ‘I drove in to Cattle Market with father.’

He looked at her companion.

‘I’ve told you about Mrs. Dawes,’ said Miriam huskily; she was nervous. ‘Clara, do you know Paul?’

'I think I've seen him before,' replied Mrs. Dawes indifferently, as she shook hands with him. She had scornful grey eyes, a skin like white honey, and a full mouth, with a slightly lifted upper lip that did not know whether it was raised in scorn of all men or out of eagerness to be kissed, [...]. Her neck gave him a sharp pang, such a beautiful thing, yet not proud of itself just now. Her breasts swung slightly in her blouse. The arching curve of her back was beautiful and strong; she wore no stays (Lawrence, 1995: 184).

Paul's primary attraction to Clara resides predominantly in her sensuality: her white skin, her eyes, her parted lips, her breasts, etc. Since his instinctual desires are unsatisfied by Miriam, he looks for a compensation that will be gratified by Clara, who is described as attractive and sensual. Contrary to the religious mysticism and purity of Miriam, Clara is bold and has an extrovert disposition in sensual matters. She is married to Baxter Dawes, but they live separately due to the problems in their marriage. Though she is five years older than him, Paul falls under the spell of Clara's sensuality easily. As soon as he gets a sensual attachment with Clara, Paul makes a comparison between Miriam and Clara on the level of sensuality. For Paul, Miriam "lay to be sacrificed for him because she loved him so much [...] There was something he could not bear for her sake [...] The sense of failure grew stronger" (Lawrence, 1995: 198) and he hated Miriam again. Then, he seeks out Clara once again because he "grew warm at the thought of Clara" (Lawrence, 1995: 268) for she meets the requirements of love-object in the eye of Paul. In contrast to Miriam, who embodies the archetypal mother/Madonna figure for Paul and the cause of abomination for him, Clara offers freedom of love without devotion to him. Within the rhetoric of Freud, the sexual fascination for the sufferer is represented by a female figure, who lacks societal respect and whose commitment is on the quest. Accordingly, Clara is represented as a woman who is outside of the established boundaries and ethical frameworks of societal norms and standards. She never considers her bad reputation within the society. She just meets the enjoyment of sexuality and intimacy without love for him. In one of their conversations, Paul asks her whether she finds herself guilty or not, she unhesitatingly replies that she does not care about the rumours of the society:

'You don't feel criminal, do you?'

'Criminal!' she said. 'No.'

‘But you seem to feel you have done a wrong?’

‘No,’ she said.’

‘Not sinners, are we?’ he said, with an uneasy little frown.

‘No,’ she replied. He kissed her, laughing.

‘You like your little bit of guiltiness, I believe,’ he said. ‘I believe Eve enjoyed it, when she went cowering out of Paradise.’ (Lawrence, 1995: 315).

As it is seen in the conversation, Clara is the female who is associated with Eve symbol in his mind. Amidst the fervent ardour shared between the lovers, they “felt small, half-afraid, childish and wondering, like Adam and Eve when they lost their innocence and realised the magnificence of the power which drove them out of Paradise” (Lawrence, 1995: 356). Once more, their depiction in the scene is intertwined with Clara’s association with Eve-like figure; that is, the archetypal whore figure.

However, as time passes, his experience with Clara becomes troublesome due to the split and repression in his soul and mind. Even in their close intimacy, Clara “did not know what was the matter with him. She realised that he seemed unaware of her. Even when he came to her, he seemed unaware of her; always he was somewhere else” (Lawrence, 1995: 399). When he considers his relationship with her, Paul’s dilemma becomes clearer as he says: “But no, mother. I even love Clara, and I did Miriam; but to give myself to them in marriage I couldn’t” (Lawrence, 1995: 351). As a man, full of neurotic complexities in his soul, “the naked hunger [...] something strong and blind and ruthless in its primitiveness” (Lawrence, 1995: 355) begin to disturb him. Although he attempts to continue his passion for Clara, he becomes restless and inclines towards severance. He no longer feels discomfort in Clara’s absence and no longer relies on her constant presence as he once did. Clara assumes the role of a female figure, who just compensates for Paul’s sexual desires, so her role is confined to indoor encounters. She never goes beyond the limits, assigned to her by Paul.

Thus, unable to combine his “sensual” and “affectionate” feelings, he begins to feel uneasiness and restlessness. Freud notes that “when the original object of an instinctual desire becomes lost in consequence of repression, it is often replaced by an endless series of substitute-objects, none of which ever give full satisfaction” (1963: 58). The following paragraph, taken from the last chapters, describes how Paul’s neurotic complexity troubles him finally:

He felt as if his life were being destroyed, piece by piece, within him. Often the tears came suddenly. [...]. Often he could not go on with his work. The pen stopped writing. He sat staring, quite unconscious. And when he came round again he felt sick, and trembled in his limbs. He never questioned what it was. His mind did not try to analyse or understand. He merely submitted, and kept his eyes shut; let the thing go over him (Lawrence, 1995: 382).

In the concluding chapters of the novel, Paul endeavours to become a man and wants to remove all women from his life. His mother suffers from cancer, and he hastens her death by adding an overdose of morphine to her night milk. Sacco and Laino claim that “misogyny is another aspect of the Madonna complex” (2011: 29). From this view, Paul sets himself free from all women in his life and walks towards “the city’s gold phosphorescence. His fists were shut, his mouth set fast [...]. He walked towards the faintly humming, glowing town, quickly” (Lawrence, 1995: 492).

Conclusion

The Madonna-whore complex can be traced back to ancient mythologies and religious narratives that depicted women in dichotomous roles frequently. The dichotomous portrayal of women as either Mary or Eve serves as a framework through which they are depicted as saintly or entirely sinful. In canonical texts, reducing women to either the consecrated, virginal Madonna or the sinful, promiscuous whore indicates the attempts of the patriarchal norms to ignore their identities and personalities. Formulated and developed by the Austrian psychiatrist, Sigmund Freud, the conceptualization of a binary division of women as either a mother or lover is frequently termed as “The Madonna-whore complex” within scholarly discourse.

While numerous critical analyses and theses have explored the impact of Freudian scientific theories, notably the Oedipus Complex, on the works of D.H. Lawrence, not much critical attention has been directed towards the Madonna-whore complex, a concept formulated by Freud and expanded upon by feminist critics. As one of the important early modernist writers, Lawrence adeptly interwove Freudian theories into his novel by providing the readers with insights about the psychological and sexual complexities of the characters, particularly of Paul. As the sufferer from mother-complex due to childhood frustrations in his family, Paul cannot maintain emotional and physical arousal to the opposite sex in the novel. He vacillates between Miriam and Clara; however, neither can satisfy both his “af-

fectionate” and “emotional” needs fully. In conclusion, Paul cannot get intimacy with a girl who is either entirely a virginal Madonna or a sinful whore due to the psychological and sensual dilemmas in his mind. At the end of the novel, Paul emancipates himself from all the women in his life and directs purposefully towards the lights of the city which may offer alternative women with whom he would satisfy both his affectionate and the sensual feelings.

References

- Boryszewski, Wojciech (2014). “The Literary Portrayal of the Madonna-Whore Complex in Jonh Fowles’s Novels *The Collector* and *The Magus*”. *Prace Literaturoznawcze*, 2: 215–230.
- Diede, Martha K. (2010). “Take and Eat: Eve, Mary, and Feminist Christianity”. *Intersections in Christianity and Critical Theory*. Ed. Cassandra Falke. London: Palgrave Macmillan, 106–119.
- Doran, Christine (2022). “The Whore and the Madonna: The Ambivalent Positionings of Women in British Imperial Histories on Southeast Asia”. *Histories*, 2(3): 362–373.
- Freud, Sigmund (1963). *Sexuality and The Psychology of Love*. Ed. Philip Rieff. New York: Simon & Schuster Comp.
- Godbeer, Richard (2005). *Escaping Salem: The Other Witch Hunt of 1692*. New York: Oxford University Press.
- Karlsen, Carol F. (1987). *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*. New York: W. W. Norton.
- Lawrence, David. H. (1995). *Sons and Lovers*. London: Penguin Books Ltd.
- Rich, Adrienne (1995). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W.W. Norton.
- Sacco, Peter A. & Laino Debra (2011). *Madonna Complex: Why Men Are Wired to Cheat on Women*. UK: Chipmunka Publishing.
- Stringer, Morgan L. (2015) *A War on Women? The Malleus Maleficarum and the Witch-Hunts in Early Modern Europe*. PhD Thesis. USA: The University of Mississippi.
- Tumanov, Vladimir (2011). “Mary versus Eve: Paternal Uncertainty and the Christian View of Women”. *Neophilologus*, 95: 507–521.

Wolf, Naomi (2008). *The Beauty Myth. How Images of Beauty are Used Against Women*. USA: Harper Collins.

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

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

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



ZUBAIDAH BINT JA'FAR AND HER EFFECTS IN CULTURAL, ARTISTIC, AND SOCIAL LIFE IN HER PERIOD

Zübeyde Bint Câfer'in Yaşadığı Dönemde Kültürel, Sanatsal ve Sosyal Hayata Etkileri

Remziye SEÇEN*

ABSTRACT

Baghdad emerged as a thriving city in the early era of the Abbasids and renowned for its affluence and cultural advancement during the caliphate of Harun al-Rashid. Notably, women belonging to the upper echelons of society, including but not limited to the caliph's consorts and concubines, assumed active roles in both society and politics. Zubaidah bint Ja'far, the wife of the Caliph Harun al-Rashid, was an influential woman who utilized her position to engage in philanthropic activities and contribute to the development of society. Their love story has become famous and Zubaidah, with her intelligence and beauty, fascinated the Caliph and influenced his decisions. Zubaidah was also recognized for her generosity towards scholars and poets. Her life and contributions to the era are documented in historical texts and literary works of the time, such as the *Thousand and One Nights Tales*. This study aims to examine the life and achievements of Zubaidah bint Ja'far during the Abbasid era, focusing on her contributions to politics, society, and literature. She played a significant role in the administration of the state alongside her husband, and served as inspiration for poems and tales in *Thousand and One Nights* collection. The analysis of the *Thousand and One Nights Tales* involved using a descriptive method and historical research to present how her personality is perceived by people of her time and emphasize her lasting legacy.

Keywords: Zubaidah bint Ja'far, *The Thousand and One Nights*, cultural life, artistic life, social life.

ÖZ

Abbâsîlerin ilk döneminde kurulan Bağdat, Hârûn Reşîd'in halifelik zamanında zenginliği ve kültürel gelişimiyle tanınan müreffeh bir şehir haline gelmiştir. Halifenin desteği ile birlikte eşlerinin, cariyelerinin ve üst sınıftan olan kadınların toplumda ve siyasette aktif roller oynadıkları görülmektedir. Dönemin önde gelen isimlerinden Halife Hârûn Reşîd'in eşi Zübeyde bint Câfer, konumunu hayırsever faaliyetlerde

* PhD student. Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, Ankara/Türkiye. E-mail: rsecen@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-4121-2136.

bulunmak ve toplumun kalkınmasına katkı sağlamak için kullanan etkili bir kadın olmuştur. Zübeyde ve Hârûn'un aşk hikâyesi dillere destan olmuş, Zübeyde zekâsını ve güzelliğini kullanarak halifeyi kendine hayran etmiş ve kararlarını etkilemiştir. Zübeyde aynı zamanda âlimlere ve şairlere karşı cömertliğiyle de ön plana çıkmıştır. Zübeyde'nin hayatı ve döneme olan katkıları tarihi metinlerde ve *Binbir Gece Masalları* gibi dönemin edebi eserlerinde de yer bulmuştur. Bu çalışmanın amacı, Zübeyde bint Cafer'in Abbâsiler dönemindeki hayatını ve başarılarını, siyasi, toplumsal ve edebi katkılarına vurgu yaparak incelemektir. Eşi Halife Hârûn er-Reşid ile birlikte devlet yönetiminde önemli bir etki yaratmış ve *Binbir Gece Masalları* koleksiyonu başta olmak üzere birçok şiir ve söylenceye konu olmuştur. *Binbir Gece Masalları* tarihsel araştırma ve betimleyici yaklaşım ile incelenerek onun kişiliğinin yaşadığı dönemin bireyleri tarafından algılanışı ve kalıcı etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Zübeyde bint Câfer, *Binbir Gece Masalları*, kültürel yaşam, santsal yaşam, sosyal yaşam.

Introduction

The objective of our study is to uncover the life of Zubaidah bint Ja'far, who resided during the first century of the Abbasid era, a period widely regarded as the pinnacle of Islamic history. We seek to explore her life, her contributions to political and social spheres, and her literary attributes with a rigorous and systematic approach. Zubaidah bint Ja'far held a position of influence as the beloved wife of Caliph Harun al-Rashid, contributing to the administration of the state alongside him. She was widely respected and admired by the people of Baghdad for her exceptional beauty, devoutness, and intelligence. The woman in question was of such renown that she served as the inspiration for numerous poems and tales included in the collection known as *Thousand and One Nights*. The focus of our research is on Zubaidah bint Ja'far, a prominent figure in history and Arabic literature whose character is still remembered today. We aim to analyze the perception of her personality among different peoples and highlight her enduring legacy.

In the course of our investigation, which pertains to a historical inquiry, we employed an inductive approach and a source survey method. One of the logical thinking methods is induction. In this method, the starting point is not a theory or hypothesis. It begins with observations or events. Generalizations are made from observations and experiments to reach a theory. Induction is making general judgments based on individually observed phenomena. The method of literature review by examining existing sources and

documents to collect data is called literature review. Literature review helps to understand the selected research problem and place the research in a historical perspective (Karasar, 1994: 183).

The procedures we undertook included the collection of data, the assessment of the credibility and dependability of the available data, and the extraction of pertinent data. The secondary sources' information was incorporated into the research design by conducting a validity analysis, considering the possibility of excessive data on significant historical figures. The analysis of the Thousand and One Nights Tales involved the use of a descriptive method, which was then associated with the context of historical research to examine both people and phenomena.

The era of Harun al-Rashid is widely regarded as the most splendid period in Islamic history. His influence on Arab society was significant in terms of promoting the incorporation of novel customs. Despite his grandiose and illustrious position, he remained steadfast in his religious convictions, which contributed to his widespread renown throughout extensive territories (Üçok, 1968: 45).

Harun al-Rashid was brought up as a warrior from a young age and held the position of a commander in numerous battles. Furthermore, he made efforts to improve the well-being of the individuals residing in the territories he conquered. The construction of mosques, schools, hospitals, caravanserais, roads and bridges during his tenure, along with the subsequent rise in prosperity, attests to his commitment to the welfare of his people and his concern for their well-being.

In this time frame, the Abbasid government initiated the formation of multiple assemblies as a component of its administrative plan. These assemblies were called upon to deliberate on significant matters and prominent scholars from the relevant fields were invited to contribute their insights and expertise. The objective was to arrive at the most definitive and accurate conclusion through careful consideration. Convened were assemblies for the purpose of exchanging knowledge, poetry and music. Zubaidah, who possessed a profound comprehension of science, culture, art and literature, occasionally graced these gatherings with her presence. These academic meetings were a significant component of the extravagant lifestyle of the caliph and his spouse Zubaidah and have been highlighted in many main historical sources such as *al-Bidayah wa al-Nihayah* (İbn Kathir, 1966: 219) and *al-İmama wa al-Siyasa* (İbn Qutaybah, 2017: 173). Also they

were mentioned in some poems and oriental fables, such as the renowned the Thousand and One Nights. As told in the Tale of the Lazy Youth, Zubaidah was fond of ostentation. It is evident that Zubaidah held a distinguished position in these gatherings, which were some of the most notable cultural and artistic events of the Abbasid era. Zubaidah's reputation was significantly elevated through her engagements with intellectuals and authors (Kan, 2014: 145).

Zubaidah was known to have close relationships with not just scholars, but also individuals in the arts and culture, such as poets and Sufis. It has been reported that Zubaidah even paid visits to Marûf al-Karhî and Bahl al-Dana (Isfahani, 1996: 34). Zubaidah maintained communication with individuals in the fields of science and art, organizing meetings, seeking guidance and presenting awards. Furthermore, Zubaidah greatly impacted their lives and frequently provided aid. Zubaidah's proximity and admiration of the domains of culture, art and science had a constructive influence on the intellectual advancement of the community.

Zubaidah exhibited a keen interest in various fields, including science and art, particularly the physical sciences. Her inquisitive nature extended beyond the scientific realm and encompassed the amalgamation of art with science. During this era, the field of science experienced a surge in growth, which was accompanied by a rise in the translation of foreign languages. As a result, a multitude of scientists emerged, who were provided with financial aid by the palace in the form of monthly scholarships (Kan, 2014: 153).

Zubaidah bint Ja'far, the wife of the caliph, lived during the height of the Abbasid empire and adeptly capitalized on its civilizational opportunities (Kehhale, 1928: 16.). She was also well known her philanthropy. She gathered the best engineers, masters and workers to built waterway called Ayn Zubaidah starting from Kufa to Mecca. It was built to meet the water needs on the pilgrimage route. There had wells, cisterns, inns and rest stops on this road. It was used for twelve centuries (İbn Kathir, 1966: 217).

In addition to her personal accomplishments, Zubaidah significantly aided the scientific and artistic elite through both financial and ethical support. Zubaidah's impact on cultural and social life persists to this day primarily through her significant associations and engagements with members of the scientific community. Zubaidah exhibited great generosity towards scholars and Sufis who served as her advisors, mentors and interme-

diaries in resolving crucial matters (İbn Kesir, 1966: 100). Furthermore, the treatment that Zubaidah afforded to these individuals, including the respect, importance and decorum that she showed towards them, had a pioneering and groundbreaking effect on the cultural and social milieu.

Zubaidah has an important place for Harun al-Rashid for this reason, in many parliaments he wanted to see her with him. Not only he did appreciate her wisdom and intelligence, but many issues he also consulted with her. Zubaidah's encounters with Imam Abu Yusuf (b.182/798) are highly significant in academic circles, as evidenced by historical sources and the *Thousand and One Nights*. Harun al-Rashid appointed Imam Abu Yusuf as the principal qadi (qadi al-kudat). Furthermore, Abu Yusuf provided counsel to the caliph on various religious and personal matters during Harun al-Rashid's reign. After Abu Yusuf passed away at the age of sixty-nine, Harun al-Rashid led his funeral prayer and he was laid to rest in the family cemetery (Tekiner, 2019: 35). Due to frequent disputes between Zubaidah and Harun al-Rashid, Imam Abu Yusuf took on the role of mediator and used his arbitration skills to resolve all their disagreements, from minor daily issues to major legal matters. The significance of Zubaidah's decision to consult with an esteemed jurist such as Imam Abu Yusuf for personal and familial guidance is paramount in comprehending her intellectual character (Kan, 2014: 148).

As recounted in the tale of A Difficulty Resolved from *The Thousand and One Nights*, Harun al-Rashid and Zubaidah bint Ja'far experienced occasional disagreements and Abu Yusuf discovered resolutions for these conflicts. On a certain day, during a disagreement between Zubaidah and Harun al-Rashid, Harun al-Rashid uttered his intention to divorce Zubaidah in a fit of anger. He stated, "Should you remain in my residence for another night, I will initiate a divorce with talaq e salasa." Harun al-Rashid expressed regret over his statement and consulted with scholars. However, all scholars unanimously affirmed the validity of his pronouncement, indicating that the marriage would terminate at the conclusion of the night, as Zubaidah could not feasibly depart for another country within such a short timeframe. Harun al-Rashid was apprised of the fact that Abu Hanifa had a disciple named Abu Yusuf who possessed the aptitude to address the issue in question. Consequently, Harun al-Rashid summoned Abu Yusuf and solicited a fatwa regarding this matter. Abu Yusuf posited that the 72nd verse of Surat al-Jinn signifies that the mosques situated on earth are the exclusive domain of Allah. Furthermore, he stated that Zubaidah is unable to

depart for another country this evening; however, she may pass the night within the mosques, which are not your possession but rather the possession of Allah. Harun was reluctant to divorce his wife, so he had Zubaidah stay overnight in the mosque and canceled the divorce condition. This resolved the issue (Ebu Yusuf, 2019: 12).

There was a significant incident that illuminates the impact of the period on conjugal relations. During a disagreement with her spouse, Harun, Zubaidah declared, “Do not assume that you will gain entrance to Paradise unless you act justly! If you are unkind, you will be among those who will be consigned to hell!” Harun al-Rashid was incensed by this assertion and retorted, “Divorce me if I am not one of Allah’s pious servants in Paradise!” Harun soon regretted his words and the issue was brought before the chief qadi, Abu Yusuf. Abu Yusuf inquired of the caliph whether he harbored the fear of Allah. He requested that the caliph provide proof of this fear from his recollection. Harun responded affirmatively, stating that he did indeed possess the fear of Allah. He proceeded to relate a memory in the presence of Abu Yusuf and his wife. Abu Yusuf cited a verse from Surah al-Rahman stating that those who fear Allah will be granted two heavens. He inferred from this verse that whoever is in awe of standing before Allah will eventually be admitted into two paradise (Rahman 55/46). Furthermore, he expressed that their marital bond will persist even in the afterlife (Kan, 2014: 157).

These historical occurrences, happening in distinct eras, pertain to the identical subject matter, but are diverse illustrations that can be credited to Zubaidah’s impact on social connections. From a sociological vantage point, the deeds of a caliph who initially intended to terminate his marriage but ultimately sought advice from a scholar to avoid such an action and his subsequent endeavors to encourage the endurance of the matrimonial bond, evince his concern for both his spouse and the institution of marriage. It can be contended that the affection that Harun harbored for Zubaidah was profound and fervent. Zubaidah did not maintain a state of naivety and silence in the company of her spouse. Rather, she demonstrated a comprehensive understanding of legal theory that was comparable to that of a learned individual. The woman’s dedication to upholding justice, her intentional position of defending this principle in opposition to her spouse and her readiness to acknowledge her own lack of proficiency and consult with specialists serve as exemplary models of conduct that hold significant implications for communal existence. Furthermore, Zubaidah possessed pro-

found scientific knowledge and made a noteworthy contribution to the cultural domain.

The fact that Zubaidah and Harun sought the counsel of a scholar or qadi in the event of a disagreement or difference of opinion between them had a significant impact on social life, particularly with regards to husband-wife relationships (İbn Kesir, 1966: 101). It is an inescapable fact that the way in which Zubaidah and Harun conducted themselves and lived their lives would have undoubtedly influenced society's perception of the husband-wife relationship. As such, from a sociological perspective, they serve as a paradigm for family formation. Looking at Zubaidah from a new angle, her position as a female figure with agency, authority and impact in spite of her distinctive traits serves as a model that will shape the way women live in Islamic communities. The Reeve's Tale from *The Thousand and One Nights* tells about Zubaidah's being one of the approval authorities of her time, her quick wit and lifestyle. Zubaidah's conduct had a noteworthy effect on the intellectual advancement of women, endowing them with the capacity to exert influence on occurrences and granting them the capability and authorization to collaborate with men. Furthermore, the phenomenon of women enjoying higher levels of prestige and influence contributed to their enhanced societal acceptance, elevated social status, greater involvement in social affairs and increased value in social contexts (Safedi, 1991: 15).

Zubaidah was a pioneer in fashion; she introduced novel fabrics, jewelry and shoes bedecked with valuable gems. The textile industry thrived during this era and Zubaidah did not hesitate to invest generously in her wardrobe. Her collection of jewelry was also renowned (Üçok, 1968: 94). Harun al-Rashid was the pioneer in the country to partake in polo, archery, ball and racket games, backgammon and chess. Zubaidah also enjoyed the fruits of this prosperity by indulging in opulence and delegating her daily tasks to her concubines. The lady adorned her palanquins with gold and silver and popularized the trend of court ladies wearing men's attire (Abbott, 2000: 12).

1. Zubaidah bint Ja'far in Literature

The reign of Harun al-Rashid marked a significant period in the history of literature and its global influence. It was during this era that there was a notable increase in the pursuit of independent studies in various fields, including positive sciences, religious sciences and philology. The translation

of Persian, Syriac and Latin works gave rise to new philosophies and ideas. This led to an increased demand for books that could regulate and explain the Arabic grammar. As a result, the translation activities continued to flourish (Arnold, 1923: 14). During this era, there was a surge in written compositions, resulting in a rise in the populace inclined towards literature and science in the community.

During this period, numerous individuals gained fame throughout the Islamic geography for their contributions to educational institutions, including the masjids and the quttâb. The emphasis of education in these institutions was on memorization, in line with the Arabic tradition. The Ulema conducted various trials to make memorization easier. The Caliph promoted the growth of Arabic literature by endorsing the generation of phonetic poetry, which was a groundbreaking advancement (Yıldırım, 2009: 23). The caliph who provided the greatest support for education and training was Harun al-Rashid (Üçok, 1968: 49).

The assistance provided by the state administration towards education and training resulted in a rise in both written and oral literature. The Caliph displayed a personal inclination towards the fields of science, Islamic studies, mysticism and poetry. Zubaidah bint Ja'far, the Caliph's spouse, would occasionally attend scientific assemblies and meetings held in the palace and would provide support to distinguished scholars. Zubaidah possessed a keen interest in the domains of science, literature and academia and made noteworthy contributions to these fields and provided opportunities for girls to receive education in the palace (Nedim, 2017: 18).

Zubaidah was a patron of the academics and facilitated a conducive atmosphere for them to pen their manuscripts. She harbored a profound affection for literature in verse and frequently commissioned odes that celebrated her own persona, remunerating the poets magnanimously. During the reign of Harun al-Rashid, the *Thousand and One Nights* was originated in the city of Baghdad and was orally transmitted from one generation to another. The collection of tales is vast and encompasses a broad geographic area from Asia to Africa. The identity of the narrator remains unknown.

The collection known as the *Thousand and One Nights* is now a well-known oral tradition that consists of 101 stories divided into 1001 nights. The narratives in the text draw inspiration from early Persian tales, as well as

stories that feature prominent figures of the time, such as Caliph Harun al-Rashid and Zubaidah bint Ja'far.

1.1. Zubaidah Bint Ja'far and Poetry

Poetry has been a long-standing tradition in Arab civilization, dating back to the pre-Islamic era. Its primary purpose was to transmit the virtues of nobility, purity of lineage, victories, migrations, valiant heroes and the commendable qualities of families to posterity (Stetkevych, 1979: 24). During the pre-Islamic era, poets were held in high regard for their skill in conveying emotions that initiated social action (Abbott, 2000: 16). However, after the advent of Islam, poetry underwent a significant transformation that included political events. The poets who wrote poetry for Prophet Muhammad were highly praised and even received gifts. They were known as Shair'un-Nebi and were also requested by the Prophet to write satires about wars and enemies. This led to an increase in both praise and satire (Çiftçi, 2004: 81).

During the period before Islam, poets were mainly concerned with their own ancestry and acts of bravery. However, in later times, they began to extol the virtues of influential individuals and state leaders (Polat, 2018: 638). In the Umayyad era, there was a noticeable transition towards lyrical poems of love and wine, accompanied by the growth of musical expression. In the Abbasid era, there was a substantial backing from the palace for poetry and music and poets became essential personalities in social gatherings. They even outranked certain officials in their closeness to the caliph (Polat, 2018: 639).

The emergence of poetry and music can be attributed to the ruling family's profound fascination with these art forms. During the early period of the Abbasid dynasty, music was strictly prohibited within the palace, but this constraint was abolished following the reign of Caliph Mahdi (İbn'ul Esir, 1871: 2). During the reigns of Caliphs Musa and Harun al-Rashid, there was a flourishing of poetry and music. Talented slaves and servants were carefully selected and trained in highly esteemed musical institutions. These slaves were considered to be a valuable investment by the caliphs and nobles who invested large sums of money in their education and adorned them with expensive jewelry.

During the era of Harun al-Rashid, the ruling family generously bestowed rewards upon poets who exhibited exceptional talent in their lyrics or poems (Abbott, 2000: 18). A few poets openly expressed their antipa-

tion of receiving material favors from the caliph and were granted them accordingly (Zehebi, 1987: 33). The dynasty expressed a deep appreciation for literature, which served as a means of cultural preservation and inspiration for poets. Harun al-Rashid, who was a poet himself, extended considerable support and aid to poets and musicians (Üçok, 1968: 52).

Poetry and music served not only to express artistic and literary ideas, but also as a means of interpersonal communication. The Abbasid rulers were aware of the effectiveness of poetry in communicating messages and they frequently employed it for this purpose. They recognized the expressive power of poetry and therefore kept poets in close proximity to state officials. The significance of poets and composers was amplified by the capacity of poetry to exert a substantial influence on individual and governmental affairs. Consequently, it became customary in the Abbasid realm to curry favor with poets and to retain their presence in the company of those who were agreeable to them (İbn Abdirabbih, 1983: 6). Harun al-Rashid possessed a profound fondness for poetry and consistently kept poets in his company, even bringing them along on his military campaigns (Zehebi, 1987: 38). The poets of this era held contempt for the pre-Islamic and Umayyad poets, regarding them as inferior (Arnold, 1923: 25). Harun al-Rashid had a fondness for poetry and was known to have written and encouraged its creation. This affection for poetry also extended to his harem, as he went to great lengths to procure talented slave girls who could sing and recite it (İbn'ul Esir, 1871: 5).

Harun al-Rashid's affection for poetry served as a medium for expressing his love for Zubaidah. Zubaidah also frequently utilized poetry to articulate her emotions and sentiments, employing the medium to express her vexation and sorrow. Their shared passion for poetry is widely acknowledged, as evidenced by accounts of them reciting poems to each other and dispatching poetic compositions through messengers during their periods of separation (Abbott, 2000: 22). Following a dispute, Zubaidah commissioned a poet to compose a poem regarding Harun al-Rashid, whom she referred to as her subordinate, urging him to apologize. It is noteworthy that Harun did not take offense to this depiction and heeded the counsel, extending apologies to his spouse and restoring their relationship. Zubaidah recognized the remedial and communicative potential of poetry and generously compensated the poet for his contribution in resolving their discord (Şeyban, 2004: 35).

The authorship of the poems Zubaidah used is unclear, as it is not known whether she composed them herself or drew inspiration from renowned poets. However, her profound understanding of poetry implies that she may have authored and recited her own works. One instance highlights her proficiency in crafting poetry to support her clerk (Kan, 2014: 158).

It is well documented that Harun al-Rashid composed poetry not only for Zubaidah but also for other wives residing within his harem. Among these works were pieces expressing his affection for Mu'tasim's mother, Maridah and he even employed verse as a means of reconciliation following disagreements. After departing from Maridah in Raqqa following a disagreement, she later realized her mistake and requested the services of court musician Ibrahim Mawsili to craft a melody from the poem she penned expressing her affection for Maridah. Upon receiving the song, Maridah composed a poem that questioned the inconsistency in Harun's affection. Consequently, Harun expeditiously summoned Maridah back to Raqqa (Isfahani, 1996: 38).

Harun al-Rashid composed poems for his concubines, such as Dhat al-Khal, Sihr and Ziya, which greatly disturbed Zubaidah (Abbott, 2000: 27). Zubaidah endeavored to maintain Harun's affection, but he readily added other women to his harem. The Story of the Sleeper Awaken'd from the Thousand and One Nights gives information about the harem life of the time and Zubaidah's position in the harem life.

Despite the presence of concubines and singers in the harem, Zubaidah held a unique position in the affections of Harun al-Rashid. Upon expressing her distress at a servant joining the harem, Uleyyah, her sister, offered her comfort (Şeyban, 1996: 22). Uleyyah, renowned for her aptitude in poetry and singing, composed a new poem with the intention of reuniting Harun with Zubaidah. The poem was committed to memory by all the attendants and upon hearing it, Harun was pleased to return to Zubaidah's side (Abbott, 2000: 31).

Zubaidah recognized the influence of poetry and generously rewarded poets. After giving birth to her son Muhammad Amin, the renowned court poet Marwan b. Abi Hafsa presented her with a poem, which she received with gratitude. Although Harun al-Rashid deemed it worthy of reward, Zubaidah deemed the reward insufficient and ordered the poet's mouth to be filled with jewels as a sign of her appreciation (Kan, 2014: 160).

During the reign of Amin, a poem was composed by Salm b. Amr al-Hasir in praise of his caliphate and lineage. The magnanimity of Zubaidah was such that the poet sold the jewelry gifted to him by her for a sum of 20,000 dinars (Isfahani, 1996: 41). According to a reliable source, after the demise of Salm b. 'Amr al-Hasir, only the money received from Zubaidah and Harun was discovered, amounting to 1,500,000 dirhams, exclusive of his other assets (Isfahani, 1996: 43).

Zubaidah developed intimate ties with poets and musicians and frequently arranged gatherings to appreciate their work. Zubaidah was quite generous when it came to rewarding poets and composers and she was widely recognized for her commendable support of the arts. Her love for poetry was evident in the way she communicated and expressed herself through this medium and her passion for it was highly regarded by both the artistic fraternity and the general public. She played a significant role in promoting poetry and intellectualism during the Abbasid period.

1.2. Zubaidah Bint Ja'far and the *Thousand and One Nights Tales*

The Thousand and One Nights Tales, which are also referred to as “Alf Laylah wa-Laylah”, comprise a compendium of oral folk stories that have been transmitted from one generation to the next. These tales have been transcribed due to their oral literary background. The collection of stories in this anthology includes several sub-stories and dates back to the 9th and 10th centuries. The most significant publication of these tales occurred in Paris between 1704 and 1717. *The Thousand and One Nights*, which has been translated and published in numerous languages, features intricate narratives that are unique to Arab nations. *The Thousand and One Nights Tales* have two main manuscript groups: one in Syria and the other in Egypt (Mahdi, 1990: 55). Translations by various authors, including Dr. J. C. Mardrus and Powys Mathers, were utilized. Alim Serif Onaran translated it into Turkish, with additional translations from Mardrus, Powys Mathers and Ahmet Nazif. This collection comprises 8 volumes and 16 books. The tales are available in a variety of languages such as Turkish, Hindi, Chinese and English. These stories are rich in cultural significance from the Eastern world. Some versions have been edited to exclude explicit content, correct grammatical errors and abbreviate certain stories (Hitti, 1980: 56).

The Thousand and One Nights are often referred to by various sources using different terms such as stories, narratives and tales. These terms, namely story, tale and narrative, are used interchangeably throughout the

collection (Karataş, 2008: 14). The tales included in this collection have been contributed by the entire Islamic world, spanning from Damascus to Baghdad and from Cairo to Fez. The exact author, time and origin of each tale remain uncertain, but it is believed that some of these tales have been derived from the Persian collection known as “Hezar Efsane” (One Thousand Tales). The impact of Iran and India can be observed in the names of the characters and the selection of locations. The primary motif of the stories is female unfaithfulness, which is also a prevalent topic in Indian tales (Weidner, 2017: 5). The corpus of tales comprises a collection of diverse cultures, including Iran, India, Arabia, Turkey and Greece. These tales were passed down orally and have undergone numerous alterations over time, incorporating a blend of traditional and contemporary elements (Haddawy, 1990: xiii).

The collection of stories known as the *Thousand and One Nights* provides insights into the cultural and social beliefs of various societies. The stories are presented in the form of poems of varying length, ranging from one to thirty-three lines and the collection comprises a total of 1202 poems. The narratives are intermittently corroborated by Qur’anic verses and hadiths. Within these stories, the notions of caliphate, science and Sufism are portrayed as respectable elements. Furthermore, the characters in the stories possess socially advantageous attributes, such as fairness, attractiveness, affluence, sorcery and paranormal abilities. The stories in the *Thousand and One Nights* explore themes such as trade and caravans as means of livelihood and often allude to the presence of slaves and concubines. Furthermore, these tales provide valuable insight into the values of the Abbasid era, the imaginative abilities of individuals, the importance of loyalty to the caliph, the social structure of the populace and the role of women in society. The most significant impact of literature is its capacity to offer the perspectives of significant leaders and eras to the public, both in written historical accounts and implicit messages conveyed through books (Weidner, 2017: 16).

The Thousand and One Nights provides us with a diverse range of historical figures of the era, whose personal attributes are portrayed in parallel to their depictions in the pages of history. Zubaidah bint Ja’far, the spouse of Harun al-Rashid, is a significant figure in the narratives of the period. Zubaidah bint Ja’far is featured in 264 tales, playing different roles as either a supporting character or the main protagonist. These stories primarily focus on the magnificence of Baghdad and the life of Harun al-Rashid, high-

lighting his admiration, benevolence and profound affection for Zubaidah bint Ja'far. These narratives, which have been transmitted verbally across multiple generations, offer valuable insights into the societal perception of Zubaidah bint Ja'far.

The Thousand and One Nights Tales' origin and the reason for their telling on a thousand and one nights can be explained as follows. Shahriyar, a ruler who has lost his trust in women due to being repeatedly deceived by his wife, seeks retribution by marrying a new young girl every night and ordering her execution the following morning. Scheherazade, the daughter of the vizier, devised a plan to put an end to the inhumane treatment of women in the country. She successfully persuaded her father to grant her permission to marry Shahriyar and expressed her desire to bid farewell to her sister Dunyazad prior to the nuptial ceremony. During their parting, Dunyazad requested Scheherazade to narrate her a final tale. The story was so poignant that Shahriyar granted Scheherazade the permission to continue telling stories every night. Eventually, Shahriyar was so deeply touched by the stories that he found it impossible to execute Scheherazade. They lived happily ever after with their three offspring (Onaran, 2000: 50).

This compilation of narratives comprises 264 tales with interwoven plots and multi-faceted storytelling. Among the prominent tales are *The Merchant and the Jinni*, *The Porter and the Three Ladies*, *The Hunchback*, *The Magic Lamp*, *Ali Baba and the Forty Thieves*, *Sindbad the Sailor*. The following are some of the tales from the *Thousand and One Nights*, including *Zubaidah bint Ja'far*.

The Reeve's Tale: This is the story of a merchant who becomes enamored with a gorgeous young lady. They encounter each other while she is purchasing fabric and after several interactions, they declare their affection for one another. Nonetheless, the lady discloses that she is a slave and that they can only wed with her owner's agreement. The woman devises a scheme to smuggle the merchant into the palace inside a chest. The merchant complies with her instructions and manages to gain entry into the palace, where he presents himself before Zubaidah, the woman's mistress. Upon hearing the merchant's assurances, Zubaidah consents to their union (Onaran, 2000: 125). In this narrative, Zubaidah is depicted as a person of influence and sagacity who guarantees the endorsement of Caliph Harun al-Rashid for the nuptials of the pair. The anecdote also accentuates Zubaidah's benevolent demeanor, such as the construction of a mosque on the shores of the Euphrates. The depiction of the merchant being presented

before Zubaidah with a group of stunning slaves showcases the opulence and lifestyle portrayed in the Thousand and One Nights.

The Surname of Love's Slave: In this narrative, a juvenile merchant identified as Ganem unearths a sepulcher interred in a cemetery and encounters a resplendent damsel nestled within it. The damsel, known as Kut al-Kulub, was interred alive as a result of a conspiracy orchestrated by Zubaidah, the consort of the reigning Caliph. Ganem brought Kut al-Kulub to his residence and they fell in love. However, Kut al-Kulub couldn't disclose her true identity as Caliph Harun al-Rashid's favorite concubine. In due course, Zubaidah became aware of Kut al-Kulub's existence and instructed Ganem's apprehension. Ganem manages to get away and is welcomed by a benevolent gentleman who looks after her (Onaran, 2000: 455). The Caliph discovers the truth and sets Kut al-Kulub and Ganem free, while also taking Ganem's sister as his wife. The narrative delves into the themes of affection, envy and the power structures within the Caliph's harem.

The Tale of the Lazy Youth: According to the tale, Zubaidah, the wife of the caliph, desired a crown but was unable to locate a suitable gemstone to adorn its apex. The caliph directed his officials to procure the ideal stone, yet their efforts proved fruitless. Ultimately, they were informed that the stone could be obtained in Basra, in close proximity to Abu Muhammad the Lazy. The Caliph has dispatched his vizier to retrieve the stone and upon its arrival, he is astounded by the vast riches of Abu Muhammad the Lazy (Onaran, 2000: 399). The narrative highlights Zubaidah's fixation with jewels and the caliph's endeavors to gratify her. Moreover, it exemplifies the caliph's resoluteness to realize Zubaidah's desire.

Abu-Nowas Improvises: In this tale, the sleepless caliph Harun al-Rashid comes across a mansion while wandering through a garden. He discovers a concubine sleeping inside and awakens her by kissing her. The concubine reveals that she was purchased by Amîn, the caliph's son, with the intention of presenting her to the caliph. Zubaidah acquired her from Amîn and entrusted her to a black eunuch to be confined within the mansion. The caliph was enraged with his wife due to his jealousy and vowed to safeguard the concubine. He subsequently summoned the court poet, Abu Nuwas, to amuse him with poetry. Abu Nuwas composed poems about the concubine, but the indecent language in his verses resulted in his punishment. Initially, the caliph had intended to execute him, but he later granted him clemency (Onaran, 2000: 201). The narrative highlights the envy felt by

the wife of the caliph and the caliph's fondness for music and poetry. Additionally, it scrutinizes the significance attributed to concubines who possess the ability to sing and play musical instruments. The story alludes to the actual poet Abu Nuwas and depicts the opulent lifestyle and indulgences of the caliphate.

Abu-Nowas and Zobeida's Bath: Harun al-Rashid constructed a concealed pool in a remote forest to enable his wife and cousin, Zubaidah, to bathe in seclusion. Harun surreptitiously observes Zubaidah and, captivated by her stunning appearance, inadvertently snaps a branch, thereby exposing himself. Impressed by this spectacle, Harun commissions the court poet Abu Nuwas to expand upon a verse he had previously penned concerning this occurrence. It has been ascertained that the poet who carried on with the poem also witnessed Zubaidah in the pool. Harun was unperturbed by this particular detail owing to the exquisite beauty of the poem and subsequently remunerated the poet (Onaran, 2000: 485).

Zobeida Caught in the Act: In this narrative, Scheherazade recounts Harun al-Rashid's mistrust of his wife Zubaidah's fidelity. The caliph summons the qadi Abu Yusuf to scrutinize the issue. Abu Yusuf uncovers that a blemish on the bed is not a sign of infidelity but rather bat secretion. Harun al-Rashid and Zubaidah were greatly impressed by Abu Yusuf's intellect and therefore bestowed him with lavish gifts (Onaran, 2000: 491). The narrative also highlights Abu Yusuf's apprehension towards Zubaidah and his endeavors to preserve the union of Harun al-Rashid and Zubaidah.

Khalifah The Fisherman of Baghdad: The narrative proceeds with the caliph embarking on a fishing expedition alongside the vizier and encountering a fisherman who shares his name. Simultaneously, Zubaidah formulates a plan to avenge herself against Kuwwa'ul-Kulub. She extends an invitation to him for a banquet and clandestinely adds a sedative to the food. Zubaidah has incarcerated Kuwwa'ul-Kulub and falsely declared that he has died due to suffocation. Upon the Caliph's arrival, the officials of the harem falsely deny knowledge of Kuwwa'ul-Kulub's whereabouts, out of fear of being executed by Zubaidah (Onaran, 2000: 163).

The Story of the Sleeper Awaken'd: In this tale, a man by the name of Abu al-Hasan takes the place of the caliph for a day and regales him with his amusing behavior. The caliph is so entertained that he desires Abu al-Hasan's constant presence and even permits him to enter his spouse's chamber. Abu al-Hasan and one of the caliph's concubines, Sugar Cane,

got hitched. Nonetheless, their lavish way of life resulted in financial difficulties. To extricate themselves from their predicament, Abu al-Hasan feigned his demise, which led to misinterpretations and comedic situations. In due course, the veracity of the situation is unveiled and the caliph grants them pardon and bestows upon Abu al-Hasan a stipend on a monthly basis (Onaran, 2000: 320). The narrative highlights the resolute and spirited persona of Sugar Cane and the commanding influence of the caliph. It offers an understanding of the lifestyle within the harem and the power structures of the era.

The Tale of the Unending Treasure: The narrative commences with the Wazir Ja'far al-Barmaki informing the Caliph Harun al-Rashid that he was not the sole beneficiary of Allah's invaluable blessings. Incensed, the caliph inquires as to the identity of this individual and Ja'far elucidates that it is a gentleman by the name of Abu al-Qasim whom he encountered during a trip to Basra. The caliph issued an order to arrest Ja'far, but Ja'far persisted in telling the truth. In search of comfort, the caliph paid a visit to Zubaidah in order to regain composure. During their conversation, Zubaidah referred to the caliph as "my cousin's son" and the caliph addressed Zubaidah as "my cousin's daughter." The caliph informed Zubaidah of Ja'far's disrespectful comments and recommended that she dispatch someone to Basra to investigate before taking any action. Despite Zubaidah's counsel, the caliph resolved to travel to Basra incognito as an Iraqi merchant. He directs Zubaidah to oversee the affairs of the nation during his absence. During his time in Basra, Ja'far had the opportunity to meet with the caliph Abu al-Qasim. He was amazed by the caliph's wealth and generosity and Abu al-Qasim explained that he had inherited a treasure which he believed was his duty to use to help others. Ja'far was impressed by the caliph's sincerity and honesty and the caliph also saw that Ja'far was a trustworthy person. As a result, the caliph returned to Baghdad and brought gifts from Abu al-Qasim. Ja'far was subsequently released from his imprisonment and offered the governorship of Basra. Abu al-Qasim presented gifts to Zubaidah and narrated the account of his voyage. He was cordially invited to Baghdad where he had the pleasure of meeting his first and last love, Sitti Lebibah (Onaran, 2000: 42). Zubaidah plays an important role in the story by supporting the caliph, advising her and being a trusted figure in the administration of the state. In this tale, as in many others, Zubaidah is seen to intervene in the events and the caliph with her intelligence. There are many comments on Zubaidah effectiveness in other stories. Rather than a refer-

ence in this story there is an emphasis showing that the management itself is left to her.

The Perils of Insistence: Following the assassination of his brother Amin, the regions that had backed Amin pledged loyalty to Ma'mun in a timely manner. The account commences with Ma'mun attributing the hardship experienced by himself and Amin during the reign of Harun al-Rashid to Zubaidah. Upon learning of the calamities that had befallen his mother, Ma'mun contemplated seeking refuge in the holy lands of Mecca. Nonetheless, unable to reach a decision, he resolved to entrust his fate to the individual who had deprived him of his rightful position on the throne and caused him immense suffering. Ma'mun dispatched a correspondence to Amin, extending his pardon and beseeching him to recollect a cherished remembrance and absolve the individual who had exhibited benevolence to Ma'mun previously. Subsequently, Ma'mun was furnished with a missive from Zubaidah, wherein Zubaidah conveys her appreciation for al-Ma'mun's clemency and asserts that she has regained her entitlements and is accorded filial treatment by al-Ma'mun. The narrative proceeds with Zubaidah flinging herself at the feet of Ma'mun, who stands up and weeps in reverence of her mother. The tale then progresses to Zubaidah's persistent fury over Amin's demise and Ma'mun's ongoing distress over this hostility. Ma'mun recounted how Harun al-Rashid penalized him for his defeat in a game of chess by mandating his nude promenade around the palace and the garden. Zubaidah voiced her remorse for the affliction she caused to her kin. Ma'mun was perturbed by this tale and departed, recognizing that had Zubaidah not insisted on the penalty, this disagreeable incident would not have been recalled (Onaran, 2000: 712). The narrative encompasses historical occurrences and makes mention of a letter that has been enshrined in history. The missive of clemency that was anticipated from the incoming caliph following the demise of his offspring left an indelible mark on both the chroniclers and the populace of that era and was transmitted down through the ages. The narrative additionally incorporates facets such as the altercation between Zubaidah and Harun al-Rashid, the employment of the slave portrayal and the accentuation on the caliphate.

The Arab Girl at the Fountain: This narrative recounts the encounter between Ma'mun and his spouse. According to historical account, the nuptial ceremony featured the bride receiving a gift of a thousand pearls from her mother. Additionally, the bride bestowed upon her mother-in-law a coat from the Umayyad palace and in response, her mother-in-law permitted

her to embark on a pilgrimage. In the Thousand and One Nights, the wedding ceremony is portrayed as an exquisite event. The bride's mother ceremoniously empties a thousand pearls from a golden bowl. Furthermore, the bride is described as one of the most admired, knowledgeable and praised women in Islam (Onaran, 2000: 708).

A Difficulty Resolved: In this narrative, Harun al-Rashid requests his acquaintance Ja'far to sell him a concubine, but Ja'far declines. Harun intimates to terminate his marriage if he does not receive the concubine and Ja'far intimidates to terminate his marriage if he hands her over to him. Both individuals express regret for their words, yet are uncertain how to rectify the situation. Harun has summoned Abu Yusuf. Harun intended to dissolve his marital union with the concubine, however, she has declined to comply. Abu Yusuf proposed that the slave be transferred to the possession of Harun, to which Harun acquiesced. Subsequently, Abu Yusuf declared the dissolution of the marriage contract. Harun rewarded him with a golden tray (Onaran, 2000: 482). This narrative pertains to a historical divorce case that took place between Harun al-Rashid and his wife Zubaidah. Upon hearing the account, Shahriyar requests Scheherazade to narrate the tale of Ja'far.

The End of Ja'far and the Barmacides: The narrative commences with a historical context of the Barmaki family's ascent to power in the Abbassid Empire. It elucidates the intimate association between Harun al-Rashid and al-Fadl, the progeny of Yahya ibn Khalid and how this association culminated in the nomination of Ja'far al-Barmaki as the vizier. The contribution of the Barmaki family's knowledge and skills brought about a reinvigoration of the empire, but the circumstances of their abrupt downfall remain unclear. There are those who propose that Harun al-Rashid's partiality toward Ja'far and his family resulted in their demise, while others posit that it was due to their prior religious convictions or the romantic relationship between Ja'far and Harun al-Rashid's sister Abbasa (Onaran, 2000: 715). Upon the conclusion of the tale of Prince Jasmin and Princess Almond, the existing rendition of the Thousand and One Nights draws to a close (Onaran, 2000: 58). Scheherazad entered into matrimony with Shah Shahriyar, who was enamored by her cerebral acumen, devout nature and physical attractiveness. Over the course of three years, they bore three offspring. *The Tales of the Thousand and One Nights*, written in their entirety, are believed to occupy thirty volumes and include every detail. The work concludes with the assertion that only Allah possesses the knowledge to distinguish between the true and fictional narratives.

Conclusion

Zubaidah bint Ja'far is a well-known character in the Thousand and One Nights Tales. She held a significant position as the beloved wife of Harun al-Rashid, the caliph of Baghdad. Her beauty, power and influence within the harem, as well as her ambition and jealousy, are prominent themes in the tales. Zubaidah was a significant and magnanimous personality during the Abbasid period. She extended her patronage to scholars, poets and artists, thus contributing significantly to the cultural and intellectual growth of the society. Her wealth and influence enabled her to engage in philanthropic activities, primarily in the Hijaz region and along the pilgrimage routes. Zubaidah is one of the most renowned female figures in Islamic history due to her affection for Harun al-Rashid, her distinguished lineage and her love for opulence and adornment. The Thousand and One Nights Tales that feature Zubaidah portray authentic scenarios and allude to notable personalities of that era. These narratives are indicative of the political and societal milieu of the era and provide insight into the personality of Zubaidah amidst the opulent palace existence. The Thousand and One Nights Tales elevated Zubaidah's fame beyond the confines of the Islamic world. Her impact is evident not only in historical records but also in the realm of literature and poetry. Zubaidah's portrayal in the Thousand and One Nights Tales is examined in light of her personal history, highlighting both similarities and disparities. Zubaidah is commemorated as a significant historical figure, not only due to her status but also for her impact on the literature, art, architecture, politics and science of her era. The Thousand and One Nights Tales depict Zubaidah's name in connection with magnificent palaces, waterways and religious devotion, thereby perpetuating her legacy.

References

- Abbott, Nabia (2000). *Bağdat'ın İki Kraliçesi*. Trans. Suat Kaya. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Arnold, Thomas W. (1923). *The Cambridge Medieval History, Muslim Civilization During Abbasid Period*. London: Cambridge University Press.
- Çiftçi, Faruk (2004). "Hassan b. Sabit'in Hz. Peygamber İçin Söylediği Mersiyeler". *KSU Faculty of Theology Journal*, 4: 79-95.
- Ebu Yusuf (2019). *Kitabu'l-Harac*. Trans. Ali Özek. İstanbul: Albaraka Publications.

- Haddawy, Hussain (1990). *Introduction to The Arabian Nights*. Trans. Hussain Haddawy. New York: W.W. Norton & Company.
- Hitti, Philip K. (1980). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, I-IV*. Trans. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Publications.
- İbn Abdірabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endulusi (1983). *el-Ikdu'l-Ferid*. Beyrut: Dar'ul-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Hallikan, Ebu'l Abbas Semsüddin Ahmed b. Muhammed (1864). *Tercüme-i Vefayat'ul Ayan li-İbn Hallikan, V.2*. Trans. Rodosizade Mehmed. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- İbn Kathir, Ebu'l-Fida el-Hafiz (1966). *al-Bidayah wan Nihayah I-XIV*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- İbn'ul Esir, İzzuddin Eb'ul-Hasen Ali b. Abi'l-Kerem Muhammed (1871). *el-Kamil fi't-Tarih, V5*. Ed. Carolus Johannus Tornberg. Leiden: E. J. Brill.
- İbn Qutaybah, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim (2017). *Al-İmama wa al-Siyasa*. Trans. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İsfahani, Ebu Nuaym (1996). *Hilyetu'l-Evliya (Sahabeden Günümüze Allah Dostları)*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Kan, Kadir (2014). "Abbasi Sarayında Hayırsever ve Entelektüel Bir Hanımefendi: Zubeyde bt. Cafer". *Istem Journal*, 23: 143-168.
- Karasar, Niyazi (1994). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın.
- Karataş, Yusuf (2008). *Binbir Gece Masalları Üzerine Bir Uygulama*. Doctoral Thesis. Ankara: Gazi University Institute of Educational Sciences.
- Kehhale, Omer Riza (1958). *A'lam'un-Nisa fi Alemeyi'l-Arabi ve'l-İslam, II*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale Nasirun.
- Translation of the Holy Quran* (2009). Trans. Halil Altuntas & Muzaffer Sahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mahdi, Muhsin (1990). *The Arabian Nights*. Trans. Hussain Haddawy. New York: W. W. Norton Company.
- Nedim, Muhammed b. İshak (2017). *el-Fihrist*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Onaran, Alim Şerif (2000). *Binbir Gece Masalları*. İstanbul: YKY.
- Polat, Hüseyin (2018). "Abbasi Donemi Şiiri ve Şairlerine Genel Bir Bakış". *Gazi University Journal of Social Sciences*, 14: 636-649.
- Safedi, Salahaddin Halil b. Aybeg (1991). *El-Vafi bi'l-Vefayat*. Beyrut: Daru Sadr.

- Stetkevych, Suzanne Pinckney (1979). "The Abbasid Poet Interprets History". *Journal of Arabic Literature*, X: 49-64.
- Şeyban, Lütfi (1996). *İlk Dönem Abbasilerde Kadın (132-232/750-847)*. Master's Thesis. Sakarya University Institute of Social Sciences.
- Şeyban, Lütfi (2004). *İslam Tarihinde Kadının Dönüşümü: Abbasi Örneği*. İstanbul: Fersat Yayınları.
- Tekiner, Kazım (2019). *Harun er-Resid Harunname*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Üçok, Bahriye (1968). *İslam Tarihi Emeviler ve Abbasiler*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi.
- Weidner, Genevieve (2017). "Popular Literature in the Abbasid Caliphate: How It Represented and Defined the Culture of the Abbasids". *University of Massachusetts Undergraduate History Journal*, 1: 19-32.
- Yıldırım, Kadri (2009). "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ University Faculty of Theology Journal*, 18(1): 171-207.
- Zehebi, Semseddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (1987). *Tarih'ul-İslam ve Vefeyat'ul Mesahir ve'l-A'lam*, V. Beyrut: Dar'ul-İslam.

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

Author's Note: This article is extracted from my master's thesis entitled "Zubeyde bint Jafar, Famous Female Figure of the Abbasid Period". Ankara University, 2020.

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

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



EDEBİYATTA İNSAN-HAYVAN MELEZLEŞMESİ: BULGAKOV'UN *ŞARİKİ*

Human-Animal Hybridisation in Literature: Bulgakov's *Sharik*

Erhan KORKMAZ*

Öz

Bu çalışma, Mihail Bulgakov'un *Köpek Kalbi* eserindeki posthümanist öğeleri ele alarak, insanın ve insan-olmayanın neliğine dair metin içi söylemleri değerlendirerek tartışmaya açmaktadır. Romandaki doktor Filipp Filippovich Preobrazhensky, ölü bir insanın bedeninden aldığı hipofiz bezini ve testisleri bir sokak köpeğine naklederek köpeğin, hızlı bir evrimsel süreç geçirerek insanlaşmasına tanık olmaktadır. Şarik adındaki sokak köpeği, önce Şarikov, sonra da Şarikov Bey olmaktadır, fakat Preobrazhensky'nin arzuladığı insan olma hali, hiç de sadece insanlaşmaktan ibaret değildir. İnsanlaşması için medenileşmesi de gerekmektedir. Şarik(ov), insanlaşmanın bedelini yeteri kadar insanlaşmamak üzerinden aldığı sert eleştirilerle öder. Romandaki karakterlerin söylemlerinin, posthümanist tartışmalarda önemli noktalara temas ettiğini görürüz. Beşeri kültür ile doğa kültürü arasındaki kartezyen yarılma, neyin beşeriyete, neyin doğaya içkin olduğu üzerinden sert bir biçimde kendisini romanda gösterir. Bunun yanı sıra, edebiyat alanının ürettiği söylemlerle toplumsal bir inşayı beslediği gerçeği de Bulgakov'un satır aralarına yerleştirdiği Sovyet rejimi karşıtı söylemleriyle bir kez daha tasdiklenmiş olur, çünkü *Köpek Kalbi* eseri 1925'te yazılmış olmasına rağmen 1987 yılına kadar Sovyetler Birliği'nde yasaklı olmasından dolayı yayınlanmamıştır. Bu çalışma, romandaki insan-insan olmayan ayrımını sorsallaştırmakla birlikte, edebiyatın toplumsal anlamda inşacı rolünün önemine de vurgu yapar ve değerlendirmelerine hem romancıyı, hem romandaki karakterleri hem de okuyucuları dâhil eder.

Anahtar Sözcükler: İnsan-hayvan melezleşmesi, posthümanizm, insanmerkezcilik, Kartezyen düşünce, Sovyet edebiyatı.

ABSTRACT

This study analyzes the posthumanist elements in Mikhail Bulgakov's *The Heart of a Dog*, evaluating and discussing the in-text discourses on the nature of the human and the non-human. The doctor in the novel, Filipp Filippovich Preobrazhensky, transplants the pituitary gland and testicles from a dead human body into a stray

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel Çalışmalar ve Medya Programı, Ankara/Türkiye. E-posta: erhan.krkmzoglu@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9744-6484.

dog and witnesses the dog's rapid evolutionary process and humanisation. The stray dog, named Sharik, first becomes Sharikov and then Mr Sharikov, but the state of being human that Preobrazhensky desires is not at all just humanisation. In order to become human, he also needs to be civilized. Sharik(ov) pays the price of humanisation with harsh criticism for not being humanized enough. The discourses of the characters in the novel touch upon important points in posthumanist debates. The Cartesian split between human culture and the culture of nature manifests itself harshly in the novel in terms of what is intrinsic to humanity and what is intrinsic to nature. In addition, the fact that the field of literature forge a social construction with the discourses it produces is once again confirmed by Bulgakov's anti-Soviet regime discourses placed between the lines, because although *Dog's Heart* was written in 1925, it was not published until 1987 due to its ban in the Soviet Union. This study, while problematising the distinction between human and non-human through posthumanist elements in the novel, also emphasizes the importance of the socially constructive role of literature and includes both the novelist, the characters in the novel and the readers in its evaluations.

Keywords: Human-animal hybridisation, posthumanism, anthropocentrism, Cartesian thought, Soviet literature.

Giriş

İnsanın insan-olmayan hayvanlarla birlikteliği çok eskilere dayanmaktadır. Hatta insanın evrimsel sürecini göz önünde bulundurursak, bu ikisini ayrı bir tarihsel bağlamda düşünmemiz mümkün değildir. Tarihsel sürecin nasıl olduğu noktasında çeşitli tarihsel inşalara denk geliriz. Kimi sosyal bilimciler, Norbert Elias'ın (2004) yaptığı gibi tarihin ilerleyişini uygarlaşma pratikleri setiyle inşa ederken, kimileri Hegel'in (2011, 2006) yaptığı gibi teleolojik bir çizgiden inşa eder. Karl Marx'a baktığımızda tarih, kapitalizmin iç çelişkileri içerisindeki sınıf mücadelesiyle emeğin tarihidir (Göymen, 2007: 1-3; Yurdakul, 2018). Michel Foucault, Friedrich Nietzsche ve Gilles Deleuze gibi düşünürler ise birbirlerinden bazı noktalardan ayrılırlar da tarihin bir dizgesellik içerisinde olmadığını ve tekilliklerin, ayrımların göz ardı edildiklerini savunurlar (Ayıtgu, 2016: 137; Bayar, 2004: 246-247). Tarih anlayışının farklılıklarına dair daha birçok farklı cepheden örnekler verilebilir. Günün sonunda, denk gelinen çoğu tarih anlayışının insanmerkezci biçimde kurgulandığına, insan-olmayan hayvanların tarih sahnesindeki failliklerinin göz ardı edildiğine, tabiri caizse, Gayatri Chakravorty Spivak'ın (2023) tabiriyle "madunlaştırıldığına" tanık oluruz.¹ İnsan-olmayan hayvanların tarihine

¹ Spivak, bu kavramı postkolonyal feminist eleştiri içinde, batı-dışı ülkelerde yaşayan kadınların batılılarca göz ardı edilmesini Marksist bir perspektiften eleştirirken kullanır. Sözgelimi, 19.

ilişkin denk gelinen çoğu metnin, evrimsel biyologlar tarafından mekanik bir biçimde ele alındığını, bunun da nedeninin 17. yüzyıl düşünürü René Descartes'in fikirleri olduğunu görürüz. Descartes, ruh-beden ayrımında, bedeni ruh karşısında ikincilleştirerek, insan-dışındaki her bedenin ruhsuz olduğu, insan ruhunun varoluşu gereği bir bilince sahip olduğunu iddia eder:

Bedenerimize benzeyen ve ahlak açısından eylemlerimize olabileceği kadar öykünen makineler olsaydı, onların gerçek insanlar olamayacağını bilmek için çok kesin iki nedenimiz olacaktı. Bu nedenlerden birincisi: onlar hiçbir zaman bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için yaptığımız gibi, sözleri ve öbür işaretleri birleştirerek kullanamayacaklardır [...] ikincisi: onlar bazı şeyleri çok iyi yapsalar da [...] bilinçli olarak devinmedikleri ama yalnızca organlarının konumuyla devindikleri görülecektir (Descartes, 1998: 85-86, akt. Sunar, 2020: 26).

Descartes'in bu yaklaşımı, insan-olmayan hayvanları da kapsayan, insan-dışındaki her şeyin mekanik, bilinçsiz, çevresel etkiler tarafından kullanılan varlıklar halinde görülmesini sağlar. Descartes'ten sonraki kuşaklara damgasını vuran Charles Darwin dahi her ne kadar alanında paradigma kırıcı çalışmalar yapsa da insan-olmayan hayvanların konumunu, insanın düzleminde, daha eşitlikçi bir biçime taşımayı başaramaz. Onun teorilerinden esinlenen Herbert Spencer, Thomas Malthus, Francis Galton gibi sosyal bilimciler, bugün "Sosyal Darwinizm" dediğimiz bir anlayışı geliştirdiler ve Darwin'in doğal seçilimini sosyal bilimlere uyarladılar. Bu durum sadece insanlar arası etkileşimle sınırlı kalmadı. Bazı insan toplulukları, belirli ölçütler doğrultusunda, diğer insan topluluklarına nazaran daha değerli kılındı, ki bu aynı zamanda, değerli görülen bu toplulukların, evrendeki diğer tür canlılara karşı da değerli kılındığı anlamına geldi. Sosyal evrimcilik anlayışı, insanları belirli değerler üzerinden tasnif etmenin ötesinde, ilerlemeci bir tarih anlayışının günümüzde yer etmesini sağladı.² 18. yüzyılda Fichte, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistler, tarihi, diyalektik gelişmeler üzerinden okur-

yüzyılda Hindistan gibi ülkelerde yaşayan kadınların, kocalarının ölümünden sonra intihar etmelerini, batının sömürge koşulları altında yaşamamaya yönelik bir protesto olabileceğini tartışır. Ben ise bu kavramı, insan-olmayan hayvanların, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde, tarih sahnesinden silinmişliklerine işaret ederek, "Peki ya bu insan-olmayan hayvanlar da kadınlarla aynı kaderi paylaşıyorsa?" gibi bir soruyu gündeme taşımak amacıyla kullanıyorum.

² İlerlemeci tarih anlayışı, genellikle aydınlanma çağının bir felsefesi olarak, 17. yüzyıllarda başlatılsa da bu anlayışın köklerinin aydınlanma öncesinde, milattan önceki dönemlerde de izinin sürebileceğini düşünüyorum.

ken, sosyal Darwinistlerin görüşlerinde tarih anlayışı, lineer bir dizgide, ilerlemeci, basitten karmaşığa şeklinde inşa edilir (Tilci, 2022: 404). Hal böyle olunca insana ait olan tarih anlayışı, gelişerek ilerlerken tarihten madunlaştırılan insan-olmayan hayvanlar gelişemezler. Bu yüzden, bu çalışmada ele alacağımız Mihail Bulgakov'un *Şarik* adlı karakterinin köpekten insana dönüşmüş olması yetmez, aynı zamanda tarihin gelişim/uygarlık çizgisini de yakalaması beklenilir.

İnsan(lar)ın insan-olmayan hayvan(lar)la ilişkilerini ön plana koyarak, beşeri kültür ile doğa kültürü arasındaki bu yarılmayı kapatmaya çalışanlar olmuştur. Bu yöndeki çalışmalar, özellikle 20. yüzyılın ortalarında başlayıp günümüze kadar katlanarak ilerleyen posthümanizm çalışmaları altında daha da artmıştır. Bugün bakıldığında birçok araştırmacı beşeri kültür - doğa kültürü gibi bir ayrımın bayatlamasına, böyle bir ayrımla teorik bir zemin inşa etmenin gülünç karşılanmasına neden olmuşlardır. Örneğin, antropolog Philippe Descola (2013), Amazon ormanlarında yıllar süren saha çalışmalarının sonucunda, araştırdığı topluluklardaki insanların insan-olmayan hayvanlarla nasıl etkileştiklerini ve bu ilişkilerin de simbiyotik/hayati bir gereklilik doğrultusunda kurulmuş olduğunu söyler. Derek Ryan (2022), insan-olmayan hayvanların, tarih içerisindeki psikanalitik, fenomenolojik, ontolojik-epistemolojik tartışmalardaki konumlarını eleştirel bir biçimde ele alarak, insanmerkeziliğin akademik izini sürmeye çalışır ve insana ilişkin üretilmiş sosyal kuramlarda insan-olmayan hayvanların doğrudan veya dolaylı olarak araçsallaştırıldığından bahseder. Donna Haraway (2013), insanın insan-olmayan hayvanlarla, hatta insan-olmayan her şeyle kurduğu ilişkinin insanmerkezci olduğunun, insanın çevresel bir farkındalıkla, çevresindeki şeylere karşı duyarlı olup, onu/onları bedeninin bir uzantısı olduğunu fark etmesi gerektiğini söyler. Bu farkındalık Haraway'e göre hem türçülüğün hem de feminist mücadele içindeki bedenin ataerkil ilişkiler bazında indirgenmesinin önüne geçer (Bozok, 2019: 132; Çelik, 2018: 29-32). Haraway'in bedeni politik bir araç olarak ele alması şaşırtıcı değil, keza Descartes'in yarattığı ruh-beden ayrımını düşünürsek, buradaki ikincilleşen beden aynı zamanda ikincilleştirilen/ötekileştirilen şeyleri de bedenselleştiren bir ideolojiyi doğurmaktadır. Bruno Latour (2021, 2022), ilişkilerin sadece "insan-insan" etkileşimlerinin dışında farklı aktörler tarafından da kurulduğunu, bir sosyalleşmeyi, sosyal bir oluşumu tanımlamaya çalışırken insanın dışındaki nesnelere de insanla kurduğu ilişki bağlamında ele alınması gerektiğini iddia eder (Demir, 2014: 160-165). Latour da Haraway gibi sadece insanın insan-olmayan hayvanlarla ilişkisini ele alarak canlı merkezci bir noktadan yak-

laşmayıp, insanların içinde bulunduğu nesnelere de etkileşimi olduğunu savunarak nesnenin failliğine işaret eder. Örnekler bu şekilde, farklı disiplinler içerisinde uzatılabilir. Görüldüğü üzere, son yıllarda beşerî kültür ve doğa kültürü ayırımının bozguna uğratılmaya ve insan dışındakilerinin haklarının teslim edilmeye çalışıldığına tanığız.

Posthümanist çalışmalar, sosyal ve felsefi tartışmaların yanı sıra edebiyat alanındaki tartışmalara da dâhil olmuştur. Edebiyatın toplumsal etkisi düşünüldüğünde, söylem üretme veya var olan söylemleri yeniden üretme noktasında işlerliğe sahip olduğunu göz ardı edemeyiz. Klasisizmden sembolizme kadar her edebi akım içinde üretilmiş eserler, içinde bulunduğu toplumsal yapıyı yansıtmakla birlikte yapıya dair güçlü söylemler taşırlar (Korkmaz, 2023: 270-273). Sözelimi, Antik Yunan döneminde yaşamış Euripides, Sofokles, Aiskhylos ve Aristophanes gibi yazarların, yapıtlarıyla dönemin koşullarını yansıttıklarını ve yeri geldiğinde bunları eleştirdiklerini okuruz (Aşkaroğlu, 2020: 200). 19. yüzyıl Türk edebiyatından Samipaşazade Sezai, Nabizâde Nâzım, Recaizade Mahmud Ekrem, Ahmet Mithat Efendi gibi yazarlar, dönemin cumhuriyetinin batılılaşma sorununa ilişkin eserleriyle güçlü tartışmaları gündeme getirmişlerdir (Moran, 2001). Edebiyatın, bu açıdan sosyolojisi yapıldığında, her dönemdeki yazarların ve hitap ettiği okuyucu kitlesinin insan - insan-olmayan hayvan ilişkisine dair doğrudan veya dolaylı yaklaşımlarını ortaya çıkarabiliriz. Nasıl ki feminist edebiyat eleştirilerinde³ edebi metinlerdeki cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretildiğine dair güçlü çalışmalar mevcut ise posthümanist çalışmalar ışığında da tür-cülüğe dair çalışmalar yapılabilir. Hem yazarların hem de okuyucuların, edebiyat metnindeki insan-olmayan hayvanları nasıl temsil ettikleri, metinlerdeki temsil ediliş biçimlerine yaklaşımlar değerlendirilir. Keza “temsil” kavramı, özellikle son yıllarda, posthümanist çalışmalarda kritik öneme sahiptir. Beşerî bir dile sahip olmayanların, dilsel bazda kendi söylemlerini

³ Buradaki çalışmaları kabaca ikiye ayırmak gerekir: İlk olarak, bugüne değin ortaya konulmuş edebiyat çalışmalarına okuyucuların toplumsal cinsiyet bağlamında nasıl yaklaştıklarının değerlendirilmesi; ikinci olarak, bir cinsiyete sahip olduğunu iddia eden yazarların hem kendi cinsiyetine hem de dönemdeki diğer cinsiyetlere ilişkin ürettiği söylemlerin değerlendirilmesidir. Tarihte bu alandaki ilk çalışmalara baktığımızda, “bu tür eleştirinin ilk örneklerini Simone de Beauvoir’un *La DertxitmeSex* (1949) adlı yapıtında buluyoruz. Feminist hareketin çok şey borçlu olduğu ve Türkçeye Kadın başlığı altında çevrilen bu kitapta Simone de Beauvoir Marksçı bir yaklaşımla ataerkil toplumu eleştirirken Stendhal, D.İI. Lawrence, Montherlant, Clodel, Breton gibi erkek yazarlarda kadının konumunu da incelemiş ve bu kültürün içinde kadının dışlandığını, marjinal konuma itildiğini göstermiştir.” (Moran, 2002: 251). Ayrıntılı bilgi için bk. (Humm, 1994; Parla ve İrzik, 2021; Selden vd., 2005: 115- 144).

üretmemeleri, biz insanlara onlara dair söylem üretme “hakkını” vermektedir. Bu söylemler genelde insanın kendi doğasına atıflarla bezeli olmaktadır.

Bu makalede, yazıldığı dönemde ve bugün hem konusu hem de gotik tarzıyla dikkatleri çeken Mihail Bulgakov’un *Köpek Kalbi* (2017) romanında yer alan karakterlerin, posthümanist bir hassasiyetle, hangi noktalarda insanmerkezci tutumlar sergilediklerini sorgulayacağım. Makale, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, yazarın ve eserin, yazıldığı dönemdeki konumlarını ele alarak, döneminin sosyo-kültürel yapısına dair biz okuyuculara ne verdiklerine bakacağım. İkinci bölümde ise romandaki karakterleri, birbirleriyle kurdukları ilişkileri ve bunun sonucunda ortaya attıkları söylemleri - yazardan olabildiğince bağımsız bir biçimde- değerlendirmeye çalışacağım. Bu süreçte karakterlerin insan ve insan-olmayan hayvan ilişkilerine nasıl yaklaştıklarını, böyle bir ayırımın altını nasıl kazıdıklarını irdedeceğim.

Sovyetler Birliği’nde Bir Karşıdevrimci: Mihail Bulgakov ve *Köpek Kalbi* Eseri

1917 Ekim Devrimi gerçekleştiği dönemde Mihail Bulgakov, Kiev Üniversitesi Tıp Fakültesi’nden yeni mezun olur. Edebiyat camiasına 1925’te yayımladığı “Genç Bir Doktorun Anıları” adlı eseriyle dâhil olan Bulgakov, bir süre köylerde doktorluk yaptıktan sonra edebiyata daha fazla vakit ayırmak amacıyla mesleğini bırakır. Mesleki bilgisini, eserlerinde tıbbi süreçleri detaylıca aktararak sergiler. Ekim Devrimi sonrası Sovyet rejimi, diğer birçok alanda olduğu gibi edebiyata da sansür getirir. Bulgakov, eserlerinde rejimin istediği şekilde hareket etmez, komünist propaganda yürütmeyi reddeder. Hatta eserlerinde komünizm karşıtı bir duruş sergileyerek dönemindeki yolsuzlukları, üstenci tutumları eleştirir de diğer Sovyet karşıtı yazarlar kadar sert yaptırımlarla karşılaşmaz, çünkü Bulgakov kaçak dövüştür. Eleştirilerini, doğrudan okuyucuya anlatmaktansa fantastik unsurlar ve bilim kurgu öğeleriyle ifade eder. Yazarın 1920’lerin ilk yarısında kaleme aldığı “*Köpek Kalbi*” eseri de bu şekilde incelikli öğelerle bezeli, eleştirel bir yapıya sahiptir (Özakın, 2019: 37-38), fakat *Köpek Kalbi* sansür kurulundan geçemez ve 1987 yılına kadar Rusya’da yayımlanamaz (Kruglyak, 2009: 434-437, akt. Yetkin ve Öksüz, 2019: 4252). Yazıldıktan ancak 40 küsur yıl sonra kitap ilk olarak Amerika’da Harcourt, Brace ve World tarafından basılır ve yayımlanır.

Sovyet Rusya’sı döneminde sadece Bulgakov değil, Andrey Platonov, Vasili Grossman, İlya Ehrenburg, Vladimir Nabokov gibi isimler de eserlerinde politik eleştirilere doğrudan veya dolaylı bir şekilde yer vermişlerdir (Gün-

görmez, 2017: 35-37). Edebiyatçıların döneminin politikacıları ile ters düşmesi sadece Sovyet Rusyasına özgü değildir. Örneğin, daha Aiskhylos, Aristophanes, Euripides gibi edebiyat yazarlarının, hatta Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin dünyaya gelmediği bir çağda, M.Ö 7. yüzyılda yaşamış şair Sappho Lesbos, döneminin erkekmerkezci söylemleriyle mücadele ederek sanatını icra etmeye çalışmış fakat Sicilya'ya sürgün edilmekten kurtulamamıştır. Ölümünden sonra da cinsel yöneliminden dolayı sert eleştirilere maruz kalmıştır⁴ (Şar İşbilen & Çığır Dikyol, 2020: 148-150). Bu toprakların edebiyat geçmişine bakıldığında, Niyazi-i Mısri (1618-1694), Keçecizade İzzet Molla (1785-1829), Ali Suavi (1838-1878), Ahmet Mithat Efendi (1844-1912), Ebuzziya Tevfik (1849-1913), İsmail Safa (1867-1901), Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949), Süleyman Nazif (1869-1927), Abdullah Cevdet (1869-1932), Eşref Sencer Kuşçubaşı (1873-1946), Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957), Ziya Gökalp (1876-1924), Nazım Hikmet Ran (1902-1963) ve diğer edebiyatçıların dönemlerinin iktidar sahiplerince uygulanan baskılardan dolayı mecburi olarak yurtiçi-yurtdışı yer değiştirmek zorunda kaldıklarını görürüz (Durukoğlu ve Alkan, 2016: 135-153). Tarihte birçok sansür örnekleri olunca tarihten ders çıkaran edebiyatçıları da eleştirilerini daha incelikli biçimde yapmaya çalışırlar. Eserlerinde satır aralarını okumayı bilen okuyucuları için dönemlerinin iktidarlarına yönelik örtülü eleştirilerde bulunurlar. *Köpek Kalbi* de Bulgakov'un Sovyet rejimine karşı eleştirilerini incelikle dokuduğu eseridir.

Bulgakov, romandaki karakterler üzerinden proletarya ideolojisini, burjuvalığı, mülkiyet meselelerini, dönemin biyoetik tartışmalarını/ biyopolitikalarını (Özakin, 2019), devlet iktidarının yönetim biçimini ve daha birçok şeyi metaforik göndermeler yaparak eleştirir. Örneğin, romanın baş karakteri, sonradan insanlaşacak olan sokak köpeği Şarik, Bulgakov'u temsil ettiğini düşündüğüm başhekim Filipp Filippovich tarafından proleter zevklere sahip olduğu, medenileşemediği yönünde sert eleştirilere maruz kalır. Filippovich'in ağızından dökülen sözlerin, Bulgakov'un politik konumunu düşünürsek, yazara ait olduğunu tahmin etmek zor değil. Şarik'in de Filippovich ve yardımcısı İvan Arnoldoviç Bormental'e yönelik alaycı, burjuva karşıtı sözleri, dönemin Sovyet rejiminin normatif varsaydığı söylemler olduğu aşikardır. Romanda aynı zamanda, dönemin Sovyet Rusya'sında gündelik hayata dair güçlü izdüşümler yer almaktadır, sözgelimi, Filippovich'in hem muayenesi

⁴ Sappho Lesbos'un bugünün tanımlarıyla "lezbiyen" olduğu varsayılmaktadır. Hatta fark ettiğiniz üzere, lezbiyen kavramı, Sappho'nun soyadından türetilmiştir (URL-1).

hem de yaşam alanı olarak belirlediği hane içerisindeki yaşayış tarzı, evde hizmetçi olarak çalışan insanların Filippovich ve Bormental'e yaklaşımları, o dönemin burjuvasının yaşam tarzlarını yansıtıyor. Diğer taraftan Şarik'in, daha doğrusu insanlaşmış olan Şarikov'un yaşam tarzı, kullandığı dil, eğlenme biçimi ve ilişki kurduğu insanların sosyo-kültürel sermayeleri, o dönemin proletaryalarının gündelik yaşamlarının yansımalarını taşır. En azından Bulgakov'un görmemizi istediği Sovyet Rusyası budur.

Hayvanlaşmaktan İnsanlaşmaya, Medenileşme Anlatısı: Şarik'ten Şarikov Bey'e

Makalenin kapsamından çıkmamak adına, eserdeki politik göndermeleri bir köşeye bırakarak insanın ve insan-olmayan hayvanın ne'liğine dair söylenenler üzerinden bir söylem analizine girişeceğim. Şarik karakteri, her ne kadar tavır ve tutumları ile okuyucuya öcüymüş gibi gösterilmeye çalışılsa da işin aslının öyle olmadığını, Şarik'in Filippovich ve diğerleri tarafından insanmerkezci bir anlayış doğrultusunda küçümsendiğini düşünüyorum. Şarik'in şu sözleri tüm ezici gerçekliğiyle karşımızdadır:

'Öf be!... Yok tükürme, yok sigara içme... Oraya gitme... Ne bu ya, tramvayda mıyız? Neden yaşamama izin vermiyorsunuz? Babalık lafına da boşuna sinirleniyorsunuz! Ben mi istedim beni ameliyat etmenizi?' diye havladı adam öfkeyle. 'İşe bak be! Hayvancağızı yakala, başını dilim dilim doğra, sonra da hor gör. Belki ameliyat için izin vermedim, ne belli? Ve... (küçük adam bir formülasyon arar gibi gözlerini tavana dikti) yakınlarım da vermedi. Sizi dava etme hakkına sahibim belki, değil mi?' (77).

Şarik'in "...Belki ameliyat için izin vermedim, ne belli?" sözü, insanın insan-olmayan hayvanlarla iletişiminin körlüğünü bir kez daha bizlere gösterir. Romanın ilk giriş kısmı, Şarik'in yaşadığı sokağı betimlemelerinden oluşmaktadır. Çevresine bu kadar aşına olan Şarik'in, çevresi tarafından görülüp dinlenmemesi, üstüne üstlük izinsiz bir biçimde beden hakkının gasp edilerek kesilip biçilmesi bizi etik açıdan Şarik'e daha da yaklaştırır. Doktor Filippovich ve yardımcısı Bormental, kendilerinden istenmeyen bir şeyi, insan olmayı, Şarik'e sunma zahmetini gösterdikten sonra bu sefer kendilerinde Şarik'ten daha insan olmasını, medenileşmesini isteyebilme haklarını bulurlar.

Doktor Filippovich ve Bormental'in Şarik'ten medeni bir insan olmaya yönelik beklentisi, Norbert Elias'ın uygarlaşma tarihine birebir uymaktadır. Elias, *Uygartık Süreci* (2004) eserinde sümürmek, tükürmek, seks yapmak, yemek yemek gibi doğal ihtiyaçların tarih içerisinde saray erkânı tarafından

nasil belirli normatif davranış setiyle çerçevelendiğini anlatır. Freud'un uygarlaşmayı anlatırken işaret ettiği üzere insan, sadece insan olarak içgüdüleriyle hareket etmek yerine onları dizginlemeye, güdülemeye çalışır (2011). "Uygarlık bir sapma mıdır? Eğer uygarlık kavramını doğal olanla karşıtlık içinde düşünürsek bu soruya bir şekilde evet yanıtını vermemiz gerekir." (7). Doktor Filippovich, eser bağlamında her ne kadar Sovyet Rusya karşıtı eleştirileriyle tanınsa da burada daha temel bir sorun yatmaktadır, o da insan-merkezci hâkimiyetin etkisi altında olmasıdır. Bir insana ait hipofiz bezinin ve testislerin alınıp Şarik'e yerleştirilmesi ve ondan medeni bir insana ulaşmasının beklenmesi ki medenilik tartışılır, gizil bir eleştiri olarak sunulmaya çalışılan Sovyet Rusya'sı iktidarlarının ideal bir sosyalist inşa etmeye çalışırken çuvallamasının ötesinde, Doktor Filippovich tarafından insan olanın varılacak son nokta gibi yansıtılmasından dolayı da eleştiriye açıktır. Bakıldığında doktor bu düşüncesine dair yer yer şüpheye düşer:

...Hay dilimi eşekarısı... Beş yılım hipofiz eşelemekle geçti benim... Nasıl bir işin altından kalktım biliyor musunuz, akıl alır gibi değil. Şimdi insanın sorası geliyor, neden diye? Fevkalade bir günde dünyanın en tatlı köpeğini alıp insanın tüylerini diken diken eden böyle bir musibete dönüştürmek için mi? (110).

İnsanın insan-olmayan hayvanları dönüştürme arzusu sadece bir musibete dönüştürme gafletinden kaynaklanmıyor, beşerî kültürün dışında gördüğü doğaya karşı verdiği mücadelede üstün gelme kibrinden kaynaklanmaktadır. Bu öyle bir raddeye gelmiştir ki -bu hikâyede olduğu gibi- okuyuculardan tutumları değerlendirirken Şarik'i bir özne olarak görmelerinden ziyade insana içkin görülen tutumları değerlendirmeleri istenir. Şarik ancak madunlaştırılarak, köpeklikten çıkarılarak Şarikov Bey olduktan sonra ciddiye alınmaya başlar. O noktada Şarikov'un eylemleri ve kızgınlığı, doğup-büyüdüğü köpek olma halinin sosyo-kültürel öğelerinin dışında, beşerî olanla sınıanır, bu açıdan Şarikov'un sokaktan geldiği için beşeri bir ideoloji olan Marksist sınıf kinini yeniden ürettiği iddia edilebilir. Oysaki insanmerkezcilikten kurtulmaya çalışan bir okuyucu, Şarikov'un tutumlarını bir sınıf kını olarak değil türcülüğe maruz kalmış bir canlının kını olarak da pekâlâ görebilir.

İnsana ait hipofiz bezinin ve testislerin bir köpeği bu denli değiştirebilmesi, dönemin bilim anlayışına dair düşündürücüdür. Descartes'in insan zihnini bedene nazaran öncellemesi, bedeni bir makine gibi ele alması, döneminin bilim anlayışında zihinden bedene doğru bir tedavi sürecini var etmez. Aksine, örneğin ruhsal hastalıkların tedavisinde görüldüğü üzere, bedene doğrudan müdahale içeren tedavilerle iyileştirilmeye çalışılırdı. Daha

iyi anlaşılması açısından, psikolojik hastalıkların bilim camiası tarafından 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar nasıl tedavi edilmeye çalışıldıklarına bakmamız gerekir⁵. Ortaçağın “şeytan çıkarma” gibi tedavi pratiklerinden sonra, Franz Joseph Gall, Johann Spurzheim, Wilhelm Griesinger gibi nörologlar bugün adına “frenoloji” dediğimiz, insanın tüm karakteristik özelliklerinin beyin bölgesinde gerçekleştiği ve tüm hastalıkların iyileştirilmesi için lobotomik bir tedavinin gerekeceği anlayışını savunmuştur (Arslantaş ve Mert, 2022; Ekmekçi, 2018). Bu bakış açısı o kadar güçlüydü ki Sigmund Freud, bir dönem kliniklerde çalışmış bir nörolog olmasına rağmen, psikolojik hastalıkların etiolojisine dair telkin gibi farklı bir tedavi metodu önerince yer yerinden oynamıştır. Bunun nedeni Freud’un döneminin her hastalığa derman bulan nörologlarından yetkilerini almasıydı. Mary Shelley’in *Frankenstein* (2021) romanındaki doktor Frankestein gibi, Doktor Filippovich ve Bormental’in tanrısı oynarcasına kibre kapılmalarının altı boş değildir, arkalarında tarihler boyunca süregelen bir üst akıl mevcuttur. Şarik’in Şarikov Bey olması da insana ait hipofiz bezi ve testisler sayesinde gerçekleşir. Hatta öyle ki Şarik’in insan olduktan sonraki karakteristik özelliklerinin de hipofiz bezinin ve testislerin alındığı suçlu Klim Çuğunkin’in karakteri olduğu düşünülür:

“Moskova çıldırıyor... Peki ya pratik açıdan? Kim var şimdi karşınızda?” Preobrajenski parmağıyla Şarikov’un uyuduğu muayenehane tarafını gösterdi.

“İstisnai bir hergele.”

“Ama kim o? Klim! Klim!” diye bağırdı profesör, “Klim Çuğunkin! (Bormental’in ağızı açık kaldı.) İşte buyurun: iki sabıka kaydı, alkolizm, alacaksın her şeyi, bölüştüreceksin, kaybolan şapka ve iki onluk (Filip Filipoviç jübile اساسını hatırladı ve kıpkırmızı kesildi), hödük ve domuz... Asayı bulacağım ama. Özetle, hipofiz insana belirli bir çehre kazandıran kapalı bir kutu. Belirli!...” (111-112).

Doktorlar tarafından, genelde bedenin, özelde ise beynin işlevinin bu denli önemli varsayılması, sosyal bilimler düşünce tarihindeki pozitivizm anlayışı ile bağlantılıdır. Örneğin, akademi dünyasına pozitif bilimlerden çok sonra 19. yüzyılda girmiş sosyoloji disiplini başlarda Descartes’in zihin-

⁵ Ortaçağ’da, dini otoritelerin baskın olmasından mütevellit, tedavi süreçlerinde tanrısal olana atıf verildiği görülmüştür. Sözgelimi, “şeytan çıkarma” gibi ritüellerin oraya dayandığını düşünüyorum. Bu skolastik dönemde, Foucault’un delilere karşı uygulanan “kapatma” pratiğinin de (1992: 75-121) ruhtan ziyade bedene yönelik eylemliliğe işaret etmesi açısından önemli buluyorum, fakat burada romandaki doktorların bilim anlayışlarını anlamak suretiyle rasyonel gerekçelerle bilim adı altında yapılan pratikleri esas alacağım.

beden, madde-metafizik gibi düalist ayrımlarından etkilenerken, toplumların da ancak maddi öğeler ve bu öğelerin ilişkilerinin araştırılması ile tanımlanabileceğini iddia eder. Tarihte idealistlere karşı materyalistlerin karşı savları ile başlayan bu madde-maddi olmayan ayrımı, sosyoloji disiplini başta olmak üzere, birçok sosyal bilimciyi duyularla algılanabilen, sınanabilen, ilişkisellikleri işaret edilebilen toplumsal öğeleri takip etmeye itmiştir (Güvenç, 2020; Güzeloğlu, 2021). Pozitivist anlayışın, maddi/bedeni olanı referans alarak hareket etmesi, insan-olmayan hayvanlarla kurulacak ilişkilerin de maddi/bedeni olanla sınırlanacağı anlamına gelmektedir. Bunun nedeni de insan-olmayan hayvanların ruhsal/zihinsel yapılarından bağımsız, maddi birer öğe olarak ele alınıyor olmasıdır. Romanın girişinde Şarik'in düşüncelerini okurken, çevresindeki insanların kendisinin ne düşündüğüne dair bir çaba sarf etmediğini, ancak maddi bir gösterge olan dil yetisinin kazanılmasıyla bir iletişimin kurulmaya başlandığını görüyoruz. İlk karşılıklı iletişim kurma anı önemlidir, Şarik başlarda küfürlü şeyler dile getirirken ciddiye alınmaz. Bunun nedeni hem Doktor Filippovich'in hem de Bormental'un dış vurulan kelimelerin bilinçsizce döküldüğünü düşünmesidir. Bormental, Şarik'in evrimsel sürecini gözlemlerken tuttuğu günlüğe şunları not düşer:

Kanaatime göre, olay şu: Vücut tarafından kabul edilen hipofiz köpek beyinde konuşma merkezini harekete geçirdi ve kelimeler akmaya başladı. Bence, karşımızda tekrar oluşturulan değil, canlanan, açılıp saçılan bir beyin var. Ey, evrim teorisinin muhteşem kanıtı! Ey, köpekten kimyager Mendelejev'e uzanan muazzam zincir!... Bir varsayımım da şu: Şarik'in beyni köpek döneminde yığınla kavram biriktirmiş. Kullanmaya başladığı ilk kelimelerin hepsi sokağa ait. Bunları duydu ve beyinde muhafaza etti. Şimdi sokaktan geçerken karşıma çıkan köpeklere saklı bir dehşetle bakıyorum. Tanrı bilir beyinlerinde ne gizlendiğini. (69).

Bormental'a göre Şarik, insanlık tarihinin milyonlarca yıl süren evrim sürecini sadece haftalar içerisinde gerçekleştirmektedir. Konuşma yetisinin bir diyalog gerçekleştirebilecek düzeye gelmesiyle Şarikov olarak tanımlanır. O artık, bir dile sahiptir, haliyle konuşabilme yetisi ile birlikte düşünebilir ve düşünen bir varlık olarak da insanlaşabilir. İnsan, içerisine düştüğü evrende, çevresini kuşatan şeyleri dil aracılığıyla tanımlar ve her tanım, tanımayı getirir. Şeylere isimler kondukça sahip olunur (Cassirer, 2005: 75-85). Bu yaklaşım, ilk bilinen düşünürlerden günümüze değin oturmuş vaziyettir. Öyle ki insanın ne'liğine yapılacak bir tartışmada ilk akla gelen şey, kuşkusuz, insanın insan-olmayan hayvanlara nazaran konuşuyor olmasıdır. Hatta bu

çizgiyi takip ederek kimileri, insanın konuşmasını ve sonucunda kültürel bir yapı inşa etmesini, insana dair insan olmaklığı “insan, kültürel bir varlıktır” şeklinde bir çıkarımla taçlandırmaktadır. Burada, dilin ne olduğu ve ne gibi işlevlere sahip olduğunu, beşerî dil ve beşerî-olmayan dil ayrımını tartışmayaacağım, fakat kabaca dilin temel bir işlevi olarak iletişim kurmayı ele alırsak, insan-olmayan hayvanlarla iletişim kurulamayacağını veya insan-olmayan hayvanların kendi aralarında iletişim kurmadıklarını iddia etmek yanlış olacaktır. Keza, iletişim dediğimiz şeyin, dilin dışındaki alternatifleri de soruşturulabilir⁶. Şarik’in karşısındakiyle beşerî dil aracılığıyla iletişim kuracak noktaya gelmesi, hem Doktor Filippovich’in hem de Bormental’in Şarik’e karşı daha ciddi yaklaşmasını sağlamıştır. Hatta sadece doktor değil, evde hizmetli olarak çalışan Zina ve Darya da Şarik’i daha ciddiye almaktadır, fakat bu uzun sürmez, çünkü Şarik, köpekken edindiği alışkanlıkları tekrarlamaya başlar. Sözgelimi, koltuk altlarındaki pireleri ağızıyla yakalamaya çalışır. Evin içindeki ve sokaktaki kedilere karşı nefret duyar. Cinsellik, yemek, içmek gibi temel ihtiyaçlara öncelik verir, ki bu Zina’ya tecavüze yeltenmesine kadar gider. Bu gibi tutumlar sonucunda evde terör eser. Şarik, daha da insanlaşarak bir iş sahibi olmaya karar verir ve kentteki kedileri toplama ofisinin başına geçer. Roman boyunca Şarik’in kedilere karşı olan nefretine dikkat çekilmektedir. Burada kedi-köpek şeklinde ikili bir ayrıma gidilir. Hatta iş o kadar çığırından çıkar ki sokakta yaşayan kedilerin Şarik tarafından boğazlanarak öldürüldüğünü görürüz. Şarik, her ne kadar insana benzer anatomik yapıya sahip olmuş olsa da tutumlarıyla halen tam bir insan değildir, amorf bir yapıda, insanla köpek arasında bir eşiktir. Bir taraftan insan olmaya dair meşruiyetini sağlamak için çalışmak, sevgili yapmak, arkadaşlar edin-

⁶ Dilin sınırlarını sorgulayarak insanın insan-olmayan hayvanlarla ilişkisi bağlamında ele alan bazı düşünürler var. Örneğin, Giorgio Agamben, *Açıklık, İnsan ve Hayvan* eserinde dili, insana içkin bir değer olmaktan ziyade tarihsel bir ürün olarak ele alır. Dil, tarihin bir ürünüdür. İnsan, konuşmadığı zaman, yani Agamben’in tabiriyle Homo Alalus (Dilsiz İnsan) olduğunda insan-olmayan hayvanlarla aynı konumdadır (2012: 41). Benzer tartışmayı yeni materyalizm üzerinden yürüten Karen Barad ise insanın insan-olmayan hayvanlarla ilişkisinin dışına çıkarak, insanın çevresindeki nesnelere kurduğu ilişkiyi referans alarak dilin maddeden bağımsız olmayacağını iddia eder. Ona göre maddelerin alımlanması dilsel bir söylem çerçevesinde olur. Maddeyi dilden, dili de maddeden ayırmak mümkün değildir (Buran, 2020: 43-44). Tartışmalarda, tam tersi konumda, Carol Adams da “kayıp gönderge” kavramıyla, dilin madde üzerindeki etkisini eleştirir ve “et” kelimesi üzerinden tartışmayı yürütür. Ona göre de bugün “et” dediğimizde, işaret ettiğimiz şey bir tüketim nesnesidir. Yeni doğmuş bir bebeğe “et” denildiğinde, ilk aklına gelecek şey bir tüketim nesnesidir. Adams, “et” dediğimiz şeyin bir başkasının bedeni olduğunu, dilin bu biçimiyle kullanılageldiği için kelimenin asıl işaret etmesi gereken gerçekliği saptırdığından bahseder (2013: 100).

mek vs. gibi beşeri vasıfları üstlenmeye çalışırken, bir taraftan da içinden geldiği yaşamın belirlenimlerinden kurtulamaz, ki belki de kurtulmak gibi bir çabası da yoktur.

Romanın sonlarına doğru geldiğimizde, işlerin gittikçe karıştığını, Şarik'in türsel bir bunalım yaşayarak çevresindekilere uyum sağlayamadığını görürüz. Şarik, Martin Heidegger'in şair Friedrich Hölderlin'e atıfla dile getirdiği gibi "insan olarak dünyada meskenleşmeye" çalışır (URL-2). Bu aynı zamanda, ontolojik olarak bir kopuşu işaret eder, çünkü insan, fırlatıldığı dünyayla varoluşsal bir ilişki kurar, bu ilişki ölüm ile yaşam arasında salınmayı gerektirir. Şarik'e baktığımızda da gitgeller yaşamasını, sosyal ilişki örüntülerini okumaya çalışmasını, bir yanıyla kendi meşruiyeti için egosunu varlığının gerekliliği olarak işe koşturmasını vs. meskenleşme süreci olarak anlayabiliriz, fakat Şarik insan - köpek eşiğinden çıkmasına izin verilmeden, tekrardan ameliyata sokulur ve köpekleştirilir.

Sonuç

Ne vakit insan olmayan hayvanlarla insanların ilişkisi sorunsallaştırılmaya çalışılsa, çoğunlukla, insan-olmayan hayvanların insanlara karşı temsil edildiği yanılığısı üzerinden "Nasıl anlayacaksın onları?", "Anlayamadığımız şeyi nasıl savunabiliriz?" gibi sorularla karşılaşmaktadır. Oysaki buradaki amaç, insanın içinde bulunduğu evrendeki konumunu sorgulamaktır. Bir insan olarak en fazla kendi türümüzü temsil edebiliriz. Bu yüzden, çoğu posthümanist araştırmacılar, insan-olmayan hayvanlara duyulan sempatiye dayalı romantik bir eğilim içerisindeymiş gibi algılanmaktadır, fakat aksine, insanın insan türüne duyduğu bu diğerlerini dışlayan, ezici romantik tutumlara karşı cephe alınmaktadır. Elbette ki birebir karşılaşılan, bir ilişki ağı inşa ettiğimiz kimi insan-olmayan hayvanlara karşı sempati besleyebiliriz, bu gayet olağandır, fakat posthümanizm üzerinden şekillenen hayvan hakları mücadelesini romantik eğilimlere indirgemek büyük yanılığdır, hedef şaşırtmaktır. Bugünün birçok toplumsal sorununun, insanın insanmerkezci tutumlarından kaynaklandığını düşünmekteyim. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, ırkçılık, yoksulluk, siyasi yolsuzluk, çocuk işçiliği, göç sorunları, çarpık kentleşme, çevre kirliliği, salgın hastalıklar ve daha niceleri insanın içinde bulunduğu evrende kendini merkeze koyan bencilliğinin yansımalarıdır.

Edebiyat alanı da kurduğumuz bu sosyo-kültürel yapı içerisinde bu insanmerkezci tavır ve tutumlardan ayrı düşünülemez. İnsan-olmayan hayvanları dışlayan bir noktadan yaklaşan yazarlar ve bu yazarları türcü perspektifle eleştirmeden, verileni olduğu gibi kabul eden okuyucular, diğer bir-

çok ilişkisinde de benzer dışlamaları toplumsal sorunlar bağlamında yeniden üretmektedir. Burada yapılması gerekenin, insan türü olarak, düşüncüsel bir perspektifle konumuzun sorgulanması olduğunu düşünmekteyim.

Kaynakça

- Adams, Carol James (2013). *Etin Cinsel Politikası*. Çev. Güray Tezcan, Mehmet Emin Boyacıoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2012). *Açıklık, İnsan ve Hayvan*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayıtgu, Gülçin (2016). “Deleuze’ün Felsefesi ve Tarih”. *Dört Öge*, 10: 133-142.
- Bayar, Işıl (2004). “Tarih Anlayışları Bakımından GWH Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21(2): 245- 252.
- Bozok, Nihan (2019). “Herkesle ve Kimsesiz, Türler Arasında ve Kökensiz Si-borg: Donna Haraway’in Düşüncesinde Feminist Bir Beden Politikasının İmkânları”. *ViraVerita E-Dergi*, 9: 128-148.
- Bulgakov, Mihail (2017). *Köpek Kalbi*. Çev. Mustafa Yılmaz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Buran, Sümeyra (2020). *Edebiyatta Posthümanizm*. London: Transnational Press London.
- Cassirer, Ernst (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Çelik, Ezgi Ece (2018). “Haraway’in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar”. *FLSF Dergisi*, 26: 27-46.
- Demir, Metin (2014). “Laboratuvar Yaşamının Antropolojisi: Bruno Latour’un Bilim İncelemeleri ve Metafizik Sonuçları”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 36: 145-196.
- Descartes, Rene (1998). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Avşar Timuçin. İstanbul, Türkiye: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.
- Descola, Philippe (2013). *Doğa ve Kültürün Ötesinde*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Durukoğlu, Salim ve Alkan, Bayram (2016). “Türk Edebiyatının Sürgündeki Yazar ve Şairleri”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 4(9): 135-155.

- Ekmekci Perihan Elif (2018). “Psikiyatri Tarihinde Bir Dönüm Noktası: 19. Yüzyılda Avrupa’daki Gelişmeler ve Etkileri”. *Türkiye Klinikleri J Med Ethics*. 26(2): 77-85.
- Elias, Norbert (2004). *Uygarlaşma Süreci I, II*. Çev. Erol Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, Michel (1993). *Deliliğin Tarihi 1*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Freud, Sigmund (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Göymen, Ali Yalçın (2007). *Hegel ve Marx’ın Tarih Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngörmez, Bengül (2017). “Rus Halklarının Vicdanı: Rus Edebiyatı”. *Liberal Düşünce Dergisi*, 88: 31-39.
- Güvenç, Cemaleddin (2020). “Sosyal Bilimlerde Yöntem Olarak Pozitivizm Bakış Açısı ve Değerlendirmesi”. *İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 3(2): 109-120.
- Güzeloğlu, Tuğşat (2021). “Eleştirel Teori ve Pozitivizm Eleştirisi”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(1): 95-102.
- Haraway, Donna (2013). *When Species Meet*. London: University of Minnesota Press.
- Hegel, Friedrich (2006). *Tarih Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, Friedrich (2011). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Humm, Maggie (1994). *A Reader’s Guide to Contemporary Feminist Literary Criticism*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- Korkmaz, Erhan (2023). Eastern Horsefly: Implications of Fatima Mernissi’s Work on The Islamic Ethos. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 19: 262-276.
- Latour, Bruno (2021). *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*. Çev. Nüvit Bingöl. İstanbul: Tellekt Yayıncılık.
- Latour, Bruno ve Woolgar, Steve (2022). *Laboratuvar Hayatı: Bilimsel Olguların İnşası*. Çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: Phoenix Yayınları.

- Mert, Eda ve Arslantaş, Hülya (2022). “‘Deli ve Dâhi’ Filminin Psikiyatrinin Tarihi ve Psikiyatrik Tedaviler Çerçevesinde Değerlendirilmesi”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 14(3): 299-307.
- Moran, Berna (2001). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, Berna (2002). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özakın, Duygu (2019). “Sovyetlerde Biyoetik İhlâllerine Yönelik Bir Eleştiri: Mihail Bulgakov’un ‘Köpek Kalbi’ Eserinde İnsan-Hayvan Melezi”. *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 6(1): 34-42.
- Parla, Jale ve Irzık, Sibel (2021). *Kadınlar Dile Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ryan, Derek (2015). *Hayvan Kuramı*. Çev. Ayten Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Selden, Raman; Widdowson, Peter ve Brooker, Peter (2005). *A Reader's Guide To Contemporary Literary Theory*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- Shelley, Mary (2021). *Frankenstein*. Çev. Orhan Yılmaz. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2016). *Madun Konuşabilir mi*. Çev. Emre Koyuncu. Dipnot Yayınları.
- Sunar, Şebnem (2020). “Olimpia, Frankenstein’in Yaratığı ve Diğerleri: Post-hümanizmin Yazınsal Kaynakları”. *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 44: 23-39.
- Şar İşbilen, Evren ve Çığır Dikyol, Derya (2020). “Antik Yunan Dünyasında Bir Kadın Olarak Sappho’nun Yeri”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 66: 147-161.
- Tilci, Önder (2022). “Diyalektikten Tedrici İlerlemeye Gelişme Fikrinin Dönüşümü: Herbert Spencer’in Bilgi Anlayışı ve Evrim Düşüncesi”. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2): 402-418.
- URL-1: “Antik Yunan’da Bir Kadın Şair Sappho ve Lezbiyen Terimi”. <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/antik-yunanrsquoda-bir-kadin-sair-sappho-ve-lezbiyen-terimi> (Erişim: 01.01.2024).
- URL-2: “Heidegger’de Fırlatılmışlık Duygusu: Tek Başına İnşa, İskân ve Yer-Varlık İlişkisi”. <https://www.gzt.com/cins/heideggerde-firlatilmislik->

duygusu-tek-basina-insa-iskn-ve-yer-varlik-iliskisi-3592606 (Erişim: 01.01.2024).

Yetkin, Gülhanım Bihter ve Öksüz, Gamze (2019). “Edebiyatın Sadık Kahramanları: Köpekler ve Mumu”. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 6(47): 4248-4258.

Yurdakul, Çiğdem (2018). “Marx’ın Tarih Anlayışı: Tarihsel Materyalizm. Maarif Mektepleri”. *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 1(3): 1-19.

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

Teşekkür: Bu makalenin tohumları, 2023-2024 Güz Dönemi, İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar ve Medya Yüksek Lisans Programından aldığım Edebiyat ve İletişim dersinde atıldı. Burcu Canar hocamın ders kapsamında bizlere sunduğu okumalar ve ders içi tartışmalar, bu makaleyi oluşturmamda yardımcı oldu. Ayrıca, kendisinin makale üzerindeki düzeltmeleri oldukça faydalıydı. Burcu Canar hocama teşekkürlerimi sunuyorum. Sevgili Muhammet Öksüz’ün itinayla metnimi didik didik etmesi de metnin olgunlaşma sürecinde faydalıydı, kendisine dostluğu için teşekkür ederim. Son olarak, hem hayat yoldaşım hem de meslektaşım olan Sebahat Gökçe Ağbaş’a bana olan maddi-manevi destekleri için minnettarım.

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

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

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

Acknowledgments: *The seeds of this article were sown in the Literature and Communication course I took from the Cultural Studies and Media Master’s Program at the Faculty of Communication in the 2023-2024 Fall Semester. The readings and in-class discussions that my teacher Burcu Canar presented to us during the course helped me create this article. Additionally, her corrections to the article were very helpful. I would like to thank my teacher Burcu Canar. Dear Muhammet Öksüz’s careful study of my text was also beneficial in the maturation process of the text, I thank him for his friendship. Finally, I am grateful to Sebahat Gökçe Ağbaş, who is both my life partner and colleague, for her moral and material support.*

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

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

İKİ YAZAR, İKİ ÖRNEK: ÇOCUK EDEBİYATI, DOĞA VE ARKETİPLER

Two Authors, Two Examples: Children's Literature, Nature, and Archetypes

Gülçin OKTAY*

ÖZ

Sanayi Devrimi'nden bugüne içinde bulunduğumuz Antroposen Çağ, insanları doğadan uzaklaştırmakta ve makinelerin, hızın, kalabalıkların öne çıktığı bir düzeni idealleştirmektedir. Çağın öne çıkan en önemli özelliği ise doğa ile insan arasındaki mesafeyi açması ve doğayı kullanılacak/tüketilecek/bitmez bir kaynak hâlinde pazarlamasıdır. Yapılan propagandalar sonucunda insanların büyük çoğunluğu, doğayı hoyratça tahrip etmekte ve habitatın geleceği hakkında herhangi bir endişe taşımamaktadır. Ancak 1970'li yıllardan sonra çağın getirdiği zararlar üzerine daha çok düşünülmemekte ve bunu aşmanın yolları üzerine -yeterli olmasa da- çeşitli faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu faaliyetlerin başında insanları ekosistemin geri dönüşü olmayan kayıplar yaşamaya başladığı konusunda bilinçlendirmek gelir. Sonraki adım ise bu kayıpları durdurmaya yönelik yenilenebilir kaynaklar üzerinde düşünmek ve bu konuda atılımlar gerçekleştirmektir. Bu sebeple işin ilk adımı olan bilinçlendirmeyi sadece yetişkinler üzerinde değil, geleceğin yetişkinleri olacak çocuklar üzerinde de sürdürmek gerekir. 2000'li yıllardan itibaren de bu çabanın gözle görülür bir sonuç verdiği ve dikkate değer bir çocuk edebiyatı literatürü oluştuğu ortadadır. Ahmet Büke'nin ve Şiirsel Taş'ın yazdığı -sırasıyla- *Gökçe'nin Yolu* (2018) ve *Sekoyana'nın Kapıları* (2017) da bu literatürün bir parçasıdır. Bu iki eser, çocuk okurların dikkatini doğaya çekmekte ve onlara doğal yaşam alanımızın dinamikleri hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Üstelik bu eserler çocuklara sadece doğayı tanıtmakta, onları doğada bir yolculuğa çıkarmakta ve doğayla temasta bulunmalarını sağlamaktadır. İki kitapta ortak olan bu durum; doğa, çocuk ve arketip konularında pek çok ipucu sunmakta ve incelenmeye değer örnekler vermektedir. Bu makalede de adını andığımız bu iki eserden yola çıkılacak, çocuk ile doğa arasındaki ilişki irdelenecek ve bu sayede çocuk okurlara aktarılmaya çalışılan tezler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: çocuk edebiyatı, roman, doğa, çocuk, arketip.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: oktaygulcin@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3745-5896.

ABSTRACT

The Anthropocene Age, which we have been living in since the Industrial Revolution, is alienating people from nature and idealizing an order in which machines, speed, and crowds are prominent. The most prominent feature of this age is that it widens the distance between nature and humans and commercializes nature as an infinite resource to be used/consumed/exhausted. Because of propaganda, the vast majority of people are recklessly destroying nature and are unconcerned about the future of the habitat. However, after the 1970s, people have been more concerned about the harms of the age and have been engaged in various - though insufficient - activities to overcome them. One of the most significant of these activities is to make people aware that the ecosystem is beginning to suffer irreversible losses. The next step is to consider and act on renewable resources to stop these damages. Therefore, the first step is to raise awareness not only among adults but also among children who will be the adults of the future. Since the 2000s, it is evident that this effort has yielded considerable results and a remarkable children's literature has emerged. *Gökçe'nin Yolu* (2018) and *Sekoyana'nın Kapıları* (2017) by Ahmet Büke and Şiirsel Taş, respectively, are part of this literature. These two works are intended to draw child readers' attention to nature and inform them on the dynamics of our natural environment. Furthermore, these works not only introduce nature to children, but also lead them on a journey in nature and allow them to be in contact with nature. This common theme in the two books provides many clues about nature, children, and archetypes, as well as examples that are worth investigating. This article will be based on these two works, analyze the relationship between children and nature, and thus focus on the theses that are intended to be conveyed to child readers.

Keywords: children's literature, novel, nature, child, archetypes.

Giriş

“Evde oynamayı daha çok seviyorum çünkü bütün elektrikli aletler orada” (akt. Louv, 2020: 13).

Epigraf, San Diego'da yaşayan Paul adlı ilkökul dördüncü sınıf öğrencisine aittir. Bu sözü aktaran ise *Doğadaki Son Çocuk* kitabının yazarı Richard Louv'dur. Yazar, yaşadığı yer olan Amerika'da çocukların doğa ile münasebetlerini incelemiş ve durumun yeni nesiller aleyhine bir tablo sergilediğini ortaya koymuştur. Louv'un yaptığı incelemeler neticesinde çocukların giderek doğadan koptuğu ve bilgisayar oyunlarının, telefonların ve epigrafta da görüldüğü gibi elektrikli aletlerin bağımlıları haline geldikleri ortaya çıkmıştır. 2019 yılında hayatımıza giren Covid-19 ile de doğa; bir gerçeklik olmaktan çıkmış sanal ortamın bir parçası hâline gelmiştir. Özellikle uzun karanti-

na süreçleri insanların evlere kapanmalarına ve çocukların doğayı bilgisayar oyunları vasıtasıyla görmelerine sebep olmuştur. Artık doğa hissedilen, dokunulan, koklanılan bir yer değil; camkânların arkasından ulaşılan seyirlik bir alana dönüşmüştür. Richard Louv'un ifadesiyle bu devir "biyoseverlikten videoseverliğe", "akranlarımızı sevmekten ekranlarımızı sevmeye" geçiş çağıdır (2020: 180). Bu durumu sadece pandemiye bağlamak ve bütün suçu ona atmak da doğru bir yaklaşım değildir. İnsanoğlunun doğa ile münasebetindeki kötüye gidiş çok eski yıllara uzanmaktadır. Sanayileşme, şehirleşme, kapitalizm işleri kötüleştirmiş ve insanın doğa ile arasında mesafe açılmasına sebep olmuştur. Yaşadığımız pandemi ise bu değişimin bir sonucudur. Üstelik etkisini hızla görmeye devam ettiğimiz iklim krizi ile gezegenimiz yeni pandemilere, gıda ve su krizlerine gebe dir.

Saymış olduğumuz bu olumsuzluklardan en çok etkilenenler ise şüphesiz ki yeni nesillerdir. Çocuklar doğadan uzaklaşmanın bedelini fiziksel ve psikolojik sağlıklarıyla ödemektedirler. Özellikle dikkat eksikliği ve hiperaktifite bozukluğu, obezite ve depresyon bu bedellerin önde gelenleridir (Louv, 2020: 43, 56-58). *Çalınan Dikkat* kitabının yazarı Johann Hari de değişen yaşam tarzının özellikle çocuklar için ciddi bir tehdit oluşturduğunu söyler. Dikkat eksikliği meselesini hem yetişkin hem de çocuklar üzerinden örnek lendiren Hari, pek çok bilim insanı ile görüşür. Bu görüşmeler neticesinde sorunların sadece bireysel olmadığını, kolektif bir tehdit altında olduğumuzu anlar (2023: 21). Hari'ye göre sürekli pompalanan hız çağı, insanları "Twitter ile Snapchat arasında gidip gelen dikkat yoksunu yurttaşlar" hâline getirmiştir (2023: 22). Çalınan dikkat ise özellikle çocukları ilaç kullanımına sevk etmekte ve ilaçlar da yararların yanında başka sağlık sorunlarına yol açmaktadır. Bunların başında gelişim geriliği ve kalp sorunları gelmektedir (2023: 229). Oysaki çocukların fiziksel ve ruhsal sağlıkları nasıl bir yetişkin olacaklarını belirlemekte ve aileleriyle, akranlarıyla ve toplumla olan ilişkilerini şekillendirmektedir.¹

Bu sıkıntılara merhem olacak tek yol ise yavaşlamak, doğaya saygı duymak ve onun sağaltıcı gücünden yararlanmaktır. Bu sebeple son dö-

¹ Çocukların ve gençlerin ruh sağlıkları ile doğa arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. Bu konuyu 1990-2017 yılları arasında İngilizce ve Fransızca yazılan makalelerin sunduğu veriler üzerinden inceleyen bir çalışmaya göre; doğa ile ilişki kuran çocukların duygusal sağlıkları, dikkat eksiklikleri, genel zihinsel sağlıkları, stres seviyeleri ve dayanıklılıkları iyiye gitmektedir. Üstelik çocuklara doğa olarak sunulan yerlerin (park, okul bahçesi, orman vb.) niteliği ile onların bu yerlere erişebilirlikleri, maruziyetleri veya katılımları iyileşme süreçlerini etkilemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Tillman vd. 2018: 958-966).

nemlerde doğa lehine bir farkındalık çabası göze çarpmaktadır. Dikkate değer bir kesim çocukların sağlığı ile yeryüzünün sağlığının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve birini kaybetmenin her şeyi kaybetmek anlamına geleceğini bilmektedir (Louv, 2020: 414). Buradan hareketle çocukların doğada daha fazla vakit geçirmelerini sağlayacak etkinlikler düzenlenmekte, topluluklar kurulmakta ve çocuklara doğa bilinci aşlamak için kitaplar yazılmaktadır. Bu etkinliklerin ve kitapların temellendiği nokta ise doğanın düşmanı değil uyumlu yaşamamız gereken asıl habitatımız olduğudur. Türkiye’de de pandemiyle birlikte doğa ile çocuk üzerine düşünen eğitimcilerin, akademisyenlerin ve yazarların sayısı artmıştır. Özellikle ekoloji temelli kitaplar çeviriler vasıtasıyla Türk çocuk edebiyatına kazandırılmakta ve bu konuda dikkate değer bir literatür oluşmaktadır. Eric Carle’nin *Minik Tohum*, Helen Ward’ın *Teneke Orman*, Ralph Weder’in *Ekolojik Mahalle*, Anna Hatzimanolı’nın *Çöpler ve Geri Dönüşüm*, Vagelis İliopoulos’un *Kahraman Bisikletimle Tertemiz Kentim* bu literatürün önde gelen eserleridir. Aynı zamanda doğaya dikkat çeken, iklim krizinin yarattığı ve yaratacağı etkileri azaltmaya çabalayan ve her şeyden öte yeni nesilleri bilinçlendiren yerli eserler de yazılmaktadır. Bu çabalardan ikisi Ahmet Büke ve Şiirsel Taş’a aittir. İsmi andığımız bu yazarlar, çocukların doğadan kopmasını dert edinmekte ve doğa ile çocuk arasındaki kopukluğa dikkat çeken eserler yazmaktadırlar. Ahmet Büke 2018 yılında yayımlanan *Gökçe’nin Yolu* ve Şiirsel Taş 2017 yılında yayımlanan *Sekoyana’nın Kapıları* adlı eserleriyle çocuğu ait olduğu yere, doğaya döndürmekte ve köklerini keşfetmelerine fırsat tanımaktadırlar. Üstelik bu iki eser, çocuklara doğanın kadimliğini algılatmakta ve onlara arketipler vasıtasıyla doğa-insan ayrılmazlığını duyumsatmaktadır.

Doğa ve Çocuk

Ahmet Büke’nin *Gökçe’nin Yolu* ve Şiirsel Taş’ın *Sekoyana’nın Kapıları* çocuk okurların dikkatini tabletlerden doğaya çeken önemli eserlerdir. Elbette bu eserler çocuk ile doğa etkileşimine değinen ilk eserler değildir. Bu ilişkiye başlı başına yer veren isim, Jean-Jacques Rousseau’dur. Rousseau, 1762 yılında yayımlanan *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eserinde hayali karakter Emile üzerinden bir çocuğun doğa ile ilişkisi üzerine düşünür. Emile, uygar bir toplum içinde doğmuş olsa da Rousseau onda birtakım eksiklerin olduğunu gözlemler. Rousseau’ya göre; Emile gibi bir çocuğu eğitmenin ilk yolu onun bedenini ve doğayı tanımalarını sağlamaktır (2011: 20-21). Okuma yazma faaliyetlerinden de önce gelmesi gereken bu eğitim, Emile’i güçlendirecek ve onun sağlıklı bir bedene, zihne sahip olmasını sağlayacaktır. Rousseau’nun tabiriyle uygarlaşmadan önce doğadaki ilkel/vahşi halimizden

öğrenecek çok şey vardır (2013: 96-100). Nitekim Rousseau'nun Emile'in okuyacağı ilk kitap olarak Daniel Defoe'nun *Robinson Cruose* adlı eserini belirlemesi de bu eğitimin bir parçasıdır (2011: 240).

Ahmet Büke'nin ve Şiirsel Taş'ın çocuk kahramanları da Jean-Jacques Rousseau'un eğitim sistemine yerleştirdiği bu gerçeklikten yola çıkarlar. *Gökçe'nin Yolu* kitabındaki Gökçe ve *Sekoyana'nın Kapıları*'ndaki Ahimsa² şehirde yaşayan iki küçük kızdır. Ancak şehir onları pek de mutlu etmez. Apartman dairelerinde yaşayan bu çocuklar, baharın gelişini görememekte ve doğada vakit geçirememektedirler. Doğa onlar için apartman dairesinden gördükleri bir iki ağaçtan veya tabletlerinde oynadıkları oyunlardan ibarettir. Bu döngüyü kıran ise onların yaz tatili için köye/kırsala yaptıkları yolculuk olur. Bu yolculuk iki kahramanın olgunlaşmasını sağlayacak maceralara gebecektir. Bir bakıma bu, Joseph Campbell'in *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde bahsettiği temel bir mitosa denk gelir. Campbell'a göre kahraman; bir nesneyi/kişiyi bulmak için yola çıkar, türlü engellerle karşılaşır ve aradığı şeye ulaşıp başladığı noktaya döner (2013: 48-49). Kısaca "ayrılma-erginleşme-dönüş" olarak anılan bu mitos, kahramanın olgunlaşmasına yardımcı olan bir süreçtir (Campbell, 2013: 42). Gökçe ve Ahimsa da yaşadıkları şehirden ayrılıp kırsala gittiklerinde çeşitli sıkıntılara maruz kalırlar ve başladıkları noktaya yani şehre geri dönerek içsel bir yolculuk yaparlar.

Gökçe ve Ahimsa'nın kırsala uzanan bu yolculuklarında ilk tepkileri hayatlarının bir parçası hâline gelen cep telefonlarına, tabletlerine, internete özlem duygusudur. Bu aletlere ulaşamama, gittikleri yerlerin "medenî" dünyadan uzak oluşu onlarda bir nevi yoksunluk sendromu yaratır. Şehirli bir bakış açısıyla Gökçe de Ahimsa da gittikleri çevreyi, evleri beğenmezler. Bu evler tek odalı, olabildiğince az eşyalı ve hayvanlarla iç içedir. Gökçe'nin evine misafir olduğu Maya hala, Kızım ve Torun adını verdiği bir inek ve buzağısı ile aynı evde yaşar. Ahimsa'nın yanına gittiği Sekoyana ise ara ara gelen bir yaban kedisi ile aynı evi paylaşmakta ve bu ev fazladan bir tek eşyayı bile içermemektedir. Aynı durum yiyecekler konusunda da devam etmektedir. Maya halanın da Sekoyana'nın da yemekleri doğanın kendilerine sunduğu otlar ve meyvelerden ibarettir. Evlerde tuvaletler dışarıdadır,

² Kitapta çocuğun adı ve cinsiyeti belirtilmez. Sadece kitabın sonunda çocuğun Ahimsa lakabını aldığını öğreniriz. Makalede de küçük kız Ahimsa lakabıyla anılacaktır. Bu lakabın anlamı ise bu bölümün sonlarına doğru verilmektedir. Cinsiyeti belirtilmeyen bu çocuğun bir kız olduğu ise resimlerden anlaşılmaktadır.

banyo da derede yapılmaktadır. Bu sebeple Gökçe ile Ahimsa'nın ilk sınavı, alışkın olmadıkları bu düzene uyum sağlamak ve az ile yetinmektir.

Bu eşiği geçtikten sonra Gökçe ve Ahimsa için ikinci bir yol başlar: doğayı keşfetmek ve öğrenmek. Gökçe, Maya hala ile gezintiye çıkar ve onun rehberliğinde doğayı tanımaya çalışır. Su kaynağının önemi, ardiç yapraklarından yapılan katran yağının işlevi, şifalı otlar Gökçe'nin ilk öğrendikleri arasındadır. Sekoyana da Ahimsa'ya kuşların sesini tanıtır; mantarları, likenlerin ortak yaşamlarını, meşe palamudundan nasıl ekmek yapıldığını anlatır. Gökçe de Ahimsa da adım adım doğayı tanıyıp bilmedikleri bir zenginlikle karşılaşmanın mutluluğunu yaşarlar. Ancak burada sorulması gereken soru metinlerin gerçeği ne kadar yansıttığıdır. Doğanın edebiyat metinleriyle birlikte vazgeçilmez bir mekân hâline geldiği ortadadır. Bir anlamda doğa; sanayileşen şehir yaşamının alternatifidir. Edebiyat metnindeki doğa da gerçekliğin/sanayinin/şehrin acı tarafından kaçmak için idealleştirilmiştir. Böylece romantizm ve kapitalizm sosuna bulanık doğa, gerçekliğini yitirmekte ve okurları da yanlış yönlendirmektedir. Aynı durum ülkemizde sayıları gittikçe artan ekolojik anaokulları/okullar için de geçerlidir. Bu okullar da çocuklara doğayı romantik bir çerçeveden göstermekte ve çoğu zaman doğayı pazarlanacak bir meta hâline getirmektedir. Oysaki doğa; içinde vakit geçirmek için satın alınacak ve birtakım koşullara bağlı olarak keşfedilecek bir yer değildir. Bu sebeple ormanlık alanları çevrelemek, sahilleri işletmelere devretmek ve halkın doğaya erişim hakkını maddi bedel üzerinden şekillendirmek doğru bir yaklaşım değildir. *Gökçe'nin Yolu ve Sekoyana'nın Kapıları* adlı eserlerin ise bu çizginin dışına çıkmaya çabaladıkları gözlemlenir. Eserlerde bir romantikleştirilme havası sezilse de doğanın gerçek yanlarına dair ayrıntılara yer verilir. Gökçe'nin çaya girdiğinde bir su yılanı tarafından ısırılması, evde yaşayan ineklerin kokuları, uyuz olan koyunların irin dolu yaraları ve saldırgan kurtlar, köpeklerle dolu orman/köy anlatısı buna örnektir. Ahimsa'nın da yağmurda kalıp ateşlenmesi, otlar ve çalılar yüzünden yaralanması doğanın hiç de romantikleştirildiği gibi olmadığına işarettir. Böylece çocuklara doğanın “gizli müfredatı” öğretilir ve onların çevre okur yazarlığının temel ilkeleri olan “empati, ilgi, bilgi ve eylem”i kazanmaları sağlanır (Rigolon, 2012: 183, 188). Bu açıdan iki kitap, doğayı “çocuğa görelilik ilkesini” de takip ederek tüm gerçekliğiyle aktarmaya çabalar.

Doğayı keşfedip öğrenme esnasında Gökçe ve Ahimsa'yı bekleyen bir aşama da kendi karanlık taraflarıyla karşılaşmalarıdır. Doğa ve insan hassas bir denge üzerindedir ve bu dengede küçük bir sarsıntı karanlık, tehlikeli bir

yola çıkabilir. Bu noktada Ahmet Büke de Şiirsel Taş da Carl Gustav Jung'un ortaya attığı arketiplerden birine yer verirler. İnsan davranışlarını inceleyen Jung, belirli ve değişmez modellerin yüzyıllardır tekrarlandığını ortaya koyar. Ana model, ilk örnek anlamlarına gelen arketip, Platon'un ideaları gibi evrenselidir (Moran, 2008: 219). Sigmund Freud bireysel bilinçdışı üzerinde incelemelerde bulunurken Jung bunun yanına kolektif bilinçdışını da ekler. Bu sebeple geçmişten günümüze tekrarlanan ve benliğimizi tanımamızı sağlayan arketipler insan zihninde hazır olarak vardır (Jung, 2021: 21). Arketiplerin kaynağı da sürekli tekrarlanır olmalarında yatar. Jung; gölge, hayvan, yaşlı bilge kişi, anima, animus, ana, çocuk gibi sayısız arketip ortaya atar (2006: 182). Ancak buna rağmen dört temel arketip üzerinde yoğunlaşır. Bu arketipler persona, gölge, anima-animus ve ben'dir. Jung'un ortaya attığı dört temel arketipten gölge; her kişide bulunan karanlık yöndür ve bilinçdışına açılan bir kapıdır (2021: 61). İnsanın ilkel dürtülerini temsil eden gölge, ben bilincini ele geçirerek olumsuz yönde değişime sebep olur. Gölgeyi kontrol altında tutan ise toplumsal maskemiz olarak tanımlanan persona'dır. Ancak bu süreç dengeli kurulmazsa insan kendi gölgesi tarafından ele geçirilir ve kendi kendisinin tuzağına düşer (2021: 61). Gökçe ile Ahimsa da ormanı keşfettikleri süreçte kendi gölgeleriyle karşılaştıkları bir aşama geçirirler. Gökçe'nin karanlık tarafı eline geçen sapanla uyanır ve arkadaşı Ayhan'ın tüm uyarılarına rağmen küçük kız sapanı bir sığırkık kuşuna atar. Bu olaydan sonra Gökçe büyük bir üzüntü duyar ve Maya hala tarafından bütün gece damda tek başına yatma cezasına çarptırılır. Böylece Gökçe yaptığı eylem üzerine düşünecek ve içindeki karanlık tarafı bastırmayı öğrenecektir. Nitekim bu içsel hesaplaşma sonunda Gökçe, Maya halaya önemli bir soru sorar: "Maya Hala, sen her şeyi bilirsin. Ben ne yapacağım bu hayatta?" (Büke, 2022: 73).

Bu soru üzerine Maya hala Gökçe'yi Kara Orman'a doğru bir yolculuğa çıkarır. Ahimsa ise belirgin bir eylemde bulunmasa da sık sık Sekoyana tarafından uyarılır. Özellikle Sekoyana'nın kolunda olan el şeklindeki dövme Ahimsa'nın dikkatini çeker. Bu el çiziminin ortasında ise birtakım şekiller vardır ve bu şekillerin içinde Ahimsa yazmaktadır. Sekoyana çocuğun ilgisini çeken bu dövmeyi detaylı bir şekilde açıklar. Buna göre; Ahimsa yerli topluluklardan birinin dilinde "zarar verme, incitme" demektir. Sekoyana'ya göre insan, elini bir şeyleri yapmak için de kullanır, yıkmak için de... Sekoyana bu dövme ile yapan taraftadır ve yıkanların da karşısındadır. Küçük kız da bu dövmeden ve anlamından etkilendiği için kendisine lakap olarak Ahimsa'yı seçer. Karanlık tarafını kontrol edemeyenlerin sonu ise Gökçe'ye de Ahim-

sa'ya da uygulamalı olarak gösterilir. Bu kişiler avcılardır ve onların karanlığı, kötülüğü bütün ekosistemi etkilemektedir. *Gökçe'nin Yolu*'nda ceylan yavrusunun peşindeki Avcı Temür, *Sekoyana'nın Kapıları*'nda sürek avı peşinde olan avcılar gölgelerine teslim olmuş tiplerdir. Bu iki örnek Gökçe ve Ahimsa için uyarıcıdır ve üzerlerinde olumlu bir etki yaratır.

Bu yüzleşmeden sonra Gökçe ve Ahimsa -kısa süre de olsa- doğada tek başına hayatta kalma sınavına tabi tutulurlar. Maya hala Gökçe'yi Kara Orman'da bir gece yalnız bırakır. Sekoyana da köye inerek Ahimsa'yı bir süreliğine yalnız bırakır ve o da Sekoyana'dan habersiz yuvarlak bir çemberi andıran alana gider. İki kız fırtınalı, yağmurlu bir havada ormanın kucaklayıcılığı ve karanlığı arasında vakit geçirirler. Bu süreçte onlara yardım eden ise ceylanlar, kurtlar ve mağaralardır. Bu iki çocuk, ormana zarar vermedikçe ve döngüsüne dâhil oldukça akışın kendiliğinden geldiğini anlar. Bu noktada Sekoyana'nın sözleri bu döngüyü tanımlaması açısından önemlidir: "Doğada yaşam, bir noktadan başlayıp başka bir noktada biten bir çizgiye benzer. Bir noktadan başlayıp yine kendine dönen bir çembere benzer. Doğrusal değil, döngüsel. Yaşam da su gibi kendi yatağında, akacağı yönde akar; kimi zaman kurur, kimi zaman taşar ama eninde sonunda yine onun gibi kendine döner." (Taş, 2021: 128).

Maya hala da Kara Orman macerasından sonra Gökçe'nin "[b]en ne yapacağım bu hayatta?" sorusunu şu sözlerle yanıtlar: "Şu dünyaya gelen herkesin bir yolu olur. Kimi korkar çıkmaya, kimi kaybolur, kimi düşse de kalır, devam eder. Bu karar senin. Eğer ben varım dersen, zor zamanlarda elini kalbine bastır. Orada sana yol gösteren bir ceylan yavrusuyla, ehlileşmez bir kurt var." (Büke, 2022: 108).

Yaşanan maceralar ise eve/şehre dönüş zamanının gelmesiyle sonlanır. Gökçe ve Ahimsa tatillerini tamamlayarak ailelerinin yanına dönerler. Ancak onlar tatile ilk başladıkları zamanki küçük kızlar değillerdir. Bu yolculuk onları büyütmüş, olgunlaştırmış ve kendi kendileriyle yüzleştirmiştir. Gökçe ve Ahimsa doğanın ortak atan bir kalp olduğunu ve insana yetecek her türlü ihtiyacı barındırdığını keşfetmiştir. Doğa, cömerttir ve yeryüzündeki bütün canlılar gibi insanın da asıl yurdu. Doğanın en önemli ilkesi ise sabretmektir. Ağaçların yeşermesi, meyvelerin yemiş vermesi, hayvanların büyümesi bu sabrın ürünüdür. Bu sebeple insan da akışta gitmeli, beklemeyi öğrenmeli ve zorluklar karşısında yılmamalıdır. Nitekim bu ders işe yarar ki Gökçe, şehre döndükten sonra anne ve babasının boşanma haberini bir felaket olarak karşılamaz. Ahimsa da öğrendikleri sayesinde kendine ve dün-

yaya uzaktan bakabilmeyi becerir ve Ahimsa lakabını seçmesinde de görül-
düğü gibi ömür boyu “yapan el” olmaya karar verir.

Doğa ve Kadın/Bilge/Ana

Ahmet Büke'nin *Gökçe'nin Yolu* ve Şiirsel Taş'ın *Sekoyana'nın Kapıları* kitaplarında kahramanların yanında değinilmesi gereken iki önemli karakter daha vardır. Bu karakterler önceki bölümde isimlerini andığımız Maya hala ve Sekoyana'dır. Gökçe ve Ahimsa'yı çıktıkları yolculukta yalnız bırakmayan bu karakterler bir anlamda onların rehberi, yardımcısı ve koruyucudur.

Salur köylü Maya hala, evinin çatısındaki iki leylek ile köyün en tepesinde yaşar. Toplam on evin bulunduğu köyde Maya halanın evi diğerlerinden uzak olmasıyla dikkat çeker. Sekoyana ise Maya hala ile kıyaslandığında daha münzevi bir hayat yaşar. Köyden de uzakta ormanın içindeki bir kulübede yaşayan Sekoyana, insanlarla daha az temas eder. Bu iki kadının en önemli özelliği kendilerini şehirden, diğer insanlardan soyutlamalarının yanında doğayı okumayı da öğrenmiş olmalarıdır. Maya hala çeşitli bitkileri toplayarak ve onlardan yaptığı ilaçlarla canlıları tedavi ederek bir nevi şifacı özellikleri gösterir. Hastalanan koyunlara, yaralanan ceylanlara, kurtlara bakması ve yine hastalanan insanları hazırladığı karışımlarla iyi etmesi onun bu yönünü örneklendiren detaylardır. Sekoyana da annelerini kaybetmiş domuz yavrularına bakarak, hastalanan Ahimsa'yı otlardan hazırladığı bir karışımla iyi ederek ve yine onun hıçkırığını dere nanesi çayı ile geçirecek doğa hakkında ne kadar bilgili olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda iki metin, kadınların avcı-toplayıcı dönemlerdeki rollerini hatırlatarak kadın ile doğa arasındaki ilişkinin kadimliğine de gönderme yapar. Sekoyana'nın Ahimsa'ya toplayıcılığın kurallarını anlatırken ilk bulduğu kökü almamasını tavsiye etmesi ve ikinciye almasını tembihlemesi; İlduz ninenin kök boyacılığı ve halı dokumacılığı yapması; Maya halanın ardıç katranı yağı ile uyuz olan koyunlara bakması bu ilişkinin örnekleridir. Yüzyıllar boyunca kadınlar ebelik yapan, şifalı bitkiler ve otlarla insanları, hayvanları iyileştiren “halk hekimleri” olarak görülmüşlerdir. Dünyanın pek çok bölgesinde kadınların şifacı olarak benimsendiği ve bu özellikleriyle kutsallık/dokunulmazlık kazandıkları da bir gerçektir. Ancak kadının şifacı olarak görülmesi ile cadı olarak tanımlanması arasında ince bir çizgi vardır. Orta Çağ'da şifacı kadınların çoğu cadı olarak görülmüş ve yaptıkları tedaviler şaibeli bulunmuştur. En çok maruz kaldıkları suçlar ise bebekleri öldürmek, doğurttukları çocukları şeytana sunmak, kötülüğün güçleriyle cinsel ilişkide bulunmak ve kanlı ritüeller yapmaktır (Achterberg, 2009: 88, 113). Bu suçlamalardan yola çıkarak 14. ve 15. yüzyıllar arasında Almanya'dan İngiltere'ye kadar olan geniş bir

alanda “cadı avı” yapılmış ve bu konuda *Malleus Maleficarum* gibi kitaplar yayımlanmıştır.³ Büyücülükle, cadılıkla suçlanan kadınlar siyasi otoritelere bir tehdit olarak görülmüş ve yok edilmeleri gereken insanlar olarak kodlanmışlardır (Ehrenreich & English, 2023: 38). Bazen de bu kadınlar sadece kadın oldukları için ve dogmatik düşünceler dışında bir yol benimsedikleri için öldürülmüşlerdir (Ehrenreich & English, 2023: 44, 53). Buna göre; kadın olmak ve bilge olmak her zaman bir tehdit unsurudur. Dunn Mascetti’nin tespitiyle İngilizcedeki “cadı” (witch) sözcüğünün “bilge kadın” anlamına gelen wicca’dan türemesi de buna örnektir (2000: 53). Ahimsa da ilk başlarda Sekoyana’nın bir cadı olabileceğinden şüphelenmiş ve rüyasında onu bir cadı olarak görmüştür. Rüyalarda, Freud’un ve Jung’un çalışmalarında da görüldüğü üzere bilinçdışının ürünleridir ve bilinç alanından kaçmış “anlık” ve “anımsanmış” ürünlerdir (Jung, 1982: 65; Freud, 1996: 65). Burada Ahimsa’nın bilinçdışı da anlık çağrışımlarla harekete geçmekte ve kökensel bir imgeye/ilk örneğe/arketipe gönderme yapmaktadır.

Şifacılık konusunda Sekoyana’nın Maya haladan daha fazla öne çıktığı ise aşikârdır. Şiirsel Taş’ın, metnini kurgularken bir yandan da Sekoyana’nın günlüğüne yer vermesi ve onun hayatına dair detayları paylaşması bu fikri kuvvetlendirir. Buna göre Sekoyana; köyde doğmuş ve okumak için şehre gitmiş bir kadındır. Bir süre şehirde yaşasa da Sekoyana ormanı özlemiş ve onu okumak, öğrenmek için geri dönmüştür. Sekoyana’nın yaşam tarzı tamamiyle insanlardan uzak ve ekolojiktir. Sekoyana’nın et yememesi, tuvaletinin dışarıda olması, banyoyu derede yapması, ekmeğini meşe palamudundan yoğurması, buzdolabı olarak kuyuyu kullanması ve paraya ihtiyaç duymaması en belirgin örneklerdir. Bu münzevi kadının en büyük geçim kaynağı ise toplayıcılık, tahta kaşık yapımı ve sepet örücülüğüdür. Bu sayede köylülerle takas yapan Sekoyana, şehirdeki “lükse” ihtiyaç duymamakta ve başka bir yaşamın mümkün olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Sekoyana derin ekolojinin temellerini atan Norveçli filozof Arne Naess’in ifadesiyle “ekolojik benlik”e sahip bir bireydir. Naess’e göre; insan sadece bireysel benliğinden ibaret değildir. İnsanın tam anlamıyla olgunlaşabilmesi için ekosistemdeki bütün canlılarla bir bütün olduğunu hissetmesi ve benliğini bu bilgiyle geliştirmesi gerekir (Bulut, 2005: 83). Bu bilince sahip olan insan geleneksel dar kalıplardan kurtulur ve kendisinin de doğada, doğadan ve

³ *Malleus Maleficarum*, 1486’da Heinrich Kramer ve Jacob Sprenger adlı din adamları tarafından yazılan bir kitaptır. Bu kitap, bir cadı avının nasıl yapılacağı konusunda bilgiler vermektedir ve uzun yıllar da cadı mahkemelerinde bir kaynak olarak kullanılmıştır. Kitap, *Hammer of Witches* [Cadı Çekici] olarak da bilinir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Ehrenreich & English, 2023: 42-43).

doğa ile olduğunu idrak edebilir (Akt. Dindar, 2012: 78). Böyle bir farkındalığa varan insan çevresindeki canlı veya cansız her varlıkla ilişki kurar, kendini doğayla bir bütün görür, yaşamın anlam ve sevincine ulaşır ve sonucunda benliği genişleyip derinleşir (Naess'den akt. Dindar, 2012: 78).

Öyle ki bu bilinç Sekoyana'nın saçlarının yeşermesine sebep olur. Ahimsa, Sekoyana'nın yeşermiş saçlarını gördüğünde onu ormanda kamufle olmuş bir kertenkeleye benzetir. Nitekim kitabın kapağında Sekoyana'nın yeşil saçlarının ormana karışması ve onun bir parçası olarak görünmesi aktarılacak istenen mesajı etkili bir şekilde anlatır. Sekoyana'nın kendine isim seçerken dayanıklı, dev boyutlu ve uzun ömürlü sekoya ağacından etkilenmesi de bundandır. Aynı durum Maya halada da vardır. Sekoyana'nın saçlarının yeşermesi gibi Maya halanın da yer yer leyleğe dönüşmesi bu bütünleşmenin bir göstergesidir. Metin boyunca da Maya halanın köylüler tarafından "Leylek Kadın" olarak anıldığını görürüz. Ekolojik benliğini oluşturan Sekoyana ile Maya halanın Gökçe ile Ahimsa'ya öğretmeye çalıştığı en önemli şey de bu bütünleşme ve doğanın parçası olma duygusudur. İki kadın için doğadaki her canlıya saygı göstermek, onların bir değeri olduğunu anlatmak bir insanın alması gereken derslerdendir. Maya hala ve Sekoyana, Naess'in ifadesiyle doğayı insanın hizmetinde gören "sığ ekolojik" bir bakış açısına sahip değillerdir (Akt. Dindar, 2012: 60). Onlar için tüm türlerin ve ekosistemin yaşama hakkı vardır ve bu yol bir bütün olmaktan geçer (Naess'den akt. Dindar, 2012: 60). Böylece Sekoyana'nın Ahimsa'ya sorduğu "Bir sineğin hayatını bir sığırcıginkinden değersiz kılan nedir" (Taş, 2021: 69) sorusu da Maya halanın Gökçe'yi sapanla bir sığırcığı öldürdüğünde cezalandırması da oldukça yerindedir. Sekoyana günlüğünde bu ortak yaşamı liken örneği üzerinden özetler:

Başka bir canlı olarak yaşayabilseydim eğer, liken olmak isterdim. Kayaları kaplayan bir liken de olabilirdim, ağaç dalından sarkan sakal likeni de. Belki ormanda yaşardım belki kutup tundralarında. Hiç fark etmez aslında, sadece "liken bilinciyle" yaşamak isterdim. Liken, ortakyaşamın mükemmel örneğidir. Tıpkı mikorizada olduğu gibi likende de farklı canlı türleri -bu kez mantar ile yosun- bir araya gelip kucaklaşır. Liken olmak, aynı bedende birkaç farklı can taşımaya benzer; bu canlılar öylesine hemhal olmuştur ki likene dışarıdan bakan biri, ortakyaşarları birbirinden ayırt edemez. Gördüğü ne yosundur ne de mantar; ikisinin birlikteliğidir (Taş, 2021: 108).

Bu açıdan ekoeleştirel⁴ bir bakış açısıyla Ahmet Büke'nin de Şiirsel Taş'ın da metinleri çevre bilincine sahip ve bu bilinci yeni nesillere aktarmaya çalışan metinlerdir. Aynı zamanda Maya hala ve Sekoyana yukarıda bahsettiğimiz özellikleriyle kolektif bilinçdışımızda yer edinen Jung'un ortaya attığı yaşlı bilge ve anne arketipine denk gelirler. Bilgedirler; çünkü doğayı okuyup erginleşme yolculuğunda kahramana yardım ederler. Annedirler; çünkü besleyip büyütürler ve korurlar. Bu özellikleriyle toplumun saygı duyduğu kişilerdir. Bu arketiplerin ortaya çıkışı ise binlerce yıl önce Mezopotamya'nın "bereketli/verimli hilal" denilen bölgesinde yaşayan tarım toplumlarına dayanır. Bu toplumlara göre; insanları, hayvanları ve bitkileri koruyan bir ana tanrıça vardır ve her şey onun yasalarına tabidir (Dunn Mascetti, 2000: 28).⁵ Lynn. E. Roller, bu düşüncenin Kybele/Kibele olarak tanınan Phrygialı ana tanrıçaya dayandığını söyler (2004: 21). Bu tanrıçanın adına ilk olarak M. Ö. 7. yüzyıla ait Phryg yazıtında "Matar" yani "Ana" olarak rastlanır. Genellikle de bu ifade "dağın" anlamına gelen "kubileya" sıfatıyla nitelenir. M.Ö. 2 yüzyıla ait Yunanca yazılmış Phryg yazıtlarında ise ondan "Mater Thea" [Ana Tanrıça] olarak bahsedilir. Bu ifade Roma dünyasında ise "Magna Mater" [Büyük Ana] olarak geçmektedir (Roller, 2004: 22). Arkeolojik bulgularda da ana tanrıçayı simgeleyen önemli heykelcikler bulunur.⁶

⁴ Ekoeleştiri terimi ilk olarak 1978 yılında William Rueckert tarafından "Literature and Ecology" [Edebiyat ve Ekoloji] adlı makalede kullanılmıştır. En basit tanımıyla ekoeleştiri; edebiyat ve kültür çalışmalarına çevreci bir bilinçle yaklaşmaktır. Amerika ve Avrupa'da 1990'lı yıllardan itibaren bu alanda yapılan çalışmalar artmış, çeşitli dernekler kurulmuş ve dergiler çıkarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Oppermann, 2012: 9-44; Özdağ ve Gökcalp Alpaslan, 643-647). Türkiye'de ise ekoeleştirel çalışmalar 2000'li yıllarda artmıştır. Serpil Oppermann, Ufuk Özdağ, G. Gonca Gökcalp Alpaslan bu alanda çalışan ve akla gelen ilk isimlerdir. Türk edebiyatında 2010 yılına kadar ekoeleştiri alanında yapılmış çalışmaların dökümü için bk. (Özdağ ve Gökcalp Alpaslan, 647-649).

⁵ Merlin Stone, ana tanrıçanın peşine düşmüş ve San Francisco'dan Beyrut'a uzanan yolculuklar yapmıştır. Stone'un amacı, tanrıça inancının var olup olmadığı ve varsa neden unutturulduğunu bulmaktır. Yaptığı geziler ve incelemeler sonunda Stone; Sümer'de, Babil'de, Mısır'da, Afrika'da, Avustralya'da ve Çin'de tanrıça ile ilgili önemli kayıtlara ulaşır. Üstelik Stone, Yakın ve Ortadoğu'daki bu kadın tanrının "neredeyse" bugünkü tanrı gibi saygı gördüğünü de söyler (2000: 53). Ancak bu inanış erkek akrabalığının kabul edilmesiyle unutturulmuş ve tanrıça ikincil bir konum almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Stone, 2000).

⁶ Lynn E. Roller, Phrygialı ana tanrıça ile Anadolu'da bulunan kadın heykellerinin aynı şey olmadığını söyler. Roller'e göre, Phrygia yazıtlarında öne çıkan ana tanrıça üreten, besleyen dışı rolünden ziyade doğanın koruyucusu olarak öne çıkarılır. Yer yer de bu ana tanrıçaya Orta Anadolu'nun sert ikliminden yola çıkarak vahşi, sert özellikler atfedilir ve yanında mutlaka yırtıcı bir kuş bulunur (2004: 26, 40). Roller'e göre; Paleolitik ve Neolitik döneme ait arkeolojik buluntularda dışı cinsiyet organlarının ve geniş kalçaların vurgulandığı heykelciklerin Phrygialıların ana

Antik Yunan’da ise bu ana tanrıça farklı biçimlere girer ve ondan alınan parçalar ile yeni tanrıçalar yaratılır (Dunn Mascetti, 2000: 29). Roma’da ise ana tanrıça Magna Mater olarak edebiyatta, sanatta ve gündelik hayatta önemli bir kült hâline gelir ve yurtseverlikle, bereketle ilişkilendirilir (Roller, 2004: 302, 304). Ancak avcı toplayıcılıktan tarım toplumuna geçişle birlikte ana tanrıçanın başat rolü sarsılır. Bundan sonra tanrıçaya saygı sona erer ve eril tanrılar önem kazanır. Artık tanrılar yerde değil gökte aranır ve toprağın karında olan ana tanrıçalar unutulur (Achterberg, 2009: 9, 6-7).

Jung ana tanrıçadan kopan parçaların kolektif bilinçdışımızda yer ettiğini söyleyerek onlara “anne arketipi” adını verir. Jung özellikle anne arketipini temel arketipler arasında sayar. Bir anlamda anne arketipi, doğuştan içimizde olan “mater natura ve mater spiritualis” (tabiat ana ve tinsel ana) imgesinin taşıyıcısıdır (2021: 33). Tabiat, toprak canlıları nasıl besleyip büyütüyorsa anne de doğurganlık özelliğiyle benzer bir işlevi yerine getirir. Ancak Jung’a göre anne arketipinin hem olumlu hem de olumsuz özellikleri vardır. Bilgelik, koruyuculuk, besleyip büyütme anne arketipinin olumlu yönleriyken gizem, korkutucu olma, zehirlenme özellikleri de olumsuz taraflarıdır (2021: 23). Bu bakış açısıyla Ahimsa’nın ormanda gördüğü ve Doğu’da “mandala” adı verilen kutsal şekle denk gelen çember (Dunn Mascetti, 2000: 48) toprak ananın/annenin koruyuculuğunu simgeler. Jung’a göre mandala adlı bu büyülü çember, insanlık tarihinin dinsel simgesidir ve en eski ritüellerde bile karşımıza çıkar (Fordham, 2001: 81). Bu çemberin birçok hastanın rüyalarında ve hayallerinde tekrarlanması da ilginçtir ve Jung bunun insanın bütünselliğine, “öz”üne gönderme yaptığını söyler (Fordham, 2001: 84). Bir anlamda insanın yapısındaki aydınlık ve karanlık tarafları, anima ve animusu birleştiren bir dairedir. *Gökçe’nin Yolu*’nda ormanın ana rahmine benzetilmesi de toprağın/tabiatın/annenin saklayıcı, koruyucu özelliklerine bir göndermedir. Ancak Jung’un bahsettiği gibi toprak ana ve anne olumsuz özellikleriyle de öne çıkabilir. Ahimsa’nın Sekoyana’dan habersiz ormandaki çembere gitmesi, orada şiddetli yağmurdan ıslanması ve hasta olması bu olumsuzluklardan biridir. Gökçe de Kara Orman’da geçirdiği gecede tabiat ananın karanlık ve korkutucu tarafıyla karşılaşır. Aynı şekilde Sekoyana ve Maya hala kısa süre de olsa Ahimsa ile Gökçe’ye annelik yaparlar. Onlar her ne kadar kızları koruyup kollasalar da zaman zaman cezalandırarak sert taraflarını da gösterirler. Üstelik bu iki kadının gizemli oluşları

tanrıçası ile ilgisi yoktur (2004: 34). Esinlenme muhakkaktır; ancak birbirini aynı değillerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Roller, 2004: 28-35).

ve tahmin edilemez tavırları tabiatın yapısıyla paraleldir. Ahimsa'nın Sekoyana'yı düşünde bir cadı olarak görmesi ve Maya halanın yer yer leyleğe dönüştüğüne dair şüphe bunun ispatıdır. Ancak hem toprak ananın hem de anne sayılabilecek Sekoyana ile Maya halanın bu tavırlarında önemli bir ders gizlidir. O da öze saygı duyma ve hassas dengeleri gözeterek yaşama becerisi kazanmaktır. Bu açıdan bilgelikleri ve yol göstericilikleriyle dikkat çekerler. Ancak bilgelikleri nihai noktaya ulaşmamıştır ve her karşılaştıkları durumla yeni bir şekil almaktadır. Bilge olmanın özü de gelişime ve değişime açık olmaktan gelir. Sekoyana'nın Ahimsa'nın sorularına cevap verirken her şeyi bilmediğini söylemesi son tahlilde oldukça anlamlıdır. Üstelik bu iki metinde Maya hala ile Sekoyana erkekler karşısında bilgelikleriyle, koruyuculuklarıyla da yüceltilmektedir. Bu açıdan metinler ana odak olmamakla beraber ekofeminist⁷ okumalara da imkân sağlar. *Gökçe'nin Yolu*'nda avcının bir tehdit unsuru olarak yer alması, Maya hala ile inatlaşması ve hayvanlara zarar vermesi tahrip eden tarafta olan erkeği/avcıyı/ataerkil sistemi simgeler. Aynı şekilde *Sekoyana'nın Kapıları*'nda da süreklilik avı peşindeki avcılarının dişi domuzu öldürmeleri ve yavrularına Sekoyana'nın sahip çıkması erkek ve kadının doğa karşısındaki "yıkıcılık ve yapıcılık" karşıtlığına gönderme yapar.

Sonuç

İçinde bulunduğumuz Antroposen Çağ bizi doğadan uzaklaştırmakta ve makinelerin, hızın, kalabalıkların öne çıktığı bir düzeni idealleştirmektedir. Bu düzen insan hayatını kolaylaştıracak kazanımlar getirirse de tamiri mümkün olmayacak zorlukları doğurmaktadır. Bunların başında iklim krizi ve pandemiler gelmektedir. Değişen dünya en çok çocukları etkilemekte ve onların fiziksel ve psikolojik gelişimleri üzerinde olumsuzluklara sebep olmaktadır. Bunların başında obezite, gelişim geriliği, kalp sorunları, dikkat eksikliği/hiperaktivite, depresyon gibi hastalıklar gelmektedir. Çocuklar cep telefonu, televizyon ve bilgisayar ekranlarına tutsak bir hayat yaşadıkları için sosyalleşme imkânlarından da uzaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla arkadaş

⁷ Ekofeminizm 1974 yılında Fransız feminist Françoise d'Eaubonne tarafından ortaya atılır. Buna göre; ataerkil toplum ile ekolojik tahribat arasında ilişki vardır ve bu tahribat en çok kadınları, doğayı etkilemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Shiva-Mies, 2021: 49-58). Erkekler kadınları "akıl" olarak kodladıkları alanlardan dışlamakta ve onları zayıflık olarak gördükleri "doğa" ile ilişkilendirmektedirler. Ekofeministler ise doğanın bir zayıflık değil güç olduğunu vurgulamakta ve kadın-doğa ilişkisine sahip çıkmaktadır. Plumwood'a göre ekofeminizm; doğa ve kültür arasındaki o büyük bölünmeyi uzlaştırmaya çalışır ve değersizleştirilmiş olan tarafa yani kadına ve doğaya hakkını vermek için çabalar (2004: 33-44).

edinmek, paylaşmak, diğer canlılarla ilişki kurmak yeni nesillerin yabancı kaldıkları eylemlerdir. Bu eksikleri gidermenin tek yolu, insan ile doğa arasında açılan mesafeyi kapatmaktır. Son yıllarda bu yönde faaliyetler gösterilmekte, özellikle çocuk-doğa ilişkisini ele alan çalışmalar yapılmaktadır. Türkiye’de de bu konu giderek ilgi çekmekte ve çocukların doğada daha fazla vakit geçirmeleri için etkinlikler düzenlenmektedir. Ekolojik köyler, okullar, şehirler gibi projelerin yanında yazarlar da kurmaca eserleriyle bu faaliyetleri desteklemektedirler. Makaleye konu olan Ahmet Büke’nin *Gökçe’nin Yolu* (2018) ve Şiirsel Taş’ın *Sekoyana’nın Kapıları* (2017) adlı eserleri bu örneklerdendir. Bu iki eser; Gökçe ve Ahimsa adlı kızlar üzerinden önce çocukların doğa ile arasındaki mesafeye dikkat çekmekte ve sonra onları doğada bir yolculuğa çıkarmaktadır. Bu süreçte çeşitli zorluklarla karşılaşan kızlar kendilerini ve doğayı tanımakta, ekosistemin bir bütün olarak işlediğini kavramaktadırlar. Gökçe ve Ahimsa’ya bu erginlenme yolculuklarında yardım edenler ise Maya hala ve Sekoyana’dır. Bu iki kadın, kızlara adım adım doğayı tanıtmakta ve onları çeşitli testlere tabi tutmaktadır. Bu açıdan *Gökçe’nin Yolu* da *Sekoyana’nın Kapıları* da Carl Gustav Jung’un ortaya attığı kolektif bilinçdışımızda yer edinen arketipler konusunda dikkate değer malzemeler sunar. Özellikle Gökçe ve Ahimsa’nın kendi gölgeleri ile karşılaşmaları, Maya hala ile Sekoyana’nın şifacılık, besleme, büyütme, cezalandırma özellikleriyle anne ve yaşlı bilge arketiplerine denk gelmeleri buna örnektir. Böylece iki kitap doğa ile insan arasındaki ilişkinin kadimliğine gönderme yaparak çocuk okurların dikkatini bu derin bağa çeker. Üstelik iki kitapta da doğaya insan merkezli değil ekolojik temelli bir bakış söz konusudur. Kitaplar ayrıca doğayı romantikleştirerek değil bütün gerçekliğiyle aktarmaya çabalar. Bunu yaparken hedeflenen çocuk grubuna (7-12 yaş) uygun bir dil ve üslûp benimsenir. Kitapların kapakları ve yer yer resimli sayfaları da çocuklara hitap edebilecek niteliktedir. Bu iki metin sayesinde çocuklar, doğanın sömürülecek bir meta değil uyumlu yaşamamız gereken asıl habitatımız olduğunu kavrarlar.

Kaynakça

- Achterberg, Jeanne (2009). *Kadın Şifacılar*. Çev. Bilgi Altınok. İstanbul: Everest Yayınları.
- Bulut, Dilek (2005). “Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazım Kuramı Olarak Ekoleştirir”. *Littera: Edebiyat Yazıları*, 17: 79-89.
- Büke, Ahmet (2022). *Gökçe’nin Yolu*. İstanbul: Günışığı Kitaplığı.

- Campbell, Joseph (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Dindar, Gülşah (2012). “Derin Ekoloji Hareketi ve Ekoeleştiri: Bir Garip Şair Orhan Veli”. *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann. Ankara: Phoenix Yayınları, 59–92.
- Dunn Mascetti, Manuela (2000). *İçimizdeki Tanrıça-Kadınlığın Mitolojisi*. Çev. Belkis Çorakçı. İstanbul: Doğan Yayınları.
- Ehrenreich, Barbara ve English, Deirdre (2023). *Cadılar, Ebeler, Hemşireler-Kadın Şifacıların Tarihi*. Çev. Gökçen İleri. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Fordham, Frieda (2001). *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. Çev. Aslan Yalçınler. İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, Sigmund (1996). *Düşlerin Yorumu*. Çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları.
- Hari, Johann (2023). *Çalınan Dikkat-Neden Odaklanamıyoruz?* Çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (1982). *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*. Çev. Engin Büyükinal. İstanbul: Say Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (2006). *Analitik Psikoloji*. Çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (2021). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Louv, Richard (2020). *Doğadaki Son Çocuk*. Çev. Ceyhan Temürcü. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Moran, Berna (2008). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oppermann, Serpil (2012). “Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü”. *Ekoeleştiri: Edebiyat ve Çevre*. Ed. Serpil Oppermann. Ankara: Phoenix Yayınları, 9–57.
- Özdağ, Ufuk ve Gökalp Alpaslan, G. Gonca (2011). “Türkiyat Araştırmalarında Yeni Bir Alan: Çevreci Eleştiri”. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bildiriler Kitabı, C.2*. Ed. Ülkü Çelik Şavk. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınevi, 641–651.
- Plumwood, Val (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

- Rigolon, Alessandro (2012). "A Greener Future: The Active Role of Place in Enhancing Ecoliteracy in Children". *Journal of Architectural and Planning Research*, 29(3): 181-203.
- Roller, Lynn E. (2004). *Ana Tanrıça'nın İzinde-Anadolu Kybele Kültü*. Çev. Betül Avunç. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2013). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- Shiva, Vandana ve Maria, Mies (2021). *Ekofeminizm*. Çev. İlknur Ursun Kelso. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları.
- Stone, Merlin (2000). *Tanırlar Kadinken*. Çev. Nilgün Şarman. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Taş, Şiirsel (2021). *Sekoyana'nın Kapıları*, İstanbul: Doğan Çocuk Yayınları.
- Tillmann, Suzanne-Tobin et al. (2018). "Mental Health Benefits of Interactions With Nature in Children and Teenagers". *Journal of Epidemiology and Community Health*, 72(10): 958-966.

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

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

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

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

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

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



A CRITICAL REVIEW ON CONSERVATION OF RURAL ARCHITECTURE AND LIFE IN TURKEY: VISIONS, TOOLS, AND ORGANIZATIONS

Türkiye’de Kırsal Mimarlığın ve Yaşamın Korunması Üzerine Kritik Bir İnceleme: Vizyonlar, Araçlar ve Kuruluşlar

Vacide Betül KURTULUŞ*
Neriman ŞAHİN GÜÇHAN*

ABSTRACT

Once a vibrant fabric of life, rural Turkey is facing a significant problem with population loss today. With changes in policies and the declining attractiveness of rural areas, rural architecture and lifestyles are in danger of disappearing. This study explores the complexities of this crisis, going beyond the mere preservation of buildings. It analyzes agricultural, legal, and administrative policies that trigger migration from rural areas and examines international frameworks. Beyond preserving buildings, the study delves into the initiatives, responses, and values that are critical to the revitalization of rural life. The study assesses movements that have been initiated to empower local communities and sustain rural lifestyles, recognizing that the sustainability of rural life is dependent on a thriving community. In conclusion, safeguarding Turkey’s rural heritage requires a transformative approach. By prioritizing local participation, fostering interconnected solutions, and addressing the existing limitations, a future of thriving rural communities and their cultural heritage becomes possible.

Keywords: rural transformation, conservation of rural areas, rural policies, rural development practices, rural areas in Turkey.

ÖZ

Bir zamanlar canlı bir yaşamın dokusunu oluşturan kırsal Türkiye, bugün önemli bir sorun olan nüfus kaybı ile karşı karşıyadır. Politikalardaki değişimler ve kırsalın azalan çekiciliği ile kırsal mimari ve yaşam tarzı yok olma tehlikesindedir. Bu çalışmada bu krizin karmaşıklıkları, yalnızca yapıların korunmasının ötesine geçerek araştırılmıştır. Köyden göçü tetikleyen tarım, hukuki ve idari politikaları analiz edilmiş ve uluslararası çerçeveler incelenmiştir. Yapıları korumak dışında, kırsal yaşamın yeni-

* Asst. Prof. Dr., Abdullah Gül University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, Kayseri/Türkiye. E-mail: vacidebet@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9768-6982.

* Prof. Dr., Middle East Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture Ankara/Türkiye. E-mail: neriman@metu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-7841-9344.

den canlandırılması için kritik öneme sahip girişimler, tepkiler ve değerler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kırsal yaşamın korunmasının, gelişen bir topluluğa bağlı olduğunu kabul eden çalışmada, yerel halkı güçlendiren ve kırsal yaşam tarzını sürdürmek amacıyla başlatılan hareketler değerlendirilmiştir. Türkiye'nin kırsal mirasının korunması, dönüştürücü bir yaklaşım gerektirmektedir. Yerel katılımı önceliklendirerek, birbirine bağlı çözümleri teşvik ederek ve mevcut sınırlamaları ele alarak, gelişen kırsal toplulukların ve onların kültürel mirasının geleceği mümkün hale gelir.

Anahtar Sözcükler: kırsal dönüşüm, kırsal alanların korunması, kırsal politikalar, kırsal kalkınma uygulamaları, Türkiye'de kırsal alanlar.

Introduction

Rural areas, born from the dynamic interaction of people and the environment, reveal the unique character of a society through the lens of both physical space and everyday life. The starting point of this study focuses on rural architecture which is composed of local materials and traditional techniques. It embodies the personal, social, and economic needs of a community, seamlessly integrated with rural production. Rural architecture and life interweave, reflecting the distinctiveness of a culture and the very identity of a place. Since the 1950s, Turkish rural areas have witnessed a dramatic decline in population, largely driven by specific policy choices. With the waning appeal of rural living, the rich tapestry of rural architecture and traditional ways of life faces imminent extinction. The very continuity of rural existence hangs in the balance. In this critical context, safeguarding rural architecture becomes paramount for ensuring the sustainability and local distinctiveness of these places. However, protecting buildings alone is insufficient. Rural architecture thrives on a vibrant rural life. Without active communities using and tending to these structures, they risk decay and abandonment. Therefore, understanding the challenges facing rural areas is crucial before implementing conservation strategies.

1. Problem Definition: Reasons of Rural Depopulation in Turkey

Before discussing the concepts, tools and action developed preventing destruction of rural areas, the breakpoint changes which are affected transformation of the rural areas in agricultural, legislative, and administrative policies are introduced. The effects of these policies to rural areas will be discussed with a critical approach. Secondly, the selected cases characterizing different types of concepts, tools and actions initiated in Turkey will be discussed from a critical point of view with a consideration of sustainability.

1.1. Administrative Policies

The understanding of rural development changes with the breakpoints of administrative policies in 1950, 1960 and 2000s. Before 1950s, land reform was used as a base tool for administration of rural areas. The agricultural reform which is a holistic approach aiming both public & social services and physical infrastructure was embraced after 1950s. In 1960s, five-year development plans started to be created including the strategies for rural development (Sinan, 2012; Kayıkçı, 2009: 49-51; See Figure 1). The development of agriculture was considered equal to the rural development, and it was advocated that industrial society can be achieved by the contribution of peasants.

1980s rural development loose attractiveness that the state removes the agricultural supports. The priority was given to investment for urbanization from 1980 to 2000 (Altın, 2003: 10). Rural development approach in 2000s is formed by the policies of EU because of EU harmonization process. Since, this process requires a civil organization and a substructure which Turkey doesn't have. Moreover, this new set of policies is significantly different comparing the policies of 1960s that there is an inconsistency with the existing framework in Turkey. Therefore, Turkey is having a hard time to adapt these enforcements (Kayıkçı, 2009: 196-213; Günaydın, 2010). After these changes, the local people in rural areas began to experience economic difficulties, as it became more difficult to produce with traditional methods and the government reduced its support to producers. Villagers who could not adapt to these changes migrated to the city where they could find alternative sources of livelihood.

In Turkey, while certain groups and individuals recognize the architectural, social, and economic values of rural areas, existing legislation for cultural and natural heritage conservation lacks specific regulations for rural heritage. Rural sites lack special status or specific designations, and the relevant law treats them equally with urban sites or combines them with archaeological sites (Kültür ve Tabiat Varlıkları Koruma Kanunu, 1983).

1.2. Agricultural Policies

Majority of the population in Turkey used to make a living from agriculture. Today, this fact is changed because of population flows from rural to urban. The flow started in 18th century and increase especially after WWI (1914-18) and Turkish Independence War. The reasons of flows are denoted as wars with their political, economic, and ethical effect as well as inequi-

table land distribution inherited from Ottoman Period (Köymen, 1998; See Figure 2).

The Economic Congress and the 1929 Great Depression further shaped early Republican agricultural policies. The global depression led to a worldwide shift towards state-led policies, increased state intervention, and a strengthening of movements from agriculture to industry (Şener, 2004: 74). Falling agricultural prices and rising gasoline prices further compounded Turkey's difficulties, rendering large-scale production unprofitable and leaving agricultural lands empty (Ezer, 2010: 437). Significantly, the rural population in Turkey dramatically decreased between 1927 and 2022 (See Table 1). While this rural-to-urban migration has been ongoing, specific periods witnessed sharp declines, particularly in the 1950s after the Marshall Plan and the 1980s with the government's shifting attitude towards rural areas (Köymen, 1998).

The year 1950 reflects the unemployed tenants due to the complications of the adaptation period to the rules of the "modernization project" within the framework of the Marshall Plan with the effect of USA and World Bank Politics (Kayıkçı, 2009: 52; See Figure 1). In addition, agricultural credit opportunities were provided through the Agricultural Bank to ensure that small farmers had access to agricultural machinery. A study conducted on people who owned agricultural machinery in 1952 revealed that 93% of people who owned agricultural machinery obtained 60% of their spending on machinery purchases through credit (Oktar & Varlı, 2010: 13). Between 1950 and 1960, production increased thanks to mechanization assistance (Kanca, 2012: 54).

1980s, on the other hand, reflected a shift in the government's attitude from "protective" to "regulatory" with the January 24 Decisions and the 12 September Regime. The Agricultural Price Supports system, which determined product prices and guaranteed purchase by a designated entity, was discontinued. This new policy effectively placed farmers at the mercy of the free market. In this environment, small farmers lost their competitive edge, and their poverty deepened (Günaydın, 2008; Kazgan, 1999: 33-34).

The 2000s saw a refocusing of agricultural subsidies. Direct Income Support, which targeted landowners rather than cultivators, was introduced. Additionally, the 2006 Seed Growing Law, mandated by the EU, was adopted by the Turkish Grand National Assembly. This law outlined the principles for the withdrawal of government corporations (TAGEM and

TİGEM) from the seed sector, effectively privatizing it. Furthermore, the mandatory use of certified seeds, largely produced by multinational corporations, further disadvantaged small farmers (Günaydın, 2008).

The National Agriculture Project, which was started in 2017, aims to guarantee sustainable agricultural production and food security, increase the welfare level of farmers, gain a greater place in the global competitive environment, and leave a country that is more livable for future generations. The National Agriculture Project is divided into two main categories: the Model of Supporting Domestic Production in Livestock and the Model of Basin-Based Support. The Agricultural Basin-Based Support Model is a model that is being implemented in Turkey, which has a very rich climate diversity, with the aim of prioritizing the support of products that are economically most advantageous or at least the least disadvantaged in a region, considering the principle of inter-regional comparative advantage. This model is particularly important for the evaluation of the production potential of regions (Tan et al., 2015; Yüceer et al., 2020)

1.3. Legislative Policies

In the early years of the Republic, villages enjoyed relative protection under the government's safeguarding policies. However, this has shifted in recent times, with rural areas increasingly becoming targets for capital investment and subject to various interventions through new regulations and legislative changes.

The first dedicated law on villages, the 1924 Village Act (Köy Kanunu, No. 442), defines a village as "a community residing in collective or dispersed settlements, characterized by communal property such as mosques, schools, pastures, vineyards, gardens, and farms." This definition reflects an integrated understanding of villages, emphasizing their community life and inextricable link with their physical environment. In 1984, the Act No. 3202 established the General Directorate of Rural Services within the Ministry of Agriculture and Rural Affairs. This centralized unit took responsibility for ensuring continued agricultural production in rural areas and addressing village infrastructure challenges (Köye Yönelik Hizmetler Hakkında Kanun, 1985). The 1998 Pasture Act (Mera Kanunu, No. 4342) aimed to define pasture areas and establish regulations for their sustainable use, including productivity improvement and maintenance. Importantly, the Act mandates the allocation of demarcated and certified pastures to

municipalities or village communities, thus providing legal protections for these vital communal resources.

The year 2005 marked a significant shift in the governance of rural areas. The General Directorate of Rural Services was abolished by Act No. 5286, and Special Provincial Administrations were established through Act No. 5302. Furthermore, the responsibility for cultural and natural heritage conservation, previously under Act No. 2863 (1983), was transferred to the Special Provincial Administrations by Act No. 5226 (See Figure 3). This frequent reshuffling of authority, driven by various governments' decisions, has significantly hampered the transformation of rural areas. The following laws have contributed to this negative impact in several ways:

Act No. 648 (2011), amending the Development Act (No. 3194, 1985), allows for the certification of pastures, plateaus, and winter quarters in the name of the Treasury Secretary and their assignment to Municipalities or Special Provincial Administrations. This opens the door for privatization and potential development on these previously protected lands. Act No. 6360 (2012) on Municipalities drastically altered the landscape of rural areas. Villages under the jurisdiction of either the General Directorate of Rural Services (1984-2005) or Special Provincial Administrations (2005-2012) were incorporated into enlarged municipalities, effectively abolishing their legal status, and transforming them into neighborhoods. This led to the neutralization of provincial special administrations and centralized control under municipalities.

The same act also imposes new taxes on former villagers, putting them on par with city dwellers. Additionally, it allows for unrestricted construction in these newly designated neighborhoods, further jeopardizing open spaces and agricultural land.

Act No. 6306 (2012) on Disaster-Prone Areas Conversion grants municipalities, with the Finance Ministry's approval, the authority to designate areas for redevelopment, potentially overriding existing land-use regulations. This raises concerns about the potential loss of valuable agricultural land, forests, and cultural heritage sites under the guise of disaster preparedness. Act No. 422 on Amendments to the Forest Law and Certain Laws, which was published in the Official Gazette on March 23, 2023, made several changes to the Agricultural Law No. 5488, which was adopted in 2006. One of these changes is to make it mandatory for farmers to obtain permission from the Ministry of Agriculture and Forestry before they can produce.

This change was made to ensure that agricultural production is carried out in a planned and controlled manner.

Another important change relates to contract farming. The 13th article of the law was amended to promote the contribution of contract farming to agricultural production planning. This amendment mandates insurance for products or production assets produced under contract farming agreements (URL-7).

As a result of these legislative changes, most villages in Turkey have lost their distinct status, and agricultural production is increasingly threatened. Uncontrolled development encroaches on open spaces, and new tax burdens on rural residents further exacerbate the challenges. These recent regulations paint a bleak picture for the future of rural communities in Turkey.

It is expected that recent changes will have a positive impact on agricultural production and food security. However, it is still too early to fully understand the effects of these two new changes, particularly their implementation in practice. Yıldırım's (URL-7) point about the unintended negative consequences of the seed law serves as a cautionary reminder that the long-term effects of new policies may not always align with initial expectations. Therefore, careful monitoring and evaluation will be crucial in determining the true impact of these recent changes on the agricultural sector.

Turkey's path towards EU harmonization has had unintended consequences for rural life. Inequitable land distribution and agricultural policies have eroded the viability of small-scale farming, pushing peasants towards alternative income sources. Villages, now absorbed into metropolitan municipalities, face the loss of their character and traditional production spaces due to unrestrained development. This lack of focus on rural needs, coupled with inadequate and unsustainable development efforts, threatens the very fabric of rural communities and their unique cultural heritage.

The depopulation of rural areas not only disrupts traditional ways of life but also erases irreplaceable local knowledge crucial for sustainable rural development. The current legal framework in Turkey lacks specific protections for rural sites and architecture, further jeopardizing their preservation. Without a shift towards sustainable and culturally sensitive approaches, the continuity of rural life and its unique identity is at great risk.

2. Aim and Scope

The research begins by questioning how to conserve rural architecture in a sustainable way. After a process of study, it becomes clear that continuous rural life is essential for the preservation of rural architecture. Therefore, addressing the issues related to its continuity is necessary. In this context, the impact of certain policies on the discontinuity of rural life and depopulation in rural areas of Turkey is discussed previously. Due to this ongoing decline, both rural life and consequently rural architecture are under threat. Numerous initiatives have been launched to prevent their disappearance, which can be categorized into two groups: those undertaken by the government and those by independent actors. This study will specifically investigate projects spearheaded by volunteers and private individuals. The purpose of the study is to research projects that have been initiated to revitalize rural life for the sustainable protection of rural architecture, and to draw lessons from these examples for the broader protection of rural communities. The study explores the subject through carefully chosen projects, identified by reviewing existing literature and seeking cases with diverse characteristics to capture the range of potential initiatives.

3. Methodology

To build a structure for the research, all the international charters and recommendations about the subject in history were analyzed and a few key subjects were determined according to the commonly highlighted topics. Although, the highlights of the discussion's changes through time, the integrity of the rural architectural heritage with its surrounding and rural life considered in every recommendation.

One of the first documents to declare the danger of the disappearance of rural architecture and its environment is the Granada Appeal Declaration signed by the Council of Europe, published in the Rural Architecture in Regional Planning Symposium (1977). In the same document, it is mentioned that all possible ways to protect and use the rural architectural heritage of our continent, which is closely related to its human-made environment, should be investigated.

The title of the declaration was produced against the danger of the disappearance of the concept of rural architecture, and it mentioned that the reason for this is on the one hand industrialized agricultural development that includes large land consolidations but no longer conforms to

traditional structures, and on the other hand, partial or general migration from areas where farming is no longer profitable.

Therefore, one of the most important reasons for the disappearance of rural architecture can be considered as farmers who migrate to urban areas due to industrialized agriculture. In this case, it can be said that the protection of rural architecture is related to the protection of rural life.

Early calls for protecting rural heritage, like the 1979 Recommendation on Rural Architectural Heritage and the Cork Declaration (1996), highlighted its vulnerability due to social and agricultural changes. They advocated for safeguarding collective memory through holistic approaches that protect not just the buildings, but also their surrounding landscapes, agricultural lands, and traditional settlements, emphasizing the crucial harmony between built environment and nature.

The Valetta Principles (2011) warn of tourism's potential to disrupt rural communities. They urge tailored action plans that prioritize existing livelihoods by treating tourism as a supplementary income source. Overemphasizing tourism can transform historic areas into "tourist bubbles" unsuitable for everyday life. Therefore, rural tourism should support, not stifle, sustainable local practices. Later, the Florence Declaration (2012) broadened the scope, recognizing landscapes as dynamic expressions of human-environment relationships and vital for education, cultural awareness, and fostering a sense of responsibility towards their conservation. This historical perspective underscores the importance of protecting rural heritage not just for its cultural value, but also for its contribution to sustainable development and harmonious life conditions.

Following consensus on landscape principles, ICOMOS and IFLA launched a global initiative in 2013 to conserve and manage rural landscapes. Their goals: define the concept, promote international collaboration, encourage research on management, and raise awareness among communities and stakeholders (ICOMOS/IFLA, 2013). Additionally, ICOMOS' 2014 General Assembly focused on "rural areas within landscapes as cultural habitat," emphasizing methodologies for assessment and rural landscape's economic value (ICOMOS, 2014). As the most recent one, ICOMOS and IFLA issued a set of principles in "Concerning Rural Landscapes as Heritage." These principles emphasize understanding rural areas through the interaction of humans and nature, encompassing production activities and cultural traditions (ICOMOS, 2017). So, it is possible to say that; a key factor

to protect the rural life is production. Each rural area has its individual products considering the availabilities of the geography and the knowledge of the local people. The first key subject is the production which should continue for a continuous rural life.

The document advocates for equitable governance, meaning local populations, stakeholders, and both rural and urban inhabitants should be included and empowered in managing and monitoring rural landscapes. Shared responsibility fosters a sense of ownership and promotes sustainable practices (See Figure 4). Supporting proactive and bottom-up initiatives is another key principle. When local communities take the lead in conservation efforts, it ensures their priorities and knowledge are central to the process. This bottom-up approach leads to more effective and context-specific solutions. Active community involvement also facilitates the preservation of traditional construction techniques, materials, and spatial arrangements. These unique features, deeply intertwined with local lifestyles, are vital elements of rural architectural heritage. Understanding and respecting these traditional aspects is essential for authentic conservation.

These international charters consistently advocate for a holistic approach to rural area sustainability, including the preservation of both rural life and architecture. Furthermore, they highlight several key issues: maintaining and adapting traditional production activities, involving the local community in decision-making, leveraging tourism as a sustainable development tool, and adopting a bottom-up approach with inclusive stakeholder participation. This study delves into successful initiatives working to preserve rural architecture or the rural life. These initiatives are selected and mentioned to understand the different types of rural conservation attempts.

Given the challenges in initiating and maintaining the study through volunteer or individual efforts, it's important to understand the background and motivations of the project's founder. Who initiated the project, and what is their background? What motivated them to undertake this challenging endeavor? Did the initiator utilize any loans or financial support during the project's launch? If so, what specific forms of support did they receive?

Moreover, the study evaluates the initiatives based on whether they arose from the community itself (bottom-up) or from external forces (top-down). It then analyzes them through crucial questions: Did these initiatives

prioritize sustainable production and economic activities that respect the land and traditions? Did they involve and empower residents as central actors in their own future? Can tourism serve as a tool for creating an alternative income source for local people without disrupting rural life? By scrutinizing the initiator, funding source, and community involvement in each case, the study sheds light on the critical factors for successful rural conservation (See Figure 5).

To gather rich and comprehensive data, the study employed a two-pronged approach: a thorough literature reviews to tap into existing research, and in-depth interviews conducted both face-to-face and over the phone, ensuring a wider range of voices were heard. This survey takes place against the backdrop of shifting policies that can threaten the continuity of rural areas. However, within these challenges, dedicated advocates have mobilized diverse non-governmental initiatives to promote sustainability. These efforts broadly fall into two categories: those focused on preserving the architectural heritage and those geared towards sustaining the way of life that gives rural communities their unique character.

4. Initiatives for Conservation of Rural Life and Architecture in Turkey (NGO and Community Driven Efforts)

Amidst changing policies that threaten the continuity of rural areas, advocates have mobilized various non-governmental initiatives to promote sustainability. These efforts can be broadly categorized into those focused on preserving rural architecture and those geared towards sustaining rural life. This paper delves deeper into this spectrum, presenting two specific architectural initiatives and nine actions for rural life sustainability as detailed case studies and offering valuable insights for future endeavors. First, initiatives for rural architecture will be analyzed.

4.1. Initiatives for Sustainability through Rural Architecture

Rural architecture is valuable considering that it represents lifestyle of the indigenous people, who is living in that geography. It is also representing these available materials, and architectural features designed for the specific climate, and a document for traditional construction techniques. While rural architecture serves as a document for understanding traditional lifestyle and technologies, adapting it to contemporary conditions is necessary. Therefore, both efforts for continuing its environment friendly characteristics with technological techniques and transferring the knowledge of the traditional construction technique can be seen. In this study, two cases

will be discussed the first case (Building Biology and Ecology Institute) is using technological techniques and the other one (Natural Building Network) is transferring traditional knowledge.

4.1.1. Building Biology and Ecology Institute (BBEI)

Yapı Biyolojisi ve Ekolojisi Enstitüsü: Building Biology and Ecology Institute (BBEI), by interior architect, And Akman. BBEI focuses on developing techniques and raising awareness about natural materials in architecture, advocating for their contemporary applications. (YBE, n.d.; A. Akman, in-depth interview, August 2, 2017). It is established in 1992. This initiative is based on an institute established in Germany. The initiator was a participant of that institute and founded BBEI to promote the contemporary use of natural materials in Turkey. This exemplifies bottom-up approach since initiated by an individual and inspired a group of people. The institute organizes workshops for the young people interested in using natural materials. These workshops cater to young people, particularly architecture students, who will shape the future of sustainable building practices (YBE, n.d.; A. Akman, in-depth interview, August 2, 2017).

4.1.2. Natural Building Network of Turkey

Ekolojik Mimari & Doğal Yapı Ağı Doğal Yapı Atölyeleri: Another notable effort is the Natural Building Network of Turkey, founded in 2011 by Filiz Teltek in collaboration with Penny Livingston-Stark and Janell Kapoor. Their primary objective is to promote ecological architecture, particularly mud-brick construction, on a global scale. Moreover, her interests are discovering new ways of collaboration and expose the common sense and the creative potential of collective processes. They achieve this through workshops, seminars, meetings, and collaborative ateliers (M. Tekin¹, in-depth interview, November 2017; URL-9). This initiative can be counted as a bottom-up approach. It inspired so many people, including inexperienced and professional builders. Their aim is to increase awareness on building construction with natural materials.

4.2. Initiatives for Sustainability through Rural Life

As previously discussed, the preservation of rural architecture hinges on the continuation of rural life. For continued rural life, production must

¹ An in-depth interview was held with architect Merve Tekin as an active member on 20th November 2017 about the story of Natural Building Network in Turkey. The author would like to express her gratitude for her contribution.

remain viable. However, industrialization has marginalized traditional methods in favor of faster, higher-volume industrial processes. While these methods boast extended shelf life, their reliance on chemicals often results in unhealthy foods and diseases. Therefore, initiatives promoting natural food production using traditional methods can be seen as a reaction against this trend. Another challenge is the difficulty local people face in sustaining production within the free market, driven by the aforementioned policies and their outcomes. This often leads to rural-to-urban migration. Consequently, initiatives promoting community-based production revival emerge as another crucial response. This study examines initiatives driven by both motives, analyzing the successes and challenges of nine specific cases.

4.2.1. Buğday Movement

Buğday is pioneering natural food production with local seeds since 1990, Buğday, led by Victor Ananias, supports existing initiatives, disseminates information, and advocates for “natural, traditional, and ecologically certified” production. Opposing GMOs, they promote sustainable agricultural practices through their TaTuTa project, which encourages agricultural tourism in collaboration with the UN Development Program (URL-1). This initiative aims to achieve continuous agricultural production by encouraging local people to use native seeds. It follows a bottom-up approach, meaning it was started by an individual and has inspired local communities to participate. The TaTuTa (Tarım, Turizm, Takas) project serves as a prime example of responsible tourism due to its volunteer-based system. This system involves both producer volunteers who manage the farms and consumer participants who actively harvest their own food.

4.2.2. İpek Hanım Farm

İpek Hanım Farm is established in 1997 by Pınar Kaftancıoğlu, this independent farm showcases the viability of organic farming without state support. Initially supplying healthy food for her daughter, the farm now sells nationwide, eliminating middlemen and fostering direct producer-consumer communication (Kaftancıoğlu², in-depth interview, March 21, 2016; URL-11). While providing alternative income and jobs, its reliance on a single enterprise for community sustainability merits further consideration (See Figure 6).

² An in-depth interview was held with the initiator of İpek Hanım Farm Pınar Kaftancıoğlu on 21 March 2016 about foundation and management system of the farm.

This model aims to ensure the continuity of agricultural production by collaborating with local communities and drawing upon their valuable knowledge. It aspires to become a recognized brand, establishing a well-organized system from order placement to food packaging. However, it operates as a private enterprise, and the local people involved contribute as employees. This aspect raises questions about the long-term sustainability of the project. Exploring alternative ownership structures or profit-sharing mechanisms could potentially enhance the project's long-term sustainability and community impact.

4.2.3. Nebyan Doğal

Established in July 2014 by siblings İbrahim Uyanık and Nazlı Uyanık Yıldız, Nebyan Doğal is a family business built on passion for their hometown's animal husbandry traditions. The Uyanık family has been engaged to this field for 400 years. With branches in İstanbul Beykoz and Bafra, Samsun, they're an example of how private enterprises can collaborate with local communities through a bottom-up approach. They produce healthy meat through partnerships with small producers, eliminating middlemen and providing producers with a fair share of profits.

Therefore, the local people become integral partners of the enterprise. Nebyan Doğal benefits from the local knowledge and skills while involving the community through sustainable job opportunities (See Figure 7). However, dependence on a single enterprise might raise concerns about long-term sustainability (URL-4; URL-5; URL-6).

4.2.4. Satsuma Mandalin

Agricultural engineer Hasan Çalık has initiated the Satsuma Mandalin project in Gümüldür, İzmir. He bought 5 acres of mandarin orchard without relying on grants or loans when establishing the company. Satsuma Mandalin aims to eliminate brokers and connect producers directly with consumers. This approach increases producer income and offers consumers competitive prices for high-quality products. Targeting a niche market of upper-crust consumers highlights the potential for tailored marketing strategies within this model. However, relying on online sales might limit accessibility for producers with limited technological resources.

This project provides a seasonal job opportunity for local people in the surrounding villages. Their role as seasonal workers, however, does not provide a sustainable income source (Satsuma Mandalin, n.d.; H. Çalık [1], in-depth interview, 5 July 2017).

4.2.5. Doğal Besin Bilinçli Beslenme

Doğal Besin Bilinçli Beslenme (Natural Food, Conscious Nutrition) is both a FaCoin project and a “Participant Guarantee System” (DBB, n.d.: para. 1), a model originating from Community Supported Agriculture. Initiated by Ceyhan Temürcü and Nihal Poyraz Temürcü in 2009 in Tahtacıörencik Village, Ankara. Ceyhan and Nihal Temürcü, inspired by their friend Serdal Tanal’s organic farming struggles and a text about village life, initiated a project in June 2009. They decided to move to Tahtacıörencik Village in Güdül and collaborate with writer Ali Gökmen to address the lack of market for organic produce.

DBB aims to connect producers of natural food with those who value healthy eating. While initially involving only Ankara Tanal Farm, producers from other regions of Turkey such as the Çıralı-Ulupınar Cooperative, olive oil producers from Urla, Elçin in Milas, and local Tahtacıörencik villagers now participate. In this system, producers cultivate based on coming orders, thereby reducing the risk of overproduction, but also lacking guaranteed demand for their produce (N.P.Temürcü³, in-depth interview, 2017; DBB, n.d.).

While independent initiatives demonstrate innovation and resilience, examples of initiatives backed by financial support from the state or other organizations can offer valuable insights for scaling up and fostering collaboration. The cases discussed below illustrate how such support can amplify the positive impact of rural development efforts.

4.2.6. The Atölye Muğla 1 Project

The Atölye Muğla 1 Project, launched in 2014, is a collaboration between the Muğla Metropolitan Municipality and Kentsel Strateji, a private company specializing in community participation for neighborhood revitalization. The pioneers of the project are city planners; Sila Akalp and Ali Faruk Göksu. Recognizing Muğla’s dual identity as a popular coastal tourist destination and a region with vulnerable rural areas facing depopulation, the project aims to create a harmonious balance between tourism, agriculture, and animal husbandry. Initial funding was secured through the Loan for Rural Production and Sustainability of Rural Life, a government program supporting rural development initiatives. To actively engage the local

³ An in-depth interview was held with one of the initiators of DBB Nihal Poyraz Temürcü on 14 October 2017 about the story of DBB.

community, the project established Hemşehri Union, a neighborhood union incorporating volunteers who work together in organized ateliers to develop sustainable projects.

Thirteen pilot projects tailored to specific provinces were conceived within this framework, considering the seasonal cycle of production and consumption between coastal and rural regions (See Figure 8). During peak summer months, coastal infrastructure often struggles to meet increased demand, making the idea of transporting fresh produce from rural areas to the coast a promising solution for both economic and environmental sustainability (Kentsel Strateji, 2017; S. Akalp⁴, in-depth interview, 17 November 2017).

Recognizing Muğla's dual nature as a bustling tourist destination and a region with struggling rural communities experiencing depopulation, this project fosters collaboration between these areas. Each village is assigned a specific product to produce, with residents handling production. The project's system encourages volunteers' participation in various stages of production, ensuring the products reach coastal areas during the tourist season.

4.2.7. Lavanta Kokulu Köy

Lavanta Kokulu Köy (Lavender Scented Village) launched in 2015 in Kuyucak Village, Isparta (See Figure 9), was initiated by Ali Sağdaş and Gürkan Cunda, an agricultural engineer with the County's Agriculture and Animal Husbandry Directorate. The project emerged as a response to the decline in rose prices, prompting interest in lavender farming as a more lucrative alternative. To empower the local community and provide a sustainable income source, the project leveraged various government support programs and loans, including the İzmir Development Agency Loan and the "Future is in Tourism" Loan from the Ministry of Culture and Tourism. For 6.5 months, extensive training was provided to the local community. Topics covered hygiene, cooperatives, public speaking, local tourism activities, home boarding, entrepreneurship, aromatic plant breeding, and field education. This laid the foundation for the establishment of the Lavender Scented Village Women Entrepreneurs Cooperative, designed to manage future projects collaboratively and effectively.

⁴An in-depth interview was held with Sila Akalp who is one of the partner of Kentsel Strategy on 18 November 2017 about the story of Atölye Muğla Bir.

Today, the village has blossomed into a popular tourist destination, with its lavender farms attracting photographers and nature enthusiasts. The local community, empowered by the project, now produces, and sells various lavender-derived goods like honey and soap directly to visitors. Remarkably, the “Future is in Tourism” project continues to provide financial support despite its official completion in July 2017. Additionally, educational meetings and conference participation remain ongoing, ensuring sustained development and knowledge sharing (A. Sağdaş⁵, in-depth interview, 16 October 2017; URL-10).

4.2.8. Nallıhan

Nallıhan, a county in Ankara, provides a remarkable example of involving rural communities through sustainable development initiatives. Central to this success is the Nallıhan Tourism Volunteers Association, established in 2005 by Mustafa Bektaş. This dynamic group has spearheaded six projects, four funded by the Ankara Development Agency and two by the EU National Agency. Their overarching goal: attract tourists through “controlled mass tourism” that generates economic benefits while safeguarding cultural heritage.

Nallıhan’s natural beauty and historical treasures, including Kuş Cenneti bird sanctuary and archaeological sites, draw visitors eager to experience authentic Turkish culture. Through collaboration with local authorities and specialized agencies, the association ensures responsible tourism practices and minimizes negative impacts on the environment and traditional values. Importantly, this development strategy empowers local women. Traditional handicrafts like needlework and silk cosmetics are revitalized thanks to their skillful hands and generations-old expertise. These unique products not only generate income for artisans but also showcase the rich cultural tapestry of Nallıhan.

Nallıhan’s story demonstrates the positive impact of collaborative, community-driven initiatives. By promoting sustainable and responsible tourism, fostering cultural preservation, and empowering women, Nallıhan offers a valuable model for rural development that respects both economic and environmental goals (NALTUD, n.d; TUORMAG, 2015; Sabancı Vakfı, 2017).

⁵ An in-depth interview was held with one of the initiators of Lavanta Scented Village Project Ali Sağdaş on 16 October 2017 about the story of Lavanta Scented Village.

Projects benefiting from state support and grants tend to involve collaboration with more stakeholders, leading to more sustainable production practices. Furthermore, cooperatives offer the most effective way to support small-scale producers. Serving as a prime example, Tire Süt cooperative in Turkey has achieved remarkable success, even establishing brand recognition within its cooperative structure. It remains an active and thriving cooperative to this day.

4.2.9. Tire Milk Cooperative [Tire Süt Kooperatifi]

While cooperatives offer a powerful tool for small farmers in Turkey, effective management and member engagement remain significant challenges. The Tire Süt cooperative stands out as an exceptional example.

The Tire Milk cooperative was founded in 1926 by a group of farmers in the Tire district of İzmir, Turkey. The cooperative initially focused on milk production, but it has since expanded to include a variety of other products, including cheese, yogurt, and butter. The cooperative has over 2,000 members and employs over 1,000 people (Işık & Öztornacı, 2019).

It is led by veteran farmer Mahmut Eskiyörük, the cooperative prioritizes sustainability and quality by reducing costs and raising product standards (See Figure 10). They cater to their members' every need, providing seeds, fuel, machinery, tools, and even daily necessities through their own agricultural market. This comprehensive support allows the cooperative to thrive, with membership steadily growing.

The Tire Milk cooperative goes beyond mere production. Collaborating with İzmir Municipality in the *Süt Kuzusu* project, they supply fresh milk to schoolchildren. Their dedication to quality has earned them the prestigious title of "The World's Best Rural Development Model" by the UN's Food and Agriculture Organization. Their brand, "Tire Süt," now encompasses a range of high-quality food products, from dairy essentials like milk and yogurt to meats and sausages. Tire Süt Kooperatifi is a testament to the transformative power of collaboration and effective management, offering a blueprint for empowering agricultural communities in Turkey and beyond (URL-2; URL-3).

The Tire Milk cooperative is a good example of how cooperatives can be a powerful force for good in rural communities. By collaborating with stakeholders and providing support to small-scale producers, cooperatives can help to ensure the sustainability of rural agriculture and the well-being of rural communities.

5. Insights Gained: Key Takeaways from the Initiatives

While commendable efforts have been made to preserve rural architecture and life in Turkey, these initiatives often fall short due to their fragmented approach. This fragmentation often stems from their initial motivations focusing on specific aspects (architecture or life) and a lack of supportive frameworks, including comprehensive state regulations and robust financial incentives.

Current efforts tend to treat these aspects as isolated concerns, focusing solely on architectural preservation or revitalizing rural life independently. However, as mentioned earlier, a holistic approach is crucial. This means embracing both the architecture and the way of life it embodies as a unified heritage.

While promoting the use of natural materials is a valuable step, the initiatives discussed for sustainability of rural architecture are not focusing on one area. These efforts do raise awareness about environmentally friendly materials and their positive impact on both human health. To achieve a truly integrated approach, we must also understand how physical spaces shape rural architecture and how local communities interact with them.

It is possible to see various types of non-governmental tools and practices for sustainability of rural life. These are categorized according to their intention and scope (in terms of stakeholders): private enterprises, farmer-consumer interfaces (FaCoIn projects), cooperatives, and development projects (see Table 2). These models can be employed individually or combined within a single project, offering varied roles and advantages for local communities.

Private enterprises, typically initiated by external entrepreneurs with commercial intent (see Table 2), provide local farmers with alternative income opportunities and leverage their knowledge and skills. While farmers in these arrangements function as employees, their dependence on a single entity raises concerns about the long-term sustainability of rural communities (see Table 3).

Farmer-consumer interfaces, exemplified by FaCoIn projects, offer a direct link between producers and consumers, bypassing intermediaries and maximizing producer profits while reducing consumer costs. In these systems, commonly established by outsiders or entrepreneurs, farmers primarily assume the role of producers (often within broader collaborations, as shown in Table 2).

Cooperatives play a crucial role in strengthening and elevating the market competitiveness of small producers. By pooling resources, they effectively reduce expenses, enabling collective purchasing of inputs like seeds, fertilizers, and equipment. This translates into economies of scale and cost savings, ultimately enhancing profitability for individual members. Beyond cost reduction, cooperatives also contribute to enhanced product quality. Through collective learning and knowledge sharing, members adopt improved production practices and standards. This commitment to quality allows cooperatives to develop distinctive brands that command premium prices in the market.

The role of peasants within a cooperative transcends mere production. They actively participate in decision-making processes, contributing to strategic planning and marketing initiatives. This fosters a sense of ownership and collaboration, empowering members and building capacity for sustainable rural development.

Development projects serve as powerful tools for rural revitalization, leveraging the collaborative strength of local actors. These initiatives aim to enhance both the social and economic well-being of a region, encompassing diverse models like cooperatives, FaCoIn initiatives, and private farms. The core objective lies in empowering local communities. This entails educational programs, technical support, and capacity building, particularly for small producers. Continuous monitoring of both the community and its outputs ensures long-term sustainability and project effectiveness.

Funding sources are diverse, including private companies, government loans, and individual contributions. Voluntary projects operate with minimal resources, while FaCoIn and private ventures rely on external support. Cooperatives often benefit from ministry or municipality grants. In essence, development projects provide a collaborative pathway for rural communities to flourish, fostering social and economic growth while preserving their unique identities (See Table 4).

Conclusion

Once an agrarian nation, Turkey's rural areas have witnessed a stark decline driven by factors like agricultural hardship, land distribution issues, and urbanization pressures. This decline has eroded traditional livelihoods, threatened rural spaces, and endangered the unique cultural heritage embodied in rural architecture. Despite growing awareness of these issues, existing solutions often fall short. Sustainability efforts tend to approach

rural life and architecture in isolation, neglecting their interconnectedness. While valuable NGO initiatives offer alternative income sources and development models, their voluntary nature limits their widespread implementation. Despite the challenges highlighted, these initiatives also offer valuable lessons and positive effects. Recognizing the unique character of each rural area is crucial. Therefore, conservation actions should be tailor-made, with site-specific decisions informed by local knowledge and adapted to the existing production systems and the surrounding geography and climate.

For continuous production, eliminating middlemen and establishing direct communication between producers and consumers is crucial. Local people should be actively involved in decision-making and share responsibility for the project's sustainability, alongside other stakeholders. Their roles within the project should empower them as producers, collaborators, or decision-makers. Local involvement is equally vital for rural architecture conservation. Their knowledge of construction techniques and materials is invaluable, and their connection to rural production fosters a deeper understanding of the built environment. However, some existing Fa-Coin projects solely position the local community as employees, raising concerns about the project's long-term sustainability. In conclusion, safeguarding Turkey's rural heritage requires a transformative approach. By prioritizing local participation, fostering interconnected solutions, and addressing the existing limitations, a future of thriving rural communities and their cultural heritage becomes possible.

References

- Altın, Hilmi (2003). *Village Policies in Turkish Republic Era (1950-2000)*. PhD Thesis. İzmir: Dokuz Eylül University.
- European Commission (1996). *The Cork Declaration: A Living Country Outside*. The European Conference on Rural Development.
- European Council (1977). *The Granada Appeal: Rural Architecture in Regional Planning, Rural Architecture in Regional Planning*. Symposium No: 2 of European Programme of Pilot Projects, Granada.
- Ezer, Feyzullah (2010). "1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin Türkiye'ye Etkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(1): 427-442.

- Günaydın, Gökhan (2008) “Küreselleşen Piyasa ve Yoksullaşan Köylü” TMMOB Ziraat Mühendisleri Odası. http://www.zmo.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=8877&tipi=38&sube=0
- Günaydın, Gökhan (2010) Tarım ve Kırsallıkta Dönüşüm: Politika Transferi Süreci/AB ve Türkiye. Ankara: Tan Kitabevi.
- ICOMOS (2011). The Valletta Principles for the Safeguarding and Management of Historic Cities, Towns and Urban Areas, Paris.
- ICOMOS/IFLA (2013). ICOMOS-IFLA Principles Concerning Rural Landscapes as Heritage, Final Draft for Distribution to the ICOMOS Membership in View of Submission to the 19th ICOMOS General Assembly.
- ICOMOS/IFLA (2014). Concerning Rural Landscapes as Heritage, 18th General Assembly and Scientific Symposium.
- Işık, Veysel & Öztornacı Burak (2019). “Tarımsal Kooperatiflerde Çalışanların İşe Bağlılıkları Üzerine Bir Araştırma: Tire Süt Kooperatifi Örneği”. *Tarım Ekonomisi Dergisi*, 25(2): 161-167.
- Kanca, Osman Cenk (2012). “1950-1960 Arası Türkiye’de Uygulanan Sosyo-Ekonomik Politikalar”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(19): 47-63.
- Kayıkçı, Sabrina (2009). Administration of Rural Area in Turkey. PhD Thesis. Ankara: Ankara University.
- Kazgan, Gülten (1999). “1980’lerde Türk Tarımında Yapısal Değişme”. 75 Yılda Köylerden Şehirlere. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 31-37.
- Köymen, Oya (1998). “Cumhuriyet Döneminde Tarımsal Yapı ve Tarım Politikaları”. 75 Yılda Köylerden Şehirlere. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1-31.
- Oktar, Suat & Varlı, Arzu (2010). “Türkiye’de 1950-54 Döneminde Demokrat Parti’nin Tarım Politikası”. *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi*, 28(1): 1-22.
- Şener, Sefer (2004). “İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Türkiye’de Tarım Politikası Arayışları”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7: 73-92.
- Sinan, Pakize Ebru (2012). The Effects of Planning-Politics Relationship on Turkey’s Rural Planning Process. Trabzon: Karadeniz Technical University.

- Tan, Sibel, et al. (2015). Türkiye’de Tarımsal Destekleme Politikaları”. *International Conference on Eurasian Economies 2015*. İstanbul: Eurasian Economists Association, 266-270.
- UNESCO (2012). Florence Declaration on Landscape, Final Declaration of the UNESCO International Meeting on the “International Protection of Landscapes”, the 40th Anniversary of the World Heritage Convention.
- URL-1: “Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği”. <http://www.bugday.org/> (Access: 2017).
- URL-2: “Tire Süt Kooperatifinin Örnek Öyküsü, Para Dedektifi”. <https://www.youtube.com/watch?v=zY2fKjTY5Ck> (Access: 2017).
- URL-3: “Tire Süt Kooperatifi”. <https://www.tiresutkoop.org> (Access: 2017).
- URL-4: “CMR Medya-Gastro Plato, About Nebyan Doğal”. <https://www.youtube.com/watch?v=71sH71SS0Nk> (Access: 2017).
- URL-5: “Nebyan Doğal”. <https://nebyandogal.com/hikayemiz> (Access: 2017).
- URL-6: “Mutfak İnsanları”. <https://www.youtube.com/watch?v=ruLsVg45xNw> (Access: 2017).
- URL-7: Yıldırım, Ali Ekber (2023). “Tarımda ‘Devrim’ Niteliğinde Kanun ve Uygulamalar”. <https://www.tarimdunyasi.net/2023/03/28/tarimda-devrim-niteliginde-kanun-ve-uygulamalar/> (Access: 2023).
- URL-8: YBE (2016). “Building Biology and Ecology Institute Turkey”. <http://www.yapibiyolojisi.org/institute/?lang=en> (Access: 2023).
- URL-9: Ekolojik Rehber (2011). “Ekolojik Mimari ve Doğal Yapı Ağı”. <https://www.facebook.com/EkolojikMimari.DogalYapi.Agi/> (Access: 2023).
- URL-10: “Lavanta Kokulu Köy (2016)”. <https://www.facebook.com/keciborlulavantailekalkiniyor/> (Access: 2017).
- URL-11: “İpek Hanım Çiftliği” http://www.ipekhanim.com/ipek_hanim_ciftligi/ciftlige_giris.html (Access: 2017).
- Yüceer, Sema et al. (2020). “Türkiye’de 2000-2020 Döneminde Tarımsal Destekleme Politikalarının Gelişiminin İncelenmesi”, *ÇOMÜ LJAR*, 1(2): 36-46.

Annexes

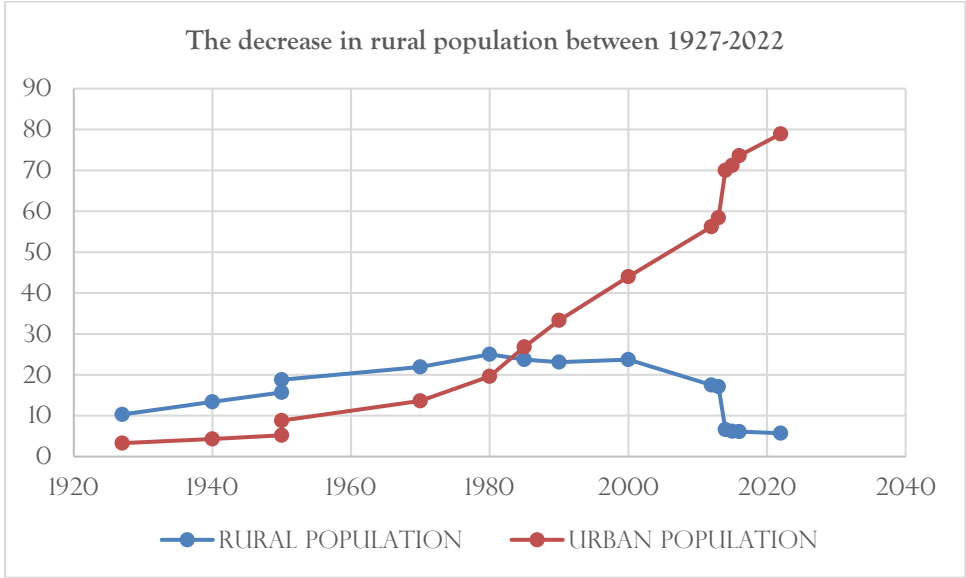


Table 1. The decrease in rural population in Turkey between 1927–2022 (TÜİK: Turkish Statistical Institute, 2024).

Non - Governmental Tools and Actions for Sustainability of Rural Life				
	Private Enterprises	FACoin (farmer-consumer interface)	Cooperatives	Development Projects
Initiated by External Entrepreneurs	İpek Hanım Çiftliği; Nebyan Doğal	Satsuma Mandalin, Doğan Besin Bilinçli Beslenme		Nallıhan, Lavanta Kokulu Köy
Initiated by Ministries and Municipalities				Atölye Muğla Bir
Initiated by Local Producers			Tire Milk Co-operative	

Table 2. Non-governmental efforts for sustainability of rural life.

		Farms - Animal H.	FaColn	Coopertaive	Development Project
Local Community as	Employee	NO/USDP			
	Producer		NO/USDP	NO/USDP	NO/USDP
	Collaborator	NO/USDP		NO/USDP	NO/USDP
	Decision Maker				NO/USDP

Table 3. Role of the local community in different types of projects.

			Farms - Animal H.	FaColn	Cooperative	Development Project
Budget for the Project: Aids, Grants and Loans	State	Development Agencies				NO/USDP
		Ministry, Municipality Grants			NO/USDP	NO/USDP
	International	Future in Tourism (UN)				NO/USDP
		EU National Agency		NO/USDP		NO/USDP
	Others	Private Company	NO/USDP	NO/USDP		NO/USDP
		Voluntary Basis		NO/USDP		NO/USDP

Table 4. The financial sources of discussed tools and actions.

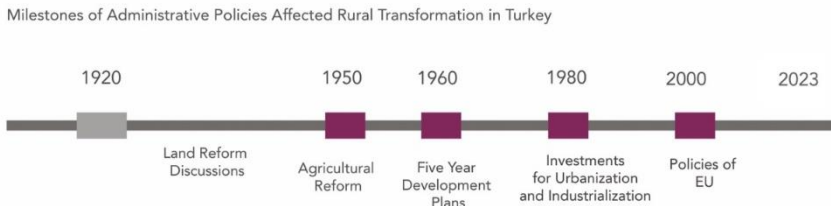


Figure 1. Milestones of Agricultural Policies Affected Rural Transformation in Turkey.

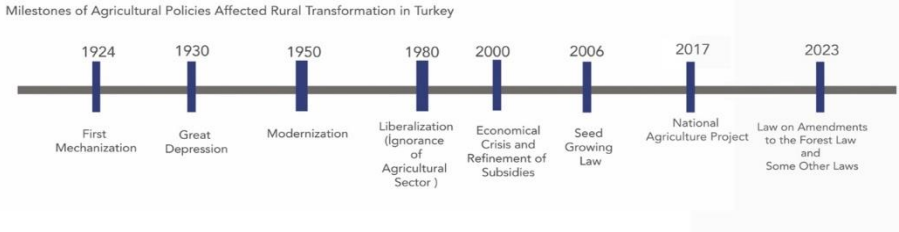


Figure 2. Milestones of Legislative Policies Affecting Rural Transformation in Turkey.

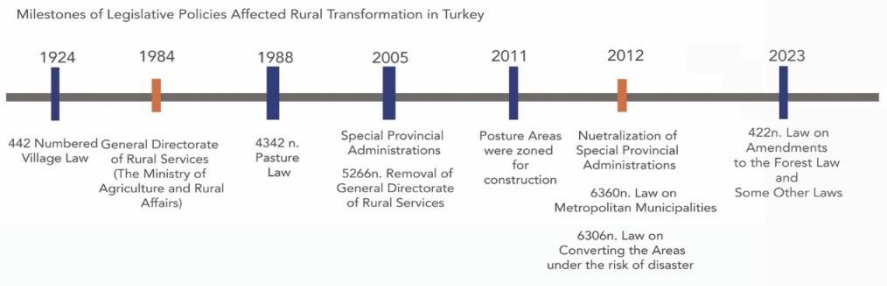


Figure 3. Milestones of Administrative Policies Affecting Rural Transformation in Turkey.



Figure 4. Milestones of Conservation of Rural Areas Through International Charters.



Figure 5. Methodology of the Study.



Figure 6. İpek Hanım Farm, Nazilli, Aydın.



Figure 7. Local collaborators, Nebyan Doğal, Samsun (Nebyan Doğal, 2017).



Figure 8. 13 different projects for 13 Province, Atölye Muğla Bir, Muğla (Kentsel Strateji, 2017).



Figure 9. Lavander Scented Village, Isparta (Lavanta Kokulu Köy, 2016).



Figure 10. Tire Milk Cooperative (Tire Süt Kooperatifi, 2017).

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

Authors' Note: The study in question was produced from Vacide Betül Kurtuluş's doctoral thesis titled “Understanding the Integrity of Rural Life and Architecture for Sustainable Conservation”, which was completed under the supervision of Neriman şahin Güçhan.

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

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

Author-Contributions Statement: The first author wrote the article and the second author served as a consultant.



KENTSEL LANDMARKLARIN İLLÜSTRASYON İLE GÖRSELLEŞTİRİLMESİ: KAYSERİ TARİHİ KENT MERKEZİ ÖRNEĞİ

Visualization of Urban Landmarks with Illustration: Kayseri Historical City
Center Example

Melike ŞERBET*

D. Merve ÇETİNKAYA SÖNMEZ*

ÖZ

İllüstrasyon, bir fikri ya da mesajı alıcısına daha etkili bir şekilde aktarmak için kullanılan görsel bir ifade biçimidir. Kültürel miras ise önceki nesiller tarafından oluşturulan evrensel değere sahip somut ya da somut olmayan değerler bütünüdür. Kentlerin tarihi sürecine tanıklık etmiş, kentsel imge ve landmark niteliği taşıyan kültürel miras, hemen her kentte bulunmaktadır. Tarihi ve kültürel mirası ile önemli bir yerleşim yeri olan Kayseri'nin tarihi kent merkezinin kent imgeleri bu araştırmanın ana materyalini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Kayseri tarihi kent merkezinde yer alan Kayseri Kapalı Çarşısı, Kayseri Kalesi, Saat Kulesi, Bürüngüz Camii (İki Kapılı Camii), Sahabiye Medresesi ve Hunat Hatun Külliyesi yapıları kentsel landmarklar olarak belirlenmiştir. Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde inşa edilmiş bu yapılar, hızlı ve kontrolsüz kentleşme gibi nedenlerle bugün kent içinde okunamaz ve fark edilemez durumdadır. Araştırmanın amacı, seçilen kent imgelerinin "landmark" özelliğine vurgu yapan değerlerini illüstrasyonlar aracılığıyla aktarmak ve belgelemektir. Araştırma kapsamında ilk aşamada tarihi kent merkezindeki kentsel landmarklar tanımlanmıştır. İkinci aşamada ise bu landmarklar illüstrasyon çalışmaları ile güncel kent imgeleri olarak gör-selleştirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Kayseri, kültürel miras, kentsel imge, landmark, illüstrasyon.

ABSTRACT

Illustration is a form of visual expression that effectively conveys ideas or messages to the viewer. Cultural heritage includes tangible or intangible values of universal importance created by past generations. Cities that have witnessed historical processes

* Doktora öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye. E-posta: melike.serbet@hacettepe.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3982-677X.

* Dr. Öğr. Üyesi, Nuh Naci Yazgan Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü, Kayseri/Türkiye. E-posta: mcsonmez@nny.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6929-3495.

often host cultural heritage with their iconic landmarks. This study focuses on the historical and cultural heritage of Kayseri, an important settlement. The selected urban visuals include Kayseri Grand Bazaar, Kayseri Castle, Clock Tower, Bürüngüz Mosque, Sahabiye Madrasa and Hunat Hatun Social Complex. These structures, which date back to the Seljuk, Ottoman and Republican periods, have become less visible due to factors such as rapid urbanization. The aim of the research is to document and convey the values emphasizing the “landmark“ feature of the selected urban images through illustrations. The first phase involves defining urban landmarks in the historical city center, followed by visual representation through illustration studies in the second phase.

Keywords: Kayseri, cultural heritage, urban image, landmark, illustration.

Giriş

İllüstrasyonlar tarih öncesi dönemlerden bugüne kadar gelmiş, birçok uygulama tekniğini (gravür, karakalem, suluboya vb.) içinde barındıran, fotoğraf sanatının henüz keşfedilmediği dönemlerde de etkin olarak kullanılan görsel bir belgeleme yöntemi ve sanatsal bir ifade biçimidir. Fotoğraf ile belgeleme yönteminin gelişmesi ile kullanımı azalmıştır. Ancak illüstrasyonlar, döneminin ve çizerinin algı dünyasını, hayalci görüşünü yansıtan varlığı ile güncelliğini halen korumaktadır.

İllüstrasyonlar, bir kavram, düşünce ya da durumu görsel bir anlatım ile anlaşılabilir kılmayı amaçlamaktadır. Hedef kitleyi bilgilendirme, bir mesaj iletme, problem çözümüleme amacı ile görsel biçimde yansıtılması illüstrasyonların ortak kaygısıdır. Ulaştırılması ya da ulaştırılması istenen bilginin anlaşılır ve akılda kalıcı olması temel amaçtır (Üzeren, 2022: 1). Kent ise birçok yönü ile illüstrasyonlara her daim konu olmuştur. Kent, görsel zenginliği ve dinamik yapısıyla gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak mesajlarını muhatabına iletme için önemli bir kaynaktır. Bu bakımdan kente ilişkin sosyoekonomik, kültürel, tarihi, coğrafi ve mimari birçok unsur, illüstrasyonların konusu olabilmektedir. Kayseri tarihi kent merkezindeki kent imgelerinin illüstre edilerek aktarılması ve kent içindeki okunurluklarının ortaya konmasını amaçlayan bu çalışma kapsamında öncelikle Kayseri tarihi kent merkezindeki kentsel landmarklar belirlenmiştir. Kentsel landmarkların düğüm ve işaret ögesi olma özellikleri tanımlanmıştır. Takiben bu kentsel imgeler için özgün illüstrasyon çalışmaları hazırlanmıştır. İlk aşamada yoğun ve kontrolsüz kentleşme baskısı içinde kalmış olan tarihi kent merkezindeki landmarklar tercih edilmiştir. Kentleşme etkisine karşın bugün kent merkezinde bulunan ve kentlilerin hafızasında yer etmiş bu landmarkların odak oluşturma

potansiyelleri ve çevredeki diğer kentsel bileşenler ile (ulaşım sistemi, bitkisel materyaller, kentsel donatı elemanları vb.) ilişkisi belirlenmiştir. Kentleşmenin etkisi ile kent içindeki görünürlüklerini kaybeden kentsel landmarkların kolektif hafızaya etkilerinin anlaşılması amaçlanmıştır.

1. Materyal ve Yöntem

Çalışmanın ana materyalini Kayseri tarihi kent merkezinde düğüm/odak noktası oluşturan ve kent imgesi için belirleyici olan Kayseri Kapalı Çarşısı, Kayseri Kalesi, Saat Kulesi, Bürüngüz Camii (İki Kapılı Camii), Sahabiye Medresesi ve Hunat Hatun Külliyesi oluşturmaktadır. Ek olarak her türlü görsel kaynaklar ve literatür verileri araştırmacının yardımcı materyallerini oluşturmaktadır. Çalışma yöntemi olarak nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama, doküman analizi ve nicel araştırma yöntemlerinden, arazi etüt analiz çalışmaları ile kent illüstrasyonlarının oluşturulması yöntemleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda irdelenen konu ile ilgili sorgulayıcı ve öznel bir yaklaşım benimsenerek, Kayseri tarihi kent merkezindeki kentsel landmarklara ilişkin detaylı ve kapsamlı bir literatür taraması yapılmış, arazi etüt analiz çalışmaları ile desteklenerek elde edilen veriler sistematik olarak tasnif edilip, bütüncül bir akış sağlanmıştır. Tüm bulgular sentezlenerek, arazi çalışmalarından edinilen görsel materyaller ile kentsel landmarkların kent içindeki okunurluklarını, kent hafızası üzerindeki etkilerini ve sıklıkta belgelenen illüstrasyonlar hazırlanmıştır. Elde edilen veriler ve görselleştirmeler değerlendirilerek, betimsel analiz sonucunda bireysel kanaat ve deneyimler doğrultusunda bulgular yorumlanmış, çağdaş kent yaşamı içinde kentsel tasarımda bu imgelerin okunurluklarının artırılmasının olanakları tartışılmıştır. Bu çalışma kapsamında üretilmiş olan Kayseri kent illüstrasyonları, karışık bir teknik ve görsel bir dil birliği içinde üretilmeye çalışılmıştır. İlk olarak kentsel landmarklar arazi çalışmalarında fotoğraflar ile belgelenmiştir. Fotoğraflardan seçilmiş bazı mimari öğeler ve detaylar, kaçıya benzer süngerimsi eva malzemeye aktarılmıştır. Materyalin yumuşak yapısı ve kolay şekillendirilebilir olması, üzerine aktarılan çizimlerin baskısı için negatif ve pozitif değerlerin oluşturulmasına oldukça elverişlidir. Elde şekillendiren bu çizimler bir çeşit baskı resim olan press print tekniğiyle ve suluboya kullanılarak kâğıda transfer edilmiştir. Bu teknik, tarihi dokuyu ve onların yarattığı plastik değerleri yansıtmak için yardımcı olmuştur.

2. Kent İmgesi ve Kentsel Landmark Kavramlarının Tanımı

Fotoğraf, sinema, edebi eserler, müzik, mimari ve popüler kültür. Sana-tın ve beşerî bilimlerin kapsadığı neredeyse tüm mecraların gerek operasyo-

nel üretimlerinde gerekse akademik araştırmalarında imge, sıkça karşılaşılan bir kavramdır. Bu nedenle imgeler, bir uğraşı alanının bizzat araştırma nesnesi ya da başlı başına düşünceyi üretme aracı olabilmektedir.

Berger'e (2004: 10) göre imge, yeniden üretilmiş bir görünümdür. Dolayısıyla ilk kez ortaya çıktığı zamandan ve yerden bağımsız değildir; imge başından beri üzerine ilave olan diğer unsurlar ile birlikte bir görünüm bütünü oluşturur. Ayrıca her imgede farklı bir görme biçimi vardır ve muhatabın imgeyi algılaması kendi görme biçimine bağlıdır. Berger'in görme eylemi ile imgenin üretimi arasındaki ilişkiye nispeten retinal bir düzlemde yaklaştığı görülmektedir. Arnheim ise imgeyi tanımlarken imgenin gerçekleştirdiği üç işlevden söz etmektedir. İmgeler, resim ve simge veya sadece gösterge olarak iş görmektedir. Bu bakımdan bu üç terim, imgenin türleri değildir; sadece imgelerin yerine getirdiği işlevi tasvir etmektedir. Ayrıca bir imge üç işlevden sadece birini ya da birden fazlasını aynı anda yerine getirebilir; ancak kural olarak hangi işlevi yerine getirdiğini söylemez. Söz gelimi; bir üçgen tehlike göstergesi, dağ resmi ya da hiyerarşiye vurgu yapan bir simge olabilmektedir (2018: 157-158). Kendini doğrudan açık etmeyen, bir bakıma da zengin anlamlar halesi gibi okunan imgeler, bu hali ile soyut bir kavrayışa karşılık gelmektedir, denebilir. İmgeler, birden çok şeyi içine alır ve kapsar; böylelikle tek başına bir anlatı olma potansiyelini taşımaktadır. Şeyleri sınıflandırmak ya da açıklamak yerine kendisi bir metin gibi okunarak, onları betimlemeye çalışmaktadır (Alemdar, 2009: 6).

Dolayısıyla imge, bir taraftan anlatıyı içinde barındırma potansiyeline sahiptir. Öte taraftan da zihinde canlandırılan (şey), düşünsel olan (şey) veya tahayyül gibi sözcükler ile tanımlanabilir bir kavramdır. İmgenin düşünsel kavrayışa ve anlatı olmasına işaret eden yönü, mimariyle olan ilişkisi bakımından da düşünülmelidir. İmgenin tasarım, temsiller ve eleştirel düşünmeyle olan ilişkisi ve bu ilişkilerin birbirlerini var etme durumu, onun mimarlık disiplininde çok katmanlı bir yapı olarak okunmasını sağlamaktadır (Alemdar ve Aydın, 2011: 87). Çünkü mekânlar, işlevselliğine koşut olarak mekânda yaşayan kişilerin orası ile ilgili anlamlar ürettiği böylece yeni imgeleri de içinde barındıran alanlardır (Koca, 2014: 91-92).

Kent ölçeğinde ise artık kentlerin gerçeği fiziki özellikleri, yapı stoğu, yolları ve caddeleri ile sınırlı değildir. Sosyal devrim, kişilerin gündelik yaşam içindeki ritimleri ve iletişim ağları, kentin yeni gerçeği olmaktadır. Bu gerçeklik bugün kenti farklı algılamaya ve onu yeni imgeler ile tanımlamaya teşvik etmektedir (Erzen, 2017: 128-129). Kentsel mekânlar canlı organizmalardır; yaşayanlara yer/zemin olmanın ötesinde, onların her türden kav-

rayışlarının, yaşam deneyimlerinin ve kaygılarının eşlikçisi olmaktadır. Kenti yaşayanlar ise bu etkileşimin beraberinde mekân ile kendi arasında imgesel bağılıklar yaratmaktadır (Aytaç, 2013: 140). Bu noktadan hareketle bu araştırma kapsamında da bu etkileşimi okumak amacı ile Kayseri tarihi kent merkezinde bulunan landmarklar ile onların hiç temas edilmemiş gündelik yaşam ritmi arasındaki bir noktaya değinilmektedir.

Kentsel landmark, kolaylıkla algılanabilen fiziksel bir oluşumdur; bir bina, bir işaret levhası, bir dükkân ya da dağ landmark olabilir. Genellikle landmarklar, kişiler için dışsal öğeler olarak algılanan noktasal referanslar olmakla birlikte ölçekleri çeşitlilik gösterebilmektedir (Lynch, 2013: 87). Kenti yaşayan ve onu yaşatan her kişinin sahip olduğu gibi Kayseri’de yaşayanların da kentsel landmarklar ile ilgili imgeleri kendine özgü ve üniktir. “[...] bir mekânın sosyal ilişkiler açısından anlamı, işlevi, tarihiyle ilişkisi ve ismi bile onun imgelenebilirliğini etkileyebilir.” (Lynch, 2013: 52). Bireysel imgelerin bir araya gelmesinden oluşan bir toplum imgesinden de söz etmek mümkündür (Lynch, 2013: 51). Toplumsal imgeler çok sayıda kentlinin zihinlerinde yaratılmış olsa da ortak bir imgeye, ortak bir kentsel görünüme sahiptir. Kevin Lynch’ın *The Image of the City* (1960) kitabında, kent imgesinin kapsamı, yollar, sınırlar, bölgeler, düğüm noktaları ve işaret öğeleri olarak beş bileşen ile belirlenmektedir. Araştırma kapsamında bu bileşenlerden biri referans alınarak Kayseri tarihi kent merkezi için düğüm noktası ve işaret öğesi oluşturan landmarklar tercih edilmiştir.

Görüldüğü üzere kent imgesi ve kentsel landmarklar geniş bir alanyazın anlatısı sunmaktadır. Araştırmanın özellikle üzerinde durmak istediği konu, Kayseri tarihi kent merkezinde önemli bir landmark örneği oluşturduğu düşünülen ve kentlinin de tanıdığı öğeleridir. Bu öğeler Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerine ait Kayseri Kapalı Çarşısı, Kayseri Kalesi, Saat Kulesi, Bürüngüz Camii (İki Kapılı Camii), Sahabiye Medresesi ve Hunat Hatun Külliyesi’dir. Seçilen kentsel landmarklar, yapım tarihleri itibari ile farklı dönemlere aittir ve Kayseri tarihi kent merkezinde konumlanmıştır.

Geçmişte At Meydanı olarak bilinen, aslında Roma ve Bizans dönemlerinde at yarışı ve spor gösterilerinin yapıldığı hipodrom (Karatepe, 2021: 169) alanı, bugün Cumhuriyet Meydanı adı ile bilinmektedir. Aynı zamanda kamusal açık mekânın sınırlarını belirleyen bu meydan, landmarklardan Kayseri Kapalı Çarşısı, Kayseri Kalesi, Saat Kulesi, Bürüngüz Camii ve Sahabiye Medresesi’ni kapsamaktadır. Hunat Hatun Külliyesi ise geçmişteki adı Kağnıpazarı Meydanı olarak bilinen alanda konumlanmaktadır. Kamusal mekânın ticaret ve sosyal yaşam noktası olan meydanlar, aynı zamanda insanla-

ra bir arada olmanın konforunu sunan fiziki koşullarla birlikte düşünülmelidir. Bu mekânlar, kentliyi ve kent ziyaretçisini yürümek, beklemek, oturmak, görmek, duymak, konuşmak ve kendini ifade etmek gibi etkinlikleri yapmaya teşvik edici yerler olmalıdır (Gehl, 2020: 238).

Kayseri tarihi kent merkezinde Cumhuriyet Meydanı birçok ticari birimin bulunduğu ve toplu taşıma gibi ulaşım ağlarının kesiştiği bir odak noktasıdır. Ulaşım ağlarının kesişimi ve ticari birimlerin yoğunluğu Cumhuriyet Meydanı'nın kentliler tarafından sıkça kullanılmasını sağlamasının yanı sıra kent içinde karmaşaya da neden olarak buradaki kent imgelerinin okunurluklarını azaltmaktadır. Birçok kentli her gün gelip geçtiği meydanın tarihi ve kültürel dokusunu benimseyememektedir. Cumhuriyet Meydanı ve civarının kentsel peyzaj tasarımı, kentlilere yürümek, beklemek, oturmak, görmek, duymak, konuşmak ve kendini ifade etmek gibi etkinlikler için olanak sağlayan alanlara da sahiptir. Ancak meydan bütünündeki ticaret, ulaşım, tarihi yapılar ve "çağdaş" yapıların karmaşası, Cumhuriyet Meydanı'nda konumlanan kentsel landmarkların etkinliğini azaltmakta hatta yer yer yok etmektedir.

Kayseri kent meydanı ve yakın çevresinde konumlanan tarihi kent objeleri, tarih boyunca birbirlerinin üstüne ilave olarak kolaj etkisine sahip kentsel dokuyu meydana getirmiştir. Dolayısıyla eklenen her bir yeni öge, kentlilerin belleğinde mevcut kentsel imgenin yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Yeni gelen eskisinin yanı sıra ona saygı içinde kendine yer bulursa, kentli insan için kendi zihinsel kent haritasını yeniden oluşturmasına olanak tanıyan durum gerçekleşmektedir (Burat ve Erten, 2001: 61). Aksi takdirde kent meydanlarının sağladığı birliktelik hissi, ortak bir duygunun paydaşı olma duygusu yitirilmektedir. Daha da önemlisi kentin en başat bileşeni olan insan, parçası olduğu şeyin yabancı olması olmaktadır.

İnsanların hareketi, yaya ve taşıtların ulaşım biçimi ve kent içindeki işleyiş, kent açısından önemli etkenlerdir, bazı durumlarda ise ulaşım sistemi doğrudan kentin organizasyonuna etki etmektedir (Soygeniş, 2006: 84). Bugün Kayseri'nin kentsel landmarkları, çok katlı binalar ve kontrolsüzce büyüyen taşıt yolları içinde sıkışmış, fark edilemeyen, hatta alanı ihlal edilen bir görünüme -aslında görünememeye- sahiptir. Kayseri kent görünümünün asıl sahipleri olan tarihi objeler ile ilgili bu tespit, illüstrasyonlar ile görselleştirme aşamasında dikkate alınan hususlardır.

3. Kayseri Tarihi Kent Merkezi'ndeki Kentsel Landmarklar

Çizimler, zihindeki imgelere karşılık gelen kopyaları değildir. Ancak mevcut imgelerin kimi niteliklerini paylaşmaları mümkündür (Arnheim,

2018: 137). Bu doğrultuda yapılan bu çalışmayla Kayseri tarihi kent merkezindeki landmarklar illüstre edilerek “modern kent” ve “tarihi kent” dikotomisi içinde kaybolmaya yüz tutmuş kent imgeleri değerlendirilmiştir. Alternatif bir anlatının olanaklarını akademik dışavurumla test etmek ve kentsel araştırmalar alanyazınında çizgili bir Kayseri kenti imgesi yaratmak, mevcut kent imgesi repertuarına katkıda bulunacaktır. Kayseri kent imgesi ile ilgili yeni bir düşünme biçimi yaratmak için alternatif yaklaşımlara bu nedenle ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü illüstrasyon, birçok alanda olduğu gibi kentsel araştırmalar bağlamında da önem arz etmektedir. Ayrıca çizgilerle anlatmak, anlık yakalanmış fotoğraf karesindeki bir imajdan çok daha fazla o yer ile ilgili düşündürme ve anlatı kurma kabiliyetine sahiptir. Çünkü kenti kent yapan insan ve onun belleğindeki kent imgeleri hareketli ve devingendir, zamanla değişime uğramaktadır. Bu bakımdan Kayseri kent imgesini çizgilerle anlatmak, bugünün Kayseri kent imgesi kavrayışından tarihe bir not düşmektir. Bu bağlamda üretilmiş illüstrasyonlara geçilmeden önce Kayseri tarihi kent merkezindeki kentsel landmarklar açıklanmıştır.

3.1. Kayseri Kapalı Çarşısı



Şekil 1. Kayseri Kapalı Çarşısı'ndan bir bölüm ve ortada Kadınlar Çarşısı Heykeli. Orijinal, 2023.

Kahraman ve Dağlı'ya (2006) göre, Kayseri Kapalı Çarşısı, Cumhuriyet Meydanı'nın güneybatısında, iç kalenin batısında yer almaktadır. Birbirini dik kesen sokaklardan oluşan, beşik tonoz örtülü bir yapıdır. Evliya Çelebi Seyahatnamelerinde Kayseri iki bedesteni, kapalı çarşıları ve hanları olan oldukça hareketli bir ticaret kenti olarak tanımlanmaktadır. İstanbul'daki kapalı çarşıdan sonra en büyük kapalı çarşı olarak bilinmektedir (Turgut, 2020:

419). 1849 yılında çıkan yangında neredeyse kalenin tamamı yanmıştır. Sonrasında yapılan onarımlar ile yeni dükkânlar ilave edilerek kapalı çarşı genişletilmiştir (Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 2010: 497). Ancak bugün sıkışık kent dokusu içinde kent meydanında oldukça büyük bir hacmi olmasına rağmen kapalı çarşının okunurluğu kaybolmuştur (Şekil 1).

3.2. Kayseri Kalesi



Şekil 2. Kayseri Kalesi, iç kale ve burç surları kalıntılarından bir bölüm. Orijinal, 2023.

Kayseri Kalesi'nin ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, iç kaledeki kitabelerden Selçuklu döneminde, Dulkadiroğulları ve Karamanoğulları tarafından onarım yapıldığına dair kitabeler bulunmaktadır. Kayseri Kalesi, iç ve dış kale olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Dış kalenin surları iç kaleyi merkezine alarak güney ve batı yönüne doğru uzanmaktadır. İç kalenin batıya doğru uzanan kuzey surları Kapalı Çarşı'nın girişinden başlar ve batıya doğru ilerledikçe Düvenönü semtine ulaşır. Bu bölümde sur duvarları kare planlı iki burçla desteklenmiştir. Surlar, Düvenönü'nden güneye doğru dönüş yapmaktadır, ancak bu bölümden bugüne ulaşan sur kalıntıları yoktur. Kayseri Lisesi'nin doğusuna denk gelen bölümünde ise Kışıkapı veya Aya Vasil kapısı bulunmaktaydı. Aya Vasil kapısından doğuya yönelen surlar kentin güney tarafını içine alarak güney doğu köşedeki Yoğunburç'a ulaşmaktadır (Özbek ve Arslan, 2008: 18-19). Kayseri tarihi kent merkezinde bulunan, sur ve burçlarından tekil parçaları olan iç kale ve dış kale her dönemde yapılan eklemeler ve tadilatlar ile büyük oranda Türk Devri yapısı olarak bugüne ulaşmıştır. Kayseri İç Kale Surları boyutları ve konumu ile kent merkezinde önemli bir landmark olmasına rağmen, yakın çevresindeki kentsel karmaşadan dolayı kent içindeki okunurluğu ol-

dukça azalmıştır. Trafik, tramvay hattı ve yakın çevredeki diğer yapılar Kale'nin kentsel landmark olarak okunurluğunu azaltmaktadır (Şekil 2).

3.3. Saat Kulesi

Saat kuleleri gerek kent imgesi gerekse mimari bir öge olarak esasında Batı mimarisine özgü bir gelenektir. Acun'a (1994) göre, saat kulelerinin inşasının Anadolu şehirlerinde yaygınlık kazanması, Osmanlı döneminin 18.yüzyılı, özellikle 19.yüzylında olmuştur (Yazıcı, 2010: 97). II. Abdülhamid'in tahta çıkışının yirmi beşinci yılı münasebetiyle, verdiği talimat doğrultusunda ve Osmanlı şehirlerinde saat kulesi yapılması yönündeki teşvi-kiyle artmaya başlayan saat kuleleri, meydanları süsleyen anıtsal yapılara dönüşmüştür (Yazıcı, 2010: 97; Karatepe, 2021: 199).

Kayseri'deki saat kulesi ve muvakkithane II. Abdülhamid Dönemi'nde Mutasarrıf Haydar Bey zamanında Tavlusunlu Salih Usta tarafından inşa edilmiştir ve aynı yıl hizmete açılmıştır (URL-1). Yapımında kullanılan yerel tarama Kayseri taşı ve tuğla renkli yatay silmeleri kulenin karakteristik mimari özelliklerindedir (Karatepe, 2021: 200). Kayseri'de yapılan saat kulesi, dönemin resimli dergisi olan *Servet-i Fünun*'da (5 Aralık 1907) fotoğrafı ile birlikte haber yapılmıştır. Kayseri Saat kulesi inşa edildiği yıllarda meydanda yol kotunda bulunmaktadır. Bugün ise altyapı çalışmaları ve yol kotunun yükselmesi ile saat kulesi yoldan aşağıda bir kotta kalmıştır (Şekil 3).



Şekil 3. Saat Kulesi ve arka planda iç kale surları (soldaki); bugün yaya ve taşıt ulaşım yollarının yükselmesiyle Saat Kulesi'nin mevcut kotunun alçalması (sağdaki), orijinal, 2023.

3.4. Bürüngüz Camii (İki Kapılı Camii)

Bürüngüz Camii, Kayseri tarihi kent merkezinde Kapalı Çarşı'nın kuzey yönünde konumlanmaktadır. Yapının minare duvarında bulunan levhaya göre mimarı Cevat Ülger'dir. 1972-1977 yılları arasında inşa edilmiştir. Ca-

mi'nin bir büyük kubbesi ve kuzey, doğu ve batı yönlerinde üç küçük kubbesi bulunmaktadır. Yapı ile birleşik olarak köşelerde çıkıntılı biçimde iki adet minaresi bulunmaktadır (Turgut, 2020: 419). Bürüngüz Cami, Kayseri Kalesi ile Kapalı Çarşı'nın arasında meydana odak oluşturan bir yapıdır. Minareleri, kubbeleri ve toplam boyutu ile oldukça büyük hacimli bir yapı olmasına rağmen, cami önündeki kentsel tasarım uygulaması, tramvay hattı ve hemen yanında yükselen yapılar nedeni ile kent içindeki okunurluğu azalmıştır. Aynı zamanda kapalı çarşı da bu alanda okunurluğu yok olan bir diğer önemli landmark noktasıdır (Şekil 4).



Şekil 4. Bürüngüz Camii ve sağında Kapalı Çarşı Girişi ve bitişiğindeki çok katlı binalar (soldaki); caminin ve kapalı çarşının sınırları (sağdaki). Orijinal, 2023.

3.5. Sahabiye Medresesi

1267 yılında Selçuklu vezirlerinden Sahip At Fahreddin Ali tarafından çeşme ve mescit ile birlikte, kesme taştan inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı açık avlulu tek katlı yapıdır. Ancak mescit yıkılarak bugüne ulaşamamıştır. Çörtlenlerinde ve kapı sütun çevresinde boğa ve aslan figürlü bezemeler bulunmaktadır. Medresenin dışa taşan taç kapısı, geometrik şekilli işçiliği ve bezemeleri bulunmaktadır. Yapı etrafındaki yolların 1 metreye yakın yükselmesi nedeni ile bugün yol kotunun altında kalmıştır. Çeşme de yol çalışması nedeni ile sökülerek yapının giriş cephesinin doğu bölümüne taşınmıştır (URL-2). Cumhuriyet meydanı sınırlarının Sahabiye Medresesi'ne kadar ulaşması, mahallenin kent merkezine açılan kapısı olan medresenin de algısını değişikliğe uğratmıştır. Medrese hem mahallenin bir simgesidir hem de şehri ilk kez ziyaret edenler için kentsel landmark niteliği taşımaktadır. Ayrıca medresenin tarihi dokusu ve mekânsal yapısı, kent için bir buluşma ve karşılama mekânı yaratmaktadır (Alemdar, 2010: 298).



Şekil 5. Sahabiye Medresesi'nin mütevazı mimari dokusu ve yüksekliğiyle çok katlı binaların arasında kaybolması. Orijinal, 2023.

3.6. Hunat Hatun Külliyesi

Hunat Hatun Külliyesi, cami, medrese, türbe ve hamamdan oluşan 1237-1246 yılları arasında Alaeddin Keykubad'ın eşi II. Keyhüsrev'in annesi Mahperi Hatun tarafından yaptırılmıştır. Kayseri tarihi kent merkezinde bulunan önemli Selçuklu eserlerinden biridir, 2.203 metrekare oturma alanı vardır. Caminin kuzey, batı ve doğuya açılan üç kapısı bulunmaktadır. Ana kapı batı yönündeki kapıdır. Bu kapının girişte sol tarafında caminin kuzey yönünde Mahperi Hatun türbesi bulunmaktadır. Cami 48 büyük ayak ile desteklenen kemerler üzerinde tonoz örtülü bir yapıdır. Minaresi II. Abdülhamid Dönemi'nde, ortadaki kubbesi de sonraki yıllarda yapılmıştır (URL-3).



Şekil 6. Hunat Hatun Külliyesi, medresenin taç kapılı girişi (soldaki) ve kentin içindeki konumu (sağdaki). Orijinal, 2023.

Hunat Hatun Külliyesi, toplam oturma alanının büyüklüğü ve yapı kompleksinin boyutları ile inşa edildiği ve ana işlevi ile kullanıldığı dönemlerde etrafında bir meydan oluşturarak toplanma merkezi işlevi görmüştür (Peker, 2006: 23). Bugün kütleli olarak yine oldukça büyük bir yapı kompleksi olmasına rağmen, etrafındaki sıkışık yapılaşma ve trafik yoğunluğu nedenleri ile kent içindeki görünürlüğü kaybolan landmark örneklerindedir (Şekil 6).

4. Görselleştirme ve İllüstrasyon

Görsel düşünme, imgeleri soyutlamaya ve analiz etmeye olanak tanıyan, gündelik hayatta farkında olmadan ve mütemadi olarak başvurulan bir düşünme sistemidir. Karmaşık bir masada kaybettiğimiz objeyi aramak ya da herhangi davet için sofraya hazırlamak gibi sıradan eylemlerde bile imgelerle düşünülmektedir. Bu eylemlerin her birinde zihinde yaratılan imajların gerçekte aradığımız temsilleriyle örtüşmesi istenmektedir. Çizerken de görsel düşünme devreye girmektedir. Salt gördüklerimiz değil, görmüş olduğumuzu ilişkin algılarımız da çizimin konusunu oluşturmaktadır (Ching, 2010: 16).

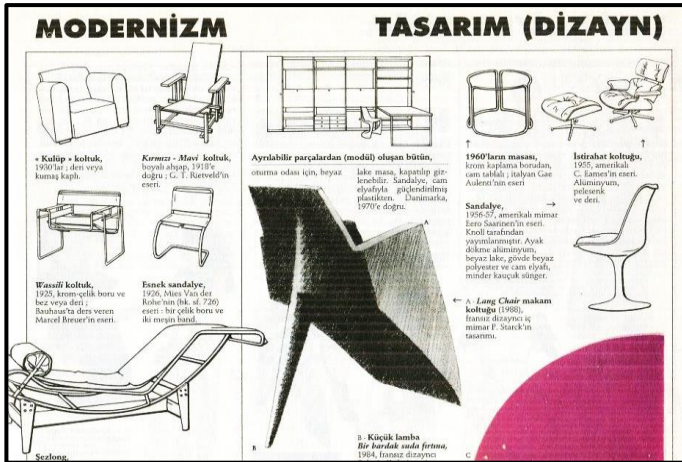
Tasarımcıların araştırma yapması, en önemlisi araştırmayı yine tasarımcı olarak yazabilmesi oldukça önemlidir. Tasarımcı-araştırmacıların ise akademik düzyazı yazması için gereken çoğu araç, aslında onların kendi uğraş alanlarının içinde saklıdır. Görsel düşünme ve problem çözme gibi birçok beceriye sahip tasarımcılar, bu becerilerin kazandırdığı donanımlar ile akademik dünyaya yeni ve kendi seslerinden katkılar sağlayabilmektedir (Ferreira, 2020: 710-711). Bu bakımdan tasarım yapan bir araştırmacının başvurduğu fikir taslağı, illüstrasyon ya da herhangi bir görsel ifade biçimi - adı her ne olursa olsun- araştırmacının tasarlama kararına ilişkin belli belirsiz sayıklamalarının açığa çıktığı alanlardır. Arnheim (2018: 151, 156) çizimin, resmin ya da herhangi bir görsel ifade biçiminin artık bitmiş, tamamlanmış, sadece düşünceleri somut bir şekilde gösteren modeller olmadığını, problemin çözüm sürecine rehberlik ettiğini, algısal ve görsel şekillerin, düşünme eyleminin salt çizgisel karşılığı olmadığını; tam aksine düşünmenin ta kendisi olduğunu ifade etmektedir.

Tasarım, problem çözme ve sözel olanı çizgiyle ifade etme gibi kavramlardan bu doğrultuda söz edilince belki illüstrasyon ilk akla gelen iletişim biçimlerindedir. Sanat kaygısıyla üretilmemiş olan mimarlık, mühendislik, tıp, botanik gibi alanlarda yapılan bilimsel ve teknik çizimler de illüstrasyon kategorisinde değerlendirilebilmektedir (Şekil 7). Etimolojik açıdan

illüstrasyon sözcüğü Latince “lustrare” kökünden türetilmiş olan “illustratus” sözcüğüne; yani aydınlatmak, anlamı anlaşılır kılmak anlamlarına karşılık gelmektedir (Kara, 2004: 5-6).

İllüstrasyonun sözlükteki karşılığı, bir hikâyeyi, makaleyi, reklamı ya da herhangi bir metni aydınlatmak ya da süslemek için kullanılan resim, diyafram ya da bir tür görsel yardımcı olarak ifade edilmektedir. Bir taraftan da illüstrasyon yapabilmek için birçok çizim tekniği mevcuttur; karakalem, su-luboya, yağlı boya, mürekkep bunlardan sadece birkaçıdır. Gravür ve litografi gibi grafiksel anlatım araçları da illüstrasyon için kullanılmaktadır (New Standart Encyclopedia, 1977: 38). Bugün bilgisayar destekli programlar ve dijital uygulamalar illüstrasyonlar için içeriği oldukça geniş bir üretim alanı oluşturmaktadır. Neticede illüstrasyonun amacı, en yalın haliyle “o metni okutmak, o metni okumayı cazip hale getirmek” (Kaya, 04.06.2023) olarak tanımlanabilmektedir.

İllüstrasyon resimden daha spesifik bir amaca hizmet etmektedir. Bir hikâyeyi, bilimsel bir araştırmayı veya herhangi bir haberi anlaşılır kılmak, illüstrasyonun en bilindik özelliklerinden biridir. Kişileri bilgilendirmek, eğlendirmek ya da kitlelere hitap etmek için kullanılan kitle iletişim araçları belki de illüstrasyonların en sık kullanıldığı alanlardır. Afiş, resimli dergiler, reklam, kitap gibi medya araçlarında ve editoryal baskılarda, bilimsel araştırmalarda, belge niteliği olan metinlerde illüstrasyonlar hala kullanılmaktadır.



Şekil 7. Açıklama metni ile birlikte verilen illüstrasyon örnekleri. Memo Larousse Ansiklopedisi. (1990). Genel, Görsel ve Tematik Ansiklopedi, Cilt 4. Milliyet Yayın. İstanbul: Aydın Yayınları, 1179.

İllüstrasyonların illaki bir mesaj vermek ya da bir anlatıma, bir fikre aracılık etmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Çizerin farklı görsel unsurları ve teknik becerileri bir araya getirdiği yaratıcı bir süreci de anlatabilmektedir (Akmeşe, 03.08.2023). Kentler dokusu, yapısı, kültürü, tarihi ve mimarisi ile yaşayanların zihninde her zaman kendi özgün imajlarını yaratmaktadır. Üzeren'e (2022: 86) göre kentler, yaratıcılığı ve hayal gücünü ortaya çıkaran uyarıcı alanlardır. Bu bakımdan kentler, bir sanatçı için onun uğraşlarına kaynak oluşturacak yeterlilikte ve nicel bakımdan hatırı sayılır unsurlarla bezelidir. Kentler sadece sergilenen sanat eserleri ile değil; yapıları, sokakları, meydanları, kamusal açık alanları, kent mobilyaları, kentsel donatıları ve onunla sürekli etkileşim içinde bulunan kentlilerin varlığı ile yarattığı sosyolojik anlamlarla görsel etkisini daha da arttıracak imgeler ile doludur (Altıntaş ve Eliri, 2012: 65). Kentler hayal gücünü besleyen böyle imgeler ile doluyken kent illüstrasyonlarını sadece görsel imajlar olarak düşünmek yetersizdir. Çünkü kent illüstrasyonları (Şekil 8), kentin tarihine tanıklık eden belgelerdir, ayrıca zamanın ve mekânın birer kaydı niteliğindedir (Üzeren, 2022: 97-98).



Şekil 8. Çizer Cemil Cahit Yavuz'un kent illüstrasyonu örneği, İstanbul Arkeoloji Müzesi ve Çevresi (Yavuz, 2014).

Campanario'ya (2012: 12) göre; bir şehri çizmek onu sadece kâğıt üzerine yansıtmak değildir. Şehri tanımak, hissetmek ve sahiplenmek çizmek kadar önemlidir. Özellikle kent eskizleri, yaşanan toplumu keşfetmenin bir yolculuğudur. Gündelik hayatın ritminde hayranlık duyulan kentsel landmarklar, çizerin kendi sesinden anlık olarak kayda geçilmektedir. Kent çizerleri, değişen kent silüetini ve peyzajını o günün içinden belgelemektedir. Tarihte, ülkeleri ve şehirleri gezen seyyahlar, bilinmeyen, gidilmemiş kent-

lere ilişkin çizdikleri gravür ve krokilerle, okuyucuların merakını gidermede büyük rol oynamıştır. Dolaştıkları kentlerin, şehirlerin resimlerini ayrıca kitaplarında yayımlayarak geçmişte var olmuş kentleri bugüne taşımışlardır (Yavuz, 2014: 52). Sonuç olarak kent illüstrasyonları çizerin eli ve vizyonuyla şekillenen birer tarihi belge olarak bugün de varlığını sürdürmektedir.

5. Kent illüstrasyonları ve Örnekler

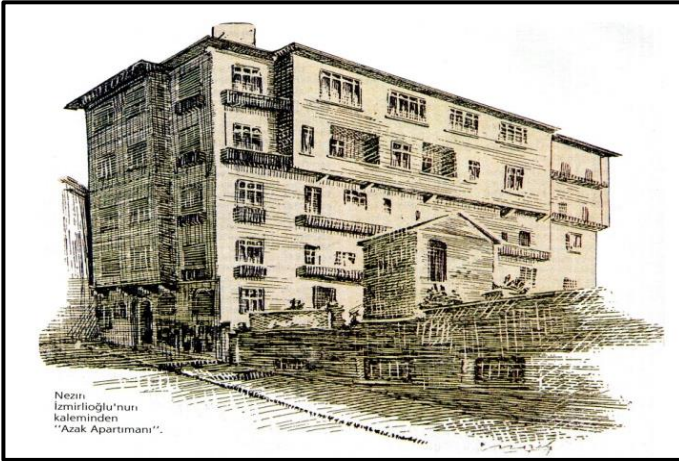
Birer toplum bilimci olarak düşünülebilecek kent çizerlerinin kentin çok çeşitli mekânsal verilerini işleme yaklaşımları birbirinden çok farklıdır. O yer ile ilgili imgelerini çizgilere aktarma biçimleri de çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu çeşitlilik, sadece teknik beceri ve teknoloji kullanımı ile ilgili bir durumdan ibaret değildir. Çizime ilk bakışta bu gibi etkenler göze çarpsa da çizerin kendi kent imgesi ya da yaşadığı toplumun içinde ortaklaşa yaratılan bir halk imgesi vardır. Bu imgeler, çizerin etkileşimde bulunduğu kent objelerini işleme biçimine de yansımaktadır. Kimi çizerler, kentin kaybolmaya yüz tutan kültürel değerlerini ve tarihi mirasını kayıt altına almaya çalışmaktadır; kimisi kenti otantik, kültürel ve sosyoekonomik bir arka plan olarak düşünüp eleştirel bir yaklaşımla çizmektedir. Kimileri ise kentin gündelik rutini içinde yakaladığı bir anın oluş halini resmederken insanların günlük koşuşturmacasına eşlik eden mekânlarla birlikte kenti ele almaktadır. Kimisi de ütöpik kentlerin düşsel yaşam hikayelerine odaklanmaktadır. Çizerin kent tahayyülünü güçlendiren, daha doğrusu imgelemeyi güçlendiren şeyler de bu türden kent nesnelere aittir. Bu başlık altında da kent çizerlerinin tekniklerini ve çizimlerini bir dizi örnekler halinde sıralamak yerine, kent imgesini bu gibi öğeler ile işleyen çizerlerin çalışmalarına yer verilmiştir. Bu başlık, Kayseri tarihi kent merkezinde yer alan kentsel landmarkları ile ilgili illüstrasyonları okumaya hazırlık niteliğindedir.

5.1. Reşad Ekrem Koçu ve *İstanbul Ansiklopedisi*

Reşad Ekrem Koçu'nun "kent kütüğü" (Eyice, 1998: 62) olarak bilinen İstanbul Ansiklopedisi, yazarın kişisel teşebbüsleri ve gayretleri sonucu ortaya çıkmıştır. Bu eser, Koçu'nun deyimiyle İstanbul'un kütüğünü oluşturmak amacı ile kaleme alınmıştır. 1944'te başlayan yayın süreci, 1958'den sonra 15 yıl kadar sekteye uğramış, 1973 yılına kadar yayımlanmıştır (Ulucutsoy, 2015: 103-105). Bir bakıma mikrotarihçi olan Reşad Ekrem Koçu'nun özgün bir tarihçi olması, ansiklopediyi besleyen ve diğer ansiklopedilerden farklı kılan bir özelliktir. Bireysel tarih ile şehir tarihinin, sosyal tarih ve formal tarihin bir arada olması, eseri hem mikro tarih hem de makro tarih ölçeğinde özel kılmaktadır (Ulucutsoy, 2015: 115-116). Bir dönem öğrencisi olan

Erol Üyepazarcı da Reşad Ekrem Koçu'nun toplumsal tarih ile ilgilendiğini, klasik ansiklopedi geleneğinden bağımsız olarak atipik bir tarih yazımını benimsediğini ifade etmektedir (Erciyes ve Şarman, 2020).

Bu araştırma özelinde ise en önemli konulardan biri, İstanbul Ansiklopedisi'nin geniş bir çizer kadrosuna sahip olmasıdır. Yayın hayatında pek çok çizer, Koçu'ya yardımcı olmuştur (Ulucutsoy, 2015: 109). Ansiklopedi fasiküller halinde basılırken maddelerin içeriği ile ilgili çizgi-resimler kullanılmıştır. Bunların büyük çoğunluğu Nezih İzmirlioğlu, Reşad Sevinçsoy ve Sabiha Bozcalı (Şekil 9) gibi çizerler tarafından hazırlanmıştır. Koçu'nun eli çizime yatkın olduğundan bazı resimleri ya da tarihi resimlerin taslaklarını bizzat kendisi çizmiştir. Baskılar tire (tek tonlu) tekniğiyle çinko klişen resimler şeklinde üretilmiştir. Ansiklopedinin baskılarında yer alan resimlerden bazıları, bugün yıkılıp var olmayan yapılara ait, belge değerinde olan çizimlerdir (Eyice, 1998: 64, 67).



Şekil 9. İstanbul Ansiklopedisi'nden illüstrasyon örneği, Çizer Nezih İzmirlioğlu (Eyice, 1998).

5.2. Piranesi ve Gravürleri

İllüstrasyonlar ve görsel sözlük çalışması özelinde diğer bir örnek, İtalyan mimar, mühendis, mimarlık tarihçisi, arkeolog ve yazar Giovanni Battista Piranesi'dir. Piranesi'nin (1720-1778) mimari düşüncesine karşılık gelen en belirgin yorum, metnin görselleşmesi şeklindeki iddiasıdır. Bu nedenle tasarımları, çizimleri, mimarlık üzerine temel argümanını dillendirmeyi amaçlamaktadır (URL-4). Piranesi'nin anlayışına göre metin, çizimler, nesnelere ve mekân, hepsi bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır; hepsi bir nevi zarf-mazruf ilişkisiyle birbirine bağlıdır (Ek, 2012: 38).



Şekil 10. Piranesi'den gravür örneği, Levha XIV, Invenzioni capricci di carceri, 1745 (URL-4).

Eserlerinde gerçek ve kurgu arasında bir dünya yaratan, kendi çağında bile alternatif bir bakış açısını benimseyen Piranesi' nin gravürleri bu çalışma özelinde bizi ilgilendirmektedir. Çizgili eserleri, gerçek mimari kalıntılara referans vermekle birlikte hayal gücü ile yaratılmış kurgu-çizimler gibidir; bilimsel görüş ve hayalci bakış bir aradadır (Ek, 2023: 26-28). Bir bakıma hayal ettiği dünyanın mimarlığını çizmektedir (Şekil 10).

Kent illüstrasyonu ile ilgili seçilmiş örneklerde çizerlerin kent tahayyülünü aktarmak amacıyla çizimlerini de bizzat kendilerinin yaptığı görülmektedir. Örneklerde çizerlerin zihinlerindeki farklı kent imajları ile karşılaşmaktadır. Kent bileşenlerini okuma biçimleri ve yaklaşımları farklı olsa da bugünün penceresinden bakıldığından kentin kaybolmaya yüz tutan mimarisini, kültürel değerlerini ve tarihi mirasını kayıt altına aldıkları görülmektedir.

6. Kayseri Kentsel Landmarkları ve İllüstrasyonları

6.1. Kayseri Kapalı Çarşısı

Genel olarak Kayseri tarihi kent dokusunun çizimleri parçalar halinde üretilmiş baskıların bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Dolayısıyla landmarklar, Kayseri'nin kent meydanı olan bir lokasyonda birbirine yakın konumlandığı için farklı landmarklara ait sahneler çizimlerde de birbiriyle ilişkilendirilip bir araya gelmektedir.



Çizim 1. Kayseri Kapalı Çarşısı, İllüstrasyon, Eylül 2023 (Orijinal, 2023).

Bu çalışmada (Çizim 1) kapalı çarşıdan bir sahne görülmektedir. Ancak kapalı çarşının ana girişinden biri, bir başka çizimde de (Çizim 4) görülmektedir. Bu örnekte kapalı çarşının en kalabalık ve insan trafiğinin en yoğun olduğu bir ana tanıklık etmekteyiz. İllüstrasyon, tam da gündelik yaşantı içindeki bir temaşa anının resmedilmiş halidir. Esnafın iş rutini, dükkânlardan dışarı taşan ürünler, bir yere yetişmenin telaşında olan ve yemek yiyen insanlar... Hepsi kentin o anki görünümünün bir parçasıdır.

6.2. Kayseri Kalesi



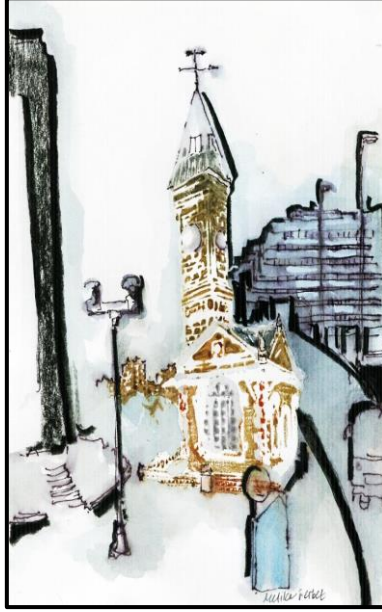
Çizim 2. Kayseri Kalesi, İllüstrasyon, Eylül 2023 (Orijinal, 2023).

Kapalı çarşı örneğinde olduğu gibi Kayseri Kalesi'nin de başka örnekler içinde resmedildiğini görebiliriz. Çünkü Kayseri Kalesi, landmarklar içinde kamusal alanda en büyük hacme sahip yapılardan biridir. Kapalı çarşığı ge-

zerken veya Cumhuriyet Meydanı'ndan Hunat Hatun Külliyesi istikametine doğru giderken iç kalenin surları ve dış kale kalıntıları, kentliye eşlik etmektedir. Bu çalışmada Kazancılar Çarşısı'na yakın bir noktada bulunan kale burcu kalıntısı ve kalenin Aslanlı Kapı girişinde yer alan ikonik heykel Selçuklu Aslanı resmedilmiştir. Ancak çok ilgili bir kent gezgini, asırladır yaşayan bu küçük detayları seçebilmektedir. Çağımızın değişen ihtiyaçlarına ayak uydurmaya çalışan her tarihi kentte olduğu gibi yürüyen merdivenler, açık hava reklam panoları, sıkışık trafik, daralan yaya ve taşıt yolları bu tarihi dokunun önüne geçmekte ve onun kent içindeki algısını zorlaştırmaktadır.

6.3. Saat Kulesi

Saat Kulesi, diğer landmarklara göre daha tekil bir örnek olmakla birlikte yapıldığı dönem bakımından Batılı anlamda modernleşmenin de ilk sembollerindedir.

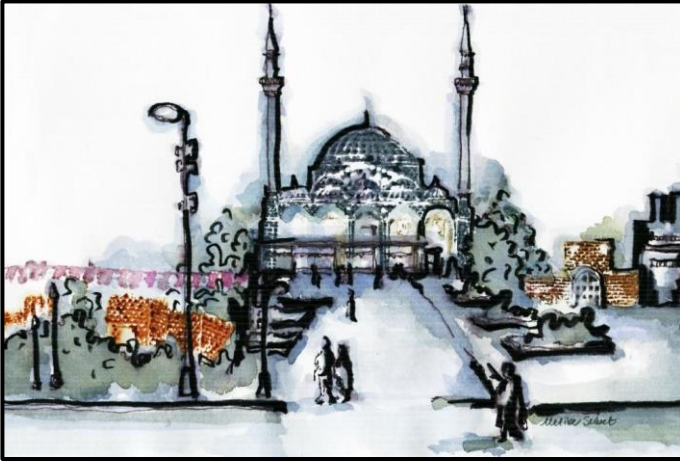


Çizim 3. Saat Kulesi, İllüstrasyon, Eylül 2023 (Orijinal, 2023)

Cumhuriyet meydanının tam merkezinde bulunan yapı, bir buluşma yeri ve kent içinde bir referans noktasıdır. Ancak meydanda bulunan bu anıtsal yapı, sonradan yapılan altyapı çalışmaları sebebiyle yükselen taşıt ve yaya yolu kotundan daha alçak bir kotta kalarak, zeminiyle olan ilişkisi değişikliğe uğramıştır. Türkiye'de şehir ve kent planlamaları, bu örnekte olduğu gibi anıtsal yapıların gelecekte ihtiyaç haline dönüşen modern alt yapı uygulamalarıyla göz ardı edildiğini göstermektedir.

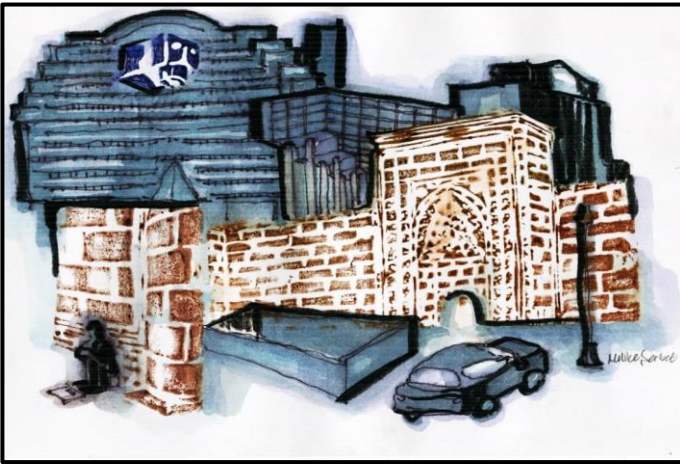
6.4. Bürüngüz Camii (İki Kapılı Camii)

Bürüngüz Cami, boyutu ile büyük bir yapı olmasına rağmen önündeki kentsel tasarım uygulaması, tramvay hattı ve hemen yanı başında yükselen binalar sebebi ile kent içindeki okunurluğu azalmıştır. Kent meydanının merkezinde bulunan cami, mimari dokusu ve boyutları ile kentin önemli bileşenlerinin eski-yeni, otantik-otantik olmayan yarışına ve kaosuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca caminin güney ve güneybatı cephesinde yer alan giriş kapısı ve çeşme, kapalı çarşının sınırları ile birbirine karışmaktadır. Bu çalışmada camii, Kale ve Kapalı Çarşı ile müşterek bir alanı paylaştığı için bir arada resmedilmiştir.



Çizim 4. Bürüngüz Camii (İki Kapılı Camii), İllüstrasyon 2023 (Orijinal, 2023).

6.5. Sahabiye Medresesi



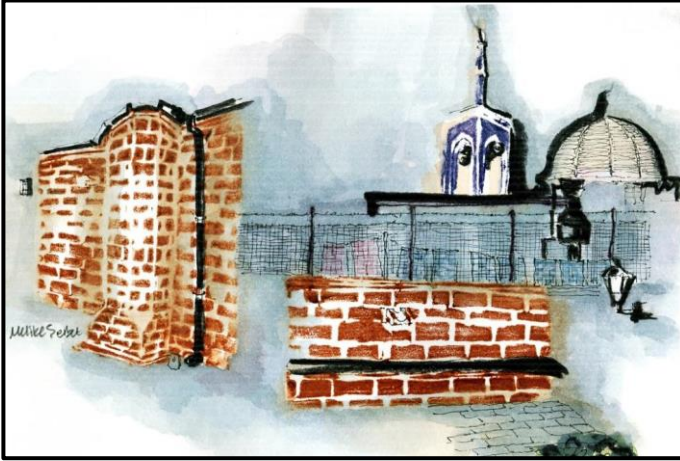
Çizim 5. Sahabiye Medresesi, İllüstrasyon, Eylül 2023 (Orijinal, 2023).

Sahabiye Medresesi, tamamen kesme taştan inşa edilen duvarları ve bezeme işçiliğinin en iyi örneklerinden biri olan taç kapısı ile tipik Selçuklu Dönemi mimarisinin örneklerinden biridir. Ancak mütevazı yüksekliği, rengi ve dokusuyla yakınındaki yüksek yapılı alışveriş merkezi, geniş caddeler ve taşlılar nedeni ile kent içindeki varlığını algılamak oldukça zordur. Çağdaş olanın tahakkümü ve tarihi olanın mütevazılığının çatışmasını bu örnekte doğrudan okumak mümkündür. Farklı zamanlara ait kent sahneleri kendini iyiden iyiye hissettirir. Fransızca gargoye de denilen hayvan figürlü çörtentler hem yapının hem de çizimin en çarpıcı mimari detaylardan biridir.

6.6. Hunat Hatun Külliyesi



Çizim 6. Hunat Hatun Külliyesi, İllüstrasyon 1, Eylül 2023 (Orijinal, 2023).



Çizim 7. Hunat Hatun Külliyesi, İllüstrasyon 2, Eylül 2023 (Orijinal, 2023).

Hunat Hatun Külliyesi, cami, medrese, türbe ve hamamdan oluşan bir yapı kompleksidir. Dolayısıyla külliye ile ilgili çizimlerde de bu farklı yapı tiplerinden bir takım detaylar seçilip bir arada resmedilmiştir. Çizim 6'da, türbeden bir vitray pencere detayı, medresenin taç kapılı girişi, çan kulesi kalıntısı (ya da köşk minare) ve toplu taşıma durağı, reklam panosu gibi tarihi detaylar ve kamuya ait güncel öğeler birlikte sahnelenmiştir. Çizim 7'de köşk minare geri plana çekilmiştir, tel çit ile çevrilmiş hamamdan bir kesit ile arasındaki sınırlar silikleşmiştir. Ancak varlığı ile kentli hafızasındaki kent imgesindeki yerini korumaktadır. Esasında her iki çizimde de parçalar halinde belleğe yerleşen farklı imgeler tek bir karede buluşmaktadır; yeni ve eskinin imajları üst üste binmektedir.

Sonuç

Kayseri tarihi kent merkezinde bulunan seçilmiş tarihi kentsel landmark örneklerinin yarattığı plastik duyarlılık ve kültürel miras değerleri, bugünün kent görünümünü içinden okunmuş ve çizgili bir anlatım aracılığıyla aktarılmıştır. Bu amaçla üretilmiş Kayseri kent illüstrasyonları, Kayseri tarihi kent merkezindeki landmarkların bugünün kent dokusunda kentsel imge olarak varlığını sürdürme zorluklarını belgelemektedir. Medeniyetlere tanıklık etmiş bu tarihi kent objeleri, bugün güncel biçimlerin arasında kaybolmuş, gömülmüş, sıkışmış ya da geriye çekilmiştir. Bugünün kent algısı filtresinden bakıldığında zihinde beliren ilk imajlar, tek tek sahneler şeklinde beliren kopuk imgelerden oluşmaktadır. Bu ilk izlenim, illüstrasyonları üretme biçimine de yansımaktadır.

Birçok tarihi kentte olduğu gibi Kayseri'nin tarihi dokusu da kontrolsüz kentleşme, paralel olarak gelişen geniş caddeler, yüksek yapılar, büyük reklam panoları, trafik lambaları, çeşitli renk ve biçimdeki mağaza tabelaları nedeni ile kent silüetini ve tarihi kent kimliğini hızla kaybetmektedir. Dolayısıyla bugünün kent öğeleri, baskılarda seçilen renkten farklı olarak, suluboya ve kömür kalem kullanılarak baskı resimle kâğıda aktarılan tarihi dokuya entegre edilmiştir. Çizimlerdeki bazı ana sahneler, tarihi kent merkezinde görüldüğü gibi aktarılmıştır; bazıları ise tek tek seçilmiş tarihi öğelerin güncel imajlarla olan ilişkisine odaklanmıştır. Sonuçta ortaya çıkan illüstrasyonlar, yaşayan tarihi kent dokusunun güncel bir yorumudur.

Kentsel imgeler, anlık yakalanmış fotoğraf karesindeki bir görüntüden çok daha fazla o yer ile ilgili düşündürme ve anlatı kurma kabiliyetine sahiptir. Öyle ki kenti kent yapan insanların belleğindeki kent imgeleri de hareketli ve dinamiktir, zamanla değişime uğramaktadır. Kayseri tarihi kent

merkezindeki kentsel landmarları kent imgesi olarak çizgiler ile anlatmak, bugünün Kayseri kent imgesi algısını tarihe çizgili bir not düşmektir.

Kaynakça

- Akmeşe, Volkan (2023, 3 Ağustos). 4. Ders Notları. *Yaratıcı İllüstrasyon Atölyesi* (Çevrimiçi).
- Alemdar, Yeşim Z. (2009). *Mimarlıkta Anlatı Olarak İmge*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Alemdar, Yeşim Z. (2010). “Anlatıya Dayalı Bir Kent Okuması: Kayseri Saha-biye Mahallesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29: 283-306.
- Alemdar, Yeşim Z. ve Aydın, Semra (2011). “Mimarlıkta Anlatı Olarak İmge”. *İTÜ Dergisi/d Mimarlık, Planlama, Tasarım*, 10(1): 83-94.
- Altıntaş, Osman ve Eliri, İsa (2012). “Birey Toplum İlişkisinde Kent Kültürü, Kamusal Alan ve Onda Şekillenen Sanat Olgusu”. *İdil Dergisi*, 1(5): 61-74.
- Arnheim, Rudolf (2018). *Görsel Düşünme*. Çev. Rahmi Öğdül. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aytaç, Ömer (2013). “Kent Mekânları ve Kimlik/Farklılık Sorunu”. *İdealkent*, 4(9): 138-169.
- Berger, John (2004). *Görme Biçimleri*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayınları.
- Burat, Sinan ve Erten, Sertaç (2001). “Ankara'nın Objelerine Bak, Gözlerimin Yaşına Bak”. *Mimarlık Dergisi*, 301: 61-63.
- Campanario, Gabriel (2012). *The Art of Urban Sketching: Drawing on Location Around The World*. Beverly, Massachusetts: Quarry Books Publishing.
- Ching, Francis D.K. (2010). *Mimarlıkta ve Sanatta Yaratıcı Süreç: Çizim*. Çev. Çelen Birkan. İstanbul: YEM Yayın.
- Ek, Fatma İpek (2012). “18. Yüzyılda Bozulan Ezber. Arzu Mimarlığı”. *Mimarlık Düşünmek ve Düşlemek*. Der. Nur Altınıyıldız Artun & Roysi Ojalvo. İstanbul: İletişim, 17-40.
- Ek, Fatma İpek (2023). “Belleğin Şantiyeleri: Mimarlıkta Aklın ve Hayal Gücünün Rolü Üstüne”. *Betonart Dergisi*, 76: 23-29.

- Erciyes, Cem & Şarman, Kansu (Haz.). (2020, 5 Kasım). *Reşad Ekrem Koçu* (Podcast, 2. Program) içinde Açık Radyo 95.0, İstanbul Ansiklopedisi (dinleme tarihi: 17.08.2023).
- Erzen, Jale N. (2017). *Üç Habitus: Yeryüzü, Kent, Yapı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, Semavi (1998). "İstanbul Ansiklopedisi Anıları". *Albüm Dergisi*, Mart, 2: 62-67.
- Ferreira, João (2020) "Writing is Seeing – towards a Designerly Way of Writing", *The Design Journal*, 23(5): 697-713.
- Gehl, Jan (2020). *İnsan İçin Kentler*. Çev. Erdem Erten. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Kahraman, Seyit Ali ve Dağlı, Yücel (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* (3. Kitap, 2 Cilt). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kara, Cem (2004). *Günümüz İllüstrasyon Sanatı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Karatepe, Şükrü (2021). *Meydan ve Modernleşme*. Ankara: İdealkent Yayınları.
- Kaya, Kayahan (2023, 4 Haziran). *Persona: Ankara'nın Öznelerarası Hikâyeleri*. Söyleşi, Erimtan Müzesi, Ankara.
- Kayseri Büyükşehir Belediyesi (2010). *Kayseri Ansiklopedisi, Cilt 2*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Koca, Duygu (2014). "İşlev/İmge: Yaşam İçeren Mekân Üretimi". *Hacettepe Üniversitesi Sanat Yazıları Dergisi*, 29: 87-93.
- Lynch, Kevin (2013). *Kent İmgesi*. Çev. İrem Başaran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- New Standart Encyclopedia (1977). *HJ Volume 6*. Chicago: Standart Educational Corporation.
- Özbek, Yıldırım ve Arslan, Celil (2008). *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri, Cilt -I*. Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi.
- Peker, Ali Uzay (2006). "Hunad Küllyesi". *Tasarım Merkezi Dergisi*, 1: 22-29.
- Soygeniş, Sema (2006). *Mimarlık Düşünmek Düşlemek*. İstanbul: YEM Yayın.
- Turgut, Duygu (2020). "Kayseri Cumhuriyet Meydanı'nın Bütünselliğini Sağlayan Kriterler Bağlamında İrdelenmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XLVIII(1): 403-432.

- Ulucutsoy, Hasan (2015). “Reşad Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(1): 103-125.
- URL-1: “Saat Kulesi”. <https://www.kayseri.bel.tr/kesfet-listeleme/saat-kulesi> (Erişim: 10.09.2023).
- URL-2: “Sahabiye Medresesi ve Çeşmesi”. <https://www.kayseri.bel.tr/kesfet-listeleme/sahabiye-medresesi-ve-cesmesi> (Erişim: 20.09.2023).
- URL-3: “Hunat Hatun Külliyesi”. <http://www.kayseri.gov.tr/hunat-hatun-kulliyesi> (Erişim: 12.09.2023).
- URL-4: Ek, Fatma İpek (2012). “18. Yüzyılda Bozulan Ezber: Piranesi”. <https://www.e-skop.com/skopdergi/18-yuzyilda-bozulan-ezber-piranesi/578> (Erişim: 08.01.2023).
- Üzeren, H. Merve (2022). *Kent İllüstrasyonlarının Kullanım Alanları Açısından İncelenmesi (Antalya Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Yavuz, Cemil C. (2014). “Kent İllüstrasyonları”. *Grafik Tasarım Görsel İletişim Kültür Dergisi*, 58: 52-60.
- Yazıcı, Nurcan (2010). “Teshil-i Muamelat İçin Saat: II. Abdulhamit Dönemi'nde İstanbul'da Yapılması Düşünülen ve Yapılan Saat Kuleleri”. *Saf-ranbolu Saat Kulesi ve Zaman Ölçerler Sempozyumu (21-22 Mayıs 2010)*. Ed. Ahmet Gürbüz. Karabük: Karabük Valiliği, 90-120

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

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

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

Katkı Oranı Beyanı: Makalenin literatür, uygulama ve değerlendirme aşamalarında her iki yazar da eşit derecede katkı sunmuştur.

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

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

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

Author-Contributions Statement: Both authors contributed equally to the literature, application and evaluation stages of the article.



GAZETELERDE RAMAZAN FOLKLORU: 2014 YILI ÖRNEKLEMİ

Ramadan Folklore in the Newspapers: 2014 Sample

Esra AKBALIK*

Öz

Özü itibari ile kültürel bir kategori olan folklor, insanın eliyle ve diliyle ortaya koyduğu bütün yapış-edişlerin bir toplamı ve sonucudur. Bu yönü ile folklor, insan eylemlerinin önemli bir parçası olarak gündelik hayatın ve iletişimin de ayrılmaz bir ögesidir. Bilindiği gibi iletişim, insan etkinliklerinin ve ilişkilerinin tamamlayıcı bir parçası, hayatın temel bir zorunluluğu ve rutindir. Bu çalışmada yazılı medyanın önemli ayaklarından biri olan gazetelerde ramazan folkloru incelenmeye çalışılmıştır. Kitle iletişiminin önemli araçlarından biri olan gazeteler haber ve bilgi ulaştırmada önemli bir kaynaktır. Gazeteler, günlük hayat ile sıkı ve organik bir şekilde bağlı olup toplumun nabzını tutmada ve gündelik hayatın gündemini aktarmada etkili araçlardan biri olmuştur. Bu anlamda bu çalışma, gazetelerde ramazanın sunum ve aktarımına; bu aktarımda folklorik öğelerin tespitine, nasıl ve ne şekilde kullanıldıklarına odaklanmıştır. Öncelikle tirajı yüz binin üzerinde olan çeşitli yayın kuruluşlarına ait gazeteler çalışma sahası olarak tespit edilmiş ve ramazan ayı boyunca takip edilmiştir. Çalışmada 2014 yılının zaman dilimi olarak tercih edildiği görülecektir. Dolayısıyla mevcut gazetelerin söz konusu zaman dilimindeki varlıkları ve tirajları esas alınmıştır. 2014 yılının tercihinin ise özel bir nedeni olmayıp, gazetelerin takip edildiği zaman dilimi olmasından kaynaklanmaktadır. Gazetelerin ramazan sayfaları / ekleri başta olmak üzere, köşe yazıları, ilanlar ve gazetelerin diğer çeşitli ekleri de ramazan folkloru açısından değerlendirilmeye ve elde edilen veriler çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: gazete, ramazan, iletişim, folklor, kültür.

ABSTRACT

Folklore, which is essentially a cultural category, is the sum and result of all the actions that humans make with their hands and tongue. In this respect, folklore is an integral element of daily life and communication as an important part of human activities. As it is known, communication is an integral part of human activities and relationships, a basic necessity and routine of life. In this study, Ramadan folklore was tried to be examined in newspapers, which are one of the important pillars of written media. Newspapers, one of the important tools of mass communication, are an important source of delivering news and information. Newspapers are tightly and

* Dr., İstanbul/Türkiye. E-posta: esrakbalik81@gmail.com. ORCID: 0009-0009-6919-5663.

organically connected to daily life and have become one of the effective tools in keeping the pulse of society and conveying the agenda of daily life. In this sense, this study focuses on the presentation and transmission of Ramadan in newspapers; It focused on the identification of folkloric elements in this transfer and how and in what way they were used. First of all, newspapers belonging to various publishing organizations with a circulation of over one hundred thousand were determined as the study area and were followed throughout the month of Ramadan. It will be seen that 2014 was preferred as the time period in the study. Therefore, the existence and circulation of existing newspapers in the said time period were taken as basis. There is no specific reason for choosing 2014, but it is due to the time period in which the newspapers were followed. Especially the Ramadan pages/supplements of the newspapers, columns, advertisements and various other supplements of the newspapers were evaluated in terms of Ramadan folklore and the data obtained were tried to be analyzed.

Keywords: newspaper, ramadan, communication, folklore, culture.

Giriş

İnsan-insan ve insan-toplum ilişkilerinin temel bir parçası olarak iletişim esasen insanla yaşıt olmakla birlikte “kitle iletişimi” kavramının daha modern çağların yeni bir olgusu olduğu malumdur. İletişimin toplumsal boyutunu ilgilendiren “kitle” kavramı “aralarında sağlam iletişim ve etkileşim ilişkisi olmayan insanlardan oluşan topluluk” (Acar ve Demir, 2005: 241) anlamı ile dağınık, birbirini tanımayan, aynı norm ve değerleri taşımayan bir kümeye işaret etmektedir. Gevşek yapısı, birbirleri ile sınırlı ilişkisi ve teması olan kitle üyeleri arasında bağı sağlayan ‘kitle iletişimi’, iletişimin örgütlü ve kurumsal hale gelmiş şeklidir. İnsan ilişkilerinin ve etkinliklerinin zorunlu ve tamamlayıcı bir parçası olarak iletişim, çeşitli kanallar aracılığı ile varlığını sürdürmektedir. Kitap, dergi, gazete, radyo, televizyon, sinema, internet gibi zaman içerisinde peyderpey ortaya çıkan kitle iletişim araçları “enformasyonu veren ve yayan geniş bir ‘bilgi endüstrisinin’ parçasıdır (ve) bu araçların görevi enformasyonu hazır, hızlı ve geniş bir şekilde sağlamaktır” (Erdoğan ve Korkmaz, 1990: 107). Öncelikle yazının ve ardından matbaanın icadı ile zeminini bulan; haberleşme ve iletişim ihtiyacının bir neticesi olarak ortaya çıkan gazeteler, yazılı kültürün yerleşmesinde ve yaygınlaşmasında temel dinamiklerden olmuş; yazılı medyanın ve buna bağlı kitle iletişimin de önemli bir aracı olarak görülmüştür. Kitle iletişim araçları arasında en uzun geçmişe sahip olan gazetelerin en temel işlevi bilindiği gibi haber vermedir (Tokgöz, 1987: 5). Haber verme işlevi dışında “propaganda, eğitim, eğlence, reklam yapma” (Tokgöz, 1987: 4) diğer temel işlevleri arasında sayılmakta-

dir. 17. asrın başlarında Avrupa’da ortaya çıktığı kabul edilen gazeteler, sosyo-kültürel yapıyı dönüştürebilme gücüne sahip; kültür yaratan, aktaran ve yayan bir dinamik haline gelmiştir. Fikir ve siyasete dair bilgi ve haber gazetelerin baskın özelliği olmakla birlikte çeşitli kültürel aktarımlar da gazetelerin temel kabulleri arasındadır ve bu anlamda kültür ve edebiyat ile de iç içe geçmiştir. Nebi Özdemir Medya Kültür ve Edebiyat adlı çalışmasında medya ve kültür arasındaki ilişkinin çeşitli araştırmalarla çözümlenmeye çalışıldığını belirterek Knut Lundby ve Helge Ronning’e atfen medyanın yeni kültürel biçimlerin yaratılmasına katkıda bulunduğunu; halihazırda var olan kültürlerden etkilendiğini, onlara tepki gösterdiğini ifade eder (Özdemir, 2008: 10). Bu düşünceye göre medya kültürü gerçek kültürün hem bir yanması hem de yeniden şekillendirmesidir ve medya kültürü, kültür sunucusu ya da kültür ileticisi olarak da değerlendirilmektedir (Özdemir, 2008: 10).

Hayatın temel bir zorunluluğu ve rutini olan iletişim ‘sözlü’ başlangıcın ardından, kitle iletişim araçları ile uluslararası bir boyut kazanmıştır. İletişim çalışmalarının öncü isimlerinden McLuhan, insanlık tarihini “kabile çağı (işitsel), edebiyat çağı (işitsel ve görsel) , basım çağı (yazılı) ve elektronik çağ” olmak üzere dört periyoda böler ve her dönemin, kendi duyu etkileşimiyle ve dolayısıyla kendi düşünme ve iletişim kurma biçimleriyle karakterize edildiğini belirtir (McLuhan’dan akt. Çelik ve Varol, 2019: 140). Önce söz ve ardından yazı ile gelişen sözlü ve yazılı kültür ortamları, elektronik medyanın da keşfi ile yeni boyutlar kazandı. Bu bağlamda *Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözün Teknolojileşmesi* adlı çalışmasında Walter Ong (2014), söz konusu elektronik çağı, birincil sözellik ve yazılı iletişim modellerini de kapsayan eklektik bir iletişim modeli bağlamında ‘ikincil sözlü kültür’ çağı olarak kavramsallaştırmıştı.

Sözlü kültüre eklenen yazılı kültür ve elektronik kültür ortamı ile oldukça geniş bir yelpazede iletişim araçları da -gazete, dergi, radyo, televizyon, internet teknolojileri- sisteme dâhil olmuştur. Genel anlamda kitle iletişim araçları -ve bunlar arasında önemli ve etkili bir yere sahip olan gazeteler- kültürel gerçekliklerin toplumsal yapılanmasını yaygınlaştırıp kolaylaştırma etkisine sahiptir (Lull, 2001: 105). Kültür ve medya ilişkisini sorgulayan çeşitli çalışmalardan söz etmek mümkündür. Özdemir’e göre edebiyat medya ilişkisini doğrudan ya da dolaylı olarak irdeleyen çalışmalar genellikle yazılı edebiyat kapsamında gerçekleştirilmektedir. Sözlü edebiyat kapsamındaki araştırmalar bağlamında özellikle “âşıklık geleneği ve medya” ilişkisini sorgulayan çalışmalar dikkat çekmektedir. Bunun dışında çeşitli makale, bildiri ya da kitap bölümünden söz etmek mümkün. Bu çalış-

mada bu anlamda, folklorik öğelerin yazılı-basılı medya araçlarından olan gazetelerde ramazan dolayısıyla nasıl ve ne şekilde aktarıldığına değinilecek ve söz konusu ürünlerin bu kültürel aktarımdaki yeri, önemi ve işlevi tespit edilecektir.

1. Gazete ve Ramazan

Din olgusu, toplumların hayatını derinden etkileyip şekillendirirken kültürlerinin ve değerlerinin oluşumuna da katkı sağlar. Özden'in de (2005: 121) belirttiği gibi "dini anlayışımız kültürün gelişmesinde ve dünyayı anlamlandırmamızda etkili olurken kültür de dini yorumlamamızda ve onu yaşadığımız hayata aktararak yaşanabilir hale getirmemizde önemli katkılar sağlar." Ramazan ayı, İslam'ın kutsal kitabı *Kur'an-ı Kerim*'in indirilmeye başlandığı ay olması ve İslam'ın temel şartlarından biri olan oruç ibadetinin bu ayda gerçekleşiyor olması sebebi ile İslam inancının en çok değer atfettiği zaman dilimlerinden birisidir ve bu ay kendine mahsus geleneği ve ritüelleri ile toplumun inanç ve kültür dünyasında oldukça etkili ve belirleyicidir. Geçmişten günümüze kadar ramazanın edebiyatı, sanatı, gündelik hayatı, eğlenceyi, mutfağı hatta ekonomik hayatı ve bir bütün olarak insanların davranış kalıplarını etkilediği ifade edilebilir. Gündelik hayatta çeşitli sunum ve aktarımlarla kendisini gösteren bu folklorun yansıdığı önemli mecralardan bir tanesi de gazetelerdir. Korkmaz'ın da belirttiği gibi (2008: 1) "medya hem kültürel ürünleri kullanan bir araç, hem de bu ürünleri kitlelere ulaştırmanın bir aracı olması itibarıyla halk bilimi çalışmaları için incelenmesi gereken önemli bir alandır." Tahmin edilebileceği gibi genel olarak kitle iletişim araçları ve özelde gazeteler hitap ettikleri kitlenin sahip oldukları kodlar aracılığı ile söylemlerini geliştirirler. Dolayısı ile toplumun sahip olduğu düşünsel, kültürel değerler yapısının gazetelerin iletişim dilini ve metodunu belirleyip şekillendirdiği ifade edilebilir. Ramazan dolayısı ile günlük gazeteler ramazan ekleri yahut ramazan sayfalarına yer vermekte; köşe yazıları, ilanlar ve reklamlarda da ramazan ve ramazan kültürüne ilişkin verimler, söylemler öne çıkmaktadır. Gazetelerin sözü edilen bölümlerinde ramazanın sunum ve aktarımına, ramazanın işleniş şekline bakıldığında Türk kültür belleğine ait gelenek ve unsurların sıkça yer aldığı görülmektedir. "Ramazan Üzerine Çeşitlemeler" adlı yazısında Alkan (2000: 367-8) ramazanın çoğumuz için kendine mahsus geleneklerle örülmüş folklorik bir gösterge manasını taşıdığını belirtir ve ifadelerinin devamında dinî bir tecrübeden hareket ederek oluşturulan geleneklere verdiği örneklerden biri de "radyo ve televizyon yayınlarında dinî muhtevanın ağırlık kazanması"dır. Alkan'ın ifadelerinde açıkça yer vermediği ancak basın yayın bir bütün olarak düşünüldüğünde

göz ardı edilemeyeceği aşık ar olan gazetelerde ramazan ve ona dair folklorik unsurlar bu çalışmanın odak konusudur. Çalışmada, tirajı yüz binin üzerinde yedi gazete ramazan ayı boyunca takip edilmiştir. Yüz bin tirajın üzerindeki gazetelerin çeşitli yayın kuruluşlarına ait olmasına özen gösterilmiştir. Bu çerçevede; *Haber Turk*¹, *Hürriyet*, *Milliyet*, *Sabah*, *Star*, *Yeni Şafak*² gazetelerinin ramazan dilimine tekabül eden 28 Haziran-27 Temmuz 2014 tarihleri arası kaynak olarak kullanılmıştır. İncelenen gazetelerin bütününde ramazana özel ramazan sayfaları/ekleri söz konusudur. Söz konusu ek/sayfalar başta olmak üzere köşe yazıları, gazetelerin hafta sonu ve diğer çeşitli ekleri incelemeye alınmıştır. Gazetelerden derlenen malzeme neticesinde çalışma verileri halk edebiyatı unsurları ve halk kültürü unsurları olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm gazetelerde tespit edilen halk edebiyatı türleri bağlamında mani, fıkra, ilahi, geleneksel tiyatro, âşık edebiyatı unsurları gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise halk kültürü unsurları; inanışlar; adet gelenek ve görenekler; kutsal mekanlar; geleneksel sanat ve meslekler; çocuk oyunları, mutfak kültürü; tasavvuf musikisi ve diğer kültürel unsurlar olmak üzere yedi başlığa ayrılarak incelenmiştir.

2. Gazetelerde Ramazan Sayfaları

Gazetelerdeki ürünlerin tespit ve yorumlamasına geçmeden evvel gazetelerdeki ramazan sayfalarının genel görünüm ve sunumlarına dair kısa bir bilgi vermekte fayda var. Öncelikle incelemeye alınan gazetelerin hepsinde ramazana ilişkin hazırlanmış ramazan sayfalarının mevcut olduğu belirtilmelidir. Ramazan boyunca düzenlenen bu sayfalar ya gazetelerin mevcut yazar kadrosu arasından seçilmiş birisi tarafından yahut da ramazan vesilesi ile gazeteye dahil olmuş bir kısım yazarlar tarafından oluşturulmaktadır. İncelenen gazeteler ramazan ile ilgili çeşitli İslam coğrafyalarından, Türkiye'nin farklı illerinden ve İstanbul'un belli başlı semtlerinden ramazan portreleri sunmaktadır. Ramazan etkinlikleri, karşılamaları, kutlamaları, ramazanla anlam kazanan bir takım uygulamalara dair programlar ve aktiviteler gazetelerde sıkça görülmektedir. Düzenlenen etkinlikler, ra-

¹ Gazete resmi olarak adını bu şekilde kullanmaktadır. Bu çalışmada da yazıma sadık kalınmıştır.

² Özet kısmında belirtildiği gibi çalışmada 2014 yılının zaman dilimi olarak tercih edildiği görülecektir. Dolayısıyla mevcut gazetelerin söz konusu zaman dilimindeki varlıkları ve tirajları esas alınmıştır. 2014 yılının tercihinin ise özel bir nedeni olmayıp gazetelerin takip edildiği zaman dilimi olmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde söz konusu gazetelerden *Hürriyet* ve *Milliyet* el değiştirmiş; *Milliyet*, *Star* ve *Haber Turk* basılı yayına son vererek dijitale geçmiştir.

mazan ile ilgili kültür ve sanat faaliyetleri geleneksel anlamda pek çok kültürel değer de takdimini sağlamaktadır. *Haber Turk* gazetesinin ramazan sayfası Murat Bardakçı tarafından “Ramazan Çadırı” adı altında hazırlanmakta ve yazar tarafından “hoş vakit geçirtici konular” olarak takdim edilen daha çok edebiyata, tarihe, musikiye ve kültürel birtakım bilgilere yer verilmektedir. Bununla birlikte aynı sayfada Mustafa Karataş ise İslam, Kuran, oruç, cami, namaz, ahlâk, dua, sabır, bidatler ve hurafeler vb. konularda köşe yazısı yazmaktadır. Sayfada “Az Bilinen Minyatürler”, “Hattın Üstatları”, “Hayal Olan Fotoğraflar”, “Eski İftar Soframız” başlıkları altında her gün dini ve sosyal hayatı aksettiren bir minyatür, bir hattat, eski İstanbul hayatını yansıtan bir fotoğraf ve geleneksel mutfağa ait bir lezzet sayfada yer almaktadır. Hürriyet gazetesi ramazan sayfası Okan Konuralp tarafından hazırlanmaktadır. “Kurandan Dualar” başlığı altında dua içerikli bir ayete yer verilmekte ve sayfada mutat olarak çeşitli üniversitelerden bir ilahiyat akademisyeninin belirli bir konuda görüşlerine yer verilmektedir. Milliyet gazetesi ramazan sayfası ilahiyatçı Ali Rıza Demircan tarafından hazırlanmakta ve sayfada büyük ölçüde gündelik hayat içinde Müslüman kimliği ile uyuşmayan, İslamiyet’e uygun olmayan davranış kalıpları gündeme getirilmektedir. Daha iyi bir birey ve sağlıklı bir toplum oluşturmak amacıyla hazırlanan yazılar öne çıkmaktadır. “Kuran’dan Mesajlar” başlığı altında bir ayete yer verilmekte; Hz. Muhammed’in ve sahabenin hayatından kesitler sunulmaktadır. Sabah gazetesinde Nihat Hatipoğlu tarafından hazırlanan sayfa günlük olarak okuyuculardan gelen sorulara cevap vermekte, her gün bir ayet ve bir hadise yer vermekte, “büyüklerin duaları” başlığı altında başta Hz. Muhammed olmak üzere çeşitli peygamberlerden, dört halifeden, ehl-i beytten, sahabelerden, evliyalardan, büyük imamlardan, mutasavvıflardan alıntılanan dualar sayfa gündemini oluşturmaktadır. Hz. Muhammed’in hayatından kesitler, sahabeye olan ilişkisi, sözleri, tutum ve davranışları, peygamber kıssaları örneklerle anlatılmıştır. Muharrem Coşkun tarafından hazırlanan Star gazetesinin ramazan sayfasına Necmettin Nursaçan’ın soru-cevap köşesi de eşlik etmektedir. Her gün bir ayet ve bir hadis ile birlikte peygamberlerin, sahabenin ve evliyaların duaları, İslam peygamberi Hz. Muhammed’in hayatı ile kıssalar, gündelik hayatı, sünneti, ehlibeyt ile ilgili bilgi ve paylaşımlar, ramazanın en önemli değeri Kuran, mukabele, oruç ramazan sayfasının en önemli konuları arasındadır. Farklı üniversitelerden ilahiyat akademisyenleri ile İslam meseleleri üzerine yapılan görüşmeler de sayfanın ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Yeni Şafak gazetesinde ise belirli bir yazar tarafından üstlenilmek yerine gazetede ki çeşitli yazarların ve bil-

hasşa röportaj yazarlarının katkıları ile hazırlanan sayfada her gün bir ayet ve bir hadise yer verilmektedir. İslam dünyasının problemleri üzerine çeşitli ilahiyatçılar yahut uzmanlarla yapılan röportajlar ramazan sayfasının temel gündemi arasındadır. Ramazana ilişkin çeşitli köşe yazılarının yanı sıra her gün bir Osmanlı yemeğinin yahut geleneksel Türk mutfağına ait bir lezzetin de tarifi verilmektedir.

3. Halk Edebiyatı Unsurları

3.1. Anonim Edebiyat Unsurları

3.1.1. Mâni

Türk halk edebiyatının en yaygın ve küçük hacimli şiirlerinden olan mani ramazan bağlamında gazetelerde çok sayıda örneğine yer verilen bir halk edebiyatı verimi olarak görülmektedir. Gazetelerin ramazan sayfaları, köşe yazıları ve diğer çeşitli eklerinde yaygın olarak karşılaşılan türlerden biri olduğu belirtilebilir. “Ramazan Kültürü” başlıklı yazısında Hayrettin Karaman Osmanlı ramazan kültüründen bahis açtığı yerde ramazana mahsus ekmeklerden, tatlılardan, iftariyelerden, konaklarda verilen dış kirali ziyafetlerden mahyalardan bahseder ve sözü ramazan davulcularının mani söylemeye geleneğine getirerek şu metne yer verir: “Yeni cami direk ister / Söylemeye yürek ister / Benim karnım toktur amma / Arkadaşım börek ister” (Yeni Şafak, 15 Temmuz 2014: 6).

Oldukça eski bir geçmişi olduğu düşünülen “küpecik geleneği” Kütahya ilinde ramazan ayında çocuklar tarafından toplu halde oynanan bir oyundur³ (Ateş, 2015: 33). Bu geleneğe göre; çeşitli yaş guruplarından çocuklar aralarında seçtikleri bir başkanın öncülüğünde bir araya gelerek iftar ile teravih arasında kapı kapı dolaşarak küpecik manisini söylerler ve mahalle sakinleri de çocuklara para, şeker, çikolata, çerez vb. verir (Yeni Şafak, 7 Temmuz 2014: 5). Çocukların söylediği küpecik manisi şu şekildedir:

Heey! Küpecik, küpecik,
yağdan baldan küpecik
Yağ olmazsa bal olsun,
ev sahibi sağ olsun

³ Ateş'in (2015: 34) aktardığı bilgilere göre Küpecik, “Kütahya’da uzun bir zamandan beri devam edegelen ve çocuklar tarafından ramazan ayında oynanan bir çocuk oyunudur. Çocuk oyunları arasında benzer bir örneğine rastlanma(yan) (şivlilik dışında) bu oyun, Kütahya’da ramazan ayında çocuklar tarafından icra edilmektedir. Küpecik oyunu, kültürel alt yapı olarak Osmanlı devleti zamanında Kâbe örtüsünün ve belirli hediyelerin götürüldüğü surre alayına dayanmaktadır”.

Ev sahibi, evde misin?
Evde değil, dağda mısın?
Dağda yılan kışlasın kışlasın
Allah biricik çocuğunuzu bağışlasın
Al yanaklı yenge, bal yanaklı yenge
Merdivenden in de gel, in de gel
Bizim sarı beşlikleri al da gel, al da gel
Kapı altında tırtıl, beşliği ver de kurtul.

Herhangi bir ürünü pazarlamak ve istenilen hedefe ulaşmak için bilindiği gibi reklama ihtiyaç vardır. Esas itibari ile reklamlar daha çok görsel medya kanalı ile etkili olmakla birlikte yazılı medyadan da uzak değildir. Bu bağlamda reklamların kitlelere ulaşmada etkin mecralardan biri, televizyon, radyo, internet, bilbord, afişlerin yanı sıra dergi ve gazetelerdir. Aktarım kanalı her ne olursa olsun reklam hedef kitle üzerinde etkili olabilmek için her şeyden evvel anlaşılır olmak zorundadır. Anlaşılır ve etkili olabilmek için de reklam hedef kitlenin zihinsel ve kültürel birikimine göre şekillenmelidir (Boyras, 2001: 2; Erdoğan ve Taşdelen, 2019: 1298). Nitekim Günay'ın da belirttiği gibi (1996: 3), “insanları, pazarlanan ürünleri almaya ikna etmek için hedef kitlenin değerleri ve kabulleri daima öncelikle tespit edilmekte ve reklam kampanyası buna göre düzenlenmektedir”. Bu çerçevede reklamların iletişim noktasında kullandığı referansların halk zihnine ve ortak kültürel belleğe ait olması başarısı ve kalıcılığı için kaçınılmaz olmaktadır. Beypazarı doğal maden suyu markası, gazeteye verdiği reklam içerikli ilanda ramazan davulcusu imgesi eşliğinde düzenledikleri / dönüştürdükleri bir maniye yer vermiştir. Düzenlenen mani, mısraların farklı hece sayılarına sahip olması bakımından mani geleneği ile uyumsuzdur ancak burada dikkat çekici olan söylenen maninin şekil başarısından çok bu gelenekten istifade ile iletişim aracı olarak tercih edilmesiyle alakalıdır.

On bir ayın sultanı
Kıymetlidir her ânı
Ramazan'da Beypazarı
Sofraların baş tacı

Aç karnına çok yeme
Sadece kendini düşünme
İftardan sonra en az iki şişe
Beypazarı Maden Suyu iç, serinle.

Hava sıcak terlersin
İftar zamanını beklersin
Top patladığında
Beypazarı'yla kendine gelirsin (Haber Turk, 22 Temmuz 2014: 7).

Money Club kartın ramazan ayında daha fazla tüketim için sloganı esas itibarı ile bir mani uyarlamasıdır: “İşte geldi ramazan / Haydi bol bol money kazan”⁴ Yapı Kredi bankası, belli miktarın üzerinde alışveriş için hediye edeceği world puanları: “Geldi aylardan ramazan / Bonkör teklif Vadaa'dan” sloganı ile takdim etmektedir.



Görsel 1-2.

Ramazan ayının yaz tatiline tesadüf ediyor olması turizm acentelerinin hedef müşteriye ulaşmak için gerekli imgeyi ve söylemi oluşturmada ramazanı ve ona ait gelenekleri kullanmalarını netice vermiştir. ETS tur (bk. Resim 3), davul imgesi eşliğinde ramazana ve bayrama özel cazip tatil fırsatlarını:

Ramazan'da havalar çok güzel
Bereketiyle gelir günler
Bi' maninizin yoksa eğer
Bu tatile değer

manisi ile tevriyeli bir şekilde ifade etmiştir.

⁴ İlanlar her gün verilmek sureti ile birden fazla gazetede görüldüğü için tek tek kaynak gösterilmemiştir.



Görsel 3

Bir başka acente Jolly Tur, yine ramazan davulcusu imgesi eşliğinde: “İşte ramazan ey ahali / Şimdi çok uygun fiyatlarla / Tatilin tam vakti” şeklindeki ramazan manilerinde rastlanan kalıp ifadelerle sloganlaştırılmış ve maniyi hatırlatacak bir söylemle ilanını vermiştir.



Görsel 4

Halk zihnindeki ortak kalıpların reklamlarda kullanılması etkin bir stratejidir. Reklamcılar stratejilerini kitle iletişim yolu ile ikna edicilik üzerine kurarlar ve bu anlamda reklamların toplumların kültürel yaşantıları ile olan sistematik ve zorunlu bağı kaçınılmaz bir hale gelir. Zira “bir kültürün yapıtaşlarını oluşturan kodları kullanarak oluşturulan reklam metni ancak o kültürün insanlarıncı doğru olarak açılabilir” (Yavuz, 2006: 150). Ramazan ayı boyunca verilen ilan ve reklamlarda pek çok kurumsal firmanın geleneksel kodlara referansla ilan verdikleri ve reklam kampanyalarını yürüttükleri belirtilmelidir. Potansiyel müşterilerin ikna edilmeye çalışılmasında sözlü kültür verimlerinden ve imgelerinden sıkça istifade edilmiştir. Üreticiye yahut çeşitli işletmelere ait reklam içerikli ilanların hitap edilen kitlenin ilgi ve duygusunu hareket geçirebilmek ve kitleyi etkileyebilmek için geleneksel mirasa başvurdukları görülmektedir.

3.1.2. Fıkra

Bir anlatım türü olarak fıkranın etkili ve verimli bir iletişimin önemli araçlarından olduğu belirtilmelidir. Fıkranın “gerçek hayat ile bağı olan vakaları, tam bir fikri, sosyal ve beşerî kusurları, günlük yaşantıdaki çarpıklıkları, gülünç durumları, tezatları” (Yıldırım, 1992: 333) konu ediniyor olması çok geniş bir mecrada yaşam alanı bulmasını sağlamıştır. Milliyet gazetesi köşe yazarı Çetin Altan kendi çocukluğunda eski yazarların Direklerini, ramazan boyunca süren eğlenceleri, meddahları, tiyatroları, “Arap'ın İnti-

kamı”nı anlattıklarını belirterek kalender Müslümanların Bektaşî üzerinden ramazana takılmalarına dair anekdotlar sunar ve şu Bektaşî fıkralarına yer verir:

Adama sormuşlar: -Kaç gün oruç tuttun?

-Hastalığım nedeniyle ancak bir gün tutabildim, demiş. Aynı soru orada bulunan Bektaşî’ye sorulunca hiç istifini bozmadan cevap vermiş:

-Bu arkadaş benden bir gün fazla tutmuş.

Osmanlı Müslümanlarının softaya benzemediklerini, şakadan ve neşeden korkmadıklarını izah için yukarıdaki fıkrayı aktaran Altan, kendi inancı ile üstünlük taslamaya çalışan softaların alay konusu oluşlarına dair de şu Bektaşî fıkrasına yer verir:

İki softa, ramazanda bedava yiyip içeriz diye bir Bektaşî köyüne misafir olurlar. Hoşbeşten sonra, içlerinden biri tuvalete gider. Bektaşî softaları kontrol etmek için odada kalana sorar:

Senin arkadaşın nasıl bir adam? Bilgisi var mı, yok mu?

O da kendisini üstün göstermek için: -Bırak şunu, eşeğin tekidir, der. Biraz sonra öteki softaya da aynı soruyu sorar. Bu softa da öteki gibi: -Bırak şunu öküzden farkı yoktur, cevabını verir. Akşam olunca iftar sofrası kurulur. Fakat tepsinin üzerinde arpa ile samandan başka bir şey göremeyen softalar hayretle sorarlar: -Bunlar ne erenler? Bektaşî gülerek cevap verir: - Biriniz eşek, öteki- niz öküz. Sizin için bunlardan daha iyi azık olur mu? (Milliyet, 29 Haziran 2014).

Hürriyet Gazetesi ekonomi yazarı Şükrü Kızılot “Şükrü Hoca’nın Hatıra Defteri” adlı köşesinde “Apartman Yöneticilerine Müjde” başlığını verdiği yazısında aslında yazı içeriği ile doğrudan ilişkili olmamakla birlikte ramazan ile ilgili iki fıkraya yer vermiştir: “Nasreddin Hoca’ya sormuşlar:

-Hocam, ramazan bizden memnun gitti mi acaba?

-Memnun olmasa her sene on gün önceden gelir miydi?”

“Ramazan bayramında cemaat toplanmış sohbet ederlermiş. Biri; ‘Kismet oldu bu yıl otuz gün oruç tuttum’, demiş. Diğerleri de otuz gün oruç tuttuklarını sırası ile söylerken sonlarda oturan biri: ‘Ben maalesef bir günü kaçırdım’ dediğinde yanında oturan baba erenler ‘İşte bu kardeşin kaçırdığını ben tuttum’ demiş.” (Hürriyet, 29 Haziran 2014: 21).

3.1.3. Geleneksel Tiyatro

Tarihi devirler içerisinde ramazan ayının önemli gündem maddelerinden birisi de şüphesiz geleneksel tiyatro olmuştur. Orta Asya'dan getirilen irkî unsurlarla birlikte, İslam medeniyeti içinde Anadolu coğrafyasında Osmanlı yaşam tarzı etkileri ile harmanlanan geleneksel tiyatro meddahlık, orta oyunu, Karagöz gibi unsurlardan oluşmakta; özellikle gölge oyunu XVII. yüzyıldan sonra padişah çocuklarının doğumu sünneti, evlenmesi münasebeti ile düzenlenen eğlencelerde, ayrıca ramazanlarda kahvehanelerde ve konaklarda oynatılmaktadır (Düzgün, 2000: 63, 65) Ramazan ayı içinde kendisine hususi yer bulan geleneksel tiyatro modern zamanlardaki itibar kaybına rağmen ramazandaki yerini koruyabilmiştir. Geleneksel tiyatro ile ilgili gazetelerde çeşitli haberler görmek mümkündür. Haberlerin veri kaynağını ise esas itibari ile bilhassa belediyelerin düzenledikleri etkinlikler oluşturmaktadır. Başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin farklı illerinde belediyeler çeşitli ramazan etkinlikleri düzenlemekte ve bu etkinliklerin önemli bir parçasını da gölge oyunu oluşturmaktadır. İstanbul belediyelerinin ay boyunca düzenlediği çeşitli etkinlikler gazete sayfalarına konu olmaktadır. Örneğin Esenler Belediyesi "Ramazan Sevinci" adı altında çocuklar için düzenlediği etkinliklerde geleneksel Türk tiyatrosuna da yer vermektedir.

İstanbul dışında çeşitli illerin etkinliklerinde de geleneksel tiyatroyu görmek mümkündür. Mersin ilinin ramazan boyunca sürecek etkinlikleri "mehter, Hacivat Karagöz gösterileri, orta oyunu, halk oyunu" içermektedir (Sabah, 15 Temmuz 2014: 13). Gaziantep'te kurulan "Ramazan Sokağı"na Karagöz Hacivat ve orta oyunun sergileneceği bir platform kurulmuştur (Star, 30 Haziran 2014: 21). Belediyeler dışında birtakım alışveriş merkezlerinin ramazan dolayısı ile gerçekleştireceği etkinliklerde de Karagöz Hacivat gösterisi, geleneksel orta oyunu gösterisi, ibiş kukla gösterisi, orta oyunu ile keyifli saatler vaat edilmektedir (Star, 28 Haziran 2014: 5; Milliyet, 29 Haziran 2014: 12).Yine, tasavvufi bir figür olarak Yunus Emre'nin hayatının da gölge oyununa taşındığı görülmektedir. Yunus Emre'nin dedesi, ninesi ve atı "Akkız" ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin de aralarında bulunduğu on ana karakter ile yetmişten fazla tasvirin yer aldığı oyunda, halk ozanının birçok sözüne yer verilmek sureti ile hayatı canlandırılmaktadır (Yeni Şafak, 8 Temmuz 2014).

Geleneksel tiyatro bir etkinlik olarak düzenlenmesinin yanı sıra fiilen var olmayıp oyunlarına ve karakterlerine çeşitli şekillerde temas edilmek, imgelerinden çeşitli platformlarda istifade etmek sureti ile de karşımıza sıkça çıkmaktadır. Bu metodun en sık kullanıldığı mecra ise gazete ilanları ve rek-

lamlarıdır. Örneğin Kipa marketin vermiş olduğu gazete ilanında indirim duyuruları hem davul imgesini hem de Karagöz ve Hacivat'ı içermektedir.



Görsel 5

Bankaların kredi kartı reklamlarında da Karagöz ve Hacivat imgesinden istifade ettikleri görülmektedir. Halk Bank ramazan boyunca çeşitli gazetelere verdiği reklam içerikli ilanda ramazana ilişkin çeşitli kampanyalarını Karagöz ve Hacivat imgesi eşliğinde sunmuştur.



Görsel 6

Yine Ramazan ile birebir ilişkili olamamakla birlikte zaman dilimi itibari ile bir ramazan akşamı yapılacak olan caz konseri ilan metninin eline caz tutuşturulmuş Hacivat imgesi ile sunulmuş olması oldukça dikkat çekicidir (Sabah, 14 Temmuz 2014: 2). Ramazanın önemli parçaları olan sahur ve iftara dair çeşitli restoranların verdiği ilanlarda sözlü belleğe ait verimleri görmek mümkündür. Hacı Bozan Oğulları'nın iftar menüsü sunumu Karagöz-Hacivat resmi eşliğindedir. Aynı firmanın bayram arifesi verdiği bayram tebrik ilanında da aynı imgeden istifade edildiğini belirtebiliriz.



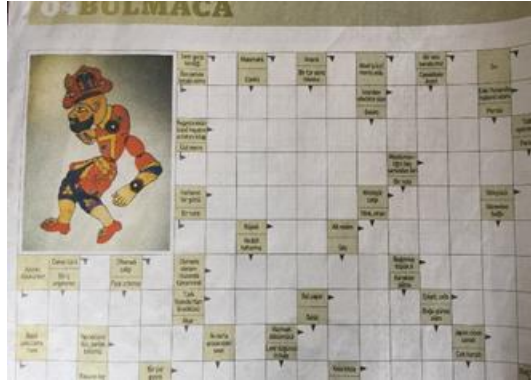
Görsel 7

Gazetelerin Cumartesi eki, Pazar eki, mağazın eki gibi rutin ekleri dışında gündeme paralel olarak rutin olmayan çeşitli ekleri de söz konusudur. Örneğin Sabah gazetesinin Pazar ekinde “Ramazan Atölyesi” adı altında bir ek daha sunulmuştur. Çocuklar için hazırlanan söz konusu ekin içeriği, “ramazan ajandası, ramazan laboratuvarı, ramazan dosyası, bulmacalar” vb. bölümlerinden oluşmaktadır. Çocukların düşünsel ve motor gelişimlerine yönelik etkinlikler sunan bu ekte geleneksel tiyatro ve unsurlarına yer verilmiştir. Ekin bulmaca bölümü bütün olarak bir davul zemini üzerine yerleştirilmiştir. Bulmacanın kenarında “Karagöz ve Hacivat oyunundaki karakterler davulun içine saklanmışlar. Sağdan sola, çapraz ve yukarıdan aşağıya işaretleyerek onları bulabilir misin?” sorusu ile çocuklardan Karagöz-Hacivat oyununda yer alan “Arnavut, Bebe Ruhi, Acem, Arap, Laz, Çelebi, Çengi, Köçek, Cambaz, Zenne, Hokkabaz, Kekeme, Cadı, Delibekir” gibi karakterleri tespit etmesi istenmektedir (Sabah, Ramazan Atölyesi 29 Haziran 2014: 12).



Görsel 7

Yine gazetelerin bulmaca eklerinde resimleri sunulan Karagöz ve Hacivat'ın soru değeri olarak girdiği görülmektedir.



Görsel 8

Ramazan ayı boyunca çeşitli firmalar gazeteler aracılığı ile verdikleri imsakiyelerde kendi reklam kampanyalarını yürütmektedirler. Bir alışveriş merkezinin vermiş olduğu imsakiyenin arka yüzü ramazan ayı boyunca merkezde gerçekleştirilecek ramazan etkinliklerine yöneliktir. Bu etkinlikler arasında ramazan süresi boyunca Cumartesi günleri çocuklara özel Hacivat-Karagöz / Âşık- Maşuk / Sihirbaz gösterileri ile dikkat çekmektedir.⁵



Görsel 9

3.2. Âşık Edebiyatı Unsurları

Ramazan bağlamında, gazetelerde âşık edebiyatı unsurlarına da rastlamak mümkündür. Haber Turk gazetesinde Murat Bardakçı âşık adını zikretmeden yeniçerilerin sadece savaşmayı şiir yazıp şarkı bestelediğinden bahseder. Dördüncü Murat'ın seferlerine katılan Alioğlu ve Kâtib mahlaslı şairlerin şiirlerine yer verir (Haber Turk, 14 Temmuz 2014: 21). Bardakçı'nın aktardığı bilgilere göre Dördüncü Murad'ın Bağdat seferine katılan yeniçerilerden Alioğlu adındaki bir şairin, bugün İngiltere'de olan bir elyazmasında

⁵ 212 İstanbul Power Outlet alışveriş merkezinin gazete içinde verdiği imsakiye.

Bağdat'ın fethi ile ilgili şu şiirine yer verilir. Dördüncü Murad'la sefere giden Kâtib adındaki bir başka şairin temennileri de aynıdır.

Askerin üstünde bir seyir gördüm
İnşallah gaziler Bağdad alınır
İmam Azam türbesinin üstünde
Ezanlar okunur namaz kılınır

Kahraman beyleri askeri derer
Kimi şehid olur murada erer
Osmanlı şahindir üstüne konar
Şahin pençesine giren yolunur

Alioğlu dua et Sultan Murad'a
Bir günü bir eylesin ömrü ziyade
Şah ne kuvvet ile geldin Bağdad'a
Eksiklik kimdedir şimdi bilinir.

3.3. Dinî-Tasavvufî Edebiyata Ait Unsurlar

3.3.1. İlahi

Dinî- tasavvufî Türk edebiyatının en yaygın nazım şekillerinden olan ve dinî, ahlâkî ve ilâhî fikirler içeren ilahi farklı tarikat ekollerinde pek çok şair tarafından işlenmiştir (Güzel, 2004: 590). Çeşitli tarikatlarda farklı isimlerle anılan ve aynı zamanda makamla okunan ilahiler (Albayrak 2009: 176) tasavvufî edebiyatın en güçlü metinlerinden olup geniş halk tabakaları tarafından da yaygın bir şekilde bilinmektedir. Ramazan vesilesi ile gazetelerin gerek ramazan sayfalarında gerekse bazı yazarların köşe yazılarında ilahiye yer verdikleri görülmektedir.

Murat Bardakçı ramazanın son günü sayfasına yeni bir ramazanda buluşmak dileğini eski bir ilahiden alıntı ile şu şekilde bitirmiştir: “Kullarında yok sana lâyük metâ / Elvedâ şehir-i ramazan elvedâ” (Haber Turk, 27 Temmuz 2014: 21). İsmail Kılıçarslan “Muhabbet” başlıklı yazısında örnek olarak kullandığı Yunus Emre'nin “cennet cennet dedikleri / birkaç köşkle birkaç huri / isteyene ver onları / bana seni gerek seni” dizelerinin anahtar kavramının muhabbetullah olduğunu belirtir (Yeni Şafak, 20 Temmuz 2014: 7).

3.3.2. Kısas

Kıssanın edebî dildeki karşılığı hikâyeye anlatmak / aktarmaktır. *Kuran-ı Kerim*'de insanlara doğru yolu göstermek, insanları uyarmak ve yanlışlardan sakındırmak üzere anlatılan hikâyeler kısas olarak adlandırılmaktadır. Başta

klasik edebiyat olmak üzere edebî geleneğe katkı sağlayan kıssaların önemli bir kısmı peygamberlerin yaşadıkları tecrübelerin aktarımı üzerinedir. Gazetelerde, özellikle ramazan sayfalarında doğrudan kıssa aracılığıyla başlık açmak sureti ile yahut bazı mesajların iletilmesinde kıssadan istifade etmek şeklinde bir kullanım alanı olduğu görülmektedir. Peygamber kıssaları arasından Hz. Süleyman'ın Hüdhüd kuşu ve Belkıs ile olan ve pek çok edebi esere kaynak ve ilham olan kıssası ramazan sayfasında yer almıştır. Kuran'da Neml suresinde ayrıntılı bir şekilde anlatılan ve bilhassa klasik edebiyata ciddi bir şekilde işlenen kıssa ramazan sayfasında diğer kıssalar arasından seçilmiştir (Star, 2 Temmuz 2014: 22).

Ramazan boyunca gazetelerde Hz. Muhammed'in hayatına ait kıssaların yanında peygamber kıssaları arasında Hz. Musa'ya ait kıssaların öne çıktığı belirtilebilir. Allah'ın yoksulun, düşmüşün yanında olduğu ve böyle insanlara ikram etmenin önemine ait mesajlar bir kıssa ile pekiştirilmiştir. Hz. Musa'nın kavmi ile arasında geçen kıssa özetle şu şekildedir:

Hz. Musa'nın kavmi Musa'ya "Yüce Allah'ı soframıza davet et O'na yemek ikram etmek istiyoruz" der. Hz. Musa kavmine kızar ve "bilmiyor musunuz Yüce rabbimiz insanlara ait böyle eksikliklerden pak ve uzaktır? Onun için böyle haller düşünülemez. Yüce Allah'ın sizin ekmeğinize yiyeceğinize ihtiyacı yoktur. Allah yemez içmez, uyumaz." Ancak kavmi ısrar eder ve Allah'ın da onların davetine karşılık vermeyi Hz. Musa'ya bildirmesi üzerine kavmi büyük bir hazırlık yapar ve beklerler. Akşamüstü her tarafı dökülen bir gariban gelir ve bir lokma ister. Hz. Musa ise "Yüce bir misafir bekliyoruz. Sen bekle hatta bize su taşı. Sonra seni doyururuz" der. Beklemeye devam ederler. Ancak gelen giden olmaz. Musa kavmi tarafından kınanır. Fakir de bir şey yiyemeden yoluna devam eder. Ertesi gün Musa Rabbine lütfunun neden sofraya tecelli etmediğini sorar. Bunun üzerine Rabb "Musa ben geldim ama siz beni doyurmadan gönderdiniz" buyurur. Hz. Musa hayret içinde "Ya Rabbi nasıl olur? deyince Allah buyurdu: "O fakir geldi ya! İşte ben o fakirin yanında idim. Onu doyurmuş olsaydınız bana ikram etmiş olurdunuz. Bilmiyor musunuz; ben yoksulun muhtacın, düşmüşün yanındayım. Ona ikram ettiğinde bana ikram etmiş olursunuz. Ben susamış kulumun yanındayım. Ona su verdiğinizde bana su vermiş olursunuz (Sabah, 3 Temmuz 2014: 27).

3.3.3. Menkıbe

Tasavvuf tarihinde, sufilerin izhar ettikleri harikulade olayları, kerametleri nakleden küçük hikâyeler manası ile menkıbenin bu anlamıyla IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı tahmin edilmektedir (Ocak, 2010: 27). İslami dönem Türk kültürünün ortaya koyduğu edebî verimlerden biri olan ve esasını kerametlerin teşkil ettiği menkıbeler, Türk kültür tarihinin çeşitli cephelerden incelenmesi için elverişli ve değerli anlatılardır. Toplumun birbirinden farklı tabakalarında varlık gösteren, geniş bir tabana yayılmış olan menkıbeler toplum sosyolojisinin ve psikolojisinin okunmasında işlevsel olduğu ifade edilmelidir. Bu anlamda gazetelerde ramazan ile ilgili aktarımlara bakıldığında menkıbenin oldukça geniş yer tuttuğu görülür.⁶ Ramazan boyunca yer alan “Orucu Bozmayan Şeyler” başlıklı yazı dizisinde haya kavramına yer veren İsmail Kılıçarslan Cüneyd-i Bağdadî’nin bir menkıbesi ile düşüncelerini izah etmeye çalışır. Menkıbeye göre Cüneyd-i Bağdadî “müritlerine bir tavuk verip ‘bunları kimsenin görmediği bir yerde boğazlayıp getirin’ der. Müritleri derhal kendilerine emredileni yapıp dergâha dönerler. Sadece biri akşama doğru elinde canlı tavukla çıkagelir. Ne olduğu sorulduğunda ‘Rabbimden haya ettim. Çünkü o her an bizi görmektedir’ cevabını verir.” (Yeni Şafak, 17 Temmuz 2014: 7). Yazar bu menkıbenin üzerine görüşünü “böylece diyebiliriz ki Allah’a karşı haya kişinin Allah’ın her an farkında olmasıdır” diyerek tamamlar. Tevazu başlıklı bir başka yazısında yine görüşlerini Cüneyd-i Bağdadî’nin bir başka menkıbesi ile destekler.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. tarafından II. Murad, Yunus Emre, Dede Efendi gibi isimlerin güfte ve besteleri ile hikâyelerinden oluşan *Hikâyesi Olan İlahiler* adlı bir eser hazırlanmış ve bu çerçevede Yunus Emre’nin şiirleri ile ilgili bir menkıbeye yer verilmiştir. Menkıbeye göre Yunus Emre’nin bütün şiirleri, vefatından uzun yıllar sonra Molla Kasım adında bir kimsenin eline geçer. Molla Kasım dere kenarına oturur ve dine aykırı olduğu gibi çeşitli bahanelerle şiirlerin bir kısmını dereye atar. Şiirlerin geri kalanını da imha ederken bir şiirin son beyti gözüne ilişir. “Derviş Yunus bu sözü eğri

⁶ Ramazan ayında bilhassa televizyon ekranlarında gerçekleşen ve toplum tabanında geniş karşılık bulan ramazan programlarını eleştiren bir köşe yazarının rahatsızlık duyduğu durumlardan birisi de bu programlarda sıklıkla yer verilen menkıbelerdir. Sözü edilen yazar, bu konudaki görüşlerini köşesinde şöyle belirtir: “Bizimle eşit oldukları fikrine bir türlü yanaşmayan ilahiyatçı taifesi ya da aslında ‘kahvehane öykücüsü’ olacakken dalgınlıkla ekrana çıkarılmış hocalardan ibaret bir Ramazan düzlemi var televizyonlarımızın. İnsan ister istemez tedirgin olup soruyor: Zihinlerimize bolca menkıbenin, bolca hissesiz kıssanın ve maalesef bolca fetvanın boca edileceği bir Ramazan mı yaşayacağız yine?” (Yeni Şafak, 28 Haziran 2014: 12).

büğrü söyleme / Seni de sigaya çeken bir Molla Kasım gelir.” Bu keramet karşısında Molla Kasım Efendi, Yunus Emre'nin Allah dostu bir zat olduğunu anlar ve yakmadığı suya atmadığı şiiirleri bir hazine gibi saklar (Yeni Şafak, 16 Temmuz 2014: 6). Yaklaşan ramazan bayramı dolayısı ile türbelerin de ziyaretçi beklediği ve ziyaret edilmesi gerektiğine dair haberlerin yanı sıra İstanbul'da bulunan çeşitli türbelere, türbelerin bulunduğu mekânlara, kısa tarihlerine ve bazılarının da menkıbelerine yer verildiği görülmektedir.

4. Halk Kültürü Unsurları

4.1. İnanışlar

Ramazan ayı ile yoğunlaşan türbe ziyaretlerinde insanların belli inançlar ve ulaşmak istedikleri arzular doğrultusunda gerçekleştirdikleri bez yahut çaput bağlama şeklindeki ritüeller eleştiri konusu olmakta ve konu ile ilgili çeşitli uyarılar yapılmaktadır: “Türbelere yatırlara çaput ya da bez bağlayarak dilekte bulunmak özellikle bu ay sıkça yapılan şeyler. Bunların dinde yeri yok, itibar etmeyin.” (Haber Turk, 29 Haziran 2014: 7). Gazetelerin soru-cevap köşesinde çeşitli halk inanışları ile ilgili ilahiyat kökenli hocalara sorulan sorulara rastlamak mümkün. Bunlardan “yıldıznameye baktırmak günah mı?” şeklinde gelen soruya şu şekilde cevap verilmiştir:

“Yıldıznameye baktırmak günahdır. Çünkü yıldıznameye bakan yıldızların durumunu anlatmıyor, geleceğe ait sözler söylüyor, sizi gelecekle ilgili yönlendirmeye çalışıyor ve sizi psikolojik olarak etkiliyor, beklenti içine giriyorsunuz ve ona inanıyorsunuz. Peygamber efendimiz şöyle diyor; gelecek hakkında bilgi sahibi olduğunu söyleyene gidip ona baktıran ve sonra da baktırdığına inanan bana ineni (*Kuran-ı Kerim*'i) inkar etmiştir. Onun için de yıldıznameye de, bu işle meşgul olanlara da itibar etmeyin.” (Sabah, 24 Temmuz 2014: 18).

Haber Turk gazetesinde, Şehzade Cem için dikilmiş tılsımlı bir gömleğin bahsedilir. Bu konuda özetle şunlar kaydedilir: Fatih Sultan Mehmed'in oğlu olan Şehzade Cem için hazırlanmış üzerinde çeşit çeşit büyülerin bulunduğu, yakası ve kollarındaki teyelleri bile sökülmemiş bu tılsımlı gömleği Şehzade Cem hiçbir zaman giyememiştir. 1477'nin 30 Mart'ında başlanmış ve tam üç sene sonra 1480 yılının 29 Mart'ında bitmiş gömlek beş asır boyunca Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmiştir. Yüz yirmi santim uzunluğunda ve halis ipekten olan gömleğin üzerinde Kur'an'dan ayetler, Allah'ın 99 adı olan Esmâ-ül Hüsna ve peygamberlerle meleklerin isimleri yazılıdır. Gömleğin her iki tarafı da enteresan yazılarla doludur. Göğüs ve sırt kısmını

dolduran tılsımlar, büyüler, vefkler ve semboller o devrin en önde gelen cincileriyle büyücülerinin eseridir ve gömleği giyenin “devletin en güçlü adamı” olmasını sağlamak için yapılmıştır (Haber Turk, 25 Temmuz 2014: 21).

4.2. Âdet, Gelenek ve Görenekler

Osmanlı döneminden kalan ve unutulmaya yüz tutmuş gelenek “diş kirası” yaşatılmaya çalışıldığı ortamlarla haberlere konu olmuştur. Diş kirası, “maddi durumu elverişli olan insanların ramazan ayında iftar için yemeğe davet ettikleri kişilere davete icap ettiği ve dişlerini ev sahibinin sofrasına / yemek zevkine kiraladığı için verilen hediyelerdir” (Çetin, 2020: 18). Diş kirası geleneği⁷, ramazan ayında evlerine gelen misafirleri iyi ağırlamak isteyen ev sahiplerinin çabalarının bir neticesidir. Evlerine konuk olan davetlilerine “diş kirası” olarak bilinen ve elbette ev sahibinin maddi durumu ile de orantılı olarak çeşitli hediyeler vermek adettendi (Yeni Şafak, 11 Temmuz 2014: 23; Sabah, 15 Temmuz 2014: 7).

Kütahya ilinde yaklaşık iki yüz yıllık bir geçmişi olduğu düşünülen “küpecik geleneği” ramazan ayında hala yaşatılmaktadır. Bu geleneğe göre; çeşitli yaş guruplarından çocuklar aralarında seçtikleri bir başkanın öncülüğünde bir araya gelerek iftar ile teravih arasında kapı kapı dolaşarak küpecik manisini söylerler ve mahalle sakinleri de çocuklara para, şeker, çikolata, çerez vb. verir (Yeni Şafak, 7 Temmuz 2014: 5).

Gazetelerde ramazan ve sahurun simgesi ramazan davulcularının meşaiye başladığına dair haberleri görmek mümkün (Yeni Şafak, 29 Haziran 2014: 4). Bununla birlikte sadece Türkiye’de değil Filistin’de de geleneksel kıyafetlerini giyip, def, darbuka davul gibi müzik aletleri ile maniler okuyarak sahura kaldıran davulculardan da bahsedilmektedir (Yeni Şafak, 14 Temmuz 2014: 7). Ramazanda sahurların zorunlu ve tamamlayıcı unsuru ve ramazan geleneğinin en önemli figürlerinden olan ramazan davulcusu, Karagöz-Hacivat örneğinde görüldüğü gibi gazetelerdeki ilan ve reklamlarda da sıklıkla başvurulan bir imgedir. Jolly Tur’un gazeteye verdiği reklam ramazan davulcusu imgesi eşliğindedir. Yine Anı tur, Didim tur gibi turizm acenteleri de ramazan davulcusu imgesinden istifade ile kitlelere hitap

⁷ “İftar davetine gidenlere ev sahibinin verdiği ödül anlamında bir terim olan diş kirası, devlet ileri gelenlerinin, konaklarında halkın değişik kesimlerinden gruplara verdikleri iftar yemeklerinin ardından dağıtılan hediye paraların adıdır. Memurların, âmirlerinin davetine mutlaka gidip diş kirası aldıkları bu gelenek 1908 yılına kadar sürmüştür” (Sakaoğlu’ndan akt. Peker ve Uysal: 125).

etmeyi tercih etmiştir. Yapı Kredi Bankası vereceği bonusları “davulcu Vadaa” ile Garanti Bankası ramazanda yapılacak alışveriş neticesinde kazanılacak ekstra puanları eline davul tutuşturulmuş bir “bonus kafa” ile Turkcell ise reklam içerikli ilanını “davulcu Cell- O” ile takdim etmektedir. Söz konusu firmaların hâlihazırda kullandıkları reklam tipleri ramazan sebebi ile gelenekle harmanlanarak sunulmuştur. Bunların dışında çeşitli hiper market zincirleri ramazana özel oluşturdukları kumanya paketi ilanlarını yine ramazan davulcusu imgesi ile sunmaktadır.



Görsel 10-11

4.3. Kutsal Mekânlar

Ramazan ayında İstanbul’da çokça ziyaret edilen iki mekân Sultanahmet ve Eyüp Sultan gazetelerin hususî yer verdikleri yerler arasındadır. Özellikle ramazan ayında insanların en önemli ziyaret noktalarından biri olan Eyüp Sultan’ın restorasyon çalışmasının ardından yeniden ziyarete açıldığına ilişkin haberlere hemen bütün gazetelerde rastlamak mümkün (Star, 5 Temmuz 2014: 23; Yeni Şafak, 4 Temmuz 2014: 6). Türklerin Mekke, Medine ve Kudüs’ten sonra en çok saygı gösterdikleri ve kutsiyet atfettikleri mekân olan Eyüp Sultan, içinde halk arasında “zemzem” veya “kısmet kuyusu” olarak anılan yere değinilmiştir. Uyaniker’in (2010: 35, 119) aktardığı bilgilere göre Türk dini folklorunda şifalı sular kültürüne bağlanan bu kuyunun üzerinde yer alan kitabeden, I. Ahmed tarafından yaptırıldığı ve suyunun zemzem suyu olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. “Halk arasında bu kuyunun suyunun Kâbe’deki zemzem ile aynı kaynaktan geldiğine ve Ebu Eyyüb El-Ensari’yi defneden İslam mücahidleri tarafından açıldığına ve Bizanslılar tarafından da korunduğuna ve bazı hastalıklara şifa verdiğiğine inanılmıştır.” (Haber Turk, 4 Temmuz 2014: 24).

Hz. Muhammed’in vasiyeti üzerine Veysel Karani’ye bırakılan ve önemli kutsal emanetlerden biri olan Hırka-i Şerif’in, bulunduğu Hırka-i Şerif Cami’nde ramazan boyunca ziyaret edilebilecek olması haber olarak verilmiştir (Star, 5 Temmuz 2014: 23; Yeni Şafak, 24 Temmuz 2014: 7). İstanbul’da Oruç Baba türbesi, Eyüp Sultan, Sulan Ahmet insanların ziyaret mekânları olarak anılmaktadır (Star, 29 Haziran 2014: 23). Ramazanın gelmesi ile türbelere olan ilginin arttığı ve bu bağlamda İstanbul’u fetheden Fatih Sultan

Mehmed türbesinin de ziyaretçi akınına uğradığı, türbede vatandaşların ona dua ettiği haberine bir fotoğrafla birlikte yer verilmiştir (Milliyet, 6 Temmuz 2014).

Sadece İstanbul değil, Türkiye'nin çeşitli illerinde hatta Türkiye dışında ki coğrafyalarda bulunan önemli türbeler kısa bilgilerle gazetelerde yer edinmiştir. Sultan Murad'ın Kosova'daki türbesi "Türklerin Kosova'daki beş asırlık ziyaretgâhı" başlığı ile verilmiştir (Haber Turk, 8 Temmuz 2014: 19).

Bunlarla birlikte "Sahabe ve Evliya Efendilerimiz Bu Bayram Ziyaretlerinizi Bekliyor" başlığı altında İstanbul'da bulunan manevi önderlerin türbelerine ve onlar hakkında kısa bilgiler içeren metinlere yer verilmiştir. Bunlar arasında Eyüp Sultan, Ebu Şeybe el- Hudri Türbesi, Yahya Efendi Türbesi, Sümbül Efendi Türbesi, Merkez Efendi Türbesi, Aziz Mahmud Hüdâyi Türbesi ve türbelerle ilgili öne çıkan inanç pratikleri haber olarak verilmiştir. Örneğin Eyüp Sultan türbesindeki, türbenin ayak ucunda bulunan suyun kalp hastalığına şifa olduğu, Aziz Mahmut Hüdâyi türbesini ziyaret edenlerin denizde boğulmayacağı, ahir ömürlerinde fakirlik görmeyecekleri ve imanlarını kurtarmadıkça ölmeyeceklerine dair inanç söz konusudur.

Ramazan ayında artan türbe ziyaretleri ile alakalı olarak sorulan "türbe ziyaretlerinin usulü nedir?" sorusuna ise şu cevap verilir: "Türbe ziyareti mezar ziyaretidir. Mezarları ziyaret sünnettir. Peygamberimiz bunu teşvik etmiştir. Yalnız orada mum yakmak, çaput bağlamak, etrafında tavaf etmek, ondan bir şey istemek gibi hususlar bid'attir. Şirke yol açacak tavırlardır. Ancak orada durup Allah'tan tövbe ve istiğfar dilenir ve türbe sahibine de dua edilir. Doğru olanı budur" (Sabah, 7 Temmuz 2014: 20).

4.4. Geleneksel Sanatlar ve Meslekler

Ramazan'ın önemli sembollerinden mahya ve mahyacılığın haber değeri olarak gazetelere girdiği görülmektedir. Bir gazetede Osmanlı'da ilk mahyanın hangi camiye asıldığı, mahyalara neler yazıldığı, günümüzün son mahyacılarına dair birtakım bilgiler verilirken (Sabah, 29 Haziran 2014: 3) bir başka gazetede ise ramazanla anlam ve işlev kazanan mahyacılık, mahya yapmanın zorluğu, uzun zaman alışması ve mahyacılığı korumaya yönelik Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün başlattığı çalışma haber değeri olarak görülmüştür (Yeni Şafak, 30 Haziran 2014: 6).

Sultanahmet'te "Asırlık Tatlar ve Sanatlar" adı altında kurulan çarşıda, dokumacılar, çömlekçiler, bakırcılar ve çok sayıda unutulmaya yüz tutmuş tarihi meslek canlandırılmaktadır (Star, 29 Haziran 2014: 23). Ramazan ayında düzenlenen kültür sanat etkinlikleri de gazete haberleri arasında

yerini almaktadır. Bunlardan “Meşk V”, “hat, tezhip, minyatür, çini, ebru, kat’ı ve cilt sanatı” dalında üretilen eserleri sergilemek amacıyla bir ramazan etkinliği olarak takdim edilmektedir (Sabah, 15 Temmuz 2014: 5). İstanbul, Üsküdar’da düzenlenecek olan Uluslararası İstanbul Klasik Sanatlar Yarışması’na Türkiye’nin ve dünyanın tanınmış hat, tezhip, minyatür, ebru, kat’ı, ciltleme ve çini sanatkârlarının katılacağı bir yarışmanın haberi verilmektedir (Yeni Şafak, 21 Temmuz 2014: 7).

Geçmişte oldukça önemli bir meslek olan saray soytarılığı ve sarayda soytarı bulundurma adeti hakkında haberlere de yer verilmiştir. Mısır’da, Eski Yunan’da, Roma’da, Avrupa’da maskaralık meslek ve sanat olarak icra edilmiş, Batı tiyatrosunun şekillenmesinde etkili olmuş maskaralar sadece eğlencelerde gösteriler yapmakla kalmamış Avrupa’da ve Bizans’ta saraylara hatta psikoposların hizmetine girmişleridir (Oruç, 2018: 146). Saray soytarılığı Abbasilerden itibaren İslam tarihine girmiştir. Tanzimat’a ve batılılaşma çabalarına kadar gelenek sarayda devam etmiştir ancak daha sonra unutulmuştur. III. Murad’ın Nasuh ve Cuhud isimli cüce soytarıları ile ilgili *Peçevî Tarihi*’nden bir de anekdot aktarılmıştır (Haber Turk, 26 Temmuz 2014: 21).

4.5. Çocuk Oyunları

Modern hayatın getirdiği apartman kültürünün ve akabinde teknoloji ve iletişim çağı ile birlikte televizyon, bilgisayar, tablet gibi teknolojik ürünlerin esir aldığı günümüz çocukları içinde buldukları yaşam koşulları itibariyle geleneksel çocuk oyunlarının bilgisinden de tecrübesinden de oldukça uzaklar. Çocuklara bu oyunları hatırlatma mahiyetinde Gaziosmanpaşa Belediyesinin, ramazan etkinlikleri çerçevesinde her akşam çocuklar için unutulmaya yüz tutmuş ip atlama, sek sek, halat çekme, çuval oyunu çocuk oyunlarını organize ettiği (Yeni Şafak, 22 Temmuz 2014: 23) görülmekte ve söz konusu etkinlik haberleştirilmektedir.

4.6. Mutfak Kültürü/Geleneksel Tatlar

Ramazan bağlamında gazetelerin gündem maddelerinden birini şüphesiz yemek ve yemek kültürü oluşturmaktadır. Öncelikle gazetelerin büyük bir kısmının yemek mevzuna geniş ve hususi bir yer ayırdığı belirtilmelidir. Ramazanın içinde bulunulan yıl itibari ile uzun yaz günlerine denk geliyor olması da konunun daha özenle ve ayrıntılı bir şekilde işlenmesini netice vermiştir. Yaşlılar, çalışanlar, sağlıklı problemi olanlar için uygun yeme içme davranışları fazlasıyla söz konusudur. Gazetelerde “Sofralarda İftar Sevinci”, “Sağlıklı Bir Ramazan İçin Öneriler”, “En Leziz İftar Sofraları” İftarda Ne

Yesek?”, “İftar Sofrası İçin Öneriler”, “Ruhun ve Bedenin Oruçla Tedavisi”, “Ramazan’ı Rahat Geçirmenin Yolları”, “Yaşam Reçeteleri”, “Ramazan Sofralarının Kraliçesi Tatlılar”, “Ramazan Pidesi” gibi çeşitli başlıklar altında ramazanın iki temel öğünü olan sahur ve iftar üzerine öğünlerde yenilebilecek yahut yenilmesi gerekenler kadar uzak durulması gereken yiyecekler çeşitli tavsiyelerle haber olmaktadır.⁸ Gazetelerde yer alan ramazana ilişkin yemek haberlerini ve beslenme önerilerini bu anlamda sahur ve iftar şeklinde iki guruba ayırmak mümkün. Sahurun atlanmaması gerektiği ısrarla vurgulanırken aşırı tuzlu gıdalar, yağlı, baharatlı, salçalı ve ekşi, turşu vb. gıdalar uzak durulması gerekenler arasında zikredilmektedir (Milliyet, 3 Temmuz 2014: 4). İftar için çorba sıklıkla en iyi başlangıç olarak takdim edilirken hurma, ramazan pidesi de ayrıca kıymet verilenlerdendir. Bilhassa ramazan pidesine ramazan sayfalarında hususi yer ayrıldığı belirtilmelidir.⁹

Osmanlı geleneğinin kadim lezzetlerinden keşkek ramazan sayfalarında kendisine özel yer bulmaktadır. Türkiye genelinde birçok ilde düğün, cenaze, asker uğurlama gibi özel zamanlarda gelenek olarak ikram edilen beş yüz yıllık Osmanlı geleneği keşkek UNESCO tarafından Somut Olmayan Kültürel Miras¹⁰ listesine alınmıştır ve ramazan sofralarında da kendine yer bulmaktadır. Haber Turk gazetesinde her gün, tozlu sayfalarda kalmış “şehrûşenî miyanesi, lamunya helvası, hindiba çorbası vd.” gibi geleneksel lezzetlere tarifi ile birlikte yer verilmiştir. (Haber Turk, 28 Haziran- 27 Temmuz 2014).

4.7. Sema ve Tasavvuf Musikisi

Anlam dünyasının genişliği ve derinliği ile ramazana farklı bir boyut kazandıran tasavvuf ve onun önemli göstergelerinden sema ve tasavvuf musikisi ramazan dolayısı ile çeşitli zeminlerde görülmektedir. Çeşitli mekanlarda gerçekleşen ramazan etkinliklerinin bir parçası olarak sema ve tasav-

⁸ Bununla birlikte ramazanda gazetelerin yeme-içme mevzuna geniş yer ayırması bazı yazarlar tarafından eleştirilir. Yeni Şafak gazetesinden Fatma Barbarosoğlu, ramazan ile birlikte gazetelerin ramazanda “şunu yiyin, için, şunlardan uzak durun” şeklindeki reçetelerden duyduğu rahatsızlığı şu sözlerle belirtir: “Son birkaç yıldır Ramazan sayfaları kadar meşhur hale gelen ramazan diyeti söz alanını giderek genişletiyor ve orucun manevi iklimini kalori hesabıyla dünyevileştirmeye çalışıyor. Oysa Ramazan-ı Şerif’in reçetesi az yemek, az uyumak çokça ibadet etmek.” (Yeni Şafak, 7 Temmuz 2014: 11).

⁹ “Yaşasın Pide Şifalıymış”, (Sabah Pazar, 29 Haziran 2014: 8); “Dumanı Hep Üstünde Kokusu Hep Aklımda: Ramazan Pidesi” (Hürriyet Pazar, 29 Haziran 2014: 14).

¹⁰ Anadolu’nun pek çok kentinde düğün, tören yemeği olarak bilinen keşkek, 2011 yılında UNESCO tarafından Türkiye’nin Somut Olmayan Kültürel Miras listesine dâhil edilmiştir. Bk. (URL-1).

vuf musikisi dinletisine sıkça yer verildiği belirtilebilir. Maltepe Belediyesi ise ramazanı yüz elli semazenin eşlik ettiği bir programla karşılamıştır (Sabah, 15 Temmuz 2014: 11). Yine alışveriş merkezlerinin ramazana özel hafta sonu etkinlikleri arasında tasavvuf müzik dinletisi ile semazen gösterisi dikkat çekmektedir (Milliyet, 29 Haziran 2014: 12). Kırklareli’nde “Kırlar Grubu” adlı bir müzik gurubu kuran Roman vatandaşlar, ramazan dolayısı ile kurulan çadırdaki tasavvuf musikisi icra etmektedir (Yeni Şafak, 4 Temmuz 2014: 7). İlan ve reklam bağlamında semazeni görmek yaygındır. Örneğin Sultannahmet’te yer alan Kilari restoranın iftar ilanının vurgusu “tasavvuf müziği ve semazen eşliğinde iftar ziyafeti” şeklindedir. Bunun dışında ramazanın son birkaç gününde birtakım belediyelerin bayrama ilişkin tebrik mesajları ise semazen imgesi eşliğinde sunulmuştur.

4.8.Diğer Kültürel Unsurlar

Eski devirlerde genel olarak ramazanın içerdiği anlam dünyası gazetelerde çeşitli köşe yazarları tarafından kaleme alınan yazılarda yahut ramazan sayfalarında sıklıkla temas edilen bir durum olmuştur: “Eski asırlarda ramazan dendiğinde akla tantanalı iftarlar, yapılması büyük maharet gerektiren mahyalar, geceleri dolup taşan camilerde kılınan teravihler, sonraki devirlerde de direklerarası eğlenceleri ve meddahlar gibi ramazanla ilgili geleneksel kavramlar gelir.”(Haber Turk, 28 Haziran 2014: 22). Bununla birlikte batı dünyasının ramazanı algılayışına dair anekdotlar da yine gazetelerde yer almış ve bu mesajlar da seyyahların kalemıyla verilmiştir. Gerard de Nerval’ın 1843 İstanbul’unda ramazana dair anlattıkları ramazan folklor kayıtları açısından önemlidir:

...iftardan sonra kahvehanelere oturuluyor, nargileler ve çubuklar geliyor, neredeyse dini bir sessizlik içinde meslekten hikâyecilerin ezberden okuduğu ya da tiyatroya bir eda ile aktardığı olağanüstü hikâyeler dinleniyordu... Kahveciler ünlü hikâyecileri kendi mekânlarına çekmek için çoğunlukla büyük masraflar yapıyorlardı. Oturum bir buçuk saatten fazla sürmediği için, hikâyeciler aynı gecede birkaç kahvede çalışabiliyorlardı. Bazen dinlediği hikâyeyi çok beğenen bir aile reisi haremde de oturumlar yaptırıyordu... Verilen miktardan memnun olmayan bazı kötü niyetli hikâyeciler, kimi zaman anlattıklarının en ilginç yerinde ortadan kayboluyorlardı. (Haber Turk, 6 Temmuz 2014: 4).

Bilindiği gibi gazeteler hafta içi günlük basımları dışında magazin eki ve bilhassa hafta sonları Cumartesi ve Pazar günleri verilen çeşitli ekler ile ha-

ber sunumlarını ve ağlarını genişletmektedir. Bunların yanında gazetelerin sunduğu eklerden bir başkası kitap ekleridir. Star gazetesinin vermiş olduğu kitap ekinde Dergâh yayınlarının “Ramazan Kitapları” adı altında takdim ettiği çeşitli yayınlar söz konusudur. M.Kayahan Özgül’den *Candan Geçelim Yâ Hû XIX. Asrın Şairlerinden Dinî- Tasavvufî Şiirler (1801- 1922)*; Halit Fahri Ozansoy’dan *Eski İstanbul Ramazanları - Bütün Âdetleri, Eğlenceleri, Hatıraları, Fıkraları*; Müslüm Yılmaz’dan *Beşiktaşlı Yahya Efendi Hayatı, Tasavvufî Şahsiyeti ve Divanı* adlı çalışmalar içerikleri itibari dinî- tasavvufî edebiyat açısından ve H. Fahri Ozansoy’un eseri bilhassa folklor açısından önemlidir. Söz konusu ekte Ozansoy’un eserinden hareketle “eski ramazanlar(ın) Hacıvat- Karagöz, Direklerarası, Sultanahmet eğlenceleri, meddah gibi etkinlikleri de göz önüne alırsak Ramazan bizde en azından modernleşme tarihimiz itibariyle bir ‘eğlence’ unsuru olarak da gelişmiştir” tespiti yapılmaktadır (Star, Kitap Eki, 3 Temmuz 2014: 6).

Yeni Şafak gazetesinin kitap ekinde Turan Karataş “Mahyada Bir Aydınlık...” başlığı ile hazırladığı ramazan ve kitap ilişkisine dair yazıda ramazanın hatırlattığı kitap meselesine ve ramazan ayında okunacak kitaplara yer verir. Eski ramazanlarda hangi kitapların okunduğuna dair doyurucu bir bilgi olmadığını ancak, “camilerde, mescitlerde, dergâhlarda, tekkelerde daha çok dinî bir ritüel hâlini alan hatimler, mukabeleler, mevlitler; bunlara ilaveten, özel bir ihtimamla ve adeta bir kulluk vazifesi dikkatiyle siyer kitapları, hilyeler, mesneviler, Yunus ilahileri, cenk kitapları bilhassa Hz. Ali cenkleri, Hamzanâmeler okunmaktaydı.” (Yeni Şafak, Kitap Eki, 4 Temmuz 2014: 22) bilgisini verir. Bu satırlarda yer alan “ilahi, cenk kitapları ve özellikle Hz. Ali cenkleri, Hamzanâme” gibi eserler dinî tasavvufi halk edebiyatı kapsamında değerlendirebileceğimiz eserlerdir ki eski ramazanlarda kitap ihtiyacını gideriyor olması önemlidir. Satırlarına Mehmet Halit Bayrı’dan alıntılarla devam eden Karataş şu bilgilerle devam eder: “İstanbul’un değişik semtlerinde, teravih sahur arasını doldurmak için, yalnız ramazan ayına mahsus olmak üzere bazı kahvehaneler özel programlar hazırlarlarmış (...) buralarda güzel okuyan birisinden Kan Kalesi, Battal Gazi hikâyelerini dinleyenler, klârnet, saz, kanun çalanlar, şiir okuyanlar, mani okuyanlar, fıkra anlatanlar, meddahlık yapanlar bulunmuş... Çalgılı kahvelerde saz çalınır, destan, koşma, mani okunurken hiç ses çıkarılmaz, bunların hepsi dikkatle dinlenir, yalnız coşkun yürekliiler arada sırada ‘yaşa’ demeden durmazlardı.” (Yeni Şafak, Kitap Eki, 4 Temmuz 2014: 22).

Sonuç

Bir kültürel kategori olarak folklorun temel özelliklerinden biri de bir iletişime dayalı kültürel bir pratik olmasıdır. İslam inancı ve kültürünün en çok değer atfettiği zaman dilimlerinden olan ramazan, kendine mahsus gelenekleri ve ritüelleri ile toplumsal hayatın önemli bir cephesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ramazan folkloruna ilişkin ürünlerin medya araçlarından gazetelerde yeniden üretildiği, iletişim stratejisinin güçlü bir parçası olarak kendisine yer bulduğu görülmüştür. Yazılı medyanın etkili kitle iletişim araçlarından olan gazeteler, açıkça görülmektedir ki ramazana dair yaptığı haberlerde geleneksel ve kültürel olanın taşıyıcısı ve aktarıcısı olmuştur. Ramazanın sunumunda ve ramazana dair haberlerin oluşturulmasında, söz konusu gelenekten sıklıkla istifade edilmiş ve bir yönüyle sözlü kültür ve belleğin aktarıcılığı ramazan aracılığı ile gerçekleşmiştir.

Sözlü kültür verimlerinin kullanım oranlarına bakıldığında menkıbe, mani, geleneksel tiyatronun öne çıktığı belirtilebilir. Özellikle menkıbe ve mani en sık rastlanan gelenek kökenli unsurlar olup iletişim aracı olarak tercih edilmiş ve anlatımın daha anlaşılır ve çekici hale getirilmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte Türk gölge tiyatrosu ve geleneği ile ilgili etkinlik ve haberler gazetelerde sıkça yer almış ve okuyucuya haber formatında sunulmuştur. Özellikle Karagöz ve Hacivat imgesi kendi (tiyatro) bağlamı dışında oldukça geniş bir yelpazede okuyucuya sunulmuştur. Gazetelere verilen ilan ve reklamlarda, çeşitli duyurularda, gazetelerin bulmaca eklerinde bu mirastan ziyadesi ile istifade edilmiştir. Bir tür olarak mani ile Karagöz- Hacivat ve ramazan davulcusu imgelerinin reklamların en önemli unsuru olduğu ifade edilmelidir. Bununla birlikte ramazan davulcusu imgesinin yine bilhassa ramazan etkinliklerinde ve çeşitli ilanların aktarımında sıkça kullanıldığı belirtilebilir. Özetle, gazetelerin ramazana dair kültür ve belleğin aktarımında sözlü kültür ve sözlü edebiyattan oldukça fazla istifade ettikleri görülmektedir. İletişim kabiliyeti açısından folklorun işlevselliği gazetelerde ramazanın sunum ve aktarımında açık ve somut bir şekilde görülmüştür.

Kaynakça

- Acar, Mustafa ve Demir, Ömer (2005). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları.
- Albayrak, Nureddin (2009). "Türk Halk Şiirinde Biçim ve Tür Sorunu". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2(3-4): 133-186.

- Alkan, A. Turan (2009). “Ramazan Üzerine Çeşitlemeler”. *Ramazan Kitabı*. Haz. Özlem Olgun. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ateş, Fatma (2015). “Kütahya’da Bir Ramazan Geleneği: Küpecik”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 38: 31-45.
- Aydoğan, Filiz (2004). *Medya ve Popüler Kültür*. İstanbul: Mediacat Kitapları.
- Aytaç, Gürsel (2002). *Edebiyat ve Medya*. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Boyras, Şeref (2001). “Halk Kültürü Unsurlarının Televizyon Reklamlarında Kullanılması”. *Milli Folklor*, 49: 93-108.
- Çelik Varol, Merve ve Varol, Erdem (2019). “Kavram ve Kuramlarıyla Marshall McLuhan’a Bakış: Günümüzün Egemen Medya Araçları Ekseninde Bir Değerlendirme”. *International Journal of Cultural and Social Studies*, 5(1): 137-158.
- Çetin, Onur (2020). “Geçmişten Bugüne Ramazan Gelenekleri ve Geleneklerin Yaşatılarak Geleceğe Aktarılmasına Dair Öneriler”. *Türk Ekini Dergisi*, 6: 14-36.
- Düzgün, Dilaver (2000). “Osmanlı Döneminde Geleneksel Türk Tiyatrosunun Genel Görünümü”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14: 63-69.
- Erdoğan, İrfan ve Korkmaz, Alemdar (1990). *İletişim ve Toplum*. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Erdoğan, Zeynep S. ve Taşdelen, Birgül (2019). “Televizyon Reklamlarında Kültürel ve Dini Göstergelerin Kullanımı: 2010-2017 Coca-Cola Ramazan Dönemi Reklamlarının Göstergibilimsel Analizi”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 7(2): 1296-1326.
- Fidan, Süleyman (2017). *Âşıklık Geleneği ve Medya Endüstrisi -Geleneksel Müziğin Medyadaki Serüveni-*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gönenç, E. Özgür (2002). “Kitle Kültürü ve Kitle İletişimi”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 13: 129-138.
- Günay, Umay (1996). “Folklor Reklam Tarhana”. *Milli Folklor*, 31-32: 3-12.
- Güneş, Sadık (2001). *Medya ve Kültür*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman (2004). *Dinî- Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karakoç, Enderhan (2009). *Medya ve Popüler Kültür & Eleştirel Bir Yaklaşım*. Konya: Literatürk Academia.

- Korkmaz, Derya Filiz (2008). *Türkiye’de Ramazan Ayı Bağlamında Reklam-Kültür İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lull, James (2001). *Medya İletişim Kültür*. Çev. Nazife Güngör. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Mutlu, Erol (2005). *Globalleşme Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Ocak, A. Yaşar (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ong, Walter J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözü Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Oruç, Züriye (2018). “Ortaçağ Türk-İslâm Dünyasında Mizahın Seyirlik ve Dilbaz Ustaları: Saray Maskaraları”. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 13(26): 145-162.
- Özdemir, Nebi (2008). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Özden, Ömer (2005). “İnanç – Kültür ilişkisi ve Türk Kültürü Açısından Değerlendirilmesi”. *Dini Araştırmalar*, 7(21): 117-134.
- Peker, Selçuk ve Uysal, Ayşe (2022). “Güncellenmiş ya da İcat Edilmiş Ramazan Gelenekleri Üzerine Değerlendirmeler”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1): 122-132.
- Tokgöz, Oya (1987). *Temel Gazetecilik*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Türkoğlu, Nurcay (2010). *Medya ve Kültür*. Urban Kitap.
- Uyaniker, Nursel (2010). *Eyüp Sultan Türbesi Etrafında Teşekkül Eden Efsanelerin Tespiti ve İncelenmesi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Şahinde (2006). “Reklam ve Popüler Kültür”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 27: 49-160.
- Yaylagül, Levent ve Korkmaz, Nilüfer (2008). *Medya Popüler Kültür ve İdeoloji*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- URL 1: <https://www.unesco.org.tr/pages/126/> (Erişim: 2023).
- Yıldırım, Dursun (1992). “Fıkra.” *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Yıldız, Şerife (2005). *Dil Kültür İletişim ve Medya*. Ankara: Sinemis Yayınları.

Gazeteler

Haber Turk Gazetesi (2014, 28 Haziran – 27 Temmuz)

Hürriyet Gazetesi (2014, 28 Haziran – 27 Temmuz)

Yeni Şafak Gazetesi (2014, 28 Haziran – 27 Temmuz)

Sabah Gazetesi (2014, 28 Haziran – 27 Temmuz)

Star Gazetesi (2014, 28 Haziran – 27 Temmuz)

Milliyet Gazetesi (2014, 28 Haziran – 27 Temmuz)

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

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

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

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

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

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

OSMANLI DÖNEMİ MİNYATÜRLERİNDE SOYTARILAR

Jesters in Ottoman Period Miniatures

Süreyya GENÇ*

Öz

Osmanlı saraylarında soytarılar, eğlencenin, mizahın ve güldürünün önemli bir parçası olmuştur. Padişah ve çevresindekileri eğlendiren bu figürler, saray tarafından düzenlenen şenlikler, kutlamalar, törenler gibi tüm tarihi olayların içinde bulunmuşlardır. Kendilerine has üslupları ve kıvrak zekâları ile hem sarayda hem de halk arasında kabul görülmüşlerdir. Hatta Padişah'ın kararları üzerinde de soytarılardan etkisinin olduğunu birçok kaynak yazmaktadır. Bu ayrıcalıkları, sarayın ve çevresindekilerinin, eğlencelerin, kutlamaların, törenlerin vazgeçilmez bir parçası konumuna getirmiştir. Sarayda soytarı bulundurma geleneği ilk olarak Yıldırım Beyazıt zamanında başlamıştır. Bu gelenek Tanzimat dönemine kadar devam etmiş ve Batılılaşma çabamızla birlikte yok olup gitmiştir. Tarihin görgü tanığı olan minyatür sanatçıların eserlerinde bu geleneğin izlerini görmek mümkündür. Osmanlı döneminde resimsel ifade minyatür tekniği ile yapılmaktadır. Genellikle tarihi konuları işleyen bu kitaplarda bulunan minyatürlerin çoğu padişahın savaşları, zaferleri, kabul törenleri, av sahneleri veya şenlikleri içermektedir. Osmanlı döneminde yapılmış olan resimsel tasvirler bilgi sahibi olmak için kıymetli bir görsel kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada soytarılardan ve yer aldığı resimsel tasvirlerin tarihsel süreci içerisinde yerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Soytarı, güldürü oyuncularını, cüceler, hokkabaz gibi karakterlerin yer aldığı dönem tarihsel süreç içerisinde ele alınmış ve bu karakterlerin konu olduğu dönem resimleri değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: soytarı, soytarı tasvirleri, Osmanlı, minyatür sanatı, eğlence.

ABSTRACT

In the Ottoman palaces, clowns were essential to entertainment, humor, and comedy. These figures, which entertained the Sultan and those around him, were present in all historical events, such as festivities, celebrations, and ceremonies organized by the palace. They were accepted both in the palace and among the public with their unique style and quick wit. Many sources write that clowns influenced the Sultan's decisions. These privileges made it an indispensable part of the palace and its surroundings, entertainment, celebrations, and ceremonies. The tradition of having

* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Bartın/Türkiye.
E-posta: sryygenç@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7733-0006.

a clown in the castle first started during the time of Yıldırım Beyazıt. This tradition continued until the Tanzimat period and disappeared with our efforts to Westernize. Traces of this tradition can be seen in the works of miniature artists who are eyewitnesses to history. During the Ottoman period, pictorial expression was made with the tiny technique. Most of the miniatures in these books generally deal with historical subjects, including the sultan's wars, victories, acceptance ceremonies, hunting scenes, or festivals. Pictorial depictions made during the Ottoman period are a valuable visual source for gaining information. The research aims to reveal the place of clowns and their pictorial depictions in the historical process. The period in which characters such as clowns, comedy actors, dwarfs, and jugglers took place was discussed within the historical process and the paintings of the period in which these characters were the subject were evaluated.

Keywords: jester, jester depictions, Ottoman, miniature art, entertainment.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda soytarılar, toplumda eğlence ve mizahın önemli bir parçası olarak yer almıştır. Halk arasında popüler olan soytarılar, saraydan köylere kadar çeşitli şenliklerde ve sosyal ortamlarda bulunmuşlardır. Özellikle sarayın ve zengin ailelerin eğlence etkinliklerine ve kutlamalarına katılmışlardır. Sarayda padişah ve sadrazam gibi üst düzey yetkililerin eğlenmesini sağlamak, gösterilerde yer almak, mizahi bir dille eleştirilerini dile getirerek neşe katmak gibi görevleri olmuştur. Osmanlı döneminde soytarılar, düşük bir statüye sahip olmalarına rağmen tarih sayfalarında kendilerine özgü bir yer edinmişler, kimsenin cesaret edemediği güçlü kişilerle dahi alay edebilme özgürlüğüne sahip olmuşlardır. Bu ayrıcalıkları onların popüler olmasını sağlamış, düzenlenen şenlikler ile halkı, günlük sıkıntılarından ve siyasi gerilimlerinden uzaklaştırarak eğlendirmişlerdir. Özellikle düğünler, bayramlar ve kutlamalarda soytarılar sahnede yer almış ve büyük ilgi görmüşlerdir.

Soytarılık ve hokkabazlık uzun ve köklü bir geçmişe sahip gösteri sanatı olmuştur. Günümüze kadar uzanan bu gösterilerden hokka oyunu, üç hokka ve üç topla yapılan sihirbazlık gösterisidir. İtalyancada hokkaya benzeyen ölçeklerde yapıldığı için bu oyuna "giuco di bussoletti", Fransızcada hokkalarla oyun gösteren anlamında "joueur de gobelets" denilmektedir. Osmanlı da ise "mührebaz", "beyzabaz", "yuvarlakbaz" gibi adlar almıştır. Bu isimlerin yanında sihirbazlık el çabukluğu gösterileri yapanlara, "tazbaz", "şadırvanbaz", "şu'bedabaz", "ayyâr", "efsunkâr" gibi adlar da verilmiştir. Türkiye'ye 16. yüzyılda İspanya'dan gelen Yahudiler kuklacılık ve soytarılık gibi

oyunları getirmiştir. Bu sanatı Yahudiler 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başına kadar icra etmişlerdir. İspanya’da diğer ülkelerden farklı olarak gösteriler; hokkabazın yanında yüzü boyalı, başında külah olan yardımcı konumunda bir soytarı yer almıştır. Soytarının buradaki görevi, komiklikleri ile halkı neşelendirip güldürmek ve tüm dikkatleri üzerine toplayarak oyunun hilesini göstermek olmuştur. Oyunu izleyen seyirciler, hokkabazdan çok yardımcısını yani soytarıyı anımsadıkları için hokkabazlığı kaba bir güldürü gibi görüp günlük yaşamda aşağılayıcı bir nitelendirme olarak kullanmışlardır. Bu iki gösteri şekli günümüz sahne sanatlarının temelini oluşturmaktadır (And, 1998: 2-3).

Sarayda soytarı bulundurma geleneği eski Mısır Beşinci Sülâle zamanına kadar uzanmaktadır. Bu gelenek zamanla yayılarak Abbasilerden itibaren İslam dünyasında da görülmeye başlanmıştır. Yıldırım Beyazıt sarayda soytarı bulundurma geleneğini başlatan ilk kişidir. Cüceler, kamburlar ve hadımlar o dönemde en çok tercih edilen soytarılar olmuştur. Yıldırım Beyazıt ile başlayan sarayda soytarı bulundurma geleneği Tanzimat’a kadar devam etmiş ve batılılaşma hareketleri ile birlikte ortadan kalkmıştır. Osmanlı sarayı, Araplar veya Habeşli olan soytarılarla rağbet göstermiştir. Bu soytarılar, esir pazarlarından satın alınmış veya saraya hediye olarak gönderilmiştir (Ünsal, 2006: 68). Literatürde ilk Osmanlı soytarısı olarak “Mashara Arab” yer almaktadır. Etiyopya kökeninden olmasından dolayı, “zenci soytarı” veya “kara soytarı” anlamına gelen “Mashara¹ Arab” takma adını almıştır (Dikici, 2006: 25).

Bardakçı (URL-1) yazısında; seçilecek olan soytarının zeki, kurnaz ve marifetli olması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun nedeni Padişah sinirli veya gergin olduğunda güldürülmesi, anlattıklarıyla veya yaptıklarıyla yeri geldiğinde de düşünmeye sevk etmesi gerekmektedir. Sultana bu kadar yakın bir ilişkide oldukları için, güvenilir kişilerin soytarı olarak saraya alınması için özen gösterilmiştir. Seçilen bu zeki soytarılar devlet işlerinde de önemli rol oynamışlardır. Öztürk (2005: 900); Mashara Arab’ın Padişah üzerindeki etkisini, yaşanan bir olay üzerinden anlatmıştır. Yıldırım Beyazıt; görev ve yetkisini kötüye kullanan, halktan rüşvet alan, kendi çıkarları için fetva yolunu kullanan kadıları duymuş ve Ali Paşa’yı çağırmıştır. Veziriâzam Ali Paşa’dan bu kadıları toplayarak Yenişehir’de bir eve hapsetmesini ve sonra evi ateşe

¹ “Mashara” kelimesi *Lügat Osmanlıca-Türkçe Sözlüğü*’ne göre (URL-3), “maskara, soytarı, tuhafıklar yapan kimse, komik, gülünç, zevklenme, eğlenme, kepaze, utanmaz, rezil, (çoğulu: Mesâhir) büyük taşlı yer” anlamlarına gelmektedir.

vermesini emretmiştir. Kanun uygulayıcılarının halka karşı usulsüz eylem yapmaması gerektiği, halkın incinmemesi ve haksız bir işlem yapılmaması gibi konularda Padişahın tavrının net ve keskin olması Ali Paşa'yı endişelendirmiş ve bir çözüm yolu arayışına girmiştir. Kadıların kurtarmak için Padişahın değer verdiği Mashara Habeşî Arab'a gitmiş ve ara bulucu olmasını istemiştir. Padişahın huzuruna çıkan soytarı Mashara Arab bir türlü konuyu açamamıştır, Padişah bu durumu fark etmiş ve sormuştur. Rahat olmasını ve düşüncelerini söylemesini istemiştir. Bu görüşmenin üzerine veziriâzamı huzuruna çağırmıştır. Ali Paşa, kadıların ücretlerinin az olmasından dolayı rüşvet aldıklarını eğer ücretleri arttırılırsa rüşvet almayacakları konusunda Padişahı ikna etmiştir. Hükümdar kadıların hayatlarını bağışlamış ve serbest bırakmıştır. Saray soytarısının araya girmesiyle çözülen bu olayda, Padişah üzerindeki etkisini göstermektedir. Dikici (2006: 28), bu olay neticesinde kadıların ücretlerini iyileştirmek için adli hizmetlere yeni ücretler çıkartıldığını ve rüşveti ücret olarak yasal hale getirmek için yeni bir kural getirildiğini belirtmiştir. Kanun uygulayıcılarının Padişah tarafından cezalandırılmaması konusunda, "Aşıkpaşazâde'nin sert bir dil ile: Osmanlı hanedanını günaha sokan Ali Paşa'ydı" ifadesine yer vererek soytarının etkisini dile getirmiştir.

Devletin kurumları 16. yüzyılın sonlarından giderek yozlaşmış ve işler gayrimeşru yollarla halledilmeye başlanmıştır. Bu yozlaşmış işlerin içinde soytarılar da yer almışlardır. III. Murad'ın Nasuh ve Cuhud isimli cüceleri bu soytarılardan başında gelmektedir. Bu cüceler III. Murad üzerinde öyle etkili olmuşlardır ki tayinlerde söz sahibi olmuşlardır. Her iki soytarı da büyük bir servete sahip olmuştur. Daha sonraki zamanlarda gözden düşen soytarılar hakkında yapılan incelemede kurdukları rüşvet ağı görülmüş ve hapse atılmıştır. Aynı zamanda soytarılara verdikleri rüşvetlerle makam sahibi olan birçok devlet görevlisi de ortaya çıkartılmış ve görevlerinden azledilmiştir (URL-1).

Başlangıçta sadece sarayda yer alan soytarılardan zamanla zenginlerin, paşaların ve devlet büyüklerinin konaklarında yer aldığı görülmektedir. Esir veya kölelerden seçilerek satın alınan bu soytarılardan zeki, fiziksel bozukluğu olan, komik görünüşlü olmasına dikkat edilmiştir. İçlerinden en çok cüce, kambur ve hadım olanlar tercih edilmiştir. Seçilen bu ev soytarılarının görevleri, misafirleri güldürmek, eğlendirmek için kelime oyunları yapmak, takla atmak, canbazlık yapmak gibi gösteriler yapmak olmuştur. Osmanlı'da soytarılara; maskara veya mazhara, kışmer, pusatçı, hokkabaz gibi çeşitli isimler verilmiştir (Ünsal, 2006: 70). Soytarılar, Osmanlı dönemi hakkında bilgi aktarımında önemli veri kaynağı oluşturmaktadır. Özellikle dö-

nem düşünlerini anlatan sûnamelerde yer alan minyatürlerde soytarıların izlerini görmek mümkündür. Osmanlı'nın görkemini, ihtişamını, zenginliğini gösteren en önemli görsel belgelerden biri olan *Sûname-i Hümayûn* adlı minyatürlü eser, III. Murad'ın oğlu Mehmed için düzenlenen sünnet düğünü şenliklerini anlatmaktadır. Bir diğer minyatürlü sûname ise, *Sûname-i Vehbî* ise Ahmet Refik Altınay tarafından "Lale Devri" olarak adlandırılan ve 1730'da Patrona Halil Ayaklanmasına kadar süren dönemde yapılmıştır (Ağaoğlu, 2012: 125). Osmanlı dönemi resim tasvirlerinin yapıldığı minyatürler bilgi sahibi olmak için önemli bir görsel kaynaktır. Batılılaşma hareketi ile yerini modern Türk sanatına bırakan minyatür sanatı Osmanlı dünyasının sahip olduğu güç ile paralel olarak gelişmiş ve günümüzde zengin bir tarihi belge olarak yerini almıştır.

Osmanlı Dönemi Minyatürlerinde Soyтары Tasvirleri

Osmanlı döneminde Batı etkisine pek açık olmayan minyatür tekniği ile yapılan bu sanat, Türk resim sanatının klasikleri olarak kabul edilmektedir. Genellikle küçük boyutta ayrıntılı ve incelikli çalışmalardan oluşan minyatürler, kitap süslemeleri, el yazmaları gibi özel bölümlerin süslenmesi için kullanılmıştır. Yazma eserlerde yer alan olayların resmedilerek oluşturulan kitap resimlerine minyatür denilmektedir. Bu terim Mahir'e (2020: 15) göre; Orta Çağ Avrupası'nda yazma kitapların bölüm başlarına yapılan tezhiplerde (süslemelerde) baş harfleri vurgulamak amacıyla kullanılan kırmızı boya "minium"dan türetilmiş ve söz konusu tezhipleri tanımlamıştır. Daha sonra Latince "miniare" kökünden türetilerek İtalyanca "miniatura", Fransızcaya "miniature" biçiminde yazma kitaplardaki resimleri ifade etmek için kullanılmıştır. Batı dillerinden Türkçeye girmiş olan minyatür terimi; Osmanlı kaynaklarında "tasvir" veya "nakış" olarak geçmektedir. Bu tarz yapan sanatçılara da Keskiner'e (2008: 8) göre, "minyatari" denmektedir. Osmanlı'da minyatür "nakış-resim", sanatkârına da eserin türüne göre "nakkaş", "ressam" veya "musavvir" denilmiştir. İnsan resmi yapan sanatkârlara "musavvir" ya da "gebihnüvis", manzara yapanlara da "tarrah" denilmiştir (Koçak, 2015: 2).

Bilinen en eski Türk resimleri olduğu ileri sürülen Uygurlar tarafından yapılmış olan duvar resimleri ve minyatürlerin; simetrik düzenlemenin, koyu mavi ve parlak kırmızı renklerin egemen olduğu kompozisyonların resimsel değerlerin varlığı, tekniklerinin sağlamlığı, kullandıkları araç ve gereçlerin zamana dayanıklılığı konusunda hayranlık uyandırmaktadır. (Aksoy, 1990: 2). Uygur devletinin dağılmasından sonra Selçuklu Türklerinde İslam minyatürleri ortaya çıkmış; Bağdat, Mısır, Suriye gibi diğer Arap ülkelerine gel-

mesiyle de ilk Arap minyatürleri görülmeye başlanmıştır (Keskiner, 2008: 9). Tansuğ'a (2008: 25) göre; Osmanlı nakış-resim sanatı, 13. yüzyılda güncel konulara eğilen Abbasi Bağdat Ekolü ya da motif klişelerindeki benzerlikler yüzünden 15.-16. yüzyıllardaki İran nakış resim ekollerinin egemenliği altında görülmemelidir. Selçuklular zamanında beliren tüm işaretler Osmanlı çağlarında kesinleşmiştir. Bu gelişim temposu İslam dünyası içerisinde Türklere özgü olan bir dinamizmin ve sanatta eşzamanlılığın bir göstergesidir.

Günümüze kadar ilk minyatür örnekleri Abbasi döneminde filizlenmiş, 12. ve 13. yüzyıllarda Anadolu'nun birçok yerinde hazırlanan eserlerde yerini almıştır. Silvan'da Artuklu Emiri Necmeddin Alpi'ye (1152-1176) sunulan Dioskorides'in *Materia Medica* adlı botanik ve zoolojiyle ilgili eserinin *Kitâb el-Haşâ'iş* adıyla Süryaniceden Arapçaya çevrilmiş nüshası minyatür içeren en erken tarihli eser olarak kabul edilmektedir. Bu ilk minyatür örnekleri daha çok bilimsel eserlerde yer almaktadır (Mahir, 2020: 33-35). III. Murat zamanı Türk minyatür sanatının en parlak dönemi olmuştur. Aşırı süslemenin olmadığı gerçekçi bir üslupla bu dönemde pek çok olay resmedilmiştir. Osmanlı Türk minyatürünün son aşaması olarak değerlendirilen 18. yüzyılın ilk yarısında yapılan eserlerde her ne kadar Batı sanatının etkisi görülse de eski değerlerini yitirmemiştir. Ancak yüzyılın sonuna doğru batılılaşma hareketleriyle minyatüre duyulan ilgi giderek azalmış ve yağlıboya resme olan ilgi artmıştır (Keskiner, 2008: 9).

Erken dönem Osmanlı minyatürünün 1455-1480 yılları arasında Edirne'de hazırlanan, Bedi'eddin Minuçihr el-Taciri el-Tebrizi adlı şaire ait, gül ile bülbülün ümitsiz aşkını dile getiren *Dilsûznâme*'nin minyatürlü nüshasıdır. 1460-1480 yılları arasında yapıldığı düşünülen bir diğer resimli yazma, Kâtibî mahlasını kullanan Şemseddin Muhammed bin Abdullah Nişapuri'nin kasidelerini içeren *Külliyâtı-ı Kâtibî*'dir. Bir diğer erken dönem Osmanlı minyatürü arasında değerlendirilen ve Fatih Sultan Mehmed için Amasya'da yazılıp resmedilmiş olan cerrahlıkla ilgili *Cerrâhhî-yetü'l-Hânniyye* adlı eserin tasvirleri ise farklı bir üsluba sahiptir (Mahir, 2020: 44-45). Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlenmesiyle birlikte sarayın sanata ve sanatçıya olan ilgisi ve desteği artmıştır. Özellikle minyatür sanatının en verimli olduğu III. Murad döneminde *Sûrname-i Hümayûn*, *Şemailname*, *Hünername*, *Şehname-i Selim Han*, *Şehinşehname*, *Siyer-i Nebi*, *Zübdetü't Tevarih*, *Nusretname* gibi önemli eserler ortaya çıkmıştır. Bu eserlerden en önemlisi, daha önce örneği olmayan Osmanlı minyatür sanatına bir yenilik getiren İntizamî'nin *Sûrnâme-i Hümayûn*'u olmuştur (Ağaoğlu, 2012: 127). Osmanlılara

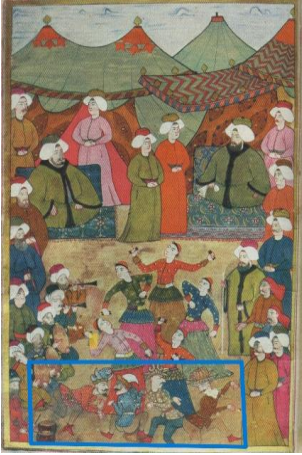
özgü olan resimlenmiş sûname yazmaları sayılıdır. Padişah çocuklarının sünnet düğünü törenlerini konu alan III. Murat ve III. Ahmet Sûnamelerinde minyatür sanatının ilgi çeken kompozisyon düzeni görülmektedir. Nakkaş Osman atölyesinde resimlenmiş olan III. Murat'ın Sûnamesinin konusunu oluşturan sünnet şenlikleri dünya tarihinin en uzun şenliği olarak bilinmektedir (Tansuğ, 2008: 32). Daha sonraki zamanlarda da bu sünnet düğünü şenliği düzenleme geleneği diğer padişahlar tarafından da devam ettirilmiştir. Nakkaş ve ressamlar bu şenlikleri minyatür resim sanatı yoluyla kayda almışlardır. Şenlikler saray tarafından düzenleniyor ve yönlendiriliyor olsa da halk bu törenlerde sadece seyirci değil aynı zamanda katılımcı olarak da yer almıştır. Meslek alanları, esnaf, zanaatçı dernekler çalışmalarını ve yeteneklerini sergilemişler, geçit alaylarında hünerlerini göstermişlerdir. Görkemli olan bu şenliklere, kutlamalara yabancı ülkelerden davetli veya izlemek için gelen kişiler de dahil olmuştur (Erdal, 2021: 28). Sirk gösterileri, canbazlar, soytarılar ve hokkabazlar da şenliklere katkı sağlamışlardır. III. Murat'ın oğlunun sünnet düğünü şenliğini konu alan minyatürlerde yer alan tüm konuları zengin bir görsel belge niteliğinde görmek mümkündür. Kutlamaların belki de en önemli parçasını oluşturan sokak gösterilerinde yer alan soytarıların resimsel tasvirleri bize dönem hakkında kıymetli bilgi kaynağı oluşturmaktadır.



Görsel 1. 1582 Şenliğinde Safevi Kavuğuyla Alay Eden Soytarılar (And, 1982: Resim 112-113).

Sarayın haşmetini göstermenin bir aracı olarak düzenlenen görkemli sünnet düğünleri/şenlikler, şair ya da nâsirlerin edebî eserlerinin konusu olmuştur. Aynı zamanda tarih yazarları ve gösterileri izleyen yerli-yabancı misafirler tarafından da ilgiyle takip edilmiştir (Özdemir, 2018: 379). 1582'de

düzenlenen III. Murat'ın oğlunun sünnet düğününü anlatan minyatürlerde (Görsel 1) soytarıların sarıkları alaya aldıkları görülmektedir. Siyasal taşlama yapabilmenin örneği olarak gören And' a (1998: 6) göre; şenliğin olduğu zamanda Osmanlılar, İran'la savaş durumundadır. Bu sebeple, şenliğe seyirci olarak katılan İran elçisi soytarılar tarafından hakaretlere uğramıştır.



Görsel 2. 1720 Şenliğinde Köçekler ve Curcunabazlar (And, 1982: Resim 105).

1720 şenliğini anlatan minyatürde Karagöz ve Hacivat'ı andıran dört soytarı ilginç başlıkları ile sanki karşılıklı atışma yapıyor gibi görünmektedirler. Tasvirlerin giysi formlarının Koç ve Koca (2006: 267) dönemin giysi özelliklerini yansıttığını, aynı tiplmelerin yapıldığı döneme göre farklı renk ve biçim özelliklerini taşıdığı belirtmiştir. Tanzimat öncesi kaftan ve sarıklı çelebi tiplemesi kullanılırken, Tanzimat sonrası pantolon ve fesli çelebi tiplemesinin görülmesi, Osmanlı kaftanları giydirilmiş Zennelerin, Tanzimat sonrası batılı giysiler içinde tasvir edilmesi bu etkileşimin örneklerindedir.

18. Yüzyıla ait bir resimde (Görsel 3) bulunan soytarı tasvirinin altında “Hacivat-Zirzop” yazılıdır. Zirzop’u Türk Dil Kurumu (TDK), “geveze, densiz konuşan, işsiz, başboş, gelin alayına eşlik eden delikanlılardan her biri” (URL-4) şeklinde tanımlamaktadır. Öngen ve Dalkılıç’a (2022: 28) göre; “soytarılar, çağlar boyunca hem tiyatrodan hem de toplumlarda çeşitli isimler altında, farklı toplumsal sınıflar içerisinde değişik birçok statü ve konumda karşılaşılan bir olgudur. Soytarılar içinde buldukları toplumun kültürel kodları ile ortaya çıkmış oldukları çağın ötesindedirler.” Osmanlı’da soytarı önemli, çok zengin ve çeşitlidir. En önemli soytarı, Karagözdür. Kaynaklarda Karagöz’ün tarihi ve kökenine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Çetin ve Tarlakazan (2018: 20-21) Karagöz’ün kökenine dair yaptıkları çalışmada,

tespitlerini sekiz madde halinde sıralamışlardır. Kimi kaynaklarda Türkler tarafından geliştirildiği kimi kaynaklarda Hindistan kökenli olduğu Yakındoğu'ya Çingeneler tarafından getirildiği ya da Çin kökenli olduğu ve Batı'ya Moğollar aracılığı ile Orta Asya Türkleri tarafından taşındığı bilgisi yer almaktadır. Bazı kaynaklarda da iddia edilir ki (Mutlu, 1995: 53) gölge oyunları, 16. yüzyılda Mısır'dan Anadolu'ya gelmiştir. Yavuz Sultan Selim 1517'de Mısır'ı ele geçirdiği zaman şerefine verilen bir eğlence sırasında gölge oyununa benzer bir gösteri yapılır. Sultan'ın çok hoşuna gider ve gölge oyunu sanatçısını beraberinde İstanbul'a getirir. Böylece gölge oyunlarının Osmanlı Sarayına adım attığı ve yayıldığı varsayılmaktadır. Büyük ilgi gören bu Mısır gölge oyunlarındaki renksiz ve hareketsiz görüntüler Türk ustalarının elinde gelişmeye başlar. Oyun, hareket ve renk zenginliği kazanır. Türk gölge oyunlarına “Çadır Hayal, Zıllı Hayal, Hayal-ı Zıll” adı verilmiştir. Daha sonra başkahramanın adına uygun olarak “Karagöz Oyunları” diye tanınmaya başlamıştır.



Görsel 3-4. Hacivat-Zırzop (And, 1998: 4). 1582 Şenliğinde Esnafın Sunduğu İki Maskeli Oyuncu (And, 1982: Resim 114).

Nakkaş Osman'ın şenlik üzerine çizdiği minyatürde (Görsel 4) oyuncular karşılıklı durmakta ve söz atışması yapar gibi bir gösterim sergilemektedirler. Padişahın bulunduğu yerin alt kısmında yer alan karşılıklı iki figüre bakıldığında maskeli ve değişik başlıklar görülmektedir. Bu figürler diğer figürlerden kılık kıyafet olarak farklı olsa da bir diğer fark öteki kişilere göre hem bedenleri hem de başlarının daha büyük olmasıdır. Tıpkı Karagöz ve Hacivat gibi karşılıklı söyleşide veya atışmada oldukları görülmektedir. Aslında Hacivat ve Karagöz'ün taktığı başlıkların benzerlerini özellikle bu tür şenliklerdeki soytarı ve curcunabazların taktığı anlaşılıyor. *Sûrname-i Hümayûn*

minyatürlerinde bir ayrıntı vardır ki Karagöz ve Hacivat'ın sakallarının altına doğru getirdikleri elleriyle öne doğru eğilerek konuştuğu ritüellerle büyük benzerlik gösterir (Çetin ve Tarlakazan, 2018:29). Tüm tiplerin başında bulunan başlıklar, giysi tamamlayıcıları arasında en çok kullanılan form olmuştur. Şapka, serpuş, külah, fes, sarık vb. isimlerle anılan bu başlıklar, dönemin giyim kuşam özelliklerini ve başlığı kullanan kişinin toplum içindeki yerini, sosyal mevkiini göstermesi açısından önem taşımaktadır (Koç ve Koca, 2006: 260).

Nakkaş Osman'ın başında bulunduğu ekip ile resmettiği 1582 sünnet düğünü şenliğinin bütün evrelerini anlatıldığı kitap, Osmanlı minyatüründe yeni bir üslubu ortaya çıkarmıştır (Mahir, 2020: 63). Nakkaş Osman kompozisyonlarında düz ve eğri çizgileri büyük bir ustalıklarla kullanmıştır. Parlak ve açık renkleri minyatürlerinde değişik bir üslupla kullanmıştır (İnel, 1999: 44).



Görsel 5. 17. Yüzyılda Maskeli Curcunabazlar (And, 1982: Resim 95-96).

Bir gece eğlencesinde şamdanlar ile curcunabazlar ve müzisyenler görsel 5'de tasvir edilmiştir. Bu tür gösteride maske giyen ve büyük bir görsel şamata yaratan oyuncular ile onları büyük bir ilgi ile izleyen insanlar görülmektedir. Sivri külahlı, başa oturan kısımları taç biçimi dilimli başlıkları, tunik üstlükleri ve kısa çakşırları ile bazen kalabalık bir grup halinde bazense karşılıklı atışan iki figür halinde resmedilmiştir. Bu curcunabazlar, sakallı tipleri ile de Hacivat ve Karagöz imgesini hatırlatmaktadır. (Çetin ve Tarlakazan, 2018: 29).

Saray tarafından düzenlenen şenliklerde çok geniş gösterimlere yer verilmiştir. Işık gösterileri, şekerden heykeller, kuklalar, meddahlar, dans gösterileri, gibi görsel-işitsel gösterilerin yapıldığı bu kutlamalarda düzeni ve güvenliği sağlamak için tulumcular görevlendirilmiştir. Görevlendirilen bu tulumcular da eğlencenin, güldürünün bir parçası olmuşlardır. Yüzleri boyalı veya maskeli, ilginç kıyafetler giyen tulumcuların elinde, içleri hava, su veya yağ dolu tulumlarını yer geldiğinde düzeni sağlamak için katılımcılara doğru

kullandıkları, bazen de güldürme amaçlı yaptıkları bilinmektedir. Giydiği kıyafetin görüntüsünden dolayı şeytana benzetilen görevlendirilmiş tulumcuların başında olan kişiye “soytarı başı”, diğer tulumculara da “soytarı” denilmiştir (Arslan, 2008’den akt. Ümit, 2014: 131). 1582 sünnet düğünü şenliğinin hazırlıkları bir yıldan uzun sürmüştür. Dünyanın her yerinden hükümdarlar davet edilmiş ve sahne alanı At Meydanı bayram yeri olarak seçilmiştir. Bu meydanın temizliği ve düzeninin sağlanması için beş yüz tulumcu görevlendirilmiştir. Bu tulumcular hem düzeni sağlamaya çalışmış hem de halkı eğlendirmişlerdir. Şenliklerde uygulanan bu sert olmayan güvenlik tedbirine başvurulması şölen havasının bozulmadan devam etmesini sağlamak olduğu anlaşılmaktadır (İpşiroğlu, 1973: 132).

İlginç giysileri, maskeleri, komik dansları ve yaptıkları gülünç hareketlerle çoğu zaman müzik ve dans eşliğinde sahne alan curcunabazlar ile tıpkı onlar gibi ‘soytarı’ kılıkları ve davranışlarıyla dikkat çeken ancak bunu yaparken gösteriler esnasında düzeni sağlayan tulumcular da seyirlik sanatların bir parçası olmuşlardır (Ümit, 2014: 135). Soytarıların ne kadar eski ve evrensel bir kıymet olduğunu gösteren görsel 6’da bulunan tasvirlerde, üzerindeki rengârenk baklava desenli yelek biçimini çağdaş tiyatroya etkisi olan İtalyanların halk komedyasının commedia dell’arte’nin (And, 1998: 7) başkahramanı Arlecchino da giymektedir.



Görsel 6. Papiiaçi, Pulcinella, Arlecchino, Dottore vb. Commedia dell’arte Karakterlerini ve Barok Sanatını Etkileyen Osmanlı Maskarabazları ve Madrabazı (And, 1998, Erdal, 2021).

Altun’a (2007: 20-21) göre; karakteri vurgulamak için kılık kıyafetin seçimi önemlidir. Rengârenk baklava desenli bir giysi ya da tayt giydiğinizde söyleyeceğinizin etkisi de elbette farklı olacaktır. Birisine gülerek hakaret

etmek, hakaretin etkisini hafifletecektir. Soytarılar bu ayrıntıyı akıllıca kullanmayı beceren bir anlamda da deliliği seçmiş figürlerdir. Batı dillerinde soyтары deli ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Fransızca *fou*, *folle*, İngilizcede *fool*, hem deli hem soyтары anlamına gelmektedir. Bu Orta Çağ soytarılarının kılık kıyafetleri hem Arlecchino'ya hem de iskambil kâğıtlarındaki jokere benzemektedir. Alacalı renklerin tercih sebebi, soytarıların oluşturduğu toplulukların kimliğini de belirlemektedir.



Görsel 7-8. Yabancı Ressamların Yaptığı Osmanlı Soyтары Tasvirleri (And, 1998: 7). Türk Düğünü Geçit Töreni, Antoine Ignace Melling (URL-5).

Soytarıların padişahın bulunduğu geçit alaylarının başında gitmesi, önem gördüğünün kanıtıdır. III. Murat'ın alayla gidişini gösteren bir minyatürde mehter takımının önünde bir soyтары ve iki de köçek bulunmaktadır. Esnaf localarının geçit alaylarında da her locanın soyтары olur, gösteriler yapardı. Ayrıca gelin alaylarının da başında giderlerdi. Ressam Melling'in yaptığı, İstanbul'da bir gelin alayını gösteren tabloda (Görsel 8) alayın başında giden bir soyтары gözlenmektedir (And, 1999: 133). Yabancı ressam, gezginciler Osmanlı soytarılarına büyük ilgi göstermişler ve resimlerine yansıtmışlardır. Görsel 7'de solda, ressam Melling'in resminin konusunu oluşturan gelin alayında yer alan soyтарының ayrıntısı, sağda İsveçli Johan Hedenborg'un yaptığı bir soyтары tasviri yer almaktadır. Türk düğünü geçit törenini konu alan resimde yer alan soyтарының başında püsküllü külah, renkli kıyafet seçimi ve ellerinde ses çıkartan nesnelere olması dikkat çekicidir. Kalabalığı neşelendirmek, dikkatleri çekmek ve eğlenceli şölen havasında bir gelin alayının gerçekleşmesinde önemli katkılarının olduğunu sözlü kaynaklarda olduğu kadar görsel kaynaklarda da bizlere ipuçları vermektedir.

1582 şenliği minyatürlerinden geçit alayı örneği olan Görsel 9'da (solda) şehzadenin tören alanına girişi resmedilmiştir. Geçit alayında müzik (hem mehter müziği hem de fasıl müziği), dansçılar ve soytarılar tasvir edilmiştir. 1720 şenliğini konu alan Levni geçit alayı minyatüründe de (sağ-

da) soytarı tasvirleri görülmektedir. Çiftçiler, değirmenciler ve ekmekçiler bir arada gösterilmiştir. Biri deve sırtında Kuran okumakta ve bunun hemen arkasında da ekmekçilerin hemen üstünde eşeğe binmiş gülünç kocaman sarığı olan, renkli giysiler içinde bir figür görülmektedir. Şenliklerdeki soytarı kültürü ise günümüz palyaço kültüründen farklı değildir. Bu gösterilerde müzik, dans ve soytarılık, eski dönemlerden bu yana birbirini tamamlayan öğeler olmuşlardır (Erdal, 2021: 24).



Görsel 9. 1582 Şenliğinde Alay-ı Hümayûn (And,1982: Resim 8); 1720 Şenliğinde Çiftçiler, Değirmenciler ve Fırıncılar Geçerken (And,1982: Resim 142).



Görsel 10. 18. Yüzyıl Soytarısı (And, 1998: 6).

17. yüzyılın minyatür geleneğindeki diğer tasvirler, daha çok kentte yaşayan nakkaşlarca İstanbul'a gelen yabancılar için tek figür resimleri olarak yapılmış ve bunlar hazırlanan kıyafet albümlerine yerleştirilmiştir. Bu resimleri yapan nakkaşlara And, çarşı ressamı olarak nitelendirmiştir. Bu nak-

kaş grubunun varlığı, o dönemde sarayın dışında da önemli bir sanat ortamı oluştuğuna işaret etmektedir. Kıyafet albümlerindeki minyatürler, Padişah ve çevresindeki görevlilerin, toplumun her kesiminde yaşamını sürdüren farklı meslek, etnik köken ve gruplara mensup erkek ve kadınların kıyafetlerini belgelemesi bakımından da önemlidir. Resmedilen figürlerin arka plan fonu boyanmamıştır. Kişilerin sosyal statüsünü belirleyen kılık kıyafete dikkat çekilmeye çalışılmıştır (Mahir, 2020: 80). Görsel 10'da yer alan soytarı tasvirlerinden sağda bulunan figürün kılık kıyafeti, ilginç başlığı ve elinde ses çıkartan bir nesneyi tuttuğu görülmektedir. İnel (1999: 45) 1579 ve 1581 yılları arasında yapılan minyatürlerin benzer bir stilde yapıldığını, 16 ve 17. Yüzyıllarda minyatür sanatında realist bir üslup görülmeye başlandığını ifade etmiştir. Bu anlamda tarihlerine dikkat edilerek soytarı resimleri incelendiğinde İnel'in de dediği gibi tasvirlerin daha gerçekçi bir çizim esasına dayandığı görülebilmektedir. Aynı zamanda soytarıların resimsel tasvirlerinde kıyafetleri, yüz ifadeleri ve kullandıkları nesnelere en ince ayrıntısına kadar işlenmesi, hem ne kadar ilgi odağı olduklarını hem de gündelik yaşamda kapladığı yeri bize göstermektedir.

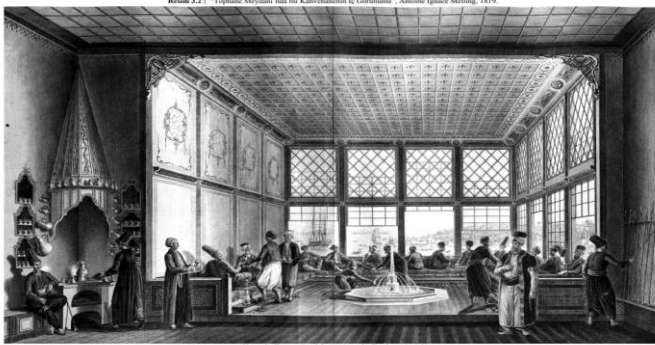


Görsel 11. Levni, Surname-i Vehbi (URL-6).

Osmanlı döneminde düzenlenen şenlik ve törenlerde yer alan soytarılar akrobatik gösteriler de yapmaktaydılar. Halkın eğlenmesi için ip cambazlarının, sirk ve sihirbazlık gösterilerinin yapıldığı da bilinmektedir. Tüm bu gösterilerin dönemin resim sanatı minyatürlerde ayrıntılı bir şekilde yer aldığını görmek mümkündür. Sanatçılar için bu şölen havasını yaşatan gösteriler konu zenginliği açısından da sonsuz bir kapı açmıştır. Görsel 11'de Lale Devri Sultanı III. Ahmet'in dört şehzadesi için yapılmış, on beş gün ve on beş gece sürmüş sünnet törenlerini anlatan şenliknamede, akrobatik hareketler yapan figürler tasvir edilmiştir.

Halkın bu şenliklere doğrudan katılmış olması önem taşımaktadır. Seyirci olarak katılan halkın dışında kalabalığı oluşturan, ürünlerini sergileyen esnaf ve zanaatkarlar bulunmaktadır. Belgesel niteliğinde tüm ayrıntıları işleyen sûrnameler dönemin eğlence anlayışı hakkında da bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Ticari bir hareketlenmeyi sağlayan, esnafın üretilmiş mallarının sunulduğu bir panayır, sanatçıların çalışmalarını sergilediği bir sergi salonu, bilimsel tartışmalara ev sahipliği yapan bir kongre, yabancı misafirlerin ağırlandığı, kültür ve sosyal yaşam biçiminin tanıtıldığı bir faaliyet, sahne sanatlarının sergilendiği bir tiyatro salonu gibi çok işlevli toplantı yerleri olmuştur. Şenliklerde halkın bir diğer eğlencesi olan Karagöz, meddah gösterileri gibi seyirlik oyunlara da yer verilmiştir (Ertuğ, 2007: 9).

Devletin düzenlediği şenliklere benzeyen ancak daha yöresel olan törenlerin dış ülkelerden gelen yabancı konuklar için düzenlendiğini ifade eden And (1982: 27); 1836 yılında Muğla'ya bağlı Bizans dönemindeki adıyla Stratonikeia diye bilinen Eskihisar'a gelmiş Fransız gezgin Choiseul Gouffier onuruna valinin, Okmeydanı'nda görkemli bir şenlik düzenlediği belirtmektedir. Bu şenliği Almanca anlatan bir görgü tanığı şenliği gösteren bir gravür de yayınlamıştır. 17. ve 19. yüzyılları arasında gezgin ve ressamların Osmanlı Devleti ziyaretleri sonrasında izlenimlerini aktardıkları eserlerde yer alan betimlemeler önemli görsel kaynaklarını oluşturmaktadır. Melling'e ait gravürde (görsel 12) soldan üçüncü figürün bir eliyle bez parçası sallaması, diğer eliyle çingiraklı çubuk taşınması ve kullandığı serpuş sebebiyle soytarı olduğu anlaşılmaktadır. Avusturya elçiliğinin kayıtlarına göre 1720'de yapılan bir alayda maskara kılıklı adamlar sahte sopalarla alaya çok yaklaşan halkı pataklamaktadır (Fer, 2016: 130).



Görsel 12. Tophane Meydanı'nda Bir Kahvehanenin İç Görünümü, Antoine Ignace Melling (Fer, 2016: 129).

Popescu-Judet (1971: 115-118); 16. yüzyılın sonundan itibaren Rumen prenslerinin sarayında Türk etkisi görülmeye başlandığını ifade etmiştir. Saray mensuplarını ve bazen de halkı eğlendirmek için Osmanlı İmparatorluğundan gelmiş yabancıların olduğunu aktarmıştır. Türk mukallitlerinin benzeri olduğunun vurgulandığı bu soytarılar prence refakat etmiş, alayın önünden gitmiş, prensi ve halkı neşelendirmişlerdir. Osmanlılarda olduğu gibi ziyafetlerde ve şenliklerde hazır bulunmuş, Türk palyaçolarının elbiselerine benzer giyinmişler ve gülünç mimik ve gösterilerle katılımcıları eğlendirmişlerdir. Fenerli prenslerin sarayda düzenledikleri eğlencelerde Karagöz ve Şark komedisi gösterilerini tercih ettiklerini belirtmiştir. Dönemin tüm saraylarında özellikle soytarılar özel bir yer verdikleri kaynaklardan anlaşılmaktadır. Osmanlıda birçok ad ile anılan soytarılar arasında padişah ve çevresindekileri eğlendirmesi için cüceler de sarayda bulunmaktadır. Akın ve Yıldırım'a (2021: 321) göre; fizyolojik kusur seyirci için acıma duygusu ya da duygusal bir içliliği tetikleyen bir unsur olmamaktadır. Beden komedyada her türlü şeyin önüne geçmektedir. Sahnede bir şekiller alemini yaratmaktadır. Sahnede ikide bir düşen, yuvarlanan, sakar, zayıf-şişman uzun-kısa ikililer, şişirilmiş kostümleriyle yusuvarlak komikler, krallara kafa tutan cüce soytarılar, tuhaf ve deforme bedenleriyle komedide yerlerini almışlardır.



Görsel 13. Sultan III. Mehmed'in Saray Cüceleriyle Eğlencesi (Çavdar, 2020: 164).

Osmanlı sarayında bulunan cüceleri konu alan görsel 13, kapalı bir mekânda gerçekleşen eğlence sahnesini yansıtmaktadır. Padişah tahtı detaylı bir şekilde sağ üst köşede resmedilmiştir. Padişahın elinde bir mendil bulunmaktadır. Görselin solunda dört figür enstrümanları ile görülmektedir. Özellikle bu figürler arasında bendir çalan figürün çalgıyı çalarken parmaklarının aldığı şeklin resme aktarılması dikkat çekicidir. Sultanın önünde bulunan iki cüceden biri yere yüz üstü uzanmış diğer cüce ise ayaklarını tut-

maktadır. Ayaklarını tutan cüce kendisini öyle kaptırmıştır ki başındaki sarığı yere düşürmüştür (Çavdar, 2020: 165). Müzik eşliğinde sultanı eğlendiren cüceleri konu alan bu tasvirde yer alan kumaş ve halı motiflerindeki detay bize bulunduğu dönemde kullanılan eşyalar hakkında da önemli bilgiler vermektedir. İkinci (URL-2), Osmanlı saraylarında devamlı 5-10 kadar cüce bulundurduğunu ifade etmektedir. Bu cüceler Enderun-ı Hümayûn'un seferli koğuşunda eğitim alırlar, yetiştikten sonra padişah ve çevresindekileri eğlendirmeye başlarlardı. İkinci'ye göre; cüceler soytarı değildir. Zekâları, aldıkları eğitim ve kültürleriyle nükte ve esprileri ile soytarılarından farklıdır. Kimsenin cesaret edemediği bir şeyi yaparak padişahı tenkit edebilmekteydiler. Bu durum Padişah tarafından hoş görülmekeydi. Yıldırım Beyazıt'ın 'Maskara' adında, II. Murad'ın 1433'de Milano Sefirini kabul ederken yanında iki cüce ve soytarının olduğu rivayet edilmektedir. 16. Yüzyılda sarayda birçok dilsiz ve cüce bulunmaktaydı. Dönem minyatürlerinde de bunların resmedildiği görülmektedir. Bu zeki dilsiz ve cücelerin bazıları Enderun'da kütüphane memurluğu gibi bedeni mükemmeliyet gerektirmeyen işlere de bakmaktaydılar. Bu durum yetenekli olanların terfi ederek bir mevkiye geldiklerini göstermektedir. Engelli istihdamındaki bu hassasiyetin asırlar evvel Osmanlı sarayında görülmüş olması dikkat çekicidir. Miles (2000: 119); sarayda bulunan dilsizlerin, cücelerin ve soytarıların ciddi bir iş için çalıştırılmadığı veya şaka dışında herhangi bir yere gönderilmediğini ifade etmiştir. Dikici'ye (2014: 248) göre; dilsizler ve cüceler padişahın "musahibi" veya "nedimi" gibi sohbet ve eğlence arkadaşı olarak sarayda bulunmaktaydılar. Saray içerisinde veya saray dışında yapılan gezilerde sultana eşlik etmişler ve eğlendirmişlerdir. Bazı cücelerin entelektüel bir yapıya sahip olması padişah meclislerindeki zekice nükteleri ile dikkatleri üzerlerine çekmeyi başardıklarını belirtmiştir.

Sonuç

Osmanlı toplumunda sadece eğlence amaçlı değil aynı zamanda eleştirel yönleriyle dikkat çeken soytarılar sosyal ve kültürel yaşamın tanıkları olarak tarihi bir belge niteliğinde bilgi aktarımında önemli bir rol oynamıştır. Toplumsal adaletsizlikleri, siyasi gerginlikleri ve gündelik yaşamı alaycı bir şekilde eleştirmişler ve eğlendirmişlerdir. Hem sarayda hem halk arasında popüler olan bu figürler hemen hemen yaşamın her alanında yer almış ve dönem resim tasvirlerine de dikkat çekici bir şekilde yansıtıldığı görülmektedir. Osmanlı döneminin eğlence dünyasında önemli bir yere sahip olan ve aynı zamanda sevilen soytarılar mizahi rolleriyle toplumun sosyal ve kültürel yapısına da önemli katkılar sağlamıştır. Oruç'un (2018: 156) da belirttiği

gibi; soytarılar, kimi doğrucu kimi iğneleyici ve cüretkâr kimi de sadece komik hareketleriyle hem sarayda hem de halk arasında kabul görülmeyi başarmışlardır.

Geleneksel toplumun gereksinimleri ve eğlence anlayışındaki değişimlerin zaman içerisinde soytarı geleneğinin azalmasına hatta yok olmasına sebep olduğunu söylemek de mümkündür. Osmanlı soytarılarının kendine has bir giysi tercihleri dönem resim tasvirlerinde görülmektedir. Genellikle renkli, kabarık ve çılgın giysiler giydikleri, özellikle farklı, gülünç başlıklar taktıkları, bazen yüzlerini boyadıkları bazen de maske kullandıkları, dikkat çekici ayakkabılarını, ellerinde bulunan aksesuarlarını Osmanlı resim sanatı minyatürlerde ayrıntılı bir şekilde tasvir edildiği gözlenmiştir. Bu anlamda dönem zamanını belgeleyen özel bir tarihçe olan resim tasvirlerinde yer alan soytarılar kültürel mirasımızda önemli bir yere sahiptir.

Türk resim sanatının önemli bir parçasını oluşturan 18. yüzyıla kadar egemenliğini sürdürmüş minyatür geleneği, el yazması kitaplarda yer alan tarihi olayları aydınlatmak için yapılan resimlerdir. Bu kitapların konusunu oluşturan Padişahların savaşları, zaferleri, av sahneleri, eğlenceler, şenlikler Osmanlı nakkaşları tarafından detaylı bir şekilde işlenmiştir. Olayların içinde yaşamış olan nakkaşlar gözlemlerini minyatürlerinde en doğru biçimiyle resmederek belgeleme yoluna gitmiştir. (Renda ve Erol, 1980: 24). Çetin de (2011: 421) Osmanlı resim sanatının kendine özgü bir niteliği olduğunu, resimlerin çoğunun belgeleyici bir görsel aktarıma sahip olduğunu belirtmiştir. Tasvir edilen birçok nesnenin günümüze ulaşan maddi kültür değerine dikkat çekmiş, döneme ait objeler ile müze ve koleksiyonlarda muhafaza edilen objeler arasındaki bağlantıları minyatürün görsel belgeleyici niteliği ile ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı şekilde Koca ve Koç (2014: 371); her biri tarihi birer belge niteliği olan bu resimsel tasvirlerin geçmişe dair bazı soruların günümüzde aydınlatılabilmesinde önemli bir yer tuttuğunu vurgulamıştır. Özellikle Osmanlı'nın gündelik ve saray yaşamı, savaşlar, kutlamalar, törenler, portreler, döneme ait giysileri kullanılan malzemeler gibi çoğu bilgiyi açıklayıcı nitelikteki belgeler olarak kabul etmektedir. Eğlence ve mizahın başrol oyuncusu olan soytarılar saraylarda olduğu kadar şenliklerde de halkı neşelendirmek için görev almışlardır. Şölen havasında düzenlenen bu görkemli şenliklere yabancıların da yoğun ilgisinin olduğu görülmektedir. Bu ilgiyi yabancı ressamların Osmanlı figür ve tarihi olaylarını konu alan resimlerinden anlamaktayız. Sadece şenliklerin değil aynı zamanda Osmanlı kültürünü merak eden ve tanımak isteyenlerin siparişleri üzerine yapılan kıyafet albümleri vardır. Bu albümler Avrupa müze ve kütüphanelerinde bulunmak-

tadır. 17. yüzyıla ait yirmiden fazla kıyafet albümünün olduğunu bilinmektedir. Osmanlı sarayı ve gündelik yaşam karakterlerinin tasvir edildiği bu eserlerde, giyim kuşamdaki detaylı işlemler dikkat çekicidir.

Özellikle çarşı ressamı olarak tanınan yerli sanatçıların da bu eserlerin üretimindeki rolü büyüktür. Osmanlı kültürünü tanıtım amaçlı yaptıkları tasvirlerin gerek kıyafet gerekse üzerlerinde taşıdıkları objelerin detaycı bir yaklaşımla aktarılmasını sağlamışlardır (Çetin, 2011: 428). Osmanlı İmparatorluğu döneminde düzenlenen şenliklere bağlı olarak yapılan minyatürler, Türk ve Anadolu toplum yaşayışının önemli bir bölümünü gözler önüne sermektedir. Osmanlı resim sanatı, toplumun sosyal ve kültürel yapısının yarınlara aktarılmasını sağlayan, ölümsüzleştiren önemli bir araç olmuştur (Tok, 2009: 33-40). Toplumların geçmişiyle bağlantı kurması kültürel aktarımın temel taşlarından biridir. Geçmişin bir izi olan nesilden nesile aktarılması gereken bu zengin yapının korunması, arşivlenmesi, öz kültür değerlerinin tanınması yönünde daha kapsamlı teorik veya uygulamalı araştırmalar yapılabilir ve desteklenebilir.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Mert (2012). “Osmanlı Toplumsal ve Kültürel Yaşamının Resmedilmesi: Osmanlı Minyatür Sanatında Sûnameler”. *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi*, 1(2): 125-145.
- Akın, Banu A. ve Yıldırım, Gökhan (2021). “Komedide Kusurlu Fizyolojiye Gülmek: Konik Annalar (Komik Aynalar)”. *SDÜ Art -E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 14(27): 316-330.
- Aksoy, Fahir (1990). *Naif Sanat ve Türk Naifleri*. İstanbul: Ak Yayınları Kültür ve Sanat Kitapları.
- Altun, Havva (2007). *Sirk ve Melankoli*. Yüksek Lisans Sanat Eseri Çalışması Raporu. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- And, Metin (1982). *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- And, Metin (1998). “Osmanlı’da Soyтары ve Önemi”. *Kültür ve Sanat Dergisi*, 37: 2-7.
- And, Metin (1999). “Soyтары: Tiyatronun Yaşam Suyu”. *Sanat Dünyamız*, 74: 127-135.
- Çavdar, Harika T. (2020). *Osmanlı Minyatürlerinde Saray Hayatı*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

- Çetin, Ökkeş H. (2011). “17. Yüzyıla Ait Bazı Osmanlı Tasvirlerinin Günümüze Ulaşmış Taşınabilir Kültür Varlıkları İle Bağlantıları”. *EKEV Akademi Dergisi*, 15(48): 421-441.
- Çetin, Ökkeş H. ve Tarlakazan, Burak E. (2018). “Hayi Hak, Perdeye Yansıyan Zaman, Türk Gölge Tiyatrosu Karagözün Kökenine Dair İmgesel İzler”. *International Journal of History*, 10(5): 17-41.
- Dikici, Ayşe E. (2006). *Imperfect Bodies, Perfect Companions? Dwarfs and Mutes at the Ottoman Court in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Dikici, Ayşe E. (2014). “Saltanat Sembolü Olarak Farklı Bedenler Osmanlı Sarayında Cüceler ve Dilsizler”. *Toplumsal Tarih* (Ağustos 2014): 16-25.
- Erdal, Gültekin (2021). “Geleneksel Türk Sirkî ve Eski Türklerde Şenlik Geleneği”. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5(1): 20-31.
- Ertuğ, Zeynep T. (2007). “On Altıncı Yüzyılda Osmanlı Sarayında Eğlence ve Meclis”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 4(1): 1-15.
- Fer, Bora (2016). *19.Yüzyıl İstanbul Gravürlerinde Gündelik Hayat*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- İnel, Berke (1999). “Osmanlı’da Minyatür Sanatına Bir Bakış ve Resim Sanatının Öncüleri-1”. *Türkiye’de Sanat Plastik Sanatlar Dergisi*, 41: 40-47.
- İpşiroğlu, Mashar Ş. (1973). *İslâmda Resim, Yasağı ve Sonuçları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Keskiner, Cahide (2008). *Minyatürler Kitabı*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Koca, Emine ve Koç, Fatma (2014). “Kıyafetnameler ve Ralamb’ın Kıyafet Albümü’ndeki 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunu Giysi Özelliklerinin İncelenmesi”. *Turkish Studies*, 9(11): 371-394.
- Koç, Fatma ve Koca, Emine (2006). “Karagöz (Gölge Oyunu) Tasvirlerindeki Giysi Özellikleri”. *Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Karagöz Uluslararası Sempozyumu, (27 - 29 Nisan 2006)*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 241-269.
- Koçak, Burcu (2015). *Osmanlı Minyatür Sanatında Nakkaş Levnî’nin Saray ve Halk Tiplemeleri*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Mahir, Banu (2020). *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

- Miles, Matthew (2000). "Signing in the Seraglio: Mutes, Dwarfs and Gestures at the Ottoman Court 1500-1700". *Disability & Society*, 15(1): 115-134.
- Mutlu, Mustafa (1995). "Karagöz". *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 12: 53-63.
- Oruç, Züriye (2018). "Orta Çağ Türk-İslam Dünyasında Mizahın Seyirlik ve Dilbaz Ustaları: Saray Maskaraları". *Türk İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 13(26): 145-161.
- Öngen, Orkun ve Dalkılıç, Tarık (2022). "Hedwig ve Angry Inch Oyunundaki 'Hedwig' Karakterinin Soyтары Kavramı Açısından İncelenmesi". *Konser-vatoryum-Conservatorium*, 9(1): 25-44.
- Özdemir, Mehmet (2018). "1582 Şenliğine Dair Yeni Keşfedilen Bir Eser: Ferâhî Sûrnamesi". *Osmanlı İstanbulu V*. Ed. Feridun M. Emecen vd. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Öztürk, Necdet (2005). "Osmanlı Devleti'nde Bazı Kamu Görevlilerinin Hapisle Cezalandırılmalarına İlişkin İlk Belgeler". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 49: 900-909.
- Popescu-Judet, Eugenia (1971). "Türk Halk Temâşalarının Rumen Memleketlerine Tesiri". Çev. Zeynep Kerman. *Türkiyat Mecmuası*, 16: 111-132.
- Renda, Günsel ve Erol, Turan (1980). *Başlangıcından Bugüne Çağdaş Türk Resim Sanatı Tarihi-I*. İstanbul: Tıglat Yayınları.
- Tansuğ, Sezer (2008). *Çağdaş Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tok, Özlem K. (2009). *Soyтары-Ressam İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi.
- URL-1: Bardakçı, Murat (2009). "Saray Soyтарыları, Tanzimat İlan Edilince Unutulup Gittiler". <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/221186-saray-soyтарыlari-tanzimat-ilan-edilince-unutulup-gittiler> (Erişim: 01.07.2023).
- URL-2: Ekinci, Ekrem B. (2023). "Kralın Soyтарыsı-Sarayın Cücesi". <https://ekrembugraekinci.com/article/?ID=1351&kralin-soyтарыsi---sarayin-c%C3%BCcesi> (Erişim: 25.07.2023).
- URL-3: Luggat Osmanlıca-Türkçe Sözlük. <https://www.luggat.com/index.php#ceviri> (Erişim: 01.07.2023).
- URL-4: Türk Dil Kurumu (TDK). <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 05.02.2024).
- URL-5: www.christies.com/en/lot/lot-6415579 (Erişim: 15.07.2023).
- URL-6: <https://www.yazihaneden.com/koseler/citir-cerez/page/36/> (Erişim: 15.07.2023).

Ümit, Nazlı M. (2014). “Minyatürlerde Gösteri Sanatları: Nakkaş Osman’ın Tasvirleriyle Onaltıncı Yüzyıldan Örnekler”. *Art-Sanat*, 2: 129-145.

Ünsal, Şuayip (2006). *Geçmişten Günümüze ‘Soytarılık’ Kavramının Tiyatro-da Yansıması*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

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

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

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

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

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

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



TÜRK MODERNLEŞMESİNİN İSTİSNA HALİNİN SOSYOLOJİK DEĞERLENDİRMESİ

Sociological Evaluation of the Exception of Turkish Modernization

Muammer AK*

Öz

Türk modernleşmesinin veya Batılılaşmanın temel sorusu modernleşmenin bir zorunluluk mu, yoksa bir tercih mi olduğuyla ilgilidir. Lale Devri'nde başlayan ve bir zaruret/zorunluluk olarak ortaya çıkan Türk modernleşmesinin temel amacının devleti kurtarmak olduğu görülmektedir. Türk modernleşmesi, padişah ve üst düzey devlet bürokrasisi tarafından başlatılan ve hala devam eden tercihten ziyade zorunlu olan ve henüz tamamlanamamış bir devlet projesidir. Amaç içinde bulunulan zaruret halinden kurtulmaktır. Modernleşmeye, imparatorluğun parçalanma sürecine girdiği, prestij ve toprak kaybettiği bir zaruret ortamında başlanmıştır. Bu durum travmatik bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bu travmanın etkilerini bugün bile birçok alanda görmek mümkündür. Çalışmada bu etkilere değinilmiş ve Türk modernleşme sürecinin istisna veya zaruret halleri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada, modernleşmeye zaruret olarak bakmanın sürece etkileri, zaruret halinin ne olduğu, geçici veya kısa bir zaman dilimini ifade eden zaruret halinin niçin devam ettiği veya uzun sürdüğü, bunun sebepleri, istisna hali psikolojisinin günümüzdeki toplumsal etkileri ve bu halden çıkış yollarının neler olabileceği gibi konular tartışılmaktadır. Makalenin amacı, Türkiye'nin modernleşme sürecini ve bu süreçteki istisna hallerinin sosyolojik boyutlarını ana hatları itibarıyla ortaya koymaktır. Makalenin temel problemi, Türk modernleşmesinin istisna hallerinin neler olduğu ve bunların sosyolojik olarak nasıl ele alınabileceğidir. Bu çalışma, literatür taramasına dayalı tasviri bir yöntemle ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: modernleşme, Türk modernleşmesi, istisna hali, zaruret hali, sosyoloji.

ABSTRACT

The fundamental question of Turkish modernization or Westernization is about whether modernization is a necessity or a choice. It seems that the main purpose of Turkish modernization, which started in the Tulip Era and emerged as a necessity, was to save the state. Turkish modernization is a state project that is mandatory and has not yet been completed, rather than a choice that was initiated by the sultan

* Doç, Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Gümüşhane/Türkiye.
E-posta: muammerak@gumushane.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0241-1893.

and the high-level state bureaucracy and still continues. The aim is to get rid of the current situation of necessity. Modernization began in an environment of necessity in which the empire was in a process of disintegration and losing prestige and territory. This situation brought about a traumatic process. It is possible to see the effects of this trauma in many areas even today. In the study, these effects were mentioned and the cases of exception or necessity of the Turkish modernization process were evaluated. In this context, the study examines the effects of looking at modernization as a necessity, what the state of necessity is, why the state of necessity, which expresses a temporary or short period of time, continues or lasts for a long time, the reasons for this, the current social effects of the state of exception psychology and what the ways out of this psychology can be, etc. Topics such as are discussed. The aim of the article is to outline Turkey's modernization process and the sociological dimensions of the states of exception in this process. The main problem of the article is what the exceptional cases of Turkish modernization are and how they can be handled sociologically. This study was handled with a descriptive method based on literature review.

Keywords: modernization, Turkish modernization, state of exception, state of necessity, sociology.

Giriş

Türk modernleşmesinin veya Batılılaşmanın konusundaki temel sorusu modernleşmenin bir zorunluluk mu, yoksa bir tercih mi olduğuyla ilgilidir. Tarihsel sürece bakıldığında modernleşmenin ana sebebinin savaşlardaki yenilgileri durdurmak olduğu genel olarak kabul gören bir görüştür. Ancak modernleşmeyi doğru anlamak için öncelikle Osmanlı klasik devlet düzeninin ve teşkilatının artık yürümez hale geldiğini görmek de gerekir. Dolayısıyla modernleşmeyi gerekli kılan sadece askeri mağlubiyetler, büyük toprak kayıpları, iktisadi çöküntüler değil, değişen dünya düzeniyle de ilişkilendirilmelidir. Dünya tarımdan ticaret ve sanayi toplumuna geçmiş ancak tarıma dayalı olan Osmanlı düzeni bu gelişmelerle rekabet edebilecek güçte değildir (Akyol, 2014: 145). İlber Ortaylı'nın ifadesiyle "Osmanlılar yeni çağın iktisadi ve ticari uygarlığına adım atamamanın bedelini ödüyorlardı" (Ortaylı, 2014: 123). Dolayısıyla Avrupa'da yeni bir uygarlık doğuyordu. Bu uygarlık yeni ekonomik ve teknolojik temellere dayanıyordu. Batı Avrupa ortaçağ uygarlığından bir yenisine geçiyordu (Berkes, 2016: 18). Batı adeta, Comte'un üç hal yasasında ifade ettiği, teolojik ve metafizik aşamadan rasyonel bir medeniyet aşamasına geçmekteydi. Tourainne'e (2007: 23) göre Batı'da Rönesans, Reform ve aydınlanmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan

modernlik, akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. Oysa;

Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyolojik olay ve olguların anlaşılma tarzının teolojik olduğunu söylemek gerekir. Batı'da teolojik düşünce XVI. yüzyıla kadar sürmüştü ve ondan sonra yerini modern tarih ve toplum görüşüne bırakmıştır. Osmanlı topraklarında ise teolojik düşünce neredeyse XX. yüzyılın başına kadar devam etmiştir. Bu teolojik dönemde hukuki kültür, sadece şer'i delilleri bilmek çerçevesinde sosyolojik gerçekliği ele almıştır (Fındıkoğlu, 1971: 137-138).

Mümtaz Turhan'a (2016: 6) göre, Batı'nın bu yeni medeniyetinin asıl unsurları "bilim, teknik, insan haklarını teminat altına alan hukuk ve hürriyettir". Dolayısıyla Osmanlı Niyazi Berkes'in (2014: 18) ifadesiyle "çağa uyamamanın" veya "onun gereklerine uyacak şekilde değişmemenin" yani "çağdaşlaş(ama)manın" bedelini ödüyordu. Dolayısıyla Osmanlı ile başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden modernleşme hareketleri bir çağdaşlaşma çabalarıdır. Bu bağlamda, Osmanlı modernleşmesi bir tercih olmaktan öte çağın gereklerine uymanın bir sonucu olarak ortaya çıkan zorunlu bir değişim süreci olarak görülebilir. Diğer bir soru ise, modernleşme kimin için zorunluymuştu? Halk için mi yoksa devlet için mi? Bu soruyu cevaplamak için modernleşme hareketlerinin nereden başladığına bakmak gerekir. Modernleşme hareketlerinin umumiyetle halktan/aşağıdan yukarıya değil, devletten/yukarıdan aşağıya doğru indiği görülmektedir. Bu durumda modernleşmenin devlet için bir zorunluluk olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Diğer taraftan modernleşme hareketlerinin savaşlardaki yenilgiyi, toprak kaybını önlemek ve devlet bütünlüğünü korumak için bizzat Osmanlı padişahı/halifesi ve üst düzey bürokrasisi tarafından başlatıldığı ve yürütüldüğünün de altını çizmek gerekir. Bu çerçevede, Dellaloğlu'na göre modernleşme,

...modern olana verilen bir tepkidir. Bu tepki öncelikle modern olmadığının ve kendi dışında bir modern olanın varlığını kabul etmekle kendini gösterir. Bu yüzden her modernleşme aslında modern olanı model alma veya taklit etmedir. Bu anlamda modernleşme zamansal anlamda geriden gelmektir. Başka bir ifadeyle modernleşme aslında bir yenilgi söylemidir. Modernleşme iradidir ve bu yönde bir kararı, iradeyi gerektirir. Dolayısıyla modernlik bir süreç, modernleşme ise daha çok bir projedir. Bu bağlamda Türk modernleşmesi de siyasal bir projedir ve öncelikle devletin taleplerine göre hareket etmiştir; bu nedenle o üst yapısal, hiyerarşik,

aktarmacı, aydınlatmacı, bürokratik ve kurumsaldır. Bir aydın, bürokrat hareketidir ve belirgin bir toplumsal harekete dayanmaz (Dellaloğlu, 2021: 159-161).

Tüm bu tarihi süreç dikkate alındığında bir devlet projesi olan Türk modernleşmesinin zaruret/istisna halinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İşte Türk modernleşme sürecinin istisna hallerinin ele alındığı bu çalışmada, Türk toplumunda zaruret hali nasıl algılanmaktadır; zaruret hali neden bu kadar uzun sürmüştür veya sürmektedir ve bu durumun toplumsal etkileri nelerdir, gibi sorulara cevap aranmıştır. Araştırmanın amacı, Türkiye'nin modernleşme sürecini ve bu süreçteki zaruret hallerinin sosyolojik boyutlarını ana hatları itibarıyla ortaya koymaktır. Makalede Türk modernleşmesi ve istisna hallerinin modernleşme sürecine etkileri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın temel problemi, Türk modernleşmesinin istisna hallerinin neler olduğu ve bunların sosyolojik olarak nasıl incelenebileceğidir. Bu çalışma, literatür taramasına dayalı tasviri bir yöntemle ele alınmıştır. Türk modernleşmesi üzerine tarih, siyaset bilimi, sosyoloji vb. gibi birçok sosyal bilim alanlarında pek çok çalışma mevcuttur. Ancak, tespit edilebildiği kadarıyla, Türk modernleşmesinin istisna hali ve Türk toplumunun istisna hali algısının sosyolojisi üzerinde pek durulmamış ve konuda pek bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu bağlamda makalenin konuya mütevazı bir katkı sunacağı düşüncesindeyiz.

Türk Modernleşmesi ve İstisna Hali

Türk modernleşmesinin başlangıç tarihi, sosyal bilim insanları tarafından genellikle 1699 yılındaki II. Viyana yenilgisi veya Lale Devri (1718-1730) olarak kabul görmektedir. Batıda en büyük toprak kaybının yaşandığı Viyana yenilgisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri olarak Batılı devletlerden geri olduğu anlaşılmıştır. Lale Devri'nden Tanzimat'a (1839) kadar hâkim olan düşünce, devlet yapısındaki sorunların sadece askeri teknolojinin modernleştirilmesiyle giderilebileceğidir. Tanzimat'ta bu düşünce değişmiş ve sadece askeri alanlarda değil siyasal, hukuki ve iktisadi alanlarda da yenilikler yapılması gerektiği fikrine dönüşmüştür (Mardin, 1994: 211). Bu bağlamda, Tanzimat öncesi yenileşme hareketlerinin öncelikli olarak askeri alanlarda olması anlaşılır bir durumdur; çünkü,

Osmanlı bir fetih imparatorluğudur; bu anlamda fetih bir üretim alanıdır. Toprak kaybetmek ekonominin de çökmesi anlamına gelmektedir. Bu durum imparatorluğun temellerinin sarsılması demektir. Bu yüzden bütün Osmanlı aydınlarının modernleşmeyi

bir *beka meselesi* olarak ele alması bu açıdan şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda temel soru şudur: Bu memleketi nasıl kurtaracağız? Bu soru elbette bir üst yapı sorusudur (Dellaloğlu, 2021: 162).

Lale Devri yenileşme ve Batı ile siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkilerin geliştirildiği yani Batıya açılmanın başlangıcıdır. Bu çerçevede yenileşme politikasının en önemli göstergesi matbaadır. Diğer taraftan bu dönem ahlâk, yaşayış ve âdetlerde değişmelerin başladığı ve lüks tüketimin arttığı zaman dilimini de ifade eder. Ancak geleneklerden kopma, aşırı vergiler başta ulema olmak üzere halkın büyük çoğunluğunun hoşuna gitmemiştir. Dolayısıyla III. Selim Dönemi'ndeki ilk modernleşme hareketlerine eski düzeyin seçkinleri olan ulema, derebeyleri ve ayan gruplarıyla ittifak içinde olan yeniçeriler tarafından şiddetle karşı çıkmıştır. Bütün yenilikler, özellikle Avrupa yöntemlerini takip edenler, dine aykırı ve şeriata ihanet olarak addedilmiştir (Zubaide, 2008: 194). Modernleşme hareketlerine karşı yeniçeri ve ulamanın birlikte hareket ettikleri ve bu iki kesimin karşı çıkışının sadece ekonomik olmadığı anlaşılmaktadır. Ulemanın karşı çıkışının temel nedenini Ali Bardakoğlu şöyle ifade etmektedir: “Klasik dönemde İslam hukukunun kaynaklar teorisi içinde hukukçuların hukuku şeklinde gelişen fıkıh literatürünün ağırlıklı bir yere sahip olduğu, modern dönemde ise yeni bir yasama metodunun geliştiği ve bu gelişme içinde İslam hukukçularının eskiden sahip olduğu statü ve imtiyazı giderek yitirdikleri açıkça görülmektedir” (Bardakoğlu, 1998: 367). Yeniçerilerin durumunun da aynı olduğunu söylemek mümkündür. Batı tarzında kurulan yeni ordu onların statü ve imtiyaz kaybetmesi demektir. Askerî reformlardan endişe duyan yeniçeriler de memnun olmayan halkı desteklemiştir. Merkezdeki hoşnutsuzluğa taşradaki asayişsizlik sonucu İstanbul'a yönelik göçler, artan işsizlik ve esnafın karşılaştığı zorluklar da eklenmiştir. Lale Devri Patrona Halil İsyanı ile sona ermiş ancak yenileşme ve Batı'ya açılım faaliyetleri devam etmiştir (Özcan, 2003: 81-84).

Türk modernleşme hareketlerinin en önemli gelişmelerinden biri hiç kuşkusuz hukuk alanında yapılanlardır. Bu bağlamda Türk modernleşmesi “kamusal ve hukuksaldır” (Dellaloğlu, 2021: 183). Osmanlı'nın ağır mağlubiyetlerine sebep olan iktisadi ve teknik faktörlerin aynı zamanda, hukuk alanında da geri kalmasına yol açmıştır. Toprağa dayalı imtiyazlı aristokrasinin yerine şehirli girişimci orta sınıfın gelişmesi eşitlik fikrinin güçlenmesini sağlamaktadır. Eşitlik fikrinin gelişmesi, giderek yeni rejim arayışlarını, demokratik düşünceleri, anayasa hukukuyla ilgili yeni gelişmeleri beraberinde

getirecek, İslam ve Osmanlı hukuku bu gelişmelerin gerisinde kalacaktır (Akyol, 2014: 111).

Hukuki alandaki en önemli yeniliğin ilk Osmanlı anayasası olan 1876 tarihli Kanun-i Esasi olduğu açıktır. Kanun-i Esasi’de tüm Osmanlı halkı eşit görülmüş ve “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan fertlerin tamamına, hangi din ve mezhepten olursa olsun, istisnasız Osmanlı denilir” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım, din ve mezhep ayrımı yapılmadan yönetilen tebaanın eşit statü kazanması gayrimüslimlerin, Müslümanlarla kanun önünde eşitliği anlamına gelmektedir. Ancak beklenenin aksine bu düzenlemeden ne Müslümanların ne de gayrimüslimlerin çok da memnun olmadığı görülmektedir. Toplumsal yapının Müslümanlar, Rumlar, Ermeniler, Yahudiler şeklinde bir hiyerarşik yapıdan oluştuğu dikkate alındığında bu hiyerarşiyi ortadan kaldıran ve herkesi kanun önünde eşit kılan bir düzenlemeden pek memnun olunamayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü grupların kendilerinden statü olarak daha aşağıdakilerle eşit olmayı kabullenebileceği pek söylenemez. Yeni uygulamaya gayrimüslim cemaat liderleri de karşıydı, çünkü bu yeni uygulamalarla onların cemaat liderliğinden gelen bazı ayrıcalıkları ortadan kalmaktaydı. Bu çerçevede kanunun getirdiği bir diğer değişikliğin de vergi ve askerlik görevlerinde Müslim ve gayrimüslimlerin eşit olacağıdır. Ancak bu düzenlemeden de gayrimüslim ahalinin hoşnut olmadığı görülmektedir.

Diğer taraftan, gayrimüslimlerle eşit statüde olmak, Müslümanlarda da bazı hoşnutsuzluklara sebep olmuştur. Çünkü onlar kendilerini hukukî olarak ayrıcalıklı sosyal grup olarak hissediyorlardı. Ne var ki, yeni yasaya göre Müslüman olmak artık bir ayrıcalık değildi. Üstelik anayasadaki eşitlik, onların statü kaybetmesi, buna karşılık diğerlerinin statü kazanması ile sağlanabilmişti. Mezghani’nin de ifade ettiği gibi geleneksel toplumda “her şey statü meselesidir. Varlıklar, bağımsız bireyler değildirler. Onların hakları değil, payları vardır. Herkesin özü, normatiftir” (Mezghani, 2015: 69). İşte yeni kanuni düzenleme Müslümanlar tarafından kendilerinin gayrimüslimler karşısında statü kaybetmesi olarak anlaşılmıştır. Haliyle bu onlar için pek kabul edilecek bir durum değildir.

Kanun-i Esasi’den önceki Türk-Müslüman olmanın ayrıcalıklı ve gayrimüslimlerle aralarında var olan yıllara dayalı hiyerarşik düzen, hoşgörü temelli birlikte yaşama kültürü üretmiştir. Ancak bu birliktelik eşitliğe değil, hiyerarşiye yani Türk-Müslümanların ayrıcalığına dayanıyordu. Müslim hoş gören, diğerleri ise hoş görülendi. Oysa yeni anayasa, hiyerarşiyi ortadan kaldırmış ve Müslümanları diğerleri ile eşitlemiştir. Dolayısıyla yıllardır de-

vam eden düzen ve nizam Kanun-ı Esasi ile kökten değişmiştir. Artık ötekine hoşgörü değil, tahammül etmek gerekiyordu; çünkü devlet nezdinde ötekiler de eşit haklara sahipti. Sonuç olarak yeni anayasal düzenlemeyle yılların tecrübesiyle oluşan bilindik, tanıdık ve alışılmış düzenin yerini belirsiz yeni bir nizam almaktadır. İşte bu belirsizliğin Müslüman toplumda endişe ve güvensizliğe yol açtığı söylenebilir. Çünkü yeni durum, düzenin yerini değişimin, öngörülenin yerini belirsizliğin alması anlamına gelmektedir.

Yeni anayasadan önce Müslüman kesimin kendi arasında bir eşitliğin olduğunu iddia etmek zordur. Halil İnalçık'ın ifade ettiği gibi “eski Türk devletlerinde yönetici seçkin zümre, vergi ödeyen üretici sınıfların, reayanın üzerinde, imtiyazlı bir yere sahipti ve daima bunun bilincindeydi. Ancak bu zümre, Osmanlı hanedanı hariç, imtiyazlı statüsü babadan oğula geçen soylu bir sınıf yaratamadı” (İnalçık, 2017: 138). Buna göre Müslüman toplumun en temelde yönetenler ve yönetilenler olmak üzere ikili bir yapıda teşekkül ettiği ve birinci grubun bazı ayrıcalıklarının olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan anayasa, yöneten yönetilen ayrımını ortadan kaldırmamış ancak yönetilenleri (tebaa) eşitleyebilmiştir. Bu eşitlik de ancak Müslümanların statü kaybetmesiyle olabilmıştır. Ne var ki artık, gerek Müslüman gerek gayrimüslim olsun, herkes aynı kanunlara tabidir ve herkese aynı hukukî kurallar uygulanacaktır. Bu ise ancak modern manadaki seküler hukukla mümkün olabilecektir. Çünkü İslam hukukuna (şeriat) göre Müslim ile gayrimüslimin eşit olması mümkün değildir. Bu bağlamda, yurttaşlık ve sekülerliğin paralel geliştiğini ve yurttaşlığın gelişmesiyle dinin kimlik tanımlayıcı öge olmaktan çıktığı söylenebilir. Başka bir deyişle “yurttaşların eşitliği, dinsel bir temele dayanan her türlü ayrımı ortadan kaldırır” (Mezghani, 2015: 160).

Aslında “eşitlik fikri ve ilkesinin hiç de doğal olmadığını veya modern çağa gelinceye kadar gerek Batı’da gerekse Doğu’da siyaset kuramcılarının çoğunun onu doğal bir şey olarak görmediğini” söylemek mümkündür. “Doğal-kozmolojik düzende her şeyin birbirinden farklı olduğu, sağın soldan, Güneş’in Ay’dan, kadının erkekten farklı olduğu,” yalın bir gözlemdir. Bu gözlemin insanı “doğal nesnelere arasında bir hiyerarşinin varlığı” fikrine götüreceği aşikârdır. Bu yüzden Platon ve Aristoteles gibi ünlü Yunan filozoflarının “daha bilgili, uzman, erdemli ve yetenekli insanların yönetmesinin doğru olduğunu” savunmuşlardır. “Yine İslam dünyasında onların halefleri olan başta Farabi olmak üzere moral-siyasal dünyada eşitlikten çok adalet kavramına ağırlık vermiş olmaları bir rastlantı değildir”. Başka bir ifadeyle bu filozoflara göre “eşitlik, adil olmadığı gibi veya olmadığı için adalet de

eşitlik değildir. Adalette eşitlik olması gerekmediği bir yana tersine o, yani adalet eşitliği gerektirir". Bu filozoflara göre adalet, "eşit olanlara eşit, eşit olmayanlara ise eşit olmayan bir şekilde davranmaktır. Farabi'nin *İdeal Devlet* eserinde dediği gibi nasıl ki insanın organlarından bazıları diğerlerinden rütbe, değer ve liyakat bakımından üstünse, yani fazılca ve bu fazıl olan organların, örneğin başın, başkan olarak diğerlerine emretmesi doğal ve iyi ise bir toplumda da özel kabiliyete sahip, uzmanlık bilgisi olan, erdemli, liyakatli insanların yönetmesi, diğerlerinin ise onun emir ve direktiflerini yerine getirmesi doğru, adil ve iyidir" (Arslan, 1998: 311-312). Dolayısıyla modernleşmenin bir sonucu olarak Kanun-i Esasi'de ortaya çıkan eşitlik fikri Müslüman Osmanlı tebaasının her ikisinden de memnun olmamasının temel kaynağı olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Kanun-i Esasi, sosyal grupların statü endişelerine rağmen ülkede hukuk birliğini de sağlamıştır. Bu bağlamda "hukuk birliğine yönelik, aynı zamanda toplumların milletleşme sürecinin de bir boyutudur. Millet'in hukuk sahasındaki ifadesi, temel yasalarda hukuk birliğidir, kişilerin dinlerine, aşiretlerine, yörelerine, mesleklerine vs. göre farklı hukuklara değil, vatandaş olmalarına göre tek hukuka tabi olmaları"dır (Akyol, 1998: 17). Kemal Karpat'a göre,

devleti, vatandaş yani kişi üzerine kurmak istemek, yani Osmanlılaşmak, ferdileşmenin yolunu açmıştır. Ferdileşme ve onun kaçınılmaz sonucu olan millileşme, toplumun üst ve alt katmanında farklı sonuçlar doğurmuştur. Üst kademedeki modernleşmelerden farklı olarak toplumun alt kademeleri yani halk, öteden beri alışık olduğu cemaat yapısı ve cemaat kurallarına göre yaşamını sürdürerek kendi modernleşme yollarını aramıştır. Bu arada cemaat-fert ikiliği derinleşmiştir; çünkü devlet, hukuk ve eğitim yolu ile kendi modernleşme görüşünü yaymaya çalışmıştır. Ama siyasi alanda idareci elitler, mevkilerini güvence altında tutmak için cemaat ruhunu millet bilincine dönüştürmek yolunda çaba göstermişlerdir. Sonunda ortaya çıkan millet insanları ırk ve vatandaşlık ötesinde yeni cemaat olarak birbirine bağlamıştır. Müslümanlar, dili ve etnik kökeni ne olursa olsun kolayca Türk'e dönüşmüş, fakat gayrimüslim vatandaş, hemşeri, dost görülmeyle beraber Türk olmamıştır. Gayrimüslim, öteden beri sahip olduğu etnik-dini kimliğini Ermeni, Rum, Bulgar olarak korumuş, hatta geliştirmiş ve kendi milli devletini kurmak için çabalamıştır (Karpat, 2017a: 56).

İşte hukuk alanındaki bu yeni değişiklikler Müslümanların hoşnutsuz olmalarının temel sebeplerinden biri gibi görünmektedir. Diğer taraftan, yeni uygulamanın Müslüman toplumda endişeye, güvensizliğe ve hayal kırıklığına yol açtığı söylenebilir. Çünkü değişim onlar için yıllardır süren alışılmış ve öngörülebilir düzenin yerini, ne olacağı belli olmayan belirsizliğin başlangıcı anlamına gelmektedir. Hâlbuki geleneksel toplumda “herkesin boyun eğdiği düzen, onun kendisinden önce gelir ve kendisinden önce vardır. Herkesin görevi sadece, o düzeni sürdürmektir. Yasa, Müslüman ahali için insanüstü bir kaynağa sahip olduğundan ötürü, normlar dünyası değişmezdir” (Mezghani, 2015: 69). Eski düzen, “toplumun sunabileceği refahın ve diğer yararların eşit olmayan bir biçimde dağıtılması, hiyerarşinin ve sınıf ayrımlarının sürdürülmesi” anlamına geliyordu. Oysa “toplumun rasyonel örgütlenmesi, bu hiyerarşi içindeki konumu ne olursa olsun herkesin tatminini sağlamak durumundadır” (Bauman, 2018: 94).

Kanun-u Esasi'nin Müslümanlarda hoşnutsuzluğa yol açmasının bir diğer sebebinin de onun Batılı devletlerin dayatmasıyla yapıldığına dair yaygın bir kanaatin olmasıdır. Fakat Ortaylı bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre “Kanun-u Esasi'yi bazı görüşlerin aksine dış baskılarla değil, ülkenin geleceği için iç gelişmelerin baskısıyla ilan ettirmişlerdi” (Ortaylı, 2018: 36). Karpat da benzer görüştedir ve ona göre de Osmanlı, “kendî iradesi ile değişmeye, yenileşmeye karar vermiştir. Yaşamak için değişmeyi öngörmek, köklü bir karardır” (Karpat, 2017a: 54). O halde genel olarak modernleşmenin ve onun hukuk alanındaki göstergesi olan Kanun-u Esasi'nin ilanında ister iç isterse dış baskılar etkili olsun temel sebebin azınlıkları bir arada tutmak ve böylece imparatorluğun parçalanmasını önlemek olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Akyol'un ifadesiyle, “temel sorun çokuluslu imparatorluğun çatırdayan bünyesinin yarattığı siyasi istikrarsızlığı, yönetilemezlik durumuydu”. Başka bir ifadeyle bu düzenleme “ülkenin geleceği ve devletin yaşaması” (2015: 209) için zorunlu ve acil bir şeydir. İşte temel istisna/zaruret halini oluşturan devletin içinde bulunduğu bu durumdur.

Ne var ki azınlıkları Osmanlı vatandaşı olarak bir arada tutmayı ve devletin parçalanmasını engellemeyi amaçlayan vatandaşlık düzenlemesi ile istenen amaca ulaşılammış yani imparatorluğun parçalanması önlenememiştir. Osmanlı vatandaşı olan Sırp, Yunan, Arnavut ve Bulgarlar milliyetçilik akımının da etkisiyle vatandaşı oldukları Osmanlı İmparatorluğu ile Birinci Balkan Savaşı'na girişmişler ve savaş sonrasında bağımsız devletlerini kurmuşlardır. İşte “devletin hızlı ve dehşetli yıkılış sürecine girmesi”, Müslüman ahaliye “şüphesiz travmatik bir deneyim ve kişinin güvenliğinden

endişe duyması için haklı bir sebep” (Bauman, 2017: 73) oluşturmuştur. Dolayısıyla bu sonucun Müslüman toplumda hem yapılan yeni düzenlemelere ve bunların öncülüğünü yapan yöneticilere hem de gayrimüslimlere karşı bir hayal kırıklığına, güvensizliğe belki de öfkeye yol açtığı öne sürülebilir.

Bu bağlamda Balkan ve Birinci Dünya Savaşı'nın toplumsal hafızada “bölünme sendromu” olarak ifade edebileceğimiz ve etkilerini bugün bile gösterebilen bir travma oluşturduğu iddia edilebilir. Öte yandan, Osmanlı Devleti'nin beyliklerin birleşmesiyle, buna karşılık ulus devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin ise imparatorluğun parçalanması sonucunda teşekkül ettiğinin de altını çizmek gerekir. Dolayısıyla toplumun bazı kesimlerince zaman zaman ifade edilen bölünme endişelerini anlamak için bu durum göz ardı edilmemelidir.

Öte yandan Türk halkında özellikle Müslüman olan Arnavut ve Arap toplulukların imparatorluktan ayrılmasının diğer azınlıkların ayrılmasından çok daha travmatik sonuçlara yol açtığı da bir gerçektir. Çünkü bu topluluklarla dini, kültürel, ahlakî, sosyoekonomik olmak üzere birçok ortak değerler paylaşılıyor ve bu yüzden birlikte yani iç içe yaşıyorlardı. Oysa diğer azınlıklarla ancak mekânsal alanlarda birlikte yaşamak söz konusuydu. Dolayısıyla ortak değerlerin paylaşıldığı toplulukların imparatorluktan ayrılmasının, Türk toplumunda çok daha derin izler bıraktığı söylenebilir.

O halde modernleşme hareketlerinin ve Kanun-ı Esasinin Müslümanlardaki genel algısı şöyle özetlenebilir: İlk olarak, modernleşme çerçevesindeki kanuni düzenlemeler Müslüman halkın talebiyle değil, daha çok Batılı devletlerin zorlaması ile devlet bürokrasisinin azınlıkları imparatorluk bünyesinde tutmak ve imparatorluğun parçalanmasını önlemek, yani devletin bekası için yapılması *zorunlu* düzenlemelerdir. Yani ortada zamanın ve şartların getirdiği bir zaruret hali vardır. Fakat uygulamalar ile imparatorluğun parçalanması önlenememiş yani murat edilen fayda sağlanamamıştır. Dolayısıyla hukukî alandaki yeni uygulamalar daha çok gayrimüslimlerin lehine, Müslümanların ise aleyhine sonuçlanmıştır. İşte bütün bu sonuçların, Müslümanların bazı kesimlerinde modernleşmenin ve onun yansıması olan Kanun-ı Esasi'nin devletin parçalanmasına sebep olduğu düşüncesine sevk edebildiği söylenebilir. Bir de bu modernleşme uygulamalarının asırlarca düşman görülen Batıdan ithal edildiği dikkate alındığında Müslüman ahalinin bu düşüncesi daha iyi anlaşılacaktır.

İşte bugün bile gündemde olan, devletin beka sorunu söyleminin kaynağını toplumsal hafızada yer etmiş olumsuz tarihi hadiselerde aramak

gerekir. Ayrıca Türkiye’de bugün anayasal vatandaşlık tartışmalarının çok kültürlülük, mozaik, Türkiyelilik gibi, bireyden ziyade grup/cemaat kimliğini ve taleplerini önceleyen, kavramlarla yapılmasının da toplumsal hafızada bu endişenin diri kalmasında etkili olabileceğini öngörmek gerekir. Dahası Türkiye’de kimlik taleplerinin toplumun geniş kesimlerinde yeterince karşılık bulmaması ve dolayısıyla ortak taleplere dönüşmemesinin sebeplerinden biri de bu hâl olabilir. Erol Göka bu psikolojiyi “Türklerin tarihsel psikolojilerini anlamak için mutlaka göz önünde tutulması gereken bir husus da, onların savaşçı-hayvancı-göçebe bir topluluk olarak sürekli bir var kalma mücadelesi sürdürdükleri”dir (2006: 280), şeklinde ifade etmektedir.

Bu bağlamda Türk modernleşmesi aslında paradoksal bir özelliği bünyesinde barındırmaktadır. Hem var kalma mücadelesini Batı’ya karşı veriyoruz hem de Batı gibi olmak istiyoruz (Dellaloğlu, 2021: 97). İşte asıl çıkmaz veya istisna/zaruret hâli tam da burasıdır; var kalma mücadelesi verilen Batı’dan bir şeyler almak/öğrenmek zorunda kalmak. Bu durumu bir zamanlar güçlü kudretli olan kabile reisinin hayatta kalmak için kendi oğlunu düşman kabileye meslek öğrenmeye göndermesine ve bu durumun onda yol açtığı gurur kırıklığına benzetebiliriz. Meslek öğrenmeye gelen gence her iki taraf da güvenmemekte ve kuşkuyla bakmaktadır. Baba, çocuğun değişmesinden ve diğer tarafın onu kendisine benzetmesinden, diğer taraf ise karşı tarafın tekrar eski gücünü toplamasından korkmaktadır. Bu bağlamda “bütün modernleşmeler trajiktir; çünkü sürekli kendisi olmak ile başkası olmak arasında radikal seçimler yapmak zorunda kalır” (Dellaloğlu, 2021: 37). Göka’ya göre modernleşme sürecinde aldığımız yolun büyük bir kısmı “en iyiyi, en güçlüyü, en yeniyi izle” formülüne uygun düşünce ve davranış tarzını takip etmemiz sayesinde. Türk toplumsal psikolojisi, dünyaya ayak uydurmaya çalışırken giderek onlara benzediğini bir türlü tam olarak içine sindirememekte, beka kaygısına bir de milli benlikten uzaklaşma endişesi eklenmektedir (2010: 192).

Toplumsal hafızada yer edinen bu hadiselerin hem toplumun bazı kesimlerinde bir bölünme endişesi oluşması için yeterli bir gerekçe oluşturabileceği hem de demokratikleşme adımlarında aşırı ihtiyata veya temkinli olmaya yol açabileceği varsayılabilir. Başka bir ifadeyle, bu durum bazı kesimlerce devletin ve düzenin korunması için bir istisna hali olarak değerlendirilebilir. O halde III. Selim Dönemi’nde başlayan ve Cumhuriyet’le devam eden modernleşme hareketlerinin demokratikleşmeye dönüşmesini engelleyen etkenlerin başında bu zaruret hali algısının önemli etkisinin olabileceği söylenebilir. Agamben’in deyişiyle “zorunluluk hiçbir yasa tanımaz; zo-

runluluk kendi yasasını yaratır”. Ona göre istisna hali, “bir yandan, normun yürürlükte olduğu, ama uygulanmadığı (gücünün olmadığı), öte yandan, yasa değeri olmayan kararların yasanın ‘güç’ünü edindikleri bir ‘yasa hali’ni tanımlar” (2020: 36-44).

Sözlükte “büyük ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk ve sıkıntı” anlamına gelen zaruret, fıkıh terimi olarak ise, “kişiyi dini yasakları ihlal etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür/mazeret halini” ifade eder. Mecelle’nin 21-24. maddelerinde şöyle denilmektedir: “Zaruretlar memnu olan şeyleri mubah kılar. Zaruretlar kendi miktarlarıncı takdir olunur. Bir özür için caiz olan şey o özürün zevaliyle batıl olur” (Çalış, 2013: 141). Zaruret, adı üstünde daimi olana değil geçici olana işaret eder. Burada temel soru şudur: “Nasıl olmuş da zaruretlar hiç bitmemiş veya zaruret devri geçtiği halde zaruretlar yaslanarak teşekkül etmiş söylem, gücünden ve tesir kabiliyetinden hiçbir şey kaybetmemiştir?” İsmail Kara’ya göre aslında olan şudur:

Geçen zaman içinde zaruret hali normal halin yerine geçmiş, zaruret hali devamlılık sebebiyle mutlaklaşmış, bunun beklenebilir bir neticesi olarak da zaruretin geçici bir süre için mubah kılığı aslen kötü ve yanlış olan şey, her zaman için iyi ve doğru olan şey haline gelmiştir. Zaruret halinde teşekkül eden söylemin nice on yıllardan sonra bugün bize çok sıcak ve doğru gelişinin sebebi kötünün iyi haline dönüşme sürecini dikkatle takip etmemek veya ehemmiyetsiz bulmakla alakalı olmalıdır. Zaruret sürecinin nasıl mutlaklaşarak işlediğini göstermek için bazı örnekler verilebilir: Bizim temel eğitim-öğretim kurumlarımız medreselerdi, modern mektepleri zaruretlar sebebiyle açtık, asıl mahkemelerimiz şer’i mahkemelerdi, nizami (laik) mevzuata ve mahkemelere zaruretlar sebebiyle razı olduk (Kara, 2017: 58-59).

İstisna/zaruret halinin temelinde korku kültürü ve güvenlik kaygısı olduğu anlaşılmaktadır. Farklı toplum kesimleri için diğerinin güçlenmesi kendileri için birçok açıdan bir beka meselesi olarak görülür. Bu bağlamda diğerleriyle mücadele, hayatta kalmak için bir zarurettir. Bu istisna hali, toplulukların hem iç bütünlüğünü sağlamakta hem de diğerleriyle mücadelede iç motivasyonu yükseltebilmektedir. Dolayısıyla topluluğu bir arada tutmak ve bütünlüğü sağlamak korku kültürü ile sağlanmaktadır. “Korku kültürünün niyeti, bireyi önceden karar verilmiş bazı düşünce ve davranış kalıplarının içine sokmaktır. Birey ancak bu şekilde otoritenin istediği biri haline gelir. Bekledikleri sonuç otoriteye bağımlı, kendi başına bir şey yapamayan, sü-

rekli otoriteye danışan, itaat eden, otoritenin beklentilerini yerine getirmeyi yaşamının en yüce hedefi sayan, söylenenleri sorgusuz sualsiz kabul eden, sözden çıkmayan, birbirine benzer, prototip bir insan yetiştirmekdir” (Cüceloğlu, 2008: 170).

Modernleşme hamleleri, içinde bulunulan istisna halini yani devletin beka sorununu ortadan kaldırmaya yetmemiş toprak kayıpları devam etmiş ve ekonomideki durum iyileşmemiştir. Dahası eski toplumsal düzenin yerini belirsiz bir nizam almıştır. İşte bu belirsizliğin Müslüman toplumda modernleşmeye karşı endişe ve güvensizliğe yol açtığı söylenebilir. Çünkü yeni durum, düzenin yerini değişimin, öngörülenin yerini belirsizliğin alması anlamına gelmekteydi. Bu durumu Machiavelli *Hükümdar/Prens* adlı kitabında şöyle ifade etmektedir:

Hiçbir şey yeni düzenlemeler kadar çok tartışılan, sonucu belirsiz, uygulaması tehlikeli değildir. Çünkü yeni düzenlemeyi getiren insan, eski uygulamalardan yarar sağlayanların düşmanlığını kazanırken, yeni düzenlemelerden yana gözükenlerin de etkin bir desteğini alamaz. Bu gönülsüzlük bir ölçüde, yasaları yanlarına almış karşı taraftakilerden duydukları korkularından, bir ölçüde de insanlara özgü kuşkucu yaklaşımlarındandır. Çünkü insanlar yeni olan işlere, eğer daha önce denenmemiş ise kuşku ile bakarlar. Bu nedendir ki yeninin karşısında olanlar buldukları hiçbir fırsatı kaçırmayıp kavga vererek saldırırlar; ötekiler davayı gönülsüz savundukları için onlarla yola çıkmak tehlikeler içerir. Bu konuyu derinliğine irdelemek için yenilikçilerin kendi başlarına mı karar verdiklerini, yoksa başkalarının desteğine gereksinim duyarak mı hareket ettiklerini iyi incelemek gerekir. Bir başka deyişle, bir yenilik girişiminde başkalarından yardım mı diliyorlar, yoksa zor mu kullanıyorlar? İlk seçenekte her zaman işler kötü gider ve sonuca ulaşamaz (Machiavelli, 2021: 22-23).

O halde burada modernleşme hareketlerinin gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde neden akamete uğradı ve demokratikleşmeye dönüşemedi? sorusu temel sorulardan biri olabilir. Machiavelli'nin dediği gibi “çünkü yeni düzenlemeyi getiren insan, eski uygulamalardan yarar sağlayanların düşmanlığını kazanırken, yeni düzenlemelerden yana gözükenlerin de etkin bir desteğini alamaz”. Bu durumu “Gönülsüz pişen aş, ya karın ağrıtır ya da baş” atasözü ile ifade edebiliriz. İşte bu yüzden yapılmak istenen değişimler sistemsiz ve istikrarsız olmuş ve çoğunlukla şekilde kalmıştır (Turhan, 1994: 128).

Bir taraftan savaşlar yenilgiyle sonuçlanmakta, savaş ganimeti elde edilememekte, bir de üstüne savaş tazminatı ödenmekte ve savaşın kendi maliyeti de eklenince ekonomi iyice bozulmakta, tüm bu maliyetleri karşılamak için vergiler artırılmakta, paranın ayarı düşürülmekte (tağşiş) tüm bu olumsuzluklar halktaki memnuniyetsizliği daha da artırmaktadır. Diğer taraftan askeri alandaki yenileşmelerden yeniçeriler, hukuk ve eğitimdekilerden ulama, tağşiş ve vergilerin artırılmasından ise herkes rahatsızlık duymaktadır. Osmanlı tağşişlerinin devlet için yarattığı en önemli maliyet ise özellikle başkentte yol açtığı siyasal muhalefetti. Tağşişleri sevmeyen, karşı çıkan bir kesim lonca üyeleri, esnaf, dükkân sahipleri ve küçük tüccarlarla ücretli çalışan zanaatkârlardan oluşuyordu. Tağşişlerden zarar gören bir diğer kesim de ücretleri devlet tarafından ödenen memurlar, ulama ve özellikle de başkentte yaşayan yeniçerilerdi (Pamuk, 2020: 127). Bu şartlarda modernleşme hareketlerine bu gayrimemnun kitlenin destek olmaması normal bir durumdur. Dolayısıyla 1870'lerin ortası 19.yüzyıl Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. 1873-1878 yılları imparatorluk açısından olağanüstü boyutlarda siyasal, toplumsal ve iktisadi buhranlar dönemidir (Pamuk, 2005: 155). İnalçık'a göre ise,

...geniş bir zümre, bilhassa mültezimler, voyvoda ve sarraflar ve onlara bağlı bir sürü kimseler bir anda kazanç ve istismar kapılarının kapandığını görmüşlerdir. Bunlar arasında taşrada küçük iltizamı üzerine alan ve bu yolla zenginleşen birçok ayanın ve ağaların bulunduğunu unutmamak lazımdır. İmtiyazlarının ve muafiyetlerinin kaldırılması, eskiden az vergi veren ayan ve çorbacıların ve vergiden muaf bulunan din adamlarının şiddetli muhalefeti ile karşılaşmıştır. Hıristiyan vakıfların vergiye tabi tutulması ve bu maksatla bu gelir kaynaklarının sınırlandırılması, halk üzerinde büyük nüfuzu olan ruhban sınıfını ıslahat aleyhine çevirmiştir (İnalçık, 1964: 632).

Buna göre modernleşme hareketlerine direncin bir sebebinin de “eski düzenden yarar sağlayanların” çıkarlarını korumaları olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu durum sosyolojik manada topluluktan topluma/millete geçilememesinde de etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte topluluk yapısının devamında hiç kuşkusuz başka şeyler de etkilidir. Öncelikle aşiret, hemşericilik, bölgecilik, etnik, dini, ideolojik vb. toplulukların bir sığınak görevi gördüğünü ve bireye en başta güven sağladığını görmek gerekir. Bu yapıların içindeki birey kendini hem diğer gruplara hem de devlete karşı güvende hissedebilmektedir. Bauman'ın ifadesiyle

“cemaat arayışı içinde olmak, güvenlik arayışı içinde olmak demektir” (2016: 11). Ancak bu güvenliğin ödenmesi gereken bir bedeli vardır. “Bedel, özgürlük cinsinden ödenir. Bireyselleşme sürecinde değiş tokuş edilen mallar, güvenlik ve özgürlüktür: Güvenliğe karşılık bedel olarak özgürlük sunulur” (2016: 28). Oysa demokratik toplumlarda bireyi koruyacak yapı hukuk olmalıdır. Ancak kuvvetler ayrılığının olmadığı bir yapıda hukukun milletleşmeyi değil, cemaatleşmeyi tahkim edeceği gerçeğini de dikkate almak gerekir. Çünkü kuvvetler ayrılığı olmadan üstünlerin hukuku yerine hukukun üstünlüğünü sağlamak kolay değildir. O halde kuvvetler ayrılığı ve demokratik hukuk devletinin cemaatten cemiyete geçmede ve milletleşmede de elzem olduğu söylenebilir.

İstisna/zaruret halinin sürmesinin topluma birçok olumsuz etkileri olduğu söylenebilir. Bu olumsuz etkileri milletleşme, demokratikleşme, hukuk devleti, kurumlaşma, toplumsal güven ve daha pek çok alanda görmek mümkündür. Bu bağlamda araştırmalarda “başkasına güvenir misiniz” sorusuna insanların %90’ının olumsuz yanıt verdiği anlaşılmaktadır. Bu oranla Türkiye, 120 ülke arasında güven duygusunun en zayıf olduğu yedinci ülkedir (Ağırdır, 2020: 237). Yine 2010-2014 arası Türkiye’nin güven karnesine bakıldığında “komşuma hiç güvenmem” sorusunda Türkiye’nin 58 ülke içinde 52. sırada olduğu görülmektedir (Şirin, 2017: 20). Hâlbuki başkalarına duyulan güven, sürekli ve yenilenen türde bir psikolojik gereksinimdir. Başkalarının güvenilirliğinden ya da dürüstlüğünden güvence çıkarmak, bildik toplumsal ve maddi çevrelerle ilgili deneyimlere eşlik eden bir tür duygusal doyum türüdür (Giddens, 1998: 97). Dolayısıyla, kurumlar ne derece güçlüyse toplumda güven anlayışı o kadar güçlü olarak ortaya çıkmaktadır. Kurumlar taşıdıkları hususiyet gereği, güven ve toplumsal ilişkilerde bir birlik hissi/anlayışı verir.

Bu örnekler çerçevesinden bakıldığında, istisna halinden kurtulmak için öncelikle toplumsal güvenin oluşturulması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Bunu sağlamanın yolu ise, kurumların güçlendirilmesi ve hukukun üstünlüğünün tesis edilmesidir. Ne var ki kendini üstün ve devletin sahibi gören bazı kişi ve grupların onu korumak adına üstünlerin hukukunu uygulamaya çalışması halinde toplumsal güvenin/barışın oluşması kolay değildir. Çünkü bu anlayış, eşitlikçi değil hiyerarşiktir. Bu da zamanla bir vesayete dönüşme ve yeni güvensizliklere yol açabilme potansiyeline sahiptir. İşte devletin beka sorunu endişesinin belki de en önemli etkisinin toplumsal güven alanında olduğu söylenebilir. Dolayısıyla hukukun üstünlüğü ile toplumsal güvenin tesis edildiği bir toplumda hem birey-topluluk/cemaat-devlet birbiri-

ne daha fazla güvenebileceği hem de devletin beka sorununun ortadan kalkabileceği varsayılabilir. Hatta bir topluluğun hukukun üstünlüğünü sağlamadan toplum/cemiyet aşamasına geçemeyeceği ve orada tam bir demokrasinin, bireyselleşmenin, milletleşmenin gerçekleşemeyeceğini söylemek yanlış olmaz. Sonuç olarak Türkiye'deki modernleşmenin ve demokratikleşmenin en temelinde birey-topluluk-devlet arasında bir güven sorunu olduğunu ve güven inşa edilmediği takdirde bu konularda pek fazla yol alınamayacağını/alınamadığını varsayabiliriz. Dolayısıyla, birey, toplum, devlet arasındaki güvenin tesis edilmesi konusunda hukukun üstünlüğü, demokratik kurum ve kuralların tam manasıyla işletilmesinin önemine dair toplumda henüz arzu edilen bir düzeyde bilincin olduğunu söylemek kolay değildir. İşte bunun köklü bir geleneğe, kültüre ve zihniyete dönüşmemesinin milletleşmeyi geciktirebildiğini onun da bir beka sorununu ortaya çıkarabildiğini varsayabiliriz. Başka bir deyişle toplumsal güven, milletleşme ve beka sorunu arasında doğrudan bir ilişkinin varlığından söz edilebilir.

Diğer taraftan, beka sorununun devleti kurtarma ve onun sahibinin kim olduğu gibi düşünceleri de ürettiği görülmektedir. Devletin sahibinin kim olduğu meselesi demokratik taleplerle de ilgilidir. Buradan öncelikle devletin sahibinin kim olduğunun belirlenmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu bağlamda, diğer imparatorluklarda devletin sahibi kral, Osmanlı'da ise padişah'tır. Kralın/padişahın ayrıca yönetme hakkı da vardır ve bu hak sahiplikten/mülkiyet hakkından gelen/doğan bir haktır; çünkü o yönettiği için sahip değil, sahip olduğu için yönetmektedir. Osmanlı Devletinde padişah, yönetim görevini sadrazam, meclis ve bürokrasi ile birlikte yürütürdü. Osmanlı'daki yönetim şekli önce monarşi, sonra meşrutî monarşidir. Padişah hariç diğerlerinin yönetim yetkisi temsili/vekâlete dayalı yani padişah adına kullanılan bir yetkiydi. Oysa Cumhuriyet ve demokrasi ile birlikte padişahın yerini millet almıştır. Artık egemenlik milletin, egemenliğin temsil yeri de meclis olmuştur. O halde buradan devletin sahibinin millet; yani vatandaş olan herkes olduğu gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ancak bu durumda haklı olarak şu soru sorulabilir: Neden millet ve onun adına meclis değil de iktidarlar zaman zaman adeta devletin tek sahibi gibi davranabiliyor; devletin mülkiyeti halkta değil mi? Bu sorulara şöyle cevap verilebilir: Evet, mülkiyet halkta ancak yönetim vekilde yani vekil icracı konumundadır. İşte, özellikle kuvvetler birliğinde tüm yetkilere sahip iktidarların adeta devletleşmeleri kaçınılmaz bir sonuç gibi görünmektedir (Akyol, 2021: 243).

Dahası bu durum temsili demokrasideki halk-vekil arasındaki vekâlet ilişkisini, adeta "intifa hakkı"na (başkasının malından belli kurallar içinde

yararlanma hakkı) dahi dönüştürebileceği söylenebilir. Hâlbuki vekâlet yararlanma değil, yönetme yetkisi vermektedir. Başka bir ifadeyle, temsili demokrasi “intifa hakkı” vermez; çünkü demokrasilerde yönetenin yetkileri hukukla sınırlandırılmıştır. İşte özellikle tek partili yıllarda bürokratik elitlerin devletin sahibi olduğuna yönelik algıyı ortaya çıkaran şeyin onların kurucu felsefeyi inşa eden bürokratik elitler olmaları değil, iktidar olmalarıdır denilebilir. Hal böyle olunca, gerek tek partili gerekse çok partili yıllarda güçlü iktidarların devletleşmesi ve kendilerini devletin sahibi olarak görmeleri, sanki kuvvetler birliğinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkabildiğini söylemek mümkündür. Akyol’un ifadesiyle, “hukuk devleti ve kamu kurumlarının siyasi tarafsızlığı kültürünün gelişmediği bir siyaset geleneğinde iktidar olan devlet olmaktadır” (2021: 243).

Demokratik hukuk devletlerinde devletin sahibi yönetenler veya bir grup değil, tüm vatandaşlardır ve tüm vatandaşlar eşit haklara ve onun korunması için eşit sorumluluklara sahiptir. Hukuken böyle olmakla birlikte bunun toplumca kabullenilmesi ve ona göre tavır alınması kolay değildir. Çünkü bu durum bireylerin demokrasi ve hukuk veya yasanın üstünlüğünü içselleştirmesini gerektirir. Başka bir deyişle, toplumda ilk önce gelişmiş bir hukuk bilinci ve demokratik kültür ve gelenek olmalıdır. Dolayısıyla bir grubun devleti sahiplenmesi ve diğerlerini adeta onun düşmanı gibi göstermesi demokratik hukuk devlet anlayışıyla bağdaşmaz. Çünkü bunun kabulü muktedir(ler) tarafından belirlenen endişe ve istisna hal(ler)inde intifalı bir demokrasi anlayışını ortaya çıkarma potansiyelini de barındırabildiği gerçeğini görmezden gelmek ve bu durumun ortaya çıkaracağı istisnaları demokrasi anlayışını kabul etmek anlamına gelebilir. Bu açıdan bakıldığında aslında buradaki temel mesele şudur: Güçlü kurumsal yapıların inşa edilemediği ve toplumda devletin sahibinin kendisi olduğuna dair de yeterli bilincin olmadığı bir durumda ne olacağıdır. Bir diğer soru ise halkın üzerine düşen sorumluluğu almamasından doğacak boşluğu kimin dolduracağıdır. Bu boşluğu bürokratik elitlerin dolduracağı açıktır. Çünkü Giddens’in ifadesiyle, “çağdaş bir demokratik sistem, siyasal yapıda yüksek düzeyde bürokratikleşmeyi öngörür. Bürokrasi ise doğası gereği gücün örgütlenmenin tepe noktasında yer alan bir azınlığın elinde toplanmasını sağlar” (1997: 84). Bauman’ın ifadesiyle bu durumda bürokrasi kendini “bahçıvan”, toplumu ise “bahçe” gibi görür (2018: 65-84). Aslında sadece bürokrasi değil denetlen(e)meyen ve hukukla sınırlandırıl(a)mayan bir gücü eline geçiren ve devlet üzerinde odaklanan neredeyse her gücün bahçıvan rolüne soyunarak toplumu yönlendirici bir işlevi üstlenebileceği söylenebilir.

Batı'da milli devletler, feodalitenin çöküşü ve kilisenin siyasal etkisinin sınırlandırılmasıyla, dağınık ve çatışan otoriteler arasında bölünmüş olan insanları ülke ve millet etrafında toplayan bir yapıdır. Buna göre devlet, “belirli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal kuruluş” olarak tanımlanabilir. Başka bir tanıma göre ise “devlet, milletin hukuki kişilik kazanmış şeklidir; bir hukuki normlar sistemidir” (Kapani, 2009:43-44). Buradan yola çıkarak batıda devletin, hukuk temeline dayanan, kurumlar ve kurallar bütünü olarak görüldüğü sonucunu çıkarabiliriz. Dolayısıyla Batılı modern devletler, bir yandan dünyevi bir zeminde yapılandırılırken diğer taraftan iktidarı baba figürü ile özdeşleştiren anlayışlardan uzaklaşmıştır. Nitekim Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* eserinde kralların kutsal yönetme hakkına ve paternalizme karşı çıkarak, egemenliğin kaynağını bireyler olarak görmüştür.

Türk toplumunda bu değişimin gerçekleşebildiğini söylemek kolay değildir. Osmanlı'da devlet, “dini de içine alan, kuşatan büyük bir dairedir. Osmanlı'da her şey devlet içindir, din de devlet içindir” (Ocak, 1998: 73). İslam, Osmanlı, Türk din ve devlet geleneğinde din-devlet ikiliği anlayışı yoktur. Din-devlet bileşimi doğal, olağan bir biçim olarak görülür (Berkes, 2014: 17). Temel prensip “dini devlet, mülkü millettir”. Dolayısıyla bu dördü bir bütündür. Bu anlayışın günümüzde de devam ettiği söylenebilir. Devlete bugün dahi “kutsallık atfedilir; çünkü o, babadır; aşkın, kutsal veya mitostur”. Bu itibarla, Türklerin devlet anlayışının en belirgin özelliği olan *devlet baba* anlayışının devam ettiği söylenebilir. Bu anlayışın, “yöneticilere itaate dayandığını” söylemek doğru olur. Türk toplumundaki bu devlet anlayışı, onu toplumun merkezine yerleştirmiştir. Burada, “insan eseri olan bir şey özniteliği itibarıyla kutsal olabilir mi? Devlet, insan eseri değil mi? Mitosu kuran da akıl değil mi?” gibi sorular sorulabilir. Dolayısıyla “modern devlet anlayışı mitos bilincine tamamen karşıttır. Çünkü o mitik değil, rasyonel ve hukuki bir sistemdir. Hukuk akla dayanır, ilkeleri akla hitap eder ve onun mantıklılığı, tutarlılığı akılda temel bulur. Hukuk devleti, etkinlik çerçeveleri ve faaliyetleri kendi fonksiyonlarıyla sınırlanmış olan kurumların dengeli bileşimidir” (Köktürk, 2017: 45). İşte devletin mitos oluşu “onunla sorgulama anlamında karşı karşıya gelinemezliğe, etkinliklerini evrensel ve rasyonel değerlere göre sorgulanamazlığa, otoriteyi elinde bulunduranların hesap sorulamazlar kategorisine yükselmesine yol açar” (Köktürk, 2017: 27). Hal böyle olunca, Türkiye’de “devletin toplum karşısındaki özerkliği hala son derece yüksektir veya devlet topluma göre son derece güçlüdür” (Sarıbay,

1994: 180). Oysa demokrasinin ve hukuk devletinin vazgeçilmez ilkesinin denetlenebilirlik ve şeffaflık olduğu açıktır. Ancak toplumsal bilinç olmadan bunların sağlanması kolay değildir. Diğer taraftan “devlete ilişkin mitos bilinci taşıyan birey, ona karşı duyularını mantıklı algı verilerine dönüştüremez ve zihninin iç işleyişi serbest olmadığı için asla kendi aklını özgürce kullanamaz; devletle doğru ilişkiler kuramaz” (Köktürk, 2017: 27).

Bu bağlamda, temel sorulardan bir diğeri ise devletin nasıl kurtarılacağı ve bunun için nelerin yapılması gerektiğidir. Bu soruya gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemindeki aydın ve üst bürokrasi tarafından verilen cevaplardan en önemlisinin modernleşme olduğunu söyleyebiliriz. İşte tam bu noktada sorulması gereken temel soru da “modernleşmenin bir tercih mi yoksa bir zorunluluk mu” olduğudur. Ortaylı’ya göre, “Türkiye’de modernleşme tarihi bir zorunlulukla ortaya çıktı. Kaçınılmaz olan, değişikliğin kendisiydi”. Dolayısıyla değişikliğin kendisi değil, “yöntemleri çatışma konusu oldu” (Ortaylı, 2001: 27). Buna göre modernleşmeyi zorunlu kılan temel dinamiğin *devleti kurtarma* düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle modernleşme, halktan gelen bir talepten ziyade padişah/halife ve devletin üst bürokrasisinin yönettiği/yürüttüğü bir devleti kurtarma projesidir; bu açıdan bakıldığında modernleşmenin halk için değil, devlet için bir zorunluluk olduğunu düşünmek doğru olur. İşte Türk modernleşmesinin temel istisna halini bu düşünce oluşturduğu söylenebilir.

Diğer taraftan bu durum gerek Osmanlı Devleti gerekse Cumhuriyet döneminde modernleşme ile devletin beka endişesini birleştirmiştir. Yani modernleşmenin akamete uğraması artık bir beka halini almıştır. Çünkü en acil mesele devletin kurtarılmasıdır; onun kurtarılması için de modernleşme zorunludur. Devleti kurtarmanın tüm sorumluluğunu ve riskini alan ve modernleşme hareketlerine öncülük yapanların bu süreçte kendi yöntemlerini uygulamaları sürecin doğal sonucu olarak görülebilir. Ortaylı’nın da vurguladığı gibi tartışma konusu modernleşme değil, onun yöntemidir. Bu bağlamda modernleşmenin yöntemine yapılan eleştirilere süreci yönetenlerin verdiği cevabı en iyi ifade eden deyim “koyun can derinde, kasap et” olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onların eleştirilere, yöntemi belirleyen temel dinamiğin içinde bulunulan *doğal istisna durumu* olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir; oysa yöntemi eleştirenler bu gerçeği göz ardı etmekte, şeklinde cevap verdiklerini söylemek mümkündür. Aslında buradaki temel mesele modernleşme ve demokratikleşme konusunda elitler ve halk arasında farklı bakış açılarının olması yani bu iki tarafın yöntem üzerinde ortak bir fikir birliğine varamamış olmasıdır. Bu durum toplumda demokratik

kültürün yerleşmesini de olumsuz etkilemiştir. Oysa Özbudun'un da vurguladığı gibi "demokrasinin tam anlamıyla pekişmesi temel meselelerde makul derecede bir fikir birliğine bağlıdır" (Özbudun, 2007:131). Bu bağlamda, aşağıdaki temel sorular üzerinde yeniden düşünmek faydalı olabilir. Bugün temel meselelerde ne düzeyde fikir birliğine varılmıştır? Cumhuriyetin yüzüncü yılını yaşadığımız bu günlerde cumhuriyet ve demokrasi konusunda toplumda tam bir fikir birliğinin olduğu söylenebilir mi? Demokratik cumhuriyet düzeninin korunması noktasında toplumdaki görüş birliği ne düzeydedir? Bu ortamda cumhuriyetin pekişmesi ve demokratikleşmesi ne kadar mümkün olabilir? O halde buradan, temel meselelerde makul bir fikir birliğinin sağlanamadığı geç modernleşmiş toplumlarda demokrasinin pekişmesinin kolay olamayacağı ve sosyolojik manada milletleşme sürecinin devam etmesi istisna halinin ortaya çıkmasına zemin teşkil edebilir gibi sonuçlar çıkarmak mümkündür.

Osmanlı döneminde modernleşme hareketlerine gerek padişah/halife gerekse bürokratik elitler tarafından aynı zamanda bir beka meselesi olarak bakıldığı görülmektedir. Cumhuriyetle birlikte bu bakış açısının devam ettiği üstelik buna bir de rejimin sürdürülebilmesi endişesi eklendiğini söylemek yanlış olmasa gerek. İşte gerek Osmanlı gerek Cumhuriyet dönemindeki modernleşme çabalarının yeterince demokratik olamayışının temel sebebini belki de bu endişede ve acelecilikte aramak daha doğru olabilir. Diğer bir sebep ise özellikle elitler veya devletin üst bürokratlarındaki demokratikleşmenin devletin veya rejimin bekasına halel getirebileceği yani demokratikleşmenin istenmeyen bir yöne gidebileceği/evrilebileceği endişesi olabilir. Dolayısıyla, Türkiye'deki demokratikleşme meselesi ile devletin ve rejimin beka sorunu/endişesi arasında çok yakın bir ilişki olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda temel endişenin, vatandaşlardan gelen taleplerin karşılanmasının devletin ve rejimin bekasını akamete uğratıp uğratmayacağından tam olarak emin olunamaması gibi görünmektedir. İşte bugün bile demokratik taleplerin ertelenmesinde ve bu alanlarda çok fazla ihtiyatlı/temkinli hareket edilmesindeki temel saikin bu emin olamama psikolojisinden kaynaklı endişe halinin etkili olabileceğini var yasabiliriz. Hatta bu endişenin "zorunluluk/istisna hali"nin de temel gerekçesi olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, bu durumun adeta bir "intifalı demokrasi anlayışını" yani vekâletin, vesayete dönüşme ihtimalini de bünyesinde barındırma potansiyeline sahip olduğunu da gözden kaçırmamalı. O halde burada temel sorulardan biri zorunluluk/istisna halinin ne olduğu ve onun nasıl ortaya çıktığıdır. Bu sorunun

cevabı için Agamben'in *İstisna Hali* kitabına müracaat etmek faydalı olabilir. Agamben ilgili kitabında kavramı şöyle açıklamaktadır:

Zorunluluk kavramı, ulaşılmak istenen amaçla bağlantılı, bütünüyle öznel bir kavramdır. Zorunluluğun belirli bir normun çıkarılmasını gerekli kıldığı, çünkü aksi takdirde mevcut hukuk düzeninin yok olma tehdidiyle karşı karşıya bulunduğu söylenebilir; ama mevcut düzenin korunması gerektiği noktası üzerinde görüş birliği içinde olmak gerekir. Zorunluluk, son tahlilde, bir karara indirgenmekle kalmaz, zorunluluğun hakkında karar verdiği şey de, aslında, fiili ve hukuki konumu açısından belirlenemez niteliktedir (Agamben, 2020: 40-46).

Bu bağlamda burada şu soru sorulabilir: Peki, istisna haline yani devletin/rejimin bekasının tehlikede olduğuna kim karar vermektedir? Schmitt'e göre "istisna hakkında karar veren egemen"dir (2005: 14). Bu bağlamda Schmitt, gerçek ve kurmaca istisna hali olmak üzere iki tür istisna halinden bahsetmektedir (Agamben, 2020: 11). Zorunluluk haline egemenin karar vermesi bazı problemlere de sebep olabilmektedir. Çünkü bu durumda egemen kendi bekasını devletin/rejimin bekası gibi gösterebilir. Dolayısıyla, "mevcut düzenin korunması gerektiği üzerinde görüş birliği içinde olmak gerekir" (Agamben, 2020:40-46).

Türkiye'de grupların endişe ve buna bağlı olarak istisna hallerinin farklılık gösterdiğini, bazıları için öncelikli endişenin devletin, bazıları için ise rejimin bekası olduğunu söylemek mümkündür. Hangisi olursa olsun, nihayetinde bu endişe halinin en önemli etkisinin toplumdaki güven ortamına olduğunu ve toplumsal güveni zedelediğini görmek gerekir. Bu çerçevede endişenin giderilmesinde ve toplumsal güvenin tesisinde en başta siyaset kurumuna önemli görevler düşmektedir. Bu noktada, siyaset kurumunun, toplumsal güvenin tesisinde üzerine düşen bu görevi yeterince yerine getirdiğini söylemek ne kadar mümkündür? Siyaset kurumunun, adeta modern kabileciliği tahkim eden, kimlik siyaseti yapması ve kimlik siyaseti üzerinden toplumu kutuplaştırması toplumsal güvenin tesisine mi yoksa güvenin daha fazla aşınmasına mı sebep olur? Ayrıca bu tutum bir yandan toplumsal kutuplaşmaya diğer taraftan adeta istisna halinin tesisi için gerekli ortamın/zeminin oluşmasına katkıda bulunmaz mı?

Dolayısıyla Türkiye'deki modernleşme tartışmalarında tarafların pozisyonlarını daha iyi anlayabilmek için toplumsal hafızadaki travmatik tecrübeleri ve onların yarattığı endişeleri ve bunların taraflara etkilerini dikkate

almak gerektiği açıktır. Bu çerçevede endişeyi giderecek ve güveni sağlayacak, demokratik hukuk devleti ve onun güçlü kurumsal yapısıdır; ayrıca toplumdaki hukuk ve demokrasi bilincinin yüksek olması ve bu bilincin köklü gelenek ve kültüre dönüşebilmesidir. Çünkü Habermas'ın da belirttiği gibi,

...hukuk, sadece devletin örgütlenme vasıtası değildir. Zira hukuk, devlet ile cemiyet arasındaki münasebetleri kanuni mecralara yerleştirmek suretiyle, özelleştirilmiş bir cemiyeti devlete karşı emniyet altına almaktadır. İktidarı eline alanların siyasi otoriteyi erdemli biçimde kullanmalarını garanti altına alacak şey, sadece yasalaradır. Bu yüzden hukukun üstünlüğü, demokrasinin olmazsa olmazıdır. Farklı eğilimler iktidarda temsil edilmek istediklerine göre, sayısal olarak çoğunluğu eline geçirenlerin diğerlerini baskı altına almaları mümkündür. Bunu da hukuk engelleyebilir (Habermas, 2018: 80).

Bu açıdan bakıldığında hukukun temel işlevinin birey, toplum ve devleti birbirine karşı korumak olduğunu söylemek mümkündür. Habermas'a göre,

...otoriter bir devlet, çatışma kültürü, ideolojik rekabet, siyasi veya kişisel tercihlerin hâkimiyetini değil, ortak değerler etrafında birleşmeyi savunmaktadır. Bu demokrasinin gereği olarak görülmektedir. Çünkü demokrasi, haklar vasıtasıyla ihdas edilen bir siyasi bütünleşme biçimidir. Elbette böyle bir bütünleşmenin diğer taraftan bütün vatandaşlarca paylaşılan siyasi bir kültüre muhtaç olduğu aşîkârdır (Habermas, 2018: 42).

Toplumsal bilincin yüksek olmadığı toplumlarda milletin devlete değil, daha çok devletin millete hâkimiyetinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun da milletleşme değil, devletleşme sonucunu ortaya çıkaracağını düşünmek mümkündür. Hâlbuki esas olan millettir; çünkü devleti millet kurar. Devlet, milletin siyasi teşkilatıdır. Dolayısıyla devlet millete dayanır (Köktürk, 2017: 28). İşte sosyolojik manada milletleşme sürecinin devam ettiği, cemiyet/toplumdan ziyade cemaat/topluluk özelliğinin daha baskın görüldüğü toplumlarda devletleşme, devletin toplumuyla bütünleşmesi şeklinde değil, onu ele geçirenlerin veya iktidara gelenlerin devletleşmesi şeklinde tezahür edebilmektedir. Bu kapsayıcı bir devletleşme değil, devletin güç ve imkânlarından bir kesimin daha fazla istifade etmesi şeklinde olabilmektedir. Acaba bu tutumun diğer birey ve gruplara etkisi nasıl olur? Onların devlete yakınlaşmasına mı yoksa bilakis ondan uzaklaşmasına mı yol açabilir? İşte bunlar da hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla devlet, "herkesin devleti olmalı ve

aidiyete zarar vermeyecek toplumsal talepleri karşılamalıdır” (Köktürk, 2017: 37). Bu durumu Bekir Ağırdır “Türkiye’de hep toplumun demokrasi ya da değişim isteyip istemediğine odaklanılsa da, esasında halk bir türlü özne olamadı. Devlet, sahip olduğu muktedir konumu bu talepleri görmezden gelmek ya da savuşturmak için kullandı” (Ağırdır, 2020: 192) şeklinde ifade etmektedir. Kaldı ki devletin talepleri karşılaması onu halkıyla bütünleştirir. Bu durum ise hem devleti hem de ona olan aidiyeti güçlendirir. Lâkin bazı grup(lar) kendini devletin sahibi gibi görmekte, diğer grupları dışlamakta ve onlardan gelen makul taleplerin dahi yerine getirilmesini engelleyebilmektedir. Buna gerekçe olarak da devleti korumak gösterilebilmektedir. Eğer devlet herkesin devletiyse onu korumak da doğal olarak herkesin görevi olması gerekmez mi? O halde onu koruyacak olan milletin kendisidir; çünkü burada korunan devlet bir grubun değil, herkesin devletidir. Bu bağlamda devlet, öncelikle onu kuran ve onu var eden milletin tüm fertlerinin devleti olabilmeyi başarmalı, yani milletin tüm fertleriyle eşit mesafede ve güven esasına dayalı bir ilişki kurabilmelidir. Başka bir deyişle, bir demokratik hukuk devleti vatandaşlarını dışlayıcı, ötekileştirici değil, herkesi kapsayıcı, bütünleştirici olmak durumundadır. Devlet bunu ancak güçlü kapsayıcı kurumlarıyla yapabilir. Aksi halde devlet ve millet birlikteliğini sağlamak kolay olamaz. Bu çerçevede Acemoğlu ve Robinson *Ulusların Düşüşü* adlı kitabında, *kapsayıcı ve sömürücü kurumlar* olarak iki çeşit kurumdan söz etmektedir. Onlara göre, başarılı ülkeler *kapsayıcı kurumlara* sahiptir. Çünkü kurumlar, “gerçek hayatta davranış ve güdüleri etkilediklerinden ulusların başarı ya da başarısızlıklarını biçimlendirirler” (2017: 81).

İşte diğerlerinin rakip yerine düşmanlaştırılması, devlet üzerinden veya onu korumak adına yapılabilmektedir. Çünkü diğer gruplardan herhangi birinin iktidara gelmesi devleti ele geçirmesi olarak görülmekte ve kendisinin de iktidardayken yaptığı gibi diğerlerinin tasfiyesi anlamına gelebilmektedir. Ancak burada “önemli olan ötekinin yok edilmesi değil, etkisiz ve güçsüz kılınmasıdır” (Önderman, 2018: 308). Göka, Türklerin diğerlerini rakip yerine düşmanlaştırmasını onların göçebe kültürü ve onun bir yansıması olan savaşçı zihniyetiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre, “savaşçı zihnin temel özelliği, ideolojik fanatizme yatkın olması ve sorunları muarızını düşmanlaştırma ve düşmanı yok etme yoluyla çözmeye çalışmasıdır” (2017: 189).

Peki, neden herkes devleti ele geçirmek istiyor? Bernard Lewis bunu “Batı’da bir kişi piyasada para kazanır ve bunu iktidarı satın almak veya etkilemek için kullanır. Doğu’da kişi iktidarı ele geçirir ve bunu para kazanmak

için kullanır” (Lewis, 2021: 76) şeklinde açıklamaktadır. İşte demokratik kültürün yerleşmesinin önündeki en büyük engelin bu bakış açısının olduğunu söyleyebiliriz. Hâlbuki vatandaşlık, grup ve bireylere ayrıcalık değil, tek tek vatandaşların/bireylerin eşitliğini talep etmektir. İşte Türkiye’de sosyolojik manada milletleşememenin sebeplerinden birinin de bu zihniyet olduğu söylenebilir. Oysa vatandaşlık bazı grupların ayrıcalığını değil, devletin tüm imkânlarından tüm vatandaşların eşit şekilde istifade etmesini gerektirir; çünkü tüm vatandaşlar eşit haklara sahiptir. Burada Karpat’ın,

...bir kavmin veya etnik grubun üyeleri vatandaşlık, dil, din ortaklığı gibi belirli dış kimlikleri yanında aynı kavme mensup olmaktan kaynaklanan psikolojik, duygusal yakınlık olan bir iç kimliği de paylaşıyorlarsa aralarındaki yakınlık daha da güçlenir. Aynı vatandaşlığı paylaşan, iç kimliğe vatandaş olarak sahip olan kimseler eğer bu iç kimliği paylaşmazlarsa eninde sonunda birbirlerinden uzak düşebilirler (Karpat, 2017b: 35).

uyarısını dikkate almak faydalı olabilir. Dellaloğlu’na göre,

modernleşme hissiyatı bir geri kalmışlık, bir gecikmişlik, hatta bir yenilgi bilincidir. Bu nedenle bizim modernleşme geleneğimizin temel sorusu genelde devletin nasıl kurtulacağı olmuştur. Batı’da devlet modern anlamıyla toplumsal ihtiyaçların siyasete tercümesi iken bizde modernleşmenin temel yaklaşımı devletin ihtiyaçlarına göre toplumu düzenlemek olmuştur. Yani modernlikte toplumsal siyasala yön verirken, modernleşmede siyasal toplumsalı yönetmeye çalışmıştır. Dolayısıyla modernleşme demokratik bir süreç değildir. Devletin birtakım seçkinler aracılığıyla toplumu biçimlendirmesidir. Bugün, modernleşmecilerin cumhuriyeti demokrasinin karşısına koymaları aslında bu açmazın bir itirafıdır (2021: 182).

Türkiye’deki modernleşme tartışmalarının sosyolojik manada cemiyet olma veya milletleşme sürecinin devam etmesinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Dolayısıyla toplumun cemaat yapısında olması herkesin karşılaştığı sorunların ortak talebe dönüşmesini engellemektedir. Türkiye’de farklı toplum kesimlerinin talepleri toplumun ortak sorunlarının çözümüne dair bir talep değil, toplulukların kendilerine bazı ayrıcalık isteğidir. Karpat’a göre bu durum esas itibarıyla “etnik-ulusal etkenlerden değil, bilakis çıkar merkezli ekonomik ve siyasi meselelerden” kaynaklanmaktadır (Karpat, 2017a: 147).

Türk toplumu “gecikmiş bir modernleşme sürecini biraz savruk, biraz da ikircikli yaşıyor. Mehteran yürüyüşünün bu toplumdan çıkmasının elbet bir hikmeti var. Belli ki yürüyüşünü dura kalka, bastığı yerden emin olarak sürdürmek” yani “Dimyat’a pirince giderken evdeki bulgurdan olmamak” istiyor. Belki de bu yüzden Türk toplumu “ikircikli bir toplum. Belki bu toplumun bu karakterini dikkate alarak yeni okumalar, anlamlandırmalar yapabilirsek özelemlerini, umutlarını, korkularını, öfkelerini anlamak ve yeni bir cevap, hayal, ideal üretebilmek için sağlam ve tutarlı bir başlangıç noktası belirlenmiş olacağız” (Ağırdır, 2020: 232). Bu bağlamda, Türk toplumunun zaruret hali algısını ve onun toplumsal etkilerini anlamaya çalışmak bir başlangıç noktası olabilir.

Sonuç

Dünyanın tarımdan ticaret ve sanayi medeniyetine geçtiği bir çağda tarıma dayalı klasik Osmanlı düzeni Batı ile rekabet edemez hale gelmiştir. İşte bu durum modernleşmeyi zorunlu kılmaktadır. Modernleşmenin ana sebebinin savaşlardaki yenilgileri durdurmak olduğu genel olarak kabul gören bir görüştür. Modernleşmeyi zorunlu kılan sadece askerî mağlubiyetler, büyük toprak kayıpları, iktisadi çöküntüler değil imparatorluğun klasik yapısının yeniçağa artık cevap verememesidir. Lale Devri’nde başlayan ve bir zaruret olarak ortaya çıkan Türk modernleşmesinin temel amacının *devleti kurtarmak* olduğu görülmektedir.

Bu yönüyle modernleşme, padişah/halife ve üst düzey devlet bürokrasisi tarafından yürütülen bir devlet projesidir. İmparatorluğun parçalanma sürecine girdiği, siyasi prestij ve toprak kaybettiği bir zamana denk gelen modernleşme çabalarının bir zaruret ortamında tecelli etmesi travmatik bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bu anlamda Türk modernleşmesi paradoksaldir; çünkü devletin varlığını sürdürmek için gerekli olan kurtuluş reçetesi asırlarca düşman görülen Batı’dan alınmak zorunda kalınmıştır. Osmanlı Devleti’ndeki ilk modernleşme hareketleri askerî alanda ortaya çıkmıştır. Modernleşmeye ilk önce daha çok teknik ve teknolojik açıdan bakılmış ve Batı’nın tekniğinin alınmasının çare olacağı düşünülmüştür. Daha sonra modernleşmeye dair uygulamalar eğitim, hukuk, ekonomi, kıyafet vb. gibi diğer alanlara da yayılmıştır. Bu genişleme ve yayılma bazı toplum kesimlerince gelenekten/değerlerden kopuş olarak değerlendirilmiş ve bazı tepkilere yol açmıştır. Toplumda yaşanan bu tepkiler, bazı zamanlar büyük kitlelere de sirayet etmiş ve modernleşme sürecini zaman zaman akamete uğratmıştır. Bu bağlamda modernleşmeyi bir zaruret olarak gören devlet yönetimi dar grup çıkarları ile devletin bekası arasında adeta “kırk satır mı,

kırk katır mı?” ikilemi arasında kalmış gelenek ile ilerlemenin birliğini ara-
mıştır.

Bu ikilem hem modernleşme adına yapılması gerekenlerin zamanında yapılamamasına hem de bazılarının ertelenmesine yol açmış, bu süreç adeta mehter takımı yürüyüşü gibi olmuştur. İşte modernleşme sürecinin plansız, dağınık, kısa vadeli çözümler şeklinde ilerlemesinin sebebini bekliden bu ikilemde aramak gerekir. Ancak ortada bir zaruret hali vardır. Bu yüzden erteleme, hem sonraya atma hem de vazgeç(e)memedir. Zaruret hali baskın geldiğinde ve modernleşme hareketlerinden etkilenecek toplum kesimleri devlet yöneticilerince ikna edilebildiğinde o alanlarda bazı adımlar atılabilmektedir. Ancak bu durum grupların kendilerini etkileyecek modernleşme hareketlerinin gerekliliğine inandıklarını göstermemektedir. Onlar zaruret hali karşısında süreci, gönülsüz bir şekilde de olsa, engelle(ye)memişlerdir. Dolayısıyla onların durumunu adeta “Gönülsüz pişen aş, ya karın ağrıtır ya da baş” veya “ bana değmeyen modernleşme bin yaşasın” atasözleri ile ifade edilebilir.

Batı’da modernite Hümanizm, Rönesans, Reform, Kapitalizm, Burjuvazi, Sanayi Devrimi, şehirleşme, ulus-devlet vb. gibi değişimler, değerler ve kurumlarla yakından ilişkilidir. Batı’daki modernleşme taşıdığı hususiyet gereği, bütün toplum kesimlerini bünyesine dâhil edebilmiş ve toplum kesimleri tarafından bir şekilde kabul görmüştür. Oysa bu durum Türk modernleşmesinde tam olarak sağlanamamıştır. İşte modernleşmenin bu bütüncül özelliğini ve aşamalarını anlamadan modernleşmeye sadece istisna halinden bir çıkış olarak bakılması onun tam manasıyla anlaşılmadığını da göstermektedir. Modernleşmeye istisna hali bakışı kendi söylemini ve buna bağlı bir zihniyet yapısını da üretmiştir. Bu ifadelere şu örnekler verilebilir: “Şimdi sırası mı?”, “Şimdi sırası değil”, “Koyun can derinde, kasap et”, “Şu badireyi bir atlatalım, sonrası Allah Kerim”, “Şunu bir atlatalım, gerisine sonra bakarız”, “Köprüyü geçene kadar, ayağa dayı demek”, “-miş gibi yapmak”... Görüldüğü gibi bu söylemlerde geçici bir çözüm arayışı, durumu idare etme, erteleme, faydacılık (pragmatizm) ve pratiklik görülmektedir. Çünkü zaruret durumunda olması gerekenle mevcut durum arasında genellikle bir farklılık vardır. Pratik hayatın istisna durumunun gerekleri yerine getirilirken her zaman olması gereken ideal olana bir özlem duyulur.

Kurumlaşmayı ve toplumsal güveni olumsuz etkileyen istisna/zaruret hali korku kültürü ve güvenlik kaygısına dayanmaktadır. Toplumsal güvenin tesisi güçlü ve geleneği olan kurumlara, hukukun üstünlüğüne, kuvvetler ayrılığına ve toplumsal bilincin yüksekliğine bağlıdır. Modernleşme, tebaa-

dan yurttaşa, kutsal devletten hukuk devletine, teolojik düşünceden rasyonel düşünceye ve geleneksel toplumdaki modern topluma veya milletleşmeye geçiş, takvimsel/kronolojik zamanla sosyolojik zaman farkını kapatma, çağı yakalama yani çağdaşlaşma çabasıdır. Bu bağlamda Türk modernleşmesi, hala devam eden bir projedir. Dolayısıyla Habermas'ın modernlik için kullandığı “bitmemiş bir proje” nitelemesi Türk modernleşmesi için de kullanılabilir.

Normal şartlarda bakıldığında zaruret hali geçici veya kısa bir süreye işaret etmektedir. Oysa Türk modernleşmesinde bugün dahi bu zaruret halinin aralıksız devam ettiği söylenebilir. Bu çerçevede sorulması gereken temel sorular şunlar olabilir: Neden bu zaruret hali bu kadar uzun sürmüştür veya sürmektedir? Zorunluluk/istisna hali, keyfi uygulamalar için bir gerekçe olarak mı görülmüştür veya görülmektedir? Bu durumda göçebe ruh halinin veya göçebe kültürünün etkileri var mıdır? Türk toplumunun sosyolojik manada cemaat/geleneksel bir toplumdaki cemiyet/modern bir topluma geçişinin yani milletleşme sürecinin hala devam ettiği söylenebilir. İşte istisna halinin devam etmesinde toplumun bu cemaat/geleneksel özelliği etkili olabilir.

Bu bağlamda toplumun cemaat/geleneksel özelliği istisna haliyle de yakından ilgilidir. Çünkü hem egemen hem de egemen ol(a)mayan toplulukların varlığını devam ettirmek ve iç bütünlüğünü sağlamak için kendi istisna hallerini belirlediği söylenebilir. O halde egemenin egemenliğini sürdürmek, egemen olmayanların ise var kalmak ve egemen olmak için bir istisna haline ihtiyaç duydukları var sayılabilir. Bu bağlamda, üç tür istisna halinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, savaş, deprem vb. gibi büyük doğa olayları ve Covid-19 gibi küresel salgınlardır. Bunları Carl Schmitt'in “gerçek istisna halleri” kavramıyla ifade edebiliriz. İkincisi, egemenin belirlediği istisna halleridir. Bunu Schmitt, “kurmaca istisna hali” olarak ifade eder. Bunlara, darbe dönemleri, terör, büyük ekonomik krizler, vb. gibi şeyler örnek verilebilir. Üçüncüsü ise, henüz egemen olamamış ancak egemen olmayı isteyen toplulukların maruz kaldıklarını veya gelecekte kalacaklarını düşündükleri mağduriyetleri kendileri açısından bir istisna hali olarak algılamaları veya tanımlamalarıdır. Bu algıya sahip gruplar siyasi, ideolojik, dini, etnik veya hayat tarzı gibi bazı farklılıklarından dolayı kendilerini dışlanmış, ötelenmiş, ötekileştirilmiş olarak hissedebilir ve içinde buldukları durumu bir istisna hali olarak görebilirler. İşte, daha çok psikolojik temelli olan, bu tür istisna halini biz “algısal istisna hali” olarak ifade etmekteyiz. Bu bağlamda Türk modernleşme sürecinde daha çok algısal istisna halinin

hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan, kurmaca istisna halinin de bir algısal boyutunun olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü egemen, kendi belirlediği istisna haline gerekçe olarak zaman zaman algısal istisna halini öne sürebilmektedir.

Burada, istisna/zaruret hali ile yasal olarak ilan edilmiş olağanüstü hali de birbirinden ayırmak gerekir. Olağanüstü hal hukuki bir durumdur. Zaruret hali ise hukuki olmaktan ziyade daha çok sosyolojik veya psikolojik bir durumdur. Her olağanüstü hal aynı zamanda bir zaruret haliyken, buna karşılık her zaruret hali olağanüstü hal olmayabilir. Bu bağlamda istisna halinin bazı genel özelliklerinden bahsedilebilir. Bunları; temel meseleleri erteleme, kısa vadeli çözüm arayışları, hukukun siyasallaşmasıyla genel ilke ve prensipler yerine kişisel ve keyfi uygulamaların olabilmesi, güvenlik endişesi, kuşku, nepotizm, popülizm, liyakat yerine sadakat, kaynakların dağıtılmasında ve diğer alanlarda eşitsizlik/adaletsizlik vb. olarak sıralamak mümkündür. Dolayısıyla istisna halinin, gerek egemenlerin gerekse henüz egemen ol(a)mayanların varlıklarını sürdürmeleri için ihtiyaç duydukları uygun ortamın zeminini oluşturduğu iddia edilebilir. Bu minvalden bakıldığında modernleşme sürecine gerek savunanların gerek karşı çıkanların, köklü bir toplumsal değişim hatta dönüşüm olarak baktıkları ve onu bir zaruret/istisna hali olarak algıladıkları var sayılabilir.

Sonuç olarak, modernleşmek, milletleşmek, demokratikleşmek, kurumsallaşmak, toplumsal refahı artırmak, siyasal ve ideolojik kutuplaşmanın azalması, toplumsal güvenin oluşması vb. için toplumun istisna hali psikolojisinden çıkması gerekmektedir. Bunun sağlanması ise öncelikle hukukun üstünlüğünün tesis edilmesine ve toplumda yerleşik bir hukuk bilincinin olmasına, köklü ve geleneği olan güçlü kurumsal yapıların olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, Türk toplumunda, eğitimden, ekonomiye, kültür ve sanat faaliyetlerinden, çarpık şehirleşmeye ve nihayet modernleşmeye kadar birçok alandaki sorunların ana sebebini anlayabilmek, toplumdaki istisna/zaruret hali algısına/anlamına ve onun sosyo-psikolojik etkilerine bakmak ve bunlar üzerine daha fazla düşünmek gerekir.

Kaynakça

- Acemoğlu, Daron ve Robinson, James (2017). *Ulusların Düşüşü*. Çev. Faruk Rasim Velioğlu. İstanbul: Doğan Kitap.
- Agamben, Giorgio (2020). *İstisna Hali*. Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Ağırdır, Bekir (2020). *Hikâyesini Arayan Gelecek*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Akyol, Taha (1998). *Medine'den Lozan'a*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Akyol, Taha (2014). *Türkiye'nin Hukuk Serüveni*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Akyol, Taha (2015). *Rumeli'ye Elveda*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Akyol, Taha (2021). *Kuvvetler Ayrılığı Olmayınca*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Arslan, Ahmet (1998). "İslam ve Demokrasi Açısından Eşitlik". *İslam ve Demokrasi*. Haz. Ömer Turan. Ankara: TDV Yayınları, 309-319.
- Bardakoğlu, Ali (1998). "Teorik Açıda İslam ve Demokrasi: Yasama". *İslam ve Demokrasi*. Haz. Ömer Turan. Ankara: TDV Yayınları, 361-370.
- Bauman, Zygmunt (2016). *Cemaatler*. Çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Kimlik*. Çev. Mesut Hazır. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2018). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2014). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2016). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cüceloğlu, Doğan (2008). *Korku Kültürü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çalış, Halit (2013). "Zaruret". *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 141-143.
- Dellaloğlu, Besim (2021). *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri (1971). *İçtimaiyat Dersleri: Sosyoloji Doktrinleri ve Kolları*. İstanbul: Fakülter Matbaası.
- Giddens, Anthony (1997). *Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım*. Çev. M. Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Giddens, Anthony (1998). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göka, Erol (2006). *İnsanlar Kısım Kısım*. Ankara: Aşına Kitaplar.
- Göka, Erol (2010). *Türk'ün Göçebe Ruhunu*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Göka, Erol (2017). *Türklerin Psikolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- Habermas, Jürgen (2018). *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği*. Çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Yarın Yayınları.
- İnalçık, Halil (1964). “Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”. *Belle-ten*, 28(112): 623-690.
- İnalçık, Halil (2017). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Kapani, Münci (2009). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara, İsmail (2017). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karpat, Kemal H. (2017a). *Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, Kemal H. (2017b). *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köktürk, Milay (2017). *Devlet ve Siyaset*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Lewis, Bernard (2021). *Hata Neredeydi?* Çev. M. Murtaza Özeren. İstanbul: Kronik Kitap.
- Machiavelli, Niccolo (2021). *Hükümdar*. Çev. Necdet Adabağ. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Mardin, Şerif (1994). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mezghani, Ali (2015). *Tamamlanmamış Devlet*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1998). *Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2001). *Gelenekten Geleceğe*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Ortaylı, İlber (2014). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2018). *Batılılaşma Yolunda*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Önderman, Murat (2018). *Türkiye’de Paranoid Ethos*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Özbudun, Ergun (2007). *Çağdaş Türk Politikası*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Özcan, Abdülkadir (2003). “Lâle Devri”. *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 81-84.

- Pamuk, Şevket (2005). *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Pamuk, Şevket (2020). *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1994). *Siyasal Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları.
- Schmitt, Carl (2005). *Siyasi İlahiyat*. Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.
- Şirin, Selçuk (2017). *Bir Türkiye Hayali*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Tourainne, Alain (2007). *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turhan, Mümtaz (1994). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Turhan, Mümtaz (2016). *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* Ankara: Altınordu Yayınları.
- Zubaida, Sami (2008). *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*. Çev. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

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

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

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

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

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

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



ÖLÜM VE YAS RİTÜELLERİ: DİN, MODERNİZM VE BATI MEDENİYETLERİ EKSENİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Death and Mourning Rituals: An Evaluation on the Axis of Religion, Modernism and Western Civilizations

Nurullah YELBOĞA*

ÖZ

Geçmişte hayatın bir parçası olarak kabul edilen ölüm; modern hayatın baskın hale gelmesiyle görmezden gelinmiş, “yokmuş gibi” davranılmış ve hayatın içinden koparılıp atılmaya çalışılmıştır. Modern dönemde sergilenen bu tutumlar ise yasın gizli yaşanmasına, cenaze törenlerinin önemini yitirmesine ve mezarlıkların yerleşim alanlarının dışına (yeterince uzak) kurulmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla başlangıçta topluma ait olan ölüm fenomeni ve yas ritüelleri, zamanla aile ve yakın çevreye ait ve küçük bir grup tarafından üstlenilen bir olguya dönüşmüştür. Yas tutma biçimleri üzerinde etkili olan inanç sistemleri boyutuyla bakıldığında Hristiyan geleneğinde yas ve matem uygun görülmediği ve dolayısıyla aşırılığa giden yas uygulamalarının yasaklandığı görülmektedir. Yahudi geleneğinde ise yas ve matem, ölüm olayının önemli bir boyutunu temsil etmekte ve yas adetlerine bağlılık gösterilmektedir. Ancak günümüzde hem Batı Hristiyan hem de Yahudi toplumlarında düzenlenen törenler, merasimler ve yas adetleri eski görkemini ve önemini kaybetmiştir. İslam anlayışı perspektifiyle duruma bakıldığında ise yas adetlerinin, İslamiyet öncesinde kutsal görev olarak kabul edildiği ancak uzun süreli ve taşkınlık derecesinde tutulan yas adetlerinin İslamiyet ile birlikte yasaklandığı görülmektedir. Sonuç olarak, ritüel ve yas tutmada aşırılık uygun görülmemiş, inançsal ve kültürel öğelerin biçtiği sınırlar ölçüsünde ölüm ve yas ritüelleri varlığını sürdürmüştür. Ölüm etrafında şekillenen törenlere ve yas adetlerine ise asıl darbeyi modernizm vurmuştur.

Anahtar Sözcükler: ölüm, din, modernizm, yas, yas ritüelleri.

ABSTRACT

Death was considered a part of life in the past; With the dominance of modern life, it has been ignored, treated as if it did not exist, and attempts have been made to remove it from life. These attitudes exhibited in the modern period have caused mourning to be experienced in secret, funeral ceremonies to lose their importance, and cemeteries to be established outside (far enough) from residential areas.

* Dr. Öğr. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin/Türkiye. E-posta: nurullah_yel06@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-8281-7070.

Therefore, the phenomenon of death and mourning rituals, which initially belonged to the society, over time turned into a phenomenon that belonged to the family and close circle and was undertaken by a small group. When looked at from the perspective of belief systems that influence mourning styles, it can be seen that mourning and bereavement are not considered appropriate in the Christian tradition, and therefore extreme mourning actions are prohibited. In the Jewish tradition, mourning and rituals represent an important dimension of the death event and adherence to mourning customs is shown. However, today, the ceremonies and mourning customs held in both Western Christian and Jewish societies have lost their former glory and importance. Looking at the situation from the perspective of Islamic understanding, it is seen that mourning rituals were accepted as sacred duties before Islam, but prolonged and excessive mourning rituals were prohibited with Islam. As a result, excesses in rituals and mourning were not considered appropriate, and death and mourning rituals continued to exist within the limits set by religious and cultural elements. Modernism dealt the real blow to the ceremonies and mourning customs shaped around death.

Keywords: death, religion, modernism, grief, mourning rituals.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca ölüm serüvenine bakıldığında, Taş devrinde, ağaç kavuklarından dışarıya çıkmış insan, mağaralarda hayvanlar âleminde kestirilemeyen bir yaşam ve ölüm; Pastoral Çağ'da ilk çiftçilik ve köylü/yerleşik yaşam, hayatta kalma süresini arttırma, salgın hastalıklarla baş ederek yaşamaya devam etme, aşamalı ölüm; Şehir çağında burjuvalaşan orta sınıfın ölüm ve ölmeye ilişkin yükselen korkusu ve buna karşılık ölüm canavarını ehlileştirme mücadelesinin verildiğini görmek mümkündür (Kellehear, 2012). Başlangıçta, ortak ve topluluğa ait olan ölüm süreci ve deneyimi artık bireye ait olan bir duruma evrilmiştir. Birçok konuda olduğu gibi ölüm olayında da insanlar söz konusu ölüm olayını tek başına yüklenmek durumunda kalmıştır. Huzurevlerinde, hastane odalarında bu süreci yaşayan bireyler belki de son sözlerini doktorlara veyahut profesyonel bakıcılara söylemektedir. Kaldı ki sonrasına ilişkin uygulamalarda da ölüm konvoylarının ve büyük törenlerin yerini, aile içinde ve küçük bir toplulukça yerine getirilen uygulamalara bırakmıştır. Hatta bu imkâna bile sahip olamayıp İngiltere'de olduğu gibi şirketlerle anlaşılıp öldükten sonra gerekli işlemlerin yapılması için ödeme yapılan özel veya kamu kurumlarının olduğu bir değişim yaşanmaktadır. Oysa Kellehear (2012: 377) insanın refakat, teşhis, ayin/tören gibi yardımların tarih boyunca insanlık görevi ve toplumsal bir değer olarak yapıldığını vurgulamaktadır.

İnsan bedeni, ölüye gösterilen saygı ve sevginin gereği olarak çok eski dönemlerden beri gömülmektedir. Cenazeyi gömme yaygın bir şekilde görülmekle birlikte farklı uygulamaların da olduğu bilinmektedir. Örneğin gömme âdetinde dahi bedeni gömme ve cenazeyi yakarak gömme gibi iki farklı yöntem uygulanmıştır. Ölü gömme âdeti Paleolitik döneme kadar dayandırılmaktadır. Hatta neolitik dönemlerde ölülerin evlerin altında açılan mezarlıklarda saklandığı ve törenler eşliğinde gömüldükleri ifade edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde nüfusun artışıyla beraber mezarlıklar yerleşim yeri dışına taşınmaya başlanmıştır (Özman, 2016: 3-4). Ölülerin gömülmesi ve cenaze törenleri gibi pratikler, insanlık tarihindeki adetlerin icadı ve dilin kullanımından daha eski tarihlere dayandırılmaktadır. Söz konusu cenaze törenleri sadece gömme eyleminden ibaret olmamış ve ölüyü yakma, sergileme, doğaya terk etme gibi adetleri de içermiştir (Dastur, 2019: 35). Bu eylemlerin farklılıklarından ziyade ortak yönlerine bakıldığında ise neredeyse tamamının bir inanç sistemi etrafında şekillendiği görülmektedir. Günümüzde 4200'e yakın farklı inanç sistemi bulunmaktadır. Söz konusu inançlar insanların günlük yaşamlarının ve deneyimlerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu anlamda insan yaşamının önemli olaylarından biri olan ölüm ve sonrası için de inanç sistemleri insanlara rehberlik etmekte ve yaşam pratiklerini belirlemektedir (Rutty, 2016).

Farklı toplumların ölüme ilişkin farklı tutumları ve inançları, onların farklılaşan ölüm pratiklerini ve ritüellerini de beraberinde getirmiştir. Örneğin, Mısırlılar mumyaladıkları ölüleri evde saklamaktaydı. Persler ölü bedenini daha uzun süre korumak için cenazenin her tarafını balmumuyla sarmaktaydı. Magilerde ölü bedeni yırtıcı hayvanlara parçalatıldıktan sonra gömülmekteydi. Hyrkania halkı ölülerinin bedenlerini parçalamaları için köpek yetiştirip beslemekteydi (Cicero, 2019: 109; Ökten, 2016: 126). Din, geçici ve fani olana karşı sonsuz olan; görülmeyen düzen ile bu düzene ilişkin gözlemlerin gerçekliğine ilişkin inançtır. Bu anlamda dinlerin çoğu metafizik, epistemoloji ve etik gibi felsefenin dallarıyla da ilgilenmişlerdir. Haliyle ölüm, ölüm sonrası yaşam, sevilen insanlarla tekrar bir araya gelip gelinemeyeceğine ilişkin kaygıları yatıştırmak, dinlerin sorumlulukları içerisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla inanç sistemleri genel itibariyle toplumsal örgütlenmeleri, kanunları ve politikaları yönlendirici olmuştur. Rehberlik edici misyona sahip bu sistemler, ritüel ve öğretiler aracılığıyla insanların hem yaşam yolculuğunu hem de yaşam sonrası bilinmeyeni bilinir kılma ve perdenin ardındaki görünmeyeni anlaşılır kılma çabası içinde olmuşlardır. Zaten insanlar da bu dinsel anlatılara zihinsel ve duygusal açıdan gereksi-

nim duymaktadır. Öbür dünyanın haritalandırılması, yaşamdan sonraki hayatın nasıl olacağı ve bunun garanti edilmesi gibi hususlar inanç sistemlerini tarih boyunca sınırlanan formel sistemler haline getirmiştir (Spellman, 2017: 129-130).

Bu çalışma; ölüm, inanç ve yas ritüellerinin detaylı bir kavrayışını sağlamak için öncelikle geçmişten günümüze ölüm olayı etrafında şekillenen inanış ve pratikleri irdelemiş, ilkel toplumlardan günümüz modern toplumlarına değin ölüm karşısında sergilenen tutumlara ve ölüm süreci sonrasında yapılan işlemlere odaklanmıştır. Ardından yas adetleri ve cenaze törenlerinin tarihsel süreç içerisindeki seyrine ışık tutmak için modernizm ve inanç sistemleri perspektifiyle Doğu (İslam) -Batı (Hristiyanlık ve Yahudilik) eksenli bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bağlamda inanç sistemlerinin ölüm ve yas ritüellerine yansıyan yönleri de vurgulanmaya çalışılmıştır.

Eski Dönemlerde Ölüm, Defin ve İnanışlar

İlkel topluluklarda her ne kadar yaşlılık, hastalık ve kaza sonucu ölümler yaşanmışsa da (Kellehear, 2012) bunun dışında kalan, insan eliyle bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen ölümler de olmaktadır. Örneğin bazı avcı-toplayıcı topluluklarda tanrı-kralların öldürülmesi söz konusuydu. Bu inanışa göre amaç zayıflayan tanrı-kralların ruhları da zayıfladığı ve ölümden sonra ruhları sonraki tanrı-kralların bedenlerinde yaşayacağından, gelecek tanrının güçlü olması için ölenin de güçlüyken ölmesi gerekmektedir. Böylece kötü bir dünya yerine güçlü bir tanrı-kral ve güvenli bir dünya yaşamı mümkün olabilecekti. Güney Amerika'daki Çirigoanolar arasında da kişiler en yakın akrabaları tarafından baltayla omurgası kırılarak öldürülmekteydi. Eski Paraguay'da düzenlenen festivallerden sonra insanlar yakınlarını canlı canlı gömerek; Hindistan ve Asya'nın bazı topluluklarında ise yaşanan akrabalarını sevecenlikle, farklı yollarla öldürerek yaşamlarına son vermekteydi (Frazer, 2004: 240-243; Frazer, 2005: 13-21). Geçmişten günümüze ölüm fenomenine bakıldığında; başlangıçta topluluk meselesi, yerleşik hayatta aile ve topluluğa ait ölüm döşeceği (iyi ölüm: aile ve iş çevresi bu süreci birlikte yaşıyor) biçimi; kentsel yaşamda daha fazla profesyonel, daha az topluluk ve küçük aile üyesinin dâhil olduğu bir süreç (kötü-mahrem ölüm); Kozmopolit Çağ'da daha şahsi bir ölüm süreci (ölüm sürecinde sadece ölmekte olan kişi her şeyin farkında ve yapayalnız) olarak yaşandığı görülmektedir (Kellehear, 2012: 369-370).

Taş devrinden beri kişisel ölme bilinci söz konusuydu. Bu sayede kişi ölmeyen önce bir şeyler yapma, düşünme ve hissetme fırsatına sahipti. Yine o

tarihlerde ölen kişinin mirası geride kalanlara ayinlerde ve ölüm yolculuğunda kullanılmak üzere bırakılmaktaydı. Ölümün toplumsal yaratımı sadece biyolojik ölümle değil ve fakat ölümden sonra da uzun süre devam eden yolculuk niteliğindedir. Böylece, kültürel ve tarihi miras içerisinde şekillenen karakteristikler, kendinden sonra gelen diğer topluluk ve toplumlar için de ölüm olayında “neyi, nasıl, ne zaman?” yapılacağı hususunda bir temel oluşturmaktaydı (Kellehear, 2012: 51-54).

İnsanların öldükten sonraki gömülme işlemleri ihtiva ettiği anlam itibarıyla zengin bir bilgi haznesine sahiptir. Sevilen birinin onuruyla gömülmesi için duyulan kaygı çok eskilere dayanan ve eski inançlarda da var olan bir durumdur. Eskilere dayanan definlerde kullanılmasının muhtemel olduğuna inanılan eşyalarla birlikte gömülmesi öbür dünya için düşünülenler hakkında geniş bir bilgi sunar (Spellman, 2017: 37). Kellehear’a göre (2012) Taş Devri’nde kişisel eşyaların -ölenle birlikte mezara gömülen ve ayinlerde kullanılan- ölüm yolculuğunda kullanılması hem geride kalanlar için ayin mirası hem de onlar için söz konusu süreçte destek olabilecek nesnelere sahiptir.

Ölüm yolculuğu bazı eski topluluklarda biyolojik ölüm gerçekleştikten bir müddet sonra da devam edebilmektedir. Diğer bir deyişle sosyal, psikolojik ve inançsal bazı eylemlerle ölüm adetleri uzun bir süreye yayılabilmektedir. Örneğin; Avustralya Aborjin ırklarından Aruntalarda eskiden 12 ile 18 ay süresince ruhların gömülenin mezarına yakın yerlerde dolaştığına inanılmaktaydı. Bu nedenle bu süre zarfında silahlı kadın ve erkekler hayalet avına çıkar, dans eder ve bağırırmaktaydılar (Frazer, 2005). Fiji’de ölen kişiyle birlikte mezara silah da gömülür ve cinlerle karşılaştığında silah yardımıyla Fiji cennetine ulaşmayı hedeflerdi (Kellehear, 2012: 70). Taşların evlerden önce mezarlar için kullanıldığı bilgisi hatırdaki tutularak insanların yerleşik hayata geçmesinin ardından ölümlerinin naaşlarını kamış hasırlara sararak yatak ve ocaklarının altına defnettikleri bilinmektedir. Arkeologların tek bir evin altında 62 ayrı insana ait kalıntıları ortaya çıkarmaları konutların hem yaşayanlar hem de ölenler için kullanıldığını göstermektedir. Ölü ve yaşayanların bu kadar yakın ve iç içe olmalarının gerekçesi ise tarımsal faaliyetlerle yoğun geçen zamanın içinde ölenlere de dua etmeyi ihmal etmemektir (Spellman, 2017: 42). Ancak ölenler ile geride kalanlar arasındaki bu yakın fiziksel temas her zaman ve her coğrafyada geçerli olmamıştır. Örneğin Roma öncesi (MÖ. 500 civarında) Danimarka bölgesinde 300 mezarlıkta yapılan arkeolojik çalışmalarda çürüyen cesetlerin sağlık riskleri sebebiyle günümüz uygulamalarına yakın bir biçimde gömüldüklerine ilişkin bilgilere ulaşılmıştır. Yakılan ölümlerin küllerinin yerleşim yerlerinden yeteri kadar uzak

mesafedeki mezarlıklara gömüldüğüne ilişkin farklı çalışmalar bulunmaktadır (Spellman, 2017: 42-43).

Bazı eski toplumlarda ölenin ruhunun geri gelmesi ihtimaliyle geride kalan akrabaları arasında ikircikli vedalaşmalar söz konusu olmaktadır. Giden kişi sevilen, saygı duyulan kişi olsa da ölenin veya ruhunun geri gelmesini engelleyici eylemler (örneğin, ölenin mezarının etrafına daire çizerek sınır koymak gibi) gerçekleştirilebilmektedir. Sevilen kişiye son vedada sevgi ve nefret bir arada olabilmektedir. Çünkü ruhlar yeterince memnun edilmezse, törenler saygın ve ikna edici değilse gidenlerin ruhlarının geride kalanları rahatsız edeceğine inanılmaktadır. Bu sebeple bazı yas törenlerinde şiddet içeren veya abartılan eylemler görülebilmektedir. Ölenlerin rüyalarda görülmesi, günlük yaşamda kötü şans veya hastalıklara sebebiyet vermesi gibi inanışlara karşılık bu etkileri sınırlayacak eğlence, şenlik ve törenlere gereksinim duyulmaktadır (Kellehear, 2012: 72-73). Bu bağlamda geride kalanların ölenler ve onların ruhlarıyla anlaşma yaptığı, günlük yaşamda rahat olmak adına hayatta kalanların sevdiklerini öbür dünyaya geçiş yolculuğunda -süresi ve şekli farklılık göstermektedir- memnun etmeye çalıştıkları görülmektedir. Hatta bazı eski toplumlarda ölenlerin eksik eşyalarla gömülmesi sebebiyle ölenler veya ruhlarının geri gelip eşyalarını alacağına inanılmaktadır.

Antik Sahra Altı Afrika kültüründe ise insan ile diğer bütün canlıların yaşamı birbirine bağlıydı. Dolayısıyla diğer canlılarla iyi ve sağlıklı bir ilişki kurulduysa ölüm de iyi bir beklenti içerisinde gerçekleşmekteydi. Bu nedenle Sahra Altı Afrika'sında ölüm yolculuğunu kolaylaştırdığına inanılan ayinler itinalı bir şekilde yapılmaktaydı. Zira festival ve dini ayinler aracılığıyla atalar ve ruhlarla bağlantı kurulduğuna inanılmaktaydı (Spellman, 2017: 59). Antik Yunan'da ruhun ölümsüzlüğüne ve ölüm sonrası ne ödül ne de cezanın varlığına inanılmaktaydı. Her şey değişim sürecine dâhil olmakta ve insan da yaşlanarak bu dönüşümü yaşamaktaydı. Örneğin ilk Yunan filozoflarından Pythagoras ölüm gerçekleştiğinde ruhun başka bir canlıda devam ettiğine inanılmaktaydı. Birkaç canlıda bu şekilde yaşamaya devam eden ruh daha sonra başka bir insan olarak reenkarnasyona uğruyor ve dünyanın soyut ruhuna dönüşüyordu. Bu anlamda fiziksel bedende tıne bağlı ruh geçici bir süreliğine burayı mesken edinmiş olmaktadır (Spellman, 2017: 78-79). Platon'a göre de ruh "kutsal, ölümsüz, anlaşılabilir, değişmez ve bozulmaz" bir niteliktedir. İnsanlar yaşadıkları süre zarfında nasıl bir karaktere sahiplerse bir kez daha o kişiye dönüşene dek farklı canlılarda ruh yaşamış olacaktır. Örneğin açgözlü olanlar eşek olarak; zalimler ise kurt veya şahin olarak re-

enkarne olacaklardır. Bu yaklaşımda Platon, bedeni ruh için ıslahevi olarak görmektedir (Spellman, 2017: 80-82).

Birçok konuda olduğu gibi ölümlerle ilgili farklı toplumlarda ve coğrafyalarda çeşitli tabular bulunmaktadır. Bu tabuların bir kısmı kutsal, bir kısmı kirlenmiş olmayı içerir ki bu da bir ikircikli durumu temsil eder. Kirlenmiş olmanın en büyük belirtisi ise ölü veyahut suçlulara dokunmuş olmaktır. Ölümlere dokunup kirlenmemiş olanlar sadece dini ayinleri gerçekleştirmek için hazırlanmış olanlardır. Örneğin Malgaşlar hakkında ölü ve ölümleri diğer kesimlerden ayıran katı yasaklar vardı. Ölüye bakma, onun adını söyleme, ona dokunma gibi eylemler yasaktı. Malgaş dilinde tabu yerine kullanılan *fady* sözcüğü yasak, mahrem, uğursuz anlamına gelmektedir (Eliade, 2020: 41-42). Bu tabuya göre ölümler o kadar tehlikelidir ki onlarla ilgili herhangi bir işlemi sadece din görevlileri yerine getirebilir.

Yukarıda açıklanan ölümle ilgili rit ve ritüellerin farklı inanç ve kültürlerin etkisiyle çok farklılık gösterdiği dikkati çekmektedir. İnsanların doğa olaylarını kontrol etmek, ölümlerine o süreç ve sonrasında çeşitli âdet ve inanışlarla eşlik etmek insanlık tarihindeki yaygın uygulamalardır.

Modernizm ve Ölüm

Modernlik 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonrasında tüm dünyaya yayılan ve dünyayı etkileyen toplumsal yaşam biçimidir (Giddens, 2020: 9). Modern yaşamın içinde ölüm olgusunun sahip olduğu konuma bakıldığında, ölümün modern yaşamın ötekisi olarak nitelendirildiği görülmektedir. Öyle ki, ölüm döşeğindeki kişiye söylenecek sözün bulunamaması, o andaki iletişimsizlik ve sessizlik modern yaşamın getirisiidir. Ölüm anında yaşanan bu iletişimsizlik, modern dünyada ölüm imgesinin silinmesinin bedelidir. Zira modern yaşam, ölümü önemsenmeyen atıl bir duruma getirmiş ve ölüm modern yaşamda yapısöküme uğramıştır. Bu yapısöküm, ölümü ortadan kaldırmamıştır fakat onun önemini yitirmesine sebebiyet vermiştir (Bauman, 2018: 181-182). Öyle ki modernite ölümü hastalıklar dizisine indirgemiş ve hastalıkla baş etmek ölümle baş etmeye dönüşmüştür. Böylece yapısöküm uğrayan ölüm, içi hoş olmayan fakat iyileştirilebilir hastalıkla dolu bir çuval gibi algılanmıştır (Bauman, 2018: 223). Bu sayede basite indirgenen ölümle savaşmak kolaylaşmış ve hatta ölüm kaygılandırıcı olmaktan uzaklaşmıştır.

Modernite hâkimiyet dürtüsüdür; umut ve hırs ile dolu olma durumudur. Modern yaşam 18. yüzyılda Avrupa'da egemen olan sınırsız özgüven ve hırsı temsil etmiştir. Ölüm o güne kadar "evcil"di ancak artık "vahşi" olana dö-

nüsmüştür. Dolayısıyla ölüm artık hiçbir zaman rahat rahat konuşulamayan/tartışılmayan bir biçime evrilmiştir. Toplumda artık açığa vurulması istenmeyen, huzursuzluğa sebebiyet veren ve insanlara -yas tutanlara, hastalara ve cenazedekilere- karşı duyarlı davranmayı gerektirmeyen bir olguya dönüşmüştür. Ölüme, salgın hastalık sebebiyle can çekişmesine rağmen dostları ve çevredekiler tarafından soyutlanan bir hastaya yaklaşıma benzer tepki gösterilir olmuştur. Geoffrey Gorer (1955), yasta olan birine çevredekilerin nasıl davranacağı hususunda ritüellerin yönlendirici olmadığını, üstelik yası yaşayanın kederini bir yana bırakıp o anda orada bulunanlarla birlikte coşkulu bir etkinliğe katılmalarının beklendiğini ifade etmektedir (Bauman, 2018: 183-187).

Ölüm varlığını 19. yüzyılda ise her yerde çok açık bir şekilde hissettirmiştir; cenaze konvoyları, anma merasimleri, mezarlık ziyaretleri, yas giysileri... Günümüzdeyse yine bu durumun tam aksine insanın ve sevdiklerinin ölümlü oldukları unutulurcasına bir yaşam hâkim olmuştur. Ölüm kabul edilmekte (örneğin geride kalanlar için yaşam sigortaları yapılması) ancak en derinlerde ölümlü olunmadığı hissi yer almaktadır (Aries, 2020: 95). Şair Philip Larkin, 1983 yılında ölümün toplumdaki güncel durumunu izah ederken “İnsanoğlunun en takdire şayan yeteneği, ölümü görmezden gelişidir. Çünkü nihai yok oluş bir kez idrak edildiğinde, onu zihinden ancak gerçekleştirmesi daha yakın başka bir felaket kovabilir ki, o da olsa olsa geçici bir süreliğinedir.” (Spellman, 2017: 225) demektedir. Ölümü görmezden gelme ve olağan derecede hayatın içinden koparıp uzaklaştırma çabasının hâkim olduğu görülmektedir.

Modern hayatın gölgesinde kalan ölüm ritüellerinde, ölümlerin yaşam alanlarının dışında tutulmasına, mezarlıkların şehirlerin ücra köşelerine taşınmasına ve ölen ile yakınları arasındaki ziyaretleri sınırlamaya varan değişimler yaşanmıştır. Öyle ki cenaze törenleri düşüşe geçmiş ve ölümler yaşayanların dünyasından uzaklaştırılmıştır. Özellikle 18. yüzyılın sonlarında ölümler artık kilise bahçesine değil olabildiğince uzak mezarlıklarda gömülmeye başlanmıştır. Nitekim 1776 Kraliyet Fermanı, ölümlerin kilise bahçesine gömülmesini yasaklamıştır. Ayrıca mezarlıkların yüksek duvarlarla örülmesi mezarlıkların yanından geçen insanların duygusal rahatsızlıklarını önlemeye hizmet etmiştir. Bütün bu süreçler yeni bir ölüm imgesini oluşturmuştur: “ölüm gizli, çirkin ve pistir”. Dolayısıyla yas gizli yaşanmakta, cenaze törenleri görkemliliğini yitirmekte, mezarlıklar yaşam alanlarından uzaklaştırılmakta ve ölüm döşeginde olanlar son nefeslerini ev yerine hastanelerde vermektedir (Bauman, 2018: 187-189).

Mezarlıkların şehir içinde mi yoksa şehirden uzakta mı olması gerektiği hususunda farklı zamanlarda değişen talepler oluşmuştur. Fransa'da 18. yüzyılda "Mezarlıklı şehir olmaz." anlayışı 19. yüzyılın sonlarına doğru yerini "Mezarlıksız şehir olmaz." anlayışına bırakmıştır. Mezarlıkların şehir dışında kurulması, ölenlerin şehir kötülüklerinden ve sefaletinden kurtulmaları ve sakin doğanın içinde olmaları şeklinde yorumlanmıştır. Diğer taraftan şehirler de mezarlıklardan gelebilecek risklere karşı korunmuş olacaktır (Aries, 2020: 184).

Sevilen kişilerin kaybedilmek istenmemesi ve onlardan geriye kalanlar üzerinden ölüye saygı duyma gibi eğilimler mezarlıkların ziyaret edilebilecek halka açık veyahut mülkiyeti kendilerine ait yerler tahsis edilmeyi beraberinde getirmiştir. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde mevcut olmayan bu uygulama ile mezarlıklar ziyaret edilecek ve anılar yenilenmiş olacaktır. Bu gün Fransa ve İtalya'da mezarlıkların ziyaret edilmesi hala çok önemlidir. Çiçeklerle süslenen mezarların etrafında anılar tazelenir ve iç dünyaya inilir. Bu eğilim 18. yüzyılın mezarlık projelerinin de zeminini hazırlamaktaydı. Bireyden topluma yayılan bu ziyaretler daha sonrasında mezarlıkların ailelerin rahatça ziyaret edebilecekleri parklar niteliğini taşıyan bir boyuta ulaşmasını tetiklemiştir. Hatta Londra'daki Saint Paul Katedrali örneğinde olduğu gibi mezarlıkların devlet tarafından korunan ve ünlü kişilerin mezarlıklarının müzeye çevrildiği yeni bir anlayış gelişmiştir (Aries, 2020: 72-73). Böylece Antik Çağ'da yaygın olan anıt ve lahit mezarların Orta Çağ'da kaybettikleri manevi ve fiziksel değer 18. yüzyılda tekrar kazanılmıştır. Bu durum ölü ve canlılar arasındaki ince bir çizgiyi de işaret etmektedir. Mezarlıklar toplumsal hayattan tamamen soyutlanmış, terk edilmiş midir yoksa şehirlerin merkezlerinde yer alan günlük hayatın bir parçası, bağların devam ettirildiği mekânlar mıdır? İnsanların mezarlıkları ziyaret etme eğiliminde olması daha çok ikinci boyutun gerçekliğe yakın olduğunu göstermektedir.

Kellehear (2012), günümüz modern çağını kozmopolit bir çağ olarak nitelendirmekte ve bu dönemde iyi yönetilemeyen bir ölümden söz etmektedir. Tarım toplumlarında insanların ölüme hazırlanma ve sonraki yüzyıllarda olduğu gibi ölüm acısını hafifletmeye yönelik profesyonel bakım uygulamalarının ortadan kaybolduğunu ifade etmektedir. Karşı konulan, utanç duyulan, damga vesilesi olan bir ölüm olgusunun belirdiği ve ölüm formunun bozulmuş bir kimliğe dönüştüğünü öne sürmektedir. Toplumsal ve ahlaki zorluklar karşısındaki ölüme ilişkin sergilenen tavırlar karşısında,

Yaşam yolcuları olan arkadaşlarımızdan oluşmuş güruhla daha düne kadar omuz omuza iken, birden kendimizi utanç verici bir bi-

çimde, bozulmuş kimlik formlarına sokmaktan nasıl kaçınabiliriz? Yeni ve bozuk benliklerimizden vazgeçmenin ya da onu eski haline döndürmenin yollarını düşünürken, kendimizi “normal diğere” dönüştürmeye olan bu yönelimi nasıl erteleyebilir ya da aşabiliriz, diyerek alışıldık olana/normal diğere olan özlemini ifade etmiştir (Kellehear, 2012: 19-20).

Postmodern toplumların toplumsallığında, toplumseverliğe gereksinim yoktur. Birlikteliği, bütünleşmeyi, iletişimi şart koşmaz (Bauman, 2018: 270). Kozmopolit yaşamda ölümler artık iyi yönetilememektedir. Zira ölüm hazırlıkları düzensiz ve yarım yamalak bir şekilde yapılmaktadır. Vedalaşmalar önemini yitirmiş, ziyaretlerin yerini mektuplar ve sembolik yadigar hediyeler almıştır (Kellehear, 2012: 298). Dini ve felsefi söylemler etkisini yitirmiş ve bilimsel söylemler insanın dünya yaşamıyla ilgili yegâne kaynak olmuştur. Doğum, ölüm, evlilik gibi yaşam olaylarında dini ve felsefi argümanlar hala bazı formlarda varlığını hissettirse de yetkinliklerini kaybetmişlerdir (Dastur, 2019: 41).

20. yüzyıldan itibaren ise ölümlerin gerçekleşme yeri özel alandan kamusal alana kaymıştır. Diğer bir deyişle aile ortamından ziyade hastanelerde ve bakım evlerinde ölüm gerçekleşir olmuştur. Bu değişimin açıkça fark edildiği kurumlar olarak kiliseler, artık doğum ve ölüm kayıtlarını hastanelere devretmiştir. Bu yetki ve görev devrinin bir sebebi de ölüm nedeninin artık hastanedeki profesyoneller tarafından açıklanıyor olmasıdır. Kiliselerin ellerinden çıkan bir diğer alan da mezarlıklardır. Artık belediyeler veya özel şirketler cenaze işlemlerini yürütmekte; naaşın sergilenmeye hazırlanması, dini ritüellerin yerine getirilmesi ve defin gibi işlemler ailelerin kontrolünden çıkmıştır (Spellman, 2017: 256; Walter, 2002: 10-15). Böylece ilgili kurumlar ve özel şirketler aileyi cenaze işlemlerinden kurtarmakta ve seküler, kar amaçlı profesyoneller sorumluluk üstlenmektedir (Spellman, 2017: 254).

Modern toplum inşasının başlangıcına kadar ölüm toplumsal bir olaydır ve ölmekte olan kişi üyesi olduğu topluluğun bir parçası olarak onların arasında ve onlarla iç içeyken ölüm gerçekleşmektedir. Ölüm o derece tahmin edilmekteydi ki kişi hazırlıklarını yapar, isteklerini iletir, eş-dostlarla vedalaşır ve artık ölüm beklenirdi. Modernite ölmekte olanı, aile çevresinden ve toplumdan kopararak hastane ve tıbbi tedavi altında onu yalnızlaştırmıştır (Durmuşoğlu ve Ataman, 2018: 130). Oysa 1960'lı yıllara kadar dahi insanların kendi evlerinde sessizce ve kabul edici bir tutumla sanki yeni bir eve taşınıyormuşçasına ölüme gittikleri aktarılmaktadır (Öztürk, 2016: 102).

Özellikle kapalı, daha basit ve az parçalanmış toplumlarda ölüm tamamen toplumsal bir olaydır ve bu durum 19. yüzyılın sonlarına kadar bu şekilde devam etmiştir (Aries, 2020). Modernite ve ölüm arasındaki “biri varken diğeri olmamalı” anlayışı ölümün toplum nezdindeki yüzünü değiştirmiştir. Modern yaşamın insan hayatının bir parçası haline gelmesiyle ölüm ve ölüm etrafında şekillenen ritüeller de en yalın halde ve çok kısa bir süre içinde sonlanabilecek bir biçime girmiştir. Ölümün çoğunlukla artık evlerde değil hastanelerde gerçekleşmesi gibi; ölü merasimleri, törenler ve diğer ritüeller de modern yaşamla birlikte önemini kaybetmiş ve aile ve toplum yerine özel kurumlara kısmen devredilmiş bir vaziyettedir. Dolayısıyla modern kent yaşamı ve Batı kültürü geleneksel yaşam biçimini, ölüm ve yas ritüellerini, sosyal ilişkileri ve kültürel-inançsal bazı uygulama/öğeleri değiştirerek yas tutma sürecini toplumsal alandan koparak dar bir alana, daha çok bireysel bir düzeye indirgemıştır.

Din ve Ölüm

İnsanların hangi kültür ve inanca sahip olduğu, birçok yönden yaşamalarını etkilediği gibi ölüm olayında da kültür ve inançlar çok merkezi bir konuma sahiptir. Ölüm şekillerinden, ritüellerine, ölüyü yakmaktan gömmeye, sorumluluğu topluma bırakmaktan tamamen aileye devretmeye değin formal-informel tüm uygulamalarda kültür ve inancın etkisi vardır ve dolayısıyla hangi toplumda ölüm ve ilgili ritüellerin gerçekleştiği önem taşımaktadır (Becvar, 2003: 13-19). Arkaik toplumlarda dahi ölüm tamamen bir yok oluş olarak görülmemiş ve ölenlerin dünyasıyla bir şekilde bağlantılar kurulmuştur. Bu bağlamda “öte dünya” düşüncesi kurulu dinlerin bir argümanı değil, daha eskiye dayanan çeşitli inanç sistemlerinde de yer almıştır. Eski Yunan inancındaki reenkarnasyon teorisi, Hristiyanlıktaki “hesap günü” ve “bedenin yeniden dirilişi” gibi düşünceler ölüm sonrasında, diğer bir deyişle öte dünyaya ait inanışları göstermektedir. Bu bağlamda inançsızlar arasında dahi ölüm nihai bir son değil herhangi bir şekilde varlığı sürdürmeye yöneliktir (Dastur, 2019: 36-37).

Modern dünyada ve özellikle de “Batı” tipi toplumlarda dinin toplumsal konumu birbirine çok yakındır. Aydınlanma sürecinden sonra gün yüzüne çıkan ve gün geçtikçe daha belirgin hale gelen “dünyevileşme” (secularisme) sonucunda dinin toplum üzerindeki etkisi zayıflamaya başlamıştır. Daha önceleri çoğunlukla birleştirici olan ve neredeyse tüm topluma hitap eden din, günümüzde daha çok bireysel alan veyahut bazı dini cemaatlerle görünür olan özel alana özgü bir hale gelmiştir. Böylece kısmen öznelleşen ve artık hakkında birçok görüş ve düşüncenin olduğu bir konuma oturtul-

muştur. Dolayısıyla önceleri hiç şüpheye yer vermeyecek nitelikte bir bilgi ve düzene sahip olan din, artık insanların fikir ayrılığına düşebilecekleri bir inanç sistemine dönüşmüştür. Yine de dini değerlerin birinci derecede belirleyici olduğu küçük de olsa bir kesim bulunmaktadır. Nihayetinde modernizm insanların kesin olarak inandıkları ve bağlı oldukları şeylere ve inançlara zarar vermiştir. Haliyle sıkı sıkıya bağlı olunan değerlerden şüphe duyulur olmuştur (Hökelekli, 2016: 72-73).

Berger'e göre (1999: 86) baskın seküler kültüre rağmen modern sekülerizm toerisi insanları taşıyamayacakları kadar ağır bir şüpheyle karşı karşıya bıraktığı için, sekülerleşmiş dine dönüşler başarısız olmuştur. Neticede dini kurumlar hala ayakta kalmış ve çeşitli adaptasyon stratejileri uygulamaya devam etmektedir. İslamiyet, Yahudilik, Hinduizm gibi dinlere mensup grupların ve cemaatlerin yükselişi bunun en önemli kanıtıdır. Dinler genel itibarıyla ayin ve mitolojiler esnasında topluluk ve toplumlar için güvenlik, kontrol, destek ve teknik bilgiler içermektedir (Kellehear, 2012: 103-105). Obayashi (1992), dünya dinleri üzerine yaptığı incelemesinde dinlerin doktrinsel öğretiler ve cenaze törenleri açısından merkezi konumda olduğunu belirtmektedir. Ona göre ölümün toplumsal yaşam biçimini belirlemesi ve davranışların şekillenmesi büyük ölçüde din sayesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte büyük dünya dinlerinin tamamında kendilerine bağlı olan insanları ölüm yolculuğuna hazırlama amacı olduğu ifade edilmektedir (Kellehear, 2012: 105).

Hristiyan ve Yahudi Topluluklarında Cenaze Törenleri ve Yas

Hristiyan toplumlarında cenaze törenleri dört ayrı kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda ölüm olayının en dramatik kısmı olan matemler yer alır. Ölümün ardından yaşanan derin acılar farklı tepkilerle görünür olmuştur. Elbise parçalama, saç ve sakalları yolma, bayılma, vücutlarını çizme gibi eylemler ölüm ritüellerinin bir bütünleyicisi olmuştur. Kendinden geçercesine matemi yaşayan ölü yakınları kendilerine geldiklerinde ise ölen kişiye övgüler dizerler. İkinci kısım dinsel inancın baskın olduğu bir evredir. Günah bağışlama ayinleri düzenlenmekte, bu ayinlerde yatağın veya mezarın başında ayini yöneten rahip ve yardımcıları yer almaktadır. Bunlardan biri haçı tutar, biri ilahi kitabı, biri kutsanmış su kabını, diğerleri de buhurluk ve mumu taşır. Üçüncü kısım cenaze konvoyu ile ilgilidir. Günah bağışlama ayini yapılmış, matemi yaşayanlar sakinleşmiştir. Ölen kişinin yüzü açıkta bırakılır, bedeni ise çarşaf veya kefene sarılır. Tabutun üzerinde yatar vaziyette, sevenlerinin eşliğinde gömülecek yere götürülür. Bu süreçte konvoyun uyması gereken kurallar vardır: hangi yolun kullanılacağı, nerde durulacağı vb. gibi şeyler önceden bellidir. Son kısımda ise sakin ve gösterişsiz geçen gömme süreci

vardır. Burada bazen tekrardan günah bağışlama merasimi düzenlenebilmektedir (Aries, 2020: 101-102).

Matemin rengi olarak çoğunlukla giyilen siyah renkli elbiseler, Ortaçağ Fransa'sında özellikle devlet adamlarının cenaze törenlerinde ritüel haline gelmiştir. Derin üzüntünün yanında cenaze törenlerinin acıya biçim ve ritim verme yönleri bulunmaktadır. Ölen kişinin mertebesine göre matem gösterilme biçimi derinlik kazanmaktadır. Örneğin Fransa kraliçesi kocasının ölüm haberi kendisine verildiğinde bir yıl boyunca odadan çıkmamış ve yasını tutmuştur. O dönemde Fransa'da kocası ölen kadınlar için 6 haftalık dışarı çıkmama âdeti vardır. Bu süreçte giyilen siyah elbiselerle birlikte kullanılan tüm eşyaların (halı, yorgan, tepsi vb.) siyaha bürünmesine özen gösterilir (Huizinga, 1997: 78-79).

14. ve 15. yüzyıllarda konvoylarda ağıtçı kortejleri bulunmaktaydı. 16. ve 17. yüzyıllarda törenlere katılan yoksul, dilenci ve çocuklara mirasçılar siyah elbiseler dağıtır ve sonrasında bir miktar para ödemekteydi. Dostlara ve ziyaretçilere yemekler dağıtılmakta, aileler cenaze konvoyuna katılmamakta ve şayet vasiyetnamede herhangi bir kimsenin katılımı özellikle istenmişse bedel olarak bağıştta bulunmak durumundaydı. Ailenin yerine papazlar, profesyonel ağıtçılar, dindarlar ve sadaka toplamak için katılan yoksullar katılmaktaydı. Aile katılımının engellenmesinin nedeni ailelerin acılarını toplumdaki uzak yaşamalarını sağlamak ve sakinleşmelerine olanak vermektir. Diğer bir neden ise kaybedilenin çabuk unutulmasını engellemek ve aileyi dindar olmayan sosyal yaşamın eğlencesinden uzak tutmaktır. 19. yüzyıla kadar ailenin yaşamını evle sınırlamakta hiçbir esneklik görülmemiştir. "Birisinin öldüğü evlerdeki erkekler, kadınlar, çocuklar, hizmetkârlar ve hatta atlar ve arılar, yas tülleleriyle, perdelerle, siyah çarşafarla toplumun geri kalanından ayrılmaktaydı." Bu cümleden kayıp sonrası matem nasıl gösterildiği daha açık görülmektedir (Aries, 2020: 212-213).

19. yüzyılda bilimin gelişimi ve yaygınlaşması sekülerler tarafından organize dinlerin yok olacağı inancını yeşertmiştir. Yerleşik dinler ve tutucu cemaatler modern yaşam karşısında tehlikeye giren geleneklerine sıkı sıkıya bağlılıklarını sürdürmektedir. Söz konusu geleneklerin bir kısmını teşkil eden ölüm adetleri, ölenlerin kalabalık topluluklarca yollanması, yas tutan aile ve yakın dostlar için hala önemini korumaktadır. Ölüm olayının modern yaşamda toplumdaki uzaklaştırılması gerçeğiyle beraber özellikle ruhban sınıfının hayatın son aşamasında teselli ve ruhani destek sunmaya devam etmesi ölenlerin yakınları için önem arz etmektedir. Bununla birlikte ölenler için yapılan bazı dini törenler ve gömme işlemleri ailelerin bu süreçte yalnız

kalmasını engellemektedir. Bu törenler esnasında kutsal kitaplardan metinler okunması ve din adamlarının bu törenlerde hala vazifelerini yerine getiriyor olması artan sekülerlik karşısında bir direnç olduğunu göstermektedir. 20. yüzyılda kilisenin ölenler için düzenlediği ayinlere katılımı ciddi bir düşüş görülmüşse de hala tutucu kesimin geleneklerine bağlılıklarını sürdürdükleri görülmektedir (Spellman, 2017: 267).

19. yüzyılda cesedin sergilenmesi ve giydirilmesi adeti günümüzde de karşılaşılan bir ritüel olarak varlığını sürdürmektedir. Cenazenin sergilenmesi olayında ölenin bayramlığı, pazar ayinine giderken giydiği elbisesi, damatlık veya gelinliğinin giydirilmesine özen gösterilir. Cenazeyi hazırlama ve giydirmeye işlemi ölüm gerçekleştiği zaman ve ziyaretçiler gelmeden önce yapılır (Aries, 2004: 225-228). Batı'da ölenin aile ve arkadaşları ölüm olayından sonra ölüm işleriyle meşgul olmaktadır. Zira Batılı ölüm şekli ölen ve ölümlü ilgili birçok işlemi gerektirmekte ve dolayısıyla geride kalanlar çoğu zaman maddi harcamaları gerektiren karmaşık süreçler geçirmektedir. Cenaze evi arama/bulma, yakın çevreye haber verme ve cenaze hizmetlerini organize etme gibi birçok görev yerine getirilmektedir. Bunların yanı sıra sağlık sigortası harcamaları, vergiler ve ölen kişinin varsa vasiyetleri geride kalanları zor durumlarla karşı karşıya bırakmaktadır (Park & Halifax, 2021: 356).

Günümüzde çeşitli toplumlarda "cenaze sözleşmeleri" yapılarak kişinin bireysel tercihlerini de önceleyen bir biçimde cenaze törenleri organize edilmektedir. Bu yeni modelin geride kalanların sorumluluklarını da hafiflettiği ve böylece kişinin sadece matemini yaşamaya odaklanarak süreci iyi yönetmeyi sağladığı belirtilmektedir. Hatta bu sürecin daha kolay atlatılabilmesi için yas psikologlarının tutulduğu ve yasin en kısa sürede bitmesi için yoğun bir çaba gösterildiğine vurgu yapılmaktadır. Buradaki amaç, ekonomideki kâr-zarar gibi işlemekte ve en kısa sürede, en kısa yoldan yastan kurtulmaya; merhumun izlerini çabucak silmeye çalışmaktır. Hatta bu yüzden kamusal alandan uzaklaştırıcı bir yöntem olarak cesedi yakmanın yükselişte olduğu belirtilmektedir (Dastur, 2019: 40).

Hristiyanlıktaki yas/matem anlayışında *Yeni Ahit*'ten sonra değişimler görülmüştür. Hz. İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi hüznü sonlandırmıştır ve Hristiyanlar artık ümitsiz olmayacak ve yas tutmayacaktır. Bu sebeple kiliseler de aşırılığa işaret eden eylemleri yasaklamış, yas için ağıt yakıcıların kiralınmasına karşı çıkmıştır. Böylece ölüm ağlayış ve acıdan uzak bir olgu olmuştur (Harman, 2003). İnsanların birbirini teselli etmeleri gerektiği, ümitsiz olmamaları, kıyamet gününde Hz. İsa'nın yeryüzüne gelerek ölüleri

dirilteceği, Rab ile gökyüzünde buluşacağı ve orada ölüm, matem ve hüznün olmayacağı Kitab-ı Mukades'te geçmektedir (Öztürk, 2016: 77-78).

Yahudi geleneğinde de yası kolaylaştırıcı ve yasa rehberlik edici birtakım kurallar bulunmaktadır. Ölenin yakınları cenaze işleriyle meşgul olduklarından ibadetlerden sorumlu değildirler. Gömme işleminden sonra herkes taziye evine yumurta ve ekmekten oluşan yemeği yemek için gider. Yedi günlük yas boyunca yası tutanlar yere oturmak mecburiyetindedir. Yine bunların çalışması, yıkanması, saç kesmesi, yıkanmış elbise giymesi, selam alıp-vermesi yasaktır. Yas tutanlar hiçbir şeye karışmadıklarından komşular veya arkadaşları onlara yemek götürür. “Şiva” adı verilen bu yedi günlük yas sürecinden sonra “şeloşim” adı verilen ve otuz gün süren daha hafif ikinci bir yas evresi başlamaktadır. Bu süre bazı toplumlarda ise bir yıla kadar devam edebilmektedir. Tevrat'ı inkâr eden veya intihar ederek ölenin yakınları, bu kuralların dışındadır (Harman, 2003).

Yahudilerde tüm aile üyeleri birlikte bir hafta boyunca bir sandalyeye oturarak yaslarını yaşarlar. Aynalar örtülür, deri elbiseler giyilmez ve kadınlar bir ay boyunca makyaj yapmaz, erkekler de tıraş olmazlar. On bir ay sonra sembolik bir taşın kırılmasıyla yas sonlandırılır (Çolak ve Hocoğlu, 2021). Yahudilikte yaygın olarak görülen diğer bazı yas adetleri içerisinde elbise yırtma, çula sarılma, üzerine kül serpmek-kül üzerinde yatma, oruç tutma, saç-baş yolma ve dövünme yer almaktadır. *Kitab-ı Mukaddes*'te en çok geçen yas tepkisi ise elbise yırtmaktır (Öztürk, 2016: 77). Eski Mısır, Eski Yunan ve Mezopotamya gibi coğrafyalarda, Yahudilik ve Hristiyanlık inançlarında yas ve matem sürecinde üstüne çamur sürme, saçlarını kesme, vücut yaralama, elbise yırtma, siyah giyinme gibi ortak adetler görülmüştür (Denknbant Çobanoğlu, 2019: 186).

Batılı ölüm ve yas ritüellerinde inanç sistemleri hala belirleyiciliğini korumaktadır ancak modern yaşamda değişimler geçirdiği ve inanç sistemlerinin modernizm karşısında direnç gösterdiği görülmektedir. Geleneklerine bağlı ve dinin hâkim olduğu tutucu bir kesim (aile ve yakın dostlar) hala mevcut ve geleneklerin bir kısmını teşkil eden ölüm adetleri ve yas ritüellerine bağlılıklarını sürdürmektedir.

İslam Toplularında Cenaze Törenleri ve Yas

Ölüm Arapçada “mevt” olarak geçmektedir. Uyku ise “mevt-i asgar”, yani “küçük ölüm” olarak kullanılmaktadır. Çünkü uykudan sonra uyanmak ölümden sonra dirilmeye benzetilmektedir (El-Hakim, 2005: 435). İslam inancında sadece ebedi ve baki olan Allah'tır. Yaratılan her varlık fani ve

yokluğa mahkûmdur. Ölüm olayı takva sahibi insanlar için kurtuluştur. Bu insanlar için kavuşma ve buluşma vaktidir. Bunları düşünüp hareket eden “akıllı insan” ölümü her an aklında tutan kimsedir (İmam-ı Gazali, 2007: 5-6). İslamiyet inancına göre ölüm ile ilgili işlemlerin tamamından ölenin yakınları sorumludur. Nitekim Hz. Peygamber’in teçhiz-tekfin ve defin edilmesinde bizatihi ailesi sorumluluk almıştır. O güne değin yapılan uygulamalarda da ekseriyetle buna sadık kalınması gerektiği vurgulanmıştır (Gençel Efe, 2019: 18). Hâbil-Kâbil hadisesinde de kardeşini öldüren Kabil (ne yapacağını şaşırılmış bir vaziyette bocalarken) Allah ona, yeri eşeleyerek kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini gösteren bir karga gönderdi. Kardeş katili Kâbil: “Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten aciz miyim ben?” (Maide 5/31) dedi. Bu ayetle insanların nebatat ve hayvanların hareket tarzından teknik ve pratik örnekler çıkarabilmesi öğütlenmektedir. Dolayısıyla bu ayet, ölü gömme geleneğine referans olarak kabul edilmektedir.

İslam inancında cenazenin geciktirilmemesi tavsiye edilir. Mezarlıkların gösterişli değil mütevazî olması daha makuldür. Defin işlemi suresince, insanın topraktan geldiği ve yine toprağa döneceği hatırlatılmaktadır. Nitekim Bakara Suresi’nde geçen “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aitiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” (Bakara, 2/156) mealde bu açıkça belirtilmektedir. Ölümden sonra da ölenin, sakinlik istediği ve kendisi hakkında iyi şeyler söylenmesini arzuladığı ifade edilir (Aykut, 2004: 208-209). İslam inancındaki ölüm ve defin gelenekleri Hz. Adem için yapılan defin ve uygulamalarla neredeyse aynıdır. “Bu işler Adem’den oğullarına geçecek bir sünnettir.” rivayetiyle aktarıldığı üzere, kefenleme, yıkama, defin, cenaze namazı gibi işler İslam dinince de kabul edilmektedir (Gençel Efe, 2019: 26-27).

İslam toplumlarında sadece yakını kaybedenler değil toplumun kendisi de bazı sorumluluklara sahiptir ve yaşlı bireyleri destekleme rolleri üstlenir. Genellikle uzun süreli kamusal yas ve yas ritüelleri olumlu karşılanmaz. Zira uzun süreli yas, yaşama dönmeyi engeller ve bu da istenilen bir durum değil, Allah’ın takdirini/emrini kabul etmeme şeklinde yorumlanır. Yas sürecinde İslam inancına göre sınırları zorlamak/aşmak sosyal kabul edilebilirliğe bir set niteliği taşımaktadır (Rubin & Yasien-Esmael, 2004: 155-156). Cahiliye döneminde kocası ölen kadınlar yasını kötü elbiseler giyerek bir yıl boyunca evden çıkmadan yaşamaktaydı. Ancak Hz. Peygamber bu âdetleri sakıncalı görmüş ve “Allah’a ve ahiret gününe iman eden kadının ölü için üç geceden fazla yas tutması helâl olmaz.” (URL-1) buyur-

muştur. Bu anlayışa göre yasın üç gün ile sınırlandırıldığı ve yas tepkilerinde aşırıya kaçmanın tasvip edilmediği bilinmektedir.

İslam geleneğinde yas Cahiliye dönemi âdeti olarak nitelendirilmiş ve yas tutmada aşırılığa gitme uygun görülmemiş hatta hadislerle yasaklanmıştır (Şentürk, 2015). İslam anlayışına göre manevi açıdan insanların, öncelikli olarak dini referansları iyileştirici bir kaynak olarak görmesi ve toplumun desteğiyle de olağan yaşamına dönmesi beklenmektedir. Bu bakımdan İslami gelenekler ölüm ve yas sürecinde referans niteliği taşımaktadır. Dini başa çıkmanın yas sürecine etkisini irdeleyen bir alan araştırmasının sonuçları da dini başa çıkma etkinliklerinin (dua etmek, Kuran okumak, yemek dağıtmak, cenaze işlemlerine eşlik etmek vb.) kullanılması fiziksel ve ruhsal sağlığı olumlu yönde etkileyerek yasın patolojik hale gelmesini engellediğini ortaya koymaktadır (Işık, 2013).

Ölümlle ilgili uygulamalar İslam dini süzgecinden geçirildikten sonra geleneksel olarak uygulanmıştır. İslam'ın ölümün anlamı, ölüm esnasında yapılması gereken iş ve işlemler, teçhiz, tekfin, defin, cenaze, yakın kişi ve akrabalara düşen sorumluluklar, ölümler adına hayır işleme ve kabir ziyaretleri gibi çok geniş kapsamlı teolojik düzenlemeleri bulunmaktadır (Erdiç, 2017: 154). İslamiyet öncesinde yas kutsal bir görev olarak kabul edilmiştir. Yas elbisesi giyme, başına toz-toprak sürme, elbisesini ters giyme/yırtma gibi yas adetleri çok yaygın olmaktadır. İslamiyet öncesi Araplarda yas süresi bazen bir yıla yakın sürmüştür. Ağıt yakma ve öleni övme gibi görevler için özellikle soylu ve zengin kişiler ağıtçı kadınlar kiralamaktaydı. Zira onlara yaraşır bir ağıt ve matem göstermek son derece önemlidir. Hatta bu ağıt yakmaların bazen hayattayken yapıldığı da olmuştur (Çağırıcı, 2003).

Yas merasimlerinin önemli bir parçası haline gelen ağıt yakma hem Doğu hem de Batı'da görülebilmektedir. İslam öncesi Araplarda da bu merasimlerin yaygınlığı bilinmektedir. Ücretli bir şekilde ağıt yakan kadınlar ağıt yakmayı meslek haline getirmişlerdi. Çığlık atan, mersiye söyleyen, saç-baş yolan, üstünü yırtan gruplara da ayrılan kadınlar katıldıkları merasimlerde insanları üzüntüye boğan hazin bir yas havası oluşturmaya çalışmışlardır (Uludağ, 1988). Ancak İslamiyet'e geçişle bu adetlerin terk edilmesi istenmiştir (Yıldırım, 2019: 443). Hatta o dönem Müslüman olmayı kabul eden kadınlardan ağıtçılık yapmayacaklarına dair sözler alındığı da belirtilmektedir (Cengiz, 2020: 73; Uludağ, 1988). Zira İslâm dininde taşkınlık derecesinde yas tutmak, feryat-figan etmek, uzun süre yas tutmak yasaklanmıştır (Baggerly & Abugideiri, 2010: 114; Baktır, 2000). Bununla birlikte feryat et-

menin ölenin acı çekmesine neden olduğuna da inanılmaktadır (Baggerly & Abugideiri, 2010: 114).

Bazı İslam toplumlarında ölüm, inananlar için bir sınavdır ve bu sınavda ölümü hayatın bir parçası ve Allah'ın emri, O'na dönüş olarak görmek gerektiği, bu nedenle de yası ve hüznü sakın ve metanetle geçirmek gerektiği belirtilmektedir. Ancak yine de bazı İslam toplumlarında (örneğin Pakistan) kadınlar arasında dövünme, feryat etme ve üzerine kül dökme gibi kültürel farklılıkların olduğu da görülmektedir (Baggerly & Abugideiri, 2010: 114). Aşırılık, taşkınlık derecesindeki yasin yasaklanması ve uygun görülmemesi dışında yas süresi ile ilgili sınırlamalar da mevcuttur. Örneğin Geertz (1960: 72), İslam toplumlarında yas sürecinin genellikle kırk gün sürdüğünü ifade etmektedir. Bu yasin ise yas yemeklerinin dağıtımıyla kaldırıldığını belirtmektedir. İslam inancında genel itibarıyla kabul edilen yas süresi üç gündür ve bu süre zarfında arkadaş, akraba ve yakınlar ölenin ailesini ziyaret ederek taziyelerini sunarlar (Baggerly & Abugideiri, 2010: 113).

Sonuç

İnsanlık tarihi kadar eski olan ölüm olgusu, geçmişten günümüze değin değişen birçok ritüel, adet ve geleneği içinde barındırmıştır. Dini inanışlar ve kültürel öğeler defin işlemlerinden ölüm sonrası yas adetlerine kadar birçok uygulamayı ve değişimi beraberinde getirmiştir. Bu uygulamaların en önemli ortak özelliği ise neredeyse hepsinin bir inanç sistemi etrafında şekillenmiş olmasıdır. Söz konusu inanç sistemleri ise ritüel ve öğretiler aracılığıyla insanların hem hayat yolculuklarında, hem yas süreçlerinde hem de ölüm sonrası hayat için rehberlik edici bir misyona sahip olmuştur. Dolayısıyla farklı toplumların ölüme ilişkin farklı tutumları ve inançları onların farklılaşan ölüm pratiklerini ve ritüellerini de beraberinde getirmiştir.

İlkel toplumlardan günümüze doğru ölüm fenomenine bakıldığında; başlangıçta topluluk meselesi olduğu, yerleşik hayatta aile ve topluluğa ait ölüm döşegi biçimine evrildiği, kentsel yaşamda daha fazla profesyonel, daha az topluluk ve küçük aile üyesinin dâhil olduğu bir süreç geçirdiği ve Kozmopolit Çağ'da daha bireysel bir ölüm süreci yaşandığı görülmektedir. Modern hayatın baskın olmasıyla birlikte ölümün hayatın dışına taşınma ve ölümü hayattan uzaklaştırma çabalarının yaygınlaştığı görülmektedir. Diğer bir deyişle ölümü görmezden gelme ve olağan derecede hayatın içinden koparıp uzaklaştırma çabası hâkim olmuştur. Ölüm karşısında sergilenen tutumlarda değişimler yaşanması ise ölüm ve yas ritüellerine de yansımaktadır. Bu bakımdan modern dönemde yas gizli yaşanmakta, cenaze törenleri

görmeliğini yitirmekte, mezarlıklar yaşam alanlarından uzaklaştırılmakta ve ölüm döşeginde olanlar son nefeslerini ev yerine hastanelerde vermektedir. Dolayısıyla günümüz modern toplumlarında dini ve felsefi söylemler sekülerleşme nedeniyle etkisini yitirmiştir. Yine de dini değerlerin birinci derecede belirleyici olduğu bilinen bir durumdur.

İslamiyet öncesinde yas kutsal bir görev olarak kabul edilmiştir. İslamiyet öncesi Araplarda yas tutma süresi bazen bir yıla yakın sürebilmekte ve yas elbisesi giyme, başına toz-toprak sürme, elbisesini ters giyme/yırtma gibi yas adetleri bulunmaktaydı. Ancak İslâm dininde taşkınlık derecesinde yas tutmak, feryat-figan etmek ve uzun süre yas tutmak yasaklanmıştır. İslam inancına göre kabul edilen yas süresi üç gündür ve bu süre zarfında arkadaş, akraba ve yakınlar ölenin ailesini ziyaret ederek taziyelerini iletir, acılarını paylaşırlar.

Günümüz Hristiyan geleneğinde bir ritüel olarak cenazenin sergilenmesi ve giydirilmesi adeti varlığını sürdürmektedir. Cenazenin sergilenmesi olayında ölene ait bayramlığı, pazar ayinine giderken giydiği elbisesi, damatlık veya gelinliğinin giydirilmesine özen gösterilir. Yas ve matem adetlerine gelince Hz. İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi hüznü sonlandırmıştır ve Hristiyanlar artık ümitsiz olmayacak ve yas tutmayacaktır. Hristiyanlıktaki yas/matem anlayışına göre kiliseler aşırılığa işaret eden eylemleri yasaklamış, yas için ağıt yakıcıların kiralanmasına karşı çıkmıştır. Mezarlıkta ayin ve tören yapıldıktan sonra herkes ölü evine gider, hazırlanan yemekler yenir ve sonra herkes üzüntüsünü yas sahibine aktarır. Yahudi geleneğinde ise yas ve matem, ölüm olayının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Cenaze yakınları yas tutmakla meşguldür ve cenaze ile ilgili işlemleri Hebra Kaddişa/Hevra Kadişa denilen birlik yerine getirmektedir. Yas geleneği süresince ağıtçı kadınlar ölenin hatırasını anmak ve üzüntüyü ifade etmek için ağıt yakar. Ayrıca Yahudi yas geleneğinde saç-baş yolma, dövünme, siyaha bürünme ve üzerine kül serpmeye gibi adetler de bulunmaktadır. Yas dönemi olarak kabul edilen ve "Shivah" denilen yedi günlük yas süresi içerisinde misafirler taziyelerini iletirler.

Geçmişten günümüze değişen ölüm olgusu birçok ritüel, adet ve geleneği içinde barındırmış, dini inanışlar ve kültürel öğeler; defin işlemlerinden ölüm sonrası yas adetlerine değin birçok uygulamayı beraberinde getirmiş, modernizmin etkisiyle ölümü hayatın dışına itme ve uzaklaştırma çabaları hakim olmuştur. Ölüm ve yas ritüelleri, sekülerleşme ve modernizmden dolayı etkisini kısmen yitirmiş olsa da dini değerler hala birinci derecede belirleyici bir ağırlığa sahiptir. Günümüzde cenaze törenlerinin toplumsal alan-

dan koparak küçük bir gruba ait olması ve dar bir alana itilmesi, modern yaşam tarzının benimsenmesiyle dini inanışların yas ritüellerinde önemini kaybetmesi ve yas tutmaya yeteri kadar izin verilmemesi ya da zaman ayırılmaması yasin geride kalan bireyler üzerindeki olumsuz etkilerini de ağırlaştırmış/arttırmıştır.

Kaynakça

- Aries, Philippe (2004). “Ölüm Döşeginden Mezara”. Çev. Bülent O. Doğan. *Cogito*, 40: 214–241.
- Aries, Philippe (2020). *Batı’da Ölümün Tarihi*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları.
- Aykut, A. Sait (2004). “Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde”. *Cogito*, 40: 192–211.
- Baggerly, Jennifer & Abugideiri, Salma E. (2010). “Grief Counseling for Muslim Preschool and Elementary School Children”. *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 38(2): 112–124.
- Baktır, Mustafa (2000). “İhdâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV.
- Bauman, Zygmunt (2018). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becvar, Dorothy S. (2003). *In the Presence of Grief*. New York: Guilford Press.
- Berger, Peter L. (1999). “Sekülerizmin Gerilemesi”. Çev. Ali Köse. *Liberal Düşünce*, 14(4): 84–95.
- Cengiz, Daimi (2020). “Bir Ağıt Neye Muktedirdir? Zegeriye Ağıtı Örneği”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1): 72–83.
- Cicero, Marcus T. (2019). *Ölüme Övgü*. Çev. Cana Aksoy. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çağrı, M. (2003). “Matem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV.
- Çolak, Gamze Vesile ve Hocoğlu, Çiçek (2021). “Kayıp ve Yas: Bir Gözden Geçirme”. *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology*, 3(1): 56–62.
- Dastur, Françoise (2019). *Ölümlüyle Yüzleşmek: Felsefi Bir Soruşturma*. Çev. Sinan Oruç. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Denkhalbant Çobanoğlu, Ayşe (2019). “İran’da Muharrem Ayı Aşure Törenlerinde (Taziye) Kullanılan Litürjik Bir Obje: Hz. Hüseyin’in Sancağını Temsilen Alem”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 92: 171–206.

- Durmuşoğlu, Kadriye ve Ataman, Kemal (2018). “Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1): 123–149.
- El-Hakîm, Suad (2005). *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2020). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Erdiç, Şaban (2017). “Anadolu’da Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalara Sosyolojik Bir Yaklaşım: Elmalı Yöresi Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(1): 147–178.
- Frazer, James G. (2004). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları.
- Frazer, James G. (2005). *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. New York: Macmillan.
- Geertz, Clifford (1960). *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago.
- Gençel Efe, Zehra (2019). *İlk Dönem İslam Toplumunda Ölüm, Techiz ve Defin*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Giddens, Anthony (2020). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gorer, Geoffrey (1955). “The Pornography of Death”. *Encounter*, 49–53.
- Harman, Ömer Faruk (2003). “Matem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV.
- Hökelekli, Hayati (2016). *Din Psikolojisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Huizinga, Johan (1997). *Ortaçağın Günbatımı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Işık, Zehra (2013). *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İmam-ı Gazali (2007). *Ölüm Korkusu ve Şiddeti*. Çev. Harun Ünal. İstanbul: Şenyıldız Yayınevi.
- Kellehear, Allan (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. Tuğçe Kılınç. İstanbul: Phoenix Yayınevi.
- Obayashi, Hiroshi (1992). *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Praeger Publisher.
- Ökten, Kaan H. (2016). *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

- Özman, Recep (2016). “Arapgir Onar Köyü Kaya Mezarları”. *Tarih Dergisi*, 62(2): 1–36.
- Öztürk, Emine (2016). *Taziye Gelenekleri ve Ziyaret Fenomeni (Kars Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Park, Crystal L. & Halifax, Roshi J. (2021). “Religion and Spirituality in Adjusting to Bereavement: Grief as Burden, Grief as Gift”. *Grief and Bereavement in Contemporary Society*, London: Routledge, 355–363.
- Rubin, Simon S. & Yasien-Esmael, Hend (2004). Loss and Bereavement among Israel’s Muslims: Acceptance of God’s Will, Grief, and the Relationship to the Deceased”. *Omega: Journal of Death and Dying*, 49(2): 149–162.
- Rutty, Jane E. (2016). “Religious Attitudes to Death”. *Encyclopedia of Forensic and Legal Medicine 4*. Amsterdam: Elsevier, 88–108.
- Spellman, W. M. (2017). *Ölümün Kısa Bir Tarihi*. Çev. Ahmet Bora Pekiner. İstanbul: Can Yayınları.
- Şentürk, Nurettin (2015). “Hadislere Göre Şeytan”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5): 139–165.
- Uludağ, S. (1988). “Ağıt”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV.
- URL-1: “Diyanet Hadislerle İslam”. www.diyamet.gov.tr (Erişim: 04.03.2021).
- Walter, Tony (2002). *The Revival of Death*. London: London: Routledge.
- Yıldırım, Duran Ali (2019). “Cahiliye’den İslam’a Kur’an’ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48: 423–459.

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

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

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

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

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

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



BİR MEDENİYETİN EDEBÎ BAKİYESİ: BALKANLARDA TÜRK EDEBİYATI TARİHİ

The Literary Remainder of a Civilization: History of Turkish Literature in the Balkans

Tuba MERAL*

Öz

Tarih boyunca Türk kültürüyle sıkı bir bağı bulunan Balkan coğrafyası, pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş ve konuya dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Balkanlarla olan bu bağ tarihin erken dönemlerinden itibaren var olmuş, Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgeyi fethetmesiyle canlı bir kültür mozaiği ortaya çıkmıştır. Balkan şehirlerinde mimari, edebî, kültürel vb. olmak üzere Türk-İslam kültürünün izleri çok büyük önem teşkil eder. Türk idaresi altında meydana gelen etkileşimle bu iki kültür arasındaki armoni, araştırmacılar tarafından "Rumeli Medeniyeti" olarak tanımlanır. Osmanlı edebiyat sahasının zengin bir ayağını oluşturan Balkanlardaki Türk edebiyatı, farklı açılardan incelenerek birçok eser ortaya konmuştur. Başlangıçtan günümüze Balkanlarda yetişen sanatçıların kapsamlı bir şekilde ele alındığı Balkanlarda *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserle bir ilke imza atılmıştır. Bölgedeki 10 ülkenin Türk edebiyatı ve Türkçe varlığı kronolojik bağlamda değerlendirilerek istatistiki bilgilerle okura sunulmuştur. Kültürel birikimin en iyi yansıtıldığı alanlardan biri olan edebî eserler üzerinden Balkanların sosyokültürel arka planını okumak da mümkündür. Mustafa İsen ve Tuba Durmuş tarafından yazılan bu eserle, Balkanlarda yetişen, görev yapan şair ve yazarlar toplu bir şekilde verilerek alanla ilgili araştırma yapanlara da kolaylık sağlanmıştır. Çalışmada ise Balkanlarda *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserde dikkat çekilen noktalar, konunun ele alınış biçimi, yaklaşım tarzları, dil ve üslup özellikleri, niteliksel ve niceliksel bağlam incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Balkanlar, tarih, kültür, Türk edebiyatı, Türkçe.

ABSTRACT

Balkan geography, which has a close bond with Turkish culture throughout history, has attracted the attention of many researchers and various works have been written on the subject. This connection with the Balkans has existed since the early periods of history, and a vibrant cultural mosaic emerged with the Ottoman Empire's conquest of the region. Architectural, literary, cultural, etc. in Balkan cities. Traces

* Doktora Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: tubameral13@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2525-8510.

of Turkish-Islamic culture, including, are of great importance. The interaction between these two cultures and the interaction that occurred under Turkish rule is defined by researchers as the “Rumelian Civilization”. Turkish literature in the Balkans, which constitutes a rich part of the Ottoman literary field, has been examined from different perspectives and many works have been produced. The work titled *History of Turkish Literature in the Balkans* broke new ground by comprehensively covering the artists who grew up in the Balkans from the beginning to the present. The Turkish literature and Turkish presence of 10 countries in the region are evaluated in a chronological context and presented to the reader with statistical information. It is also possible to read the sociocultural background of the Balkans through literary works, which are one of the areas where cultural accumulation is best reflected. In this work written by Mustafa İsen and Tuba Durmuş, the poets and writers who grew up and worked in the Balkans are presented collectively, making it easier for those doing research in the field. In the study, the points drawn in the work titled *History of Turkish Literature in the Balkans*, the way the subject is addressed, approaches, language and style features, qualitative and quantitative context were examined.

Keywords: Balkans, history, culture, Turkish literature, Turkish.

İsen, Mustafa ve Durmuş, Tuba (2023). *Balkanlarda Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Tiran New York Üniversitesi Yayınları, 615 sayfa.

Balkanlarda Türk Edebiyatı Tarihi, Mustafa İsen ve Tuba Durmuş tarafından kaleme alınarak Türkiye Maarif Vakfı bünyesinde Eylül 2023'te yayımlandı. Mustafa İsen'in Balkan kökenli olması bu coğrafyayla olan manevi bağında önemli bir noktadır. Türk edebiyatını Balkanlar ekseninde incelediği *Varayım Gideyim Urumeli'ne* (2009) adlı eseri de bu bağın entelektüel dikkatini taşımasıyla kayda değerdir. Balkanlardaki kültürel birikim birçok araştırmacının konusu olmakla birlikte bu çalışmanın başlangıçtan günümüze bölgedeki Türk edebiyatı tarihine ışık tutması oldukça önem teşkil eder. Mustafa İsen ve Tuba Durmuş, eserin 615 sayfalık uzunluğuyla niteliksel ve niceliksel açıdan envanter özelliği taşımasına dikkat çeker. Edebiyatın hayatla, hayatın edebiyatla olan dinamik bağı, sosyokültürel açıdan yadsınmaz bir yere sahiptir. Eserin oluşumunda bu unsurlar gözetilerek Balkanlarda yaşayıp Türkçe eser veren 1894 yazar ve şair merceğe altına alınır. Kadim medeniyetimizin izlerini uluslararası camiada tanıtarak Türkçenin yaşatılmasında büyük bir rol üstlenen Türkiye Maarif Vakfı, Balkanlardaki Türk edebiyatı tarihini yayımladığı bu eserle okuyucuyla buluşturarak önemli bir ilke de imza atar. Okur kitleleri noktasında oldukça kapsayıcı olan eser, araştırmacılar için de bütüncül bir çalışma olmasıyla önemlidir.

Kültürel izleklerin en güçlü şekilde yansıtıldığı edebiyat, bu coğrafyada kendine seçkin bir yer bulur. Balkanlar, Türk medeniyeti değerlerinin ortak bir bellekte muhafaza edilmesini en nadide şekliyle yaşatan coğrafyadır. Öyle ki geçmişten gelen köklü mirasın izleri Balkanlarda hatırı sayılır bir yekûna sahiptir. Bu coğrafyanın Türk toplumu ile olan bağı tarih boyunca savaş, göç gibi büyük kırılmalarla devam eder. Bölgenin Asya, Avrupa ve Afrika kıtaları arasında köprü görevi görmesi onu değerli kılan en önemli özellikler arasındadır. Konumu itibarıyla bir cazibe noktası olan Balkanlar, 14. asrın ikinci yarısından sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun himayesine girer ve 5 asır sürecek Türk egemenliği de böylece başlar. Osmanlı İmparatorluğu hakimiyetinden önce de bu bölgede bir Türk geçmişi vardır, fakat ticari ve beşerî ilişkiler asıl bu hakimiyetle başlar. Türk milletiyile uzun bir geçmişe sahip olan Balkanlar, Osmanlı medeniyetiyle taçlandıktan sonra bir vatan coğrafyası hüviyetine bürünür. Asırlarca süren bu tarihî ilişki, Türk ve Balkan milletleri arasındaki bağı pek çok açıdan bütünleşmesine zemin hazırlar. Nitekim *Balkanlarda Türk Edebiyatı Tarihi*, Türk dili ve kültürünün bu coğrafyadaki izlerini detaylı, bütüncül bir şekilde ele almasıyla orijinal ve kapsamlı bir çalışmadır. Eserin giriş kısmı “Balkanlar ve Türkler” ana başlığı altında “Osmanlı Sonrası Balkanlarda Türkçe” ve “Günümüzde Balkanlarda Türk Edebiyatı” alt başlıklarını taşır. Sonraki kısımlarda ise Balkan coğrafyasında yer alan 10 ülkenin Türk edebiyatı tarihine şehir şehir kapı açılır. Adını, Batı'dan Doğu'ya doğru uzanan ve Bulgaristan'ı ikiye bölen sıradağlardan alan Balkanlar; sonrasında bölgenin tümünü kapsamak için kullanılır. Coğrafi yapıların zorluğu ve aşılması güç dağlar bölgeler arasındaki etkileşimin önünde birer engeldir. Ticaretin gelişmesinde de bu engeller önemli bir faktördür. Balkanlarda kültür, dil ve gelenekler bu doğrultuda çok çeşitli bir yapıya sahip olup din ve milliyet bakımından da karışık topluluklar mevcuttur. Eserde, konuya dair izlekler geniş bir çerçevede ele alınır. Bu coğrafyadaki Türk müktesebatı, Türkçenin ve Türk edebiyatının gelişmesinde şüphesiz bir mihenk taşıdır. Üsküplü şair Yahya Kemal'in, “Bir Türk gönlünde nehir varsa Tuna'dır, dağ varsa Balkan'dır.” (Beyatlı, 2017: 170) dizesiyle ifade ettiği gibi Türk medeniyeti Balkanlarda sönmeyen bir meşaledir.

Eserin giriş kısmında, Osmanlı'nın yaptığı Balkan fetihleri sonrasında uygulanmaya başlayan iskân ve istimalet siyasetinin şehirlerdeki İslamlaşmada etkisine dikkat çekilir. Bölgedeki ticari ve beşerî ilişkilerin de yine bu fetihler sonrası geliştiği belirtilerek şehir merkezlerine yapılan cami ve külliyelerin rolüne değinilir. Şehirlerdeki esnaf ve zanaatkarların, sosyokültürel belleğin oluşumundaki büyük önemi vurgulanır. Balkanların yer altı ve yer

üstü zenginlikleri Osmanlı yönetimi idaresinde girdiği ticari ilişkilerle daha verimli bir hâl alır, bunların neticesinde çok kültürlü bir ağı ortaya çıkar. Bu bölümde, Türk edebiyatının zengin alt yapısının oluşumuna dair cevaplar aranır. Özellikle Üsküp, Manastır, Selanik ve İstanbul'un önemli Osmanlı şehirleri arasında yer aldığı belirtilir. Yazar, medrese ve tekkelerdeki tasavvufî eğitimin dinî ve sosyal hayatı etkileyerek kültür-sanatın gelişimine zemin hazırladığını ifade eder. Balkanlardaki ticari, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vb. görünüm kronolojik bir çerçevede ele alınarak Türkçenin gelişim evreleri asırlara göre verilir. Türk edebiyatına ilişkin yazılı kaynakların İstanbul'un fethiyle canlılık kazanmasına ve bu dönemdeki sanatçıların Balkanlardaki edebî oluşuma katkısına özellikle vurgu yapılır. Bu edebiyatı meydana getiren şahsiyetlerin üçte birinin Balkan kökenli olduğu üzerinde durulur. Yazar ve şairlerin Balkanlara görev için gönderilmiş müderris, kadı, katip, asker, sancakbeyi olan Osmanlı aydınları olduğu da eklenir. 16. asırdaki edebiyatın iki kolunu Anadolu ve Balkanların meydana getirdiği belirtilerek bu dönemde öne çıkan Mesîhî, Hayâlî, İshak Çelebi gibi divan şairleri sıralanır. 17. ve 18. asırda meydana gelen siyasi buhranların edebiyata da yansıdığı vurgulanarak yeni isimlerin alana katkı sağlamaya devam ettiği belirtilir. 17. asırdan Fasîhî, Sükkeri, 18. asırdan Sabit, Sezai; 19. asırdan ise Leskofçalı Galip ve Yenişehirli Avni'ye dikkat çekilir. Özellikle 19. asırda meydana gelen savaşların ve derin kırılmaların Balkanlarda çok yönlü bir değişime neden olduğu belirtilerek durumun edebiyata yansımış biçimi objektif bir üslupla değerlendirilir. Osmanlı medeniyetinin Balkanlara etkisi, Türk dili üzerinden ele alınarak Müslüman ve gayrimüslim halkın diline giren Türkçe kelimelerin varlığı bilimsel bir dikkatle incelenir. Balkanlardaki şair ve yazarların dağılımı istatistikî bilgiler ışığında tablo hâlinde verilir, buna ilaveten şehirlere ve asırlara göre dağılım yine tablo olarak eserde yer alır.

Balkanlarda Türk şair ve yazar yetiştiren ülkeler arasında Yunanistan'ın 729, Bulgaristan'ın 368 ve Kuzey Makedonya'nın 231 isimle ilk üçte yer aldığı ifade edilerek diğer Balkan ülkelerindeki oranlar da sayısal verilerle sunulur. Savaş kayıplarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve Batılılaşma hareketleri ile yaşanan köklü değişiklikler, bölgedeki Türk nüfusun yer değiştirmesine yol açarak kültürel-sanatsal hayatı da derinden etkiler. Eserde, modernleşme yolundaki faaliyetlerde Selanik, Manastır, Filibe gibi şehirlerin önde geldiğine vurgu yapılır. Halkın gazete ve dergilerle tanışması ve bunların kamuoyu oluşturmadaki rolü belirtilerek Selanik'te çıkan Genç Kalem-ler dergisi üzerinde durulur. Osmanlı'nın yıkılmasıyla Balkanlardaki ülkelerin çeşitli yönetim biçimleriyle idare edilmesi ve yaşanan sancılı değişimlerin

eserlerde yer aldığı ifade edilir. Nitekim 20. asırda Türkiye’de Balkanlar ile ilgili kaleme alınan eserlerde savaşlar dolayısıyla göç olgusunun öne çıkan konular arasında olduğu eklenir. Balkanlarda yaşayan Müslüman Türk nüfusunun ana vatana göç etmesi buradaki edebî hareketliliğin yitirilmesinde başat unsur olarak ele alınır. Sonrasında ise günümüzdeki Balkan ülkelerinin Türk edebiyatı birikimine başlıklar hâlinde yer verilir. Eserde yazarların yaptığı araştırmalar ve sunduğu istatistiki bilgiler neticesinde 15. asırdan günümüze gelen Balkanlardaki Türk yazar ve şairler bu giriş kısmında ana hatlarıyla verilir. “Günümüzde Balkanlarda Türk Edebiyatı” başlığı altında Kuzey Makedonya, Kosova, Bulgaristan, Yunanistan ve Romanya ayrıca değerlendirilir. Türk edebiyatının bölgesel manada Trakya, coğrafi manada ise Bulgaristan ve Kuzey Makedonya’da yoğunlaştığı özellikle eklenir. Bu kapsamlı ve aydınlatıcı giriş sonrası 10 Balkan ülkesi, günümüze kadar gelen Türk yazar ve şairler bünyesinde derinlikli bir incelemeyle ele alınır.

Eserde, “Yunanistan’da Türk Edebiyatı” başlığı altında Osmanlı yönetimi sonrası Balkanlardaki askerî ilerleyişin öncelikle Yunanistan üzerinden başladığı belirtilir. Edirne ile olan coğrafi yakınlığı münasebetiyle Yunanistan’ın oldukça renkli ve zengin bir kültürel hayata sahip olduğu vurgulanır. 17. asırda Evliya Çelebi’nin bu bölgeye yaptığı seyahatlerde Yunanistan’ı “Medinetül Hükema” yani filozoflar şehri olarak nitelenmesi dikkate değerdir. Antik Yunan kültüründen kalan ve Osmanlı yönetiminde muhafaza edilen eserler, şehirlere anıtsal bir hüviyet yüklemesiyle önemlidir. Eserde de bu noktalardan hareketle Yunanistan’da başta Selanik, Yenişehir, Mora, Serez, Vardar Yenicesi, Yanya, Gümülcine olmak üzere 32 şehirdeki edebî oluşumun portresine yer verilir. Türk dili ve kültürünün gelişiminde önemli bir yere sahip olan Selanik, tarihî bağlamda Batılılaşmaya açılan bir ilk kapıdır. 19. asırda ortaya çıkan Jön Türklerin, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin faaliyetlerini Selanik’te yürütmesine ve burada basın-yayın faaliyetlerinin canlılığına özellikle dikkat çekilir. Avrupa ve İstanbul arasında iletişim merkezi olan Selanik; ticaret, kültür ve sanat şehri olarak ele alınır. Burada doğup çoğu kadı ve vali olarak görev yapan birçok divan şairine kısa ve açıklayıcı bilgilerle yer verilir. Farklı din ve ırkların bir arada yaşadığı Yunanistan şehirlerinde 729 şair ve yazarın Türkçe eser verdiğine dikkat çekilerek rakamsal olarak dağılım da tablo hâlinde eserde sunulur.

Eserde ikinci olarak ele alınan Balkan ülkesi Bulgaristan olup “Bulgaristan’da Türk Edebiyatı” başlığı altında incelenir. Türklerin buraya hakim olmasından sonra idari, mimari, kültürel, sosyal vb. pek çok alanda bir değişim yaşayan Bulgaristan’ın, örf ve adetler noktasında Türkleştigiğine vurgu

yapılır. Medrese ve tasavvuf kültürünün şehrin manevi yapısını inşa etmede yadsınamaz bir yere sahip olduğu belirtilerek; Mevlevîlik, Gülşenîlik, Hâlvetîlik, Nakşîlik gibi tarikatların rolüne değinilir. İstanbul ve Edirne gibi kültür-sanatın merkezi olan şehirlere yakın olması dolayısıyla Sofya ve Filibe şehirlerinin önemli kültür merkezleri olduğu ifade edilir. Bu kısımda ülkede edebî tür bağlamında şiir ve hikayenin öne çıkmasına, roman ve tiyatrunun ise sayılı eserle sınırlı kalmasına atıf yapılır. Bulgaristan'da Türkçe eser veren şair ve yazarlar şehirlere bazında verilmeden evvel toplu bir şekilde ismen verilir, böylece okura genel bir tablo sunulur. Yaşanan savaşlar neticesinde Bulgaristan'ın bağımsızlığı sonrasında yaşanan göçler ve bununla birlikte gelen baskıların birer konu olarak günümüz eserlerinde yer aldığı eklenir. Filibe şehrinde başlanarak Sofya, Vidin, Rusçuk, Varna olmak üzere toplamda 35 şehirdeki şair ve yazarların şehirlere göre dağılımı incelenir. Bu sanatçıların sayısının 368'e ulaştığı belirtilerek günümüzde öğretmen kökenli şair ve yazarların hayatlarına kısaca değinilir. Bulgaristan'daki Türk edebiyatını günümüzde besleyen şehirlerin ise Razgrad, Eğridere, Kırçalı, Eski Cuma oluşu yazarlar tarafından sebepleriyle birlikte özellikle ifade edilir. Asırlarca birlikte yaşayan Türkler ve Bulgarların ortak bir hafızayı paylaşmaları, maddi ve manevi bakımdan birbirlerini etkilemeleri kaçınılmazdır. Dil, edebiyat ve sanat ürünleriyle harmanlanarak ortaya çıkan eserler tarihin kadim izlerinin nişaneleridir demek mümkündür. Ortak geçmişin pek çok ata yadigârı hâlâ Bulgaristan'da yaşamaktadır. Bulgaristan minvalinde, Eski Zağra Müftüsü Hüseyin Raci Efendi'nin hatıralarını okuyarak bunlardan oldukça etkilenen Arif Nihat Asya'nın dizelere döktüğü gibi "Aziz-i vakt idik... A'dâ zelil kıldı bizi." (Dursun, 2016: 40).

Osmanlı idaresi sonrası Türk nüfusun iskân edilerek şehirleştirildiği bir diğer önemli Balkan ülkesi Kuzey Makedonya, eserde Türk edebiyatına katkısı bakımından detaylıca ele alınır. Özellikle birbirinden eşsiz Türk mimari eserleriyle süslenen her bir şehrin ayrı bir hüviyet kazanmasına dikkat çekilir. Buradaki canlı tasavvufi hayatın edebiyat dünyasına mistik şiirler olarak yansması yazarların belirttiği önemli bir husustur. Üsküp, Ustrumca, İştîp şehirlerinin bu noktada öne çıktığı da eklenir. Kuzey Makedonya'nın başkenti Üsküp'ün kültür ve sanat bakımından canlı bir merkez olmasıyla pek çok şairin bu topraklarda yetiştiği de vurgulanır. Osmanlı'dan günümüze kalan çok sayıda cami, medrese, külliye, tekke, han, hamam, kervansaray, çeşme, sebil, köprü estetik bir çabayla inşa edilerek buradaki şehirlere hayat verir. Şehrin fiziki ve manevi yapısının şekillenmesinde hiç kuşkusuz bu eserler oldukça etkilidir. Türk edebiyatına önemli isimler kazandıran Üsküp için şair

tezkirelerinde övgüyle bahsedilmesine değinilerek Makedonya’da doğan şair ve yazarlar hakkında bilgiler de sunulur. 15. asırdan günümüze Üsküp’ün Türk medeniyetini omuzlarında taşıyarak Türkçeyi yaşatması Balkanlardaki Türk edebiyatında ayrı bir yer arz eder. Modern Türk şiirinin kurucularından Yahya Kemal’in burada doğması ve bu kültüre olan aidiyeti eserlerinde de öne çıkar. O, hayal dünyasında aziz hatıralarla anımsadığı Üsküp için “Çok sürse ayrılık, aradan geçse çok sene/Biz sende olmasak bile, sen bizdesin gene” (Beyatlı, 2023: 43) diyerek aradaki ulvi bağı kalemıyla söze döker. Üsküp’ten sonra Manastır, Kalkandelen, İştıp, Ustrumca, Debre toplamda 13 şehrin şair ve yazar dağılımı şehirlere göre tablo hâlinde sunulur. Yazar, Türk hakimiyetinin sona ermesiyle ülkedeki zengin edebî tablonun sonlandığına, fakat bölgenin Türkçe için hâlâ canlı bir yere sahip olmasına dikkat çeker.

Türk medeniyetinden kalan kültürel mirası en görkemli şekliyle yaşatan Bosna-Hersek, eserde öncelikle tarihî arka planıyla ele alınır ve konuyla ilgili bilgiler verilir. Osmanlı’dan kalan yadigârlar burada abidevi niteliğinin yanında aynı zamanda aktüeldir. Yazar, özellikle Gazi Hüsrev Bey tarafından inşa ettirilen yapıların Türk-İslam kültürü açısından katkısına atıf yapar. İstanbul’un fethi sonrasında Bosna’daki halkın toplu olarak İslamiyet’i kabul etmesiyle sosyokültürel manada burayı ayrı bir yere koymak gerektiği dile getirilir. Buradaki edebî faaliyetler bu kültürel birikimle yoğrularak şairlerin ve yazarların nitelikli eserleriyle adeta taçlandırılır. Ana dili Türkçe olup burada yaşayan sanatçıların yanında Boşnak kökenli ve Türkçe eser veren şahsiyetlerin de önemli bir yer tuttuğu ifade edilir. Boşnak aydınlarının kalem aldığı eserlerde İslamiyet etkisiyle dinî konulara ağırlık verildiği eklenerek Bosna dilinde oluşan bu türe “Alhamiyado” dendiği belirtilir. Bu türe sadece Arnavutlar ve Boşnaklar arasında rastlandığına da özellikle vurgu yapılır. Tarikatların Bosna’da ayrı bir önem taşımaya ve kültürün şekillenmesinde oynadığı role de değinilir. Konuya istinaden Mostar’da yer alan Blagay Tekkesi oldukça önemlidir. “İçerisinde metfun olduğuna inanılan Sarı Saltuk’a atfen Sarı Saltuk Tekkesi veya sonradan verilen bir isimle Alperenler Tekkesi gibi isimlerle de anılan ve Buna nehrinin kaynağına inşa edilmiş bir tekke dir. İlk yapım tarihi kesin olarak bilinmese de Bosna’nın İslamlaşması sürecindeki ve hâlihazırda bu sürecin devam etmesindeki önemi yadsınamaz.” (Karakuş, 2021: 287). Bosna-Hersek’in her bakımdan merkezi konumunda olan Saraybosna, edebî faaliyetler açısından da öndedir. Türk-İslam şehri hüviyetini maddi-manevi pek çok bakımdan günümüze değin sürdüren şehrin sanatçı kadrosunun devlet memurları ve memurların çocuklarından oluştuğu belirtilir. Saraybosna doğumlu sanatçılar hakkında

kısa ve aydınlatıcı bilgiler verilir. Bosna-Hersek'in, Hersek bölgesindeki Mostar da yine bu minvallerde ele alınarak sanatçılara ışık tutulur. Ana nüfusunu Müslümanların oluşturduğu vezirler şehri olarak tanınan Travnik'in kültürel hayatına dair bilgiler eserde sunulur. 20 Bosna-Hersek şehri, şair ve yazarlar ekseninde değerlendirilerek ülkedeki Türkçe öğretiminin günümüzde yaygın olmasına dikkat çekilir.

Adını Balkanlardaki bir ovadan alan Kosova'nın, zengin kültürel mirasın izlerini taşımasına vurgu yapılarak bu noktada özellikle Prizren ve Priştine şehirlerine atıf yapılır. Kosova'nın tarihî geçmişine dair verilen kısa bilgiler ışığında Osmanlı idaresi sonrası burada yaşayan Türk nüfusun şehirleri kültürel merkez hâline getirdiği ifade edilir. Yazarların, özellikle Prizren'in şairler ocağı olduğuna atıf yapması ve buradaki basın-yayın faaliyetlerinin dönemin edebiyat ortamını şekillendirmesine eğilmesi önemlidir. Balkanlarda Türkçe, Arnavutça ve Sırpça olmak üzere üç dilin konuşulduğu tek şehrin Prizren olduğu da belirtilir. Başkentin Priştine olmasına rağmen buradaki canlı edebî tablo Prizren'deki yoğun Türk nüfusu ile ilişkilendirilir. Priştine ise başkent oluşuyla önemli eğitim kurumlarını barındırması ve basın-yayın kuruluşlarının yapılandırılması açısından öncü konumdadır. Hem Osmanlı Dönemi'nde hem de günümüzde Türk edebiyatının aktüel oluşu belirtilerek Türkçenin ortak dil özelliğini de koruduğu eklenir. Kosova'da yetişen çok sayıdaki müellifin eserleri edebiyat tarihi bakımından kayda değerdir. Mesihî, Matrakçı Nasuh, Âşık Çelebi gibi önemli isimlerin bu topraklarda doğduğu belirtilerek Mehmet Âkif Ersoy'un babasının İpek doğumlu olduğu ayrıca eklenir. 7 Kosova şehri; şair ve yazarların şehirlere, asırlara ve doğdukları döneme göre dağılımları ölçüsünde ele alınarak böylece edebî ortam analiz edilir.

Osmanlı idaresinde asırlarca kalan ve Türk kültürünün tesirini pek çok alanda yaşayan Sırbistan'ın yetiştirdiği kültür insanlarıyla sahaya katkı sağladığı eserde belirtilir. Özellikle Belgrad'da uzun süren Türk yönetiminin şehre kattığı mirasa dikkat çekilerek birçok Osmanlı aydınının burada görev yapmasına değinilir. Medrese ve tekkeler aracılığıyla hakim olan tasavvufi kültürün Âşık ve Tekke şiiirinin burada önünü açtığı ifade edilir. Burada doğan şairlerin çoğunlukla klasik Osmanlı şiiiri bünyesinde eserler kaleme almasına da atıf yapılır. Belgrad üzerinden Türk edebiyatına katkıda bulunan sanatçıların diğer Osmanlı kültür şehirleriyle tabiri caizse yarışacak bir tablo sunduğu vurgulanır. Balkan ülkeleri arasında Türk sanatkar yetiştirme bakımından Sırbistan'ın 6. sırada yer aldığı belirtilerek 8 şehrin şair ve yazar dağılımı istatistikî bilgilerle okura sunulur. Akabinde, Balkanlarda kendine özgü dili ve

çok kültürlü yapısıyla dikkat çeken Arnavutluk'un Osmanlı idaresi sonrası görünümü değerlendirilir. Buradaki dinî hayatın gelişiminde tarikatların özellikle de Bektaşîliğin rolüne vurgu yapılır. Osmanlı sadrazamları ve askerleri içerisinde Arnavut asıllı şahsiyetlerin yer almasına da atıf yapılarak Türk edebiyatının nasıl şekillendiği ele alınır. Özellikle en çok şairin yetiştiği İşkodra'nın, bir sanat şehri kimliği taşıdığı eklenerek 18. ve 19. asrın burada zirve yıllar olduğu belirtilir. Arnavutluk'ta Türkçenin yanında Arap harfleriyle Arnavutça yazılan Alhamiyado Edebiyatı'na değinilir. Arnavutluk'taki 10 şehrin Türk edebiyatı bünyesindeki gelişimi ve edebî birikime katkısı ele alınarak burada doğmayan fakat Arnavut asıllı olan sanatçıların çokluğuna da özellikle atıf yapılır. Balkan ülkeleri arasında Osmanlı imparatorluğu ile diğerlerinden farklı bir ilişkiye sahip olan Romanya, bu noktadan hareketle ele alınarak bu durumun edebî camiaya etkisi değerlendirilir. Türk dünyasında önemli bir yer teşkil eden; Köroğlu Destanı, Tahir ile Zühre, Tepegöz gibi hikâyeler ve Nasreddin Hoca fıkralarının Romanya Türkleri arasında bilinip yaşatıldığına dikkat çekilir. Bunlara ilaveten Kuzey Türklerinin folklor kültürünün de burada hakim olduğu eklenir. Şehirler arasında özellikle Dobruca'nın canlı kültürel hayat bakımından önde gelmesi, buradaki dernek ve cemiyetlerin yürüttükleri faaliyetlerle açıklanır. Burada yaşayan yoğun Türkmen nüfusun, Türk basın-yayın hayatının şekillenmesinde etkili bir rol oynaması ele alınan konular arasındadır. Romanya Türklerinin bir kısmının eserlerinde Türkiye Türkçesi diğer kısmının ise Kırım Tatar Türkçesi kullandığı belirtilir. Buradaki Türk edebiyatının Köstence çevresinde bir canlılık kazandığı ifade edilerek önde gelen ismin ise Mehmed Niyazi olduğu belirtilir. Romanya'daki şair ve yazarların dağılımı diğer Balkan ülkelerinden farklı olarak asır ve döneme göre tablo hâlinde sunulur. 1990 sonrası buradaki Türk edebiyatının Tatar ve Türkiye Türkçesi eksenli gelişerek canlandığı ise özellikle vurgulanır. 16. asırda Mohaç Meydan Muhaberesi ile Osmanlı hakimiyetine giren Macaristan, özellikle Budin şehriyle Türk-İslam kültürünü bir asırdan fazla yaşatır. Müslüman nüfusun yerleşmesiyle açılan cami, medrese, mescit, türbe gibi yapılar şehrin atmosferini şekillendirerek kültürel ivmeyi hareketlendirir. Diğer Balkan ülkelerinin aksine kısa bir dönem için Osmanlı hakimiyetinde kalan Macaristan'ın, Budin ve Peçuy şehirlerinde yetişen sanatkarlarla Türk edebiyatına değer kattığının altı çizilir. Balkanların Adriyatik kıyısında yer alan ve en küçük ülkesi olan Karadağ'ın, buradaki Türk edebiyatı tarihi açısından sınırlı bir tabloya sahip olduğu belirtilir. Osmanlı hakimiyetine tam manada girmeyen fakat Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde kontrol altına alınan Karadağ'ın özellikle Taşlıca bölgesi kültürel hayat ba-

kimından önde gelir. Hersek Novi, Akova ve Ülgün şehirlerinin de sanatsal faaliyet noktasında önemli olduğu vurgulanır. Geldiği yerden dolayı Taşlıcalı olarak anılan Taşlıcalı Yahya Bey'in Türk edebiyatı tarihi içerisindeki önemine değinilerek bilgiler verilir. Eserdeki 10 Balkan ülkesi içerisinde Karadağ ve Romanya'nın himaye sistemiyle kontrol altına alınmasından ötürü diğerlerine göre canlı bir edebî atmosfere erişemediği yazarlarca vurgulanır.

Devletler arası siyasi meselelerin dışında bu topraklarda asırlarca beraber yaşayan milletleri birbirine bağlayan sadece tarihin izleri değil, kolektif belleğe sahip oluşlarıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dediği gibi "Cedlerimiz inşa etmiyorlar, ibadet ediyorlardı. Maddeye geçmesini ısrarla istedikleri bir ruh vardı." Tanpınar (2005: 67). Balkanlara sirayet eden bu medeniyetin izleri kültürel, mimari, edebî vb. bağlamda kendine güçlü bir yer bulur. Osmanlı hakimiyetiyle meydana gelen Rumeli kültürü, geçmiş, gelecek ve günümüzde değişen seyirleriyle hâlâ yaşamakta ve bunun için çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar içinde yazılı bir nüve olan *Balkanlarda Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışma, yazarların bilgi ve birikimleri ışığında bölgedeki Türk dili ve edebiyatı tarihine şüphesiz ki katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Beyatlı, Yahya Kemal (2017). *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Beyatlı, Yahya Kemal (2023). *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Dursun, Haluk (2016). *Nil'den Tuna'ya Osmanlı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İsen, Mustafa (2009). *Varayım Gideyim Urumeli'ne*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- İsen, Mustafa ve Durmuş, Tuba (2023). *Balkanlarda Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Türkiye Maarif Vakfı Tiran New York Üniversitesi Yayınları.
- Karakuş, Ertuğrul (2021). *Tunca'dan Tuna'ya Balkan Medeniyetimiz*. Ankara: Uluslararası Kültür ve Dil Araştırmaları Derneği Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2005). *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

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

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

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

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

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

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



ALAFRANGA HALLERİ: GEÇ OSMANLI'DA ÂDÂB-I MUÂŞERET

Alafranga Situations: Etiquette in the Late Ottoman Empire

Serkan TUNA*

Öz

Fatma Tunç Yaşar tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve sonrasında kitap olarak basılan *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret* isimli eser, alanındaki öncü çalışmalardan birisidir. Eserde, 19. yüzyıl sonunda hızlı bir gelişim gösteren adabımuâşeret literatürü çerçevesinde adabımuâşeretin toplum içerisindeki döngüsü yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda yazarın yaklaşımı çok seslilikten yanadır. Öyle ki sayısı onu aşan, farklı dünya görüşüne sahip yazarların kaleminden çıkan adabımuâşeret kitapları karşılaştırmalı olarak bir araya getirilmiş, eşit söz hükmünde bakış açıları ve düşünceleri değerlendirilmiştir. Ayrıca karşılaştırmalar sadece Osmanlı münevverleri ile sınırlı tutulmayarak adabımuâşeretin Avrupalı yönünü de içine alacak şekilde yapılmıştır. Yine eski zamanların gündelik pratiğini günümüze taşıyan eser, özel ve kamu alanlarındaki dönüşümü literatür üzerinden göstererek bugün dahi uymak zorunda hissedilen kimi alışkanlık ve görgü kurallarının yaşam alanında nasıl karşılık bulduğuna dikkat çekmektedir. Bunlarla beraber eserin belki en önemli tarafı; Batılılaşma ekseninde Osmanlı toplumunun yaşadığı eski-yeni arasındaki medeniyet krizini, görgü ikilemlerini, nezaket gelgitlerini akıcı bir dil ile aktarmasıdır. Bu incelemede, *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*'in panoraması çizilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: adabımuâşeret, Fatma Tunç Yaşar, kitap incelemesi, sosyoloji, edebiyat.

ABSTRACT

The work titled *Alafranga Situations: Etiquette in the Late Ottoman Empire* [Alafranga Halleri Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret], prepared as a doctoral thesis by Fatma Tunç Yaşar and later published as a book, is one of the pioneering works in its field. In the work, the cycle of etiquette within society was tried to be expressed within the framework of etiquette literature, which developed rapidly at the end of the 19th century. In this sense, the author's approach favors polyphony. So that etiquette books written by more than ten authors with different worldviews were

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

brought together comparatively, and their perspectives and thoughts were evaluated with an equal approach. In addition, comparisons were made not only with Ottoman intellectuals but also included the European aspect of etiquette. The work, which carries the daily practice of old times to the present day, shows the transformation in private and public spaces through literature and draws attention to the response of some habits and etiquette that we feel obliged to follow even today. Along with these, perhaps the most important aspect of the work is; it conveys in a fluent language the civilization crisis between the old and the new experienced by the Ottoman society on the axis of Westernization, the dilemmas of etiquette, and the ebb and flow of politeness. In this review, an attempt was made to draw the panorama of *Alafranga Situations: Etiquette in the Late Ottoman Empire*.

Keywords: etiquette, Fatma Tunç Yaşar, book review, sociology, literature.

Tunç Yaşar, Fatma (2022). *Alafranga Halleri Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Küre Yayınları, 271 sayfa.

Adabımuâşeret; “edeb” kökünden türeyen “adab” ile “aşr” kökünden türeyen “muâşeret” kelimelerinden meydana gelmiştir ve en yaygın anlamıyla toplum zemininde insan ilişkilerini düzenleyen görgü kurallarını ifade etmektedir. Evrensel yönleri de olan bu kavram, daha çok toplum yapısıyla münhasır kurallar bütününe kapsamaktadır.

Bilindiği üzere, 19. yüzyılda yaşanan tarihî hadiseler Osmanlı'nın siyasi ve sosyal hayatında önemli değişimler meydana getirmiştir. Özellikle 1839'da ilân edilen Tanzimat Fermanı ile bürokrasiden halka doğru yönelen, aynı zamanda değişim ve dönüşümü beraberinde getiren Avrupalı bir yol haritası çizilmiştir. Bu çerçevede Osmanlı toplumunda yüzyıllardır yerleşik olan ve gündelik hayatı düzenleyen normlar aşınmaya başlamıştır. Aşınma süreci içerisinde eski kurallar ve alışkanlıklar itibardan düşerken yerine de yenisi tam olarak ikame edilememiş, teorik ve pratikte bocalama yahut geçiş olarak değerlendirilebilecek bir süreç yaşanmıştır. Yüzyıl içerisinde kendilerine çok yönlü “kurtarıcı/yol gösterici” misyonu düşmüş olan muharrirler ve devlet adamları da bu süreçte üzerine düşeni yaparak toplumun Batı diktası karşısındaki konumunu ve kamusal alanın içeriğini tayin etmeye çalışmışlardır.

19. yüzyıldaki içtimai değişimler taşralardan önce merkezî yerleşim yerlerinde “selamlıktan salona”, “siniden sofraya” uzanan yeni bir tanzim şekli ile kendisini göstermiştir. Bu tanzim şekli bir noktadan sonra kendi literatürünü meydana getirmiş ve telif yahut tercüme olacak şekilde adabımuâşeret kitapları yazılmaya başlanmıştır. Böylece Lütfi Simavi gibi devlet adam-

ları, Ahmet Midhat gibi kalem sahipleri tarafından yazılan eserlerle kamusal alanın çerçevesi çizilmeye, değişimler gösterilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı'nın son yılları ile başlayan adabımuâşeret literatürü Cumhuriyet ve sonrası dönemlerde evrilip genişleyerek devam etmiştir. Çeşitli zaman aralıklarında gerçekleştirilen akademik çalışmalarda da adabımuâşeretin döngüsü ve mahiyeti aydınlatılmaya gayret edilmiştir. Bunlar arasında, Osmanlı'nın son yıllarında adabımuâşeret üzerine yapılan çalışmalar deyin-ce zihinlere başlıca iki eser gelmektedir. Bunlardan ilki Nevin Meriç tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılan *Âdâb-ı Muâşeret Kitapları ve Gündelik Hayatın Değişimi 1894-1927* başlıklı eserdir. Sonrasında kitap olarak basılan bu çalışmadan sonra daha yakın tarihli olarak Fatma Tunç Yaşar'ın incelemeye konu olan *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret* isimli eseri mevcuttur. Başlangıçta eser; Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde doktora tezi olarak 2012 yılında tamamlanmıştır. Tez ilk hâliyle İngilizce hazırlanmıştır ancak daha sonra yazar tarafından Türkçeye çevrilerek kitap olarak yayımlanmıştır.

Fatma Tunç Yaşar'ın *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret* adlı eseri 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden başlayarak Cumhuriyet öncesine kadar geçen zamana odaklanmaktadır. Yazarın tespitleri çerçevesinde "Geç Osmanlı'nın" adabımuâşeret literatürünün başlangıcı olarak Resulzade Hüseyin Hüsnü'nün 1890-91'de kaleme aldığı *Nezaket ve Usûl-i Muâşeret: Kavaid-i Âdâb* eseri kabul edilmektedir. Bu eserle beraber Çençenzade Hakkı Antalyalı, Ahmet Midhat Efendi, Amasyalı İbrahim Ethem, Mehmet Emin, Hasan Bahri, Lütfi Simavi gibi isimlere ait yahut müellifi belli olmayanlarla on iki adabımuâşeret kitabı da yazar tarafından tespit edilerek literatür tamamlanmaya çalışılmıştır. Kitabın temel formunu da bahsi geçen eserler oluşturmaktadır. Ayrıca kitap, kadın mecmualarının ağırlıklı olduğu taranan on iki süreli yayınlara desteklenmiştir.

Kitap, giriş bölümü dahil beş ana bölümden meydana gelmektedir ve çeşitli alt başlıklarla bunlar genişletilmektedir. Eserin yazılış amacı, çerçevesi ve bölümlerin ifade ettikleri yazar tarafından doğrudan şöyle açıklanmaktadır:

... Giriş bölümünde görgü kitaplarının kaynak olarak tarihe sunduğu imkân ve kısıtlılıklar tartışılmakta, görgü literatürünü konu alan çalışmalara değinilmektedir. Birinci bölümde nezaket ve medenilik kavramlarının on dokuzuncu yüzyıl bağlamında yükselişi irdelenmekte ve aynı dönemde yayımlanan Osmanlı görgü literatürü-

rünün Avrupa ve ABD’de yayımlanan görgü literatürü ile temasları incelenmektedir. Ayrıca çalışmaya konu olan Osmanlı âdâb-ı muâşeret kitaplarının ortak ve birbirinden farklılaşan yönleri, kavramsal bir çerçevede ele alınmaktadır. İkinci bölümde medeni dünyada var olmanın bir göstergesi olarak kıyafetin sembolik önemi tartışılmakta ve bu bağlamda Osmanlı âdâb-ı muâşeret kitabı yazarlarının kibar Osmanlı erkeği ve zarif Osmanlı kadınının kıyafetini nasıl belirlediği sorgulanmaktadır. Üçüncü bölümde selamlıktan salona, sofradan masaya geçişle birlikte Osmanlı hanesinde ve sofrasında yaşanan değişim ve yeni ortaya çıkan muâşeret pratikleri ve bunların anlamları üzerine yoğunlaşmaktadır. Dördüncü bölümde ise âdâb-ı muâşeret kitaplarının ev dışında gerçekleşen aktiviteler ve yolculuk halleriyle ilgili ideal davranış normlarının nasıl belirlendiği tartışılmaktadır. Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürünü Avrupa kültürü ve medeniyeti ile farklı yüzleşme biçimleri ve ideal medenileşme ve modernleşme reçeteleri olarak kabul eden bu çalışma sonuç bölümüyle nihayete ermektedir (Tunç Yaşar, 2022: 9-11).

Yazarın üst kısımda genel mahiyetini aktardığı eserin ilk bölümü “Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Muâşereti Literatürü”, ikinci bölüm “Kıyafette Değişim: Ayrışmak ve Aynileşmek”, üçüncü bölüm “Hane Tanzimi, Salon ve Sofra Âdâbı”, dördüncü bölüm “Sosyal Hayatta Âdâb-ı Muâşeret: Sokak, Yolculuk ve Eğlence” ana başlığını taşımaktadır. Yine kitap sonuç, adabimuâşeret kitaplarından örnekler, kaynakça ve dizinle sona ermektedir.

İlk bölümde Avrupalı davranış ve görgü literatürünün başlıca simgesi olan civility (nezaket) kavramı üzerinden Avrupa görgü literatürünün evrimi irdelenmiş, Avrupa nezaketiyle Osmanlı ahlak literatürü karşı karşıya getirilmiştir. Bu noktada Kınalızade Ali Çelebi’nin *Ahlak-ı Âlâî*, Gelibolulu Mustafa Âlî’nin *Mevaidü’n-Nefais fi Kavaid’l-Mecalis* gibi eserleri değerlendirilmede söz konusu edilmiştir.

Eserin kitle psikolojisine elbise üzerinden daha etkili vurgu yaptığı ikinci bölüm ise en kayda değer parçalardan birini teşkil etmektedir. Öyle ki toplum yapısında yüz yıllardır süren kıyafet çeşitliliği on dokuzuncu yüzyılda özellikle siyasi alanda gerçekleşen hamlelerle tekdüzeliğe, yazarın kullanımıyla “aynileşmeye” doğru yol almıştır. Ancak bu “aynılık” ile yaşamak istemeyen elit kesim ise ayrışmaya, moda adı altında daha üst bir noktada kendini mevkilendirmeye çalışmıştır. Yani Osmanlı toplumunun, aynileşmeye ve ayrışmaya doğru giden süreci iç içe yaşadığına gönderme yapılmıştır.

Üçüncü bölümün esası eşya ve insan ilişkisi üzerine kurulmuştur. Batı menşeli mobilya, araç gereçler ve yeme alışkanlıklarının haneye dahil olmasının bireylerin sadece mekânı kullanma tarzını etkilemediğine, özellikle aile içi diyalogu ve mahremiyeti yeniden belirlediğine vurgu yapılmıştır. Yine sofrada adabının Osmanlı'da din ve gelenek referanslı ahlak prensipleri çerçevesinde şekillendiğine değinilerek saray efradı ve çevresinden başlayarak değişime uğradığına ve tabana doğru yayıldığına dikkat çekilmiştir.

Eserin dördüncü ve son bölümü şehir hayatı ve kamusal yaşamda görülen adabımuâşeret değişimlerine ayrılmakla beraber ortak yaşam ve eğlence alanları bölümün merkezinde yer almaktadır. Bu bölümde muadillerine göre farklılık taşıyan Amasyalı İbrahim Edhem'in *Rehber-i Müsafirin* eserine ise ayrı bir parantez açılmıştır. İstanbul için bir yaşam rehberi niteliğinde olan eser, taşradan geleceklere ve yabancı misafirlere kılavuzluk etme mahiyetinde hazırlanmıştır. Avrupa muâşeretinin referans alınmadığı çalışmada, değişimler doğrudan Dersaadet üzerinden anlatılmış, yazar da bilhassa bunun üzerinden hareketle diğer görgü kitaplarıyla kamusal alandaki dönüşümlere işaret etmiştir.

Fatma Tunç Yaşar tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve daha sonra kitaplaşan çalışma; 19. yüzyıldaki toplumun temel dinamiklerini teşkil eden ve keskin değişimlere uğrayan görgü kurallarını, Avrupa ile kıyas içerisinde adabımuâşeret literatürü ve dönem hareketliliği bağlamında okuyucusuna aktarmaktadır. Alanındaki sayılı çalışmalardan olan bu kitap ile "imparatorluğun en uzun yüzyılı" olarak adlandırılan süreç ve devamı bir yönüyle aydınlatılmaya, günümüze taşınmaya çalışılmış, yeni keşiflerle ortaya konulabilecek adabımuâşeret eserleriyle tekâmüle ucu açık bir alanın yörüngesi yazar tarafından belirlenmiştir denebilir.

Kaynakça

Meriç, Nevin (1998). *Âdâb-ı Muâşeret Kitapları ve Gündelik Hayatın Değişimi 1894-1927*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü.

Tunç Yaşar, Fatma (2022). *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Küre Yayınları.

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

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

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

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

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

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



FUZÛLÎ'DEN ŞEYH GÂLİB'E AŞKIN UZUN HİKÂYESİ

The Long Story of Love from Fuzuli to Şeyh Galib

Zeliha YERLİ*

Öz

Necmettin Turinay tarafından kaleme alınan *Fuzûlî'den Şeyh Gâlib'e Aşkın Uzun Hikâyesi* adlı eser, klasik Türk edebiyatındaki mesnevi nazım şekliyle yazılmış tahkiye yönü olan eserleri inceleme konusunda yeni bakış açıları sunmaktadır. Bu şekilde yazılan eserlere gereken ilginin gösterilmesi konusuna dikkat çeken yazar, hikâye veya roman olarak nitelendirdiği mesnevilere, hikâyeye gücüne odaklanarak yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımını klasik edebiyatın en önemli isimlerinden Fuzûlî ve Şeyh Gâlib'in mesnevileri üzerinden gerçekleştiren Turinay, *Leylâ vü Mecnûn* ile *Hüsn ü Aşk*'i ele alarak şiir söylemede kendini kanıtlamış bu iki şairin hikâyeye güçlerine odaklanmaktadır ve bu sanatkârları hikâyeci yönlerine öncelik vererek değerlendirmektedir. Tasarruflarını gelenekle birleştirmiş olan büyük sanatkârların bunu yaparken modern bir tür olarak kabul edilen romana ne kadar yaklaştığını ortaya koymaktadır. Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'u ve Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ini muhtelif yönlerden inceleyen Turinay, bu iki sanatkârın geleneğin içinde kalarak geleneğin icaplarını eserlerine hizmet eder duruma getirdiklerini; değişikliği, yeniliği, özgünlüğü arayan bir tavırda eserlerini kaleme aldıklarını ve muhatabın karşısına birer hikâyeci olarak çıktıklarını anlatmaktadır.

Anahtar Sözcükler: mesnevi, hikâye, Fuzûlî, Şeyh Gâlib, Necmettin Turinay.

ABSTRACT

The book titled *The Long Story of Love from Fuzuli to Şeyh Galib* written by Necmettin Turinay offers new perspectives on examining the narrative works written in mesnevi verse form in classical Turkish literature. The author, who draws attention to the need to pay due attention to works written in this way, approaches mesnevis, which he describes as stories or novels, by focusing on their story power. Realizing this approach through the mesnevis of Fuzuli and Şeyh Galib, one of the most important names of classical literature, Turinay focuses on the story power of these two poets who have proven themselves in poetry by discussing *Leyla vü Mecnun* and *Hüsn ü Aşk*, and approaches these artists by giving priority to their storytelling aspects. It

* Doktora Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: zelihayerli@marun.edu.tr. ORCID 0000-0002-6905-7959.

reveals how great artists, who combined their savings with tradition, came close to the novel, which is considered a modern genre, while doing so. Turinay, who examined Fuzulî's *Leyla vü Mecnun* and Şeyh Galib's *Hüsn ü Aşk* from various aspects, stated that these two artists remained within the tradition and made the requirements of the tradition serve their works; He explains that they write their works in an attitude that seeks change, innovation and originality, and that they appear before the addressee as storytellers.

Keywords: mesnevi, story, Fuzulî, Şeyh Galib, Necmettin Turinay.

Turinay, Necmettin (2023). *Fuzûlî'den Şeyh Gâlib'e Aşkın Uzun Hikâyesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 141 sayfa.

Klasik Türk edebiyatı ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmaların her biri şüphesiz bir konuyu açıklığa kavuşturmak üzere sarf edilen birer gayret olarak ele alınmalıdır. Bu çalışmalar sonucunda elde edilen her bilgi, bir müşkülü halletmek yolunda önemli ve değerlidir. Ürünlerini büyük bir çoğunlukla manzum olarak vermiş bu edebiyat anlayışı üzerine farklı bakış açılarıyla çok yönlü çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, bu edebiyatın yönlendirme-siyle şiir merkezli bir çerçevede yoğunlaşmıştır. Klasik Türk edebiyatının romanı veya hikâyesi olan mesneviler başlı başına bir inceleme konusudur. Tahkiye yönü olan mesnevi nazım şekliyle yazılmış eserlerin hikâyelerindeki inceliklere inme hususunda farklı bakış açıları geliştirmek ve mesnevilere farklı yönlerden yaklaşmak söz konusu alan üzerine yapılan çalışmaları bir adım öteye taşımaktadır.

Mesnevi nazım şeklinin tarifi, oluşumu, gelişimi, tertibi ve tasnifi ile ilgili ilk derli toplu çalışmayı İsmail Ünver yapmıştır (1986). Belli bir dönem içerisindeki mesneviler hakkındaki ilk çalışma ise Amil Çelebioğlu'na aittir. Çalışma, ele aldığı dönem içerisinde mesnevilerdeki tekâmül safhalarının görülmesine imkân sağlamaktadır (1999). Mesnevilerin tahkiyevî özellikleri hakkındaki ilk çalışmayı Şerif Aktaş yapmıştır ve eserinde *Hüsn ü Aşk*'ın yapısı, olay örgüsü ve diğer roman özelliklerini incelemiştir (1983). M. Fatih Köksal, Taşlıcalı Yahya'nın *Şâh u Gedâ*'sını (1997), Muhsin Kalkışım (1998) Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn Hikâyesi*'ni ve Mehmet Kahraman (2000) Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'unu modern roman inceleme tekniği ile incelemiştir. Mesnevilerle ilgili bir diğer çalışma A. Atilla Şentürk'e aittir (2002). Eser, XIII.-XV. asırda yazılan mesnevilerdeki edebî tasvirleri esas alarak bunların uğradıkları değişimi ortaya koymaktadır. Mesnevilere anlatı tekniği, tahkiye yönü, kahramanlar, gelişim gibi muhtelif açılardan yaklaşarak çalışmalar ortaya koyan diğer bazı araştırmacılar; Alpay Doğan Yıldız, Mustafa

Ayyıldız, Namık Açıköz, Necmettin Hacıeminoğlu, Necmettin Turinay, Sadedtin Eğri, Selami Ece, Süleyman Solmaz, Orhan Kemal Tavukçu şeklinde sıralanabilir (Kartal, 2007).

Necmettin Turinay'ın¹ tanıtacağımız kitabı, *Fûzûlî'den Şeyh Gâlib'e Aşkın Uzun Hikâyesi*, okuyucuya klasik Türk edebiyatı bünyesinde kaleme alınan mesnevi nazım şekliyle yazılmış tahkiye yönü olan eserleri inceleme konusunda yeni bir bakış sunuyor. Mesnevilere, şiir merkezli bir incelemeden ziyade hikâye gücüne odaklanılarak yaklaşıyor. Yazar, bakışını klasik edebiyatın en önemli isimlerinden Fuzûlî ve Şeyh Gâlib'in mesnevilerine çeviriyor ve bu yaklaşımıyla sağlam şiirler yazan bu iki şairin aynı gücü mesnevileri aracılığıyla anlattıkları hikâyelerde de gösterdiklerini vurguluyor. Klasik sanatçının bunu yaparken modern bir tür olarak kabul edilen romana ne kadar yaklaştığını ortaya koyuyor. Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'una ve Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ına farklı bakış açılarıyla yorumlar getiren Turinay, klasik Türk edebiyatı ile modern Türk edebiyatı arasındaki bağa dikkat çekiyor.

Bir ön sözle başlayan kitap, üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde “Klasik Hikâye ve Roman” ana başlığı altında “Klasik Hikâye ve Romanın ‘Hikâye-gû’ları ve Hikâye-nüvis’leri” alt başlığı bulunmaktadır. İkinci bölümde “*Leylâ vü Mecnûn*” ana başlığı altında dört alt başlık bulunmaktadır. Bunlar; “*Leylâ vü Mecnûn* Nedir, Nasıl Okunmalıdır?”, “Şiire ve Mesneviye Dair”, “Otobiyografiden *Leylâ vü Mecnûn*'a”, “*Leylâ vü Mecnûn*'u Kim Anlatıyor?” şeklindedir. Üçüncü bölümde de “*Hüsn ü Aşk*” ana başlığı altında sekiz alt başlık açılmıştır; “Şeyh Gâlib ve *Hüsn ü Aşk*”, “*Hüsn ü Aşk*: Ayrıntıdan Bütüne”, “*Hüsn ü Aşk*'ın Saklı Şifresi Rol Değişimi”, “Klasik Mesneviler ve *Hüsn ü Aşk*”, “*Hüsn ü Aşk*'a Kendi Realitemize ve Şeyh Gâlib Soyutlamasına Dair”, “Beyân-ı *Aşk*'ın Somutlaştırılması”, “*Hüsn ü Aşk* ile Mevlevî Ayinleri Arasında Görünmez Bazı İlişkiler”, “Gâlib Dede'nin Anlattığı *Aşk*ın Mahiyeti”.

¹ Necmettin Turinay, 1946 Sorkun/Sandıklı doğumludur. 1969 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Aynı dönemde Çapa Yüksek Öğretmen Okulunu bitirdi. 1986'da Abdülhak Şinasi Hisar ve romancılığı üzerine yaptığı doktora çalışmasını tamamladı. 1977-1990 yılları arasında TRT'de çalıştı. 1990-1993 yılları arasında Başbakanlık Aile Araştırma Kurumunun kurucu başkanı olarak görev yaptı. Bu süre boyunca önemli bilimsel yayınlara, aile ve toplum odaklı birçok film, dizi ve belgeselin çekimine önyak oldu. Deneme ve eleştiri yazarı, edebiyat araştırmacısı Turinay, TOBB Üniversitesinde öğretim üyesidir. *Geleneğin Rüyası/Yeniliğin Ufukları* (1983), *Abdülhak Şinasi Hisar* (1988), *Değişen Toplum ve Aile* (1996), *Kültür Dil ve Sanata Dair* (1997), *Dua ve Yakarış* (2005), *Bir Yusuf Bin Züleyha* (2006), *Şehrin Büyük Rüyası* (2006), *Türkçenin Büyük Virtüözü Abdülhak Şinasi Hisar* (2018) eserlerinden bazılarıdır (Turinay, 2023: 4).

Kitabın sonunda da “*Hüsn ü Aşk*’ı Mukayeseli Bir Okuma Denemesi” başlığı altında iki sayfa hacminde bir tablo bulunmaktadır.

Ön sözde yazar, şiir gibi tahkiye türüne dahil olan anlatmaların da değişim içinde olduğunu ve bu nedenle anlatı tekniklerindeki yeniliklere de hazır olunması gerektiğini vurgular. Alanı klasik edebiyat olmayan biri olarak eski edebiyatın önde gelen mesnevilerinden bazılarını, tanımak amaçlı, okuma isteği duyduğunu belirtir. Klasik sanatçının bir hikâyeyi anlatırken nelere dikkat ettiğini sorgulayan yazar, bu ve bunun gibi sorularla okuduğu mesnevilerin sonucu olarak ilgili kitabı kaleme aldığını ifade eder. Yazar, bu çerçevede birçok eser okuduğunu söylerken hepsini tahlile fırsat bulunmadığından yakınlıkla yine de yaptığı işin önemini, büyük birer şair olmanın yanında büyük birer tahkiye ustası olarak nitelendirdiği Fuzûlî ve Şeyh Gâlib üzerinden hissettirir. Fuzûlî ve Şeyh Gâlib’in şiirden farklı bir denemeye giriştiklerini fark ettiğini söyler ve onların isteklerinin doğrudan hikâyeye ve roman yazmak olduğunu vurgular. Bu sanatçıların ortaya koyduğu estetik tesirin peşinde olan yazar, sanatlarının sırrını yakalamaya çalıştığını ifade eder.

Kitabın birinci bölümü “Klasik Hikâyeye ve Roman” şeklinde adlandırılır. Ardından “Klasik Hikâyeye ve Romanın Hikâyeye-gû’ları ve Hikâyeye-nüvis’leri” başlığı altında söze, edebî eser ile onu dinleyen veya okuyanın arasına giren “anlatıcı” ile giriş yapılır. Bu anlatıcının günümüz roman ve hikâyelerinde dikkat edildiği takdirde fark edildiği fakat klasik edebiyat ve halk edebiyatında edebî eserden bağımsız düşünülemez diye ifade edilir.

Yazar, eski sanatçıların bir yandan var olan bir hikâyeyi aktarırken bir yandan da kendi birikimleri ve zevkleri ile o hikâyeyi yeniden meydana getirdikleri üzerinde durur. Yazılı kültürle birlikte anlatıcının yerini doğrudan yazılı eserin aldığı ve böylece yazıcı ile okuyucu arasına eserin girdiği şekilde bir tespit bulunur. Eserin yazıcısından başka gizli bir anlatıcısının daha olduğunu ileri sürer. Yazılı eser ortaya çıktığı hâlde erişimin kolay olmaması sebebiyle dinleyici konumunda kalan kesime dikkat çeker. Yazılı dönemde sözlü anlatı kültürü içinde yetişmiş sanatçının, eser ile anlatma görevini yazardan devralan gizli anlatıcı arasında yerini tayin etmekte zorlandığını vurgular. Geçmişten gelen alışkanlıkların kolay terk edilemediğine dikkat çekerken metinlerde hissedilen şifahlilik tesirinin sebebini de buna bağlar. Eski edebiyat döneminde ortaya çıkan hikâyeler arasında kişide klasik tesiri bırakanlara yüzünü döndürür. Eski sanatçının gelenek itibarıyla nazma çektiği hikâyelerin tesirine dikkat çeker ve sözü, Fuzûlî’nin *Leylâ vü Mecnûn*’una getirerek eserin tesirini; yazar, kahraman, okuyucu üzerinden takip eden çıkarımlarda bulunur.

Eserde, eski şiirin yanında onun kadar büyük bir roman kanalı olduğu, bunun başka kabullerle ele alınmaması gerektiği kaydedilir. Yazar, Tanpınar'ın, tür olarak romanın Batı'dan geldiği, eski edebiyatta romanın olmadığı şeklindeki ifadesini hatırlatır. Romanın Batı'daki sürecini görmeyerek Tanzimat sonrası son örnekleriyle karşılaştığımızda bizde romanın olmadığını söylemenin yanlış olduğunu vurgular. Sözü, benzer düşüncelerde olan Namık Kemal'e getirerek onun ve bazılarının yanılma sebeplerini, tarihî tahkiye geleneğimizin bazı özelliklerinden habersiz ya da bunu kavrayamamış olmalarına bağlar. Eski sanatçının tabiatı algılayış ve eserine yansıtış biçimine odaklanarak gerçekçi olmayan bu tutumun bizde Batılı anlamda bir roman ve hikâye olmayışına bağlanmasını eleştirir. Namık Kemal'in benzetme, imge ve mazmunlara olan eleştirisinin karşısına sembolistleri, varoluşçuları, gerçeküstücüleri çıkararak hiçbir anlayışın mutlak olmadığını vurgular. Burada küçük bir *İntibah* eleştirisine yer veren yazar; Fuzûlî, Taşlıcalı Yahyâ veya Şeyh Gâlib gibi sanatçıların eserlerinin Namık Kemal ile mukayese edilmeyecek derecede sağlam ve üstün olduklarını kesin bir dille ifade eder.

Yazar, klasik edebiyatın anlatı türüne hakettiği ilginin gösterilmesi, bu yolda yeni eleştiri ve tahlil metotları geliştirmesinin gerektiğini samimiyetle ifade eder. Geçmiş asırlar içinde geleneği teşekkül etmiş bir anlatma tarzımız, kendi hikâye ve romanımızın olduğunu söyler; bunların bir kısmının şiir-fahi anlatmalar olduğu için folklor muamelesi gördüğünü, büyük bir kısmının da manzum olarak kaleme alındığından onlara şiir gözüyle bakıldığını ve zaten mesnevi olarak adlandırıldığını ifade eder. Kavramlaştırma hatasına düşüldüğünü ileri sürer. Edebî türlerin hiçbir çağda olduğu yerde durmadığına dikkat çeker, geline son noktayı dahi standart hâline getirmenin mümkün olmadığını savunur. Her devrin kendine has bir romanı ve hikâyesi olduğunu, nasıl adlandırıldığına önemini olmadığını vurgular.

İkinci bölüm "*Leylâ vü Mecnûn*" bölümüdür. Bu bölümün ilk başlığı olan "*Leylâ vü Mecnûn* Nasıl Okunmalıdır?" kısmında, hikâye ile ilgili kısa bir giriş yapıldıktan sonra mesnevi-roman olarak nitelendirilen *Leylâ vü Mecnûn*'un tesirinden söz edilir ve *Leylâ vü Mecnûn*'a gösterilen ilginin, Fuzûlî'nin şiirine ya da eserin muhtevasındaki tasavvufa indirgenmemesi gerektiği vurgulanır. Burada sorulması gereken asıl sorunun "Bu eserin doğrudan hikâye olarak değeri nedir?" olduğu ifade edilir. Fuzûlî'nin şiir gücünü tespitinde *Divan*'ın ihtiyaca cevap verdiğini düşünen yazar *Leylâ vü Mecnûn*'da şiiri aşan bazı özellikleri aramaya koyulur. Eski hikâyeciyi sınırlı çerçeve içinde özgünlüğe kavuşturan şeyin ince bir söz işçiliği olduğunu vurgular. Hikâyede insanla bütünleşen bir yanın da bulunduğunu ifade eder. Onda yeni bir eda olduğu-

nu ileri sürerken, baştan beri söz konusu edilen bu tesirin eserin tasavvufi yanı ile açıklanamayacağını, bunun tek başına bir eseri başarılı kılmaya yetmeyeceğinin altını çizerek. Eserin gücünün, Fuzûlî'nin anlatış biçiminde, hikâyeye verdiği yeni şekilde, işçilik ve yazış tarzında aranması gerektiğini vurgular.

“Şiire ve Mesneviye Dair” başlığında divan edebiyatındaki anlatma esasına dayalı metinlerin mesnevi biçiminde ortaya çıktığını ve şiir formunda ortaya çıktıkları için bu eserlere nasıl yaklaşılabileceği hususunda tereddüde düşüldüğünü vurgulayan bir giriş yapılır. Yazar, bu durumdan *Leylâ vü Mecnûn*'un da nasibini aldığını ifade eder. Türk edebiyatının bu en klasik romanının (hikâyesinin) Fuzûlî'nin şiir ve sanatının yansıtıldığı yeni bir alan olarak görüldüğüne dikkat çekerek içindeki gazeller vasıtasıyla öne çıkarıldığını ve klasik hikâyedeki bir başarı olarak incelenmediğini belirtir. Esere edebîlik vasfını kazandıran şeyin “tahkiye boyutu” ve eserin bizde bıraktığı ilk intibahın “bütünlük” olduğunu vurgular. Gelenek gereğince esere ilave edilen bölümlerden söz eder ve eserleri bütünlük duygusundan uzak tutan şeyin mesnevi nazım şeklinin kendisinden kaynaklandığı üzerinde durur. Bu bölümlerin okuyucuya bir dinlenme fonksiyonu sağladığı hususundaki değerlendirmelerin çok hafif kaldığının altını çizerek. Bazı büyük sanatkârların gelenekle gelen böyle şartları hikâyesine hizmet edecek şekilde kullandığını ifade eder. Bu bölümlerin eserin bütünlüğünün kopmaz bir parçası hâline geldiğine dikkat çeker. Fuzûlî'nin ve onun gibi büyük sanatkârların başarısının da burada aranması gerektiğini ifade eder. Çok cepheli bir sanatkâr olarak değerlendirdiği Fuzûlî'yi, *Divan*'ı ile ortaya çıkan ve *Leylâ vü Mecnûn*'u ile ortaya çıkan Fuzûlî olarak iki şekilde ele alır. *Leylâ vü Mecnûn*'daki şiiriyet duygusunun hikâyeden bağımsız düşünülemediğine dikkat çekerken bu şiirlerin kahramanlara ait olarak yeni fonksiyonlar yüklendiğini ifade eder.

“Otobiyografiden *Leylâ vü Mecnûn*'a” başlığı altında söze Fuzûlî'ye yazması talep edilen eserin neden *Leylâ vü Mecnûn* olduğu sorusuyla başlanır. Yazar, bu soruya ilk cevabı, iki büyük şair olan Taşlıcalı Yahyâ ve Hayâlî Bey'in Fuzûlî'nin şiiri ile bu aşk hikâyesindeki lirik edanın birbirini tanımlayabileceklerini yakalamış oldukları düşüncesi ile verir. Burada Fuzûlî'nin de tavrına değinir ve onun bir sınav psikolojisine girdiğini ifade eder. Fuzûlî'nin sergilediği tavra yüz döndürür ve onun eserinde ne yapacağını, nasıl yapacağını anlattığı kısımlara “hikâyenin hikâyesi” yakıştırmasını yapar. Fuzûlî'nin okuyucuyu adım adım anlatmak istediği asıl hikâyeye hazırlama hususundaki tavrına dikkat çeker, bu teknikle ancak çağdaş romanlarda karşılaşma imkânı bulduğumuzu da ayrıca vurgular. Fuzûlî'nin, yazım

süreci ile ilgili verdiği bilgilerde de asıl hikâyeye hizmet eden bir tavır takındığını ve benimsediği bu otobiyografik ve samimi anlatımın onun iç hikâyesi olarak büyük bir tesir bıraktığını ifade eder. *Leylâ vü Mecnûn*'un “yazılış hikâyesi” olarak ortaya çıkan bu bölümleri, eski edebiyatımızdaki nadir bir deneme olarak kabul etmek gerektiğini vurgular. Fuzûlî'nin eserinin başına yerleştirdiği üç rubaiye değinir ve işin bir dil meselesi hâline getirildiğine dikkat çeker. Yazar, Fuzûlî'nin mesneviye ciddi bir yenilik getirdiğine, aynı zamanda bu bölümleri on dokuz ve yirminci yüzyılda Batı romanı ile ulaşılabildiğimiz çerçeve hikâye konumuna yükselttiğine dikkat çekerken onun, on dokuzuncu yüzyıl romantiklerinin geliştirdiği bir işi asırlar öncesinde arayıp bulmuş bir “hikâye ustası” olduğunu vurgular.

“*Leylâ vü Mecnûn*'u Kim Anlatıyor?” başlığı altında çağdaş edebiyat eleştirisinin anlatmaya dayalı eserlerin gücünü test etmek için eserde, yazarın “anlatma görevi”ni kendisine devrettiği kişiye büyük önem atfettiği söylenerek bir giriş yapılır. Yazar, *Leylâ vü Mecnûn*'un “yazılış hikâyesi” olarak adlandırdığı bölümde, Fuzûlî'nin kendisi olarak konuştuğunu, asıl hikâyeye doğru hareket edildiğinde bir değişiklik ile yüz yüze kalındığını ifade eder. Fuzûlî ile asıl hikâyenin anlatıcısı arasındaki bu rol değişiminin “sâkînâme” bölümlerinin yardımı ile olduğunu belirtir. Bu kısımda iki kişiden söz eder, saki ve ona asıl kıssayı anlatan anlatıcı. Bu yeni anlatıcının bir yüzünün hikâyeye bir yüzününse sakiye dönük olduğunu belirttikten sonra eseri böylesine bir tesir ile algılatan kişinin kıssayı yeniden anlamlandırın ve hikâyeye de ikinci seviyede bir kişi olarak katılan “anlatıcı” olduğunu vurgular. Bu kişinin Fuzûlî ile karıştırılmamasına dikkat çeker, en nihayetinde bu anlatıcının da Fuzûlî'nin bir kahramanı olduğunu vurgular. Eserin tasavvufi ve beşerî olarak iki ayrı düzlemde okunmasını sağlayan şeyin de bu teknik olduğunu ileri sürer. Emsallerine göre *Leylâ vü Mecnûn*'un bütünlük şaheseri olduğu bu vesilelerle de dile getirilir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü “*Hüsn ü Aşk*”tır. Bölümün ilk başlığı “Şeyh Gâlib ve *Hüsn ü Aşk*” diye isimlendirilir. Yazar, *Hüsn ü Aşk*'ın divan edebiyatı geleneğinde daha önce karşılaşılmamış bir hamle olduğunu vurgular. Eserin tesirinin devrinde ortaya çıkmamasından yakınırken Ziya Paşa'nın “Gelmişdir o şâir-i yegâne/ Gûyâ bu kitâb için cihâne” ifadesinden sonra eserin yenilik dönemi edebiyatçılarının hareket noktalarından birini teşkil eder hâle geldiğini ifade eder, bazı örnekler getirir. Şeyh Gâlib'in tesirini *Hüsn ü Aşk*'a bağlar. Bu bağlamda Esrar Dede'nin *Hüsn ü Aşk* için kullandığı ifadelerle yüzünü döner ve dikkat çektiği hususları vurgular. Burada esere şiir olarak yaklaşıldığını ifade eder, dönemin şiir değeriyle hüküm verme

anlayışını hatırlatır. Klasik edebiyatla meşgul olanların *Hüsn ü Aşk* gibi birçok mesneviye tahkiye olarak yaklaşmaktan özellikle kaçındıklarını dile getirir. Hikâyenin öne çıktığı bu eserlerin hikâye ve roman hüviyeti taşıdıklarını ve bunların yazılış şeklinin ikinci derece bir husus olduğunu vurgular, Fuzûlî'nin ve Şeyh Gâlib'in yaptığı işin şiire indirgenmemesi gerektiğine tekrar dikkat çeker. Sanatçıların böyle eserler kaleme alırken şiir yazmaktan başka bir amacı olduğunu, hikâye anlatmak istediklerini ısrarla vurgular ve bu eserlere roman olarak bakmanın hiçbir sakıncası olmadığını ekler.

“*Hüsn ü Aşk: Ayrıntıdan Bütüne*” başlığı altında Şeyh Gâlib'in üzerinde özellikle şiir sanatını yenilemesi bakımından çok durulduğu, *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevi hikâye için durumun aynı olmadığı ifade edilir. Yazar, eserin hâlâ Türk mesnevi hikâyeciliği bünyesindeki değerinin ortaya koyulmadığını ve mesnevinin, Gâlib'in şiirini ve sanatını açıklamada bir malzeme olarak kullanılmaktan öteye geçemediğini belirtir. Bu tutumun yanlış olmadığını fakat eksik olduğunu da ekler. Ortada şiir dışında bir hikâye yazmak arzusu, ihtiyacı olduğunu söylerken Nâbî'nin *Hayriyye*'sinden bahis açar ve Şeyh Gâlib'i ona karşı harekete geçiren şeyin şiir olmadığını öyle olsa Gâlib'in bunu *Divan*'ı ile zaten yapabileceğini dile getirir. Yeni bir Şeyh Gâlib ile karşı karşıya kalındığını ve onun da hikâye anlatıcısı Şeyh Gâlib olduğunu vurgular. *Hüsn ü Aşk*'ın bir şiir kitabı olmadığını, klasik bir hikâye ve roman olduğunu vurgular. Eserdeki şiiriyeti ise Şeyh Gâlib'e, onun edebî kişiliğine bağlar. Böyle eserlere ihtiyacını duydukları ihtimam ile yaklaşmanın önemine değinir. Gâlib'in *Hüsn ü Aşk* ile ortaya koyduğu sanatın şiirde yaptığı yeniliğin ötesinde olduğunu ifade eder.

“*Hüsn ü Aşk*'ın Saklı Şifresi Rol Değişimi” başlığı altında, *Hüsn ü Aşk*'ın başlarında ilk bölüme kadar, on dokuzuncu yüzyıl romanlarında görülen durgun bir metin bulunduğu ifade edilir, klasik hikâyede beklenen seyir anlatılır ve aradaki farka değinilir. Yazar, *Hüsn ü Aşk*'ta alışık olunmayan bir gecikme ile aksiyonun metnin neredeyse yarısından başladığını ifade eder. Bunun, Gâlib'in bilinçli bir denemesi olduğuna dikkat çekerken, hikâyedeki rol değişimi üzerinde durur. Klasik mesnevilerin üç aşamalı kurgusuna karşılık, hikâyenin dört bölüm olarak ortaya çıktığını açıkça anlatır. Şeyh Gâlib'in yapı ve kurguya dair tasarruflarına dikkat çeker.

“Klasik Mesneviler ve *Hüsn ü Aşk*” başlığı altında eski edebiyatımızda geleneğin içinde kalmakla beraber onu aşabilen, yenileyebilen sanatçılara büyük dendiği vurgulanır. Yazar, Şeyh Gâlib'in hikâye kişileri üzerindeki tasarrufunun klasik hikâyesinin kurgusuna tesir ettiğini ifade ederken, eser üzerine yapılan incelemelerde konu ile ilgili bir değerlendirme olmayışına

dikkat çeker. *Hüsn ü Aşk*'ın “fahriye-i şâirâne” bölümünden “Gördün mü bu vâdî-i kemîni/ *Divân yolu sanma bu zemîni*” ifadelerini aktarır, Gâlib'in bu sözlerinin altında yenilik isteyişinin yattığını ifade eder. *Hüsn ü Aşk*'la ilgili bazı tespitlerini beş madde hâlinde sıralar ve ilk olarak eserin özgün oluşuyla ilgili açıklamalarda bulunur. İkinci maddede eserde rakip figürünün bilinçli olarak kullanılmadığını vurgular. Üçte mesnevilerdeki sınav bölümüne tekabül eden “Diyâr-ı Kalp” yolculuğunun fiziki bir seyahat olmadığı üzerinde durur. Dördüncü maddede *Hüsn ü Aşk*'ın rivayet düşkünlüğüyle yazılması ve bunun getirileri üzerinde durur. Beşinci ve son maddede hikâyenin kendisi ile yazma zamanı arasında eski mesnevilerdeki gibi zaman boşlukları olmadığını anlatır. Bu tespitlerin esere dıştan bir bakışın ürünü olduğunu belirtir, daha önce de zikredilen bir tespite yine dikkat çekerek Şeyh Gâlib'in, Nâbî'nin *Hayriyye*'sini değil Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'u aşmaya çalıştığını vurgular.

“*Hüsn ü Aşk*'a, Kendi Realitemize ve Şeyh Gâlib'e Dair” başlığı altında hikâyenin başındaki “Âgâz-ı Dâsitân-ı Benî Muhabbet” bölümü üzerinde durulur. Yazar, kabilenin anlatıldığı bu kısımda soyutlamalarla ulaşılabilen bir iç hayat ve mücerret bir atmosferin dikkat çektiğini ifade eder. Bu duruma birkaç örnek daha getirir ve *Hüsn ü Aşk*'ta soyutlanmış bir Mevlevi muhitinin anlatıldığını, “Benî Muhabbet” kabilesinin de “Mevlevi dervişleri ve muhiti” olduğunu ifade eder. Eserde Mevlevilik alemine dair daha birçok unsurun olduğunu söyler ve bunların birkaçını zikreder. *Hüsn ü Aşk*'tan bazı alıntılar yapar, bunların *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytiyle olan benzerliğine değinir. *Aşk*'ın Mevlevi kimliği ile karşımıza çıktığını söyler, *Aşk*'ın bizzat Şeyh Gâlib olduğuna vurgu yapar. Gâlib'in yaşadığı istihaleyi *Aşk* üzerinden aktardığını, bu aktarma anında Gâlib'in eser ve *Aşk* arasında ikiye bölündüğünü ifade eder. Bu ise klasik hikâyede anlamlı ve yeni bir deneme olarak karşımıza çıkar. Bu noktadaki farkı daha da öteye götürür, Gâlib'in kendi realitemizden yola çıkan ve bunu soyutlayarak anlatmaya çalışan enteresan bir deneme yaptığını dile getirir. Bu da kendi dönemi içinde örneğine az rastlanılan realist bir deneme olur.

“Beyân-ı *Aşk*'ın Somutlaştırılması” adı verilen bir sonraki başlık altında *Hüsn ü Aşk*'ta Mevleviliğe dair kavramların metindeki karşılıklarının bulunmasının daha ötesinde bir önemin olduğuna dikkat çekilir, dilin bu derece teksife erdirilmesi karşısındaki hayranlık dile getirilir. Yazar, Şeyh Gâlib'in bu seviyeye nasıl ulaştığını sorgular ve eserden birkaç parça örnek gösterir. Etraflı incelemelerden sonra bu yoğunluğu, Mevlevi ayinleriyle birlikte düşünmek gerektiğini ifade eder. Gâlib'in eserde üzerinde durduğu renklerin

Mevlevî ayinlerinden, neyin yakıcı tesirinden tezahür etmiş olabileceğini belirtir, sema ve güzel nağmenin etkisine de dikkat çeker.

“*Hüsn ü Aşk* ile Mevlevî Ayinleri Arasında Görünmez Bazı İlişkiler” başlığı altında Mevlevî ayinlerinin form olarak dört bölümlük bir yapı teşkil ettiği ve bunların her birine de “selâm” denildiği dile getirilir, bu durumun *Hüsn ü Aşk*’ın dört aşamalı yapıda oluşuyla birleştirilerek bilinçdışı bir yansıma sonucu gerçekleştiği ihtimali vurgulanır. Yazar, ardından eseri kuşatan dörtlü sistematiği anlatır. *Hüsn ü Aşk*’ın anlam katmanlarının esere verdiği özgünlüğe dikkat çeker ve beş madde hâlinde bu katmanları sıralar. Bundan sonra Esrar Dede’nin *Hüsn ü Aşk*’la ilgili görüşlerini ihtiva eden bir alıntı yapar ve fikirlerini bununla destekler. Son olarak Şeyh Gâlib’in eserinin miri malı ya da anonim olmadığına dikkat çeker ve Gâlib’e Mevlevî çilesine girmiş bir dervişin manevî olgunluğunu anlatmaya çalışan çağdaş bir romancı olarak bakar. Başta belirtilen Mevlevî ayinleri ile eserin bölümleri arasındaki dörtlü paralellik en sonda “Mevlevî Ayinleri ile *Hüsn ü Aşk*’ın Eşleştirilmesi” alt başlığı altında tablo hâlinde sunulur.

Bölümün son başlığı “Gâlib Dede’nin Anlattığı Aşkın Mahiyeti”dir. Bölüm, aşkın önemine dikkat çeken bir girişle başlar. Yazar, âşık ve maşuk arasındaki uyarma uyarılma durumu üzerinde durur; *Hüsn ü Aşk*’ın başlangıç bölümlerinde uyarıyı Aşk’ın, uyarılanı Hüsn’ün temsil ettiğini dile getirir. Daha sonra ise rollerin değiştiğine dikkat çeker ve hangisinin asıl hangisinin ikinci derece olduğunu sorgularken Mevlânâ’nın uyarıcının asıl olmadığı konusundaki görüşlerine yer verir. Buna göre *Hüsn ü Aşk*’a tekrar döner, birinci bölümdeki Hüsn’e ait sevginin bir Aşk uyarıcısına ihtiyaç duymadığı sonucuna varır. Bu da bu eserde klasik bir seyir izlenmediğini ortaya koyar. Merkez kişinin her iki durumda da Hüsn olduğunu vurgularken Hüsn’ün insan dışı bir konumda olduğunu ve “Hüsn-i Mutlak”ı temsil ettiğini dile getirir. Hüsn’ün Aşk’a olan sevgisinin uyarma ile doğmadığını vurgular ve hikâyenin, klasik mesnevilerdeki üç aşamalı yapı ve kurgudan farklı bir seyir takip ettiği bunun da doğrudan eserin içeriğinden kaynaklandığı tespitinde bulunur. *Hüsn ü Aşk*’ta farklı olarak en önce “Maşukun kuluna aşkı”nın anlatıldığını vurgular. Kitabın sonunda “*Hüsn ü Aşk*’ı Mukayeseli Bir Okuma Denemesi” başlığı altında bulunan tabloda, *Hüsn ü Aşk*’taki bölümler; klasik mesnevîlere göre, Mevlevî ayinlerine göre, Mevlevî tefekkürüne göre ve Fuzûlî’nin *Sıhhat ü Maraz*’ına göre dört bölüm hâlinde ele alınır.

Fuzûlî’den Şeyh Gâlib’e Aşkın Uzun Hikâyesi, klasik Türk edebiyatının hikâye veya romanı olan mesnevîlere, eserin hikâyesine ve anlatıcısına odaklanan bir yöntemle yaklaşmaktadır. Klasik Türk edebiyatının önemli

mesnevilerinden *Leylâ vü Mecnûn* ile *Hüsn ü Aşk*'ı ele alan kitap, bu eserler ve onların yazarları üzerinden ortaya koyduğu yeni fikirler ve tespitler ile konu hakkındaki çalışmaların arasına farklı bir bakış açısıyla katılmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif (1983). "Roman Olarak *Hüsn ü Aşk*". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 27: 94-108.
- Çelebioğlu, Amil (1999). *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. Yüzyıla Kadar)*. İstanbul: Kitabevi.
- Kahraman, Mehmet ((2000). *Leylâ vü Mecnûn Romanı, Dastan-ı Leylî vü Mecnûn*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kalkışım, Muhsin (1998). *Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn Hikâyesi (Tahkiye Unsurları)*. Adana: Derya Kitabevi.
- Kartal, Ahmet (2007). "Eski Türk Edebiyatında Mesnevî". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(10): 353-432.
- Köksal, M. Fatih (1997). "Tahkiyeli Bir Eser Olarak Taşlıcalı Yahyâ'nın Şâh u Gedâ Mesnevisi". *Türklük Bilimi Araştırmaları Prof. Dr. Kaya Bilgegil Armağanı*, 5: 245-282.
- Şentürk, A. Atilla (2002). *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi.
- Turinay, Necmettin (2023). *Fuzûlîden Şeyh Gâlib'e Aşkın Uzun Hikâyesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Ünver, İsmail (1986). "Mesnevi". *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-417: 430-563.

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

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

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

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

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

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



20. YÜZYIL ÂŞIK ŞİİRİ GELENEĞİNDE KADIN ÂŞIKLAR

Female Minstrels in the 20th Century Minstrel Poetry Tradition

Tuğba BORA*

ÖZ

Âşıklık geleneği, kendine özgü icra töresi, geleneğe dayalı yapısı, âşıklığı sürdürmek için uyulması gereken kuralları olan bir gelenektir. Gelenek, Türk edebiyatının önemli bir dalı olarak günümüze kadar yaşatılmış, Türk halkının duygu, düşünce, inanç ve değerlerini dile getirmiştir. Gelenek içinde kadın âşıkların çoğunlukla göz ardı edildiği görülse de bu alandaki çalışmalar azımsanamayacak sayıda kadın âşığın varlığını ortaya koymaktadır. Kadın âşıklarla ilgili müstakil bir çalışmaya duyulan ihtiyacı tespit eden Behiye Köksel, *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar* isimli çalışmasıyla, bu alana önemli bir katkı sağlamıştır. Eser giriş ve sonuç kısımları dışında beş bölümden oluşmaktadır. Eserin giriş kısmında ana hatlarıyla Türk kültüründe ve halk edebiyatında kadının yerinden bahsedilir. Birinci bölümde literatür değerlendirilmesine yer verilirken ikinci bölümde kadın âşıkların yetişme şartları ve sanatlarının icra ettikleri ortam bağlamında değerlendirmeler yapılmıştır. Üçüncü bölümde âşık kavramının ve âşıklık geleneğinin açıklanarak kadınların gelenek içindeki yerine değinildiği görülmektedir. Dördüncü bölümde kadın âşıkların sosyal rolleri ve bu rollerin şiirlerindeki yansımaları incelenir. Beşinci bölümde ise kadın âşıkların şiirlerinden örnekler gelenek bağlamında değerlendirilir.

Anahtar Sözcükler: kadın âşık, ozan, âşıklık geleneği, kitap incelemesi, folklor.

ABSTRACT

Minstrelsy tradition is a tradition that has its own performance custom, tradition-based structure, and rules that must be followed to maintain minstrelsy. The tradition has been kept alive until today as an important branch of Turkish literature and has expressed the feelings, thoughts, beliefs and values of the Turkish people. Although it seems that female minstrels are mostly ignored in the tradition, studies in this field reveal the existence of a significant number of female minstrels. Behiye Köksel identified the need for an independent study on female lovers. She made a significant contribution to this field with her work titled *Female Minstrels in the 20th Century Minstrel Poetry Tradition*. The work consists of five chapters except the introduction and conclusion parts. In the introduction of the work, the place of women

* Doktora Öğrencisi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri/Türkiye. E-posta: tugba-bora@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-6400-966X.

in Turkish culture and folk literature is briefly mentioned. While the first part includes literature evaluation, in the second part, evaluations are made in the context of the upbringing conditions of female minstrels and the environment in which they perform their art. In the third chapter, the concept of minstrel and the tradition of minstrelsy are explained and the place of women in the tradition is mentioned. In the fourth chapter, the social roles of female minstrels and the reflections of these roles in their poems are examined. In the fifth chapter, examples from the poems of female minstrels are evaluated in the context of tradition.

Keywords: female minstrel, minstrel, tradition of minstrelsy, book review, folklore.

Köksel, Behiye (2012). *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneği İçinde Kadın Âşıklar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 208 sayfa.

Özellikle 20. yüzyılda teknolojinin gelişimiyle beraber âşıklık geleneği bir değişim ve dönüşüm içerisine girmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında gelenek sözlü ve yazılı icra ortamına ek olarak elektronik ortamda da metin¹ icrasına başlamıştır. Teknolojideki gelişmeler iletişim olanaklarının genişlemesini beraberinde getirmiştir. Buna ek olarak toplumsal hayatta meydana gelen değişimler kadınların sosyal yaşamda görünürlüğünü arttırmıştır. Böylece kadın âşıklar da gelenek içinde kendilerini tanıtmaya olanağına sahip olmuştur. 20. yüzyıl öncesinde de kadın âşıkların var olduğu bilirse de bu yüzyılın kadınlara getirdiği olanaklar, kadın âşıkların sayılarının artmasını sağlamıştır. Behiye Köksel'in tespitlerine göre 16. yüzyıldan beri âşıkların yer aldığı antolojilerde kadın âşıkların sayısı oldukça azdır. Köksel, âşık edebiyatıyla ilgili kitaplarda da kadın âşıkların ya hiç olmadığını ya da sayıca sınırlı olduğunu belirtir (2012: 21). Bu durum yalnızca kadın âşık sayısının yok denecek kadar az olmasıyla değil, kadınların âşık şiirine katkılarının göz ardı edilmesiyle de açıklanabilir. Köksel'e göre "...bu eserleri hazırlayanların bazılarının aklına bir kadın sanatkarı da eserine dahil etmek gelmemiştir." (2012: 26). Bunun dışında, kadının gezgin âşık olma ihtimali düşük olduğu için isimlerinin duyulmaması da mümkündür. Gerek küresel zeminde toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlayacak gelişmelerin yaşanmaya başlaması gerek Cumhuriyet devrimlerinin kadınlara edindirdiği medenî ve siyaset hakları (boşanma ve velayet hakkı, malları üzerinde tasarruf hakkı, kadının çalışmasının eşinin

¹ Halk bilimi araştırmalarında "metin" kavramıyla kastedilen halk bilimi yaratmalarının tamamıdır. Metin yalnızca sözel ürünleri değil halk biliminin kadrolarına dahil edilen tüm ürünleri kapsamaktadır. Alan Dundes "Doku, Metin ve Bağlam" (Dundes 1964'ten akt. Ekici, 2018: 130) adlı makalesinde "... metin kavramı ile halk bilgisi yaratmasının bizzat kendisini ..." kastetmektedir. Bu bağlamda icraya ait tüm unsurlar metnin içinde yer almaktadır.

iznine tabi olmasının kaldırılması, seçme ve seçilme hakkı, Kız Teknik Öğretim Müdürlüğü'nün açılması, Harf Devrimi ile Millet Mektepleri bünyesinde okuma yazma oranlarının yükselmesi vd.) kazanımlar, kadınların erkek egemen alanlarda söz sahibi olabilmesine olanak tanımıştır. Buna bağlı olarak kadın âşıklar artık âşık meclislerinde boy göstermiş, âşık şölenlerine katılmış, burada birbirleriyle ve erkek âşıklarla atışma şansı yakalamış, yazılı kaynaklarda da kendilerine yer bulmuşlardır.

Kadın âşıklarla ilgili müstakil bir çalışmaya duyulan ihtiyacı tespit eden Behiye Köksel, *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar* isimli çalışmasıyla, bu alanda önemli bir katkı sağlamıştır. Kitabın 1. Baskısı Akçağ Yayınları tarafından 2012 yılında, Ankara'da yapılmış olup kitap toplam 208 sayfadan müteşekkildir. Gaziantep Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde görev yapmakta olan Prof. Dr. Behiye Köksel, 1972'de İstanbul Üniversitesi'nde lisans, 1992'de İnönü Üniversitesi'nde yüksek lisans, 1996'da Selçuk Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamıştır (URL-1). Türk halk edebiyatı ve halk bilimi alanında çalışmalar yürüten Köksel, *Peyami Safa'nın Romanlarında Kadın* başlıklı yüksek lisans tezi ve *Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora tezlerini hazırlamıştır (URL-2).

Eser "Giriş" ve "Sonuç" kısımları dışında beş bölümden oluşmaktadır. "Giriş" kısmında ana hatlarıyla Türk kültüründe ve halk edebiyatında kadının yerinden bahsedilir. Bu kısım "Genel Çizgileriyle Türk Kültüründe Kadın", "Eserin Yaratıcısı ve İcracısı Olarak Halk Edebiyatında Kadın" isimli iki bölümden oluşur. Birinci bölüm "Araştırmaların Tarihçesi ve Kaynakların Değerlendirilmesi" başlığına sahiptir ve literatür değerlendirmesine yer verilir. İkinci bölüm "Yetiştirme Şartları ve İcra Ortamı Bağlamında Kadın Âşıklar" ana başlığı altında; "Alevi-Bektaşî Geleneğinin Kadın Âşıkların Yetiştirilmesindeki Rolü", "Aile Çevresi", "Doğum Yerleri Eğitim Durumları ve Sosyal Çevre", "Yaşadıkları Dönemin Etkisi", "Âşıklar Şölenlerinin ve Diğer Toplantıların Etkisi", "Ağır Kadından Âşıklığa" alt başlıklarını taşır. Kadın âşıkların yetiştirme şartları ve sanatlarının icra ettikleri ortam bağlamında değerlendirmeler yapılmıştır. Üçüncü bölüm "Âşık Kavramı ve Âşıklık Geleneği Açısından Kadın Âşıklar" alt başlığı altında; "Âşık, Halk Şairi, Halk Ozanı, Ozan, Saz Şairi Kavramları Üzerine", "Âşık Tarzı Şiir Geleneği Açısından Kadın Âşıklar", "Doğaçlama Söyleme", "Mahlas (Tapşırma) Almaları", "Şiire ve Saza Başlama", "Rüya Görme/Bade İçme", "Usta Çıracık Geleneği", "Saz Çalabilme" alt başlıklarına sahiptir. Yazar burada âşık kavramını ve âşıklık geleneğini açıklayarak kadınların gelenek içindeki yerine değinmiştir. Dördüncü bölüm "Kadın Âşıkların Sosyal Rollerini ve Şiirlerindeki Yansımaları" başlığı altında

“Aile İçerisindeki Roller”, “Eğitim Durumları ve Meslekleri”, “Kadın Âşıkların Sosyal Rollerinin Şiire Yansıması” adlı üç alt başlık içerir. Beşinci bölümde ise kadın âşıkların şiirlerinden örnekler gelenek bağlamında değerlendirilir. Bu bölüm “Atışmalar-Karşılaşmalar”, “Lebdeğmez”, “Muamma”, “Diğer Âşik Edebiyatı Türleri” başlıklarını taşımaktadır. Sonuç kısmının ardından “Ekler” başlığı altında “Şiirlerden Örnekler ve Fotoğraflar” bölümü yer almaktadır.

İslâmiyet öncesi Türk kültürüne bakıldığında kadınların toplumsal hayatta ikinci plana atılmadıkları, erkekle yan yana oldukları görülmektedir. Devlet yönetiminde söz sahibi olan kadınlar aynı zamanda aile içinde de saygınlığa sahiptir. Atlı göçebe hayatına uygun şekilde at binen, kılıç kuşanan, savaşçı kadın tipinin yavaş yavaş kaybolduğu görülmektedir.² Kadın artık ev içine çekilmiştir. Bu anlayış edebiyatımızda da etkisini göstermiştir. Kadın şiirin yalnızca konusudur, müellifi olması şaşırtıcı bulunmuştur. Kadının sanatkar olarak en fazla görüldüğü alan halk edebiyatıdır. Masal, ninni ve ağıtlar çoğunlukla kadın anlatıcılı türlerdir. Mâniler de büyük oranda kadınlar tarafından yaratılmıştır. Behiye Köksel, bu bölümde “Kadın edebiyatından kasıt kadın yazarların ürettiği bir edebiyat mı yoksa kadın ve kadına ait sorunları tema alan edebiyat mıdır?” sorusuna da cevap arar. Ona göre “Kadın edebiyatı, kadın folkloru gibi kavramlar yaratıcısının kadın olduğu eserleri kapsamalıdır. Aksi takdirde erkekler tarafından ve onların bakış açısıyla ortaya konmuş malzemeler konu olacaktır.” (2012: 16).

Çalışmanın birinci bölümü araştırmaların tarihçesi ve kaynakların değerlendirilmesine ayrılmıştır. Bölüm “Kitaplar”, “Antolojiler”, “Makaleler”, “Tezler” alt başlıklarına ayrılmıştır. “Kitaplar” başlığında bir kadın âşikle ilgili tek kitap olan *Âşik Sarıcakız Hayatı Sanatı ve Şiirleri*’nden (Çobanoğlu, 2006) bahsedilir. Söz konusu çalışmada *Âşik Sarıcakız*’ın hayatı ve şiirlerinin yanında onun için yazılan bazı şiirler, yazılar ve gazete haberleri yer almaktadır. *Âşik* edebiyatıyla alakalı çalışmalardan Şükrü Elçin’in *Türk Halk Edebiyatına Giriş* (1986), Fuat Köprülü’nün *Türk Saz Şairleri* (1962), Erman Artun’un *Âşıklık Geleneği ve Âşik Edebiyatı* (2005) adlı eserlerinden faydalanılmıştır. Söz konusu eserler arasında yalnızca Erman Artun’un çalışmasında bir kadın âşığa rastlanmıştır. Behiye Köksel, kadın âşıkların söz konusu eser-

² Behiye Köksel kadının sosyal hayatta etkinliğinin azalmasının İslâmiyet’e doğrudan bağlanmasını yanlış bulmaktadır. Ona göre yeni dinin beraberinde getirdiği yeni bir kültürün yanlış yorumlanması sonucu bu durum meydana gelmiştir (2012: 14).

lerde yer almamasının özellikle tercih edildiğini ve bu nedenle konuyla ilgili müstakil bir çalışma yapılması gerektiğini söylemektedir (2012: 22).

Bunun aksine antolojilerde daha fazla kadın âşığın eserine ulaşılmaktadır. *Antolojiler* başlığı altında, ilkin Manya tarafından yayımlanan *Halk Şiirinde Ana Sesi Kadın Ozanlar Antolojisi* (Manya, 1983) adlı eser, kadın âşıklarla ilgili ilk ve tek antolojidir. Söz konusu eserde âşik kimliği taşıyan kadınlar dışında, hece ile söyleyen kadın şairler de yer almaktadır. Burada akla gelen soru “Hece ile söyleyen herkes halk şairi/âşik olarak kabul edilebilir mi?” olmalıdır. Bu noktada Köksel’in eleştirisi haklı kabul edilir. Zira âşıklık geleneğinde yer alan birtakım şartların karşılanmaması, yalnızca şiirde kullanılan ölçünün âşik şiirindekiyle aynı olması kişiyi âşik sınıfına koymakta yetersiz kalır.

Başka antolojilerde de kadın âşıkların şiirleriyle karşılaşmıştır. Söz konusu çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: *Konya Vilayeti Halkiyat ve Harsiyatı* (Ergun ve Uğur, 2002), *XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi* (Kalkan, 1991), *Halk Şiiri Antolojisi* (Elçin, 1988), *Tahtacı Türkmen Ozanlar* (Asan, 1997), *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Özmen, 1998), *Âşıkların Diliyle Cumhuriyet* (Sakaoğlu ve Karadavut, 1998), *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri* (Halıcı, 1992), *Sazın ve Sözü'n Sultanları Yaşayan Halk Şairleri* (Turan, 2011), *Sivas Halk Şairleri* (Kaya, 2009). Burada bir başka sorun sanatçıların niteliğinin göz ardı edilmesi ve bulunan tüm şiirlerin antolojiye alınmasıdır. Köksel kimi kadın şairlerin eserlerinin antolojilere alınacak nitelikte olmadığını belirtir. Antolojilerde yer alan bazı şiirlerin teknik açıdan kusurlu ve zayıf şiirler olduğunu söyler. Bu noktada “Kaliteli şiir söylememek kişiyi geleneğin dışında mı bırakmalıdır?” sorusunu sormak gerekir.³

“Makaleler” başlığı altında incelenen çalışmalar şunlardır: “Kadın Temsilcileriyle Birlikte Çorum’da Halk Şiiri ve Âşik Tarzı Üzerine Tespit ve Öneriler” (Taşlıova, 2009), “İrsiyet, Âşıklık ve Beş Âşik (URL-3), Âşik Tarzı Kültür Geleneğinde Günümüz Kadın Âşıkları” (Sever, 2010).

“Tezler” başlığında ise *20. Yüzyılın İkinci Yarısında Kadın Âşıklar* (Çınar, 2008) adlı doktora tezi ve *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın* (Şenkul Sağlam, 2007) adlı yüksek lisans tezlerine yer verilmiştir. Bahsi geçen doktora tezinde âşıkların yalnız müzikal açıdan değerlendirildiği, yüksek lisans tezinde ise

³ Köksal’la bu hususta aynı fikirde değiliz. Bizce şiirlerin kaliteli olmaması, onları gelenek dışında bırakmak için yeterli bir sebep olarak görülmemelidir. Söz konusu şairler ve eserleri yalnızca geleneğin zayıf bir kolu olarak değerlendirilebilir.

15. yüzyıl itibarıyla tespit edilebilen kadın âşıkların yalnız biyografilerine yer verilmiştir.

İkinci bölüm “Yetiştirme Şartları ve İcra Ortamı Bağlamında Kadın Âşıklar” ana başlığı altında; “Alevi-Bektaşî Geleneğinin Kadın Âşıkların Yetiştirilmesindeki Rolü”, “Aile Çevresi”, “Doğum Yerleri Eğitim Durumları ve Sosyal Çevre”, “Yaşadıkları Dönemin Etkisi”, “Âşıklar Şölenlerinin ve Diğer Toplantıların Etkisi”, “Ağır Kadından Âşıklığa” alt başlıklarını taşır. “Alevi-Bektaşî Geleneğinin Kadın Âşıkların Yetiştirilmesindeki Rolü” başlıklı bölümde, kadın âşıkların büyük bir kısmının Alevi Bektaşî kültüründe yetişmiş olduğu tespit edilmiştir. Cem törenlerinde kadınların yer alması, saz ve söz unsurunun dinî nitelik kazanmış olması kadın âşıkların bu Alevi Bektaşî çevresinde geniş yer bulmasını sağlamıştır. Sazın dinî bir anlam barındırması, kadın âşıkların sanatını icra etmesinde büyük kolaylık sağlamıştır. Sinem Bacı “Saz çalmanın yetiştiği Alevi Bektaşî çevresinde ibadetle eş değer olduğunu, Sünnî olan kadın âşıklar saz çalıyor bunu kendilerine borçlu olduklarını” (2012: 33) dile getirir. Bir başka önemli husus da Hacı Bektaş Veli’nin manevî kızı Hatun Ana’nın Bacıyan-ı Rum içinde yer almasıdır. Elbette Alevi Bektaşî geleneği, kadın âşıkların yetişmesinde tek etken sayılamaz. Anadolu’nun kırsal kesimlerinde kadınlar dışa dönük bir hayat sürmekte, kadim Türk yaşantısına uygun şekilde kaçgöç olayı olmadan yaşamaktadır. Şiir ve musikinin Türk toplumunda önemli yere sahip olması da kadın âşıkların mevcudiyetinde önemli bir etkidir.

Kadın âşıkların yetişmesinde bir diğer unsur aile çevresidir. “Aile Çevresi” başlığı altında bu husus incelenmiştir. Kimi âşıklar aile üyeleri tarafından desteklenirken kimileri büyük engellerle karşılaşmıştır. Kadın âşıkların birinci derece yakınlarında şiire/saza yetenekli kişiler olduğu görülmektedir. Sinem Bacı halk ozanı olan babasını örnek alır, Âşık Nurşah’ın babası ve babaannesini irticalen şiir söylemektedir, Telli Suna’nın babası saz çalıp türkü söyler. Âşık Sarıcakız için durum biraz farklıdır. Aile üyeleri âşık geleneğine bağlı olmamakla beraber saz çalıp türkü söylemektedir. Buna rağmen ailesi âşıklık mesleğine olumsuz bakmaktadır. Konyalı Emine Hanım Âşık Şem’i’nin torunudur. Fatma Taşkaya hem Hazım Demirci’nin kızı hem de Âşık Feymanî’nin eşidir. Döne Sultan Âşık Haydar Kaya’nın kızı, Münevver Torun (Aslı Bacı) Âşık Ömer’in torunudur. Âşık Ferrahi kızı Emine’ye beş yaşındayken okuma yazma ve saz çalmayı öğretmiştir. Kendisi gırtlak kanseri olduktan sonra sadece saz çalar, Emine ise şiirleri seslendirir. Bu şekilde baba kız Konya Âşıklar Bayramı’nda 1967 ve 1968 yıllarında ödül alırlar.

Görüldüğü gibi kadınların gelenek içinde yer almasında aile bireylerinin etkisi oldukça mühimdir. Zira ataerkil düzenin devam ettiği toplumlarda aile desteğini alamayan kadınlar için âşıklık sanatını icra etmek oldukça zordur. Aile çevresi büyük oranda olumlu etki etse de kadınlara engel olan aile bireyleri de görülmektedir. Kadın âşıkların büyük kısmı başlangıçta aile desteği görmediğini, sonradan durumun değiştiğini anlatır. En büyük engelse kadınların eşleri tarafından yaratılır. Bu husus “Erkek Âşıklarla Yapılan Evlilikler” başlığı altında incelenmiştir. Erkek âşıklarla yapılan evlilikler, kadın âşıklar için başlangıçta âşık meclislerine girmeyi kolaylaştırırsa da özellikle boşanma sonrası kadın âşıklar bir nevi sansüre uğramışlardır. Örneğin Âşık Sarıcakız önce Reyhanî ile evlenir. Ayrılık sonrası âşık meclislerinden dışlandığını belirtir. İkinci evliliğini yaptığını Âşık İhsanî'nin siyasî bir kişilik olması Âşık Sarıcakız için olumsuz etki yaratmıştır. Yine Âşık İhsanî ile evlenen Sinem Bacı da bir dönem aynı yasaklamalara ve baskılara maruz kalmıştır. Şahsenem Bacı saz çalmasına dahi tepki gösteren eşiyile evliliğini yürütemiştir. Aynı şekilde Gülsüm Kahraman da eşi tarafından engellenmiş, hatta sazi kırılmıştır. Genel olarak kadın âşıkların evlilik hayatının, mesleklerine olumsuz etki ettiğini söylemek mümkündür.

“Doğum Yerleri, Eğitim Durumları ve Sosyal Çevre” başlığı altında, kadın âşıkların yetişmesinde bir diğer etken olan doğum yerleri ve yaşadıkları dönem incelenmiştir. Türkiye’de âşıklık geleneğinin daha etkin olarak devam ettiği Sivas, Çukurova, Iğdır, Kars, Eskişehir, Çorum bölgeleri, kadın âşıkların da yetişmesinde olumlu etki sağlamıştır. Kadın âşıkların eğitim durumları çeşitlilik göstermekle birlikte çoğunluğunun eğitim düzeyi orta veya daha düşüktür.

“Âşıklar Şölenlerinin ve Diğer Toplantıların Etkisi” başlığında, âşıklık geleneğinin kahvehane ortamından farklı ortamlara geçişinin kadın âşıklar için büyük imkânlar doğurduğundan bahsedilir. Farklı kurum ve kuruluşlar tarafından düzenlenen âşık toplantıları, şölenler, son dönemde icranın elektronik ortama taşınması kadın âşıkların gelenek içinde kendilerine daha geniş yer bulmasını sağlamıştır. Çok sayıda kadın âşık, Âşıklar Bayramı ödülleri kazanmıştır. Bu ödüllerin bazen kadınlara engel olduğu da görülmektedir. Örneğin Âşık Sarıcakız’ın bir şölende Karanlı Âşık İlhamî Demir’i yenmesinin basında yer alması üzerine, Sarıcakız uzun süre şölenlere davet edilmemiştir. Buna benzer menfi örneklerin dışında, kadın âşıkların bu başarıları diğer kadınlara da ilham olmuştur.

“Ağır Kadından Âşıklığa” başlığı altında ağır söyleme geleneğinin kadın âşıklar üzerindeki tesirlerine değinilmiştir. Telli Suna’nın şiire ağır söyle-

yerek başladığı bilinmektedir. Âşık Fatma İnan, Âşık Döne, Ak Elif, Meryem, Elif Garı, Konyalı Gülizar Hanım ve Saliha Hanım ağıtçılık da yapmaktadır. Sivas kadın halk şairlerinin büyük kısmını ağıtçıların oluşturduğu da tespit edilmiştir (2012: 49-50).

Üçüncü bölümde âşıklık geleneği hakkında temel bilgiler verilir kadınların gelenek içindeki konumları tartışılmıştır. “Âşık Kavramı ve Âşıklık Geleneği Açısından Kadın Âşıklar” alt başlığı altında; “Âşık, Halk Şairi, Halk Ozanı, Ozan, Saz Şairi Kavramları Üzerine”, “Âşık Tarzı Şiir Geleneği Açısından Kadın Âşıklar”, “Doğaçlama Söyleme”, “Mahlas (Tapşırma) Almaları”, “Şiire ve Saza Başlama”, “Rüya Görme/Bade İçme”, “Usta Çıracık Geleneği”, “Saz Çalabilme” alt başlıklarına yer verilmiştir. Köksel tarafından ele alınan en önemli tartışma konularından biri âşık, ozan, halk ozanı, halk şairi kavramları üzerinedir. Kadın âşıkların kendilerini ozan olarak adlandırmayı tercih ettiği görülmektedir. Gerekçeleri “başkaldırı”dır. Kadın âşıklar toplumun sorunlarını dile getirmeyi kendilerine vazife edinmiştir.⁴ İlhan Başgöz’ün tespitlerine göre 27 Mayıs 1960 darbesi âşıklar için bir dönüm noktası olmuştur. 1960 Anayasası’nın getirdiği sınırsız özgürlük ortamıyla “Düşünde gördüğü bir güzele sevdalanmış âşığının yerini alan, sanat vergisinin kaynağını hak aşkında değil, halk için uğraşmada bulan, kendilerine hak âşığı yerine halk ozanı diyen bir âşık-sanatçı kuşağı belirmiştir.” (Başgöz, 1986: 188). Kadın âşıkların da bu söz konusu şartlardan etkilenmiş olması oldukça doğaldır. Kadınların başkaldırını âşık şiirine de yansıtıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Kadın âşıklar geleneğinin gereklerinden olan doğaçlama söyleme, mahlas alma, saz çalma, rüya görme/bade içme, usta çıracık ilişkisi içinde yetişme gibi unsurlar bakımından da değerlendirilmiştir. Kadın âşıkların büyük kısmı doğaçlama söyleme yeteneğine sahiptir. Mahlas alma hususunda bazı âşıklar kendi mahlaslarını seçerken bazılarının mahlaslarının başkaları tarafından verildiği görülür. Örneğin Sarıcakız’a edebiyat öğretmeni “Karaçaoğlan’ın Karacakız’ı var, senin adın da Sarıcakız olsun.” demiştir (2012: 64). Asıl adı Telli Gölpek olan Telli Suna’ya babası sevdiği kızın adı olan Suna demiş, bu şekilde Telli Suna mahlasını almıştır. Selvinaz mahlasını ustası olan Âşık Ayhan Aslan’dan almıştır. Kadın âşıklarda sıklıkla karşımıza çıkan bacı mahlası ise Bacıyan-ı Rum’a dayanmaktadır. Hacı Bektaş Veli’nin mü-

⁴ Bizce bu durumun temel sebebi kadınların ataerkil düzen içinde yaşadıkları baskıdır. Baskıyı, şiddeti, yok sayılmayı en çok yaşayan sosyal grup olan kadınlar artık susmayacak, kendisi gibi ezilen tüm insanlar için ses olmaya çalışacaktır.

ritleri arasında da bacıların bulunması, bu mahlasın kadın âşıklar tarafından sıkça kullanılmasını sağlamıştır. Mahlaslarda “şah” sözcüğü de görülmektedir. Bu durum Alevi Bektaşî etkisiyle açıklanmaktadır. Şah sözcüğü, her ne kadar dönemin şahı Şah İsmail olsa da, manevî şah olan Hz. Ali’yi işaret etmektedir. (Melikoff, 2008’den akt. Köksel, 2012: 66).

Kadın âşıkların şiire başlaması çoğunlukla kişisel bir deneyim yaşanması sonucu görülür. Buna örnek olarak gösterilebilecek durumlar şunlardır: Telli Suna babasının ölümü üzerine şiire başlar. Şah Turna’nın şiire başlama hikayesi ise Âşık Veysel’in hikayesine çok benzer.⁵ Şahsenem Bacı ilk şiirlerini Kore kahramanları için söyler, Sürmelican ilk şiirini eşinin üstüne kuma getirmesi üzerine söyler. Münevver Tolun annesini kaybettikten sonra yazdığı anneler günü şiiriyle şairliğe adım atar (2012: 67-69).

Rüya görme/bade içme yoluyla âşık olma, 20. yüzyılda yerini yavaş yavaş kaybetmektedir. Doğal olarak, geleneğin bir parçası olan kadın âşıklar için de bu durum geçerlidir. Telli Suna, Âşık Nurşah, Ayşe Çağlayan, Sürmelican, Gülsüm Kahraman, Derdimend (Fatma Oflaz) rüya yoluyla bade içerek âşık olduklarını söylemektedir. Bade içmeye inansa da kendisinin bunu yaşamadığını söyleyen âşıklar ve bade içmeye inanmayan âşıklar da mevcuttur.

Usta çırak ilişkisi de geleneğin zaman içindeki değişimine bağlı olarak farklılaşmıştır. Eserlerin elektronik ortamda icrası ve kayıt altına alınması, sanatçının beğendiği bir âşığın kayıtlarını dinleyerek onun izinde şiir söylemesini kolaylaştırmıştır. Behiye Köksel bu durum için “gizli çıraklık” (2012: 73) ifadesini kullanır. Bu durumun dışında kadın âşıkların aile fertlerinden birini usta olarak görmesi de sıklıkla karşımıza çıkar.

Dördüncü bölümde “Kadın Âşıkların Sosyal Rollerini ve Şiirlerindeki Yansımaları” başlığı altında “Aile İçerisindeki Roller”, “Eğitim Durumları ve Meslekleri”, “Kadın Âşıkların Sosyal Rollerinin Şiire Yansıması” adlı üç alt başlık mevcuttur. Bu bölümde kadın âşıkların sosyal rolleri ve bu rollerin sanatlarına yansımaları incelenmiştir. Kadınlar annelik, âşık/sevgili/eş, sosyal bir varlık olarak rollerini şiirlerine yansıtmıştır. Annelik konusunda çoğunlukla nasihat tarzı şiirler söylemişlerdir. Evlat hasreti de kadın âşıkla-

⁵ Burada bir fakelore oluşup oluşmadığı tartışılabilir. Şah Turna çocuk yaşta çiçek hastalığı nedeniyle görme yetisini kaybetmiştir. Babası onu tedavi için şehir merkezine götürür ve burada oyalanması için ona bir saz alır. Şah Turna bu şekilde kendiliğinden saz çalmaya başlar. 20. yüzyılda Âşık Veysel’i üstat kabul etme ve onun izinden gitme temayülü görülmektedir. Buna bağlı olarak Şah Turna’nın da bu hikâyeyi anlatması oldukça makul karşılanabilir.

rın şiirlerindeki başlıca temalardan biridir. Âşıkların annelerine duydukları hasreti dile getirdikleri şiirlerde oldukça fazladır. Âşık Selvinaz'ın engelli bir kızının olması onun şiirini oldukça etkilemiştir. Şiirleriyle kendisiyle aynı kaderi paylaşan annelere de dokunabilmiştir.

Kadın âşıklar aynı zamanda çocuk temasına da anne duyarlılığıyla yaklaşmıştır. Öğretmen olan Sarıcakız, çocuklar üzerine en fazla şiir yazan âşıktır. Âşık Nurşah da Cumhuriyet'in geleceği olarak gördüğü çocuklara şiirler söylemiştir.

Kadın âşıkların şiirlerinde en çok görülen konu aşktır. Klasik Türk Edebiyatı'ndaki sevgili tasvirinden ziyade doğallık ön plandadır. Yine de kalıplaşmış benzetmelere de rastlamak mümkündür. Âşık-sevgili-rakip üçlüsü halk şiirinde de görülebilir.

Kadınların toplumsal hayatta geri planda bırakılmasının eleştirildiği şiirler göze çarpmaktadır. Açık bir sitem olmasa da kadınların sosyal hayattaki etkin rollerine değinilmiştir (2012: 96). Özellikle Kurtuluş Savaşı'nda büyük mücadeleler veren Türk kadını, kadın âşıkların şiirlerinde kendilerine yer bulur.

Beşinci bölüm "Âşık Şiiri Geleneği Bağlamında Kadın Âşıkların Şiirleri" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm "Atışmalar-Karşılaşmalar", "Lebdeğmez", "Muamma", "Diğer Âşık Edebiyatı Türleri" alt başlıklarına sahiptir. Âşık atışmaları kadınların erkek âşıklarla ve hemcinsleriyle yaptıkları atışmalar şeklinde iki ana başlık altında değerlendirilmiştir. Kadın ve erkek âşıkların atışmaları içerik olarak iki başlıkta toplanmıştır: Söz üstünlüğü kaygısıyla yapılanlar ve kadın-erkek konusunda yapılan atışmalar. Kadın âşıkların söz üstünlüğü gayesiyle, erkek meslektaşlarıyla yaptığı atışmalar çoğunlukla geleneksel icra ortamında görülmektedir. Kadın-erkek konusunda yapılan atışmalar ise her iki cinsiyetin fiziksel/sosyal üstünlüklerinin göz önüne serildiği atışmalardır. Bu atışmaların icra ortamı elektronik ortam ya da halkın genelinin katıldığı eğlence meclisleridir.

Kadın âşıkların birbirleriyle yaptıkları atışma sayısı oldukça azdır. Bu atışmalar, erkeklerle yaptıklarının aksine, daha çok genel insanî konulardadır. Atışmalara söz konusu olan şiirlerden de örnekler bu bölümde sunulmuştur. Atışma ve karşılaşmalar geleneksel ortamda ve mektupla/ elektronik ortamda olmak üzere iki farklı mecrada meydana getirilmektedir. Geleneksel ortamda yapılan atışmalar, âşık tarzı şiir söyleme geleneğine uygun yapıdadır. Mektupla yapılan atışmalarda ise geleneğin ilk kurallarından olan irticalen şiir söyleme durumunun arka planda kaldığı görülmektedir. Âşıklar

mektup yoluyla birbirlerine muamma sorup birbirlerini sınamaktadır. Zaman içinde mektup geleneğinin kaybolması, söz konusu atışmaların internet ortamına taşınmasına yol açmıştır.

Dudak ünsüzlerinin kullanılmaması şeklinde ifade edilebilen lebedeğmez geleneği, âşıklar için hünerlerini sergileme yollarından biridir. Kadın âşıklar arasında Âşık Nurşah, Özlemî ve Selvinaz, Âşık Telli Suna'nın bu türde şiirler söylediği görülmektedir (2012: 119). Köksel, günümüzde lebedeğmez gibi âşık şiiri unsurlarının göz ardı edildiğini ve geleneğin form değiştirdiğini tespit etmiştir. Geleneğin kurallarının bilinmesi ve uygulanması gerekliliğine değinilmiştir. Ayrıca kadın âşıkların dolapname, yaşname, dedim-dedi şiirlerinden de örnekler de bulunmaktadır.

Çalışma “sonuç” bölümü ve kadın âşıkların şiirlerinden örnekler verilen “ekler” bölümleriyle sonlandırılmıştır. “Ekler” bölümünde Derdimend Ana, Ayşe Çağlayan, Âşık Sarıcakız, Âşık Nurşah, Telli Suna Gölpek, Âşık Gülçınar, Selvinaz, Âşık Özlemî'ye ait olmak üzere toplam altmış bir şiire yer verilmiştir. Verilen şiirlerin tamamında olmasa bile, ulaşılması mümkün olanların yazılışları, hikâyeleri ya da icra ortamlarıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Şiirlerde herhangi bir sınıflandırma/sıralama mevcut değildir. Kadın âşıklara yer veren fotoğraflar bölümü de burada yer almaktadır.

Âşıklık geleneği içerisinde kadınların, bilhassa 20. yüzyılda yetişen kadın âşıkların, rolünü irdeleyen bu eser, Türk edebiyatındaki bir boşluğu doldurması bakımından önemlidir. Kadın âşıklarla ilgili müstakil bir çalışmanın olmaması, Behiye Köksel'in bu kitabı hazırlamasına yönlendirmiştir. Kadınların sözlü şiir geleneğindeki yeri ve geleneğe katkılarını değerlendirmesiyle, Behiye Köksel kıymetli bir eseri literatüre kazandırmıştır.

Kaynakça

- Artun, Erman (2005). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Asan, Veli (1997). *Tahtacı Türkmen Ozanları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başgöz, İlhan (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Çınar, Sevilay (2008). *20. Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye'de Kadın Âşıklar*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Çobanoğlu, Aysun (2006). *Âşık Sarıcağız Hayatı-Sanatı-Şiirleri*. İstanbul: Ürün Yayınları.
- Ekici, Metin (2018). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1986). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1988). *Halk Şiiri Antolojisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ergun, Sadettin Nüzhet ve Uğur, Mehmet Ferid (2002). *Konya Vilayeti Halkiyat ve Harsiyatı*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Halıcı, Feyzi (1992). *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri Güldeste*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kalkan, Emir (1991). *XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, Doğan (2009). *Sivas Halk Şairleri*. Sivas: Sivas Valiliği Yayınları.
- Köksel, Behiye (2012). *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneği İçinde Kadın Âşıklar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, Fuat (1962). *Türk Saz Şairleri*. Ankara: Milli Kültür Yayınları.
- Manya, İlkin (1983). *Halk Şiirinde Ana Sesi, Kadın Ozanlar Antolojisi*. İstanbul: İnanç Yayınları.
- Melikof, İrene (2008). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Özmen, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi I-V*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim ve Karadavut, Zekeriya (1998). *Âşıkların Diliyle Cumhuriyet*. Ankara: TDK Yayınları.
- Sever, Mustafa (2010). "Âşık Tarzı Kültür Geleneğinde Günümüz Kadın Âşıkları". *Türkbilig*. 20: 97-106.
- Şenkul Sağlam, Hülya (2007). *Alevi Bektaşî Kültüründe Kadın*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşlıova, Mete (2009). "Kadın Temsilcileriyle Birlikte Çorum'da Halk Şiiri ve Âşık Tarzı Üzerine Tespit ve Öneriler". *Turkish Studies*. 4(8): 83-99.
- Turan, Fatma Ahsen (2011). *Sazın ve Sözü'n Sultanları, Yaşayan Halk Şairleri*. Ankara: Gazi Kitabevi.

- URL-1: “Behiye Köksel”. https://akbis.gantep.edu.tr/detay/?A_ID=192933_prof-dr_behiye-koksel (Erişim: 02.02.2024).
- URL-2: “Behiye Köksel”. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim: 02.02. 2024).
- URL-3: “Kaya, Doğan (2011). İrsiyet, Âşıklık ve Beş Âşık”. https://doganka.com/fotograf/irsiyet,_asiklik_ve_bes_asik.pdf (Erişim: 09.02.2024)

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

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

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

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

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

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



DÜZELTME

Erratum

Aşağıda künye bilgileri verilen ve 18. sayımızda yayınlanan 20 sıra numaralı makale için yazarı tarafından düzeltme talebinde bulunulmuştur. Buna göre makalenin türü “derleme makalesi” değil “araştırma makalesi” olmalıdır. Makalede yer alan hatanın giderilmesi amacıyla bu düzeltme metni sunulmuştur.

Makalenin Künyesi:

Dinvar Pekşen, Gülseren (2023). “2000 Öncesi Türk Sinemasının Kültürel Dışavurumu: Kimliksizlik, Basmakalıplaşma ve Zihniyet Sorunu”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 18: 371-399.

<https://doi.org/10.46250/kulturder.1314025>

URL:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder/issue/79795/1314025>

A correction request has been made by the author for the article number 20, whose imprint information is given below and published in our 18th issue. Accordingly, the type of the article should be “research article” rather than “review article”. This correction text has been presented to correct the error in the article.

Article:

Dinvar Pekşen, Gülseren (2023). “Cultural Expression of Pre-2000 Turkish Cinema: Lack of Identification, Stereotyping and the Problem of Mindset”. *Journal of Cultural Research*, 18: 371-399.

<https://doi.org/10.46250/kulturder.1314025>

URL:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder/issue/79795/1314025>

YAZAR REHBERİ

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilecek çalışmaların aşağıdaki işlem basamaklarını izlemeleri gerekmektedir:

1. Dergiye yayınlanmak üzere çalışma gönderilmesi için sorumlu yazar tarafından TÜBİTAK Dergipark sistemine şahsi üyelik kaydı yapılması gerekmektedir. Dergipark sistemine kayıt olmak için <https://dergipark.org.tr/tr/login> linkinden açılan pencere-lere kişisel bilgilerinizi girerek kullanıcı adınız ve şifrenizi oluşturabilirsiniz.
2. Dergipark sistemine kaydın ardından yazarlar Kültür Araştırmaları Dergisi'nin makale gönderi paneline <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden ulaşarak makalelerini ve dosyalarını yükleyip süreci başlatırlar.
3. Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın etiği”, “araştırma etiği” ve “yasal/özel izin belgesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan çalışmaların sisteme yüklenmesi aşamasında etik kurul belgesi gerektiren çalışmalarla ilgili olarak “Etik Kurul Belgesi” de ek dosyalar olarak sisteme yüklenmelidir. Etik kurul belgesi gerektiren çalışmalar için derginin sitesinde yer alan “Etik İlkeler ve Yayın Politikası”na bakınız.
4. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve bu hususun belirtilmesi; kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
5. Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yayın için kabul edilen makalelerin yazarları, çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yayın kabulü kararından sonra yazarlar, bu formun imzalı-taranmış editörlüğe göndermekle mükelleftirler.
6. Dergimize makale gönderen yazarların ayrıca orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
7. Çok yazarlı makalelerin sonunda; araştırmacıların katkı oranı beyanı; ayrıca her makale için (varsa) destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Yayın kabulü kararından sonra form doldurup imzalanarak ek dosya şeklinde editörlüğümüze gönderilmelidir.
8. Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değerlendirmeleri ve yayın aşamaları internet tabanlı şifre korumalı TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerinden yürütülmekte; bu da yazarlara, hakemlere ve editörlere hızlı erişim imkânı vermektedir. Bu bakımdan sisteme yüklenmiş olan çalışmalarınızın tüm aşamalarını Dergipark üzerinden oluşturmuş olduğunuz kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz “Kullanıcı Paneli”nden takip edebilirsiniz.

Yazınız aşağıdaki **yazım kurallarına** uygun biçimde olmalıdır:

Başlık: Türkçe başlık koyu ve büyük harflerle 12 punto, ortalanmış şekilde; İngilizce başlık ise Türkçe başlığın hemen altında, normal, sadece ilk harfleri büyük, 11 punto ve ortalanmış şekilde olmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 12 kelime olmalıdır.

Yazar adı: Yazar adı ve soyadı sağa yaslı, koyu 11 punto olmalıdır. Yazarların unvanı, görev yaptıkları kurum ve eposta adresleri * işaretiyle dipnotta verilmelidir. Hakem sürecinde bu isim kaldırılarak yazı isimsiz bir biçimde hakemlere gönderilir.

Öz: Makalenin başlığından sonra en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz (abstract), 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler 11 punto olarak yazılmalıdır. Öz, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.

Sayfa düzeni: Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu: A4 (21-29,7 cm)

Kenar Boşlukları: Tüm kenar boşlukları 2,5 cm.

Yazı tipi: Times New Roman

Yazı tipi stili: Normal

Boyutu (normal metin): 12

Boyutu (dipnot metni) : 10

Paragraf Aralığı: Önce 0 nk, sonra 6 nk

Satır Aralığı: Tek (1)

Bölüm başlıkları: Alt başlıkların hepsi ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu olmalıdır. Numaralandırma tercih edilirse “Giriş” ve “Sonuç” bölümüne numara verilmemelidir.

Tablo ve şekiller: Tablo veya şekillerin numarası ve adları tablo veya şeklin hemen altında olmalıdır.

Hacim: Makale, ekler dâhil olmak üzere en fazla 10.000 sözcük olmalıdır.

Diğer hususlar: Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Yazıların kaynakçalarında Latin alfabe dışında başka bir alfabe karakterleri kullanılmamalıdır.

Kaynakların Düzenlenmesi

a. Metin içi gönderme

Metin içinde kaynak gösterimi aşağıdaki şekillerde yapılmalıdır. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76).

Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)

Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler (Belge-1) veya (Arşiv-1) şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler “Kaynak Kişi” anlamına gelecek şekilde (KK-1) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında “Sözlü Kaynaklar” alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında (tercihen “Elektronik Kaynaklar” alt başlığı altında) her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metinde vurgular tırnak içinde, eser isimleri italik olarak gösterilmelidir. Beş satırdan fazla alıntılar, tırnak işareti kullanılmadan blok şeklinde 1 cm. içeriden başlatılmalıdır.

b. Kaynakçanın düzenlenmesi

Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

Köprülü, Mehmet Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergun, Metin ve Aça, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları-1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aça, Mehmet vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Çeviri Kitap:

Sartre, Jean-Paul (1967). *Edebiyat Nedir*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: De Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Skocpol, Theda (2014). "Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi". Çev. Ahmet Fethi. *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*. Ed. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1-24.

Makale:

Grochowski, Miroslaw (1997). "Poland under Transition and Its New Geography". *Canadian Slavonic Papers*, 39(1): 1-26.

Tez:

Yolcu, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir'den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). "Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği". *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Çanak-kale, 8-10 Kasım 2018)*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 66-69.

İnternet Kaynakları:

URL-1: "Social Groups". <http://www.sociologyguide.com/groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Dinç, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İstanbul. (Görüşme: 12.06.2014).

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Açık Erişim ve Lisans Politikaları

Telif Hakları Politikası

Yayın Değerlendirme Süreci hakkında bilgi almak için

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

