



Haziran-June 2024
Cilt-Volume: 4 Sayı-Number: 7
e-ISSN: 2791-7908

bitig

**Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi**

Muğla Sıtkı Koçman University
Journal of Faculty of Letters and Humanities



Yıl / Year 4 □ Genel Sayı / Total Issue 7 □ Haziran / June 2024

Dil, edebiyat, sosyal ve insani bilimler alanında ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

YÖNETİM / EDITORIAL BOARD

Baş Editör (EIC)

Doç. Dr. Nagehan UÇAN EKE

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Doç. Dr. Yunus İNCE

Doç. Dr. Tevfik Orkun DEVELİ

Dr. Öğr. Üyesi Gizem Ece GÖNÜL

Sayının Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Gökben AYHAN / Sanat Tarihi

Prof. Dr. Zafer DURDU / Sosyoloji

Doç. Dr. Aysun DURSUN / Türk Dili ve Edebiyatı

Doç. Dr. Bekir ÖZER / Arkeoloji

Doç. Dr. Nilüfer TANÇ / Türk Dili ve Edebiyatı

Doç. Dr. Yunus İNCE / Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Ünal BOZYER / Sosyoloji

Dr. Öğr. Üyesi Gülden YÜKSEL / İngiliz Dili ve Edebiyatı

Teknik Editörler / Technical Editors

Arş. Gör. Dr. Ahmet Duran ARSLAN

Arş. Gör. Dr. Ayşe GÜNAY

Arş. Gör. Dr. Serhat KUMBALI

Arş. Gör. Elmas ÇOKOL ALPAY

Arş. Gör. Necmiye Seda ERYILMAZ

Halil Can AKGÜN

Onur YILDIZ

Yayıncı / Publisher

Prof. Dr. Mustafa GÖKÇE

İletişim / Contact

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

e-posta / e-mail

bitigefd@mu.edu.tr

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi



tarafından dizinlenmektedir.



Uluslararası Danışma Kurulu / International Advisory Board

Prof. Dr. Gabor AGOSTON *Georgetown University USA*

Prof. Dr. Gulbanu KOSSYMOVA *Abay University KAZAKİSTAN*

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV *Silk Road International University of
Tourism ÖZBEKİSTAN*

Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU *Michigan State University USA*

Prof. Dr. Winfried HELD *Philipps-Universität Marburg GERMANY*

Doç. Dr. Farhod MAKSUDOV *Institut of Archaeology of Uzbekistan
Academy of Sciences ÖZBEKİSTAN*

Dr. Joachim GIERLICH *Qatar National Library QATAR*

Ulusal Danışma Kurulu / National Advisory Board

Prof. Dr. Ali AKAR *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali Osman UYSAL *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe AYDIN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Bayram AKÇA *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Çiğdem PALA MULL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ekrem AYAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Emine GÜRİSOY NASKALİ *Marmara Üniversitesi*

Prof. Dr. Mehmet ŞAHİN *Boğaziçi Üniversitesi*

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Muammer TUNA *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Mustafa ÖZER *İstanbul Medeniyet Üniversitesi*

Prof. Dr. Pervin ÇAPAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Tülin GENÇÖZ *Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN *Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

Doç. Dr. Sezer Sabriye İKİZ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Hanzade A. YILMAZ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Ahmet DOĞAN / Millî Eğitim Bakanlığı

Ali BELENLİ / Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Ali İrfan AYPAY / Afyon Kocatepe Üniversitesi

Başak KATRAN KASALI / Manisa Celâl Bayar Üniversitesi

Cengiz GÜRBİYİK / Manisa Celâl Bayar Üniversitesi

Ebru AÇIK TURÇUTER / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Emre ÇAKAR / Manisa Celâl Bayar Üniversitesi

Figen ÇEVİRİCİ COŞKUN / Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Fusun KÖKALAN ÇIMRIN / Dokuz Eylül Üniversitesi

Gaye GÖKALP YILMAZ / Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

Gül ERBAY ASLITÜRK / Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Gül AKTAŞ / Pamukkale Üniversitesi

Hasan UÇAR / Ege Üniversitesi

Hasan ŞEN / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Jülide ERKEN / Fenerbahçe Üniversitesi

Mehmet Ali YOLCU / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Nilüfer KARADAVUT / Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Özlem Irmak BALKIZ / Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Pelin GÖLCÜK MİRZA / Karabük Üniversitesi

Polat ULUSOY / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Satı KUMARTAŞLIOĞLU / Balıkesir Üniversitesi

Sergender SEZER / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi
Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 7, Haziran/June 2024

Songül ÇEK / Sinop Üniversitesi

Süleyman YİÇİT / Bir kuruma bağlı değildir

Yasemin BAYSAL / Bingöl Üniversitesi

Zeynep Özdem KÖSE / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Dergi Hakkında / About This Journal

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayın organı olan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*; sosyal ve beşerî bilimler ile filoloji temel alanlarının çalışmalarını kapsayan; bu alanlarda ve buna bağlı alt alanlarda özellikle disiplinlerarası ilişkiler de gözetilerek bilginin yayılması ve gelişmesi için hem kavramsal hem de saha araştırmalarına dayalı çalışmalara yer vermeyi hedefleyen bir dergidir.

Ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi, açık erişim politikası ile araştırmacılara rahat ve sınırsız erişim imkânı sağlamaktadır.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi  **Creative Commons Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisansı** ile lisanslanmıştır.

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|--------------|
| Nusayrilikte Ruh Göçü Çağla KARASU | 1-15 |
| Tahsin Sermet Bey (1889-1969), Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinin Öncü Mimarı Cenk BERKANT-Erdem BAYAZIT | 16-30 |
| Elite Culture of Early Modern Crimean Khanate: Western Travellers' Perceptions Elmaz ASAN | 31-42 |
| Toplumsal Değişim Sürecinde Aile Ayçin ALP | 43-60 |
| Reading W. B. Yeats and Seamus Heaney in a Postcolonial Context: Exploring Landscape and Identity Buse BİNİCİ | 61-71 |
| Being Home in the Shelter of Time: Gospodinov's Time Shelter Sinem TÜRKEL | 72-80 |

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İÇİNDEKİLER

- İspanya Aragon Bölgesi'ndeki Mudejar Sanatı Etkili Çan Kulelerinin Süslemeleri Üzerine Bir Değerlendirme **81-105**
Dağhan EKİNCİ
- Axel Olrik'in Halk Anlatılarının Epik Kuralları Işığında Ahmedî İskender-nâme'si Üzerine Bir İnceleme **106-125**
Nilufar TİNCHLİKOVA
- Muhibbî'nin Görüp Redifli Gazelinde Söylemi Belirleyen Küçük Yapının Analizi **126-144**
Beyza ALPARSLAN KABA
- Disiplinlerarası Çalışmalar Işığında Daskyleion'da Yeni Bulgular **145-160**
Kaan İREN - Özgün KASAR
- Uykudan Fazlası:Uykunun ve Uykusuz Öznenin Politikleştirilmesi **161-175**
Merve Gizem UĞUR
- Ebeveynleriyle Yaşamak Zorunda Kalan İşsiz Genç Bireylerin Aile İçi ve Toplumsal İlişkilerinin Sosyolojik Olarak İncelenmesi; Muğla-Menteşe Örneği **176-200**
Hasan ŞEN - İbrahim DOĞAN - Şafak AYDIN

KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS

İÇİNDEKİLER

Biyolojik mi? Sembolik mi?

201-205

Doğuş ve Yeniden Doğuş

Seven Nur KÖMÜRCÜ

Mit, Ritüel ve Söz Üzerine

206-208

Anıl ÖZTÜRK



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Nusayrilikte Ruh Göçü*


Transmigration of Soul in Nusayrism

Çağla KARASU

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

cagla1609@hotmail.com

 ORCID 0009-0008-4658-8184

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 02.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.01.2024

Atıf/Citation

Karasu, Çağla (2024), "Nusayrilikte Ruh Göçü", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 1-15.

Karasu, Çağla (2024), "Transmigration of Soul in Nusayrism", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 1-15.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Yazarın lisans bitirme tezinden üretilmiştir. Karasu, Çağla (2020), *Hatay Yöresi Eski Türk İnançları*, Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Bitirme Tezi.

Öz Hatay ili ve çevresinde yaşayan, azınlık bir topluluk olarak bilinen Nusayriiler; inançlarını, ritüellerini kapalı yaşıyor olmalarından dolayı haklarında objektif değerlendirmelere ulaşamamıştır. Dolayısıyla bölge nüfusunun oldukça büyük bir kısmını oluşturan Nusayriilerin kültürü, kimliği, inançları daha geniş bir ifadeyle halk geleneği kaybolmaya yüz tutmuştur. Çalışmada, Nusayriilerin inançlarının en temel kabulünü oluşturan "ruh göçü" kavramı incelenecektir. Reenkarnasyon, ruh göçü, tenasüh, yeniden doğuş vb. farklı isimlerle anılan bu kavram dünyanın birçok yerinde kabul gören bir inanıştır. Sahada yapılan araştırmalarda bu inancın Anadolu Alevilerinde, yoğun bir biçimde Arap Alevisi olarak da adlandırılan Nusayriiler arasında yaşadığı tespit edilmiştir. Alan çalışması Hatay, Adana, Mersin ve çevresinde yaşayan; adlarına Nusayri, Nuseyri, Alavi, Arap Alevileri de denilen bu topluluk üzerine yapılmıştır. İnançlarının en temel yasası olan "ruh göçü" kavramı ve bu inancın onların gündelik yaşantıları üzerinde tezahürü incelenmiş, daha önce yapılan araştırmalarla desteklenmiş, yörede yaptığımız derlemeler ışığında analizler yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: Nusayrilik, ruh göçü, Alevilik, şamanizm, reenkarnasyon

Abstract The Nusayris, known as a minority community living in and around Hatay province; objective evaluations could not be reached about them due to the fact that they live their beliefs and rituals closed. Therefore, the culture, identity, beliefs of the Nusayris, who constitute a large part of the population of the region, and in other words, the folk tradition, are about to disappear. In this study, the concept of "soul migration", which constitutes the most basic acceptance of the beliefs of the Nusayris, will be examined. This concept, which is known by different names such as reincarnation, soul migration, tenasuh, rebirth, etc., has been understood as a belief accepted in many parts of the world. In the researches carried out in the field, it has been determined that this belief lives among the Anatolian Alavis, intensely among the Nusayris, also called Arab Alavis. The field study is carried out by people living in Hatay, Adana, Mersin and its surroundings. It was built on this community, which is also called Nusayri, Nuseyri, Alavi, Arab Alavis. The concept of "soul migration", which is the most basic law of their beliefs, and the manifestation of this belief on their daily lives were examined, supported by previous researches, and analyzes were made in the light of the compilations we made in the region.

Keywords: Nusayri, soul migration, Alevism, shamanism, reincarnation

Giriş

İnsan, varlık sahasına çıktığı andan itibaren varoluşuna ilişkin sorular sorar, yaşam dediğimiz bu yolculukta sorduğu sorulara cevaplar arar ve makul bulduğu cevaplara inanır. Yani insan düşünen, sorgulayan, cevaplar arayan ve her şeyden önemlisi de inanan bir varlıktır. Doğası gereği yaşamına inanmadan devam edebilmesi mümkün değildir. İnsanın hem maddesel hem de ruhsal özelliklerle ve sıfatlarla donatıldığı kabul edilirse onun bir yönden de tinsel varlık olduğu söylenebilir. İnsanın maddesel varlığı ve kimliği pozitif bilimlerle açıklanabiliyorken ruhsal, tinsel, mistik olan yanları ise yalnızca belleğinden destek alınarak, hafızası ve yaşanmışlıklarının yoklanmasıyla açığa çıkarılabilir. Burada bahsedilen bellek hem bireysel hafıza hem de yaşadığı, ait olduğu toplum ile oluşturdukları ortak hafıza olarak düşünülebilir. Bu hafızanın ortaya çıkarılmasında sosyal bilimlerin payı çok büyüktür. Sosyal bilimlerin içerisinde yer alan Halk Bilimi -Folklor- ise toplumların sözlü kültür ürünlerini, gelenek, töre, inanç vb. incelemesi, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, etkileşimlerini, nasıl yayıldığını analiz etmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Halk bilimciler bu kültür ürünlerini ortaya çıkarırken büyük ölçüde mitlerden, halk anlatılarından, hikâyelerinden faydalanırlar. Çalışmamız Hatay'ın Defne ve Samandağ ilçelerinde; Sümerler Mahallesi,

Harbiye Mahallesi ve Döver Köyü başta olmak üzere Alevilerin yoğun yaşadığı yerlerde, zaman zaman da kişilerin tespiti yapıldıktan sonra ortak görüşme alanları belirlenerek 2019-2020 tarihleri aralığında gerçekleşmiştir. 2020 yılı içerisinde hem Halk Bilimi dersi derleme ödevi olarak sunulmuş hem de lisans bitirme tezinin aynı yörede başkaca derlenen halk ürünlerinden biri olmuştur. Yirminin üzerinde kaynak kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşmelerin bir kısmı ses ve video kaydına alınmıştır. Bir kısmında ise kaynak kişiler; ruh göçü meselesinin toplum içinde ayrışmalara sebep olduğu, dışlandıkları, alaycı ithamlara maruz kaldıkları gerekçesiyle ses ve video kaydına izin vermemiş ancak yapılan derin görüşmelerin yazıya alınabileceğini beyan etmişlerdir. Makalede ağırlıklı olarak ses ve video kaydı alınan, olayı bizzat yaşadığını belirten kişilerin görüşmelerine yer verilmiş, yapılan diğer görüşmeler ise genel bilgi olarak makalenin içeriğine yansıtılmıştır. Elde edilen verilerin yeniden gözden geçirilmesi, yeni bilgilerin eklenmesi, yeni görüşmelerin yapılması, eksik yahut fazla olan kısımların tespit edilip güncellenmesiyle söz konusu çalışma bugünkü şeklini almıştır. Ülkemizde ruh göçüne dair yapılan araştırmalar incelendiğinde konuya dair saha çalışmalarının sınırlı olduğu gözlemlenmektedir. Yapılan araştırmaların büyük bir çoğunluğunda bu inanişaya dair ağırlıklı olarak yazılı kaynakların taranmış olduğu ve buna göre bazı sonuçlara ulaşıldığı, sahaya dair araştırmaların ise diğerlerine nazaran daha az olduğu tespit edilmiştir. Çalışmamız alandaki bu boşluğa katkı sunmayı hedeflemektedir.

Kadim zamanlardan bugüne kadar gelen anlatılara, metinlere bakıldığında, mitler incelendiğinde doğum, yaşam, ölüm ve ölümden sonrasına dair meselelerin işlendiği görülür. İnsanın ölümlü bir varlık olduğunun bilincinde olması, yaşam yolculuğunun belli bir süre sonra sonlanacağına idrakinde olması endişelenmesine, korkuya kapılmasına sebep olmuştur. Biyolojik olarak önlem alamadığı bu gerçeği ise maddî dünyada ölümsüz mekânlar inşa ederek, gündelik yaşantısına sınırlamalar getirip gelecekteki konumunu garanti altına almaya çalışarak aşma gayretine girmiştir (Gezgin 2019: 45-46). Ruhlarla ilgili inanişaların temelinde de aynı şekilde ölüm fikrinin aşılma istenmesi yatmaktadır. Pek çok uygarlığın edebî metinlerinde olduğu gibi Türklerde de ölüm fikrinin aşılma istenmesine dair motiflerin bulunduğu eserler vardır. Bunlardan birisi Türk edebiyatı geçiş dönemi eserlerinden olan Dede Korkut'tur. Korkut Ata ile ilgili efsanelere bakıldığında da ölüm fikrinin aşılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Korkut Ata metinlerinde oldukça sık karşılaşılan ölümden kaçma motifinin Şamanizm inancı içerisinde şamanın ölüp dirilmesi, ölümle mücadelesi şeklinde ortaya çıktığı görülür. Fuzuli Bayat, Korkut Ata efsanelerinde karşılaşılan ölümsüzlük arama motifinin Yakutların ölümleri diriltiren ilk şamanı An Arkıl Oyun'a, Türkmenlerin Azrail'i yakalayıp ölmüş insanların canlarını onun elinden alan Burkut Baba'ya, Türk halk edebiyatında ölmezlik sembolü olan Hızır'a benzediğini belirtmiştir (2003: 4). Yaşam nasıl ki insanlar tarafından nefes alabilmek ile bir arada düşünülüyorsa tam tersi olan ölüm de nefesin yokluğu ile birleştirilerek anlaşılır. Şamanlar; havaya karışan nefesin hava içinde kaldığına dolayısıyla da başka bir varlığın nefes almasıyla havanın döngü ile diğer bir varlığa geçebilmesinin mümkün olduğunu kabul ederler (Işık 2012: 46). Bu kabul de ruhun başka bir bedene geçebilmesi ve bir varlığın başka bir varlığa dönüşebilmesine dair olan inanişaların şamanizm inancı içerisinde de yer edinmesini kolaylaştırmıştır. Ruh, her dönemde ve çağda merak edilen, anlaşılma istenen bir mesele olarak ortaya çıkar çünkü insanın varoluşunu anlamlandırmaya çalışması daha açık bir ifadeyle kendini tanıma ve bilme yolculuğunun ruhtan bağımsız gerçekleştirilebilecek bir olgu olmadığı düşünülmüştür. Ruhun nefes ve hava döngüsü ile özdeşleştirilmesi, onun ölümsüzlüğü, sonsuzluğu ve dolayısıyla da farklı bir bedende hayat bulması fikrini güçlendirir. Nusayrilik, ruhun başka bir bedende hayat bulması fikrinin yoğun bir biçimde korunduğunu gösteren önemli bir örnektir. Nusayrilik örneğinde *ruh göçü* kavramının nasıl tezahür ettiği konusuna geçmeden önce bu kavramın anlamına, Türk kültüründe nasıl şekillendiğine ve farklı kültürlerde nasıl işlendiğine de bakmak konunun daha iyi anlaşılması açısından yerinde olacaktır.

Reenkarnasyon (Ruh Göçü)

Tarihsel süreç içerisinde incelendiğinde ruh göçüne dair araştırmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Dinî kabuller, dinler tarihi üzerine daha önceden yapılan araştırmalar vb. etkenlerden dolayı *ruh göçü*, mesafeli yaklaşılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Son yıllarda bilgiye daha kolay ulaşılabilir olması, teknolojinin ve sosyal medyanın da gelişmesiyle birlikte tüm dünyada yaşanan gelişmeler saklı kalmış spiritüel konuların, mistisizmin, batin ilimlerinin ve tüm bunlara dair meselelerin daha rahat incelenebileceği bir alan oluşturmakla kalmamış, kültürler arası karşılaştırmalı olarak araştırılabilmesine de olanak sağlamıştır. Bu durumun artıları olduğu kadar eksileri de vardır. Bir taraftan bilgi alınabilirken diğer bir taraftan doğruluğundan emin olunmayan, hiçbir kaynağı bulunmayan tevatürlerin yayılmasına da neden olmuştur. *Reenkarnasyon*, *ruh göçü*, *tenasüh* kavramları üzerine birçok farklı tanımlama yapılmış çoğu zaman da birbirleriyle karıştırılmıştır. *Reenkarnasyon* (*reincarnation*) kelimesi Fransızca kökenli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. TDK güncel sözlükte bu kelimeye karşılık *ruh göçü* tanımlaması yapılmıştır. *Tenasüh* kelimesi ise Arapça kökenli bir kelime olup TDK güncel sözlükte yine *ruh göçü* olarak ifade edilmiştir. İslam Ansiklopedisinde (Yitik 2011: 443-446) yer alan bilgiye göre *tenasüh* "gidermek, bir şeyi silip yok etmek" anlamına gelen *nesh* kökünden türemiştir ve "bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak" gibi anlamları da içermektedir. Osmanlı Türkçesinde ise reenkarnasyon kelimesine karşılık *tecessümü mükerrer*, *tecessüdü mükerrer* kavramlarının kullanıldığı ifade edilir (Arıkdal 1989: 134). Bir inanç olarak incelendiğinde ise bu kavram üzerine araştırmacıların farklı görüşler ortaya attığı gözlemlenir. Caner Işık, İslam literatüründe *tenasüh* olarak kabul edilen bu inancın farklı yorumlar içerisinde farklı anlamlar kazanmış olduğunu ifade ederken basit anlamıyla *tenasühün* ruhun ölümden sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmek anlamını taşıdığını belirtir (2012: 49). Fikret Karaman ise bu kavramları Hz. İsa için kullanılan ve yeniden bedenlenme anlamına gelen *incarnation* (*enkarnasyon*) kelimesiyle birlikte açıklar. Bu kavram, "ilahî ruhun onda tecelli etmesi ve ulûhiyetin Hz. İsa'da ortaya çıkması manasındadır. (...) Bu kelimenin Türkçe karşılığı da ruh göçü (*tenasüh*) anlamına gelmektedir." (Karaman 2017: 11). Ergun Arıkdal'ın "Ansiklopedik Metapsişiksel Terimler Sözlüğü" adlı eserinde ise reenkarnasyonun bir tekâmül aracı olarak aktarıldığı, tekâmül etmekte olan her varlığın da madde içerisindeki deneyim ve görgüsünün artırılması için çeşitli bedenler ve kimlikler içinde tekrar tekrar maddesel âlemde doğması şeklinde açıklandığı görülür (1989: 134). Genel kaniya göre ifade edecek olursak merkezinde ruhun ölümsüzlüğü fikrinin yattığı ve dolayısıyla da ruhun farklı farklı bedenlerde tekrardan dirileceğinin mümkün olduğuna dair olan inanişe ruh göçü denir. Reenkarnasyon ve *tenasüh* kavramları incelendiğinde aynı anlamlara geliyormuş gibi düşünülse de aralarında önemli bir fark vardır. *Tenasüh* inancına göre kişinin öldükten sonra hayvan ve bitki gibi kalıplarda geri gelebileceğine de inanılırken reenkarnasyon inancında ise öldükten sonra aynı türler arasında döngünün devam edeceğine inanılır (Işık 2012: 48, Has 2004: 392). Söz konusu inanç, en eski inançlardan biri olan Şamanizm başta olmak üzere Hinduizm, Jainizm gibi Uzak Doğu dinlerine, dinlerin ezoterik yorumlarına kadar geniş bir alanda kabul görmektedir (Işık 2012: 49). Bilinen Batı tarihinde Pisagor ve Platon gibi bazı eski Yunan bilgin ve filozofları tarafından dile getirilmiş olan ruh göçü kavramı, aslında çok eski çağlardan beri birçok uygarlıkta bilinen ve kabul gören bir inanıştır (İnsanlığı Birleştiren Bilgiyi Yayma Vakfı [BİLYAY] 1997: 17-351). Türklerde ise Şamanizm inancı içerisinde *yeniden doğuş*, *ölüp-dirilme* kavramları ile birlikte karşımıza çıkmaktadır. Şamanizm inancında çokça rastlanılan *ölüp-dirilme* motifi aslında daha eski bir inanç sistemi olan totemizmde, avlanan hayvanın tekrar dirileceğine dair olan inancın içinden doğmuş ve zaman içerisinde genişleyerek Şamanizm inancıyla beraber insanın ölüp-dirilmesi anlayışına dönüşmüştür. En eski avcı topluluklarının hayvanlarla aralarında kurmuş oldukları o mistik dayanışmaya bakıldığında, söz konusu dayanışmanın zaman geçtikçe yerini şamanın ana hayvanına dönüşebilmesi (her şamanın kendine seçtiği bir hayvan olurdu, erk hayvanı), hayvanların dillerini anlayabilmesi ve öngörülerini onlarla paylaşabilmesi, iletişim kurabilmesi gibi durumlara bıraktığı görülür. Bayat, şamanın vücudunun parçalanarak tekrar birleştirilmesi olayını sembolik bir ölüm ve yeniden doğum olarak nitelendirir (2019: 92). Her ne şekilde

nitelendirilirse nitelendirilsin ölüm ve yeniden doğuş kavramları çok uzun zamanlardan beri insanların belleklerinde yer etmiş ve kültürel hafızayı oluşturan motiflerden biri olduğu gözlemlenmiştir.

G.V. Ksenotov tarafından derlenen bir şaman memoratında hikâyesini anlatan bir kadın şaman, ruhlar tarafından başının kesilip çadırın direklerine takıldığını ve bedeninin kemiklere göre parçalara ayrıldıktan sonra başka bir ruh tarafından parçalara ayrılan kemiklerinin soyulmuş akacağın üzerine koyularak yeniden bir araya getirildiğini ve kemiklerinin etle örtülerek tekrar diriltildiğini aktarır (Bayat 2019: 92). Sonrasında ise bunun ilk ölümü olmadığını, önceden Tunguz milletinin şamanı olduğunu, kayıp geyiklerini ararken tuzağa takılıp öldüğünü daha sonra da Sahalar'ın (Yakutlar) arasında ikinci defa doğduğunu belirtir ve ilk ölümüne dair sırtında bir yara izi(delik) olduğunu aktarıp tekrardan nerede doğacağı hakkında da bilgi verir (Bayat 2019: 92). Dikkat edilirse bu anlatıda hem ruh göçüne dair detaylar vardır hem de anlatının devamında kadın şamanın gelecek hakkında da öngörü sahibi olduğu, tekrardan nerede doğacağını ona bildirilmiş olduğu gözlemlenir. Anadolu'daki bazı anlatılarda da buna benzer durumlara rastlanmaktadır. Kişiler önceki yaşantıları ya da gelecekteki yaşantılarının nasıl olacağı hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Ölüm süreci içerisinde, pek çok yerde şamanın kendi iskeletini seyretmesi, bedeninin parçalanması anlatılırken kimi yerde kazanda kaynatılır, kimi yerlerde ruhlar tarafından kanı içilir yani öldürülme şekilleri değişiklik arz edebilir fakat mutlaka bir şekilde kemikleri etlenir ve tekrar diriltilir (Kara 2017: 191-201). Hatta bazı anlatılarda, ruhlar tarafından iç organlarının çıkartılıp yerine bundan sonraki hayatı için yeni yetiler, yetenekler ve bu yetenekleri kullanmasına yardımcı olacak yeni organlar konulduğuna rastlanır (Bayat 2009: 74-77). Reenkarnasyon inancında farklı farklı kültürlerde ruhun yeniden bedenlenebilme sayısının değiştiği de gözlemlenen başka durumlar arasındadır. Nusayrilik inancında kaynak kişiler bir ruhun yedi defa bedenlenebildiğini ifade ederler (KK1, KK5). Budizm inancına dair anlatılarda ise kişi arınana kadar süren uzun bir döngü içerisinde tekrar tekrar ölüp dirileceği ifade edilir (BİLYAY, 1997: 31). Şaman reenkarnasyon olayında ise Fuzuli Bayat, şamanların efsanelere göre iki hatta üç defa doğduğunu belirtirken bu tekrar doğumlarda cinslerin değiştiğini ve bunun şamanlık olgusuna özel bir durum olduğunu aktardıktan sonra Tarkaylı meşhur bir şaman olan Aadca Oyuna hakkında vermiş olduğu bir anlatıda onun ikinci defa Tunguzların içinde Kısıltay-Udagan adıyla, kadın şaman olarak doğduğunu ve üçüncü defa tekrardan dünyaya geleceğine inanıldığını ifade eder (2019: 93, 97). Bu anlatıdan anlaşılacağı üzere Şaman hem önceki yaşantıları hem de yeniden doğuş aşamalarına dair bazı bilgilere sahip olabilmektedir. Bu, Anadolu'da karşılaşılan bazı anlatılarla ve Nusayrilik inancıyla da benzerlik gösterir. Nusayrilikte bu bilgiler kişiye rüya aracılığıyla verilir. İlerleyen bölümlerde bu konuyla ilgili detaylandırma yapılacaktır.

Yine Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinden biri olan Uygurlarda da *yeniden doğuş* inancının izlerini görmek mümkündür. Bilindiği üzere Uygurlar Mani dinini ve Budizm'i benimsemişlerdir. Dolayısıyla bu inanışın onlara Budizm'den geçmiş olduğu da düşünülebilir. "Uygurlar inanmış oldukları yeniden doğma olgusuna *sansar* (bazı kaynaklarda *sangsar* olarak da geçer) adını verirler. Uygurlar, ruhların dönüşümünü âdeta bir tekerleğe benzeterek bu dönüşümü, bu tekerleği *sansar çarkı* olarak isimlendirir. Sansar kakım cinsinde bir hayvandır ve kakım, Uygur Türklerinde Ata ruhlarını sembolize eder. Bazı Uygur fresklerinde elinde sansar ya da kakım tutan ve pars postu giymiş alpler görülür (URL-1). Konuyla ilgili olarak Türk kültüründe önem arz eden *kemik* unsurundan da bahsetmek gerekir. Bilindiği üzere Şamanlar gelecek hakkında öngörülerde bulunurlardı. Bu vesileyle ait oldukları toplumların hem bilirkişisi, bilgisi yahut danışmanı hem de savaş zamanı alplerin en büyük yardımcılarıydı. Alpler savaş zamanları şamanların baktıkları fala göre hareket etmekteydiler. Fal bakan, büyü yapan şamanlara *Bö, Bögü, Bügü* gibi adlar verilirken bu işi kürek kemiği ile yapanlara ise *Yarınca* adı verilmekteydi (Roux 1995: 51, 77). "Divânu Lügâti't-Türk'te bu kelimenin "yarın" olarak adlandırıldığı belirtilmiştir. Kürek kemiği falına Moğol saraylarında da çok önem verildiği bilinmektedir. Avrupalı gezgin Rubruk'un verdiği bilgilere göre Mengü Han bir işe girişmeden önce kürek kemiğine

bakardı.” (Kültürel vd. 2011: 132, 133). Fala bakmak için Şaman ilk olarak kemiği ateşe atar, ateşte kızdırdıktan sonra üzerinde beliren çizgilere göre yorum yapılırdı. Eski Türk inanışında kan ve kemik kutsalı içeren bir unsur olarak kabul edilmekteydi. Kurban edilen hayvanın kanının akıtılmamasına özen gösterilmesi, kemiklerinin kırılıp parçalara ayrılmaması da bu kanıyı desteklemesi bakımından önemlidir. İbn Fadlan Batı Türklerinde koyunun kurban edilmediğini fakat ölene kadar kafasına vurulduğunu gözlemlemiştir (Roux 1999:123). Yine hayvanın avlanırken kanının akmamasına özen gösterilmesi, kalbinin söküldükten sonra öldürülmesi şeklinde karşılaşılan durumlar Türklerde kan ve kemiğin önemini belirtmesi açısından dikkat çekicidir (Roux 1999: 123). Kan akıtılmaması, avlanan hayvanların kemiklerinin muhafaza edilmesi aslında yeniden doğuş inancıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla ruhun ikamet ettiği yer olarak görülen kemikler aracılığıyla hayvanın yeniden dirilebileceğine dair bir inanmanın varlığından söz edilebilir. Orta Asya’da açılan Hun ve Göktürkler’e ait alp ve kağan kurganlarında aşık kemiklerine rastlanır ve bu durum Türk mitolojisinde kan ve kemiğin yeniden doğuş ile bağlantılı semboller olduğunu göstermektedir (URL-3). Dolayısıyla kahramanların aşık kemikleri ile beraber gömülmelerinin yeniden doğuş inancından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Tüm bunlar bize “yeniden doğuş” kavramının çok eskilere işaret ettiğini ve pek çok uygarlığın ilkel inanç ve inanışlarında rastlanılan bir olgu olduğunu göstermektedir.

Türkiye’de Adana, Mersin ve Hatay yörelerinde yaygın olmak üzere Anadolu’nun birçok yerinde hâlâ bu inanışa sahip topluluklar vardır. Özellikle Alevi-Bektaşî inancı içerisinde eren ve evliya anlatılarında ve kelamlarında bu inanca rastlanmaktadır (Ocak 2000: 183-226). Hatta Ahmet Yaşar Ocak’ın “Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri” adlı eserinde önemli bir açıklaması vardır ki ruh göçüne dair inanışların Bektaşî ve Kızılbaş toplulukları tarafından kabul edilmiş olmasının yanı sıra Sünnî topluluklarda da az çok muhafaza edildiğini belirtir (2000: 183). Bu açıklama ruh göçünün Türk kültürü içerisinde uzun zamandan beri var olan bir inanış olduğunu doğrular niteliktedir. Alevi-Bektaşî inancı içerisinde ruh göçü kavramı hulûl inancı ile birlikte incelendiğinde netlik kazanır (Işık 2012: 54, Ocak 2000: 197). Hulûl, İslam Ansiklopedisinde (Demirci 1998: 341-344) “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarına gelen bir fiil olarak açıklanır. Bir inanç olarak incelendiğinde ise bu kavram Tanrı’nın yahut sıfatlarının yarattıklarında tecelli etmesi, görünmesi olarak anlam bulur. Bilindiği üzere şamanlar doğada her şeyin bir ruhu bulunduğuna inanır dolayısıyla bu inanış kalıptan kalıba geçebilmeyi, don değiştirebilmeyi, ruhun başka bir bedende var olabilmesi fikrini mümkün kabul eder. Alevi-Bektaşî inancı içerisinde de Pir Sultan Abdal, Şah Hatayî, Kaygusuz Abdal vb. şairlerin kelamlarında, Alevi-Bektaşî menkıbelerinde yoğun olarak rastlanır (Ocak 2000: 186, 188, 190, 193). Fakat bu inanış çoğunlukla Hint dinleriyle ve Batı kaynaklı dinlerle ilişkilendirildiği için birtakım fikir ayrılıklarına da neden olmuştur. İslam düşünürlerinin büyük bir çoğunluğu tarafından ruh göçü kavramı tenasüh olarak kabul edilmiş ve Hint dinleri ile ilişkilendirmiştir fakat detaylı incelendiğinde bu inanışın Anadolu’da karmaşık bir şekilde varlığını sürdürdüğü gözlemlenmiştir (Işık 2012: 47). Ruh göçü tanımlaması Nusayrilik ekseninde incelendiğinde ise onlar için bu kavram şu şekilde izah edilebilir: Dünya boyutunda tekâmülünü tamamlamamış olan ruhun, benliğini taşıdığı bedenden ayrılarak öldükten sonra başka bir bedende tekâmülünü tamamlamak üzere geri gönderilmesi inancıdır. Başka bir deyişle ölümden sonra, ruhun bedenden ayrılarak başka bir bedene göçmesi anlamını taşır. Hatay yöresinde yapmış olduğumuz saha çalışması sonucunda bu inancın iki farklı şekilde görüldüğüne dair bilgiler elde edilmiştir. Bunlardan ilki; öldükten sonra kişinin ruhunun insan, hayvan ya da bitki olarak yeniden dünyaya gelebileceği yönündedir. Çalışmanın bu kısımda ufak bir parantez açarak ceza kavramından bahsetmek gerekmektedir. Birinci durumda kişilerin reenkarne olma sebepleri işlemiş oldukları bir suça bağlanır. Yani İnsan, insan olmanın gereklerini yerine getirmezse bir daha dünyaya geldiğinde hayvan olarak gelir ve cezalandırılır (Işık 2012: 48). Bu görüş *tenasüh* kavramıyla birebir örtüşür. İkinci görüşe göre ise ruh göçü tekâmüle dayalı ve aynı türler arasında gerçekleşen ruhsal bir kuraldır (Işık 2012: 48). Buna örnek vermek gerekirse insan öldükten sonra ruhu başka bir

insan bedeninde yeniden dünyaya gelebilir. İkinci durum ise Batı literatüründeki *reenkarnasyon* kavramı ile birebir örtüşmektedir. Derlememizde her iki görüşün de karışık olarak, iç içe yaşadığı ve varlığını koruduğu tespit edilmiştir. Saha çalışmalarında konuyla ilgili elde edilen veriler yeri geldikçe açıklanacaktır ancak Nusayrilerde bu inancın nasıl şekil aldığına değinmeden önce Nusayrilerin kim oldukları, nereden geldikleri hakkında bilgilendirme yapılması yerinde olacaktır.

Nusayriler

Nusayrilerin bânını bir inanışa sahip olmalarından dolayı haklarında ortaya atılan bilgilerin büyük bir çoğunluğu yanlış ya da eksiktir. Kim oldukları ve nereden geldikleri ile ilgili bilgiler sınırlı ve kesin olmamakla birlikte Nusayriler hakkında yapılan araştırmalar devam etmektedir. Haklarında ortaya atılmış ve hâlâ tartışılan yaygın görüşler vardır. Bunlardan biri; On İki İmamlardan biri olan Hasan el-Askerî'nin öğrencisi İbn Nusayr tarafından oluşturulduğu ve bu nedenle adlarına *Nusayri* dendiği yönündedir (Üzüm 2007: 270-274). İslam Ansiklopedisi'nde (Üzüm 2007: 270-274) de yer alan ve bazı araştırmacıların da savunduğu diğer bir görüşe göre, bu inanca mensup olanların yoğun olarak bulunduğu Lazkiye bölgesindeki El-Nusayriyye dağlarına nispetle bu ismi almışlardır. Osmanlı döneminde ise Müslüman olarak tanımlanan bu topluluk, halk arasında kabul görmemiş bu nedenle Sünnileşmek istemiş ve devlete buna yönelik başvurularda buldukları kaydedilmiştir (Ürkmez vd. 2010: 130). Kayıtlarda belirtilen diğer açıklamalarda ise Nusayrilerin İslam hukukuna aykırı hareket etmedikleri, şehadet getirdikleri, Kur'an okudukları, görünürde küfretmedikleri fakat kendi aralarında farklı ayin ve dini pratikleri olduğu aktarılmıştır (Ürkmez vd. 2010: 130). Bunun yanı sıra Ahmet Cevdet'in "Tarih-i Cevdet" adlı eserinde de Nusayriler hakkında bazı bilgiler aktardığı görülür. Eserde Dürzîler ile ilgili maddenin geniş ve kapsamlı olduğu dikkat çekerken Nusayriler hakkındaki bilgilerin ise özet niteliğinde olduğu ve çoğunlukla bu iki mezhebin benzerlikleri üzerinde durulduğu gözlemlenmiş, Türkiye'deki varlığı yahut Hatay ve çevresi özelinde yapılmış herhangi bir değerlendirmeye rastlanmamıştır (Dalkıral 2003: 217). Nusayrilerin gerçekte Arap mı yoksa Türk mü oldukları yönünde Cumhuriyet dönemi ve sonrasında da ciddi tartışmalar meydana gelmiş, fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Konu hakkında yapılan çalışmalarda Hasan Reşit Tankut'un "Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında" adlı eserinde antropolojik araştırmalara yer vermesinin konunun anlaşılması noktasında büyük önem arz ettiği görülmektedir. Tankut, eserinde Nusayrilerin kim oldukları hakkında yapılan köken araştırmaları ile ilgili değerlendirmesinde Antropolog Felix Von Lucha'nın tespitlerine yer verir ve bu tespitlerde Nusayriler ile Antalya çevresinde yaşayan Tahtacılar arasında büyük benzerlikler olduğunu, Sünnilerin her iki tarafa da Alevî adını verdiğini, kafa endisleri incelendiğinde ise Nusayrilerde ortalama 85, Antalya çevresinde yaşayan Tahtacılar da ortalamanın 86 olduğunu belirtir (1938: 11). Tankut, Nusayrilerin Türk kökenli olduğunu kabul eder. Bazı araştırmacılar Tankut'un bu çalışmasının Cumhuriyet Dönemi Türkleştirme politikası çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.¹ Ancak yine de bu araştırma Nusayriler hakkında yapılan köken araştırmalarında yaygın olarak kabul edilen, *Arap* oldukları yönündeki genel kabulü sorgulatması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca ruh göçüne dair inanışın Şamanizm'deki ve Nusayrilik'teki tezahürleri karşılaştırıldığında ortaya çıkan benzerlikler bu ifadeyi doğrular niteliktedir. Önemli bir diğer açıklamayı ise topluluğun inanç ve kanaat önderlerinden Nasreddin Eskiocak² yapmıştır. Eskiocak, ikinci Halife

¹ Detaylı bilgi için bkz. (Önal 2016: 113-138).

² "1939 yılında Antakya'da doğmuştur. Eskiocak (Şeyh Davut) ailesine mensuptur. İlk öğrenimini Harbiye nahiyesinde tamamlar. 7 yaşında Kur'an-ı Kerim'i hatmeder. Daha sonra Antakya'da bulunan Habib-i Neccar Camisi'nin Kur'an-ı Kerim resmî kursuna katılıp Kur'an okutma yetki belgesini alır. 250 yıldan beri sülale yolu ile gelen dinî bilgileri ve ana dili olan Arapçayı öğrenmesinde babası ve aile büyüklerinden o yaşlardan itibaren faydalanmaya başlar. Arapçanın temeli olan sarf ve nahiv başta olmak üzere Kuran-ı Kerim, Tefsir, Ehlibeyt Öğretileri, İslam Tarihi, Fıkıh gibi dersleri imkânları dâhilinde okuyarak kendini geliştirir. Eskiocak (Şeyh Davut) ailesi, tarihi eskilere dayanan köklü ve geniş bir ailedir. 250 yıldır Hatay topraklarında yaşamaktadırlar. Hatay Devleti Kurulduğu zaman farklı

zamanında Şam civarında bir bölgeyi fethetmek için Ubeyde bin el Cerrah kumandasında bir kuvvet gönderildiğini, gönderilen bu kuvvetin oradaki güçler karşısında zayıf kaldıkları anlaşılınca Medine'den dört yüz elli kişiden oluşan ek bir kuvvet daha gönderildiğini ve bu kuvvetin Hz. Muhammed'in ensarlarından oluştuğunu belirtir (URL-2). Bu nedenle de onlara *nasarat* yani *zaferci* adı verildiğini aktarır (URL-2). Devamında Eskiocak, bu kişilerin Şam etrafındaki yerleri fethettiklerinde bol suyu, güzel havası ve meyveli ağaçları nedeniyle o bölgeye; bazılarının ise *Cibelu Nasara* yani Hristiyan dağlarına yerleştiklerini, bundan dolayı da onlara *ensar* yerine, küçük düşürme ve alay etme amacıyla *Nusayri* diye hitap edilmeye başlandığını ifade eder (URL-2). Nasreddin Eskiocak'ın açıklaması, Nusayrilerin Müslüman olup olmadıkları yönündeki soru ve önyargıları cevaplandırması ve açıklığa kavuşturması bakımından önem arz etmektedir. Tüm bu açıklamaların yanı sıra tarihsel süreç içerisinde Nusayriliği "*aşırı, sapkın, sapık, senkretik, heretik* olarak nitelendiren araştırmalar da ortaya konmuştur." (Keser 2011: 3). Muhtemelen bunun temel sebepleri Nusayrilerin inançlarını kapalı, gizli bir şekilde yaşıyor olmaları ve ortaya konan araştırmalarda Nusayriliğin büyük ölçüde Orta Doğu merkezli bir yaklaşımla ele alınmış olmasıdır. Nusayriliğin, Şiilik ve Anadolu Aleviliği ile aralarında birtakım benzerlikler olsa da inanç esasları bağlamında incelendiğinde farklılıklar bulunduğu da gözlemlenen bir durumdur. Neticede bu inanç sisteminin alt yapısını iki temel kültürün oluşturduğunu görebiliriz. Bunlardan birincisi Orta Asya Türk kültürü, ikincisi ise Orta Doğu'daki eski inanç sistemleridir ve Nusayrilik bu iki kültürün bir sentezi gibi algılanabilir.

Nusayrilikte Ruh Göçü

Orta Doğu, Batı ve Anadolu'nun ilkel inanç sistemlerinde yaygın olarak karşılaştığımız ruh göçü kavramının Nusayrilerde Nusayri olmanın gerekliliği şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla yöre halkı incelendiğinde, yediden yetmişe her bireyde bu idrakin var olduğu ve var oluşunu bu idrak ile sürdürdüğü görülür. Onlara göre bu inanç sanıldığı aksine ahiret kavramını, ahiret bilincini yok saymaz, Nusayrilere göre genel eleştirilerin aksine İslam inancına ters düşmez hatta Kur'an'daki pek çok ayet ile de örtüşür niteliktedir (KK1, KK2, KK5). Yörede yapılan görüşmelerde kaynak kişilerin hepsinde ahiret inancının var olduğu gözlemlenen durumlar içerisinde yer almaktadır.

Ruh göçü bölge inancında iki farklı şekilde tezahür etmektedir. Bunlardan ilki hayvan kalıbına girme, ikincisi ise insan kalıbına girme şeklindedir. Nusayriler; hayvan olarak kalıba girme şekillerinde hayvanlarla insanlar arasında göstermiş oldukları reaksiyonlar, davranışlar bakımından mistik bir bağ kurmaktadır. Laf dinleyen fakat bunu gizlice ve sessizce yapan insanlar için yörede "önceki hayatında kesinlikle yıldı" benzetmesi yapılabilirken; kurnaz, dolandırıcı, uyanık insanlar için, yörede kolaylıkla "önceki hayatında bu kesin tilkiydi" (KK2) benzetmesi yapıldığı görülmüştür. Yine detaylı bir şekilde incelendiğinde topluluğun hayvanlarla olan iletişimlerinin oldukça iyi olduğu gözlemlenir. Hayvanlara iyi davranmalarının en önemli sebebi onların daha önce dünyaya insan kalıbında gelmiş olduklarına ve bir ruh taşıdıklarına inanmalarıdır. Bu konuyla ilgili olarak İnan Keser saha çalışmalarında Nusayrilerin, hayvanların cezalandırılan ruhlar olduklarına inandıkları için köpeklere ve diğer hayvanlara oldukça iyi davrandıklarını belirtmiştir (2011: 65). İnsan olarak kalıba girme şekillerinde ise cinsiyet değiştirme durumuna yörede pek rastlanmamış olsa da (yani kadınsa yine kadın erkekse yine erkek olarak dünyaya gelinir) "Ruhun cinsiyeti yoktur." inancı mevcuttur. İnanışa göre insan-ı kâmile ulaşılması için kişinin yedi defa dünyaya gelmesi gerekmektedir. Neden yedi sayısı olduğu sorulduğunda ise yeraltının ve göğün yedişer kattan oluştuğuna dair inanışa sahip oldukları (KK1, KK5)

inançlara mensup millet meclisini oluşturan 40 milletvekili vardır. Bu milletvekillerinin dördte biri Alevilerden oluşur. Aralarında bu aileye mensup büyük amcaları "Ş. Hasan Ali Davut Eskiocak" da vardır. Hatay Valiliği Müzesinde isimleri ve fotoğrafları mevcuttur." (URL-2).

söylenmiştir. Saha çalışmasında bunun yaygın bir görüş olduğu da gözlemlenmiştir. Yöre halkının kalıplaşmış bir ifade olarak “yedi kat yerin dibi, yedi kat yerin üstü” (KK1, KK5) gibi tabirleri cümlelerin içinde, “Yedi kat yerin dibine girdim, yedi kat yerin dibine soktun” (KK2, KK5) şeklinde gündelik yaşamlarında oldukça sık kullandıkları da tespit edilen bir başka durumdur. Bu bağlamda Nusayrilerde, bir ruhun yedi defa dünyaya geldikten sonra sonsuzluğa kavuşacağına dair yaygın bir inanışın var olduğu söylenebilir. Yeniden doğuşa inanan bu kimseler Tanrı'nın adaletine sonsuz bir güven duyduklarını belirtirler. Yöredeki şeyhlerin, dedelerin, din büyüklerinin bâtını yorumlamalarına göre örneklendirmek gerekirse sakat doğan bir çocuk ya önceki hayatında yapmış olduğu bir yanlışın bedelini ödüyordur yahut ailesi önceki yaşamlarında “insan olmanın gereklerini yerine getiremediği için” (KK5) onunla sınıanıyordu. Nusayrilerin bâtını yorumlamalarına göre Tanrı'nın bile isteye, sebepsiz yere bir çocuğu sakat yaratması, O'nun adaletine ters bir durumdur. Yapılan saha çalışmasında yöre halkına yöneltilen “Sizin anlayışınıza göre, çocuk ailesinin günahını neden çekiyor, bunu nasıl açıklıyorsunuz?” sorusuna “O çocuğun acı çektiğini nereden biliyoruz ki?” (KK1, KK5, KK2) cevabını alırız. Soruya verilen cevaba bakıldığında yöre halkının kafalarda oluşabilecek pek çok soruya kendilerince bir açıklama getirdikleri çalışmada tespit edilen bir başka durumdur. Kişilerin reenkarnasyon geçirdiğinin nasıl anlaşıldığı sorusuna gelince, bunları maddeler hâlinde açıklamak konunun daha anlaşılır olmasını sağlaması açısından büyük önem arz etmektedir.

Bir kimsenin reenkarnasyona uğramış olduğunu gösteren belirtileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kişilerin çocukken yahut gençlik dönemlerinde görmüş oldukları rüyalar ve uyku hâlindeki, bilinçdışı olarak nitelendirebilen sayıklamalar. (KK3)
2. Bedenlerinde, çocukken aileleri tarafından fark edilen, önceki yaşamlarına ait olduğu düşünülen izler (yara izleri, ben şeklinde tarif edilebilen büyük lekeler, çukurlar, kesikler...). (KK4)
3. Bazı çocuklar, henüz 2-3 yaşlarındayken, yaşamış oldukları her şeyin idrakinde olup, buldukları yeri kabullenemeyip, önceki hayatlarında ne oldukları, kim oldukları hakkında ailelerine detaylıca bilgi verebilmektedirler. Bu anlatılar dikkatle değerlendirilir. (KK4)
4. Bazı durumlarda kişinin kendisine değil, ailesine rüya yoluyla önceki hayatında yaşadıkları bildirilebilmektedir. (KK3, KK7)
5. Dördüncü maddede bahsedilen durumlarda, aileler gördükleri rüyaları çocuklarına anlattıklarında, çocukları anımsamaya başlayıp çok ilginç tepkiler verebilmektedirler (ağlamak, duygulanmak, eski eşyalarını aramak vb.). (KK3, KK7, KK6, KK4)
6. Genellikle normal bir ölümle değil de kaza sonucu meydana gelen ölümlerde, cinayete kurban gidenlerde yani ölümü olaylı olan kişilerde görülmektedir. (KK3, KK4)

Kişilerin büyük bir çoğunluğu hikâyesini belli bir noktaya kadar anlatabildiğini belirtmektedir. Geri kalanını bilmesine rağmen anlatamamaktadır. Anlatamadığı kısım yeniden yaratılış sürecine dair olmakla birlikte, bazı kimseler o kısmı tamamen hatırlamadığını da söylemektedir.

Yukarıda belirtilen maddeleri daha somut ve anlaşılır bir hâle getirmek adına kaynak kişinin yaşadığı olaya burada yer vermek yerinde olacaktır. Kaynak kişi Edip Çelik, yaşadıklarını şu şekilde aktarmaktadır:

“Önceki hayatımda adım Hamit Balık'tı. İçkiciydim, eşkiyaydım... İskenderun'da yaşıyordum. Evliydim, dört tane kızım vardı. Düşmanlarım vardı. Kurşunlandım ben. Yedi tane kurşun yedim. Öldüm. Üç gün mezarda inilti sesleri duydum, kabir azabı çektim. Ondan sonra biri geldi yanıma ve beni bir yere götürdü. Cennet denen bir şey... Bir ağacın kovuğuna oturttu ve 'Buradan inme.' dedi. O gitti ben indim. Bir süre sonra tekrar aynı

şahıs yanıma geldi ve 'Ben sana inme demedim mi?' dedi. Tekrar aynı ağacın kovuğuna oturtturdu ve elimde boş bir bakır tabak vardı. Aynı şeyleri yine söyledi ve gitti. Orada oturdum ve bu dünyaya geldim, yeni ailemin yanına. Ağacın kovuğu annenin hamilelik dönemi demekmiş. Eskiden yakıt sıkıntısı vardı. Ailem kömürle ısınıyormuş. Otuz-kırk günlükken kömürden zehirleniyorum ve tekrar ölüyorum. İkinci kez aynı ağacın kovuğuna oturtturulmam da annemin tekrar hamilelik dönemiymiş ve tekrar, bir daha aynı aileme geri geliyorum. Annem, babam ve halalarım beni rüyalarında görüyorlar. 'Ölen bebeğiniz size tekrar geri gelecek, kaygılanmayın.' diyorlar. Babam da rüyasında onu kucaklayan bir çocuk görüyor ve çocuk ona 'Baba ben yanınıza geliyorum.' diyor. Tekrar (dünyaya) geliyorum. Annem gerçekten, bir daha hamile kalıyor ve ben tekrar doğuyorum. Eşim ve çocuklarım daha sonra yanıma geldiler. Ben çocukken dilim açıldığı zaman konuşmaya (anlatmaya) başlıyorum. Silah arıyorum buradaki babamın yanında. Benim babamın silahı vardı. Silahını almak istemişim. Babam; ne yapıyorsun diyor (bana). Ben; düşmanlarım var onları öldüreceğim, öcümü alacağım diyorum. Böylelikle, buradakiler de bu çocuğun bir mazisi var diyorlar. Ben; eşim şu, kızlarım şu, dört tane kızım var (diyorum). Daha sonra İskenderun'da söylediklerimi araştırmaya başlıyorlar. Onlar da (diğer aile) bunu duyunca yanıma geliyorlar. Sorular sormaya başlıyorlar: "Ne oldu?", "nasıl oldu?" (Ben de) konuşuyorum (anlatıyorum)..." (KK3).

Kaynak kişinin anlatmış olduğu bu olay ruh göçüne dair birçok önemli noktayı açıklamaktadır. Bunların içerisinde en dikkat çeken noktalardan biri de ağaç motifidir. Çünkü yeniden yaratılış sürecinin anlatıldığı şaman memoralatlarında da benzer bir şekilde *ağaç motifi* görülmektedir. Fuzuli Bayat'ın konuyla ilgili yazmış olduğu eserinde, kaynak kişinin anlattığına benzer bir şekilde 20. yy. Sibiryaya şamanları arasında yapılan araştırmalarda yeraltı dünyası ruhlarının bir kadın şamanın vücudunu parçaladıklarını ve vücut parçalarını bir araya getirirken kayın ağacı kabuklarının üzerine koyduklarını, böylelikle de yeniden canlandığını aktarır (2019: ?).

Bahaeddin Ögel de Türk kültüründe ağaç motifinin önemini vurgular ve yaratılıştaki izahını açıklarken ağacı bu meselenin ana motifi olarak gösterip Türk düşüncesine göre ilk insanın dokuz dallı bir ağacın altında yaratıldığını Tanrı'nın insanla ilk muhatap olduğu yerin dokuz dallı ağacın altı olduğunu belirtir (2010: 111). Ayrıca önemli Türk gruplarının ölümlerini ağaçlara asma geleneğinin de yeniden doğuş ve aynı zamanda ölümlerini göğe sunma, onları göğe uzanan yola çıkarma umudundan kaynaklandığı düşünülebilir. "Ebu'l Gazi Bahadır Han ve Reşideddin Fadlallah'ın Kıpçakların kökeni üzerine yazmış oldukları raporlarda şöyle bir anlatıya rastlarız: Hamile bir kadın, doğurmak üzere bir ağacın kovuğuna sığınır. Kadının dünyaya getirdiği bebek, ağacın bir oğludur. Bitki-insan şeklindeki bu türeyiş ilişkisi, bitkinin evlatlarına bulunduğu çok sayıda tavsiye ve yaptığı konuşmayla sıkça vurgulanmaktadır." (Roux 1995: 83, 87). Bu ifadelerin hepsi zaman ve mekân değişse de kişilerin belleğinde ortak kodların, ortak motiflerin yer aldığını ve korunduğunu gösterir. Bu kodlar kültürün inşasında önemli olduğu gibi kültürel ortaklıkların tespiti açısından da oldukça önemlidir.

Saha çalışmasında karşılaşılan ve önem arz eden diğer bir nokta ise, reenkarnasyona uğrayan bazı çocukların önceki hayatlarındaki aileleriyle olan ilişkileridir. Bazı aileler çocuklarının önceki yaşamındaki aileleri ile görüşmesine izin verirken, bazıları evlatlarının ellerinden alınabileceği düşüncesiyle reenkarnasyona uğradığını bildikleri çocuklarını önceki yaşamlarındaki ailelerinden uzak tutmakta ve çocuklarını onlara göstermek istememektedir. Hatta çocukların olayları anlatmaya başladığı küçük yaşlarında, onlara yaşadıklarını unutturabilmek için bazı pratikler geliştirmişlerdir. Bu pratikleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Anne, ağzında çiğnediği ekmeği çocuğunun da ağzına verirse çocuk anlattıklarını unuttur ve konuşmazmış. (KK1)
2. Anne, çocuğuna yedireceği yemeği eğer üflemeden, sıcakken yedirirse çocuk konuşmazmış. (KK6)

3. Olayların idrakinde olup, yaşadıklarını anlatmaya başlayan çocuğun ağızına terlik atılırsa o çocuk artık konuşmazmış. (KK2)

4. Önceki hayatında yaşadığı olayları anlatan bir çocuk, anlattığı olayları yaşadığı yere (önceki hayatında evi olarak iddia ettiği yer, odası, önceki hayatındaki ailesiyle bulunduğu her yer) götürülürse her şeyi çok daha net anlatmaya başlar bu sebeple bazı aileler onları önceki hayatlarında yaşadıkları yerlerden uzak tutmuşlardır, çocukları onlara göndermemişlerdir. (KK6)

Kaynak kişi Mercan Atakan ise bu durumla alakalı olarak yaşadığı olayları şu şekilde aktarmıştır:

“Annem evlenmeden önce bir adam vardı, annemi istiyordu. Annem sevmediği için onu istemiyordu. Bu çocuk (bu adam) bir gün uyuduğunda, annemin karnında, kendi ruhuyla benim yüzümü görmüş (onun ruhunda benim bedenlendiğimi). Bu (adam) uyandıktan sonra kendi annesine: ‘Anne, ben 25-30 gün sonra öleceğim ve Kamelya’nın karnında olacağım (yeniden doğacağım)’ demiş. Aradan bir yıl (geçtikten) sonra falan annem evleniyor ve hamile kalıyor. O çocuğun (ölen adamın) annesi bizim eve geliyor (ve) diyor ki: ‘Eğer konuşursa o çocuğu alacağız ya da mirası vereceğiz...’ Hep şey derler, hani bir inanç vardır. Yemeği yemeden önce hani anneler ağızına koyup, sıcaklığına bakar ya... Eğer çocuğuna öyle yedirirsen (üflemeden, sıcakken) konuşmazmış. Annem de bana öyle yapmış, sırf beni almasınlar diye. Ondan sonra konuşmamışım ta ki 6 yaşına kadar. Normalde 6 yaşına kadar herkes unuttur. Ama ben 6 yaşında anneme bir şeyler hatırladığımı söylemişim...” (KK6).

Kaynak kişilerin anlatılarında görüldüğü üzere rüyalar yeniden doğuş inancının ortaya çıkmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Rüya yoluyla kişilere geçmiş, gelecek ve şimdi hakkında bilgiler verildiği görülür. Bu motifin bir benzeri Dede Korkut’ta da görülür. Fuzuli Bayat, “Korkut Ata” adlı eserinde *ölümden kaçma* motifini anlatırken Korkut Ata’nın ölüm haberini uykuda aldığını ve ne kadar yaşam süreceğinin ona rüyasında bildirildiğini aktarır (2003: 9). Dede Korkut’a yaşam süresi bildirilirken alanda karşılaşılan örneklerde nerede yaşam süreceği, nerede doğacağı vb. durumlar bildirilmektedir. Rüyaların içeriği değişse de işlevi aynıdır, gaipten haber verirler. Bu durum Anadolu Aleviliği ve Nusayrilikte rüyalara verilen önemin nedenini de açıklar niteliktedir.

Alanda yapılan çalışmalarda reenkarnasyona uğrayan bazı kişilerin çocukluk dönemlerinden belirli bir yaşa kadar algılarının çok açık ve hislerinin oldukça kuvvetli olduğu kaydedilmiştir. Bâtına açılan bazı noktalar zamanla kaybolurken, bazıları ise kişide kalıcı yeteneklere dönüşebilmiştir. Kaynak kişi Muti Keskin yaşadıklarını şöyle anlatır:

“Biz şeyh soyundan geliyoruz. Annem bütün kardeşlerimi doğmadan önce rüyasında görmüş. Ben doğmadan önce de rüyasında bir Arap ülkesinde çok varlıklı bir kişi olduğumu görmüş, bir saray içerisindeymişim, büyük kapılardan geçiyordum, anneme ben sana geleceğim demişim annem de ben evliyim sen bana nasıl geleceksin ki demiş rüyasında. Tabii sonra ben doğuyorum. Annem anlıyor ki önceki hayatımda zengin ve soylu bir yerden geliyorum. Gözüm yükseklerdeymiş, bazı şeyleri beğenmez küçük görürmüşüm, dilim çözüldüğü zaman ‘Yaverlerim nerde?’ demişim. 10 yaşına kadar hislerim çok fazla, aşırı kuvvetliyim. Bir gün teyzem bizim eve geliyor o zamanlar hamile tabii arkada annemle aralarında konuşurlarken acaba cinsiyeti ne olacak diyorlar ben, teyze oğlan olacak, diyorum. Sonra teyzemin gerçekten bir oğlu oluyor. Sonra annem şüpheleniyor davranışlarımdan bir komşumuz var hamile çocuğunun cinsiyetini bilerek geliyor bizim eve yani beni test etmek için... Onun da cinsiyetini biliyorum, evimize uzun bir süre insanlar gelip dururdu cinsiyetlerini söylemem için hepsi de doğru çıkardı. Kadınların karnına dokununca anlıyordum. 10 yaşına kadar bu durum böyle sürdü sonra kaybolmuş. Şimdi devam eden bazı şeyler var, hislerim çok kuvvetli. Mesela birisi karşımda yalan söylediği zaman kalp atışlarım hızlanıyor ve sağ kolumda omzumun altında bir kısım var nasıl insanların gözü böyle kırpışır seçirir, bende de aynısı kolumda oluyor, kırpılıyor o zaman anlıyorum yalan söylediğini ama belli etmiyorum tabii ama ben bedenimde hissediyorum. Bana onun söylediğinin tam tersi söyleniyor içimde.” (KK7).

Yörede reenkarnasyona işaret, delil sayılan belirtiler önceki sayfalarda maddelendirilmişti. O maddelerin birinde çukur, kesik yahut ben şeklinde vücutlarında önceki yaşamlarına dair izler olduğu düşünülen birtakım işaretler var olduğu belirtilmişti. Kişilerin bir kısmında bu izler zamanla geçerken, bazılarında ise ilerleyen yıllarda bile taşımaya devam ettikleri izler olarak kaldığı gözlemlenmiştir. Bu izler, hangi şekilde öldükleri hakkında anlattıkları hikâyeleri doğrular niteliktedir. Saha çalışmasında, kaynak kişi Emre Mansuroğlu yaşadığı olayı şu şekilde aktarmıştır:

“İlk (önce), Armutlu Mahallesi’nde yaşıyorum, diğer ailemle beraber. Ama reenkarnasyon olduğumu doğduktan sonra (şimdiki) annemin yanına geldiklerinde öğrendim. Benim teyzem oraya nişanlıydı. Oğlu, kadının (önceki hayatındaki annesi) rüyasına girmiş: ‘Bak anne, ben oradayım, git beni al.’ demiş. Kadın gelmiş, almış beni kucağına. Ben kimsenin kucağında uyumazken, o kadının yüzünü okşayarak uyuya kalmışım. Ondaki sonra 1-1.5 yaşında dilim açılmış (yaşananları hatırlamışım). Eve almışlar beni (evlerine götürmüşler), o eve... Hani nasıl öldüğümü falan anlatmışım. Duvardaki fotoğrafları saymışım (fotoğrafların kim ve neyim olduklarını): ‘İşte ben, annem, babam, abim...’ demişim. (...) Şimdi ölen çocuk yani ben mi diyeyim bilmiyorum. Ölen çocuk motor tutkunuydu. Motor yarışlarını kazanmış, birinci olmuş. Bunu kutlamak için arkadaşlarıyla beraber Samandağ/Çevlik’e gitmişler. Geri dönüşte onu çekemeyen arkadaşlarından biri arkadan zincirle başına vurmuş ve önüne de köpek çıkınca tutunamamış, uçurumdan aşağıya yuvarlanmış. Orada, olay yerinde değil ama hastaneye kaldırılırken ambulansın içinde ölmüş. (...) Tam başımın ortasında (o güne dair) bir yara izi var ama gözükmez.” (KK4).

Nusayrilerin Arapça ettikleri dua ve beddualarda da reenkarnasyon inancının izlerinin taşındığı, saha çalışmasında gözlemlenen bir durumdur. Bunlardan bazıları; *Allah yiseğedli bahtik bi seb’a ceylik* yani “Allah bu dünyaya yedi gelişinde de bahtını açık etsin.”, *Allah leyismahlık bi seb’a ceylik* yani “Bu dünyaya yedi gelişinde de Allah tarafından verilen hak, sana helal olmasın.” vb. şekildedir.

Son olarak, saha çalışmasında bölge halkına bu inancın neye dayandırıldığı sorulduğunda Kur’an-ı Kerim’deki birçok ayetin yeniden doğuşa işaret ettiğini, dikkatli okunduğunda bunun görülebileceğini, insanların Kur’an’daki sadece görünen anlama (zahir) odaklandıklarını (KK1, KK2, KK3, KK5) belirtmişlerdir. Ancak derin bakıldığında çok açık bir şekilde yeniden doğuşun Kur’an-ı Kerim’de delillendirilmiş olduğunu beyan etmektedirler. Nusayrilerin reenkarnasyona, yeniden doğuşa delil olarak gösterdikleri ayetlerden bazıları ise şunlardır:³

“Yeryüzünde debelenen hiçbir canlı, iki kanadıyla uçan hiçbir kuş istisna olmamak üzere hepsi sizin gibi ümmetlerdir. Biz bu Kitap’ta, herhangi bir şeyi ne eksik bıraktık ne fazla yaptık. Onlar, sonunda Rableri önünde haşredilirler.” (En’am suresi 38. ayet) buyrulmuştur. Bu ayet Nusayri inancına göre hayvan kalıbından insan kalıbına geçişin mümkün olduğunu gösteren bir ayet olarak nitelendirilir.

“Allah’a nasıl nankörlük ediyorsunuz/Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz?! Siz ölülerdiniz, O sizi diriltti. Sizi yine öldürecek ve sonra diriltecektir. Nihayet O’na döndürüleceksiniz.” (Bakara suresi 28. ayet)

“Allah yaratışa başlar, sonra onu varlık alanından çekip tekrar yaratır. En sonunda O’na döndürülürsünüz.” (Rûm suresi 11. ayet)

³ Reenkarnasyona delil olduğu iddia edilen ayetler olduğu gibi bazı araştırmacıların görüşlerine göre Kur’an’da reenkarnasyon kavramının yer almadığını kanıtlar nitelikte örnek gösterilen ayetler de vardır. Ancak çalışmamız Nusayrilikte bu inancın nasıl şekillendiğini konu edindiği için diğer iddialara yer verilmemiştir.

“Yaratmaya ilk başlayan/yaratılanları ilk yaratan O'dur. Sonra onları çevirip yeniden yaratacaktır. Bu O'nun için çok da kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce örnekler/en yüce sıfatlar O'nundur. O'dur Azîz, O'dur Hakîm...” (Rûm suresi 27. ayet)

“Reenkarnasyon inancı Nusayriliğin teorik anlatımı yanında dinsel pratikler ve günlük hayatta da yansımalarını bulmuştur. Bu konuda en ilgi çekici örnek, Nusayrilerin yaptıkları cenaze törenleridir. Cenaze törenlerinde yeniden doğuş inancından dolayı töreni yöneten Şeyh, ölmüş kişiye “yeni yaşantısında zina yapmamasını, haram yememesini, iyi bir hayat sürüp iyi bir Nusayri olmasını” nasihat eder. Çünkü ölüm Nusayrilere göre aslında yeni bir hayatın başlangıcı, yeni bir doğuşun gerçekleşmesi için zaruri olan bir durumdan öte bir şey değildir.” (Keser 2011: 66). Daha açık bir ifadeyle Nusayriler ölümün yeniden doğabilmek için gerekli olduğuna, bu nedenle kişinin dünya okulunu doğru ve ahlaka uygun bir biçimde tamamlaması gerektiğine inanırlar.

Ruh göçüne dair inanış ve inanmalara olağanüstülük ya da gereğinden fazla dinsellik atfedilmektedir. Bu da konunun karmaşıklaşmasına ve insanlar arasında çatışmalar doğurmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki ruh göçü kavramı bir görüş, inanç, bilimsel olarak ispatlanırsa evrensel bir yasa olarak nitelendirilebileceği gibi varlığın ve insan olmanın gerekliliği şeklinde de izah edilebilir. Bu şekilde açıklandığında insanları birbirinden ayıran, koparan, uzaklaştıran bir mesele olarak değil de bütün inançların ortak olan yönüne kapı aralayan bir olgu olduğu görülebilir.

Sonuç

Nusayriler, ülkemizde azınlık bir topluluk olarak yer alırken haklarında yeterli araştırmalar yapılamamış olduğu gözlemlenir. Bunun en temel nedenlerinden biri Nusayrilerin inançlarını kapalı, gizli yaşamaları olmakla birlikte diğer bir nedeni de toplumsal ön yargılardır. Edinilen bazı bulgular Nusayrilerin kimliğini tanımlayabilmek açısından önem arz etmektedir. Arap oldukları yönünde yaygın bir inanışın hâkim olduğu bu grubun detaylı incelendiğinde karmaşık kültürleri iç içe barındırmasının yanı sıra Orta Asya Türk kültürü ile olan yadsınamaz benzerliği dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Hatay yöresi pek çok farklı etnik grubun uzun yıllar bir arada yaşadığı önemli bir bölgedir. Fiziki konumu da göz önünde bulundurulduğunda Orta Doğu'nun Anadolu'ya açılan penceresi olarak nitelendirilebilir. Saha çalışmamızda yapmış olduğumuz analizler şunu açık bir şekilde göstermektedir ki Hatay'ın fiziki konumu ve birbirinden farklı pek çok etnik kültürü bir arada barındırıyor oluşu incelendiğinde, Nusayrilere de farklı kültürlerden etkilenme, farklı kültürlerin bir sentezi olma fırsatını vermiştir. Bu bağlamda gerek Şamanist gerek eski Orta Doğu inançları ve büyük ölçüde Türk kültürüne dair izleri Nusayriler üzerinde görmek mümkündür. Bu da konu üzerine daha geniş çaplı araştırmalar yapılmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu alan üzerinde yapmış olduğumuz araştırmalar Nusayriler hakkındaki kimlik karmaşası problemine bir cevap olabileceği gibi araştırmacıların konuya eğilmesi ve incelemeye devam etmesi durumunda farklı soruları ve farklı cevapları doğurarak konuyu bambaşka bir yere de taşıyabileceğini göstermektedir.

Ruh göçü, geleneksel dinlerin reddettiği bir inanış olarak ortaya çıkarken kadim kültürlerde bu inancın var olduğu gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra Alevilik-Bektaşilik inancı içerisinde farklı bir öneme sahip olduğu hem sözlü kültür ürünlerinde hem de yaşamsal pratiklerinde korunmuş olduğu araştırmacıların daha önceden yapmış oldukları çalışmalarda da ortaya konmuştur. Nusayrilik ekseninde ise ruh göçünün incelenmesi topluluğun konuyu gizlilik içerisinde değerlendiriyor olmasından kaynaklı zorlaşmaktadır. Bu nedenle sadece yazılı kaynaklar üzerinden hareket ederek meselenin anlaşılmasına çalışılması konun doğru anlaşılabilmesi noktasında eksik kalmaktadır. Saha çalışmaları bu noktadaki eksikliği tamamlayabilme konusunda büyük bir yardımcıdır. Nusayrilik inancı ve dinsel pratikleri içerisinde ruh göçü inanışı gelen eleştirilerin ve Batı'daki bazı kabullerin aksine kişinin bireysel sorumluluklarını bertaraf etmez aksine dünyevi yaşamın bu inanışla daha bilinçli ve farkındalıkla yaşanması gerektiğini kabul eder. Bireylerin sorumluluk sahibi olması, yaşam

yolculuğunu erdemli bir biçimde tamamlaması insandan murat edilendir. Ancak söz konusu Nusayriilerin inanışlarına göre, kişinin bu yolculuğu tek seferde dosdoğru bir biçimde yani Tanrı'nın insandan murat ettiği biçimde tamamlayabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla da ruh göçü inancını tekâmüle yani öğrenmeye, olgunlaşmaya, saflaşmaya dayanan bir olgu olarak kabul etmekte ve gündelik yaşantılarını da bu bilinçle sürdürmeye devam etmekte oldukları ifade edilebilir.

Kaynaklar

- Arıkdal, Ergun (1989), *Ansiklopedik Metapisişik Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2003), *Korkut Ata Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*, Ankara: Karam Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2009), "Geçiş Ritüeli Bağlamında Arınma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9, 74-78.
- Bayat, Fuzuli (2019), *Türk Şaman Metinleri Efsaneler ve Memoratlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli (2019), *Türk Kültüründe Kadın Şaman*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dalkıral, Sayın (2003), "Târih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri II (Dürzîlik ve Nusayrîlik)", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 21, 201-217, Erzurum.
- Demirci, Kürşat (1998), "Hulûl", *İslâm Ansiklopedisi*, C.18, 341-344.
- Gezgin, İsmail (2019), "Uygarlığın Göçebe Hafızası Mitosun Gizemi: İnsanın Ölümsüzlük Arayışı", *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, 70, 45-46, İstanbul.
- Has, Kenan (2004), "Dinler Tarihi Perspektifinden Tartışmalı Bir Kavram; Reenkarnasyon", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17, 4, 390-400.
- Işık, Caner (2012), "Halk İnançlarında Kalıp Değiştirme ve Ruh Göçü", *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 2-1, 46-60.
- İnsanlığı Birleştiren Bilgiyi Yayma Vakfı [BİLYAY] (1997), *Evrensel Yasa Tekrardoğuş*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Kara, Eser (2017), *Türk Destanlarında Şamanistik Unsurların Tespiti ve Değerlendirilmesi*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Karaman, Fikret (2011), "Tenasuh ve Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/8(1), 9-34.
- Koç, Aylin ve Kültürel, Zuhâl (2011), "Bir Kürek Kemiği Falı Metni: Risale-i 'İlm-i Ketf'", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6, 131-148.
- Keser, İnan (2011), *Nusayri Alevilik Tarih İnanç Kimlik*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (2010), *Türk Mitolojisi I.*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Önal, Tekin (2016), "Ulus-Devlet İnşasında Nusayri Politikaları ve Hars Komiteleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78, 113-138.

Roux, Jean Paul (1995), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Ankara: İşaret Yayınları.

Roux Jean Paul (1999), *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Tankut, Hasan Reşit (1938), *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*, Ankara: Ulus Basımevi.

Ürkmez Naim ve Efe Aydın (2010), "Osmanlı Arşiv ve Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 127-134.

Üzüm, İlyas (2007), "Nusayrilik", *İslâm Ansiklopedisi*, C.33, 270-274.

Yitik, Ali İhsan (2011), "Tenasüh", *İslâm Ansiklopedisi*, C.40, 443-446.

Elektronik kaynaklar

URL-1: Türk Budizmi&Türk Budist Kozmoloji ve Mitolojisi (2016), haz. Nuray Bilgili, <http://ankaenstitusu.com/turk-budizmi-turk-budist-kozmoloji-ve-mitolojisi/> (e.t. 15.09.2023).

URL-2: Hatay'ın İnanç Önderlerinden Ehlîbeyit Alimi Şeyh Nasreddin Eskiocak (2017), <https://mozaik.hatiab.org.tr/2017/05/02/nasreddin-eskiocak/> (e.t. 20.09.2023).

URL-3: Tılsımlı Kemikler, Kehanet ve Şamanizm (2017), haz. Nuray Bilgili, <http://ankaenstitusu.com/tilsimli-kemikler-kehanet-ve-samanizm/> (e.t. 15.09.2023).

URL-7: TDK Güncel Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/> (e.t. 24.12.2023).

Kaynak Kişiler⁴

KK1: Adnan Kayman, Adana, 69 yaşında, Lise mezunu, Emlakçı.

KK2: Azime Yılmaz, Hatay/Antakya, 64 yaşında, Ortaokul terk, Ev hanımı.

KK3: Edip Çelik, Hatay/Antakya, 58 yaşında, Lise terk, Bakkal.

KK4: Emre Mansuroğlu, Hatay/Antakya, 22 yaşında Lise terk, Çalışmıyor.

KK5: Kaziye İskenderun, Hatay/Reyhanlı, 52 yaşında, İlkokul mezunu, Ev hanımı.

KK6: Mertcan Atakan, Hatay/Antakya, 17 yaşında, lise okuyor.

KK7: Muti Keskin, Hatay/Defne, 30 yaşında, Üniversite mezunu, İthalat ve İhracat firmasında çalışıyor.

⁴ Makalenin konusu kişilerin inanç ve özel hayata dair unsurlarını içerdiğinden dolayı kaynak kişilere ait bilgiler sınırlı tutulmuştur.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7 Haziran/June 2024)


Tahsin Sermet Bey (1889-1969), Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinin Öncü Mimarı*

Tahsin Sermet Bey (1889-1969), Pioneering Architect of The Late Ottoman and Early Republican Periods*

Cenk BERKANT

Doç. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Sanat Tarihi Bölümü


cenkberkant@gmail.com

 ORCID 0000-0002-5443-5099

Erdem BAYAZIT

Uzman

erdembeyaz1@gmail.com

 ORCID 0000-0001-6112-9463

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 21.12.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 24.01.2024

Atıf/Citation

Berkant, Cenk ve Erdem Bayazıt (2024), "Tahsin Sermet Bey (1889-1969), Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinin Öncü Mimarı", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 16-30.

Berkant, Cenk and Erdem Bayazıt (2024), "Tahsin Sermet Bey (1889-1969), Pioneering Architect of The Late Ottoman and Early Republican Periods", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 16-30.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Bu makale, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Cenk Berkant danışmanlığında Erdem Bayazıt tarafından gerçekleştirilen "Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Öncü Bir Mimarı: Tahsin Sermet Bey (1889-1969)" başlıklı yüksek lisans tezinden geliştirilerek yazılmıştır.

* This article has been produced from the graduate thesis entitled as "A Pioneer Architect in the Early Republican Period: Tahsin Sermet Bey" written by Erdem Bayazıt and supervised by Associate Prof. Dr. Cenk Berkant of Muğla Sıtkı Koçman University's Social Sciences Institute.

Öz 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda artan Batılılaşma ve modernleşme hareketleriyle birlikte değişen sosyal, kültürel ve ideolojik yaklaşımlar; diğer birçok alanda olduğu gibi mimarlık alanında da kendine yer bulmuştur. Yeni bir ideoloji ve toplum yapısı üzerinde yükselmeye başlayan bu geçiş dönemi, I. Ulusal Mimari (1908-1930) olarak anılan dönem ile birlikte mimaride kendine özgün üslup arayışına girmiştir. Bu kapsamda Selçuklu ve Osmanlı sanatı öğeleriyle Batılı anıtsal üslupların birlikte kullanıldığı eklektik bir anlayış benimsenmiştir. Değişen bürokrasi ve yaşanan dönüşümün kendini en çok hissettirdiği alanlardan birisi doğal olarak mimaridir. Bu doğrultuda hem Cumhuriyet öncesi hem de Cumhuriyet Dönemi'nde mimarlık ortamında yeni uygulayıcılar ve tasarımcılar ön plana çıkmıştır. 1908-1918 arasında, çoğunluğu Sanayi-i Nefise Mimarlık Şubesi mezunu "Birinci Kuşak Mimarlar" olarak adlandırılan Cumhuriyet Mimarisi'nin selefleri bu imar ve inşa faaliyetlerinde, kendilerinden sonraki mimarlık ortamını da etkilemişlerdir. Bu makalede, bu kuşağın öncü isimlerinden Mimar Tahsin Sermet Bey ve eserleri ele alınacaktır. Mimarın kişisel yaşamı ve mimarlık kariyerine dair bilgi, belge, arşiv kayıtları, dönemin gazete ve dergileri, dönemin sanatı ve mimarlığıyla ilgili yayınlar titizlikle incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde elde edilen bilgi ve bulgular; mimarın kariyeri, eğitimi, tasarladığı yapılar, sanatçı kimliği, Cumhuriyet Mimarlığı'ndaki rolü ve mimari yaklaşımını belirleyen etmenlerle sentezlenerek bu çalışma oluşturulmuştur. Bu çalışmada Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinin öncü mimarlarından biri olan Tahsin Sermet Bey'in tasarımlarıyla birlikte dönemin mimarlık ortamına etkileri ön planda tutulmuştur.

Anahtar sözcükler: Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı, Mimar Tahsin Sermet Bey, Sanayi-i Nefise Mektebi, Birinci Kuşak Mimarlar, İzmir Milli Kütüphane ve Milli Sinema

Abstract Changing social, cultural and ideological approaches with the increasing westernization and modernization movements in the Ottoman Empire during the 19th century has found its place in the field of architecture like in many other fields of humanities. This transition period, which paved a new ideology and social structure, started to find its own unique style in architecture with the period known as First National Architectural Movement (1908-1930). In this context, an eclectic approach was adopted in which Western monumental styles were used along with Seljuk and Ottoman Arts elements. Naturally, one of the areas one might recognize the changing bureaucracy and transformation of society is, undeniably, architecture. For this respect, new practitioners and designers emerged in the architectural environment both before the Republic and during the Republican Period. Between 1908 and 1918, the predecessors of the Republican Architecture, called "First Generation Architects", most of whom were graduates of Sanayi-i Nefise Architecture Branch, influenced the architectural environment and their successors and construction activities. In this article, Master Architect and Engineer Tahsin Sermet Bey, one of the leading names of this generation, and his works will be discussed. Information, documents, archive records, newspapers and magazines of the period, and publications about the art and architecture of the period are meticulously examined regarding the architect's personal life and architectural career. This study was created by synthesizing the information and findings obtained as a result of the examination and the factors that determine the architect's career, education, the buildings he designed, his artistic identity, his role in the Republic Architecture and his architectural approach. In this study, the designs of Tahsin Sermet Bey, who has been considered as one of the leading architects of the Late Ottoman and Early Republic Periods, and his influence on the architectural environment of the period, are highlighted.

Keywords: Early Republican Period Architecture, Architect Tahsin Sermet Bey, Fine Arts Academy, First Generation Architects, İzmir National Library and National Cinema

Giriş

Tahsin Sermet, 1889 yılında Bolu'da çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta Bolu'dan İstanbul'a gelen Tahsin Sermet'in çocukluk yılları ve eğitim hayatı İstanbul'da geçmiştir. İlk ve orta eğitimini bu şehirde tamamladıktan sonra Sanayi-i Nefise Mektebi'ne girmiş (Gürlek 2012, 191) ve 1909 yılında bu okulun Mimarlık şubesinden mezun olmuştur (Anonim 1940: 60) (Foto. 1). Tahsin Sermet Bey, mezuniyetinden kısa bir süre sonra İzmir Kolordu'da sivil mimar olarak çalışmaya başlamıştır. İzmir'de Vali Rahmi Bey Dönemi (1913-1918) ile birlikte imza attığı projelerle adını duyuran ve burada varlığı bilinen tek Türk Mimar olan Tahsin Sermet Bey (Tanyeli 1992: 331-332), 1919 yılında İzmir'in işgalinden sonra bir dönem İstanbul'a taşınmıştır (BOA.DH.UMVM.69/45). İzmir'in kurtuluşundan sonra tekrar bu şehre dönerek çalışmalarına kaldığı yerden devam etmiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonra da İzmir, Ankara ve İstanbul'da çalışmalarına devam etmiştir (Gürlek 2012: 191).

Mimar, İstanbul'da bulunduğu süre içinde Ayaspaşa'nın torunlarından Nafia Hanım ile tanışmış, kısa bir süre sonra evlenmiştir. Tahsin Bey'in Nafia Hanım'dan Cüneyt (Sermet), Saniha (Sezer), Lamia (Özaltan) isimlerinde üç çocuğu olmuştur. Tahsin Sermet Bey'in evliliğinin ilk yılları İzmir'in Küçükyalı semtinde ailesi için tasarladığı Asanlı Köşk'te geçmiştir. Mimarın Batı tarzı müziğe düşkün oluşu, eşi Nafia Hanımın da müzikle arasının iyi olması ve müzisyen bir aileden gelmesi, kızlarının ve oğlu Cüneyt Sermet'in müzik eğitimi almasında etkili olmuştur. Kendisi de iyi bir ressam, sanatkâr ve tasarımcı olan Tahsin Bey, çocuklarının sanat eğitimi üzerinde hassasiyetle durmuştur. Asanlı Köşk'te geçen ve İzmir Milli Kütüphane projesinin 1933'te tamamlanmasıyla birlikte kariyerinin İzmir yılları son bulmuştur. Aynı yıl, çocuklarının eğitimi, eşinin isteği ve mimarlık kariyerinin farklı bir çizgide devam etmesinden dolayı İstanbul'a yerleşmiştir. Tahsin Sermet Bey, bir dönem Şişli'de, sonrasında Taksim (Sıraselviler, Ayaspaşa) civarında ikamet etmiş (Gürlek 2012: 191-192) mimarlık kariyerine yine buraya çok yakın bir nokta olan Karaköy Bankalar Caddesi'nde bulunan Bozkurt Han'da bir ofis açarak devam etmiştir (Anonim 1940: 87). Mimarlar Odası'nın 465 Sicil No'lu İzmir Şubesi Üyesi Tahsin Sermet Bey, 01 Haziran 1955 tarihinde odadan istifa etmiştir (TMMOB, Büyükkent Şubesi Arşivi, 29 Ocak 2022). Sert olduğu kadar, merhametli, dürüst ve samimi bir Cumhuriyet insanı, aile babası olan Tahsin Sermet Bey, uzun ve iz bırakan bir mimarlık kariyerinin ardından 16 Ocak 1969 tarihinde vefat etmiş ve Zincirlikuyu'daki aile kabristanına defnedilmiştir (Anonim 1969: 37).



Foto. 1. Mimar Tahsin Sermet (1889-1969)

Kaynak: <http://www.izmirmillikutuphane.com/Kutuphanemiz-Gorevleri>

Tahsin Sermet Bey'in Mimarlık Eğitimi

Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinde eğitim alan ve 1909 yılında mezun olan Tahsin Sermet Bey (Anonim 1940: 60) (Belge 1), burada verilen mimarlık eğitimi göz önüne alındığında, bu okula 1905 yılında kayıt olduğunu düşünmekteyiz.



Belge 1. Tahsin Sermet'in Mezuniyet Bilgileri

Kaynak: Anonim, Türk Yüksek Mimarlar Birliği Azaları ve Yüksek Mimarlık Mesleği ile Alakadar Mevzuat, İstanbul 1940, s. 60.

Tahsin Sermet'in mimarlık formasyonunu ve bu formasyonun -dönemin mimari akımlarını da dikkate alarak- mimarlık kariyerinde ne şekilde seyrettiğini anlamak için mimarın aldığı eğitimi değerlendirmek isabetli olacaktır. Bunun için de Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinin o dönemdeki eğitim programı ve öğretim kadrosu üzerinde durmak ve bu değerlendirme üzerinden mimarın eğitim hayatını yorumlamak gerekir.

Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinin başında, 1883'te kurucu olarak buraya atanan ve bu görevine istifa edeceği 1910 yılına kadar devam eden "Fenn-i Mimari Muallimi" Alexandre Vallaury¹ (1850-1921) bulunmaktaydı. Kendisine 1902 yılından itibaren yardımcısı ve Proje Atölyesi hocalarından Philippe Bello² eşlik etmiştir (Arık 2006: 15-16). Vallaury'nin Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinde kurduğu düzen, kendisinin de Paris, Güzel Sanatlar Akademisi'nden aldığı mimarlık eğitiminin önemli bir parçasını oluşturan ve bu okulun temsiliyle ön plana çıkan *Beaux Arts* ekolüne bağlı bir sistemdir (Kula Say 2014: 43). Bu düzen, İtalyan ve Fransız mimarlık hocalarının etkisiyle de belirli bir dönem Mimarlık şubesinde varlığını sürdürmüştür. Bu dönem içerisinde eğitim alan Mimarlık şubesi öğrencilerinin de bu formasyona bağlı bir disiplin neticesinde yetişmişlerdir. Vallaury ve halefleri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan kurumsal bir sanat eğitiminin öncüsü olmuşlardır. Bu zincir, Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinin kuruluşundan

¹ Sanayi-i Nefise Mektebi binasının mimarı ve aynı zamanda okulun Mimarlık şubesinin kurucusu olan Alexandre Vallaury burada 1883-1910 yıllarında arasında "Fenn-i Mimari" dersini vermiştir. Vallaury, İtalyan kökenli olup 1850 İstanbul doğumludur. Sonradan Fransız vatandaşlığına geçmiştir. Mimarlık eğitimi 1868-1879 yılları arasında Paris, Güzel Sanatlar Akademisi'nde almıştır (Kula Say 2014: 243). Vallaury, tasarımlarında Paris Okulu'nun (*Beaux Arts*) ilkelerini hem Batı'dan hem Doğu'dan aldığı referanslarla birleştirmiş ve eklektik üslubu tercih etmiştir. Vallaury'nin sadece eğitim anlayışı ile değil, aynı zamanda ortaya koyduğu bina tasarımlarıyla *Beaux Arts* geleneğini bir anlamda İstanbul'a taşıdığı ve tasarladığı yapılarda görselleştirdiği anlaşılır (Gençel 2021: 79-81).

² İstanbul sanat ortamında sulu boya çalışmalarıyla ön plana çıkan İtalyan Philippe Bello (1831-1909) 1902 yılında Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinde Vallaury'nin yardımcısı sıfatıyla Proje Atölyesi'nde görev yapmıştır (Gençel 2021: 80).

Cumhuriyet sonrasına dek okulun kurumsal yapısını ve devamlılığını sağlayan önemli bir faktör olmuştur (Sayar 1945: 240).

Bu etkileşim ve örgütsel eğitim programının, dolayısıyla Akademi'nin bir ferdi olan Tahsin Sermet Bey'in eğitimine ilk başladığı yıl (1905) klasik mimari üsluplardan Roma ve Yunan mimarisine dair çizimler, mimari aksama ve bunların uygulamasına dair teorik bilgiler öğrendiğini bilmekteyiz. Sonraki yıl (1906) basit bina, proje ve plan çizimleri ile bu bilgileri uygulama imkânına sahip olduğunu ifade edebiliriz. Ardından, Roma-İtalyan Mimarisi eğitimi ile birlikte Grek, Grekoromen ve diğer klasik tarzlarda bina plan ve projelerini öğrenmiş, tek renk lavi şeklinde ışık ve gölge metodu ile çizimler yapmıştır. Sonraki yıllarda ise daha ziyade İtalya-Rönesans üslubunda bina projelerini sulu boya ile renklendirerek anlamlı ve sanatsal bir tablo halinde tasarladığı düşünülmektedir. 1909'da yani okuldaki son yılında ise mimarlık kariyerinde çok önemli bir yer teşkil edecek Selçuklu ve Osmanlı mimarisi ekseninde eğitim almış, Türk mimarisi ile alakalı eserler üzerinde plan, proje ve röleve çalışmaları gerçekleştirmiştir. *Beaux-Arts* ekolünün örgütsel dayanışması içerisinde yer alan eski ve yeni öğrencilerin işbirliği dikkate alındığında Tahsin Bey'in okulun başlarında eğitim alırken, son sınıf öğrencilerine çizim ve modellik yaptığı, deneyimli öğrencilerin de kendisine mimari çizim ve uygulamalar konusunda ders verdiği düşünülmektedir (Arık 2006: 16-18).

Mimarlık Kariyeri

Mimar Tahsin Sermet'in kariyer çizgisi ve mimarlık faaliyetleri; Cumhuriyet öncesi ve sonrasında İzmir'de yaptığı çalışmalar ile 1930lu yıllardan aktif mimarlık kariyerinin sonuna dek İstanbul'da gerçekleştirdiği projeleriyle izlenebilmektedir. I. Ulusal Mimari'nin önemli isimlerinden biri olarak tanınmasına yol açan ve kariyerinin ilk safhasını oluşturan İzmir yılları (1913-1919), ağırlıklı olarak yine İzmir'de geçen kariyerinin ikinci dönemi (1924-1933), yeni bir kariyer planlamasının yanı sıra ailesinin de isteğiyle şekillenen ve kariyerinin üçüncü döneminden (1934-1955) aktif mimarlık kariyerinin sonunda kadar (1955) izlenebilen İstanbul yılları, mimarın bu kapsamdaki faaliyetlerini ve meslek yaşamını belirli bir kronolojide izlemeye ve değerlendirmeye yardımcı olmaktadır. Tahsin Sermet'in Cumhuriyet'ten sonra İzmir ve ardından İstanbul'da açtığı mimarlık ofisleri ile mimarlık kariyeri daha net ve güçlü bir çizgide kendini gösterebilmiştir.

Kariyerinin İlk Dönemi (1913-1919) (İzmir)

Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçülük ideolojisinin en yoğun hissedildiği şehirlerden birisi olan İzmir'de aldığı işlerle karşımıza çıkan Mimar Tahsin Sermet Bey, mimarideki Türk Revivalizmi'nin ilk kuşak uygulayıcılarından biridir. İlk defa, İttihat Terakki Fırkası'nın 1911 yılında Selanik'te toplanan IV. genel kongresinde gündeme gelen "Vilayetlerde Milli Kütüphane Kurma Fikri" (Huyugüzel 1997: 9) ile tohumları atılan İzmir Milli Kütüphane projesi, Vali Rahmi Bey'in girişimleri ve Milli Kütüphane Derneği'nin desteğiyle hayata geçirilmiştir. Milli bir kültür ve kütüphane oluşturma fikri doğrultusunda temelleri atılan İzmir Milli Kütüphane binası, dönemin ideolojisini somut olarak yansıtan, savaş yıllarında halkın ve idarecilerin bir araya gelip örgütlendikleri sembol yapılardan biridir (Ülker 1986: 7-8). Kütüphaneye gelir sağlaması amacıyla (Huyugüzel 1997: 13) hemen yanı başında yine Tahsin Sermet Bey tarafından tasarlanan Milli Sinema ile birlikte temelleri 1915 yılında atılan Milli Kütüphane binası, savaş yıllarının getirdiği zor koşullar ve işgal nedeniyle yarım kalmış, 1922 yılından sonra inşasına devam edilmiştir (Ülker 1986: 8-9). Milli Sinema 1926'da, Milli Kütüphane ise Cumhuriyet'in 10. yılında düzenlenen törenler çerçevesinde 30 Ekim 1933 yılında hizmete açılmıştır (Foto. 2). I. Ulusal Mimari'nin önemli yapılarından kabul edilen Milli Kütüphane (1915-1933) (Foto. 3) ve Milli Sinema (1915-1926) (Foto. 4) binaları, Tahsin Sermet Bey'in mimarlık kariyerinin kilometre taşları olarak kabul edilmektedir (Aslanoğlu 2001: 299).



Foto. 2. İzmir Milli Kütüphane ve Milli Sinema Genel Görünüş
Kaynak: <http://www.izmirmillikutuphane.com/Kutuphanemiz-Tarihcesi>



Foto. 3. İzmir Milli Kütüphane Giriş Cephesi
Kaynak: Erdem Bayazıt Arşivi. 2023.

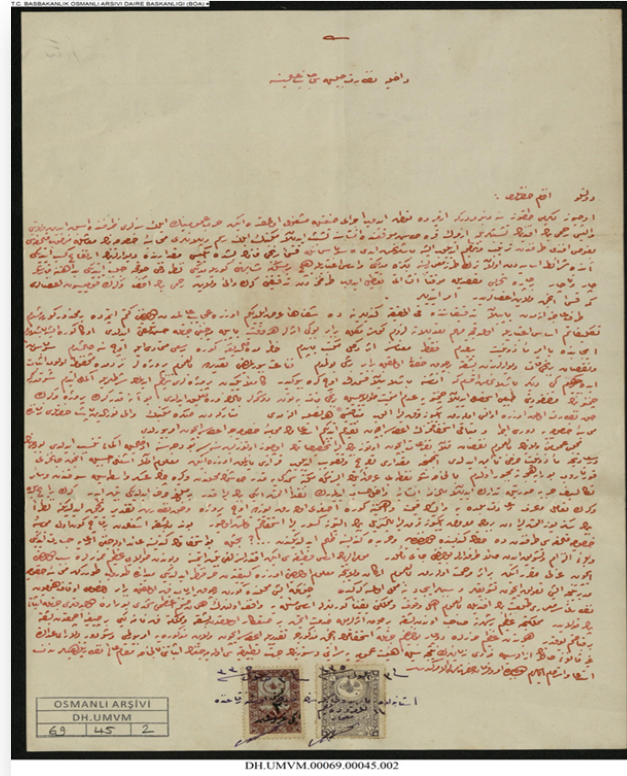


Foto 4. İzmir Milli Sinema Giriş Cephesi. Kaynak: Erdem Bayazıt Arşivi, 2023.

Müteakiben yine İttihat ve Terakki'nin desteği sayesinde İzmir'in mimaride Türk unsurları ve ideolojisi ile şekillendirilen imar ve inşasında aktif rol alan Tahsin Sermet Bey, Karataş Erkek Muallim Mektebi olarak inşa edilen (Foto. 5) fakat günümüzde İzmir Kız Lisesi (1914,1915-1918) olarak faaliyet gösteren yapının da tasarımını üstlenmiştir (Belge 2, BOA.DH.UMVM.69/45).



Foto 5. İzmir Kız Lisesi (İttihat ve Terakki Erkek Muallim Mektebi) Giriş Cephesine Kuzey'den Bakış. Kaynak: Erdem Bayazıt Arşivi, 2023.



Belge 2. Tahsin Bey'in İzmir Kız Lisesi'nin Mimarı Olduğuna Dair Belge.
Kaynak: BOA.DH.UMVM.69/45

Dönemin ileri gelen isimlerinden ve İttihat ve Terakki Fırkası'nın üyelerinden olan Vali Rahmi Bey³ ve bürokratlarla yakın ilişkileri olan mimarın akademiden mezun olduktan sonraki yılları ağırlıklı olarak İzmir'deki projelerle geçmiştir. Mimarlık kariyerinin ilk safhasının I. Dünya Savaşı (1914-1918) ve ardından İzmir'in işgaline (1919) denk gelmesi Tahsin Sermet Bey'in özellikle İzmir'deki projelerinde birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmasına ve geçici bir süre yer değiştirmesine neden olmuştur. İzmir'in Yunan işgaline uğramasından sonra geçici olarak İstanbul'a taşınmış, bir dönem Süleymaniye'deki Bayezid-i Veli Mahallesi 11 numarada ikamet etmiştir (BOA.DH.UMVM.69/45). Bu dönem mimarın Cumhuriyet sonrasındaki referanslarının, daha sonra tamamlayacağı önemli projelerinin ve işlerinin alt yapısını oluşturmaktadır. Özellikle Cumhuriyet'in ilanından sonra, yine İzmir'de tasarladığı yapılarla karşımıza çıkan Tahsin Sermet Bey, burada tercih edilen ve önceliği olan bir mimar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu öncelik, kariyerinin ilk yıllarının burada geçmesi ve buna bağlı olarak I. Dünya Savaşı'nın gölgesinde, zor şartlar altında önemli projelerde imzasının olmasıyla ilgilidir.

İzmir'de Vali Rahmi Bey dönemi ile birlikte başlayan imar, istismak ve inşaa faaliyetlerinin yanı sıra restorasyon ve yenileme çalışmaları da yapılmıştır. Bu dönemde burada aktif bir mimarlık kariyerine sahip olan Tahsin Sermet Bey'in Karataş İttihat ve Terakki Erkek Muallim Mektebi'ni (İzmir Kız Lisesi) inşa ettiği sıralarda Konak Meydanı'nda bulunan ve Yalı Camii (Hükümet Camii, Ayşe Kadın Camii) olarak bilinen 18. yüzyıl yapısının detaylı restorasyon

³ 1874 yılında Selanik'te doğan Vali Rahmi Bey, soyu Selanikli Evranosoğulları'ndan geldiği için Rahmi Evranos olarak adlandırılmıştır. İttihat ve Terakki Fırkası'nın 1908-1913 Selanik Mebusu olan Rahmi Bey, partinin ileri gelen isimlerinden biriydi. 1913-1918 yılları arasında İzmir'de valilik yapan Rahmi Bey, İzmir'in siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamına önemli hizmetlerde bulunmuştur (Orhun ve Celal1969: 341).

çalışmalarını da gerçekleştirmiştir (Sözen ve Tapan 1973: 104). Yapının taç kapısı üzerindeki 1336 (1917-1918), minberi üzerindeki 1337 (1918-1919) tarihleri (Kuyulu Ersoy 2013: 102-103) bize mimarın yukarıda adı geçen okulun inşa projesinin son dönemleri ile bu restorasyon sürecini birlikte yürüttüğünü düşündürmektedir.

Kariyerinin İkinci Dönemi (1924-1933) (İzmir-Ankara)

Tahsin Sermet Bey'in Cumhuriyet'ten sonra daha ziyade alt yapı projelerinde çalışan Mühendis Mehmet Galip ve İbrahim Fesçi ile birlikte 1924 yılından itibaren İzmir, sonrasında da Ankara'da I. Ulusal Mimari akımı doğrultusunda inşa ve imar faaliyetlerine katıldığı bilinmektedir. Tahsin Sermet Bey'in ilk çalışma ofisinin de Mühendis Mehmet Galip ve İbrahim Fesçi'nin kurduğu İnşaat-ı Fenniye İdaresine bağlı olarak İzmir I. Kordon'da bulunan Rıhtım Han'da 12 nolu oda olduğu (Nezihi 2001: 17) ardından 22 nolu odada tek başına ofis açtığı bilinmektedir (Yetkin 2002: 128). Bu mimar ve mühendis grubunun Rıhtım Han'ı ortak bir çalışma alanı olarak kullanmış olmaları ve bilhassa İzmir ve çevresinde I. Ulusal Mimari Akımı'nın çehresi olacak projeleri burada tasarlama olasılıkları, göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bu noktada Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni bir mimarlık pratiği ve kurumsal kimlik üzerinden seyreden mimarlık faaliyetleri, mimarın İzmir'de başlayan kariyerinin gelişiminde önemli rol oynar.

Mimarın kariyerinin ikinci aşamasını oluşturan bu dönemde, Tahsin Sermet Bey tasarımlarıyla Cumhuriyet öncesinde olduğu gibi Cumhuriyet'ten sonra da İzmir'in mimari çizgisinde öncü bir rol üstlenmiştir. Bu dönemde I. Ulusal Mimari etkisinde tasarladığı yapılarla birlikte bu değişimi şehirde görmek mümkündür. 1891 yılında kurulan Türkiye'nin ilk Ticaret Borsası, Cumhuriyet'in birinci kuşak mimarlarından Tahsin Sermet Bey'in Gazi Bulvarı'nda I. Ulusal Mimari stilinde tasarladığı ve içerisinde bir mimar kitabesinin yer aldığı yeni Borsa Sarayı'na (İzmir Ticaret Borsası) taşınmıştır (Güner 2005: 119). 1928 yılında görkemli bir törenle açılan İzmir Ticaret Borsası binası, Tahsin Sermet Bey'in Cumhuriyet'ten sonra kente kazandırdığı yapılardan biridir (Foto. 6).



Foto. 6. İzmir Borsa Sarayı Genel Görünüş.
Kaynak: Erdem Bayazıt Arşivi, 2022.

Tahsin Sermet Bey'in bir başka tasarımı ise 20. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen ve girişinde bulunan küçük tabelada "Şehir Mimari Tahsin Sermed Bey" imzasıyla bilinen Denizcilik İşletmeleri İzmir Şube Müdürlüğü binasıdır (Kuyulu 2000: 98). Mimar, bu yapıda I. Ulusal Mimari formlarıyla birlikte Art Deco akımı çizgilerini sentezlemiştir (Eyüce 2005: 104) (Foto. 7.).



Foto. 7. İzmir Denizcilik İşletmeleri Binası İzmir Şube Müdürlüğü Genel Görünüş.
Kaynak: Erdem Bayazıt Arşivi, 2022.

Tahsin Sermet Bey'in kendisi ve ailesi için konut olarak İzmir Küçükalyalı'da tasarladığı Aslanlı Köşk (16 Odalı Köşk)⁴ mimarın İzmir'deki kariyerine önemli referanslar oluşturmaktadır (Foto. 8). Erken Cumhuriyet Dönemi öncesi İzmir konutunda yer alan melez karakterin yanı sıra I. Ulusal Mimari kökenli üslupla etkileşime girmiş Yapının Batı cephesinde yapının mimarının Tahsin Sermet Bey olduğuna dair bir kitabe bulunmaktadır (Ortaer 2021: 103).



Foto. 8. İzmir Küçükalyalı, Aslanlı Köşk (16 Odalı Köşk) Genel Görünüş.
Kaynak: <http://www.pakben.com/portfolio-items/aslanli-kosk/?portfolioCats=4>

Yoğun bir çalışma temposuyla geçen İzmir yıllarının yanı sıra mimarın mesleki örgütlenme ve yine imar ve inşaa faaliyetleri için bu dönemde Ankara'ya da gittiği bilinmektedir.

⁴ Tahsin Bey'in oğlu Cüneyt Sermet Bey, burayı "16 Odalı Köşk" olarak nitelendirmektedir. (Gürlek 2012: 191).

Cumhuriyet'in başkenti Ankara'nın imar ve inşasında merkez noktalardan biri olarak seçilen Anafartalar Caddesi, I. Ulusal Mimari'nin başkentteki ilk örneklerini ve öncü yapılarını barındırması bakımından önem arz eder. Mimarın İzmir'deki kamu yatırımlarıyla eş zamanlı olarak Ankara'da görev alması, Cumhuriyet Mimarlığı'ndaki yerine ve misyonuna önemli referanslar oluşturmaktadır. Ankara'da Cumhuriyet tarihinin ilk Adliye Binası'nı (1925-1926) I. Ulusal Mimari çizgisinde tasarlayan mimar (Aslanoğlu 2001: 137, 299), İzmir'de üstlendiği öncü rolünü ve şöhretini Ankara'ya da taşımıştır (Foto. 9).



Foto. 9. Eski Ankara Adliyesi.

Kaynak: <https://kulturenvanteri.com/yer/eski-ankara-adliyesi/#16/39.938568/32.859409>

Cumhuriyet'in ilanından sonra Gazi'ye şükranlarını sunmak isteyen İzmir halkı adına, Cumhuriyet Meydanı'na dikilmesi düşünülen Atlı Atatürk Heykeli'nin proje düzenleme ve seçici heyetinde yer alan Tahsin Sermet Bey, anıtın proje düzenleme sorumlusu olarak 1929 yılında İtalya'ya gitmiştir. İtalyan Heykeltıraş Pietro Canonica ile Roma'da heykelin tasarımı ve diğer şartlar hakkında masaya oturan Tahsin Bey'in görüşmesi olumlu sonuçlanmış. Ertesi yıl Canonica maket ile İzmir'e gelmiş ve 1932 yılında "Ordular İlk Hedefiniz Akdenizdir, İleri" parolasıyla ve Milli Mücadele kabartmalarıyla Gazi'nin Atlı Heykeli bugünkü yerine dikilmiştir (Osma 2003: 65-69).

Kariyerinin Üçüncü Dönemi (1934-1955) (İstanbul)

Tahsin Sermet Bey'in kariyerinin üçüncü Dönemi (1934-1955) olarak değerlendirdiğimiz bu dönemde mimarın yönünü İstanbul'a çevirdiği görülmektedir. Kariyerinin ikinci döneminde İzmir ve Ankara'da önemli eserlere imza atan Tahsin Sermet Bey 1934 yılında, eğitim yıllarının da geçtiği İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da Karaköy Bankalar Caddesi no:14'te bulunan Bozkurt Han'da bir ofis açmıştır. Burada dikkat çeken husus, I. Ulusal Mimari'nin (1908-1930) etkisini yitirmeye başladığı yıllardan itibaren mimarın çalışma ofisini İstanbul'a taşımasıdır. Bu dönemde kamu yatırımlarının azalmasının yanı sıra, aralarında bakanlıkların da bulunduğu önemli projelerin büyük kısmının Batılı modernist mimarlara verilmesi (Aslanoğlu 2001: 297-298), Tahsin Sermet Bey'in de aralarında bulunduğu çoğunluğu Sanayi-i Nefise mezunu Türk mimarları yeni bir kariyer planlaması yapmaya itmiştir. Mimar bu dönemde kendi projeleri ile meslek yaşamına devam etmiştir. Ailesiyle birlikte İstanbul'a döndükten sonra hayatının bir bölümünü İstanbul Sarıyer'de tasarladığı 2 katlı, bahçeli ve

tam teşekküllü konutta idame ettiğini, Arkitekt'te yayımladığı Tahsin Sermet Bey Evi projesinden (Foto. 10) öğrenebilmekteyiz (Sermet 1934: 35-37).



Foto. 10. Tahsin Sermet Bey Evi (Sarıyer-1934)
Kaynak: <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/12/36.pdf>

Mimarın mesleki kariyerine İstanbul'da devam ettiği yıllarda Türk Mimarlar Cemiyeti'ne bağlı Güzel Sanatlar Birliği Mimarlık şubesi tarafından ortaya konulan ve Arkitekt dergisinin 1935 yılı 9. sayısında da yayınlanan kazanç durumlarına göre sıralanan mimarlar listesinde Tahsin Sermet Bey "Birinci Sınıf Mimarlar" arasında yer almaktadır. Dönemin önemli isimlerinden oluşan bu listede toplamda 57 kişi bulunmaktadır. Bütün bunlar mimarın kariyerinin bu son döneminde de yine önemli işlere imza atmış olduğu fikrini güçlendirmektedir. Tahsin Sermet Bey'in yanı sıra listede yer alan diğer diğer "Birinci Sınıf Mimarlar" şu isimlerden oluşmaktadır: Zühtü Başar, Seyfi Arkan, Yorgiyadis, Sedat Hakkı Eldem (Anonim 1935: 278).

Aktif Mimarlık Kariyerinin Sonu (1955)

Tahsin Sermet'in 1955 yılında Yüksek Mimarlar Birliği İzmir Şubesi'nden istifa ettiği bilinmektedir (TMMOB, Büyükkent Şubesi Arşivi, 29 Ocak 2022). Bu tarihten vefatına (1969) (Belge 3) kadar geçen sürede mimarlık kariyerine nasıl yön verdiğine dair herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanamamıştır.



Belge 3. Tahsin Sermet Bey'in Vefat İlanı.
Kaynak (1969): Anonim, "Haberler". *Mimarlık*, 7 (63), 7.

Sonuç

Tahsin Sermet Bey, yarım asra yaklaşan mimarlık kariyerinde hem Geç Osmanlı hem de Erken Cumhuriyet Dönemlerinde aktif olarak mimarlık yapmıştır. Mimarlık kariyerine Sanayi-i Nefise Mektebi Mimarlık şubesinden mezun olduktan bir süre sonra İzmir Kolordu'da sivil mimar olarak başlayan ve mimaride ideolojik temsilin ön plana çıktığı İzmir ve Ankara gibi şehirlerde gerçekleştirdiği önemli projelerle I. Ulusal Mimari'nin öncü isimlerinden biri olmayı başarmıştır. Tahsin Sermet Bey'in 1955 yılında Yüksek Mimarlar Birliği İzmir Şubesi'nden istifa ettikten sonra herhangi bir mimari projesine ulaşamadığından aktif mimarlık kariyerinin bu tarihte sonlandığını düşünmekteyiz. Mimar, 1913 yılından itibaren birçoğu kamu yapısı olmakla birlikte çeşitli işlevlerde yapılar tasarlamıştır. İçerisinde okul, borsa sarayı, genel müdürlük binası, adliye sarayı, sinema ve kütüphane gibi kamu projelerinin yanı sıra, köşk ve konut gibi sivil mimari örnekleriyle de dönemin istek ve ihtiyaçlarına cevap veren, aynı zamanda mimarlık kariyerini zenginleştiren işlere imza atmıştır.

İttihat ve Terakki yönetiminin ileri gelen fikir adamlarından birisi olan Rahmi Bey'in İzmir Valiliği Dönemi'nde (1913-1918) özellikle kamu projelerinde çalışan ilk Türk mimar olarak (Tanyeli 1992: 331-332) Sanayi-i Nefise Mimarlık şubesi mezunu ve henüz mesleki kariyerinin başlarında bir mimar olan Tahsin Sermet Bey'e güvenmesi ve iş vermesi altı çizilmesi gereken unsurlardandır. Mimarın Türk Mimarisi referanslarıyla temelde İttihat ve Terakki'nin Türkçü politikaları ile şekillenen tasarım ve üslup süreci, özellikle Batılı tarzda eklektik eğilimlerin hâkim olduğu İzmir'de Tahsin Sermet Bey'in tasarladığı projelerle olgunlaşmaya, rafine bir mimariye dönüşmeye başlamıştır. Vali Rahmi Bey Dönemi sonrasında da Tahsin Sermet Bey, 1933'e kadar ağırlıklı olarak İzmir'de sürdürdüğü meslek yaşamındaki mimarlık faaliyetleri çoğunlukla I. Ulusal Mimarlık Akımı çizgisindedir. Tahsin Sermet Bey, özellikle I. Ulusal Mimarlık Dönemi ve ülküsü ile birlikte İzmir'in milli mimari çizgisindeki çehresini güçlendiren, temelleri İttihat ve Terakki yönetiminin desteği ile atılan, inşa süreci I. Dünya Savaşı ve ardından İzmir'in işgaliyle sekteye uğrayıp ancak Cumhuriyet'in 10. yılında hizmete açılabilen İzmir Milli Kütüphane (1915-1933) ve Milli Sinema (1915-1926) ile anılmaktadır (Sözen ve Tapan 1973: 104)

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte Ulus-Devlet ideolojisinin diğer alanlarda olduğu gibi mimariye doğrudan yansıdığı şehirlerden birisi olan İzmir'in 1922 yangınından sonra çehresinde kent planlaması ve dokusunda büyük değişimler olmuştur. Burada mimar, müteahhit ve mühendislerin organize biçimde görev almaları ve buna yönelik idari, kurumsal çalışmalarda öncü bir rol üstlenen Tahsin Sermet Bey, bugün mimarların örgütlenmesinde ve mimarlık örgütlerinin kurumsal bir kimliğe kavuşmasında önemli katkıları olan bir isimdir. İzmir'de 1924 yılında kurulan Türk Mühendis ve Mimar Birliği (TMMB) adı verilen meslek örgütünün kurucularından olan Tahsin Sermet Bey, derneğin ve buradaki mimar ve mühendis grubunun Ankara'daki sözcüsü olarak bilinmektedir (Etker 2011: 110). Kuruluşu 1927 yılına uzanan Türk Mimarlar Cemiyeti'nin Ankara örgütlenmesinde de görev alan Tahsin Bey, 1933 yılında yapılan ilk genel kurula göre cemiyetin ilk üye ve yöneticilerinden biridir (Anonim 1933, 63). Türk Mimarlar Cemiyeti 1939 yılında tüzük değişikliği yaparak Türk Yüksek Mimarlar Birliği adını almış ve Tahsin Sermet Bey de bu yeni oluşumun yönetim kurulunda görev yapmıştır (Ünalın 2002: 24). Tahsin Bey'in İzmir'deki çevresi, burada yaptığı projeler ve güçlü mimarlık referansları; onun Ankara'da da tanınmasını, mimarlık camiasının ve birliğin önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Böylelikle mimarın, daha önce İzmir'de mimar ve mühendislerin kurumsal bir kimlik kazanması adına üstlendiği görev anlamlı ve geçerli bir hal almıştır. Bu misyon ve anlamlı rol, İzmir'deki bir grup mimar ve mühendis adına yapılan sözcülüğün ziyade Ankara çevrelerinde tanınan ve saygı duyulan bir mimarın Cumhuriyet Mimarlığı'nın kurumsallaşması adına attığı adımlardan birini temsil eder. Bu temsil, Vali Rahmi Bey Dönemi'nden bu yana devam eden şehir mimarı çizgisini net biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak İzmir gibi Batılı tarzda, eklektik mimarının hâkim olduğu şehirde; Erken dönemden itibaren Ulusal Mimarlık Akımı etkisinde tasarlanan kütüphane, sinema, okul, borsa sarayı gibi yapılarla birlikte şehir, kısa zamanda Türkçülük ideolojisinin en önemli temsil noktalarından biri haline gelmiştir. Ulusal ideoloji üzerinde yükselen bu mimari temsil; henüz Ankara bir Cumhuriyet kenti olmadan önce İzmir’de kendine yer bulmuştur. Bu referanslar ışığında yönetici grupların da desteğiyle Milli bir proje ve program hedefiyle uygulamaya konulan mimarlık faaliyetleri ve yatırımlar, Cumhuriyet Mimarlığı’na ve diğer kentlerin de bu yöndeki inşasına örnek teşkil etmiştir.

Kaynaklar

Anonim (1933), “Memleket Haberleri”, *Arkitekt*, 2, 63.

Anonim (1935), “Duyumlar”, *Arkitekt*, 9, 278.

Anonim (1940), *Türk Yüksek Mimarlar Birliği Azaları ve Yüksek Mimarlık Mesleği ile Alakadar Mevzuat*, İstanbul.

Anonim (1969), “Haberler”, *Mimarlık*, 7 (63), 7.

Arık, Beritan (2006), *Erken Cumhuriyet Dönemi’nde G.S.A. ve İ.T.Ü. Mimarlık Bölümlerinde Yabancı Mimarlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Tarihi Lisansüstü Programı.

Aslanoğlu, İnci (2001), *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı 1923-1938*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Eyüce, Özen (2005), “Türkiye Denizlik İşletmeleri İzmir Şube. Müdürlüğü” *İzmir Mimarlık Rehberi*, (Ed. Deniz Güner), İzmir: Mimarlar Odası İzmir Şubesi Yayınları, 104.

Etker, Şeref (2011), “Türk Mühendis ve Mimarlar Birliği Nizamname-i Esasisi (İzmir-1924)”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 13 (1), 110-116.

Gençel, Özge (2021), *Sanayi-i Nefise Mektebi (1882-1928)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.

Güner, Deniz (2005), “Borsa Sarayı”, *İzmir Mimarlık Rehberi*, (Ed. Deniz Güner), İzmir: Mimarlar Odası İzmir Şubesi Yayınları, 119.

Gürlek, Ahmet (2012), *100. Yılında İzmir Milli Kütüphane*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Huyugüzel, Ömer Faruk (1997), *İzmir Milli Kütüphanesi*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Kula Say, Seda (2014), “Alexandre Vallauray’s Late Works On İzmir, Thessaloniki and Eminönü Customs Houses and Notes on the Agenda of Ottoman Architecture at the Turn of the Century”, *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 31(2), 43-64.

Kuyulu, İnci (2000), “İzmir’de Cumhuriyet Dönemi Mimarisi”, *Sanat Tarihi Dergisi*, 10 (10), 91-100.

Kuyulu Ersoy, İnci (2013), “18. Yüzyıldan Günümüze İzmir Yalı Camisi’nin Hikâyesi”, *Prof. Dr. Hakkı Önkol’a Armağan* (Ed. Şenay Özgür Yıldız), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 93-106.

Nezihi, Raif (2001), *İzmir’in Tarihi*, (Yay. Haz. E. Üyepazarcı), İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Orhun, H. ve Celal, K. (1969), *Meşhur Valiler: 50 Ünlü Vali*, Ankara: İçişleri Bakanlığı Merkez Valileri Bürosu Yayınları.

- Ortaer, Ayça (2021), *İzmir Mimarisinde Art Nouveau*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Sanat Tarihi Yüksek Lisans Programı.
- Osma, Kıvanç (2003), *Cumhuriyet Dönemi Anıt Heykelleri (1923-46)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Sayar, Zeki (1945), "Mimarlığın Beşiği Akademi", *Arkitekt*, 11-12, 239-246.
- Serçe, Erkan ve Yetkin, Sabri (2017), *125. Yılında İzmir Ticaret Borsası Tarihi*, İzmir: İzmir Ticaret Borsası Yayınları.
- Sermet, Tahsin (1934), "Tahsin Sermet Bey Evi-Sarıyer", *Arkitekt*, 38, 35-37.
- Sözen, Metin ve Tapan, Mete (1973), *Elli Yılın Türk Mimarisi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tanyeli, Uğur (1992), "Çağdaş İzmir'in Mimarlık Serüveni", *Üç İzmir* (Yay. Haz. Şahin Beygun), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülker, Necmi (1986), "Milli Kütüphane", *Bilim Birlik Başarı Dergisi*, 47, 6-11.
- Ünalın, Çetin (2002), *Cumhuriyet Mimarlığının Kuruluşu ve Kurumlaşması Sürecinde Türk Mimarlar Cemiyeti'nden Mimarlar Derneği 1927'ye*, İstanbul: Mimarlar Derneği 1927 Yayınevi.
- Yetkin, Sabri (2002), *Ticari ve İktisadi İzmir Rehberi 1926*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)


Elite Culture of Early Modern Crimean Khanate: Western Travellers' Perceptions

Erken Modern Kırım Hanlığı'nın Elit Kültürü: Batılı Gezginlerin Algıları

Elmaz ASAN

Visiting Researcher, Cambridge University

elmaz.atr@gmail.com

 ORCID 0009-0008-9749-9093

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 02.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 29.04.2024

Atıf/Citation

Asan, Elmaz (2024), "Erken Modern Kırım Hanlığı'nın Elit Kültürü: Batılı Gezginlerin Algıları", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 31-42.

Asan, Elmaz (2024), "Elite Culture of Early Modern Crimean Khanate: Western Travellers' Perceptions", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 31-42.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Abstract The statehood of the Crimean Tatars indigenous people of Crimea is little known worldwide. In the era of the Crimean Khanate, the Crimean Tatars cultivated elite culture characterized by a synthesis of European customs and Islamic religious traditions. The term “elite culture” refers specifically to the cultural society of the established aristocracy, the educated upper class, political influencers, and individuals active in fields such as education, art, literature, architecture, philosophy and the military. Elite culture in the Crimean Khanate can be described as the confluence of various influences leading to a distinctive fusion of artistic, intellectual and social elements. This study looks at elite culture from the perspective of Western travellers from France, Poland and England visiting Crimea in 16th-19th centuries, in particular, Martin Bronowski, Baron de Tott, Claude-Charles de Peyssonnel and others. The Crimean Peninsula has always been of interest to travellers, attracting visitors from various parts of the world at different times. This study examines the perspectives of Western travellers from France, Poland, and England who visited Crimea between the 16th and 19th centuries. Specifically, it analyzes their observations on the unique aspects of elite culture among the Crimean Tatars. Key figures studied include Martin Bronowski, Baron de Tott, Claude-Charles de Peyssonnel, and others. The research contends that the travelogues portrayed a harmonious blend of culture and politics, showcasing how certain Crimean khans, who were also skilled writers and musicians, contributed to this vision. The leaders of the Crimean Tatar Geray dynasty aspired to establish an advanced state, characterized by a military and a thriving intellectual heritage, deeply intertwined with the Ottoman Empire.

Keywords: Crimea, Crimean Tatars, Russian annexation, Western traveler, elite culture

Öz Kırım'ın yerli halkının Kırım Tatarlarının devletliği dünya çapında çok az bilinmektedir. Kırım Hanlığı döneminde Kırım Tatarları, Avrupa gelenekleri ile İslami dini geleneklerin senteziyle karakterize edilen elit bir kültür geliştirdiler. “Elit kültür” terimi, özellikle yerleşik aristokrasinin, eğitilmiş üst sınıfın, politik etki sahibi kişilerin ve eğitim, sanat, edebiyat, mimarlık, felsefe ve askeriye gibi alanlarda aktif olan bireylerin oluşturduğu kültürel toplumu ifade eder. Kırım Hanlığı'ndaki seçkin kültür, sanatsal, entelektüel ve sosyal unsurların kendine özgü bir birleşimine yol açan çeşitli etkilerin birleşimi olarak tanımlanabilir. Bu çalışma elit kültürü, 16. ve 19. yüzyıllarda Kırım'ı ziyaret eden Fransa, Polonya ve İngiltere'den gelen Batılı gezginlerin, özellikle de Martin Bronowski, Baron de Tott, Claude-Charles de Peyssonnel ve diğerlerinin bakış açısından ele alıyor. Kırım Yarımadası her zaman gezginlerin ilgisini çekmiş, farklı zamanlarda dünyanın çeşitli yerlerinden ziyaretçi çekmiştir. Bu çalışma, 16. ve 19. yüzyıllar arasında Kırım'ı ziyaret eden Fransa, Polonya ve İngiltere'den Batılı seyyahların bakış açılarını incelemektedir. Özellikle Kırım Tatarları arasındaki elit kültürün benzersiz yönlerine ilişkin gözlemlerini analiz etmektedir. İncelenen önemli isimler arasında Martin Bronowski, Baron de Tott, Claude-Charles de Peyssonnel ve diğerleri yer alıyor. Araştırma, seyahat günlüklerinin kültür ve siyasetin uyumlu bir karışımını yansıttığını ve aynı zamanda yetenekli yazar ve müzisyen olan bazı Kırım hanlarının nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koyduğunu ileri sürüyor. bu vizyona. Kırım Tatar Geray hanedanının liderleri, Osmanlı İmparatorluğu ile derinden iç içe geçmiş, askeri ve gelişen bir entelektüel mirasla karakterize edilen ileri bir devlet kurmayı arzuluyordular.

Anahtar sözcükler: Kırım, Kırım Tatarları, Rusya'nın ilhakı, Batılı seyyah, elit kültür

Introduction

Elite culture is generally defined as “elevated cultural expressions and institutions that are exclusive to and distinctive of social elites”. This term specifically highlights the cultural preferences of various elite groups, including the established aristocracy, the commercial bourgeoisie, educated bureaucrats, political power brokers, and military authorities. It encompasses the refined tastes and distinctive cultural markers that set these social elites apart, shaping the cultural landscape of their respective eras, including the ones related to the entertainment. *“Elite members learn from early childhood about manners, correct language, etiquette, and refined taste. Later in life, the shaping and nurturing of their*

habitus continues, for example through attending, and participating in, events such as the opera, theater, polo, and sailing regattas." (Salverda 2021: 25). The Crimean Khanate existing from 15th to 18th century has not been standing alone special cultural developments deeply penetrating into political life, including the patronage of arts, sciences, crafts and other field of intellectual activities in the Muslim World.

The study presented here examines the influence of the elite class, as exercised by the leadership of the Crimean khans, on the complex dynamics of social, educational and cultural processes. The aim of this study is to shed light on the central role of these elites, particularly the recognised leaders within the Crimean Khanate, in exerting a significant influence on the nuanced interplay of social structures, educational paradigms, cultural trajectories and military capacities during the era of the Crimean Khanate. Approaching a number of travelogues written by Western travelers in 17th, 18th and 19th centuries (Martin Bronowski, Baron de Tott, Claude -Charles de Peysonelle) the study answer to the question of how the local elite culture interacted with a larger political and military milieu of the Crimean Khanate, providing an insightful picture of the everyday ruling class life. Furthermore, the listed travelers served as ambassadors to the Crimean Khanate at various times, granting them firsthand exposure to the Khanate's life. As a result, their notes hold significant value. These travel records function as crucial historical documents, contributing to our understanding of Crimea's history and its lasting significance in shaping real historical narratives.

These travellers offer valuable perspectives on the confluence of Eastern and Western cultures, illuminating the dynamic interactions between different ethnic groups and the broader geopolitical landscape of the time.

Education in the Crimean Khanate

During the time of the Crimean Khanate, the inhabitants of the peninsula cultivated different religious traditions. Remarkable examples are the coexistence of mosques and kenassas (the religious buildings of the Karaites), which illustrate the cultural diversity on the peninsula. The religious differences, characterised by different practises, have not hindered the cordial coexistence of these different communities. During his visit to Crimea in 1843, the renowned German economist and writer August von Haxthausen noted the impressive religious tolerance of the Crimean Tatars, the majority Muslim indigenous population of the peninsula (Haxthausen 1973: 45).

Furthermore, linguistic unity among the inhabitants of the peninsula was characterized above all by the widespread use of the Crimean Tatar language throughout the Crimean peninsula.

The people of this state have never experienced servitude. Crimean Tatars - soldiers, peasants, shepherds, wine growers, builders, artists, craftsmen – have always been free people (Czerwonnaja 2015: 199).

The success of the Crimean Khanate was based on the principles of freedom and mutual respect. "Its educational system was as complex and thriving as that of the Ottomans and more advanced than that in Muscovy." (Fisher 1978: 17).

The Polish ambassador Martin Broniewski was commissioned by King Stefan Batory to visit Crimea in 1578. He was one of the first Western explorers to venture into this region. His visit was closely linked to a diplomatic mission to the court of Crimean Khan Mehmed II Geray. The ambassador's meticulously recorded notes reveal nuanced aspects of the prevailing social and cultural environment.

In line with Broniewski's accounts, the educational landscape in Crimea during this period is an important phenomenon, as the Crimean Tatars established educational institutions near mosques. Of particular significance is the ambassador's astute observation that education in Crimea was accessible to both male and female populations. During the Crimean Khanate, Arabic was one of the most important languages of instruction, as education at that time was mainly focused on religious knowledge, particularly the study of the Quran, reflecting Islam's significant influence in the region. Islam was the main religion in Crimea, shaping many aspects of life, including education. Students often learned Arabic to access religious texts, including the Quran, which played a central role in their educational curriculum.

In his book on the Crimean Tatar community in the 16th century, he writes that "*the Tatars send their children to school to teach them Arabic*". (Seidamet 1921: 30). The Polish Catholic bishop Stanislav Bogush-Sestrenevich visited Crimea after the illegal Russian annexation in 1783. His work, which bears the title "History of Taurida", was published in 1800. The book delves into various facets of the Crimean peninsula across different historical epochs, ranging from ancient times to the present day. It places particular emphasis on the Crimean Tatars and their educational system. In his statements about the Crimea, the bishop takes the same position as the Polish ambassador M. Broniewski on the education system at the time of the Crimean Khanate:

"In the 18th century, the Crimean Tatars had many popular schools and institutes: village schools at the peak of Muslim knowledge, schools of the theology spread everywhere, from the outskirts of BaktchiSerai, where Mengheli-Gherai himself insisted on founding the mother-school of the "medresses" of Crimea (Zindjirli), to the most remote villages. Seminars quickly famous and renowned even in Constantinople where one always knew what thinking "divinely" meant, and which contributed, to no small extent, to spreading throughout Islam the great reputation as well as the high prestige which the Crimean co-religionists enjoyed everywhere." (Broniewski 1630: 287-288).

The rulers of the Crimean Khanate recognised the importance of education for the maintenance of social order and the promotion of cultural identity. They often supported the establishment of madrassahs as part of their efforts to consolidate power and create a sense of unity among the various ethnic and religious communities within the khanate. The madrassahs were not only educational institutions but also centres for cultural preservation and the dissemination of Islamic values.

"Madrassah education, was a kind of elites' education for channeling essential knowledge, value and norms for those who shoulder duties as ilmiye [teaching] class's religious official, judicial organ and madrasah educator (professor)" (Sağlam 2018: 58).

Furthermore, the Turkish researcher Suleiman Gur emphasizes in a study that the children of the Geray dynasty in Istanbul were educated according to the Ottoman study system. *"This education system included languages and dialects such as Arabic, Persian, Latin and Chagatai Turkish, as well as Turkish. Positive sciences such as history, geography, martial arts, astrology, mathematics, logic, and chemistry were also taught. In addition to calligraphy and music lessons, sports activities such as hunting, shooting and wrestling were also thought perfectly."* (Gür 2022: 71).

The khans' desire for high education was evident not only in their political activities, but also in the fact that many Crimean khans made a significant contribution to the development of Crimean Tatar musical culture, literature and philosophy with their literary and musical creations. These leaders also contributed to the development of national libraries.

The Hungarian-born Baron de Tott, the French ambassador, was appointed ambassador to Crimea under Khan Kirim Geray. He remained in this position until the death of Khan Kirim Geray (1769). In 1784 he wrote an important four-volume work that was published in Amsterdam under the title "Notes on the Turks and Tatars". His memoirs provide an insight into life in both Turkey and the Crimea. The second part of his notes focuses on the Crimean Khanate and its administration in the region. In his memoirs, Baron de Tott emphasizes the special attention that the Crimean khans paid to the development of art in the Crimean Khanate. *"The highly esteemed reverence for the arts did not lead to a neglect of literature and the sciences. In fact, many khans who served as role models were themselves remarkable poets. It is worth noting that the Crimean khans harboured a deep passion for poetry and thus contributed to a vibrant cultural milieu in the peninsula."* (Tott 1884: 113-114).

In the article "The Crimean Khanate in May 1607 as seen by a French traveller" ("Le khanat de Crimée en mai 1607 vu par un voyageur français"), Paule Koehler presented rare manuscripts found in the French library in Paris by two French travellers from the 16th to 18th centuries who visited Crimea during the heyday of the Crimean Khanate. The travellers were servants of Baron de Salignac, the French ambassador in Constantinople from 1605 to 1612, and their notes provide valuable information about the creative talents of Gazi Geray Khan *"His leisure hours were spent composing or playing music. Murad III, at the beginning of his reign, sent him an orchestra of musicians. His poems have remained famous, they are compared to those of Fuzuli."* (Koehler 1971: 321). The poetic disposition of Gazi Geray, as well as his interest in the sciences, was also known to his Hungarian contemporaries. *The Hungarian historian, István Szamosközi, noted in his chronicle that this Crimean khan had a camel-load of books by his side on every campaign. He also added that Gazi Geray II had a "Latin" education, as he had also mastered, apart from his Tatar mother tongue, Ottoman Turkish, Arabic, Persian, and the east Turkic literary language (Chagatai) that is, every major language of the sophisticated Orient of that time—at the same level from his writings in Chagatai, one epic poem and two philosophical works are still known today.* (Ivanics 2013: 295-296). Each khan possessed creative talents and endeavoured to contribute to the cultural expansion of the peninsula. For example: *"Saadet Geray Khan was a scholarly figure with a strong affinity for reading, possessing a rich library. Another Crimean Khan who stood out not only for his intellectual and literary persona but also for his wisdom was Hacı Selim Geray. Selim Geray, responsible for enriching the Hansaray in Bahçesaray with a substantial library, was affiliated with the Mevlevi Order."* (Gür 2022: 71). Kirim Geray Khan, also known as Qırım Geray Khan, was an important personality of the Geray dynasty. He ruled from 1717 to 1736 and was known for his efforts to promote cultural development, particularly in the fields of theatre and music, during his reign. His patronage had a lasting impact on the cultural landscape of the Crimean Khanate in the 18th century. The French ambassador Baron de Tott witnessed Kirim Geray Khan's leisure activities *"A large orchestra, a troupe of comedians and baladines theatrical dancers or stage buffoons, which he also had in his pay, filled all the evenings by varying his amusements and distracted the khans of the political affairs and war preparations with which he was preoccupied during the day."* (Tott 1884: 175]

In the era of the Crimean Khanate, the intellectual landscape of the Crimean Tatars experienced a remarkable flowering of philosophical thought. Crimean Tatar scholars played a central role in promoting a variety of philosophical ideas and thus contributed to the influence of the Crimean Khanate's philosophical discourse extending beyond its territorial borders. *"Due to the inherent heterogeneity within the tradition and significant ideological changes over several centuries, the religious and philosophical heritage of the Crimean Khanate can be considered one of the most dynamic traditions of post-classical Islamic philosophical thought, where a thorough knowledge of the classics was combined*

with innovative intellectual approaches. The reception of the religious and philosophical works of the natives of the Crimean Khanate (primarily the works of Sharaf al-Din al-Kirimi, Abu l-Baq, al-Kafawi, Muhammad al-Kafawi, and Mahammad al-Aqirman) far beyond its borders shows the role of authors from this region in the transmission and cultivation of the “episteme” of postclassical Islam.” (Yakubovych 2016: 374).

Architectural Heritage of the Crimean Khanate

During the era of the Crimean Khanate, significant emphasis was attached to the architectural heritage, which manifested itself in various forms and was also part of the elite culture. Each khan was not only an educated person, but also endeavoured to leave a lasting legacy of his reign, which is reflected in the erection of architectural monuments.

“Crimean khans were also the patrons of fine arts. They built many religious and secular monuments.” (Gür 2022: 68).

The architecture of the peninsula was characterised by the presence of Crimean khan palaces, mosques, religious schools (madrassas), baths, mausoleums and fountains. Throughout Crimea there were a considerable number of mosques— - about 1500— - decorated with locally made tiles. An essential element of the architecture was also the fountains, which, beyond their ritual significance, introduced the national Eastern aesthetic of the Crimean Tatars to the peninsula. The English traveller Charles Henry Scott, who visited Crimea before the outbreak of the Crimean War in 1854, mentions this in his travel notes:

“The most striking feature, however, is the number of fountains sparkling in every direction; there being about a hundred, independent of those in the palace, of which fifty are in the streets, while the remainder are private.” (Scott 1854: 305).

The traveller was particularly interested in the Selsebil Fountain, which was built in 1764 during the reign of Kirim Geray (1758-1764). This period is considered the high point of the Crimean Khanate, and the Selsebil Fountain was an essential part of the palace architecture of the time.

“If there exists another fountain equal to this, let it show itself! We have seen the towns of Damascus and Baghdad, but we have no-where found a fountain comparable to this.” (Scott 1854: 296).

In addition to the main residence of the Crimean khans, there were other palaces that reflect the architectural heritage of the time.

“In Bakhchisaray itself there were three palaces with a capacity of three thousand people each. One of these palaces, Tenekeli (covered with iron), was built by Sahib Girai, the second by Bahadir Girai Khan, and the third by Islam Girai Khan” (Geray 2008: 41).

Nevertheless, the architectural heritage as well as the entire elite culture was completely destroyed by the aggressive colonial policy of the Russian Empire. The first manifestation of this destructive influence took place during the Russo-Turkish War of 1735-1739, when the capture of the town of Bakhchisarai by Field Marshal Christoph von Münnich in 1736 resulted in most of the Khan's palace being set on fire. The greatest tragedy caused by the fire was the complete destruction of the Crimean Khans' largest library, which contained the works of outstanding Crimean scholars of the time. As a result of Russia's aggressive action, the recovery of the intellectual works of the scientists became almost impossible. In her book “Kırımdan Kalan Miras Hansaray”, the Turkish researcher Nicole Kançal-Ferrari presents valuable information about the main residence of the Crimean khans, which was related by Münnich himself.

"It seems that Bachisaray had a really beautiful and advanced architecture. According to the general, the floor of the palace, which was extremely well maintained, was painted in gold with floral motifs ("feather-shaped floral motifs"), probably in the reed style. Munich mentions that in the center of the house (palace) there was a magnificent bath ("in the center of the house was a magnificent bathroom"). From Munich's account, it is clear that he was very impressed by this marvelous marble bath. This bath, and with it the entire palace, was burnt to the ground in a few hours by the Russian soldiers. The gold ornamentation of the dome of the bath was sent to Petersburg." (Kançal-Ferrari 2005: 74).

In the last quarter of the XV - early XVI century, the Palace of Kalga-sultan was erected on the bank of the Salgir River, in the suburb of Ak'mesdjita (Russian Simferopol). This palace was one of the most massive palaces of the peninsula, which housed the second after the Khan, the heir to the Khan's throne, Kalga-sultan. After Münnich's invasion of Bakhchisarai in 1736, the Russian authorities also ordered to burn down Ak'mesdzhit. The palace was destroyed, later partially restored, and destroyed again after the annexation of Crimea in 1783.

One of the Russian officials appointed immediately after Empress Catherine II's visit to the Crimea in 1787 described the palace as follows: *"The Grand Palace of Kalgi Sultan is not large in itself and is occupied by our soldiers, who have already managed to destroy some of the fountains adorning the palace and cut down trees."* (Abdulvaapov 2021: 126)

In 1832, as a result of the Russification of the peninsula, the Weisbord Brewery was built on the site of the former palace of Kalgi Sultan. The events that took place, such as the burning of the significant library of the Khan Palace, the replacement of the residence of Kalgi Sultan with a brewery, and the destruction of the architectural landscape, were a consequence of Russian policy on the peninsula.

"In the eyes of Russian officials, any site associated with Islamic practice or Tatar tradition – be it a fountain, mosque, coffeehouse, or shrine - had intrinsic political content." (O'Neill 2017: 263).

The Popularity of Tradesmen, Craftsmen and Merchants in the Crimean Khanate

The Crimean Khanate, located at the crossroads of key trade routes between East and West, demonstrated not only the outstanding cultural achievements of its elite, but also successful economic strategies that ensured its sustainability. In addition to the development of elite culture, the people of the Crimean Khanate were actively engaged in applied occupations aimed at the production of local goods. The English traveller, Ch. G. Scott, found a significant development of the local handicraft industry: *"The preparation of morocco and other coloured leathers, making boots and slippers, fashioning caps to suit the different races, the manufacturing of all kinds of ironmongery, pottery, and saddles, soap and candles, are a few of the occupations of the people."* (Scott 1854: 216).

Craftsmanship activity in the Crimean Khanate stood out not only for the production of goods needed to fulfil everyday needs, but also for the successful creation of weapons, which were in high demand both inside and outside the Khanate.

In 1753, the French consul Claude - Charles de Peyssonnel, sent to Crimea, provided a valuable analysis in his treatise on trade in the Black Sea, describing the production of arms in the Crimean Khanate. This treatise stressed not only the importance of arms production in ensuring the defence capacity of the territory, but also its role in shaping trade relations with foreign partners.

Crimean gunsmiths showed great skill in the choice of materials, construction and finishing of weapons. Technological innovations, such as the use of Damascus steel, gave Crimean blades not only high strength, but also characteristic ornamentation on the surface, which gave the products a unique style. Crimean blades and knives gained a reputation for high quality and aesthetic products, which attracted the attention of trade partners and collectors.

"In addition to this, they pass into Circassia, Russia, Poland, Moldavia, Wallakia, Natolia and Constantinople, from where they spread throughout the Ottoman Empire, and even into foreign countries, since I saw them sold in Paris." (Peyssonnel 1787: 143-144).

During his stay in Bakhchisaray, Charles de Peyssonnel noted that there are a significant number of gunsmiths in that city, covering the whole range of rifle and shotgun barrel production.

Crimean rifles are extremely sought after throughout the Ottoman Empire; they are only worked on in Bachisarai: in this town there are fifteen to twenty gunsmiths' shops, from which five to six hundred mounted rifles and approximately two thousand rifle barrels are produced each year; the cannons are simple or carabined; the latter are more successful than the others: it is impossible to determine the price of these rifles; they are from 15 to 200 piastres (Peyssonnel 1787: 147).

Claude- Charles de Peyssonnel's treatise sheds light on the advanced level of arms production in the Crimean Khanate in the mid-18th century. It reflects the social, economic and technological aspects of this important sector of local industry, which contributed to the economic stability of the Crimean Khanate.

Elite Military Tradition

The military power of the Crimean Khanate represented an important component of its political and strategic strength, influencing regional and international relations. The khanate's military capabilities, based on traditional and innovative strategies of the time, contributed to its internal stability and were an example for European countries.

In his work "Crimea - Past Present Claims of the Crimean Tatars", published in Lausanne in 1921 in French, the prominent 19th century Crimean Tatar political figure Jafer Seidamet analysed the history of Crimea through many accounts of Western travellers who visited the peninsula in different historical periods. Of particular interest are the testimonies of the French traveller Boudrieu, who shared his unique findings regarding the military experience of the Crimean khans.

"Whenever contemporary historians have not been blinded by passion, they have painted an interesting portrait of the Tatars of Crimea. Not only do they present them to us as the best cavalry in the world, as courageous, tireless and terrible soldiers, but they also praise their public and private, social and domestic virtues, their sincerity, their good faith, their fidelity to all their commitments, to their affections and their devotion to each other. As they were before the conquest, such they still show themselves today: superior in their bad fortune and more noble in their defeat than the Russians in their victories." (Seidamet, 1921: 12]

The military-strategic power formed in the structure of the army of the Crimean Khanate demonstrated a high level of organisation and strategic structuring. A significant component of its composition was manoeuvre cavalry, which was also pointed out by Martin Broniewski in his notes on his journey to the Crimea. *"The entire Tatar army of Khan consists of cavalry, with the exception of several hundred foot soldiers armed with guns, whom the Khan receives as an auxiliary detachment from the Turks, or maintains at his*

own expense; in addition, he takes with him on the campaign a few small cannons” (Broniewski 1630, 63)

A significant feature of Crimean Tatar tactics was the preference for quick and powerful strikes against the enemy. Nevertheless, the main emphasis was not on absolute defeat, but on flexibility and adaptability to the conditions of combat operations. The Crimean Tatars, following this tactic, favoured manoeuvre actions, not always aimed at the final resolution of the conflict in a single general confrontation. This desire to avoid direct confrontation is evidence of strategic flexibility and an intelligent approach to the art of warfare.

“In the battle itself, the Crimean Tatars were firing arrows at the enemy. The Tatar dance was actively used: detachments alternately swooped on the enemy and, having released arrows, went back, and new ones came out in their place, after which the first detachment returned”. (Sheyhumeroov 2019: 142)

The Ottoman Empire, displaying a high level of strategic alliance policy, systematically integrated the Crimean Khanate Army into the framework of its military campaigns. The Ottomans' military efforts regularly relied on the outstanding strength and tactical prowess of the Crimean Tatar army. This military alliance formed an effective strategic coalition capable of successfully confronting a variety of challenges on the strategic battlefield.

In addition, the Ottoman Empire provided financial support to the Crimean Khanate, which served as an additional motivation for the khans to participate in the military campaigns of the Ottoman Empire.

“The Sublime Porte paid the khan 5,000 to 15,000 gold coins from the income of the peninsula's harbors as preparation costs (harçlık). The khans and the ruling elite were motivated to join the campaign by the money they received from the Porte for their participation” (Ivanics 2013: 291).

For example, Bora G'aza Girai II, who was known for his creative and musical abilities, was also distinguished for his outstanding military strategies and mastery of the Takitic military art.

His military achievements were admired by Western partners and travellers who visited Crimea during his reign. This is evidenced by the records of the servants of the French ambassador in Constantinople for the period from 1605 to 1612, who made observations during their stay in the Crimea during the era of Bora G'aza Girai II's rule.

Here is the testimony of Gazi Geray's contemporaries: *“In battle, he resembled a lion whose roars make the forests resound and the deserts quiver. He had an affability and a generosity which won him all hearts, rich or poor who returned filled with honours and presents. [To the extent] that if a five-year-old child had been able to follow him to war it would have come back as rich as Croesus.”* (Koehler 1971: 321)

The army of the Crimean khans and its combat experience were of particular interest to French travellers and diplomats. Many of them, having spent several years in the khanate, sought to gain experience of Crimean Tatar military traditions and principles.

“By comparing the failures of King Charles XII and Napoleon Bonaparte, we can see that the Tatar troops had far superior logistics to Western armies. The point of view of military travellers is particularly interesting, as their relations are inspired by the logistical problems of European armies.” (Toth 2016: 91).

The French were attracted not only by the outstanding military experience of the army of the Crimean khans, but also by the impressive endurance of the army and their ability to ensure food sustainability and supply the army under difficult military conditions. These qualities were important factors in determining the effectiveness of military operations, especially in the context of long and mobile military campaigns.

The process of meat preservation known and popular nowadays as *basturma* was a provision created by Crimean Khans. The essence of this technique is drying meat in the open air in windy conditions, after which it was saturated with spices and subjected to the smoking process. *"The origin of the word means pressed and dried meat which can go back to the methods of preparing meat pressed under the saddle of horses."* (Toth 2016: 94).

The Crimean warriors also used dried cheese, horse milk and flour porridge as their military provisions. In addition, Crimean Tatar warriors used thinly sliced raw meat, known by the modern designation "Tartar", which found its way into French and generally European cuisine. The recipe for this dish came to French cuisine from the military gastronomic tradition of Crimean Tatars and Ukrainian Cossacks. *"The first information reported in Europe about the famous steak tartare comes from the 17th century engineer and cartographer, Guillaume Levasseur de Beauplan. Having served for a long time in Poland-Lithuania, he reported numerous observations of it in his work entitled Description of the 'Ukraine, published in 1651 in Rouen. In the recipe mentioned, attributed to the Crimean Tatars but also observed among the Zaporozhian Cossacks encountered in the territory of the future Ukraine, it involves cutting pieces of horse fillet one to two fingers thick, then, after having salted them abundantly on one side to draw out the blood, place them under the saddle, on the back of horse."* (Toth 2016: 92).

In light of France's diplomatic aspirations in the 18th century, a policy of maintaining relations with the Crimean Khanate was actively pursued. In order to better study the cultural and social aspects of the Crimean Tatar peninsula. Not only diplomatic representatives were this sent to Crimea, but also travellers who served as ethnographers and, at times, culinary reporters: *"French diplomacy tried to maintain relations with the Crimean Khanate, where agents and missionaries were sent to discover the territories, its products and its inhabitants. These travelers, most often experienced soldiers, were struck by the Tatars' food preservation traditions which proved very effective during their long campaigns."* (Toth 2016: 97]

French interest in Crimea was not only driven by strategic, military and ethnographic considerations, but also had a strong commercial component. In 1768, a trading company was founded in Paris, focussing on activities in the Black Sea. Crimea represented significant economic potential for French entrepreneurs and trading companies, based on the prospects for maritime trade and access to important resources in the region. The military conflicts of the time, including the Russo-Turkish War of 1768-1774, meant that the trading company's plans in the Black Sea were thwarted. The Russo-Turkish War led to the signing of the Treaty of Kuchuk-Kainarji in 1774.

The most important provisions of the treaty included territorial and border changes in Russia's favour. According to the treaty, the Crimean Khanate was recognised as independent from the Ottoman Empire. In addition, Russia acquired significant territories on the northern coast of the Black Sea, including the Kerch Peninsula and the Azov region. Eight years later, in 1783, Russia illegally annexed Crimea. The French claim to trade in the Black Sea region due to Russia's illegal annexation of Crimea was not realised, but the experience was significant and reverberated in French ethnographic, cultural and military traditions.

Conclusion

Describing the early modern Crimean Khanate, most of the Western travellers shared their deep curiosity in local culture, both popular and elite. The latter has been particularly interesting as part of a political focus on an area of intersecting borders between two great empires of those times – the Ottoman Empire in the South and the Russian Empire in the North. In pre-annexation times, i.e. before the end of the 18th century, the Crimean political elite retained strong connections to the political spheres of Eastern Europe and Western Asia: here, one may find predominantly a Turkic state starting its modernization and moving towards its own place during times of global transformation, especially the rise of Western powers in the entire Muslim world. At the level of the elite, represented by the ruling family of the Gerays, a common tradition was to patronize cultural trends, starting from education (creation of high school networks) and ending with an outstanding military tradition.

Considering that in the pre-colonial period there was a kind of unity between culture and politics (some Crimean khans were also talented writers and musicians), all this can be found in the writings of Western travellers. The leaders of the Crimean Tatar Geray dynasty aimed to create a developed state with a sophisticated army and a rich intellectual tradition that was closely connected to other parts of the Muslim world. It is worth noting that some of the travellers were strongly motivated by the political aspirations of the policies of Western countries in the region, but the essence of the local cultural tradition has been more or less accurately reflected, as many Crimean Tatar sources also attest to this (especially numerous manuscripts that have been preserved as monuments of intellectual history). According to the reports of these travellers, which are recorded in this study, the Crimean Khanate was a prime example of a powerful and intellectually advanced state that even served as a model for some Western countries, especially in military terms. The culture of the Crimean Khanate's elites remains the subject of further research, which aims to refute the myths created by colonial historiography (whether Russian or Western) that portray the Khanate simply as a weak robber state.

References

- Abdulvaapov, Nariman (2021), "Kalgi Sultan's Palace in Simferopol", *Issues of Crimean Tatar Philology, History and Culture*, 12: 15-20.
- Broniewski [Broniovius], Martin (1630), *Martini Broniovii de Bezdzfedeq, ad Tartarum legati, Tartaria. Russia, seu Moscovia, itemque Tartaria*, Leiden: ex Officina Elzeviriana,
- Czerwonnaja, Svitlana (2015), "Tatarzy Krymscy – naród czy mniejszość etniczna: w poszukiwaniu nowej drogi odrodzenia narodowego", *National affairs*, (47).
- Fisher, Alan (1978), *The Crimean Tatars*, Stanford: Hoover Institution Press.
- Geray Han (2008), *Rozovyi Kust Khanov*, tr. by A. Ilmi and K. Useinov, Simferopol: Ayan, Stilos.
- Gür, Suleyman (2022), *Kırım Kitabı: Tarih, Ulema, Udeba, Şuara, Meşayih ve Müellifler*, İstanbul: Büyüyen A.
- Haxthausen, Freiherr (1973). *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. (Ethnographic sources. Reprints of European texts and studies, ed. Hermann Bausinger et al.) Hildesheim, New York: Olms.
- Ivanics, Maria (2013), *The Military Co-operation of The Crimean Khanate with the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth centuries* "Ottoman Empire its Heritage, Leiden-Boston: Brill.

- Kançal -Ferrari, Nicole (2005), *Kırımdan Kalan Miras Hansaray*, Istanbul: Klasik.
- Koehler, Peter. (1971), "Le khanat de Crimée en mai 1607 vu par un voyageur français", *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 12, No.3: 155-170.
- O'Neill, Kelly (2017), *Claiming Crimea: A History of Catherine the Great's Southern Empire*, Yale: Yale University Press.
- de Peyssonnel, Charles (1787), *Traité sur le commerce de la Mer Noire*. T. I. Paris: Cuchet.
- Sağlam, Ömer (2018), "The role of elites and education from the Ottomans to today", *Academic Bakış Dergisi*, 66.
- Salverda Tijo (2021), "Elite Culture", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Vienna: University of Vienna.
- Scott, Charles. (1854), *The Baltic the Black Sea and the Crimea*, London: Richard Bentley.
- Seidamet Djafer (1921), *La Crimée Passe-Present Revendications des Tatars de Crimée: Lausanne*, Imprimerie G. Vaney-Burnier.
- Sheyhumerov, Amet, (2019), *Armiya krymskogo hanstva: organizaciya i taktika (XV- XVIII vv.)*, Kazan'-Simferopol: Insittut Istorii im Sh. Marjani.
- Toth, Ferenc (2016), "Le bifteck tartare en poudre. Méthodes de conservation alimentaire vues par les voyageurs français en Crimée à l'époque moderne", *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques* (138-8).
- Tott, Baron de (1884), *Memoires du Baron de Tott sur les turcs et les Tartares*, Amsterdam.
- Yakubovych, Mykhaylo (2016), *Filosofs'ka dumka Krims'kogo hanstva*, Kyiv,: Komora.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Toplumsal Değişim Sürecinde Aile

Family in the Process of Social Change


Ayçin ALP

Doktora Öğrencisi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

a.alp@live.com

 ORCID 0000-0003-1874-2080

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 26.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 04.05.2024

Atıf/Citation

Alp, Ayçin (2024), "Toplumsal Değişim Sürecinde Aile", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 43-60.

Alp, Ayçin (2024), "Family in the Process of Social Change", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 43-60.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Bu çalışmada, aile kurumunun geleneksel yapısının ve işlevlerinin değişen toplum yapısıyla birlikte ele alınarak, ailenin yeni toplumsal rollerle meydana gelen oluşumu irdelenmeye çalışılacaktır. Kültürel ve toplumsal yapının en önemli dayanaklarından biri olarak addedilen aile kavramı tarihte değişime maruz kalarak farklı türleri içinde barındırır hale gelmiş ve 19. yüzyıl itibariyle tüm dünya genelinde etkisini gösteren modernleşme hareketi ve yaşanan toplumsal değişme, günümüze kadar birçok yapıyı dönüştürerek bir dizi farklılaşmaya yol açmıştır. Toplum yapısındaki bu evrim, günümüze kadar devam ederek birçok alanda toplumsal dönüşüme ve yeniliğe aracılık etmiştir. Bu dönüşüm aileyle birlikte birçok dinamiği de beraberinde etkilemiştir. Toplum yapısında yaşanmakta olan her değişimin birçok kurumu etkilediği gibi, devletin ana kurumlarından biri olan aile de endüstrileşme, kentleşme, eğitim ve teknolojik ilerleme gibi faktörlerle birlikte üretim ilişkileri ve kadın hareketleri bağlamında farklılaşmaya başlamıştır. Türkiye’de kırsal toplumdan kentsel sanayi toplumuna doğru geçişle de birlikte geleneksel aile modeli ekonomik birim statüsünü kaybederek, kentlerin getirdiği işlevsel iş bölümüne doğru farklılaşmaya başlamıştır.

Bunlara ek olarak annelik ve babalık kavramlarının da günümüz toplumlarında aile içinde farklılaşması yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Aile içindeki rollerin ve sorumlulukların yeniden yapılandırılması, bununla birlikte yeni dönemde gençlerin evliliğe karşı tutumları ya da birliktelik tercihleri aile türlerinde farklılaşmaya da neden olmuştur. Bu nedenle toplumsal değişim kavramını çok yönlü açıdan ele alıp, sadece aile kavramı tarafından değil makro çerçevede sosyal yapıların dönüşümünü anlamak ve bu yönde yeni toplum yapısını analiz ederek politikalar oluşturmak, toplumun sosyal kontrol ve güveninin sürdürülebilirliği açısından önem arz etmektedir. Aile kavramının yeni halini kavrayabilmek adına nitel teknik kullanılarak hem teorik olarak bir çerçeve oluşturmak hem de dünya konjonktüründeki yeni konumlanışını tartışabilmek adına, literatür taramasıyla birlikte ikincil veri analizinin yapılması önem arz etmektedir. Bu çalışma tüm bu değişimlerin aile üzerindeki etkisini ve modern toplumun dönüşümüyle birlikte ailenin günümüzdeki yeni konumlanışını, ulusal ve uluslararası sayısal verilerle irdelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: aile, modernleşme, toplumsal değişme, feminizm, sosyal politika

Abstract In this study, the traditional structure and functions of the family institution will be discussed together with the changing social structure, and the formation of the family with new social roles will be examined. The concept of family, which is considered one of the most important pillars of cultural and social structure, has been subject to change in history and has come to include different types. The modernization movement and the social change that has had an impact throughout the world since the 19th century have transformed many structures and led to a series of differentiations until today. This evolution in the social structure has continued until today and has mediated social transformation and innovation in many areas. This transformation has affected many dynamics within the family. Just as every change in the social structure affects many institutions, the family, one of the main institutions of the state, has begun to differentiate in the context of production relations and women's movements, along with factors such as industrialization, urbanization, education and technological progress. With the transition from rural society to urban industrial society in Turkey, the traditional family model lost its status as an economic unit and began to differentiate towards the functional division of labor introduced by cities.

In addition, the differentiation of the concepts of motherhood and fatherhood within the family in today's societies has brought about new discussions. The restructuring of roles and responsibilities within the family, as well as the attitudes of young people towards marriage or their partnership preferences in the new period, has also caused a difference in family types. For this reason, it is important to consider the concept of social change from a multifaceted perspective, to understand the transformation of social structures not only by the concept of family but also in the macro framework, and to create policies by analyzing the new social structure in this direction, in terms of the sustainability of society's social control and trust. In order to understand the new state of the concept of

family, it is important to conduct secondary data analysis along with literature review in order to create a theoretical framework using qualitative techniques and to discuss its new positioning in the world conjuncture. This study aims to examine the impact of all these changes on the family and the new positioning of the family with the transformation of modern society, with national and international numerical data.

Keywords: family, modernization, social change, feminism, social policy

Giriş

Sanayi Devrimi'nin başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan yapısal değişimler, doğrudan ya da dolaylı olarak tüm dünyayı etkilemiş ve toplumun en temel kurumlarından biri olan aileyi de etkileyerek birçok toplumsal dönüşüme neden olmuştur. Her geçen gün gelişmekte olan sanayileşmenin etkisiyle fabrikalar hızla, şehirlerde konumlanmaya başlamış ve aileyi doğrudan etkileyen değişen rol yapılanmalarının da dönüm noktası olmuştur. Değişen üretim koşulları, eğitim ve refahın artması ile birlikte, geçmişte hane içinde üstlenilen işlevlerin hane dışına taşınması süregelmiştir. Endüstrileşme ve dolayısıyla peşi sıra gelen kentleşme süreci de yine ailenin dönüşümündeki etkenler arasındadır. Şehirlerde konumlanmaya başlayan fabrikalarda çalışma imkanlarının oluşması ile birlikte, kırsaldan şehirlere göç başlamış ve kadın işgücünün de fabrikalara yönelmeye başlaması ile aile içindeki roller ve sorumluluklar da değişim göstermiştir. Bu bakımdan günümüz toplum yapısında alternatif aile yapılarının ortaya çıkışı ve değişim gösteren aile içi rollerle birlikte, geleneksel aile kavramında süregelen bir değişim yaşanmaya başlamıştır. Böylelikle devletin yapısal sürdürülebilirliğinin sağlanması adına sosyal politikalar üretildiği ve çeşitli kurumsal yapılanmalar oluşturduğu bir konu haline gelmiştir.

Aile ve Ailenin İşlevi

Toplum ve toplumun tüm dinamiklerini anlayabilmek adına gündelik hayattan başlayarak daha büyük bir yapıya doğru bakmak gereklidir. Bu noktada sosyolojinin araştırma alanlarında çokça aile, ekonomi, siyaset, din, eğitim vb. kurumlar yer almaktadır. Yani bu noktada kurum kısaca, 'sık sık tekrarlanan her eylem, daha sonradan yeniden üretilebilen ve bu eylemi yerine getirenler tarafından bir model, kalıp haline getirilir' (Durdu 2014: 36). Böylece toplumu meydana getiren en küçük kurum olarak tanımlanabilen aileye ek olarak ekonomi, din, siyaset, eğitim vb. gibi toplumsal kurumlar bir bütün içerisinde olan toplumsal sisteme işaret eder (Durdu 2018: 70). Modernleşme süreciyle birlikte toplumların geçirdiği değişim aile konusunda birçok çeşitlenmeyi de beraberinde getirmiştir. Tanımının yapılması da her döneme göre farklılık göstermeye başlamış, en genel olarak aile; kan, evlilik ve evlat edinme yoluyla ilişki halinde olan ve genellikle ortak bir mekânı paylaşan toplumun en küçük birimi olarak nitelendirilmiştir (Bozkurt 2017: 270). Örgütsel bir model olarak aile bireylerin sosyal yaşamla bağlantı kurabilmeleri, sosyal sermayeyi rezerve edebilmeleri ve toplumsal sürekliliğin sağlanmasının da temelini oluşturmaktadır (Kökalan Çımrın, 2021: 3892).

Comte'a göre toplumu oluşturan yapı, birey ve aileden meydana gelmektedir. Aile toplum ile birey arasındaki iletişimi kuran bir köprü niteliğindedir (Kongar 2012: 95). Hemen her toplum türünde aile kurumuna rastlanılmakta ve toplumun olduğu kadar ailenin devletin de çekirdeğini oluşturduğu düşünülmektedir. Ogburn ailenin fonksiyonlarını şu şekilde sıralamaktadır:

Neslin devamı: Toplumun kendi varlığını sürdürebilmesi için aile, neslin devamlılığını sağlamaktadır.

Koruma: Aile çocuklarının bakım ve ekonomik güvenliğine gereksinim duymaktadır.

Toplumsallaşma: Ebeveynler, çocuklarına toplumsal normları, değerleri ve kültürel öğeleri aktarmaktadırlar.

Cinsel davranışın düzenlenmesi ve üremenin sağlanması: Aile bu konuda düzenleme getirmektedir.

Sevgi ve arkadaşlık: İdeal aile yapısında aile, mensuplarına güvenli, şefkatli ortam sağlamaktadır.

Toplumsal statü sağlanması: Ailenin geçmişten gelen belli statüleri miras alınmaktadır. Ailenin imkanları, çocuğun daha sonra alacağı eğitim ve kimlik gibi birçok konuda belirleyici olacaktır. (Ogburn'dan akt. Arslanoğlu 2015: 124)

Aile türlerine genel olarak bakıldığında geniş aile ve çekirdek aile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Geniş aile türünde üç kuşak birlikte ikamet ederlerken ve daha kalabalık bir yapıdan bahsedilirken, çekirdek aile; anne, baba ve çocuktan meydana gelen daha küçük bir yapıdır. Türkdoğan (1997) Türk aile türlerini geleneksel (büyük) aile, geçiş ailesi ve modern aile olmak üzere üçe ayırmıştır. Bu ayırımın yanı sıra bir diğer farklı bakış açısı da modernistler ve muhafazakâr eğilimli sosyal bilimciler arasında olmuştur. Modernist sosyal bilimciler çekirdek aile türünü aile kurumunun başat temsilcisi olarak nitelendirirken bu durum, muhafazakâr sosyal bilimcilerde geniş aile olarak tercih edilmiştir (Dikeçligil 2014: 14). Sosyolog Giddens ise bu noktada günümüzde artık 'ailelerden' söz edilmesinin daha uygun olduğunu belirterek aile kavramındaki çeşitliliğe dikkat çekmiştir (Giddens 2000: 174). Farklı bakış açılarına rağmen önemle dikkate alınması gereken nokta toplumların ve barındırdığı birimlerin sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olduğudur. Bu noktada aile kurumunun kavramsal yapısındaki değişimler toplumsal cinsiyet kavramı ve feminist teori bağlamında tartışılacaktır.

Sosyal tarihçiler 10. yüzyıla kadar aile ekonomisine ve köleliğe dayanan bir dönemin yaşandığını belirtmektedirler. Aile çatısı altında hemen hemen her üretimi yapılanın geniş aile üyeleri tarafından onların yetemediği yerde akrabaların da içinde olduğu bir üretim biçiminden bahsedebilmek mümkündür (Şenel 1982: 54). Kuzey Atlantik coğrafyasında 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan endüstriyel gelişmelerle birlikte savaşların ve çatışmaların sonucunda toplumlar kendilerine özgü bir şekilde demokratikleşmeye başladılar. Buhar gücünün kullanılmaya başlamasıyla birlikte başlayan tarımda makineleşme tarım verimini arttırırken kırsal kesimde insan gücünü minimize etmeye başlamıştır. 19. yüzyılda tarım ülkesi olarak anılan ABD dahi, elli yıl içerisinde tümüden sanayi ülkesi olarak nitelendirilmeye başlanmıştır (Yörükoğlu 2007: 41).

Sanayileşmenin yol açtığı kentleşme ve göç hareketleriyle birlikte toplumsal kurumların dönüşüme ve değişime uğramasındaki süreçler, geleneksel toplumsal örgütlenmeyi değiştirmesine ek olarak, yeni toplumsal kurumların ortaya çıkmasına da neden olmuştur (Duben 2012: 23). İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Anadolu köylerinden şehirlere doğru yönelen kitleler halindeki göç hareketi bu durumun en açık örneği olmuştur. Yeni sanayi ile insanın doğayla baş edebilme biçimindeki değişikliklerle ortaya çıkan yeni insan ilişkileri ve teknolojiler, toplumda yeni değerler sistemini oluşturmuştur (Kıray 2000: 312). Bu türde ekonomik ve sosyal koşullarda yaşanan dönüşümler, her toplumda farklılık gösteren iç düzeni ve yapıyı kendi doğası doğrultusunda değiştirmektedir (Gökçe 2007: 1).

Üretim biçimlerindeki gelişmelerle birlikte değişim gösteren sosyal kurumları konu edinen teoriler öne sürülerek, yapı ve değişimleri incelenmek üzere girişimlerde bulunulmuştur. Durkheim, Marx ve Weber gibi sosyologlar, tüm toplumsal değişmeyi kapsayan bütünsel bir yaklaşımla teori oluşturmanın mümkün olduğuna inansalar da bu durum birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Toplumsal değişme kavramı Auguste Comte'un dinamik ve statik alanlar ayrımıyla yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan değişimi kapsamlı bir şekilde ele alan bütüncül bir teorinin oluşturulabileceği inancı ile toplumsal değişime ilişkin evrimsel bir anlayış gelişmiştir. Durkheim, Weber ve Marx, bu evrim anlayışına dayanarak değişime yönelik fikirler geliştirmişlerdir. 1950'li yıllara

gelindiğinde de işlevselci paradigmayı benimseyen kişiler toplumsal değişimi toplumsal denge, uyum ve bütünleşme bağlamında ele almışlardır. Yapısalcı işlevselci yaklaşım, sosyal bilimlerdeki değişimi incelemenin en temel yollarından biri olmuştur. İşlevselcilik, tek bir toplumsal değişim teorisinden hareketle değişmekte olan farklı tarihsel yapıları tek bir çerçevede toplamaya çalışır. Bu doğrultuda 50'li yıllardaki işlevselci perspektife sahip sosyal bilimciler işlevselciliği, bir dönüşümden ziyade bir denge olarak görmüşlerdir (Smith 1995: 13-14) Bireyler arasındaki işlevsel bağlantılar ve dayanışma mekanizmalarının varlığı toplumsal kurumların göstergesidir. Sistem içerisinde her parçanın kendine ait bir işlevi olduğu düşüncesiyle, ihtiyaçları karşılayan ve bütünlüğü sürdürülebilir kılan özelliklere sahip bir parça ve bütün algısı vardır. Bu görüşün odak noktasında parça-bütün ya da grup-üye ilişkisi bulunmaktadır. Birbirleriyle ilişki içerisinde olan alt sistemler işlevselliklerini korumaları halinde toplum bir düzen ve istikrar halinde varlığını sürdürebilecektir (Canatan ve Yıldırım 2016: 38; Sayın 2020: 163).

Auguste Comte'a göre toplumsal değişim birbirini takip eden üç aşama olan teolojik, metafizik ve ampirik aşamalardır. Sosyolojiyi sosyal statik ve sosyal dinamik olarak ayıran Comte, sosyal statik toplumun mevcut koşullarının incelenmesini kapsarken, sosyal dinamikler toplumun değişen koşullarını incelemektedir. Yani toplumsal statikğin temeli düzene yani yapıya işaret ederken; toplumsal dinamikte ise ilerleme yani değişim vardır (Ritzer 2011: 15). Durkheim ise toplumsal değişimi iş bölümü kavramını kullanarak açıklamış, evrimsel süreç içerisinde olan toplumlarda, mekanik dayanışmanın var olduğu geleneksel toplumla, organik dayanışmanın yer aldığı modern topluma işaret etmiştir (Durkheim 2006). Weber ise toplumsal değişimi kültürel ve toplumsal olarak ikiye ayırmış; kültürel değişimi doğrusal bir şekilde ilerleyen ve giderek rasyonel bir hal alan olarak betimler. Bu doğrultuda toplumsal bünye geçerliliğini kaybettiği noktada karizmatik lider ortaya çıkar ve yeni bir düzen kurar (Kızılçelik 1994: 254). Weber, toplumsal değişim açısından kültürel kurumlar ile sosyal kurumlar arasındaki ayrıma dikkat çekerek, sosyal kurumların ve kültürün paralel olmadığını belirtmiştir. Bu ayrımlar arasındaki ilişkinin sağlıklı ilerleyebilmesi adına bir karizmatik lidere ihtiyaç vardır (Kızılçelik 1994: 60). Marx'a göre toplumun yapısını büyük ölçüde ekonomik ilişkiler yani alt yapı belirler. Ekonomik ilişkiler bu ilişkilerde bulunanların iradesi dışında meydana gelir ve toplumun maddi üretim olanakları ile belirlenir. Bu üretim araçları gelişerek, daha önceki üretim olanak ve araçlarıyla düzenli çatışmaya girer. Bu nedenle Marx, toplumsal değişimi toplumun kendi içinden, üretim biçimi ve güçlerine bağlı olarak meydana gelen bir kaynağa yani çatışmaya bağlar (Kongar 2010). İşlevselci bakış açısıyla hareket eden ve bu doğrultuda toplumsal değişim ve aile kurumunu tartışan Talcott Parsons, ilk olarak ailenin işlevini toplumsallaşma ve kişiliğin dengelenmesi olarak ayırmıştır. Çocukların içinde doğduğu toplumu tanımaları ve kültürel ölçütleri öğrendikleri süreç olan toplumsallaşma ile erişkin aile üyelerinin duygusal olarak desteklenmesinde kişiliğin dengelenmesine ek olarak, sanayileşmiş toplumun taleplerini karşılama açısından da Parsons çekirdek aileyi önemli görmüştür (Giddens 2000: 174-175).

Dönmezer (2001: 18) ailenin işlevini en genel olarak şu şekilde sıralamıştır:

Toplumsal kuralları ve değerleri bireylere aktarma,

Bireyleri diğer toplumsal kurumlara bağlama,

Başka kurumlara ve kişilere devredilemeyecek (cinsellik, sosyalleşme, sevgi vb.) yükümlülükleri yerine getirme,

Üyelerini denetleyerek, toplumsal amaçların gerçekleşmesine katkıda bulunma,

Dinamik yapısıyla toplumsal değişimde etkin bir araç rolü oynama.

Toplumsal değişim konusu toplumsal yapıyı oluşturan ilişkiler ve kurumlar bütününe bir dönemden diğerine değişim göstermesidir. Toplumsal yapıyı oluşturan ve görece dengeli sağlayan süreç, toplum içindeki bireyler arasında ve bireylerin doğa ile ilişkilerindeki değişimlerdir. Diğer bir deyişle maddi yaşamda ve maddi yaşamla örtüşen anlam

sisteminde meydana gelen değişimdir (Ercan 2001: 165) Sosyal değişim toplumsal yapıdaki değişim bütünü olup, toplumsal kurumlar tarafından belirlenen toplumsal ilişkilerde oluşan değişime işaret etmektedir. Tüm bu durumun arkasında sosyal bireylerin yani aktörlerin davranış değişiklikleri bulunmaktadır (Kongar 2010: 56).

Ercan toplumsal değişmeyi tanımlayan özellikleri şu şekilde sıralamıştır: (Ercan 2001: 168-175).

Toplumunu tanımlayan temel özelliklerinden birinde gözlemlenen değişiklik zincirleme bir süreç olarak diğerlerini de etkiler.

Toplumsal değişme rastgele olmaz

Toplumsal değişme süreci, toplumu oluşturan unsurlar arasında aynı anda başlamaz

Toplumsal değişme derece derece gerçekleşir

Toplumsal değişimin toplumsal yapıyı oluşturan insan-insan ilişkileri üzerinde etkisi vardır. Bu da farklı gerçeklikleri yaşayan toplumsal kesimler arasında çatışma ve mücadeleye neden olur

Toplumsal değişimin gelişmesi ile toplumsal yapıyı oluşturan anlamlandırma sistemi ve değer yargıları her kesimin kendi yaşam pratiğine bağlı olarak farklılaşacaktır. Toplumsal yapıyı oluşturan anlamlandırma sistemi ve değer yargıları da değişme sürecine bağlı olarak çatışma ve mücadeleye neden olur

Toplumsal değişme toplumsal yapıyı oluşturan ve toplumsal yapı içerisinde farklı işlevleri üstlenen farklı kesim ve sınıfları farklı oranda etkilemektedir

Toplumsal değişme günlük yaşamımızın bir parçasıdır

Toplumsal değişme tarihsel bir boyutta gerçekleşir

Toplumsal ilişkiler ve yapıların tarihsel sürecin ürünleri olması, onun doğrusal bir noktaya varacağı anlamına gelmez

Bu tarzda toplumsal değişme olgusunu farklı teoriler ve düşünceler doğrultusunda anlamaya çalışmak, günümüz modern toplum yapısı ile alakalı çıkarımlar yapabilmek adına olanak tanımaktadır. Toplumun var olduğu sürece dinamik değişimlere ve dönüşümlere uğrayacağı ve böylelikle değişen yapıların ve kurumların da varlıklarını devam ettireceği öngörülmektedir. Makro perspektiften bakıldığında değişen dünyanın yarattığı süreç ile, yine kendi ile var olan her şeyi manipüle etme durumu kaçınılmazdır. Bu doğrultuda toplumun en küçük birimlerinden olan aile kavramını da bu süreçten ayrı tutabilmek mümkün değildir. Öyle ki Weber söylemleri ışığında kültürel normların ve değerlerin ekonomik yapılarla birlikte ailenin tüm dinamiklerini etkilediği aşikardır.

Toplumsal Dönüşümün İzinde Değişen Aile Yapısı

Toplum bir değişim süreci yaşadıkça aile kurumunda oluşan değişim de kaçınılmazdır. Farklı zaman zarflarında ve dönemlerde sahip olduğu işlevler bakımından değişim gösteren aile yapıları, en yaygın ifadeyle kan, evlilik ve evlat edinme yoluyla birbirine bağlı olan ve genelde ortak bir alanı paylaşan en küçük toplumsal birim olarak tanımlanmıştır (Bozkurt 2017: 270). Aile sistemi hemen hemen tüm toplum türlerinde mevcut olmasının yanında yapısal işlevselci bakış açısından aile sistemi, yalnızca toplumsal yapının bir parçası değil, aynı zamanda ülkenin ve neslin devamı için de gerekli bir koşuldur (Canatan ve Yıldırım 2016: 38). Yapısal işlevselci bakış açısı bir ailenin belirli üyelerinin belirli işlevlere sahip

olduğunu ve bu yapıda oluşan herhangi bir bozulma durumunda tüm sistemin işleyişinde bozulma yaşanarak istikrar ve sosyal düzenin gerekliliğine işaret etmektedir.

Çatışmacı yaklaşımda ise aileyi gruplar arasındaki çatışmalı ilişkiler üzerinden tanımlayarak, toplumsal eşitsizliğin ortaya çıkardığı sorunları yaşayan gruplar olarak tanımlamaktadır. Bahsi geçen bu gruplar gücün kontrol ettiği kıt kaynaklar için rekabet etmek zorunda olan çatışma yaratan gruplardır. Aile içinde rekabet ve çatışma durumuna odaklanan bu kuram, paylaşım sürecindeki eşitsiz gücü tanımlamaya çalışarak ailede güçlünün zayıfa göre avantajlı konumunu ortaya koymaktadır (Canatan ve Yıldırım 2016: 40). Ancak çatışmacı yaklaşımın süreklilik ve istikrarı açıklayamaması bakımından eleştirilere uğraması da kaçınılmaz olmuştur.

Bubbock ve sonrasında Avebury ailenin, ilkel toplumlarda sınırsız cinsel yaşam ve sürekli parçalanarak küçülen aile yapısından Batılı çekirdek aileye doğru evrildiğini savunmuşlardır. Bu Avrupa merkezci doğrusal bir gelişim aşaması olarak görülmüş ve izleyen yıllarda tartışılacak bir konu haline gelmiştir (Canatan ve Yıldırım 2016: 17). Her ne kadar ailenin geçirdiği dönüşüm hakkında literatürde farklı fikirler mevcut olsa da geleneksel aile yapısının değişimiyle tamamen 'aile' kavramının çöküş yaşadığını düşününler ya da aksine sonunun gelmediğini, halen birçok pekiştireci olduğunu savunanlar mevcuttur. Goody'nin iddiası bu noktada ailenin sonunun gelmediği, halen insanlığın geniş bir kesimi için çocuk bakımının ve cinsel birlikteliğin hayati bir öneme sahip olduğudur (Goody 2000: 5). Benzer şekilde Giddens'in Ulrich Beck ve Elisabeth Beck'in *The Normal Chaos of Love* (Aşkın Normal Kaosu) adlı kitabını yorumlarken, evlilik oranlarının azalmasına rağmen artık zorlama ya da ekonomik nedenlerden ziyade, gönüllü ancak özgürlük platformunda gerçekleştiğinden ayrıca, doğum oranlarının da düşmesine rağmen doğurganlığı arttırmaya yönelik sağaltıma büyük talep olduğundan bahsedilmiştir. Öte yandan tüm bunların yanında dönüşen yeni aile yapısı ile erkekler ve kadınlar arasındaki gerilimlerin de arttığına ve bu yönde aile danışmanlığı sanayisinde de gelişme olduğu belirtilmiştir (Giddens 2000: 178-179). Bu söylemler ışığında her ne kadar aile yapısında bir farklılaşma ve dönüşümden bahsedilse de aileye dair değerler halen varlığını sürdürmekte ve ailenin sürdürülebilirliği için bir çabanın olduğu da yadsınamayan bir durumdur. Öyle ki toplumsal alanda yaşanan değişimlerle birlikte, ailenin bazı işlevleri zayıflamış ya da başka toplumsal kurumlara aktarılmış olsa da çocuk yetiştirilmesi, bakımı ya da ilk sosyalleşme ortamı ve nesillerin devamının sağlanması gibi temel işlevlerle aile kurumu halen önemini korumaktadır (Zeybekoğlu Dündar 2022: 60).

Gelenekselden uzaklaşarak yeni bir kent sistemine doğru geçiş kadın-erkek arasındaki dengelerin değişmesine ve doğrudan aile kavramında da dönüşümlere neden olmuştur. Bunun başlıca nedeni de elbette ki kadının evde üretim tipinden uzaklaşarak sanayileşmenin getirdiği üretimde etkin rol almasıdır. Toprak sistemine bağlı olan geniş aile tipinin kent sisteminde var olan anne, baba ve çocuktan oluşan çekirdek aile tipine doğru evrilmesi de bu durumun göstergesidir.

Yaşanan bu toplumsal gelişmeler, birçok fikir akımının öncüsü olduğu gibi feminizm de kadın haklarını savunması bakımından geniş bir hareket haline gelmeye başlamıştır. Kuzey Atlantik'te yaşanan bu demokratikleşme adımları ile kadınların lehine ilkeler ve içerikler de oluşmuştur (Sancar 2017: 28). 19. yüzyıl yaşanan teknik ilerlemeler ile özellikle kadının çalışma hayatına geçişi bakımından önemli bir zaman dilimi olmuştur. Seri mal üretimine geçişin olması kitleler halinde işgücü ihtiyacı doğurmuş, kadın işçiler de bu gelişmelerden yararlanmaya başlamışlardır. Kadınlar bu bağlamda kendi bağımsızlıklarını ve saygınlıklarını evin dışında çalışarak yani ücretli iş yaparak kazanmaya başlamışlardır (Agacinski 1998: 69). Kadının kendisi gelir elde etmeye başlayarak erkeğe olan ekonomik bağımlılığının azalması yapılan evliliklerin sadece geçim kaygısına dayanmadan duygusal tatmin amacıyla aile kurumunun kurulmasına doğru evrilmeye başlamıştır (Arslanoğlu 2015: 126-127).

Sanayileşmenin tanımını üretim biçimleri ve aile tiplerindeki değişim üzerinden ele alan Sancar (Sancar 2017: 28) sanayileşmeyi şu şekilde açıklamıştır: "Sanayileşme, her şeyden

önce, toprağa dayalı üretimin yarattığı geniş akrabalık-kandaşlık gruplarına dayalı cemaat tipi kırsal yaşamın topraktan koparak sönümlenmiştir. Bunun yerine fabrika üretimine dayalı toplumsal sınıflaşma, tüketim odaklı küçük aile ve bireysel yaşamların kentsel dokusu olan kentsel mekanlar ortaya çıktı.”

Sanayi devrimi ile bir diğer önemli değişim üretim ilişkilerinin farklılaşmasında ve özel alan-kamusal alan ayırımında olmuştur. Erkeklerin kamusal alanda faaliyet göstermesi ve özel alanı denetlemesi, kadınların ise özel alanda kalmaları beklenmiştir. Bu süreçle iki alan arasındaki ayırımın daha net çizgilerle farklılaşması, önceden üretimin ev içinde aile üyeleriyle birlikte yapılması, evin hem üretim hem de yeniden üretim alanı haline gelmesine neden olmuştur. Sanayileşme ile ortaya çıkan piyasa ekonomisi, özel ve kamusal alan birliğini kırarak üretim yalnızca geçim sorunu olmaktan çıkmış aynı zamanda piyasa ve kar için de tasarlanır hale gelmiştir. Bu durumda artık hem eğitimin hem de üretimin evin dışına taşınmasına neden olmuştur (Bhasin 2003).

Hem ev içi üretimi hem de devletin devamlılığını sağlayacak olan bireylerin mevcudiyetinin sürekliliği adına aile en önemli kurum haline gelmiştir. Sosyal bir birlik, örgüt, kurum gibi nitelendirilebilen aile kavramı Murdock'un tanımlamasıyla 'ortak yerleşim, ekonomik iş birliği ve üreme ile karakterize olmuş bir sosyal gruptur.' Toplumsal gerçeğin bütününe ulaşılabilmesinin ancak toplumu hücrelerine bölerek anlaşılabilceğini savunan Le Play, toplumsal en küçük birimi aile olarak görmektedir. Her toplumda zamana ve mekâna bağlı kalmadan var olan aile, toplumun en yalın örnekleme olarak yer almaktadır (Ecevit 1993). Toplumsal sistemdeki bu en küçük birimi olan ailenin evrimsel olarak gelişen modeli olan çekirdek aile, içerdiği rollerin temel sorumlulukları bağlamında cinsiyetler bütünlüğü çerçevesinde toplumsal düzeni sağladığını işlevselci bakış açısıyla Parsons da savunmuştur. Sanayileşmenin çekirdek ailedeki biyolojik ikiliğe dayalı rolleri değiştirmesinden ziyade akrabalık ilişkilerini dönüşüme uğratmıştır (Sallan Gül ve Özbek 2021: 233).

Ailenin yapı ve fonksiyonlarındaki değişimin toplumsal değişim ile paralellik gösterebileceğini söylemek mümkündür. Her nasıl sanayileşme ile köyden kente göç olgusuyla birlikte, geniş aile tipinden çekirdek aile tipine geçiş olarak ailenin işlevinde değişiklik gerçekleştiyse bu durum günümüz toplum yapısında da geçerliliğini sürdürmektedir. Bunun yanı sıra daha mikro düzeyde düşünüldüğünde erkek ve kadının aile içinde paylaştığı rol ve sorumlulukların aileye çocuğun katılmasıyla birlikte sisteminin değişime uğradığını ve ailedeki rol ve fonksiyonların da çeşitlendiğini söylemek mümkündür.

Aile kurumunun varlığı çok önceki zamanlara kadar düşünürleri meşgul eden konular arasına girmiştir. Platon'un Cumhuriyet adlı çalışmasında ailenin toplumsal eşitsizliğin temelini oluşturduğunu belirtmiştir. Buna çözüm olarak da çocukların belirli mevsimlerde doğurulması ve ailelerinden alınarak devlet gözetimi altında yetiştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Engels de aileyi üretim ilişkileri bağlamında ele almış ve özel mülkiyeti meşrulaştırıp ona süreklilik kazandıran bir üst yapı olarak aileyi konumlandırmıştır (Engels 2003).

Platon ve Engels'in yanı sıra Marxist kesim de bir üst yapı olarak gördükleri ailenin gelecekte ortadan kalkacağını öngörmüşler ve 1927-1930 yılları arasında Sovyet Rusya'da bu anlamda adımlar atılmaya çalışılmıştır. Çocuğun erken yaşlardan itibaren ortak yaşama alıştıırılarak devlet yurtlarına ve kreşlere yerleştirilmesi gerektiği savunulmuştur. 'Kolhoz' adı verilen kavram ile çocukların aileleri ile kültürel ve duygusal bağlarının kesilerek sosyalist bir toplum inşası için devlet kontrollü bir uygulamaydı. Ancak çocukların duygusal ve sosyal gelişimlerinin sağlanmasında başarılı olunamadığından uygulama geçerliliğini yitirmiştir. Benzer bir uygulama Sosyalist Çin'de de yürürlüğe konmuştur. Çin'deki bu 'komün' uygulaması da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. (Hewitt'ten akt. Türkkahraman 2006: 151).

Her ne kadar günümüzde bu tarzdeki despotik bir uygulamadan söz edilmese de sistem bu şeklin bir türevi olarak evrilmektedir. Teknolojiyle birlikte sistemin dayattığı bireyci anlayışın ve tüketim üzerine inşa edilen sosyal yaşam, çıktı olarak sisteme uyum sağlamış bireyler var etmektedir. Emek-yoğun çalışılması ailenin hane içerisinde paylaştığı zaman zarfının kısalması ve niteliğinin değişmesiyle, aile içi sosyalizasyon sürecini de sekteye uğratmaktadır. Hane içerisinde harcanan zamanın kat be kat fazlası okul, kreş, iş yeri ya da diğer sosyal ortamlarda geçirilmekte ve aile kurumu git gide sembolik bir hal almaktadır.

Aile yapısı açısından düşünüldüğünde bu duruma ek olarak tek ebeveynli aile kavramı da devlet tarafından aile kurumuna bir tehdit olarak görülmektedir. Bundan dolayı geleneksel aile yapısı uygulanan sosyal politikalarda da etkisini göstererek toplum yapısı muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca muhafazakâr düşüncenin temelinde yatan insanların mükemmel olmadığı, güvenlik arayan ve aidiyetlik duygusuna ihtiyaçlı varlıklar olarak tanımlanması aileyi de kutsal zemin üzerine yerleştirmiştir. Bu bakımdan muhafazakâr kesim ailenin yaşadığı değişimi de “bozulma” ve “dejenerasyon” olarak, liberaller ve sosyalistler ise bunu kaçınılmaz çağdaş bir değişim olarak nitelendirmişlerdir (Canatan ve Yıldırım 2016: 17). Her ne kadar aile kurumunda değişim yavaş bir şekilde olsa da çekirdek aile kurumu geleneksel kodlar ve devletin kısmi de olsa koruma, güçlendirme politikalarıyla devamlılığını sürdürmektedir (Cebeci 1993: 81).

19. yüzyıl yaşanan teknik ilerlemeler ile özellikle kadının çalışma hayatına geçişi bakımından önemli bir zaman dilimi olmuştur. Seri mal üretimine geçişin olması kitleler halinde işgücü ihtiyacı doğurmuş, kadın işçiler de bu gelişmelerden yararlanmaya başlamışlardır. Kadınlar bu bağlamda kendi bağımsızlıklarını ve saygınlıklarını evin dışında çalışarak yani ücretli iş yaparak kazanmaya başlamışlardır (Agacinski 1998: 69). Kadının kendisi gelir elde etmeye başlayarak erkeğe olan ekonomik bağımlılığının azalması yapılan evliliklerin sadece geçim kaygısına dayanmadan duygusal tatmin amacıyla aile kurumunun kurulmasına doğru evrilmeye başlamıştır (Arslanoğlu 2015: 126-127).

Ve Feminist Hareket

Feminist hareket, kadınların tarih boyunca karşı karşıya kaldıkları toplumsal cinsiyet rolleri ve eşitsizliklere karşı duruşuyla başlayan sosyal bir hareket olmuştur. 1990’larda hızlıca kurumsallaşan bu hareket siyasal ve toplumsal düzlemde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin hem siyasal hem de toplumsal olarak çözülmesi gereken bir sorun olarak nitelendirilmiştir (Coşar ve Kerestecioğlu 2013: 26).

Doğurganlık özellikle feminist teorilerde farklı bağlamlarda tartışılan konulardan olmuş, doğurganlığın üzerindeki toplumsal kontrol, kadın bedeni, toplumsal değişim ve aile yapıları odağa alınan kısımları olmuştur. Doğurganlık, modern değerler sisteminde mal üretmediği ya da zenginlik yaratmadığı için gerçek yerini bulamamıştır. Doğurmak, beslemek etkinlik olarak sayılmamış aksine “yuvayı dışı kuş yapar” düşüncesiyle kadının biyolojik yazgısına boyun eğerek, doğal görevi olarak nitelendirilmiştir. Kadınların reel anlamda özgürleşmeleri ise Simone de Beauvoir’a göre ve analık görevlerini reddederek etkin değer üreten, çalışan bireyler haline gelmelerinden geçiyordu (Agacinski 1998: 57-61). Bu bağlamda 18. yüzyıl, kadınların kamusal ve özel alanlarda erkeklerle eşit statü ve haklara sahip olma istekleriyle birlikte feminizm akımının da başlangıcı olmuştur. Fransız Devrimi’ne yönelik yazılmış olan Mary Wolstonecraft’ın kadın hakları savunması (1792) ilk modern feminizm metni olarak feminizmin miladı niteliğindedir. Öyle ki Fransız Devrimi her ne kadar insan hakları konusunda bir farkındalık oluşmasına yol açmışsa da bu durum cinsiyete dayalı ayrımcılığı engelleyememiştir. Hemen her kesime mensup olan kadın grupları emeklerinin sömürülmesine, ağır çalışma şartlarına ve verilen düşük ücretlere, burjuva kadınları ise ekonomik ve siyasal haklarından yoksun kalmalarına yönelik başkaldırıda bulunmuşlardır (Aktaş 2013: 60).

Feminizmin tek odağı kadın haline gelmiş ve kadınların değişmekte olan toplum yapısıyla birlikte görünmez hale gelen emekleri, ev içi ve dışındaki rolleri, sömürülmesi, ataerkil

toplum yapısı ve erkek egemen iktidar yaklaşımları feminizmin temel uğraşı alanları haline gelmiştir. I. Feminist Dalgası liberalizmin fikir ve değerlerinden etkilenmiş, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başında belirgin hale gelmiş özellikle kadınların oy kullanma ve eğitim hakları gibi temel haklar üzerine odaklanmıştır (Taş 2016). I. Dalga'nın liberal düşüncenin etkisiyle birlikte felsefi temelleri bireycilik üzerine kurulmuştur. Cinsiyet, ırk, renk, inanç veya dine bakmaksızın bireylerin eşit olarak nitelendirilmesi bir hak niteliğindedir. Bunun yanı sıra tüm bireylerin kamusal ve siyasal alanda da görünür olmaya hakları vardır. Bu bağlamda ilk eşitlikçi feminist olan Wollstonecraft erkek alanı olarak nitelendirilen eğitim alanının kadınlara da açılması konusunda ısrarda bulunmuştur (Heywood 2013: 245-246). Bunun yanı sıra rasyonel düşünce ve akla sadece erkeklerin değil kadınların da sahip olduğu teziyle ilerlemiştir (Sancar 2017: 36).

II. Feminist Dalga'nın etkisiyle, Batı'da kadınların güvenliği doğum yapmaları gibi teknolojilerin geliştirildiği 1960'lı yıllarda alternatif yöntem ve ilaçların ortaya çıkması birçok ülkedeki muhafazakâr ve baskıcı tutumlara karşı bir mücadeleye girişilmesine neden olmuştur. Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins* adlı eserinde "Kadınların kurtuluşu karınlarından başlayacak" söylemiyle de feministler Kuzey Avrupa ve ABD'de mücadelelerine devam etmişler ve İngiltere'de 1967 yılında doğum kontrol uygulamasını yasalaştırmışlardır. III. Dalga Feministler ise kadına şiddet, cinsellik, kadının güçlendirilmesi gibi konuları ele alarak ilerleme göstermiştir (Taş 2016: 170).

Ancak 1980'li yıllarda İslam ülkelerinde fundamentalizmin boy göstermesiyle birlikte kadınların kamusal ve siyasi alandan ihracına ve muhafazakâr sisteme geri dönülmesiyle kendini açığa vurmuştur. Bir başka feminizm karşıtı görüş de sanayileşmiş Batı'da görülmüş, 1980'lerde hem Thatcher hem de Reagan yönetimlerinde geleneksel aile yapısına gönderme yapılarak kadının anne rolüne dikkat çekilmiş ve "aile değerlerinin" restorasyonuna çağrı yapılmıştır. Yani Yeni Sağ kesim sadece doğal aile düzeni adına değil, sosyal düzen ve istikrar adına da böyle bir yol izlemiştir (Heywood 2013: 254).

Verilerle Günümüz Aile Yapısı

Endüstri Devrimi ile başlayan ve toplumsal değişimlerin aile kavramına ne şekilde etki ettiği önceki bölümlerde açıklanmaya çalışıldı. 1980'lerden sonra yaşanmaya başlanan küreselleşme olgusuyla birlikte küresel ekonomi politikaları ve kitle kültürünün yaratılma arzusu bir o kadar aileye zarar veren etmenler haline gelmeye başlamıştır. Bu bağlamda ailenin parçalanmaması ve işlevini yerine getirmesi adına devlet ailenin kutsallığını ön plana koyarak aileyi muhafaza etme amacıyla sosyal politikalar geliştirmeye başlamıştır. Faaliyet alanlarına göre aileye yönelik sosyal politikaları Millar (2008: 227) üç temel gruba ayırmaktadır:

1. *Aile davranışlarının yasal düzenlenmesi*: Evlilik ve boşanma, cinsel davranış, doğum kontrolü ve kürtaj, ebeveyn hakları ve sorumlulukları ve çocukların korunmasına ilişkin yasalar,
2. *Aile gelirini desteklemeye yönelik politikalar*: Vergi kesintileri, aile ve çocuk yardımları, doğum izni ve yardımları, çocuk desteğinin çoğaltılması,
3. *Aile hizmetlerinin sağlanması*: Çocuk bakımı, sosyal konut projeleri, sosyal hizmetler, halk sağlığı.

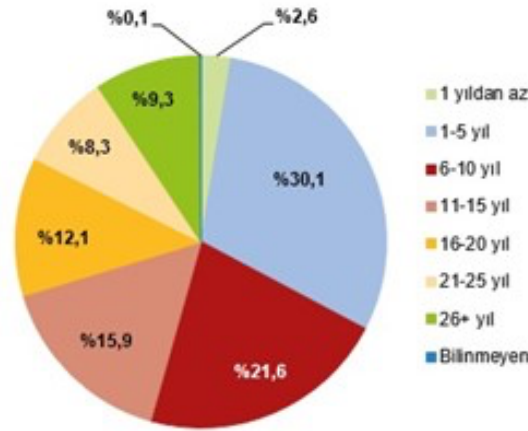
Sosyal politikalar en genel anlamda devletin eğitim, sağlık, konut, sosyal güvenlik, sosyal yardım ve bireysel sosyal hizmetleri içeren projeler olarak tanımlanmaktadır (Çoban ve Özbesler 2009: 33). Aile politikaları sosyal politikaların önemli bir parçası olup aile yaşamına etki etmeyi ve onun devamlılığını sağlamaya çalışan politikalarlardır. Aile politikalarını açık ve kapalı politikalar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Doğrudan politikalar olarak da adlandırılan açık politikalar aile ile ilgili yapılmış olan belli programlar dahilinde

uygulanmakta ve doğrudan bir bakanlık bu hizmeti vermektedir. Ancak kapalı politikalar her ne kadar doğrudan aile konusunu odağa almasalar da dolaylı olarak da olsa sonuçları aileyi ilgilendirmektedir (Arıkan'dan aktaran Çoban ve Özbesler 2009: 33).

Anayasanın 'Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Ödevler' başlıklı bölümünün ilk maddesini de aile yapısının korunması oluşturmaktadır. 41. Madde'de de "Aile Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır. Devlet özellikle ananın ve çocukların korunması için gerekli tedbirleri alır" olarak ailenin sürekliliğine verilen önem belirtilmiştir. 20. yüzyılda ulus devletin özelliklerine eklenen sosyal devlet anlayışı 1961 itibarıyla Türkiye'ye de uyarlanmıştır. Sosyal devlet anlayışı, toplumsal refahın gelişmesi ve toplumun sürekliliğinin devam etmesi adına ekonomik gelişmelerin bir sonucu olmaktan ziyade siyasal demokrasinin bir süreci olarak nitelendirilmektedir (Arslan 2017: 2).

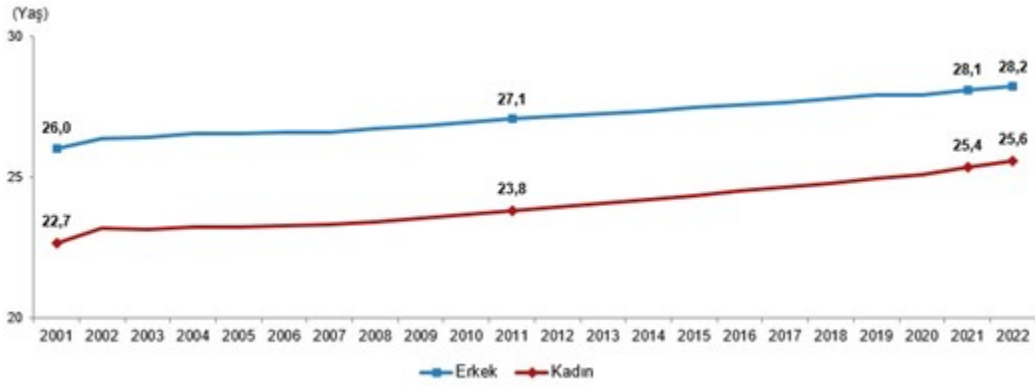
Devletin eğitim ve sağlık dışında yaptığı aile ve sosyal hizmet adına yaptığı çalışmaları yürüttüğü kuruluş olarak Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı 8 Haziran 2011 tarihinde aktif olarak çalışmaya başlamıştır. Sosyal hizmet ve yardım faaliyetlerini tek bir çatı altında toplama gayesiyle oluşmuş olsa da aile kurumunun kuruluş öncesinde ve sonrasında da çalışmalarda bulunmaktadır. "Evlilik Öncesi Eğitim Programı"nı yürürlüğe getiren Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı aile kurmak isteyen insanlara, evliliği daha sağlıklı bir biçimde yürütebilmeleri için eğitim vermektedir (URL-1).

Özellikle TÜİK'ten elde edilen verilere bakıldığında ülkemizde yapılan evlenme oranlarının yükselmemesi ve bunun yanı sıra boşanmaların 2022 yılı verileriyle en fazla evliliğin ilk 5 yılı içerisinde gerçekleşmesi, devletin en önemli organlarından biri olan ailenin tehdit altında olduğunun göstergesidir (URL-3).



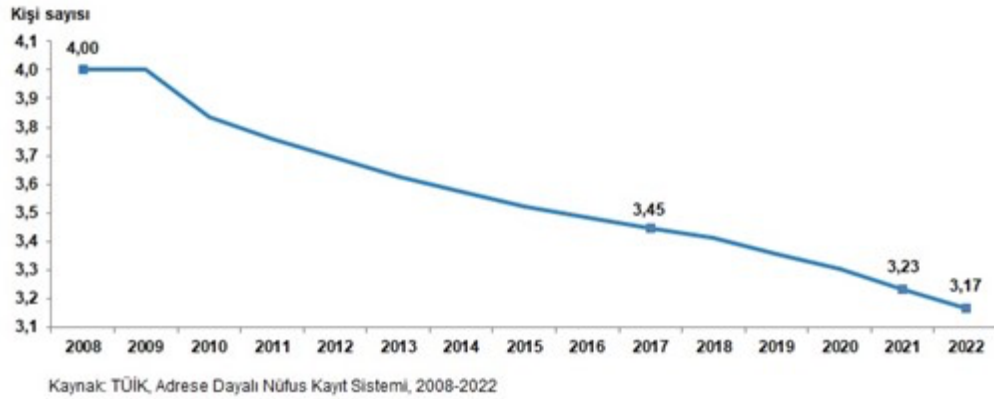
Tablo 1. Evlilik süresine göre boşanmaların oranları, 2022 (Kaynak: URL-3).

Türkiye'deki evlilik sürelerine göre boşanma istatistikleri doğrultusunda, devlet bireyleri evliliğe özendirip aile kurmalarını sağlamak adına birçok teşvik kampanyaları oluşturmaya başlamıştır. NTV'de 23.11.2023 tarihinde çıkan haberde, ilk olarak pilot çalışma yapılacak olan deprem bölgesindeki evlenecek olan gençlere 150.000 TL'lik faizsiz kredi verileceği, geri ödemelerin ise ilk 2 yıl ödemesiz, 4 yılda geri ödeme şartıyla olacağı belirtilmiştir (URL-2). Ancak bu tarzda bölgesel kalan mikro ölçekli yardımların yetersizliği ya da evlilik için gereken genel ekonomik koşullara sahip olamama gibi nedenlerle de bireyler evliliği erteleme eğiliminde bulunmakta ya da yalnız yaşamaya yönelebilmektedirler (Erkol vd. 2021: 58-75).



Tablo 2. Cinsiyete göre ortalama ilk evlenme yaşı, 2021-2022 (Kaynak: URL-3).

2021-2022 verilerini içeren grafikte de görüldüğü üzere her geçen yılda evlilik yaşları her iki cinsiyet için de artmıştır. Erkeklerdeki ilk evlilik yaşındaki artış kadınlara oranla daha yavaş seyrederken, kadınlar erkeklerden daha genç yaşta evlenmeye başlamışlardır. Ancak görülmektedir ki 2022'ye doğru gelindiğinde her iki cinsiyet için de aralarındaki yaş farkı zamanla azalmıştır. TÜİK'in bu Aile Araştırması Raporu'nda belirttiği veriler ışığında, toplumda evlilik yaşının her geçen yıl yükseldiğini ve kadın ile erkek arasındaki evlenme yaş farkının giderek azalma gösterdiği yorumunu yapabilmek mümkündür. Yine yıllara göre değişen aile yapısını anlamak adına aynı raporda 2008-2022 yılları arasındaki ortalama hane halkı büyüklüğü aşağıdaki tabloda yer almaktadır.



Tablo 3. Yıllara Göre Ortalama Hane halkı Büyüklüğü 2008-2022 (Kaynak: URL-4).

2008-2022 yılları arasındaki verilerde görülmektedir ki ortalama hane halkı büyüklüğünde 2022'ye doğru belirgin bir azalma görülmektedir. 2008 yılında ortalama hane büyüklüğü yaklaşık 4 kişi iken, 2017 yılında bu oran 3,45'e, 2022'de ise 3,17'e kadar gerileme göstermiştir. Grafiğin genel eğiliminin düşüş yönünde olduğu görülmekle birlikte belirtilen 2008-2022 yılları arasında hane halkı büyüklüğünde kademeli olarak azalma görülmektedir.

Küçülen hane halkı büyüklüğü verileri bireylerin evlilik ve çocuk sahibi olma adına daha geç kararlar verdiği yorumu, ilk tablodaki kadın ve erkek evlilik yaşlarındaki artış göstergelerinden hareketle paraleldir. Ayrıca yine aşağıdaki tablodaki veriler ışığında modern yaşam tarzlarının dolaylı olarak bireyselleşme eğilimlerinin de artması hane halkındaki küçülme durumunu destekler niteliktedir.

| Hanehalkı tipleri | Toplam hanehalkı içindeki oranı (%) | | | | | | | | |
|--|-------------------------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020 | 2021 | 2022 |
| Tek kişilik hanehalkı | 13,9 | 14,4 | 14,9 | 15,4 | 16,1 | 16,9 | 17,9 | 18,9 | 19,4 |
| Tek çekirdek aileden oluşan hanehalkı | 67,4 | 66,9 | 66,4 | 66,1 | 65,3 | 65,1 | 65,2 | 64,4 | 64,5 |
| Sadece eşlerden oluşan çekirdek aile | 14,1 | 14,3 | 14,2 | 14,2 | 14,1 | 13,9 | 13,5 | 13,5 | 13,8 |
| Eşler ve çocuklardan oluşan çekirdek aile | 45,7 | 44,8 | 44,0 | 43,5 | 42,3 | 42,0 | 42,0 | 40,8 | 40,4 |
| Tek ebeveyn ve çocuklardan oluşan çekirdek aile | 7,6 | 7,8 | 8,2 | 8,5 | 8,9 | 9,2 | 9,7 | 10,1 | 10,3 |
| Baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile | 1,5 | 1,6 | 1,7 | 1,8 | 1,9 | 2,0 | 2,2 | 2,3 | 2,3 |
| Anne ve çocuklardan oluşan çekirdek aile | 6,1 | 6,2 | 6,5 | 6,7 | 7,0 | 7,2 | 7,5 | 7,8 | 8,0 |
| En az bir çekirdek aile ve diğer kişilerden oluşan hanehalkı | 16,7 | 16,5 | 16,3 | 16,0 | 15,8 | 15,0 | 14,0 | 13,5 | 12,8 |
| Çekirdek aile bulunmayan birden fazla kişiden oluşan hanehalkı | 2,1 | 2,2 | 2,4 | 2,5 | 2,8 | 3,0 | 2,8 | 3,2 | 3,3 |

Kaynak: TÜİK, Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi, 2014-2022

Tablodaki rakamlar, yuvarlamadan dolayı toplamı vermeyebilir.

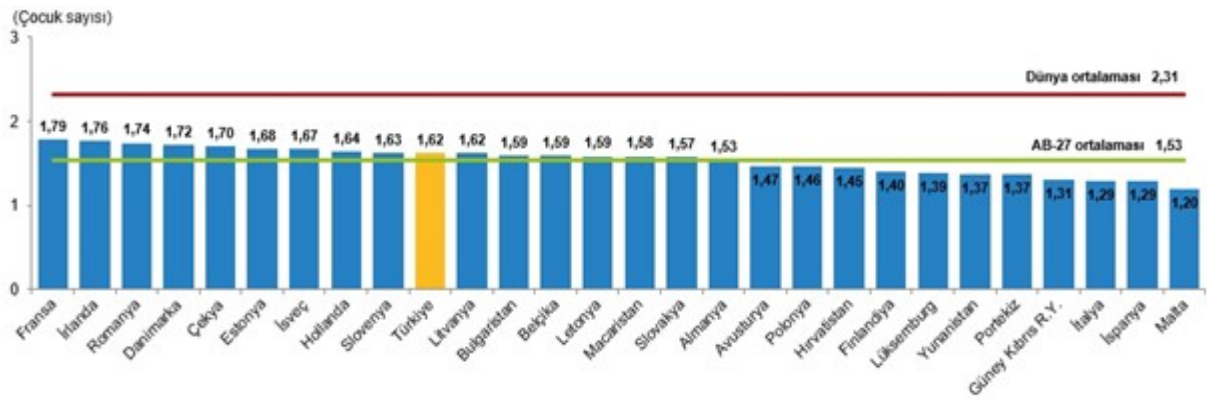
Tablo 4. Hane halkı Tiplerine Göre Hane halkı Oranı, 2014-2022 (Kaynak: URL-4).

Yukarıda yer alan tabloya göre, 2014 yılındaki tek kişilik hane oranları %13,9'dan, 2022 yılına doğru %19,4'e yükselmiştir. Bu oran tek ebeveyn ve çocuklardan oluşan çekirdek aile yapısı da aynı şekilde yükseliş göstermiş, oranlar %7,6'dan %10,3'e doğru artış göstermiştir. Bu oranlarla ters orantılı şekilde de eşler ve çocuklardan oluşan geleneksel aile yapısında %45,7'den %40,4'e doğru bir düşüş yaşanmıştır. Tüm bu rapordaki veriler bize sosyal politikaların ve aile ile ilgili hizmet planlamalarının gerekliliği konusuna işaret etmektedir.

| AİLE YAPISINDAKİ DEĞİŞİM | |
|-------------------------------------|--|
| Geleneksel Çekirdek Aile | Yeni Seçenekler |
| Yasal olarak evli | Hiç evlenmemiş ve evlilik dışı birliktelik |
| Çocuklu aileler | Gönüllü olarak çocuk sahibi olmayanlar |
| İki ebeveyn | Tek ebeveyn (önceden evli veya hiç evlenmemiş) |
| Kalıcı | Boşanma, yeniden evlenme, iki çekirdek aile, ortak velayet, üvey aile ya da karma aile |
| Erkeğin kazancı ve yüksek otoritesi | Eşitlikçi evlilik, ikili bakım vermek |
| Özel cinsel ilişki | Evlilik dışı ilişkiler, cinsel olarak açık evlilik, samimi dostluklar |
| Heteroseksüel | Alternatif ikili ilişkiler veya hane oluşturmak |
| İki yetişkin | Çok yetişkin hane halkı, birden fazla eşler, ortak yaşam, bağlı aile ve çok kuşaklı aile |

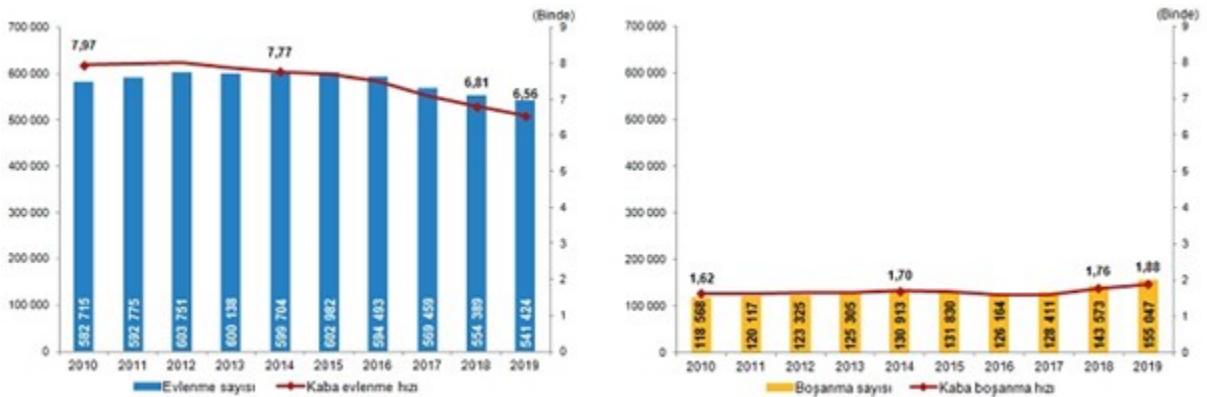
Tablo 5. Aile Yapısındaki Değişim (Kaynak: Anastasiu 2012: 136).

Aile yapısındaki değişikliği gelenekselden yeni seçeneklere doğru dönüşümünü gösteren yukarıdaki tabloda, geleneksel çekirdek ailenin yerini tek ebeveynli aileler, çift ebeveynli aileler gibi aile yapılarına bıraktığı görülmektedir. Türkiye'deki verilere ek olarak 1970'lerle birlikte Avrupa'da benzer şekilde doğurganlık ve evlenme konusundaki tutumlarda da değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Geleneksel aile yapısının darbe aldığı yegâne göstergelerden biri de doğurganlık oranındaki düşüşlerin yaşanması olmuştur (Sayın 2020: 107). 1960'ların ortasından yüzyılın başına kadar AB Ülkeleri'ndeki doğurganlık oranları istikrarlı bir şekilde düşmüş, 21. Yüzyılın başlarında yeniden bir artış belirtisi oluşmuştur. Ancak bu gelişme 2010 yılında durmuş AB toplam doğurganlık hızı 1,57 iken, 2013 yılında 1,51 gibi bir orana gerilemiştir. 2020 yılına gelindiğinde ise tekrardan bir düşüşe geçmiştir 1,50 oranına gelmiştir (URL-6).



Tablo 6. Toplam Doğurganlık Hızının Avrupa Birliği Üye Ülkeleri ile Karşılaştırması, 2022 (Kaynak: URL-7).

2022 yılı nüfus verilerinde 1,53 ortalaması ile AB üyesi olan 27 ülkenin Dünya ortalamasındaki çocuk sayısı olan 2,31 olarak düşük kaldığı görülmektedir. 1,79 oranıyla Fransa'nın ilk sırada olduğu oranda Türkiye toplamda 9 ülkenin ortalamasında geride kalarak 1,62 oranındadır. Malta ise 1,20 oranı ile AB-27 ortalamasında en düşük seviyede kalmıştır.



Tablo 7. Türkiye Evlenme Boşanma Sayısı ve Kaba hızı 2010-2019 (Kaynak: URL-8).

Daha çok hukuki olarak tanımı yapılan boşanma ekonomik, kültürel, sosyal ve psikolojik sonuçları olan ve geniş bir perspektifle ele alınması gereken bir olgudur (Timurturkan 2022: 202). 2010-2019 yılları arasındaki evlenme sayısı 2010 yılında 582.715 iken 2019 yılına gelindiğinde bu sayı düşerek 541.424'e gerilemiştir. Kaba evlenme hızı da bu doğrultuda 7,97'den 6,56 oranına düşmüştür. Boşanma oranı ise 2010'dan 2019'a doğru 0,26 oranında bir artış göstermiştir.

Geçmişten günümüze ailenin bu kurumsal dönüşümü, aile üyesi, çocuk sayısı, çiftlerin cinsiyeti ya da çocuk sahibi olma ya da olmama tercihlerinin ötesinde sosyal, ekonomik, politik ve hatta varoluşsal bir hal almıştır (Özbek ve Köşk, 2018:266). Tüm bu veriler ışığında değişmekte olan toplumsal normlar, değerler, kadın-erkek arasındaki yeni ilişki dinamikleri gibi faktörlerin bu dönüşümün belli faktörleri olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Geleneksel erkek-kazanç modelinden ziyade daha eşitlikçi şekilde kadının da ortak olduğu bir evlilik türüne doğru geçilmeye başlanmıştır. Oluşan bu toplumsal dönüşümle, aile kavramı içerisinde sosyal cinsiyet rollerinin ve aile içi ilişkilerinin yeniden tanımlanmaktadır. Tüm toplumsal ve aile içi ilişkilerin tüm dünya konjonktüründe değişime uğrayarak düşen çocuk sayıları, doğum oranları, artan ilk evlilik yaşları ve alternatif evlilik türlerinden bahsedebilmenin mümkün olduğu bir zaman zarfına geçilmiştir. Ancak bu noktada devletlerin nüfus ve devlet güçlerinin sürdürülebilirliğini sağlaması amacı bu değişen kurumun devlet politikalarında önemle üzerinde durulması gereken bir konu haline gelmiştir. Devletin nüfus artış hızının azalmasını engellemesinde ulus-devletin gücünü muhafaza etmesi isteği vardır. Bu çerçevede muhafazakâr kesim ailenin yıkıma doğru gittiğini, aile ve toplumun liberallerin aksine bireyden daha önemli olduğuna işaret ederken, liberaller ailenin herhangi bir tehlike altında olmadığını sadece yeni aile biçimlerinin ortaya çıktığını belirtmektedirler.

Sonuç

19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan endüstriyel devrimle birlikte meydana gelen değişim ve dönüşümler sonucunda başlayan demokratikleşme hareketleri, geniş çaplı sosyal ve ekonomik değişimlere yol açmıştır. Bu dönemde yaşanmaya başlayan teknolojik ilerlemeler, en başta üretim ilişkilerini dönüştürmeye başlamış ve bu değişimler aile yapısına kadar uzanmıştır.

Üretim sürecinin hane içinde gerçekleştiği ve kadın-erkek ilişkilerinin bu çerçevede şekillendiği bir yapıdan, göçle birlikte kentlerde endüstriyel üretim tarzına geçişle aile de çekirdek bir yapıya dönüşmüştür. Ancak bu aşamada kadın emeğinin erkek emeğine göre ikincil konuma yerleşmesi, ücretlerinin düşük kalması gibi nedenler kadın hareketlerinin de oluşmasını beraberinde getirmiştir. Yaşanan gelişmeler ve yapılan düzenlemelerle birlikte, özellikle neoliberal politikalarla birlikte aile kurumu değişmeye başlamış ve daha çok bireysellik ön plana çıkmıştır. Artan boşanmalar ve bireylerin evlenmeden beraber yaşamaları gibi durumlar devletin ve toplumun devamlılığı adına olumsuz olmakta ve devlet aile kurumunun kutsallığını pekiştirmeye çalışarak, bireyleri evliliğe teşvik etmeye çalışmaktadır. Ancak bu süreçte asıl önemli nokta modernleşme ile aile kavramının değişen yapısı ve işlevleri ile aynı zamanda kültürel değerlerin ve normların da değişmekte olduğudur. Geleneksel rollerden ve iş bölümünden ayrışan hane içi dinamikleri daha esnek ve çeşitli bir hale doğru dönüşmüştür.

TÜİK'ten elde edilen veriler ışığında aile kurumunun evrildiğini ve evrilirken yeni dinamikleri de beraberinde getirdiğini görmek mümkündür. Her ne kadar boşanma oranları artsa da ya da gençlerin evlilik ilk evlenme yaşlarında hem kadın hem de erkekte artış gözükse de halen aile danışmanlıkları, terapiler doğum yapabilmek adına yeni teknolojilerin oluşturulmaya devam edilmesi aile kurumunun değişen ve bu yeni yapısının anlaşılacak politikalar üretilmesi gereken bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Ancak ulus-devletin gücünü bu doğrultuda kontrol altında tutma ideali doğum oranlarındaki düşüşle, nüfusun yaşlanması, azalması ve göç eğilimi ile devlet yapılanmasını karşı karşıya bırakmaktadır. Bu noktada mevcut ekonomi politikaları ile aile sosyal politikalarının ve göç politikalarının

uygun bir çerçeveye oturtulması önem arz etmektedir. Dolayısıyla aile yapısındaki tüm bu değişimlerle birlikte, toplumun sürdürülebilirliği adına ihtiyaçlarını karşılayacak etkili sosyal ve politik düzenlemelerin uyarlanabilmesi gerekliliği ön plana çıkmaktadır.

Kaynaklar

- Agacinski, Sylviane (1998), *Cinsiyetler Siyaseti*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Aktaş, Gül (2013), "Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1), 53-72.
- Anastasiu, Ionut (2012), "The Social Functions of The Family", *Euromentor Journal-Studies About Education*, 3(2), 133-139.
- Arslan, Ahmet (2017), "Muhafazakâr Liberalizm ve Sosyal Politika Birleşimi Olarak Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı", *Pesa International Journal of Social Studies*, 3(4), 1-11.
- Arslanoğlu, İbrahim (2015), *Genel Sosyoloji: Ders Notları*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Bhasin, Kamla (2003), *Toplumsal Cinsiyet*, Çev. Ayşe Coşkun, İstanbul: KADAV Yayınları.
- Bozkurt, Veysel (2017), *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Bursa: Ekin Yayınevi.
- Canatan, Kadir ve Ergün Yıldırım (2016), *Aile Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Cebeci, Dilaver (1993), *Tanzimat ve Türk Ailesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Coşar, Simten ve İnci Özkan Kerestecioğlu (2013), "Feminizmin Neoliberalizmle İmtihanı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Toplumsal Cinsiyet II*, 64, 21-36.
- İçağasioğlu Çoban, Arzu ve Cengiz Özbesler (2009), "Türkiye'de Aileye Yönelik Sosyal Politika ve Hizmetler", *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, 5(18), 31-41.
- Dikeçligil, F. Beylü (2014), "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu", *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Duben, Alan (2012), *Kent, Aile, Tarih*, Çev. Leyla Şimşek-Rathke, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durdu, Zafer (2014), *Sosyolojide Temel Kavramlar ve Kurucu Fikirler*, Ankara: Detay Yayıncılık.
- Durdu, Zafer (2018), *Türkiye'de Modern Düşünce ve Toplumsal Yapı*, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ecevit, Yıldız (1993), "Aile, Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar", <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iukad/issue/729/7871> (e.t: 18.05.2023).
- Engels, Friedrich (2003), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Ankara: Eriş Yayıncılık.
- Ercan, Fuat (2001), *Toplumlar ve Ekonomiler*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Erkol, Mehmet vd. (2021), "Toplumsal Değişimin Bir Göstergesi Olarak Gençlerin Evliliğe Yönelik Tutumları", *Universal Journal of History and Culture*, 3(1), 57-78.
- Giddens, Anthony (2000), *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Goody, Jack (2000), *Avrupa'da Aile: Bir Tarihsel ve Antropolojik Deneme*, İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Heywood, Andrew (2013), *Siyasi İdeolojiler*, Ankara: Adres Yayınları.

- Kıray, Mübeccel B. (2000), *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce bir Sahil Kasabası*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kızılçelik, Sezgin (1994), *Sosyoloji Teorileri*, Konya: Yunus Emre Yayıncılık.
- Kongar, Emre (2012), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kongar, Emre (2010), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kökalan Çımrın, Füsün (2021), "Başka Bir Aile Mümkün (Mü?)", *International Social Sciences Studies Journal*, 8(87), 3890-3900.
- Millar, Jane (2008), "Sosyal Politika ve Aile Politikası", *Sosyal Politika Kuramlar ve Uygulamalar*, çev. Şenay Gökbayrak, ed. Bülent Özçelik, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Özbek, Çağlar ve Uğur Can Köşk (2018), "Geleneksel-Çağdaş İkilğinde Alternatif Aile Modelleri: Toplumsal Bir Zorunluluk mu? Özgürlüklerin ve Mahremin Alanı mı?", *Aileyi Anlamak: Disiplinler Arası Yaklaşım*, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Ritzer, George (2011), *Klasik Sosyoloji Kuramları*, Ankara: De Ki Basım Yayıncılık.
- Sallan Gül, Songül ve Çağlar Özbek (2021), "Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi", *Sosyolojiye Giriş*, Denizli: Kaf Kitap Kafe Yayınları.
- Sancar, Serpil (2017), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sayın, Önal (2020), *Aile Sosyolojisi*, Ankara: Doğu Batı Yayıncılık.
- Smith, Anthony D. (1995), *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Şenel, Alâeddin (1982), *İlker Topluluktan Uygur Topluma*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları.
- Taş, Gün (2016), "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri", <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/269956> (e.t: 14.10.2023).
- Timurturkan, Meral (2022), "Aile Birliğinin Bozulması: Boşanma ve Yeniden Evlenme", *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*, editör: Nurşen Adak, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Türkkahraman, Mimar (2006), *Toplum ve Toplumsal Kurumlar: Kurumlar Sosyolojisine Giriş*, Ankara: Alp Yayınevi.
- Yörükoğlu, Atalay (2007), *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, İstanbul: Özgür Yayınları.
- Zeybekoğlu Dünder, Özge (2022), "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri", *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*, editör: Nurşen Adak, Ankara: Siyasal Kitabevi.

İnternet Kaynakları

- URL-1: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 'Evlilik Öncesi Eğitim Programı Eğitici El Kılavuzu', chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.aile.gov.tr/media/4808/e0ee-e%9Fitici-el-k%9Blavuzu.pdf (e.t: 14.10.2023).
- URL-2 NTV (2023), Evlilik Kredisi Ne Zaman Verilecek, Kimler Faydalanacak?, <https://www.ntv.com.tr/galeri/ekonomi/evlilik-kredisi-ne-zaman-verilecek-kimler>

faydalanacak-yeni-evleneceklerle-150-bin-tl-faizsiz-
kredi,ghxXzTTbmkSK9l80q4tNUg/uoUXgj2kEkqmHEd7n0wbvg (e.t: 14.10.2023).

URL-3: TÜİK (2022), Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Boşanma-İstatistikleri-2022-49437&dil=1> (e.t: 14.10.2023).

URL-4: TÜİK (2022), İstatistiklerle Aile, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=İstatistiklerle-Aile-2022-49683> (e.t: 18.02.2023).

URL-5: Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982), T.C. Anayasası Madde Dizini, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf> (e.t: 14.10.2023).

URL-6: Eurostat (2024), <https://tr.euronews.com/2022/05/19/avrupa-da-dogurganl-k-h-z-nda-turkiye-art-k-zirvede-degil-yeni-lider-fransa> (e.t: 20.02.2023).

URL-7: TÜİK (2023), Dünya Nüfus Günü Haber Bülteni, TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr) (e.t: 20.02.2023).

URL-8: TÜİK (2019), Evlenme ve Boşanma İstatistikleri 2019, TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr) (e.t:20.02.2023).



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)


Reading W. B. Yeats and Seamus Heaney in a Postcolonial Context: Exploring Landscape and Identity

W.B. Yeats ve Seamus Heaney’i Postkolonyal Bağlamda Okumak: Manzara ve Kimliğin İncelenmesi

Buse BİNİCİ

Independent Scholar, Ankara, Türkiye

b.binici96@gmail.com

 ORCID 0009-0001-1884-5189

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 18.03.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 23.05.2024

Atıf/Citation

Binici, Buse (2024), "Reading W. B. Yeats and Seamus Heaney in a Postcolonial Context: Exploring Landscape and Identity", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 61-71.

Binici, Buse (2024), "W.B. Yeats ve Seamus Heaney’i Postkolonyal Bağlamda Okumak: Manzara ve Kimliğin İncelenmesi", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 61-71.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Abstract This article critically examines Ireland's postcolonial position, with a specific focus on the poetic works of influential Irish writers William Butler Yeats and Seamus Heaney. The exploration begins by delving into Ireland's historical and cultural context as a colonized nation, shedding light on the profound impact of English domination and the complexities of Irish history. Furthermore, the article draws parallels between the Irish experience and anticolonial movements in Third World countries, emphasizing the similar struggles in resisting colonization. The central argument posits that having endured colonialism, both Yeats and Heaney actively contribute to the postcolonial discourse by employing themes of landscape and identity as distinct forms of resistance. Yeats, driven by a personal interest in mythology, mythologizes resistance against the colonizer through the revival of heroic deeds in his poetry. Conversely, Heaney engages in a subversion of the "us vs them" dichotomy, responding to the Empire through his works. The imagery of earth, depicted in his poetry, symbolises the connection between physical landscape to Irish identity. By situating Yeats' and Heaney's poetry within a postcolonial framework, this article seeks to acknowledge their collective contribution as a form of "writing back to the Empire," thereby enriching the discourse surrounding Irish postcolonialism.

Keywords: postcolonial Ireland, Irish identity, William Butler Yeats, Seamus Heaney, postcolonial literature

Öz Bu makale, önde gelen İrlandalı şairler W. B. Yeats ve Seamus Heaney'in şiirlerine odaklanarak İrlanda'nın postkolonyal bağlamdaki konumunu incelemektedir. Makale ilk olarak, sömürgeleştirilmiş bir ulus olarak İrlanda'nın tarihsel ve kültürel arka planını ele almakta, İngiliz egemenliğinin etkisini ve İrlanda tarihinin karmaşık yapısını incelemektedir. Makale ayrıca, İrlanda deneyimi ile Üçüncü Dünya ülkelerindeki sömürgecilik karşıtı hareketler arasındaki paralellikleri tartışmakta ve sömürgeleştirmeye karşı direniş sürecindeki benzer mücadelelere vurgu yapmaktadır. Makale, sömürgeciliği deneyimlemiş olan Yeats ve Heaney'nin, manzara ve kimlik temalarını farklı direniş biçimleri olarak benimseyerek postkolonyal söyleme katkıda bulduklarını savunmaktadır. Yeats'in mitolojiye olan kişisel ilgisi, sömürgeciye karşı direniş mitleştirmek için kahramanlık eylemlerini canlandırdığı şiirlerinde gözlemlenir. Heaney "biz ve onlar" ikilemini yıkarak İmparatorluğa cevap yazar. Eserlerindeki toprak imgeleri, fiziksel manzara ile İrlanda kimliği arasındaki bağlantıyı sembolize eder. Bu makale, Yeats ve Heaney'nin şiirlerini postkolonyal bir çerçeveye yerleştirerek, onların eserlerini "İmparatorluğa geri yazma" olarak tanımayı ve böylece İrlanda postkolonyalizmine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: postkolonyal İrlanda, İrlanda kimliği, William Butler Yeats, Seamus Heaney, postkolonyal edebiyat

Introduction

Defined as "a system of domination" by Jurgen Osterhammel, colonialism politically and socially dominates the culture of the colonised (2005: 4). The case of Ireland, besides being socio-politically dominated by England, does not differ from other colonised countries as its resources, economy, identity, language, institutions have been altered by the English.

The crucial question of whether or not Ireland was a colony, and whether its history is therefore in large measure a colonial and subsequently a postcolonial one . . . is no mere antiquarian or academic squabble, since what is at stake is nothing less than the whole question of Irish identity, the present course of Irish culture and politics, and above all, the interpretation of Ireland, its people, and the course of its history (Said 2003: 176–177).

Postcolonialism is broadly defined as the after-math of Western domination, colonisation of the so-called "Third-world" countries. Since it was European cultural imperialism which subordinated non-European people, placing the former in the centre and the latter in the

periphery, the “us” and “them” binary opposition viewed the non-European/non-Western as “the other” that needed civilisation. Since the Western world has been the center of the center-periphery model, the subjugated peoples of the West such as the Welsha and Irish had been overlooked, at least in terms of colonialism, until very recently. Robert Blauner postulates a theory for internal colonialism; he examines how different cultures in nearby lands or close approximation to the dominant culture can be blurred under the occupation (1969: 394).

For one thing the West has often colonized itself, as when England’s subjects colonized what is now Canada, Australia, New Zealand, and the United States, and then fought to free themselves of England. Ireland’s long history of English domination can also be invoked. Thus, the contemporary literatures of Ireland, Australia, Canada, New Zealand, and more reluctantly the United States have been admitted into postcoloniality (Moore 2006: 15).

Based on such admission, this article endeavours to investigate on what grounds William Butler Yeats’ and Seamus Heaney’s poetry can be read in the light of postcolonial criticism. According to Said (2012: 261), nationalism acts as a catalyst for resistance, protests, and movements seeking independence during the decolonization era. The Irish struggle against their oppressors, namely England, their defiance against the enforced use of the English language, their resistance during the Celtic Revival, and their fight against English dominance and derogatory portrayals of the Irish in English society, bear resemblances to the process of decolonisation by marginalised groups. It is possible to interpret the extent of the Irish situation as one of colonisation rather than cultural assimilation. Albert Memmi establishes a distinction between assimilation and colonisation. He asserts that while colonisation shares some characteristics with assimilation, it differs from it in that it creates a binary opposition in the relationship between the colonised and the coloniser (Memmi 2013: 167). In assimilation, the minority culture or subculture, by force or inadvertently, resembles the dominant culture, adopts mainstream behaviours and takes on the dominant culture’s values. In contrast, systematic colonialism involves the coloniser deliberately and purposefully erasing the cultural memory of the colonised. Once the coloniser cuts people off from their native language, colonisation of the mind follows. The coloniser then has the power to manipulate the colonised into believing constructed myths about themselves.

The Celtic Revival Movement, primarily emerging in the late 19th and early 20th centuries, was a cultural and literary resurgence in Ireland, Scotland, Wales, and other Celtic regions, aiming to revive and celebrate Celtic heritage, languages, folklore, and artistic traditions. The movement sought to counteract the cultural dominance of English colonialism and foster a renewed sense of national identity. It encompassed various artistic forms, including literature, visual arts, music, and theater, and played a significant role in the shaping of national consciousness and political movements, laying the groundwork for the eventual independence struggles in Ireland and other Celtic nations.

(...) The colonial process itself begins in language. The control over language by the imperial centre – whether achieved by displacing native languages, by installing itself as ‘standard’ against other variants which are constituted as ‘impurities’, or by planting the language of empire in a new place – remains the most potent instrument of cultural control (Ashcroft et al. 2006: 261).

Language is culturally significant however the restriction of language does not solely operate to culturally assimilate a nation. In colonial context, speaking the language of the coloniser is necessary for establishing control on the coloniser’s social institutions. Many British laws were enacted, and acts were passed to restrict and prohibit the use of the Irish language, a practice common in the so called Third World colonised languages. In oral traditions, it is almost impossible to recover pre-colonial tradition as it has never been

recorded. Therefore, any cultural reconstruction happens to be no more than interpretation. It is also very likely that many indigenous languages have vanished over time without being recorded or used, thus the colonised had no chance than to convey their colonial experiences through the languages of the coloniser. In the case of Ireland, the situation is slightly better. “The contemporary folklore of the Irish countryside and the ancient Gaelic literature (revived by archaeologists and translators) served as dual sources for new Irish literature” (Hirsch, 1991, p. 1121). Yeats’ prominent role in conflating these two sources is indisputable. This article posits that his contribution to these dual sources resists the cultural imperialism imposed on his culture. It should be noted that both Yeats and Heaney write poems in English as they write back to the Empire, a writing that “involve[s] a confidence that English can be used in the process of resisting imperialism” (Ashcroft et al. 2006: 283).

Moreover, representation is an indispensable aspect of colonial agenda as it is used to justify the atrocities and supremacy of the coloniser. Often in English literature and society, the Irish had been depicted as drunk and folly. Edward Hirsch reminds us of the Victorian stereotypes on the Irish: “(...) the stage Irishman was reduced in British characterizations to a subhuman figure, a ‘white Negro’ portrayed in *Punch* as a primitive Frankenstein or peasant Caliban” (1991: 1119). Hirsch also notes that English writers positioned the Irish on a “lower rung of the Darwinian ladder” (1991: 1119). Charles Kingsley used the following terms to describe his time in Ireland: “I am haunted by the human chimpanzees I saw along that hundred miles of horrible country. (...) But to see white chimpanzee is dreadful; if they were black, one would not feel it so much, but their skins, except where tanned by exposure, are as white as ours” (1894: 111). Such racist ideology bled into common practices as well. The representation of the Irish as racially “other” and barbaric, asserted the justification of domination. Against this portrayal, Hirsch argues, comes the necessity of the Irish Literary Revival’s dismantling of the unjust peasant image. A new construction of the peasant as a living embodiment of the Celtic imagination has become the discourse (Hirsch 1991: 1119). Heaney’s pastoral and national literary works are therefore anticolonial, and thus his poetry should be read in the light of postcolonial theory.

While Yeats and Heaney do have certain common interests and themes in their work, they each come from distinct cultural and historical backgrounds. Yeats, a Southern Protestant, lived through significant events like the Easter Rising and the civil war, whereas Heaney, a Northern Catholic, witnessed the ongoing reverberations of events, such as the Troubles including Bloody Sunday. Eventually, the notion of Irish resistance permeates both Heaney’s and Yeats’ poetry. These occurrences exemplify a principle famously argued by Frantz Fanon (1995) that decolonization can often involve violence. Literary resistance, however, is non-violent. Relying on the means of literary resistance which consists of the use of language and representation, this article argues that the Irish Literary Revival and the revival of the Irish language (Gaelic Revival) should be considered as resistance against the oppressor and the coloniser, “turning the inculcation of inferiority into self-empowerment” (Young 2016: 275). This paper sheds light on intricate connections between history, identity and literature, providing a postcolonial perspective on Yeats’ and Heaney’s poetry, aiming to make a meaningful contribution to the often-overlooked field of Irish postcolonial studies.

William Butler Yeats’ Poetry Within the Context of Postcolonialism

The necessity to establish one’s identity typically emerges in the aftermath of colonialism and prolonged occupation. Yeats’ vision of an ideal Ireland could also be viewed as a form of identity construction. “Yeats often said that he began his poetic career by creating an ideal Ireland in his imagination” (Kiberd 1984: 11). This ideal Ireland is a construct that subverts the coloniser’s record of history. The construction of an ideal Ireland through

poetry is a way of writing back to the Empire. W.B. Yeats, deeply intrigued by imagination, magic, mysticism, Irish folklore, and mythology, once expressed,

“(…) if I had not made magic my constant study I could not have written a single word of my Blake book, nor would The Countess Kathleen have ever come to exist. The mystical life is the center of all that I do and all that I think and all that I write” (qtd in Moir 2010: 112).

Yeats here admits that he overtly uses the Irish folklore in his poetry. His contribution to the Irish literary revival, which this article regards as a resistance to the coloniser, has been highlighted through his incorporation of Irish folklore from rural areas and representation of it in his poetry. “(…) Yeats’s early work mostly treated old Irish legends or fairy themes together with mystical ones” (Bornstein 2014: 234).

The Celtic Revival movement, led by W.B. Yeats among others, enabled Ireland to construct and represent an Irish identity distinct from the English so as to fight English cultural imperialism. A notable outcome of the colonial conflict was the revitalisation and development of Celticism. Despite his Anglo-Irish heritage, or what might be called a hybrid identity according to Homi Bhabha (2012), Yeats opposed British dominance and control. The aim of this article is to offer postcolonial reading in two of his poems “September 1913” and “Easter, 1916”. These poems are selected on the grounds that they are deeply embedded in the socio-political landscape of Ireland during its struggle for independence from British colonial rule. The paper argues that analysing these poems in postcolonial context will offer insights about Irish postcolonialism. The poems deal with issues of national identity and uprising against the British rule, they offer critique of the bourgeoisie and immortalise the martyrs who died for the national cause. Ireland’s fight for independence and the complexities of the postcolonial condition of Ireland are reflected through these poems.

“September 1913” encapsulates a poignant critique where the speaker’s disappointment emanates from the stark contrast between the fervor of Ireland’s romanticized heroes and the fading nationalism of the middle-class. This dissatisfaction transcends a simple comparison, the poem mourns the erosion of Romantic patriotism, the speaker laments because national heroes’ legacy was betrayed by the indifference of the contemporary Irish people: “For this that all that blood was shed, / For this Edward Fitzgerald died,” (ll. 19-20). John O’Leary, whose name constitutes the refrain in the poem, was a separatist, a supporter of Irish Independence from Britain who endured exile and imprisonment. Robert Emmet was also an Irish nationjuxalist who was executed in the 18th century. These names serve as representative of the former ideal to pursue, representing the noble figures who prioritized their nation above personal gain. The speaker implies that the children raised on these heroic tales, stories of individuals who faced hanging, execution, exile, and persecution for their beliefs, now exhibit an unsettling indifference toward these sacrifices and the causes they upheld. The speaker praises men who resisted English oppression, even at the cost of their lives. In the last stanza, the speaker suggests that if those patriots were alive, they would be subject to mockery. This suggests that the Romantic idealism embraced by those patriots would not be understood or appreciated by the contemporary Irish. It is a harsh criticism of modern people and their perception of the past, highlighting the significant disconnect between the past and present national consciousness, illustrating how far the nation drifted away from the national ideal. Yeats modifies the refrain and acknowledges that the nation does not deserve those heroes, suggesting that they should rest where they are, without any need or possibility to evoke what they have stood for. Yeats’ pessimism is emphasised in this last stanza, as he expresses his belief that Ireland lacks the ability to self-sacrifice as individuals are unable to form a unified community.

In 1916, a group of Irish nationalists took control of factories, buildings and started an armed insurrection against the British rule. The British forces quickly suppressed the rising,

however the uprising of 1916 had a significant impact on Irish history. Ireland became independent only six years after the armed revolt. In "Easter, 1916," Yeats shifts from the depressing tone and scathing condemnation of the bourgeoisie in "September 1913" to appreciation because the modern Ireland he despised demonstrated what might be called a heroic effort in the 1916 Easter Rebellion. The poem "Easter 1916" not only commemorates the martyrs of the insurrection in a general sense, but Yeats also specifically mentions the names of individuals he personally knew; he represents the individuals in his poetry. Yeats' poem opens with personal recognition of the rebellious individuals; many of the people he encounters on the street are acquaintances, including past friends and fellow poets. The lines "And thought before I had done / Of a mocking tale or a gibe" (ll. 9-10) suggest that Yeats himself is the speaker of both "September 1913" and "Easter 1916" because the speaker of "September 1913" disparages Irish people by claiming they are incapable of resisting British tyranny. In light of this, and as the title suggests, "Easter 1916" serves as a sequel. The repetition of the oxymoron "terrible beauty" in three successive stanzas evokes a juxtaposition of emotions: a sense of pride in the rebellion against the coloniser intertwined with a profound sorrow for those who faced execution at the hands of the oppressor.

With a particular interest in heroic mythology, the poet embraces the concept of self-sacrifice in his poetry. He believes that the bloodshed in these acts of self-sacrifice, reminiscent of ancient mythical rites, will retain its significance as long as future generations preserve and honor the valiant deeds of those who have perished: "Yeats offered the myth of Mother Ireland as symbolic compensation for the colonial calamities of history. The mythological motherland served as a goddess of sovereignty who, at least at the imaginary level, might restore a lost national identity by summoning her sons to the sacred rite of renewal through sacrifice" (Kearney 1997: 113). Yeats is among those who immortalise the individuals who make sacrifices, ensuring that their voices and stories are heard by future generations. The complex interplay between grief and pride emerges as a profound consequence of the colonial struggle.

The "they and I" in the lines 13 and 14 in "Easter 1916" do not refer to the dichotomy of the colonised and the coloniser but rather to the coexistence of Protestants and Catholics in Ireland. "Being certain that they and I / But lived where motley is worn:" (ll. 13-14). "Motley" refers to a multicolored fabric, often associated with a jester's or clown's costume. The metaphor employed here is often thought as expansive, encapsulating the mosaic and multifaceted population: the Catholic, the Protestant, the affluent and the underprivileged, English citizen or Irish citizen. Yeats' pessimism about the modern Irish was thoroughly described in "Easter 1913", on "Easter 1916" too, it can be interpreted that he defines Ireland as the place where jester's costume is worn. It's plausible that he subtly echoes his position from the previously analysed poem, where he seemingly overlooked or downplayed the potential contributions of these rebels to Ireland, or, he intentionally draws a parallel between these rebels and the stereotypical, caricatured portrayal of Stage/Drunk Irish—a depiction often used in English plays to mock and ridicule the Irish people. This deliberate choice challenges and writes back to England's disparaging representations, because it is these very rebels, previously dismissed or misrepresented, who stood against imperial powers and became the architects of what Yeats termed a "terrible beauty". Major John MacBride was killed for his role in the Easter Rising of 1916. He was married to Maud Gonne, who had rejected numerous marriage proposals from Yeats. As a result, Yeats was familiar with John MacBride through his connection with Maud Gonne. Yeats initially describes MacBride as "A drunken, vainglorious lout" (l. 32) in the poem, but he still includes his name, despite MacBride's mistreatment of Maud Gonne: "He had done most bitter wrong / To some who are near my heart," (ll. 33-34). In Yeats' initial portrayal of MacBride as a "drunken, vainglorious lout," (l.32) there exists a striking parallel to the coloniser's representation of the Irish, reducing them to derogatory stereotypes. This depiction, prior to acknowledging

MacBride's pivotal involvement in the uprising, aligns with the lens through which the coloniser often painted the Irish. Yeats acknowledges and appreciates his role in the rising, and thus includes him in the poem: "Yet I number him in the song;" (l. 35) because "He, too, has been changed in his turn," (l. 38). Throughout the poem, there's a deliberate absence of specific names assigned to the individuals depicted. It's only in the final stanza that their identities are revealed, their names finally emerging. Moreover, there is a shift from the use of pronouns "they" and "I" to the "us" in the closing stanza. This subtle linguistic shift unites the narrator with the previously unnamed individuals, creating a powerful sense of collective Irish identity and shared purpose. These individuals evolve from being anonymous bourgeois figures in "September 1913" to figures akin to the heroic patriots explicitly named within the same poem.

The third stanza of the poem presents a pastoral setting, which holds significant importance as it marks the point from which Yeats begins to praise those involved in the Easter Rising. The extended metaphor of the landscape serves to establish a connection between the heroic acts of the revolutionaries and the Irish landscape, reinforcing the idea of their profound impact on the land. "Was it needless death after all? / For England may keep faith / For all that is done and said. / We know their dream; enough / To know they dreamed and are dead;" (ll. 67-71). Yeats raises the question of whether the casualties of the Easter Rising were worth it and concludes that "a terrible beauty is born" (l.80), suggesting that despite the tragic consequences, the rebellion has given birth to a renewed sense of hope and inspiration because the country is closer to an ideal: "MacDonagh and MacBride / And Connolly and Pearse / Now and in time to be, / Wherever green is worn," (ll. 75-78). Instead of wearing "motley", the cloth of a fool, the colour of Ireland will be worn. The colour green serves as a powerful metaphor for Ireland, symbolising the Irish identity and aspirations. As mentioned numerous, the foolishness is an attributed characteristic constructed by the English to defame the Irish. The sharp contrast between the lines "Being certain that they and I / But lived where motley is worn:" (ll. 13-14) and "Wherever green is worn" (l. 78) proves the uprising refutes the notions perpetuated by the English. The shift from motley to green represents a transformation from appointed identities to a cohesive unified Irish identity.

Seamus Heaney's Poetry Within the Context of Postcolonialism

"Digging", "Bogland" and "Requiem for the croppies" are chosen on the grounds that Heaney explores the ancestral and thus cultural heritage and honors his farmer ancestors, using the imagery of potatoes as an allegory. He recognizes the rural and pastoral identity of his ancestors, and he approaches the act of "digging" with his pen and poetic stance in the former. The latter poems bring forth the "us vs. them" binary discourse. By converting the us/them dichotomy, through using "we" for, in British terms the "other", the symbol of backwardness, the "born-to-be subjugated", and using "they" for the coloniser, they write back to the Empire. Furthermore, according to Sanders, "He [Seamus Heaney], too, uses the bog as a place of national identity—in this case Irish national identity (...) His aim is to mend a conflicted-present in Ireland by understanding the depth of the bog (...)" (2009: 84–85).

Seamus Heaney's family were potato farmers. Ireland's agricultural roots, the imagery of potato farming and farming labour are used as the essences of Irish elements in "Digging". The poem navigates the fluidity of time, it begins in the present "My father, digging. I look down" (l.5), delves into the past transporting two decades back: "Bends low, comes up twenty years away/Stooping in rhythm/through potato drills/Where he was digging." (ll.7-9), finally it converges back into the present with vision for the future: "Between my finger and my thumb/The squat pen rests./I'll dig with it." (ll.29-31). Through the evocative portrayal of his father and grandfather, Heaney skillfully transcends the personal realm, using their images as a profound symbol representing the broader Irish community. His poetic journey moves beyond individual narratives, extending into the collective experience of the Irish

people. By employing these familial figures as a collective emblem, Heaney gracefully shifts from the singular to the communal, weaving together the threads of personal history into the intricate heritage of Ireland and its collective identity. Heaney associates the act of digging into the soil with his homeland. In his poetic expression, the landscape and Irish culture are interconnected. The act of digging also constitute of bringing something to the surface. Thus, digging up the roots of his culture with a pen means he will unearth the culture and thus honour the nation. When he metaphorically digs into the depths of his culture, it is a profound act of reverence to the past. Through his writing, he recognizes and exhibits the richness of Irish culture with its intimate connection to the soil. He will dig with his pen, perform an act of what he considers as Irishness, but his act will not be silent. The values of his ancestors are revitalized through his vocal representation of them. He preserves the nostalgic memory of their agrarian lives. Memory transcends mere recollection of the past; it's a complex interplay of continuous time that intricately weaves together past experiences with the present moment. Rather than existing as a stagnant repository of past events, memory is an ever-evolving entity influenced by the ongoing passage of time.

The pronouns “we” and “they” are prevalent in “Bogland”: “We have no prairies / To slice a big sun at evening” (ll. 1-2) and “They’ve taken the skeleton / Of the Great Irish Elk” (ll. 9-10). “We” refers to the Irish, and the sentence itself refers to the landscape of Ireland. The pronoun “they” here refers to the English colonisers. The 19th century had experienced the peak of interest in evolution theory, zoology, and fossils. Those interested in flora and fauna went on expeditions in the peripheries, mainly in Africa, to collect specimen and exhibit them in England. Thus the line “They’ll never dig coal here” further suggests that the pronoun “they” could refer to England. By referring to the English as “they”, Heaney subverts the coloniser’s “we/they” dichotomy.

With the Industrial Revolution, England expanded the use of coal. Coal in fact had a huge impact on Victorian society as the steam engines, trains and ships which connect cities in England and overseas used coal to operate. Besides England, coal mines were situated in Wales and Scotland and multiple overseas routes of the Empire. The 1775 Act of Parliament referred to the coal mining situation in Scotland as a “state of slavery or bondage” (Lord 2007: 233). In the 19th and 20th centuries, there had been various disasters and strikes both in Wales and Scotland. Therefore, the aforementioned line stands as a resistance to colonial exploitation. The poem indicates that Ireland is a “bottomless bog”, although it seems fragile from outside like a bog does, its past identity lays beyond the bog and it is very deep if not limitless. “Our pioneers keep striking / Inwards and downwards” (ll. 23-24) stands for Irish nationalists, or revivalists who find the Irish history and identity under the bog. The use of pronouns like “we” and “our” shows that the speaker has a sense of belonging to both the natural environment and the local population. Another kind of resistance is to represent Ireland as a solid land where even colonisation cannot prevent the country from preserving its identity and culture. The speaker asserts that the coloniser fails and will fail in any attempts to erase Irish identity because the characteristics of the Irish landscape will not permit so. What lies under the bog is memory, the memory of past and present experiences. In other words, the bog contains the Irish culture, history and identity and thus becomes a metaphor for human history. The lines between distant and recent past become blurred within the fluid and moving bog, the layers are intermingled: “Every layer they strip / Seems camped on before” (ll. 25-26). “They’ll never dig coal here” (l. 20) not only because of the swampy land barrier but also because the coloniser can never penetrate deep enough to obliterate what is at the bottomless realm. It can be interpreted that the roots of Irishness are beyond human reach. Like the bog, the use of enjambment swallows the reader in, introduces a new layer within the continuum. The enjambment gives the poem a fluid quality similar to that of a bog and creates a sense of flow from one line to the next. The

structure of the poem aligns with the metaphor of bog. Throughout centuries, England enjoyed pastoral art and literature, she constructed a national identity on the strength of a picturesque, green, paradise-like idyllic landscape. As Berberich states, “the late eighteenth and early nineteenth centuries were, of course, periods of intense identity construction in Britain. (...) One way to reassert ‘Englishness’ was by reconsidering old traditions and values, and rural traditions and rituals in particular had always had a high status” (2006: 211).

The upper classes preferred the countryside to the urban decadence associated with degeneration, pollution and working class. Although it had become an industrial power, English national character tended to choose the countryside over urban life. The bourgeoisie and higher classes owned the country homes, the rich had control over the lands and the properties. The English land granted them rank and wealth. The relationship between the English and countryside land ownership can be considered as the microcosm of the empire that invades lands and turn them into properties. Berberich quotes a remarkable point by Rebecca Scutt: “in English the word ‘country’ can be used to describe both a nation and a specific landscape” (2006: 214). The countryside represents the nation, while invaded lands represent the civilising mission and the power of the crown. While the Celtic nations have been underestimated for their prominent pastoral life, the English idyllic countryside has been embraced.

For hundreds of years now, the English countryside has been used as the most effective evocation of Englishness: in times of war and peace alike it has been used, by the English as well as by foreigners, to express both nostalgia and hope, a sense of belonging, a yearning for home. The English landscape was held up to the soldiers of both World Wars as ‘what they were fighting for’. Literature has, over the centuries, perpetuated this myth, although some more recent work has begun to interrogate and challenge it (Berberich 2006: 208). Heaney’s topographical poetry, through using landscape tropes in contrast to English countryside, subverts the long glorification of English landscape which has been “elevated to mythical status” (Berberich, 2006, p. 211). Heaney’s use of “cyclops’ eye” (l. 5) in “Bogland” too elevates the Irish landscape to the realm of myth. The bottomless bog also contains things beyond the human psyche.

As mentioned in the introduction, violent resistance was one of the actions taken against English dominance. Seamus Heaney uses violence as a theme in some of his poems to suggest a form of resistance against the oppressor. One of Heaney’s poems that uses violence as a theme is “Requiem for the Croppies,” a sonnet that recounts the tragic battle of Vinegar Hill (1798), in which British forces attacked the headquarters of Irish people seeking independence during the rebellion and caused many casualties on the Irish side. In this poem, Heaney remembers the dead and the separatists while drawing comparisons between two means of violence: resistance/self-defense and invasive attack. The subversion of “we vs. they” dichotomy is also present in the poem. Unlike the coloniser who uses “we” for the dominating power, and “they” as the subordinate, Heaney uses “we” to refer to the Croppies, Irish rebels who seek independence, and “they” to refer to the coloniser. The possessive pronoun in the line “We moved quick and sudden in our own country” (l. 3) emphasises that the land belongs to the Croppies. Although it is the land/country of the Irish, they do not move on their own volition. It is the action of the English that causes the Croppies to move quickly. The Irish are denied a robust life by the atrocities of the English. Within this oppressive environment, the English strip away individual identities, reducing both the priest and the tramp to an overarching and singular label—Irish. Being Irish is the only identity appointed to Irish people before anything else. The Irish are unarmed, they use farming equipment and pikes in the battle: “We found new tactics happening each day: / We’d cut through reins and rider with the pike” (ll. 6-7). While England is well-equipped for a battle, the Irish use agricultural tools and resources as self-defence: it is “scythes” against “cannon”, farmers against “artillery” and “cattle” versus horse and “infantry”. The

fundamental essence of Englishness evoked by the English countryside is subverted in the following line “the hillside blushed, soaked in our broken wave” (l. 12) by the personification of the landscape and the imposition of the Irish identity on landscape. Heaney writes back to the mythification of the English landscape by highlighting the Irish landscape's vitality and significance of the Irish landscape in preserving Irish identity. The line, “They buried us without shroud or coffin” (l. 13), can be interpreted as an indication that the English did not honour the deceased. The object form of “we” further illustrates the Irish people's sense of community and mutual grief. Barley, in the poem, is a symbol of hope, rejuvenation and regeneration. Killed by the English, the bodies perish but the barley in the greatcoats grow out of their graves. In fact, barley would not be able to grow from the greatcoats if the English had been compassionate and buried the deceased in coffins. In opposition to cultural imperialism, Heaney advocates that memories, human experiences and history cannot be erased, because they are rooted within the nation's landscape much like barley in the poem.

Conclusion

Throughout the article, the recurring claims underscore the significance of recognizing the Irish colonial position as being on par with that of colonized nations. This parallel makes it apparent that the struggles and complexities faced by the Irish people bear striking resemblances to those endured by third world nations. Within the framework of the article, the literary contributions of William Butler Yeats and Seamus Heaney emerge as significant elements in the discourse of postcolonial literature, particularly through their act of “writing back to the Empire.” In “writing back to the Empire”, their works become instruments of reclaiming agency, asserting cultural identity. Through the power of language and artistic expression, they provide a counterpoint to the dominant colonial discourse, giving voice to those who have been marginalized.

Yeats and Heaney, each in their distinctive styles and eras, engage in a form of literary resistance that seeks to challenge, deconstruct, and reevaluate the narratives imposed by the colonial powers. Yeats, interested in mythology, glorifies heroic nationalism and resistance to the colonial oppression of British rule. He aspires to Romantic patriotism and the Classical period in his poems. Yeats mythologises the colonial struggle in his own terms. Heaney's imagery of “digging” the uncovered earth symbolises the search for memories and history. He uses the landscape as a metaphor for a place where cultural characteristics are buried, preserved and wait to be unearthed. Linguistic revitalisations as well as the Celtic revival movement can unearth what is under the bog. The “pioneers” who “dig”, by looking for memories in light of cultural revival movements, can bring the buried into light.

In conclusion, the examination of Yeats' and Heaney's literary contributions within the context of postcolonial discourse illuminates their roles as agents of resistance and cultural reclamation. Yeats' mythological vision and Heaney's evocative imagery both serve as powerful tools for challenging colonial narratives and asserting the validity of Irish cultural identity. Moreover, their engagement with language and cultural revival movements underscores the potential for linguistic and artistic revitalization to bring buried histories and identities to the forefront, thereby contributing to a richer understanding of postcolonial literature and its transformative possibilities. Further analysis regarding these two poets' other literary works shall contribute to Irish postcolonialism and deepen the understanding of it.

References

Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth., & Tiffin, Hellen. (Eds.) (2006), *The post-colonial studies reader*. Taylor & Francis.

- Bhabha, Homi (2012), *The location of culture*, Routledge.
- Berberich, Christine (2006), "This green and pleasant land: cultural constructions of Englishness", *In Landscape and Englishness*, Leiden: Brill.
- Blauner, Robert (1969), "Internal colonialism and ghetto revolt", *Social Problems*, 16 (4), 393–408.
- Bornstein, George (2014), "Reading Yeats's 'September 1913' in its contexts", *The Sewanee Review*, 122 (2), 224–35.
- Fanon, Frantz (1995), *Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Heaney, Seamus (2013), "Bogland", *Door into the Dark*, Faber & Faber.
- Heaney, Seamus (1980), "Requiem for the Croppies", *Poems 1965–1975*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Hirsch, Edward (1991), "The Imaginary Irish Peasant", *PMLA*, 10 (65), 1116–1133.
- Kearney, Richard (1997). *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Kiberd, Declan (1984), "Inventing Irelands". *The Crane Bag*, 8(1), 11–23. <http://www.jstor.org/stable/30059548>
- Kingsley, Charles (1894), *Charles Kingsley: his letters and memories of his life*. Ed. by his wife. (1). Macmillan.
- Lord, Evelyn (2007), *Slavery in Scotland? Scottish colliers, THE LOCAL*.
- Memmi, Albert (2013), *The colonizer and the colonized*, Routledge.
- Moir, Michael A. (2010), "As Above, So Below: Doubled Plots and Notions of Aristocracy in Two Plays by W. B. Yeats", *New Hibernia Review / Iris Éireannach Nua*, 14(4), 110–124.
- Moore, David C. (2006), In Violeta K (Eds), *Baltic Postcolonialism*. Rodopi.
- Osterhammel, Jurgen. & Shelley L. F. (2005), *Colonialism: A theoretical overview*, Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Sanders, K. (2009), *Bodies in the Bog and the Archaeological Imagination*, The University of Chicago Press
- Said, Edward (2003), "Afterword: reflections on Ireland and postcolonialism", In: C. Carroll and P. King (Eds.), *Ireland and postcolonial theory*. Notre Dame University Press.
- Said, Edward (2012), *Culture and imperialism*. Vintage.
- Yeats, W. B. "September 1913", <https://www.poetryfoundation.org/poems/57309/september-1913>
- Yeats, W. B. "Easter, 1916", <https://www.poetryfoundation.org/poems/43289/easter-1916>
- Young, Robert. J. C. (2016), *Postcolonialism: An historical introduction*, John Wiley & Sons.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Being Home in the Shelter of Time: *Gospodinov's Time Shelter*


Gospodinov'un Zaman Sığınağı Romanında Yuva Özlemi

Sinem TÜRKEL

Öğr. Gör. Dr.

Ege Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu

sinem.turkel@ege.edu.tr

 ORCID 0000-0003-2119-6471

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 26.03.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 09.05.2024

Atıf/Citation

Türkel, Sinem (2024), "Gospodinov'un *Zaman Sığınağı* Romanında Yuva Özlemi", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 72-80.

Türkel, Sinem (2024), "Being Home in the Shelter of Time: *Gospodinov's Time Shelter*", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 72-80.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Abstract In the context of contemporary culture, nostalgia is often linked to feelings of deep yearning for home. Human's pathological home desire and traumatic state of most individuals due to modern life result in nostalgic feelings that are often associated with the safety and coziness of home. In order to maintain such state of protection, people not only yearn for the physical state of their home but also long for the time they spent in that protected world. Their memories of the past are anchored in such space and time where they can have self-continuity, increase attachment security and boost self-esteem. Such individual memories of the past function as a shield that neutralizes the threats of the unknown present and therefore, serves as "time shelter". The same is also true for collective memory. People tend to prefer living in specific time periods in which they are secure and feel a sense of belonging. Though this kind of longing for a specific time period can be maintained via memories, Georgi Gospodinov, a Bulgarian writer, claims it can also be physically actualized through a strong, mainstream narrative. While focusing on both the biological and sociological reasons behind people's need and motives to forget and live in nostalgia, Georgi Gospodinov, the winner of the International Booker Prize 2023, also sheds light on how socially constructed realities, particularly "time", can become reality once accepted collectively in his novel, *Time Shelter*.

Keywords: nostalgia, memory, metanarrative, Georgi Gospodinov, social construction of reality

Öz Günümüz çağdaş kültüründe, nostalji çoğunlukla eve varabilme duygusu ile ilişkilendirilmiştir. İnsanın patolojik ev özlemi ve modern hayatın neden olduğu çoğu insanın travmatik durumu, genellikle evin güvenliği ve sıcaklığı ile ilişkilendirilen nostaljik duygulara neden olur. Bu güveni ve korumayı sağlayan nostaljik hissi sürdürebilmek için, insanlar sadece fiziksel olarak evlerini aramamakta, aynı zamanda evlerinde geçirdikleri o kıymetli zamanın peşinde koşmaktadır. Geçmiş ile ilgili anıları kendi öz sürekliliklerini sağladıkları, aidiyet hislerinin ve öz saygılarının arttığı zaman ve mekanlarda sabitlenmiştir. Bu tür bireysel anılar, bilinmeyen ve ait olunamayan zamanın tehlikelerini etkisiz hale getirerek, bir zaman kapsülü oluşturmaktadır. Aynı durum kolektif bellek için de geçerlidir. İnsanlar ait olduklarını ve güvende olduklarını hissettikleri zamanlarda yaşama isteği eğilimi gösterir. Bu tür belirli bir zamana geri dönme arzusu anılar ile mümkün olsa da, Bulgar yazar Georgi Gospodinov, bunun ana akım güçlü bir üstanlatı ile fiziksel olarak da gerçekleştirilebileceğini kurgusu aracılığı ile iddia etmektedir. Gerek toplumsal, gerekse bireysel anılar çeşitli olası anlatılar ile şekillendirilebilirken, bu anlatıların sadece bir tanesi toplum tarafından benimsenir ve gerçeklik olarak kabul görür. Uluslararası Booker Prize 2023 ödülünü alan Georgi Gospodinov, *Zaman Sığınağı* isimli kitabında insanların hem biyolojik hem de sosyolojik nedenlerden kaynaklanan unutmaya isteğine odaklanırken, ayrıca onların sosyal olarak inşa edilen gerçekliğe, özellikle zaman kavramına, nasıl kolektif bir şekilde inandıklarına ışık tutar.

Anahtar sözcükler: nostalji, bellek, üstanlatı, Georgi Gospodinov, gerçekliğin sosyal inşası

Introduction

In *Time Shelter*, the winner of the International Booker Prize 2023, the Bulgarian author, Georgi Gospodinov, tells the story of Gaustine, who functions as a time-travelling alter ego reappearing in Gospodinov's narration. Throughout his fiction, Gospodinov focuses on the theme of memory and delves into the politicization of nostalgia. In an interview, he states: "Now space is reachable. You can be everywhere. But time is not. That's why we experience something that could be called chronostalgia— longing for the time, not the place" (Levitin 2023). That's why, Gospodinov's novel circulates around an Orwellian scenario in which European nations decide which past era to adopt for the future. By wittingly showing the preference of healthy individuals to go back in time, Gospodinov

offers a different perspective on collective and individual memory, nostalgia and social construction of reality. This paper aims at analyzing the need for nostalgia among individuals and nations and how the revival of past events can become present day reality through metanarrative in Georgi Gospodinov's *Time Shelter*.

Sensory Stimuli and Memory Retrieval

Our perception of the world is deeply linked with our senses and the memories they are associated with. According to Marcel Proust, a French novelist whose ideas on memory not only influenced the literary world but also the field of psychology, sensory experiences trigger involuntary memories. The role of senses in recalling memories is so immense that they both evoke personal memories and lead to surfacing the sociocultural features of a certain era. Such memories, which are almost always linked to external cues, are retrieved "bottom-up" as the process first starts with the sensory input and then subsequently leads to the memory recall. For instance, smelling a scent of a perfume can function as "bottom-up" stimuli that incites one to recall a childhood memory. Gospodinov portrays a clinic where the memories of the characters suffering from dementia are activated via sensory stimuli. These memories are recalled unexpectedly and effortlessly, without requiring any cognitive effort.

The protagonist G.G, who is working with Gaustine on the project of building a clinic for Alzheimer's patients, examines and collects the details that mark the specific time periods. G.G. fills the storeys of the clinic, all of which represents a different era, decade or year with certain kinds of decorations and carefully places every entity including the scent that is associated with that exact time period. Upon being exposed to sensory stimuli, the patients in the apartments that belong to specific eras recall their long-forgotten memories and revisit the experiences that are full of sentimental value. Such transportation to the moments, which are often trivial and mundane, is unintentional as it is a result of connections the brain makes via senses. In a conversation with the narrator, named G.G who is ironically very similar to Gospodinov himself, Gaustine states the significance of every detail that will trigger the patients' senses and sweep their feet off from the present time as they prepare for the 60's set that they will create in their clinic:

What the hell did they drink during the '60s, anyway? I cut in.

Everything. Gaustine took the hint, grabbed a bottle of Four Roses bourbon out of the minibar, and filled two heavy crystal glasses. Look here, with these couches, tables, and the bourbon(cheers!), with these lamps and light fixtures, with the music and all the pop art of '60s—all this we can handle fine on our own. But as you yourself well know, the past is more than a set. We're going to need stories, lots of stories... We'll need everyday life, tons of everyday life, smells, silences, people's faces; in short, all the things that crack the memory open, mixing memory and desire, as our man would say. You have experience with time capsules that they used to bury, right? Well, that's the sort of thing I mean. Travel around, gather up scents and stories. (Gospodinov 2022: 46)

Gaustine is well aware of the fact that placing the objects that are associated with the 60's will not be sufficient for the patients since the past cannot only be reduced to the decor and style of a certain era. In order to make the past credible and serve it as an alternative reality, they need to enrich the decor with stories, scents, everyday life and offer it as if it is organic. The clinic can restore the patients' sense of belonging only by providing all these details in a compact way.

By employing every detail of a certain era carefully, these floors in the clinic function as a gate to the past where the concept of linear time does not function anymore:

In the segments of time filled with an event that spurs on the senses of scent or taste, memory activates itself, and the evoked event slowly actualizes itself in such a way that

brings us to think of it as happening in the present, before our eyes. These are moments of the exclusion of consciousness from the flow of historical time, and of a surrender to the instance of timelessness, in which the layers of the past and the present intertwine" (Srbínovska 2019: 108).

No matter what time period patients are in, the experience these patients go through in the clinic gives each patient the sense of belonging to a time where they feel "present".

Gospodinov presents the significant role of sensory stimuli in memory retrieval not only through the perspective of clinic patients but also through other characters who do not need to visit the clinics. For instance, G.G. recalls a memory as he goes to meet Gaustine in the clinic:

I was walking toward Heliosstrasse. The April sun shone softly, yet without warmth. Here and there a few trees had begun blooming. A vague scent of soil and barns seeped in even here, in the city. That's how it smelled in the village, when my grandfather was shoveling manure out of the barn onto the garden in front of the house. That scent is gone now. Everyone uses synthetic fertilizers, so the soil smells like penicillin. Even now the scent of real manure takes me back...there, forty years ago and two thousand kilometers to the east. (Gospodinov 2022: 134)

The retrieval of memories is heavily cue-dependent and ephemeral. It does not require any motivation, focus or attention to remember the past scene. As G.G. walks, he sees the trees and feels the sun's warmth. Though these stimuli do not trigger any memory retrieval, the moment he smells a scent of soil, he is directly taken back to his childhood. The power of senses can bring memories and feelings attached to them to the surface in unexpected moments, especially the memories that are recognized through odour. "The lateral olfactory stria (which connects the olfactory bulb to other brain areas) has a direct anatomical connection with the amygdala-hippocampus complex, the 'neural substrate of emotional memory' (Herz and Schooler 2002: 22). That is to say, the olfactory system directly connects to neural regions linked with emotions and memory. Thus, such memories are recognized involuntarily due to strong neurological link.

Since Proust's description of recalling his childhood vividly after smelling and tasting a tea-soaked cake, many researches have proven a strong link between eating behaviour and memory. Gospodinov presents a similar recall of a childhood memoir of Hilde, an expat in Germany, after eating a factory-made bread bought from Bulgaria. Hilde, whose mother was Bulgarian and father was German, had to flee Bulgaria during the start of World War II. Though her mother, brother and Hilde managed to cross the border by train under constant bombardment, her father who was supposed to take another train a week later ended up being shot. Bearing this traumatic memory throughout her life, Hilde, who is seventy years old now, recalls some memories of her past life thanks to a slice of a factory-made bread. Before the arrival of the narrator and his wife for a visit, Hilde asks specifically for ordinary factory-made bread in Bulgaria which surprises the narrator since nobody prefers it anymore. The narrator describes how nostalgic Hilde becomes upon touching the bread as follows: "Hilde carefully took the bread, she was evidently deeply moved, and went out into the hallway so I couldn't see her. She returned a short while later and said that she remembered the taste of that bread from childhood. She cut three slices, sprinkled them with a little salt...I've never seen anyone savor more a slice of simple factory-made bread with salt" (Gospodinov 2022: 80). The factory-made bread loses its significance as food but rather symbolizes the time Hilde used to have with her family before fleeing from Bulgaria. Hilde's remembering her memories shows how significant senses are in retrieving memories. The tastes of childhood tie individuals to the past: "Through cooking and eating, we navigate and negotiate the family and social relations that shape our biographical selves. Thus, food memories are not solely concerned with

tastes and aromas but with people—those with whom we shared dinner, those who cared enough for us to cook us a meal—and with hospitality, trust, reciprocity, and emotional intimacy” (Strand: 467). All these emotions triggered by a piece of a factory-made bread make Hilde feel “home” for a brief second. It comforts her yearning for her long gone family and hometown. In other words, it freezes time and provides her with a temporary sanctuary.

Need for Nostalgia

Though the dementia these patients experience stem from neurological conditions, the characters in Gospodinov’s *Time Shelter* willingly choose to relive in the time eras they choose via referendum. Through his novel, Gospodinov wittingly shows the tendency of almost all citizens of European countries to forgetfulness. It is as if the majority of the population wants to experience Alzheimer’s collectively. The narrator puts forward the need and longing for nostalgia in people’s lives through his narrative and sheds a light on the risk of loss of hope and belonging in the present time due to the uncertainties of the modern world. In a conversation between the narrator and Gaustine about setting up a clinic for patients with failing memories, Gaustine claims:

This sudden groundswell of people who have lost their memories today is no coincidence...They are here to tell us something. And believe me, one day, very soon, the majority of people will start returning to the past of their own accord, they will start ‘losing’ their memories willingly. The time is coming when more and more people will want to hide in the cave of the past, to turn back. And not for happy reasons, by the way. We need to be ready with the shelter of the past. Call it the time shelter, if you will. (Gospodinov 2022: 44)

With the fast pace of today’s hectic life and digitalization, people are constantly subject to the overwhelming outpouring of everyday potential threats and risks. Being engulfed in these threats, they end up being in search of safe zones where they know the narrative and time flies slowly. Gaustine’s comment “and not for happy reasons, by the way” implies the fear of the future. With nothing to hope for, the depressed Europe finds comfort in choosing to live in an era. Since history of the past decades is already written and determined, it is safe to relive in such eras where the historical, political, economic and international outcomes are known by everyone. Thus, one can be nostalgic about earlier times that s/he has never lived through. In addition, subconsciously bearing the Judeo-Christian tradition in mind, which advocates the belief tenet that God created the world impeccable but everything has hit bottom since then due to human wrongdoing, can also be claimed to encourage nostalgia for the fictitious past that people have never experienced first-hand.

The narrator also casts light on the majority of people’s need to live in certain years regardless of having connection to any patient since they also did not feel at home in the present time by likening such need to Homer’s *Odyssey* where the theme of returning home strongly prevails. “The term ‘nostalgia’ derives from the Greek words *nostos*, meaning return to one’s native land, and *algos*, meaning pain or suffering: literally, suffering caused by longing to return home” (Hepper and Ritchie, 2011: 102). Hence, no matter what opportunities the present time offers to the individual, people thrive to go home where memories help them reinforce their sense of belonging and keep them company. Similarly, leaving Calypso and her promise of immortality behind, nostalgia becomes “the wind that inflates the sails of the *Odyssey*” (Gospodinov 2022: 112). Thus, Odysseus chooses to head to his home to see something “specific and trifling, which he called hearth-smoke because of the memory of the hearth-smoke rising from his ancestral home”. (Gospodinov 2022: 112)

By highlighting the similarity between the choice of the older and younger generation in terms of their preference of the decades that surfaces in the referendum, Gospodinov sheds light on the inheritance and transmission of memories:

In the end, in the referendum people chose the years when they were young. Today's seventy-year-olds were young in the 1970s and 1980s, in their twenties and thirties back then...Exit polls indicated that the majority of them [the young] voted, in even great numbers than the old, for the decades of the previous century, which they had no memories of. Some kind of new conservatism, new sentimentality, imposed nostalgia passed down from generation to generation. (Gospodinov 2022: 246)

Though not having a first-hand memory of the years they voted for, the young, who grew up with the stories and memories handed down to them, unconsciously make their preferences under the influence of the former generation. Thus, post-memory functions as “not an identity position, but a generational structure of transmission” (Hirsch 2012: 35).

Choosing to relive an already experienced decade while knowing its exact outcomes also surfaces the majority of the people's concern towards the future. Since risk looms our present-day society globally, people seek shelter and therefore, vote for the past rather than the future. Their hopelessness and anxiety towards the future lead to that decision. Thus, they find comfort in reliving the foreknown past as they fear what comes next. On one of Gaustine's notes, it says:

Even the past is now no longer and the future is now not yet—isn't that what St. Augustine says in Book XI of the Confessions? In that not yet there is still some consolation, it is not here, but it will come. But what will we do when the future is no longer? How different is a future that is not yet from that which is no longer? How different that absence is. The first is full of promise, the second is an apocalypse... (Gospodinov 2022: 266)

In other words, people are avoiding a future that is not yet as they believe the future is no longer. This fear of the future underlies their need for nostalgia.

Through the lens of the narrator, who suffers from Alzheimer's and, therefore, and rushes to finish his story before he forgets, Gospodinov focuses on the concept of nostalgia which stems from either biological reasons or individual choices in his novel. In both cases, people yearn for nostalgia since they feel estranged to the present. Such tendency to favor past over present not only “increases accessibility of positive self-attributes and decreases defensive responses to self-esteem threat” but also boosts “perceptions of social bonds, attachment security, interpersonal competence, and social support” (Hepper and Ritchie, 2011: 104). The story of Mr. N, a former agent from Socialist era suffering from memory loss, and the agent keeping tabs on him exemplify how “returning to the warm cave of the past” has a positive, soothing effect on them in terms of self-esteem, social bonds and attachment security (Gospodinov, 2022: 55). Having lost his memory, Mr. N has no choice but to ask for specifics of his past life to the agent, Mr. A, who was assigned to him to get as much information as he could during those years. Interestingly, both parties end up enjoying their meetings. While, on the one hand, Mr. N feels alive while listening about the past which functions as a ground that anchors him to the reality and, therefore, makes him feel secure and soothes his self-esteem, Mr. A, on the other hand, also feels liberated and redeemed after revealing the guilt he committed on his part. When Mr. A mentions the constant visits of Mr. N's lover on Thursdays, Mr. N thinks: “if there had been someone who loved him, this meant that he had existed after all, even if he doesn't remember much of himself. If there had been someone whom he had loved, this could also count as proof of his own presence” (Gospodinov 2022: 61). Learning about his past life and bringing together the puzzle pieces while trying to read into them boost Mr. N's sense of belonging and makes him feel more secure in a world where he feels lost. Since Mr. N remembers

almost nothing, Mr. A knows that he has immense power on shaping the narration of Mr. N's past life. Yet, Mr. A decides not to provide him with false information, he uses this opportunity as a way to redemption:

So why, then, does Mr. A come and tell these stories? Probably because a human being is not meant to keep a secret for so long. Secrets, it seems, are a late outgrowth in the course of evolution. No animal keeps secrets. Just man. If we had to describe a secret's structure, it would most likely be uneven, granular, some kind of lump. In Mr. A's case, this is not a metaphor. The lump is real, he had been trying to ignore it for several months, but after going to the doctor three weeks ago, everything is now clear. The fact that he is terminally ill frees him away from many things, but it also spurs him on toward others. Now the predator begs the prey to hear him out. Age is the great equalizer. They have become brothers-in-arms, they have crossed over to the losing side in a battle whose outcome is clear. Mr. A can finally tell everything. And Mr. N can finally hear the whole story about himself. (Gospodinov 2022: 66)

Hence, old age and running out of time bring together the necessity of being freed from lifetime sins.

Like Mr. N, people who suffer from Alzheimer's disease are separated from the present time and trapped in the past. It is as if the patients' memories navigate through the disorderly world while they lose touch of everyday reality. They are adrift and disassociated with space and time they are living in. In this regard, Shenk suggests "As the plaques and tangles proliferate and the brain begins to shrink, a psychic barrier arises between the victim and the outside world. The Alzheimer's sufferer becomes an island" (Shenk 2003: 145). By becoming an island, they isolate themselves within the surrounding where they feel comfortable and secure. The idea of "becoming an island" also forms the backbone of the story, Gospodinov narrates in *Time Shelter*. The narrator, G, describes the project of setting up an Alzheimer's clinic whose floors are chronologically divided in terms of eras as follows:

The point of the experiment was to create a protected past or 'protected time'. A time shelter. We wanted to open up a window into the time and let the sick live there, along with their loved ones. To give a chance for elderly couples, who had spent their whole lives together, to stay together. Daughters and sons, more of the daughters, who wanted to spend another month or even a year with their parent, before things completely went to seed. But they didn't just want to stand next to their beds in a sterile white room. The idea was for them to stay together in the same year, to meet up in the only possible 'place'—in the year that still glimmered in the parent's fading memory. (Gospodinov 2022: 100)

Thus, thanks to such an experiment, all the patients have a chance to enjoy living in the familiarity of the habitat which becomes their island. As islanders, it is impossible for them to acquire the existence of the outside world beyond the seas, which in this case represents the present time. Time shelter represents a protected time that is preserved with memories and therefore it functions as a token of protection from the threats and dangers of the unknown and unprecedented present time similar to a bomb shelter. In other words, the so-called islanders seek refuge from the bombardment of harsh realities of everyday life that they can no longer relate to their everyday lives.

Social Construction of Time

By making the necessity of feeling home as a result of going back in time the novel's focus, Gospodinov reveals how people in Europe who do not suffer from dementia make a drastic choice. These people choose to live happily in a decade that is alligned with their own internal time and at the same time synchronized accordingly with their surrounding. Such an unexpected twist in the plot tears down the concept of reality by surfacing the

fact that reality can be socially constructed: "Reality enters into human practices by way of the categories and descriptions that are part of those practices. The world is not readily categorized by God or nature in ways we are all forced to accept. It is constituted in one way or another as people talk it, write it and argue it" (Potter, 1996: 98). Apart from the concrete facts, such as mountains, rivers, or the Sun which exist autonomously, yet are still collectively termed by the members of the society, everything can be constructed socially. Time, history, institutions are all generated by the way people think and talk about them. Once they are cognized and classified collectively, that collectively agreed and, therefore, strong version becomes the reality. For instance, time is a concept that is created by people to make the everyday life more organized. In order to organize the social life and create an efficient social order, people needed to divide the day into hours or categorize a year into four seasons. In other words, neither time nor seasons are concrete and tangible facts. They are rather the outcomes of the collective agreement of the society.

In the novel, Gospodinov exemplifies how people's belief in the concept of time suddenly changes. When the European countries choose the recent past decades they want to live in, they choose to live in the reality of that specific era. For instance, while the northern European countries choose to live in the 1970s, central European countries, encompassing Spain, Germany and France choose the 1980s. Though people are experiencing the 2020s, they decide on a change in their understanding of time and era collectively and make it a reality. Gospodinov highlights the easiness of making socially constructed realities by presenting the new time map of the countries as a result of the referendum. He reveals how suddenly a socially constructed reality, such as time, loses its present meaning once the new understanding of time is accepted. Thus, within this scope, different realities of time zones are products "not of objective observation of the world, but of the social processes and interactions in which people are constantly engaged with each other" (Burr 1995: 229). That is to say, socially constructed realities, such as time, institutions, borders do not stem from our understanding of nature. Instead, they are created as a result of interaction and collective acceptance among people.

However, once this shared and categorized social reality is stopped to be believed and normalized collectively, the reality can change. For instance, though at first European nations choose the time periods they want to live in willingly via referendum, after several months most of them change their minds as they do not want to give up the pleasures of the present time, such as the internet, social media or cell phones. The writer explains the latest situation after the referendum as follows: "The world has become a chaotic open air clinic of the past, as if the walls had fallen away. I wondered whether Gautine had foreseen all this—he, the onewho always made me shut the doors tightly so as not to mix the times..." (Gospodinov 2022: 254). The motto behind the eagerness to live in the past is to feel attached to something familiar and predictable. However, since it is not natural but a made-up illusion, such chosen periods provide only a short-time relief to those unbelongers to the present time. Mixing the times brings chaos both for the dementia patients and for those who socially construct time periods for the sake of nostalgic feelings in the hope to protect themselves from a dystopian future.

Conclusion

All in all, Gospodinov's novel surfaces questions about the challenges of feeling home in today's world. Through his fiction which dwells around such a universal theme, the writer makes the reader think whether one is really aligned with the time they live in. The novel elaborates on people's natural tendency to belong somewhere, especially a time or era where they would feel secure. By addressing the power of nostalgia in present time in which future is feared to be dystopic, Gospodinov's *Time Shelter*, presents us a story of the present that ironically takes place in the past thanks to challenging the irreversibility of

time as a result of its social construction. By showing the collective agreement of the European nations to find a shelter in the past and their reluctance in originating a narrative of counter nostalgia, Gospodinov sheds light on the yearning for an anticipated, safe, knowable future where individuals will not feel fragmented by either due to dementia or the dissatisfaction with the modern age. However, by making an analogy between European people's voting for their preferred time period that they construct collectively and the involuntary choice of Alzheimers patients' to inhabit in temporal safe spaces, Gospodinov also shows that there are cracks and flaws in both as people are unbelongers in both cases. While the past functions as an illusion giving temporal relief to Alzheimers' patients and to most of the European citizens for different reasons, Gospodinov shows that mixing the times leads to ending up in purgatory for both parties.

References

- Burr, Vivien (1995), *Social Constructionism*, London and New York: Routledge.
- Hepper, Erica G. et. al. (2011), "Odyssey's end: Lay conceptions of Nostalgia reflect its original Homeric meaning", *Emotion*, 12(1), 102-119.
- Herz, Rachel S. and Jonathan W. Schooler (2002), "A naturalistic study of autobiographical memories evoked by olfactory and visual cues: Testing the Proustian hypothesis", *American Journal of Psychology*, 115: 21-32.
- Hirsch, Marianne (2012), *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York: Columbia University Press.
- Gospodinov, Georgi (2022), *Time Shelter*, New York: Liveright Publishing Corporation.
- Levitin, Mia (2023). "The International Booker winners making Bulgariaproud", May, 26, 2023, <https://www.proquest.com/docview/2819246030?accountid=10699&parentSessionId=63%2BewB%2Fg58WyRCPXq7qF7Hi9qk6ZB34%2FEzTFaXURJt8%3D&sourceType=Trade%20Journals> (date of access: 12.03.2024).
- Potter, Jonathan (1996), *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*, London: Sage Publication.
- Shenk, David (2003), *The Forgetting*, London: Flamingo.
- Srbinska, Slavica (2019), "Memory, Time and Space in the hybrid structures: Marcel Proust and Orhan Pamouk", *Journal of Contemporary Philology*, 2(2), 105-118.
- Strand, Mattias (2023), "Food and Trauma: Anthropologies of Memory and Postmemory", *Cult Med Psychiatry*, 47, 466-494.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

İspanya Aragon Bölgesi'ndeki Mudejar Sanatı Etkili Çan Kulelerinin Süslemeleri Üzerine Bir Değerlendirme


An Evaluation On The Decorations Of Bell Towers With Mudejar Art Influence In Spain Aragon Region

Dağhan Ekinci

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı

daghan.ekinci@hotmail.com

 ORCID 0000-0002-5645-8729

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 15.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 09.05.2024

Atıf/Citation

Ekinci, Dağhan (2024), "İspanya Aragon Bölgesi'ndeki Mudejar Sanatı Etkili Çan Kulelerinin Süslemeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 81-105.

Ekinci, Dağhan (2024), "An Evaluation On The Decorations Of Bell Towers With Mudejar Art Influence In Spain Aragon Region", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 81-105.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz İspanya tarih boyunca Yahudi, Hristiyan ve İslam kültürü etkisinde kalmıştır. Müslümanların İber yarımadasında 8. Yüzyılda başlayan siyasi hakimiyeti, 11. Yüzyılda Hristiyanların yeniden fetih hareketine (Reconquista) başlatmasına neden olmuş ve bu süreç 1492 yılında Granada'nın fethiyle tamamlanmıştır. Müslümanlarla Hristiyanlar arasında 8.Yüzyıldan 15.yüzyılın sonlarına kadar süren siyasi hakimiyet savaşı, aynı zamanda bölgedeki topluluklar arasında kültürel etkileşime neden olmuştur. Bu durum İspanya'nın kendine özgü mimari ve sanat anlayışını ortaya çıkarmakla birlikte İspanya'nın günümüzdeki kültürel kimliğinin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Özellikle çinilerle ön plana çıkan bu sanat üslubu, dini ve sivil mimaride yaygın olarak kullanılmıştır. Mimarinin bir parçası olan çiniler, temel işlevi olan duvar kaplamanın ötesinde süslemeleriyle, kullanıldıkları yerlerle ön plana çıkan ve yapıldığı dönemin karakteristik özelliklerini yansıtarak dönemin sanat üslubunu meydana getiren mimarinin tamamlayıcı unsurlarıdır. İslam sanatının İspanya'daki sanat üzerindeki etkisini ifade eden "Mudejar" üslubu, mimaride; dış cephe süslemelerinde, kemerlerde ve pencerelerde kendini gösterirken çini yönünden kullanım yerlerinde, malzeme, motif ve renk tercihlerindeki zenginliği ile ön plana çıkmaktadır. Ancak Reconquista dönemi ve sonrasında gelişen çini süslemenin Mudejar üslubu çatısı altında incelenmemiş olması dönemin sanatını anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle makalede, İspanya'nın Aragon bölgesinde Mudejar Sanatının bir parçası olan kiliselerin çan kuleleri incelenecektir. Mudejar Sanatının yansımalarının en iyi mimari örneklerinden olan çan kuleleri üzerinden Mudejar Sanatında çini gelişimini açıklamak mümkündür. Çünkü kulelerdeki çiniler; motif, renk ve kule cephelerinde kullandıkları yerler yönünden geçmiş olduğu değişimlerle Mudejar Sanatının nasıl geliştiğini somut olarak açıklayan örnekler olmuşlardır. Ayrıca çinilerin üretimi için kullanılan tekniklerin de incelenmesi, Mudejar Sanatının, kültürel, sosyal ve ekonomik yönden bağlantılarını ortaya çıkarmış ve bu sanatın neden devamlı olarak kullanıldığını ve günümüze kadar nasıl geldiğini açıklamıştır.

Anahtar sözcükler: çini, baçini, azulejo, reconquista, İspanya

Abstract Spain has been under the influence of Jewish, Christian and Islamic cultures throughout history. The political dominance of Muslims in the Iberian peninsula, which began in the 8th century, led to a reconquest movement (Reconquista) by Christians in the 11th century and this process was completed with the conquest of Granada in 1492. The battle for political dominance between Muslims and Christians, which lasted from the 8th century until the end of the 15th century, also led to cultural interaction between the communities in the region. This led to the emergence of Spain's distinctive architectural and artistic style, which is an important part of Spain's cultural identity today. This art style, which stands out especially with tiles, was widely used in religious and civil architecture. Tiles, which are a part of architecture, are complementary elements of architecture that come to the forefront with their ornaments and the places where they are used, beyond their basic function of wall covering, and reflect the characteristic features of the period in which they were made and form the art style of the period. The "Mudejar" style, which expresses the influence of Islamic art on art in Spain, manifests itself in exterior decorations, arches and windows in architecture, and stands out with its richness in terms of tile usage, material, motif and color preferences. However, the fact that the tile ornamentation developed during and after the Reconquista period has not been analyzed under the Mudejar style makes it difficult to understand the art of the period. For this reason, the article will examine the bell towers of churches in the Aragon region of Spain, which are part of the Mudejar art. It is possible to explain the development of tiles in Mudejar art through bell towers, which are one of the best architectural examples of the reflection of Mudejar art. Because the tiles in the towers are examples that concretely explain how the Mudejar art developed with the changes they underwent in terms of motif, color and the places where they were used on the tower facades. In addition, the examination of the techniques used for the production of tiles revealed the cultural, social and economic connections of the Mudejar art and explained why this art was used continuously and how it has survived until today.

Keywords: tile, bacini, azulejo, reconquista, Spain

Giriş

İspanya, tarihi boyunca bulunduğu coğrafi konum nedeniyle pek çok kültüre ev sahipliği yapmıştır. İber yarımadasının büyük bir bölümünü kapsayan İspanya, batısında bulunan Portekiz'le komşudur. Ülkenin güneyinde yer alan Cebelitarık Boğazı ise Fas üzerinden Kuzey Afrika'ya erişim sağlaması sebebiyle bu bölgeyi siyasi, ticari ve askeri açıdan stratejik bir öneme sahip kılmıştır. Bu bağlantı yolu tarihte Emevilerin İspanya'nın güneyinde fetih girişimlerinin güzergahı olmuştur. 711 yılında başlayan fetih girişimleri 756 yılında sonuç vermiş ve Cordoba merkez alınarak Endülüs Emevi Devleti kurulmuştur. İber yarımadasına Endülüs Emeviler ile gelen İslam etkisi, ilerleyen yıllarda İspanya toprakları üzerinde sanat ve mimari olarak kendini göstermeye başlamış, Hıristiyan sanatı ile etkileşime geçerek yeni bir üslubun doğmasına neden olmuştur. Bu üslup, Reconquista (Yıldız 2013: 173-178) hareketinin sonucu 1492 yılında Granada merkezli son Müslüman Hanedanlığı olan Nasrilerin yıkılmasına rağmen devam etmiş ve İspanya'nın sanatsal kimliğinin bir parçası olarak günümüze kadar gelmiştir.

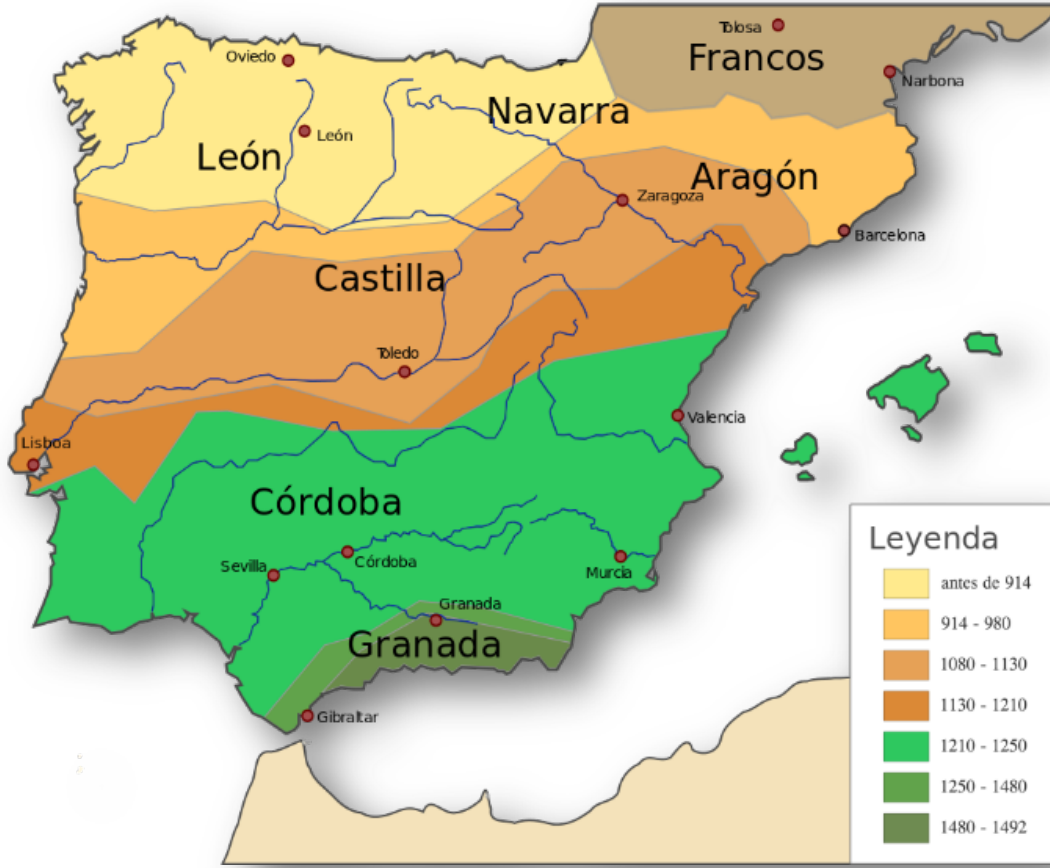
İspanya'daki Hıristiyan-İslam Sanatı etkileşimi sonucu ortaya çıkan Mudejar, kelime kökeni yönünden Arapçadan hayvanları evcilleştirmek kontrol altına almak anlamına gelen "deccene" fiilinden gelmiştir ancak İspanya'daki Müslümanlar için "yerli", "bulunduğu yere yerleşip kalmış" anlamında kullanılmıştır¹. Günümüzde ise Mudejar, İspanya üzerinde İslam-Hıristiyan sanatı sentezi sonucu meydana gelen üslup için kullanılmaktadır².

Reconquista Dönemi

İber yarımadasındaki İslam hakimiyetini ortadan kaldırmak için başlatılan yeniden fetih hareketi "Reconquista", VI. Alfonso'nun 1085 yılında Toldeo'yu almasıyla ivme kazanır (Torres Julian 2015: 10). Yarımadanın kuzeyinden güneyine doğru başlayan fetih hareketleri, 1118'de Zaragoza, 1238'de Valencia, 1248'de Sevilla ve 1492'de Granada'nın ele geçirmesiyle tamamlanmıştır (Özkan Altınöz 2013: 115). Yeniden fetih hareketi tamamlandıktan sonra Hıristiyanlar, fethedilen bölgelerdeki Müslüman nüfusa karşı hoşgörülü bir politika izleyerek siyasi istikrarı sağlamışlardır (Yıldız 2016: 336). Hıristiyanlarla Müslümanların bir arada yaşaması "convivencia", XVI. Yüzyıl başlarına kadar sürmüştür ve Müslümanlarla Yahudilerin sürülmesiyle bu hoşgörü politikası son bulmuştur (Yıldız 2016: 336). Yeniden fetih hareketinin yaşandığı dönemde ön plana çıkan savaşların ve siyasi hâkimiyet çabalarının haricinde bölgede bulunan Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi topluluklar arasında yaşanan kültürel etkileşimler, günümüz İspanyasının sanatsal kimliğinin bir parçası olan Mudejar Sanatının oluşmasına zemin hazırlamıştır (Görsel 1).

¹ F. Yıldız "Mudejar" kelimesinin ortaya çıkışı hakkında 15.yüzyıla kadar hiçbir belgede görülmediğini ifade etmiş ve 15. Yüzyıla kadar Müslümanlara "Mağribili", "Arap" veya "Moriskolu" kelimelerinin kullanıldığını ancak ilerleyen yıllarda köleleştirilen Müslümanlara söylendiğini yazmıştır. F. Yıldız, Sevilla'da Mudejar şehirciliği: 13.-15. yüzyıllarda Hıristiyan Şehirciliği Üzerindeki İslam Etkileri, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, s.194.

² "Mudejar" kelimesi İspanyol Dili Akademiler Topluluğunun resmi sayfasında birbirleriyle bağlantılı dört anlamını göstermektedir; 1: Vergi vermesi karşılığında din değiştirmeden fetih yapan Hıristiyanlar arasında yaşamasına izin verilen Müslüman. 2: Mudejarlara ait veya onlarla ilgili. 3: İspanya'da 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar gelişen, Hıristiyan sanatının unsurlarının korunması ve Arap süslemelerinin kullanılmasıyla karakterize edilen bir mimari tarzdan bahsedilir. 4: Mudejar Sanatına ait veya onunla ilgili.



Görsel 1. İber Yarımadası Üzerinde Yeniden Fetih Sürecini Gösteren Harita (Kaynak: URL-1)

Mudejar Sanatı

İspanya'da Hıristiyan Krallıkların İber Yarımadası üzerinde mutlak hâkimiyet sağlamak için 11. yüzyılda başlattıkları Reconquista hareketi, 1492 yılında başarıyla tamamlanmıştır. Reconquista sürecinde İber yarımadasında yaşanan askeri ve politik sıkıntılarının haricinde Hıristiyanların ve Müslümanların birlikte yaşaması ve birbirlerinden kültürel olarak etkilenmesi yeni bir sanat üslubu oluşumunun temellerini atmıştır. Bu üslup, Hıristiyan-İslam sanatının sentezi olarak kendini mimaride, çinilerde ve motif kullanımlarında ön plana çıkarmıştır. Reconquista sonrasında buldukları toprakları terk etmeyen ve Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamayı kabul eden Müslüman halkına Mağribi denilmiş ve bu kelime zamanla Reconquista döneminde ortaya çıkan Hıristiyan-İslam sanatıyla bütünleşerek Mudejar Sanatı olarak günümüze gelmiştir. Ayrıca Hıristiyanların ele geçirdikleri yerlerdeki önemli mimari eserlere zarar vermemeleri veya yapılara farklı bir statü kazandırmak için mimari müdahalede bulunmalarına rağmen yapının genelini korumaları İspanya'daki İslam Sanatı etkisinin devamlılığını sağlamıştır.

Mudejar Sanatında dikkat çeken ilk husus Reconquista sürecinde gelişen ve Hıristiyanların inşa ettikleri yapıların iç ve dış cephelerinde bulunan İslam Sanatı etkileridir. Konumuz kapsamında incelediğimiz çiniler; yapıların içinde duvarlarda ve zeminde bulunurken dış cephede kiliselerin çan kulelerinde (cephelerinde), pencere kenarlarında, kemerli giriş açıklıklarının kemer köşeliklerinde bulunmaktadır. Mimaride tercih edilen tuğla malzeme,

çiniyle birlikte süsleme amaçlı da kullanılarak yapılarda tekdüzeliğin önüne geçilmiş ve cepelerde hareketlilik sağlanmıştır.

Mudejar Sanatının Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Faktörler

Mudejar sanatının ortaya çıkmasına sebep olan faktörler, siyasi, ekonomik ve toplumsal olmak üzere üç ayrı başlık altında incelenebilir. Her bir başlıkta ele alınan konular, dolaylı yoldan birbirleriyle bağlantılıdır.

Yeniden fetih hareketi dönemi boyunca ele geçirilen yerlerde siyasi üstünlük kurulması, bu sürecin istikrarlı ilerlemesini sağlamak yönünden kritik bir öneme sahipti. Aksi takdirde ele geçirilen bölgenin çabuk kaybedilmesine yol açabilirdi. Bu sebepten dolayı Toledo Hıristiyanlar tarafında fethedildiğinde, olası bir Muvahhid tehdidine karşı aldıkları ilk önlemlerden biri bölgede bulunan dini yapıları Hıristiyan yapısına dönüştürme çabası olmuştur (Juan Romon 2009: 536). Ayrıca Toledo'da Müslüman nüfusun fazla olması sebebiyle bölgeye yeni yerleşimcilerin gelmesi gerekiyordu. Bu doğrultuda yeniden fethedilen bölgelerdeki siyasi hakimiyeti güçlendirmek adına iskan politikası "Repopulacion" uygulandı (Özkan Altınöz 2022: 1655). Bölgeye yerleştirilenler, doğal olarak dönemin sanat anlayışı olan Romanesk Sanatının etkisindeydiler. Bu durum Toledo'da iki farklı kültürün etkileşimine neden olmuş ve sonuç olarak Hıristiyan Sanatında dekorasyon yönünden İslam Sanatının etkisi artmaya başlamıştır (Juan Romon 2009: 536-537).

Toledo'da inşa edilmiş Bab Al Mardum (10. yy) ve San Roman (13. yy) kiliseleri, Mudejar Sanatı için önemli yapılardır (Görsel 2, 3). Çünkü bu kiliseler, kendilerinden sonra inşa edilecek olan yapılara rol model olacaklardır (Juan Romon 2009: 536-537).



Görsel 2. Bab Al Mardum Kilisesi (Kaynak: URL-2)



Görsel 3. San Roman Kilisesi (Kaynak: URL-3)

Toledo'da Mudejar Sanatının mimariye yansıyan önemli özelliklerinden biri kapılardır. At nalı formundaki kapılara, Toledo'daki birçok kilisede rastlamak mümkündür (Juan Romon 2009:

537). Ayrıca çini üretimi için genellikle Arap tipi olarak bilinen odun fırınlar kullanılıyordu ancak Toledo'da farklı türde fırın kullanımları da bilinmektedir. Çinilerde kullanılan sır türüne uygun sıcaklığı sağlamak için bölgede bulunan *retama* adı verilen bitki kullanılıyordu. Aynı zamanda bu bitki 10. ve 11. yüzyılda İspanyol-Müslüman fırınlarında da kullanılmıştır (Villalba 2002: 77). Toledo'da, Mudejar mimarisi devamlı gelişmiş, gotik ve rönesans etkileşiminde olmasına rağmen ortaya ilk çıktığı karakteristik özelliğini tamamen terk etmemiştir (Juan Romon 2009: 534).

Mudejar Sanatının ortaya çıkmasının ikinci sebebi ekonomiktir. Bu dönemde Avrupa'da Romanesk sanat anlayışı mevcuttu. Romanesk Sanatında inşa edilen yapılarda kesme taş kullanılıyordu ve yapı inşasında taş kullanmak yüksek maliyet gerektiriyordu. Buna karşın tuğlanın inşa malzemesi olarak kullanılması daha avantajlı oluyordu. Çünkü tuğla başta ekonomik olmak üzere pratik, hafif, dayanıklı ve basit üretilebilen bir malzemeydi (Dominguez Caballero 1998: 139).

İber yarımadasında Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin bir arada yaşaması, yeniden fetih döneminde ele geçirilen yerlerdeki Müslüman nüfusun fazlalığı Mudejar sanatının ortaya çıkışında sosyal yönden önemli bir etkidir. Çünkü yaşanan kültürel alışveriş, somut ve özgün bir sanat anlayışına doğru evrilmiştir. Yeniden fetih hareketinde alınan yerlerdeki Müslümanlara karşı izlenen hoşgörü politikası bu sanatın gelişmesine yol açmıştır. Örnek olarak Teruel 1171'de fethedilmiştir ve II. Alfonso bölgede Mağribi nüfusun fazlalığı ve bölgede hakimiyeti sağlamak adına 1177'de *Teruel Kanunu'nu* yayınlamıştır. Bu kanuna göre Mağribiler, Hıristiyanlarla eşit seviyede olmuşlardır (Mateo ve Aran 1984: 245). Mudejar sanatını oluşturan ana faktörlerden biri de Mağribilerin kültürel asimilasyonudur (Borras Gualis 2006: 298).

Mudejar Sanatında Çini Kullanımı

Azulejo kelimesi arapça "az-zulayj" kelimesinden gelir. Anlamı küçük cilalı taş parçalardır. Diğer anlamı da duvar kaplamalarının yapıldığı sırlı tuğla demektir. Bu malzemenin yaygın olarak kullanılmasında, hammaddenin ucuz maliyeti, renk dayanıklılığı, basit üretim ve hafif bulunmaktadır. Ayrıca sırlı tuğla üretiminin ekonomik olması, malzemenin tercih edilmesinde etkili olan temel nedenlerden biridir (Dominguez Caballero 1998: 139).

Konumuz kapsamında Mudejar Sanatının etkisiyle yapılmış çan kulelerinin dış cephelerindeki çini süslemeler incelenmiştir. Erken dönem örneklerinde dış cepheyi süsleyen çiniler lokal alanlarda kullanılırken, ilerleyen yıllarda çini kullanımı artmıştır. Bunun sonucunda çiniler, Mudejar Sanatının temel ve ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Mudejar Sanatında süsleme malzemesi olarak sırlı sütunlar, çiniler ve *baçiniler* (Polat ve Orhanlı 2020: 673) ön plana çıkmaktadır. Çünkü tuğla çini kombinasyonu ile yapıdaki sert hatlar kırılır ve çiniler, cephelerde renk kontrastı sağlamak için kullanılarak kulelere estetik değer kazandırır (Ecker 2004: 58). Seramiğin parlak ve kromatik olması, ışığın sırlı sütunlara çarparak yanar döner bir etki vermesi, cephelerde farklı seviyelerde yapılan tuğla kemer ve motiflerin kullanılması, yapı üzerinde güçlü bir ışık gölge oyunu "*chiaroscuro*" etkisi oluşturur (Montoya 1998: 32; Torres Julian 2015: 24; Juan Romon 2009: 538). Seramiğin yansıttığı ışık, duvarlarda optik olarak güçlü bir etki yaratmıştır. Aragonlu Mudejar ustalarının yapılarına uyguladıkları çiniler yalnızca dekoratif bir işlev teşkil etmiyordu, her şeyden önce mekânsal bütünlüğün değiştiricisiydi. Nitekim yapılar, üzerindeki çiniler kaldırıldığında varlıklarının büyük bir bölümünü kaybedecek izlenimi vermektedir. Mudejar Sanatında çinilerin yapılara dekoratif-görsel yönden büyük ölçüde katkıda bulunmasıyla birlikte yapının tanımlanmasında önemli ve temel bir unsur olmuştur (Montoya 1998: 33). Çiniler, kulelerin mekânsal gelişiminde belirleyici ve önemli bir faktördür. Sırlı sütunlar, kulelerin üst bölümüne konularak parlaklığın emilimi sağlanması amaçlanmış ve buldukları konum sayesinde şehrin kentsel dokusunda zorluk çekmeden maksimum görünürlüğe sahip olmuşlardır (Montoya 1998: 33).

Çini üretimi, Mağribilerin kendilerini öne çıkardıkları zanaatlardan biriydi. Hammaddenin bolluğu yeşil ve mor renklerinin üretilmesinde önemli bir etken oldu. Yeşil rengini bakırcılar üretiyordu. Mor renk ise San Blas kasabası yakınında bulunan bir madenden manganez oksit ile elde ediliyordu. Bu bağlamda Teruel seramiklerinin en eski örnekleri 13. yüzyıldan kalma San Pedro kulesinde bulunmaktadır (Mateo ve Aran 1984: 248).

Mağribi ailelerde seramik üretiminde erkekler, kili çıkarmak, yoğurmak, fırınlamak ve parçaları döndürmek gibi ağır işleri yaparken kadınlar ise kili şekillendirmek için kuyudan su çekerlerdi (her çömlekçide bir artezyen kuyusu vardı) ve seramik parçalarını süslerlerdi. Teruel Katedrali'nin tavanında bulunan figürlerden iki tanesi bu konuyu destekler nitelikte ifade edilmiştir (Görsel 4/1). İlk figürde kuyudan su çeken kadın görülmektedir (Görsel 4/1a). İkinci figürde yer alan kadın ise bir elinde poşet diğer elinde ise sıvı dolu kap taşımaktadır (Görsel 4 1/b) (Mateo ve Aran 1984: 248).³



Görsel 4. Teruel Katedrali Tavanında Bulunan Figürler (Kaynak: URL-4)

Mudejar mimarisinin ilk örnekleri Aragon bölgesinde, Daroca (Zaragoza), Calatayud ve bölgenin başkenti Teruel'de ortaya çıkmıştır (Zamora Alvaro 1997: 641). Aragon bölgesindeki şehirler, coğrafi açıdan taşın az olduğu vadi bölgelerinde kurulmuşlardır ve Mudejar mimarisi bu bölgede gelişmiştir. Teruel'de inşa edilen San Pedro, San Salvador, San Martin ve Santa Maria Mediavilla (Teruel Katedrali) kiliseleri, Mudejar Sanatının karakteristik özelliklerini ifade eden yapılar olmakla birlikte bu yapılar Teruel şehrinin ve Mudejar Sanatının önemli sembolleri haline gelmişlerdir.

Mudejar kiliselerinde süsleme yönünden yoğun olarak tuğla çini kombinasyonu kullanılmıştır (Torres Julian 2015: 15). Teruel kentinde gelişen Mudejar mimarisinde seramik-çini kullanımı yapılar üzerinde devamlı uygulanan önemli bir süsleme tekniğiydi.⁴ Bu durum Mudejar sanatının gelişim sürecinin okunmasını kolaylaştırmaktadır. Örnek olarak San Pedro kulesinde seramik yoğunluğunun az olması Santa Maria Mediavilla kulesinden daha eski olduğunu gösterir (Zamora Alvaro 1997: 643). San Martin ve El Salvador kulelerindeki seramik repertuarı daha geniştir. Parça boyutları küçülmüş sayıları artmış, yeşil ve beyazın sert zıt kombinasyonu tercih edilmiştir. Seramik ve tuğla kombinasyonu, İslam estetik kurallarına göre (tekrar, değişim, yüzeysellik) tanımlanması, mimaride bir bütünü meydana getirmiştir. 13.-14. yüzyıllarda Teruel'de ortaya çıkan seramiklerde kurşun,

³ Bu kişilerin çömlekçi olduğu hakkında kesin bir bilgi yoktur, yazar, seramik üretiminde kadının aldığı görevler neticesiyle figürlerle bir bağlantı kurarak bu sonuca bir ihtimal vermiştir.

⁴ Seramik tipolojisinde benzer kullanımın olması ortak bir atölyeden çıktığının göstergesi olabilir. Calatayud kentinde bu tür bir üretimin varlığına dair kanıtlar örtüşmektedir. (Zamora 1997:642)

kalay, bakır, manganez ve demir gibi farklı malzemelerin, seramik üretimlerinde bulunması, atölyelerdeki seçkin ustaların varlığıyla desteklenmiştir. Kastilya bölgesinde seramik kullanımının az olması o bölgede Mudejar sanatında çini gelişimini zayıflatmış ve çinilerin Aragon bölgesinde gelişmesine neden olmuştur (Zamora 1997: 643). Mudejar Sanatının yayıldığı bölgelerde bulunan başıniler, tuğlalar ve çiniler ucuz malzemelerdi. Süsleme olarak çinilerden, eşkenar dörtgenlerle baklava formlu geometrik motifler yapılıyordu. Baklava formları, sebka desenleri gibi geometrik motifler hem dini hem de sivil mimaride kullanılıyordu. İslamiyet'te, hadisler sonucu yasaklanmaya çalışılan figür, nispeten gerilemiş, geometrik ve kaligrafik formlardaki süslemeler yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu formlardaki süslemeler en basitinden en karmaşığına kadar, Tanrı'nın büyüklüğünü ve mükemmelliğın göstermek amaçlıdır. Çünkü geometrinin mükemmelliğının yansıması Tanrı'nın mükemmelliğinin bir yansıması olarak kabul edilmiştir (Torres Julian 2015: 14).

Teruel bölgesinin mudejar sanatı için gösterdiği girişimcilik, bölgeyi 13.-14. yüzyılda mimari ve seramik alanında uzmanlaşmasıyla tanınır hale getirmesiyle birlikte çini üretiminin de merkezi yapmıştır. Bölgenin Teruel Mudejarı olarak adlandırılmasını sağlayan ve İspanya'nın geri kalan bölgelerinden ayıran unsur mimaride uygulanan yoğun çini kullanımınıdır (Torres Julian 2015: 19). Ayrıca 1232-1245 yılları arasında İspanya'nın kuzey doğu kıyı şeridi olan Levante bölgesinin fethedilmesiyle Tortosa ve Valencia'dan Teruel'e Akdeniz ticaret yolu açılmıştır ve hammadde üretimi ile şehir ekonomik kalkınma yönünden önemli bir ivme kazanmıştır. Bu durum, Teruel'de Mudejar Sanatı etkisiyle inşa edilen kilise ve çan kuleleriyle neticelenmiştir. 14. yüzyıl ortalarında Teruel'in ticaret hacmi en yüksek seviyeye ulaşıyordu. Bu dönemde yapılan çiniler üzerinde İslami motiflerle birlikte Hıristiyan sanatta kullanılan motiflerin bir arada kullanılması Mudejar sanatta zengin bir dekorasyon dağarcığına oluşmasına yol açmıştır. 14. yüzyılın sonlarında, önceki yıllarda kullanılan karmaşık kompozisyonlar azalmış, süslemeler, basit ve şematik hale dönüşmeye başlamıştır (Perez Arantegui vd. 2005: 90). Ayrıca yeniden fetih hareketinin sonucunda Hıristiyan egemenliği altında kalan Müslüman zanaatkarlar, farklı zevk ve taleplere uymak zorunda kalmışlardı. Süslemelerde "Tanrı tektir" düşüncesiyle geometrik motifler, yıldızlar, stilize çiçekler gibi İslam repertuarına ait motiflerin kullanımını devam ettirmişler ancak ilerleyen yıllarda bu süsleme repertuarına hanedan armaları ve gotik motiflerin karışmasına engel olamamışlardır. Mağribilerin asimilasyonu İspanya'nın ulusal tarihi ve kimliğinin oluşması açısından önemli bir etkiye sahiptir (Desfilis 2010: 119).

Mudejar Sanatı ustaları, çinileri mimariye dekoratif unsur olarak uygulamışlardır. Çinilere kalay eklenerek sırlama yapılıyordu. Bu sırlama tekniğı su geçirmez ve camlaştırıcı bir etkiye sahipti. Mudejar çömlekçileri, seramiklerin renklerini oluşturan üç oksidin kaynaştığı beyaz, parlak ve opak bir zemin yapmayı başardılar ve kobalt mavisi, bakır yeşili ve manganez moru renklerini kullandılar. Mimariye yönelik Mudejar seramikleri, Aragon bölgesinde maksimum ihtişamına ve kullanım yaygınlığına ulaşmış ve bu bölgedeki yapıların dış cephelerinde, özellikle kulelerde kullanılmasıyla da Mudejar Sanatını ayırt edici bir noktaya getirmiştir (Torres Julian 2015: 21). Tuğla panelleri izole etmek, arka planı doldurarak vurgulama yapma, duvar yüzeylerinin tamamını renkli bir bütünlük içinde ifade etme, çinilerin duvardaki rolünün çok yönlü bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir (Zamora Alvaro 1997: 651).

Mudejar Çinilerinde Kullanılan Teknikler

Mudejar Sanatında çini kullanımının zaman içindeki artışına paralel olarak çini yapım tekniklerinde birtakım değişikliklere gidilmiştir. Bu değişiklikler sonucu Mudejar Sanatında dört farklı çini üretim tekniğı ortaya çıkmıştır. Bunlar Mozaik "*Alicatado*", Kalıba Baskı "*Placas en Relieve*"⁵, Renkli Sır/Kuru İp "*Cuerda Seca*" ve Kabartmalı/Kalıplama Kenar "*Arista*

⁵ Tekniğın ismi, kalıba baskı tekniğıyle benzerliğı nedeniyle verilmiştir.

o cuenca" teknikleridir. Her bir teknik kendisinden önceki tekniğe göre daha pratik ve seri üretim sağlaması sonucuna varıldığında değişkenlik göstermiştir.

12-13.yüzyılda Muvahhidler döneminde monokrom beyaz, yeşil, mavi ve siyah parçalar yan yana diziliyordu. Süslemede tercih edilen kare ve eşkenar dörtgenlere ek olarak sonradan çokgenler kullanılmaya başlandı. Mozaik tekniğinde yüksek vasıflı (parlak renkli levhaları karmaşık bir süreç olan tasarımına göre küçük parçalara kesebilen) ustalar gerekiyordu. Üretim merkezleri yalnızca Granada ve Sevilla'da, usta çömlekçilerin atölyelerinin olduğu yerde bulunurdu. Sevilla'daki çömlekçilerin, Salamanca, Zaragaoza, Toledo gibi İspanya'nın farklı bölgelerine taşınmaları ve özellikle duvara döşeme konusunda ustalaşmaları fayans döşemeyi lüks bir hale getirmiştir ve estetik değeri daha az olan, uygun fiyatlı kuru iplik tekniğinin "*cuerda seca*" doğmasına neden olmuştur.

Kalıba baskı tekniğinin ilk örnekleri 12-13.yüzyılda çıkmıştır. Genellikle hanedan armaları için kullanılmıştır. Bir kalıba basılarak yapılan bu teknikte çini levhanın bir yüzü kabartmalıdır (Dominguez Caballero 1998: 140).

Kuru iplik tekniğinde, desenli bir kalıbın kil yüzeyine nazikçe bastırılmasını içerir. Daha sonra desenin ana hatları ve kenarları, farklı renkteki sırların birbirine karışmasını önlemek için manganez oksit ve gres karışımıyla kaplanır. Yağlı madde ve renkli kurşun sırlarının uygulaması tamamlandıktan sonra plakalar fırınlanır. Renkli sırlar çinilerin gövdeleriyle kaynaşıp sertleşirken, yağlı karışım yanarak tasarımı oluşturan tüm bölmelerin etrafında bir hat oluşturmaktadır. Renkli sır/kuru iplik tekniğiyle yapılan çinilerde kendini tekrarlayan karmaşık yıldız kompozisyonları mevcuttur. Sevilla ve Toledo bu tekniğin kullanıldığı ana merkezlerdi. 14. yüzyılda kullanılan bu teknik, 15. yüzyılda da kullanılmaya devam etmiştir. Kuru iplik tekniğinin kullanılması, ekonomik ve kolay yapım yönünden aynı etkiye sahip başka bir sisteme geçişin temellerini hazırlamıştır (Dominguez Caballero 1998: 140).

Kabartmalı kenar tekniği (*arista o cuenca*), kuru iplik tekniğinden sonra ortaya çıkan bir çini üretim tekniğidir. Bu teknikte, metal veya ahşap kalıba yapılmış olan motif üstüne konulan çerçeve içine kil hamuru yerleştirilir ve hamura baskı uygulanarak motifin ana hatlarının hamura geçmesi sağlanır. Baskının kuvvetinden dolayı motifin kenarları kabartmalı olarak ön plana çıkar ve bu durum kuru iplik tekniğinin kullanılmasını gereksiz bir unsura dönüştürerek, pratik işlemin ve seri üretimin önünü açar. Ayrıca bu tekniğe geçilmesiyle birlikte karmaşık yıldız motifleri yerini bitkisel motiflere bırakmaya başlar. Bu dönemde dayanıklılığı ve sürekli parlak olması nedeniyle çiniler, zenginliğin sembolü olmuştur. Buna örnek olarak 16. yüzyılda yapılmış, polikrom çinilerle süslenmiş Pilatos Evi (*Casa de Platos*) örnek olarak gösterilebilir. Renk olarak yeşil, siyah ve koyu mor tercih edilmiştir.

Çini yapımında kullanılan toprak Vega de Triana'dan (Sevilla) geliyordu ve ana renkleri kobalt mavisi, mürekkep yeşili, malahit yeşili, siyah ve bal sarısıdır (Dominguez Caballero 1998: 140).

Aragon Bölgesinde Bulunan Çan Kulesi Örnekleri

1- Santo Domingo Çan Kulesi

Aragon bölgesinde Zaragoza'da ve Teruel'de erken Mudejar mimarisinin örnekleri çıkmaya başlar. 13. yüzyılda inşa edilmiş Santo Domingo Kulesi, çan kulesinde bulunan çukur çanak formunda bal sarısı ve yeşil renkli başınilerin sıralı olarak yerleştirilmesiyle bezenmiştir (Zamora Alvaro 1997: 641) (Görsel 5/1). Kuledeki tuğla süslemeli kemerlerle paralel olan saçağı meydana getiren konsollar arasına yerleştirilen başıniler iki şerit halinde kulenin üst bölümünü çevrelemektedir (Görsel 5/1a, 1b).



Görsel 5. Santa Domingo Kilisesi Çan Kulesi Süsleme Detayı (Kaynak: URL-5)

2- Santa Maria Ateca Çan Kulesi

Calatayud bölgesinde bir başka Mudejar yapısı olan Santa Maria de Ateca Çan Kulesi, 13. yüzyılda inşa edilmiştir (Görsel 6/1). Kule, mimari olarak Muvahhid dönemi minareleriyle benzerlik göstermektedir (Zamora Alvaro 1997: 641). Kule gövdesinin dört cephesinde de aynı süsleme düzeni vardır. Çiniler kulede iki farklı şekilde kullanılmıştır. Birincisi kule gövdesine üç sıra yerleştirilen sağır kemerlerin sütunlarında bulunur (Görsel 6/1a). Ancak üstte bulunan kemer dizisinde firuze renkli sütunlar atlamalı olarak kullanılmış, diğer iki kemer sırasındaki sütunlarda ise bal sarısı ve yeşil sırlı sütunlar atlamalı olarak yerleştirilmiştir. İkinci süsleme ise kemer dizilerinin üstüne ve altına yerleştirilen başinilerdir (Görsel 6/1b,1c). Bu başiniler üç kemer dizisinde de farklı düzenlerde kullanılmıştır. Kule gövdesinde üstte ilk sırada bulunan kemer dizisinde yalnızca sütunların altında tek sıra halinde yeşil ve bal sarısı renklerinde atlamalı olarak başiniler yerleştirilmiştir. Başiniler arasında mesafe yoktur, tek şerit halindedir. Ancak kule gövdesindeki kenarların süsleme kompozisyonu kapsamında ölçülü bir şekilde boş bırakılması, kule gövdesinde tuğlayla sınırlandırılmış bir çerçeve izlenimi vermektedir. İkinci kemer dizisinde bulunan başiniler kemerlerin birleşim noktalarının ortalarına atlamalı olarak yerleştirilmiştir. Üçüncü kemer dizisinde ise başiniler, kemerlerin üstünde iki sıra halindedir. Kemerlerin birleşik olmamasından dolayı başiniler kemerlerin orta noktalarına konulmuştur. İkinci sıradaki başini sırası, kemerler arasına yerleştirilen sıranın üstündedir. İlk sıradaki başinilere göre süsleme düzeninde birbirleri arasında mesafe yoktur (Görsel 6).



Görsel 6. Santa Maria Ateca Kilisesi Çan Kulesi Süslemeleri (Kaynak: URL-6, URL-7)

3- San Miguel Çan Kulesi

13.yüzyılın sonlarında inşa edildiği düşünülen San Miguel Çan Kulesi, incelenen önceki örneklerle benzer mimari süslemelere sahiptir ancak süsleme kompozisyonu kulenin gövdesinden dolayı diğer kulelere göre daha sınırlıdır (Zamora Alvaro 1997: 642) (Görsel 7/1). Gövde altında dört sıra halinde başini dizisi bulunmaktadır. Kule gövdesindeki kemer sırası üstünde dokuz adet bal sarısı ve yeşil renkli başiniler atlamalı yerleştirilmiştir. Kulenin üst bölümünde ise iki sıra kemer dizisi mevcuttur. Üst sırada bulunan kemerler alt sıradakine göre daha mesafelidir ve boyutları daha küçüktür. İki sıra halindeki kemerleri meydana getiren sütunlarda bal sarısı ve yeşil renkli çiniler varken ikinci sıradaki kemer dizisinin alt ve üstünde, birbirlerine mesafeli olarak başiniler yerleştirilmiştir (Görsel 7/1c). Sırlı sütunların başlıkları koniktir ve gövdeden ayrı olarak üretildikleri anlaşılmaktadır (Görsel 7/1a,1b,1d). Ayrıca bu başlıklar boyut ve form farklılıkları göstermektedir. Kemer sırası altında yedi adet, üstünde ise altı adet başini vardır (Görsel 7).



Görsel 7. San Miguel Kilisesi çan kulesi süslemeleri Çan Kulesi Süslemeleri
(Kaynak: URL-8, URL-9)

4- San Pedro Çan Kulesi

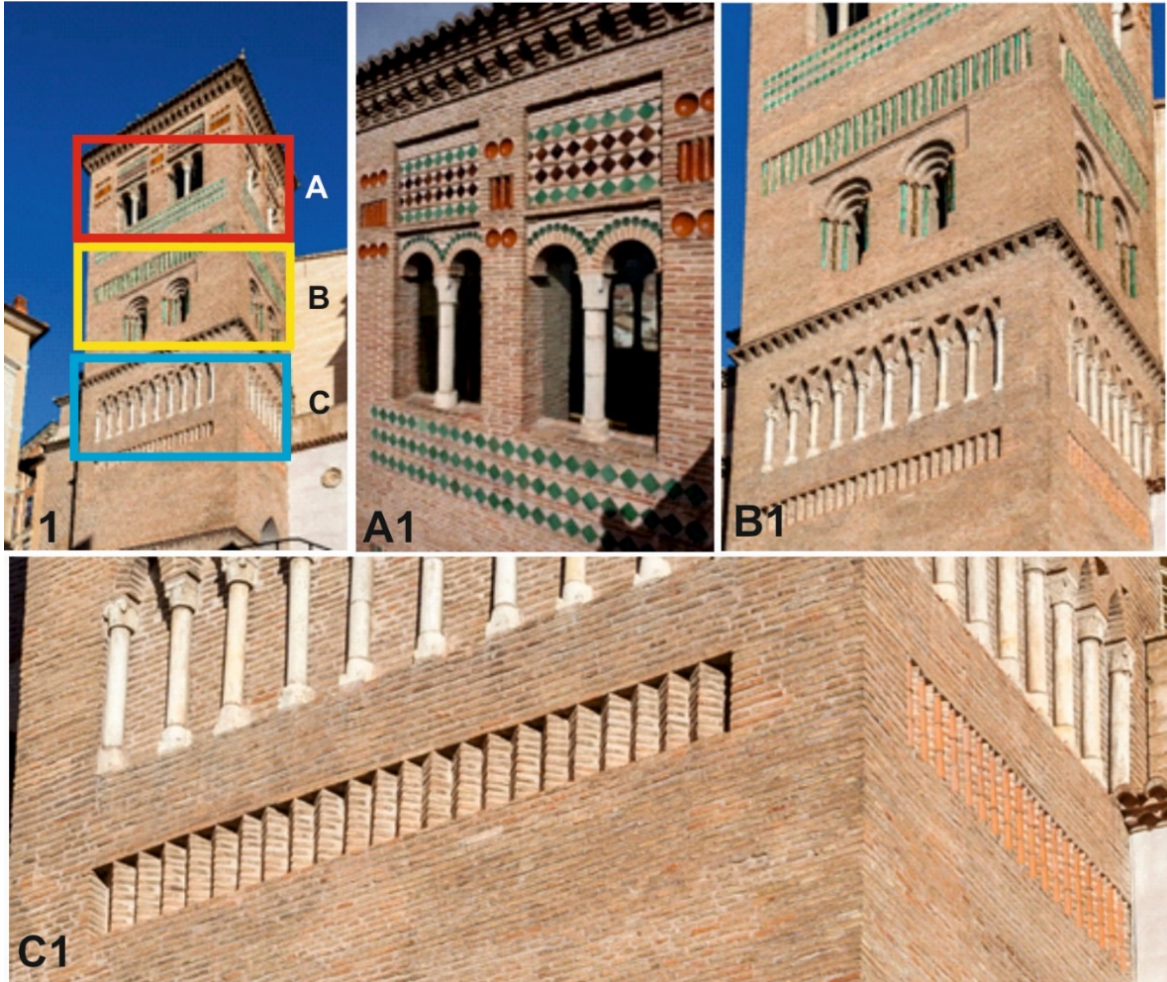
Teruel bölgesindeki bir başka Mudejar süslemesine sahip olan San Pedro Çan Kulesi 14. yüzyılda inşa edilmiştir⁶. Kulenin üst bölümünde (A) iki pencere vardır. Bu pencereler iki kemerlidir. Kemerlerde bulunan yeşil renkli başiniler, kemere göre düzenlenmiştir.

⁶ Yapının tarihi hakkında bkz. URL-21.

Pencerelerin üstünde dört sıra patlıcan moru ve yeşil renkli, baklava desenli çini sırası vardır. Pencerelerin kenarlarına ve aralarına ise kırmızı hamur renginde başiniler ve sütunlar yerleştirilmiştir. Başiniler sütunların altında ve üstünde yer alır. Kulenin batı cephesindeki pencerenin arasına üç, kenarlarına ise dört adet başini kullanılmıştır. Ancak kuzey ve güney cephesindeki pencerelerin aralarında iki, kenarlarında da üç adet başini bulunur (Görsel 8/A1). Pencere altına ise yeşil renkli, baklava desenli çiniler üç sıra halinde yerleştirilmiştir.

Kulenin orta bölümünde (B), üç sıra romanesk kemerli, sırlı sütunlu iki pencere vardır. Bu pencerelerdeki kemer köşelikleri, bir çerçeve içine alınmıştır. Kemerleri meydana getiren sütunlar yeşil ve koyu bal sarısı sırlıdır. Bu bölümde pencerelerin üstünde bulunan yeşil sırlı sütun sırası dışında bir süsleme yoktur. Pencere altında, gövdeyi çevreleyen bir saçak vardır.

Kulenin alt bölümünde (C), on sütundan meydana gelen iç içe geçmiş kemerler vardır. Kemerlerin altında ise farklı tuğla dizilişleriyle oluşturulmuş bir sıra mevcuttur. Sırlı tuğla süsleme, kulenin kuzey ve güney cephesinde görülür ancak batı cephesinde bu süsleme kullanılmamıştır. Genelde inşa edilen kulelerde kendini tekrar eden cephelere karşın San Pedro kulesinde görülen bu farklılık, yapının orijinalinden farklı olarak sonradan değiştirildiğine dair bir gösterge olabilir mi sorusunu akla getirmektedir (Görsel 8/C1).



Görsel 8. San Pedro Çan Kulesi Genel Görünüm ve Süsleme Detayı
(Kaynak: URL-10, URL-11)

5- Santa Maria Mediavilla Çan Kulesi

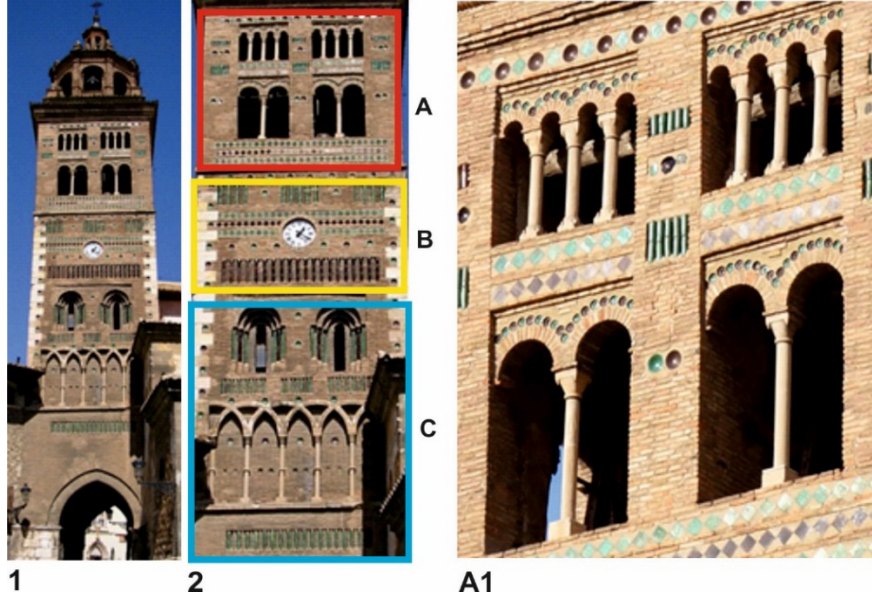
Teruel bölgesinde 13. yüzyılda inşa edilmiş Santa Maria Mediavilla Çan Kulesi önemli yapılardan biridir (Alcala ve Redondo 2011: 121-122)⁷. Kuledeki çini süslemelerde yeşil ve patlıcan moru renginin yoğunluğu görülür. Kuleler, süsleme düzenine göre Görsel 9/2A, B ve C bölümü olmak üzere üç bölüme ayrılmış ve buna göre incelenmiştir.

Kulenin üst bölümünde (Görsel 9/2A) iki sıra halinde ikişerli pencere grubu vardır. Üst gruptaki pencereler dört kemerli ve üç sütunludur. Alt gruptaki pencereler ise iki kemerli ve tek sütunludur. Pencere sütunları sadedir. Bu bölümdeki başini ve çini süslemeler; pencerelerin alt ve üstlerinde, kemerlerinde ve kenarlarında bulunmaktadır. Dört kemerli pencere grubunun üstünde patlıcan moru başini ve yeşil renkli baklava desenli çiniler atlamalı olarak tek sıra halinde işlenmiştir. Pencerelerin altında ise yeşil ve patlıcan moru baklava desenli çiniler iki sıra halinde konulmuştur. Bu bölümde ayrıca yeşil sırlı sütun grupları, pencerelerin iki yanına yerleştirilmiştir. Bu sütun gruplarından ilki pencerelerin orta hizasında bulunurken ikinci grup ise pencerelerin alt köşelerindedir. İlk gruptaki sütunlar, ikinci gruptakilere göre daha kısa yapılmıştır. Bu iki grup arasında üçerli başiniler yerleştirilmiştir (Görsel 9/A1).

Kulenin orta bölümünde (Görsel 9/2B), yeşil ve patlıcan moru renkli başiniler atlamalı olarak kullanılmış ve gövdeyi çevrelemiştir. Güney cephedeki bu süsleme kompozisyonun merkezinde saat yer alır. Saat, üç şeritli baklava desenli çini sırasının ortasındadır. Saat üstünde yeşil sırlı üç sütun grubu vardır. Sütun grupları arasında yeşil renkli iki başini bulunur. Saatin altında, patlıcan moru sırlı sütun grubu tek sıra halinde ve birbirlerine mesafeli yapılmıştır. Saatle sütun sırası arasında sekiz adet yeşil ve patlıcan moru başini atlamalı olarak yerleştirilmiştir.

Kulenin alt bölümünde (Görsel 9/2C), iki adet pencere vardır. Bu pencerelerin altında ise iç içe geçmiş kemerler bulunur. Pencereler, ince ve uzundur, üç sıra romanesk kemerlerle çevrelenmiştir. Kemerleri meydana getiren sütunlarda başlık yoktur ve patlıcan moru ile yeşil sırlıdır. Pencerelerin altında üç grup halinde yeşil sırlı sütunlar ve sağır kemerler vardır. Bu kemerler, iki sütunçenin üst üste konulmasıyla yapılan sütunlardan meydana gelir. İç içe geçmiş kemerlerin kesiştiği noktalara yeşil renkli başiniler yerleştirilmiştir. Kemerlerin içlerinde ise üçerli gruplar halinde başiniler bulunur.

⁷ Santa Maria Mediavilla Katedrali'ndeki portal yapının kendisiyle çağdaş olmayıp 1909 yılında inşa edilmiştir. Yapıların inşa tarihi hakkında bkz. URL-22.

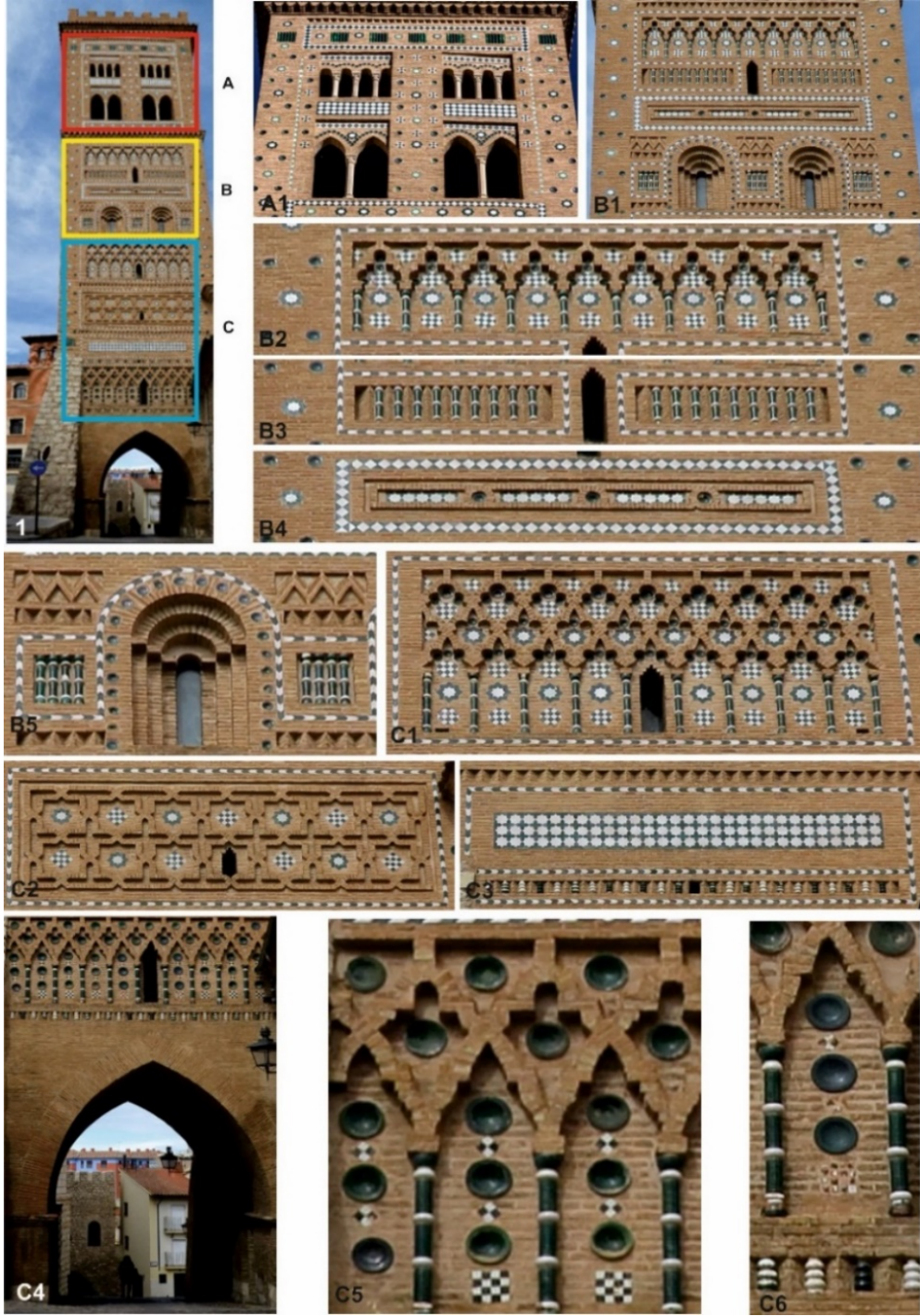


Görsel 9. Santa Maria Mediavilla Çan Kulesi Süslemeleri (Kaynak: URL-12, URL-13)

6- San Martin Çan Kulesi

14. yüzyılda, Teruel'de inşa edilen San Martin Çan Kulesinin üst bölümünde ikişerli grup halinde iki sıra pencere bulunmaktadır (Torres Julian 2015: 46) (Görsel 10/1A). Pencere, atlamalı verilen yeşil ve beyaz renkli ok ucu formundaki çinilerden meydana gelmiş bir bordür ile çevrelenmiştir. Her pencere üstünde yeşil renkli baklava formu çiniler kullanılmıştır. Üst sırada bulunan pencereler yuvarlak kemerlidir ve üç sütunludur. Alt pencereler ise sivri kemerlidir ve tek sütunludur. Pencere kemerleri yeşil renkli başçinilerle ve yeşil renkli baklava formu çinilerle süslenmiştir. Ancak alt sıradaki pencere kemerlerinin merkezinde, sekiz köşeli yıldız yer alır. Sekizgenin merkezi beyaz renkli çini, kenarları yeşil renklidir. Pencere kenarları; koyu/açık yeşil sekiz köşeli yıldızlar, yeşil renkli başçiniler ve içi yeşil beyaz damalı olarak verilen baklava formu çinilerle süslenmiştir.

Pencerelerin üstüne yedi grup halinde yeşil sırlı sütunlar yerleştirilmiştir. Her bir grupta altı sütun bulunmaktadır. Bu sırada bulunan beş grup sütun yeşil renkli baklava formu çinilerle çerçeve içine alınmıştır ve aralarına sekiz köşeli yıldızlar yerleştirilmiştir. Çerçeve üstünde tek sıra tuğla süsleme vardır. Pencerelerin altında ayrı bir çerçeve bulunmaktadır ve içinde dokuz adet sekiz köşeli yıldız yer alır (Görsel 10/A1).



Görsel 10. San Martin Çan Kulesi Süslemeleri (Kaynak: URL-14, URL-15)

Kulenin orta bölümünde, yukarıdan aşağıya doğru incelendiğinde ilk olarak saçak altına yapılmış üç dilimli kemerler dikkat çeker (Görsel 10/1B, B1). Kemerlerin içinde sekiz köşeli yıldızlar, yeşil renkli başçiniler ve içi yeşil beyaz damalı olarak yapılan sekizgen baklava formu çiniler vardır. Aynı baklava formu çiniler kemer köşeliklerinde de kullanılmıştır (Görsel 10/B2). Kemerlerin sütunları yeşil ve beyaz sırlıdır. İki bölümden oluşan sütunlar, beyaz sırlı profilli çinilerle belirginleştirilmiştir. Kemerler cephede tuğladan bir çerçeve içine alınmış ayrıca yeşil ve beyaz renkli ok ucu motifli çinilerle ikinci defa çevrelenmiştir. Kemerlerin

altında cephe ortasına yerleştirilmiş bir pencere açıklığı vardır. Bu açıklığın iki yanına yeşil sırlı sütunlar yerleştirilmiş ve bu sütunlar da yeşil beyaz renkli ok motifleriyle kuşanmıştır.

Pencere açıklığının altında beyaz renkli baklava formu çinilerden meydana gelen bir çerçeve vardır. Bu çerçevenin içine her birinde beş adet sekiz köşeli yıldız ile bunları çevreleyen yarım haç formu çiniler yerleştirilerek yıldız-haç kompozisyonu oluşturulmuştur ve aralarına yeşil renkli birer baçini konulmuştur (Görsel 10/B4).

Çerçeve altında iki adet üç yuvarlak kemerli pencere bulunmaktadır. Bu pencereler, yeşil renkli baçinilerle süslenmiş ve yeşil beyaz ok ucu formu çinilerle çevrelenmiştir. Bu çinilerle pencerelerin kenarlarına ayrı bir çerçeve yapılmış ve içlerine yeşil sırlı sütunlar yerleştirilmiştir (Görsel 10/B5).

Kulenin alt bölümü, yukarıdan aşağıya doğru dört farklı süsleme grubundan meydana gelmektedir (Görsel 10/1C). Birinci grupta yeşil beyaz sırlı sütunların taşıdığı iç içe geçen üç dilimli kemerlerle yapılan sebka deseni görülmektedir (Görsel 10/C1). Kemerler iki sıra halinde yapılmıştır. Sütunlar arasında ve iç içe geçen kemerlerin oluşturduğu boşluklar; sekiz köşeli yıldızlar, baçiniler, baklava formu kare ve sekizgen çinilerle doldurulmuştur. Süsleme yeşil ve beyaz renkli ok ucu formu çinilerin atlamalı olarak kullanılmasıyla çevrelenmiştir. Süsleme kompozisyonunun ortasında sütunların hizasında bir pencere vardır.

İkinci grup süslemede tuğla ile yapılmış on dört tane sekiz köşeli yıldız vardır. Bu yıldızların birbirleriyle bağlı olması nedeniyle yıldızların arasında haç motifleri oluşmuştur. Sekiz köşeli yıldızların içine kare, yeşil beyaz renkli, baklava formu çinilerle sekiz köşeli yıldız motifli çiniler yerleştirilmiştir. Süsleme merkezinde bulunan iki sekiz köşeli yıldızdan birine pencere yerleştirilmiştir. Bu süsleme grubu ilk olarak tuğla ile ikinci olarak da yeşil beyaz ok ucu formu çinilerle çerçeve içine alınmıştır (Görsel 10/C2).

Üçüncü grupta; beyaz, sekiz köşeli yıldızlar ile aralarında yeşil renkli haç motiflerinden oluşan bir süsleme bulunur. Bu süslemenin altında yeşil ve beyaz sırlı üç parçadan meydana gelen bir sütunçe dizisi vardır. Yeşil ve beyaz renkleri atlamalı olarak kullanılmıştır. Sütunçeler ve yıldız haç formu çini süslemeler, birbirleriyle bağlantılı ancak ayrı olan yeşil beyaz renkli ok ucu formu çinilerden oluşan iki çerçeve içine konulmuştur (Görsel 10/C3).

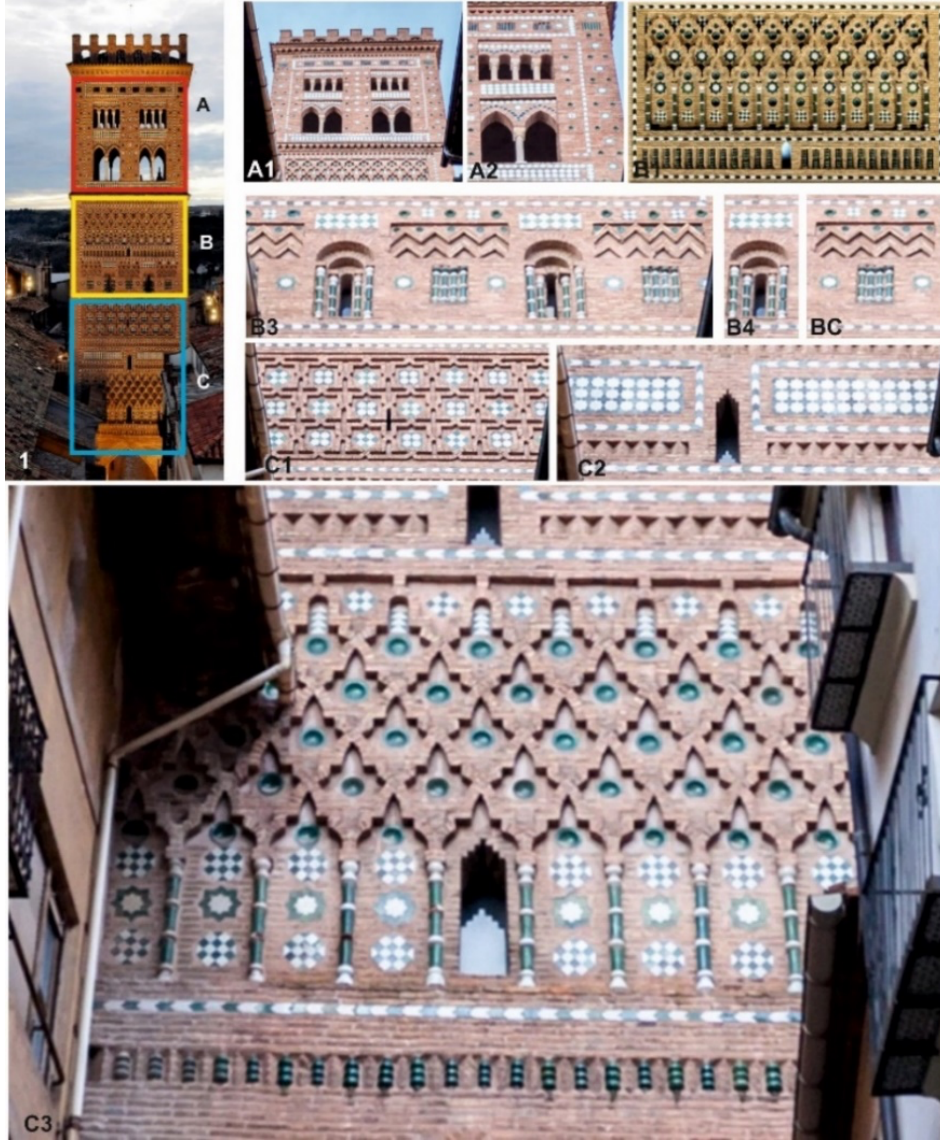
Dördüncü grupta, iç içe geçmiş iki sıra kemerlerden meydana gelen sebka formu süsleme vardır. Sebka formunun oluşturan kemerleri on tane yeşil beyaz renkli sütun taşımaktadır. Kemer boşlukları yeşil renkli baçinilerle doldurulmuştur. Sütunların arasına baklava formu çiniler, baçinilerle altı sıra halinde atlamalı olarak yerleştirilmiştir. Sebka formu süslemenin altında yirmi beş adet yeşil beyaz renkli üç parçalı sütunçeler dizisi bulunur. Yeşil ve beyaz renkleri atlamalı olarak kullanılmıştır. Sütunçe dizisinin altında sokak arasındaki bağlantıyı sağlamak için yapılmış giriş açıklığı bulunmaktadır (Görsel 10/C4, C5, C6).

7- El Salvador Çan Kulesi

Teruel'de bulunan ve San Martin Çan Kulesi ile çağdaş olan El Salvador Çan Kulesinin üst bölümünde, ikişerli pencere grubu vardır (2015: 46) (Görsel 11/1A, A1). Üst sırada bulunan pencereler üç sütunlu ve dört kemerlidir. Alt grupta bulunan pencereler ise tek sütunlu ve iki kemerlidir (Görsel 11/A2). Pencere üstünde yalnızca beyaz renkli baklava formu çinili bir çerçeve bulunur. Çerçeve içinde yeşil sırlı altılı sütun grupları sekiz köşeli yıldız motifli çinilerle atlamalı olarak yerleştirilmiştir. Çerçeve altında bulunan pencerelerin kemerleri yeşil renkli baçinilerle süslenirken kemerlerin üstüne tek sıra halinde beyaz renkli baklava formu çiniler yerleştirilmiştir. Pencerelerin altında yıldız haç formu çini panolar yapılmıştır. Yıldızlar beyaz renkli, haç motifleri ise yeşil renklidir. Ayrıca pencerelerin kenarları; yeşil renkli baçinilerle, yeşil beyaz baklava formu çinilerle, sekiz köşeli yıldız ve yeşil beyaz ok ucu motifli çinilerle bezenmiştir.

Alt grupta bulunan pencerelerin kemerleri yeşil renkli başçinilerle süslenmiş ve kemerlerin orta noktasına sekiz köşeli yıldız motifli çini yerleştirilmiştir. Pencere üstünde tek şerit halinde beyaz renkli baklava formu çiniler bulunurken pencerelerin altında ise beyaz renkli baklava formu çinili çerçeve içine yerleştirilmiş yıldız haç motifli çini pano bulunmaktadır (Görsel 11/A2).

Kulenin orta bölümünde, yeşil beyaz renkli ok ucu motifli çinilerin çevrelediği sebka formu bir süsleme vardır (Görsel 11/B, B1). Sebka formunu oluşturan kemerlerin arasındaki boşluklara yeşil beyaz baklava formu çiniler, sekiz köşeli yıldızlar ve başçiniler yerleştirilmiştir. Kemerleri taşıyan sütunlar yeşil sırlıdır ve üç parçadan meydana geldiğini gösteren beyaz profilli çiniler vardır. Sebka formu süslemenin altında yeşil sırlı sütunçe dizisi bulunmaktadır (Görsel 11/B1).



Görsel 11. El Salvador Çan Kulesi Süslemeleri (Kaynak URL-16, URL-7, URL-18)

Sütunçe dizisinin altında iki adet pencere vardır. Bu pencereler yuvarlak kemerlidir ve yeşil beyaz sırlı sütunlar atlamalı olarak kullanılmıştır. Pencerelerin kenarlarına sekiz köşeli yıldız motifli çinilerle yeşil sırlı dörtlü sütunçe grupları atlamalı olarak yerleştirilmiştir. Pencerelerin

kenarlarında ayrıca tuğladan yapılmış iki sıra zikzaklı motifler vardır. Üst sırada bulunan zikzaklı motiflerde yeşil renkli başıniler kullanılmıştır. Pencerelelerin üstü ise yeşil beyaz renkli baklava formu çini panolar ve yeşil renkli başinilerle bezenmiştir (Görsel 11/B3, B4).

Kulenin alt bölümünde ilk olarak tuğladan yapılmış sekiz köşeli yıldız haç motifleri ön plana çıkar. Haç motiflerinin içinde süsleme unsuru kullanılmamıştır ancak sekiz köşeli yıldız motiflerinin içinde yeşil beyaz baklava formu çini panolar, sekiz köşeli yıldız haç formu çiniler ve başiniler vardır. Bu tuğla süslemeyi kuşatan yeşil beyaz renkli ok ucu motifli çiniler atlamalı olarak kullanılmıştır (Görsel 11/C1).

Yıldız haç motifli tuğla süslemenin altında beyaz renkli ok ucu motifli çinilerle çevrili iki ayrı çerçeve bulunmaktadır. Bu çerçevelerin içi, yıldız haç formu çini panolarla süslenmiştir. Çerçevelerin ortasına ise bir pencere yerleştirilmiştir (Görsel 11/C2).

Kulenin en altında beş sıra kemerden meydana gelen sebka formu bir süsleme bulunmaktadır. Kemerler arasındaki boşluklara yeşil renkli başiniler yerleştirilmiştir ancak en üst sırada kemerlerin aralarına yeşil beyaz renkli, damalı, çiniler kullanılarak doldurulmuştur. Sebka formu süslemeler yeşil beyaz sırlı sütunlarla bağlantılıdır ve bu sütunların arasına sekiz köşeli yıldız ve yeşil damalı sekizgen çiniler yerleştirilmiştir. Sütun sırasının ortasında bir pencere vardır. Yeşil beyaz renkli ok ucu motifli çinilerle çerçeve içine alınan sebka formu süslemenin altında yeşil sırlı sütunçe dizisi bulunmaktadır (Görsel 11/C3).

8- Aziz Maria Magdalena Çan Kulesi

Aziz Maria Magdalea Çan kulesi Zaragoza'da 14.yüzyılda inşa edilmiştir (Vinade 2019: 224). Kulenin üst bölümünde ilk olarak yeşil sırlı beşli sütun grupları, aralarına sekiz köşeli yıldız motifli çinilerle atlamalı olarak yerleştirilmiştir (Görsel 12/1A). Bu süslemenin altında iki grup pencere sırası vardır (Görsel 12/A1). Bu pencereler beyaz ve yeşil renkli ok ucu formu çinilerle çevrelenmiş, kenarları sekiz köşeli yıldız motifli çinilerle ve başinilerle süslenmiştir (Görsel 12/A2, A4). Kenarlarda kullanılan başiniler, ikişerli olarak sekiz köşeli yıldızların alt ve üstlerine yerleştirilmiştir (Görsel12/A4). Süsleme kompozisyonun ortasında yeşil renkli başini dizisi yapılmış, başinilerin üst ve alt bölümlerine yeşil beyaz damalı sekizgen çiniler kullanılmıştır (Görsel 12/A3). Pencerelelerin kemerleri, yeşil renkli başiniler ile süslenmiştir. Üç sütunlu ve dört kemerli olan birinci gruptaki pencereler, üstünde ok ucu motiflerinin dikdörtgen olarak çerçeve içine alınmış ve tek sıra beyaz renkli baklava formu çinilerle doldurulmuştur. Pencerelelerin alt bölümünde de aynı süsleme yapılmıştır ancak burada iki sıra baklava formu çiniler kullanılmıştır.

İkinci grup pencereler tek sütunlu ve iki kemerlidir. Yeşil renkli başinilerin süslediği kemerlerin ortasına sekiz köşeli yıldız motifli çini yerleştirilmiştir. Pencerelelerin altında; yeşil sırlı, beyaz profilli ikişerli sütun grupları, sekiz köşeli yıldız ve beyaz renkli baklava formu çiniler atlamalı olarak yapılmıştır (Görsel 12/A1).

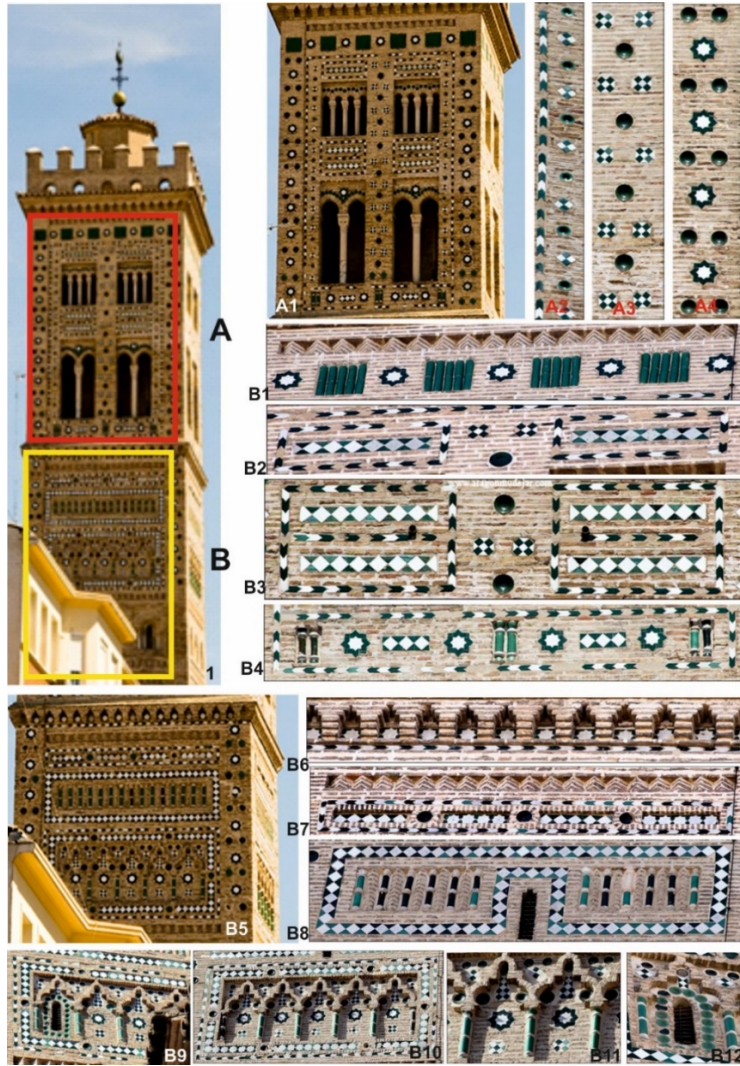
Kulenin üst ile alt bölümünü ayıran saçakta siyah beyaz renkli ok ucu formu çiniler bordür şeklinde kullanılmıştır (Görsel 12/B6). Saçağı oluşturan konsolların aralarına beyaz renkli sekiz köşeli yıldız motifli çiniler kullanılmıştır. Saçak altında üç adet çerçeve vardır (Görsel 12/1B, B5). Bu çerçevelerin kenarlarında üst bölümde bulunan sekiz köşeli yıldız ve başini süsleme kompozisyonun devam ettiği görülmektedir (Görsel 12/B5).

Birinci çerçevenin kenarları siyah, yeşil ve beyaz ok ucu motifli çinilerle yapılmıştır. Çerçeve içinde siyah başiniler, beyaz renkli baklava formu ve sekiz köşeli yıldız haç motifli olmak üzere üç farklı süsleme bulunmaktadır. Çini süslemeler atlamalı olarak çerçeve içine yerleştirilmiştir (bknz. Görsel 12/B7).

İkinci çerçevede beyaz renkli baklava formu çiniler kullanılmıştır. Çerçeve içinde siyah ve yeşil sırlı sütunlar vardır. Kulenin güney cephesinde süsleme ortasına bir pencere yerleştirilmiş ve çerçeve, pencereye göre ayarlanmıştır (Görsel 12/B8).

Üçüncü bölümde iki farklı çerçeve bulunmaktadır. Birinci çerçeve siyah ve beyaz renkli ok ucu motiflidir. İkinci çerçeve ise baklava formu çinilerden meydana gelmektedir. Çerçeve kenarların birbirlerine eşit mesafede duracak şekilde altı adet koyu yeşil renkli başini yerleştirilmiştir (Görsel 12/B9).

Çerçeve içinde yeşil sırlı sütunlu, üç dilimli kemer sırası vardır (Görsel 12/B10). Üç dilimli kemerlerde aşağıdan yukarıya doğru bir daralma yapılmıştır ve çini süsleme yerleştirilirken kemerlerdeki daralmaya orantılı olarak yerleştirilmesine dikkat edilmiştir. Kemer köşeliklerine ikişerli yeşil renkli başiniler ve koyu yeşil beyaz damalı çinilerle bezenmiştir. Kemerlerin içleri de üçerli başinilerle süslenmiş, sütunlar arasında ise yeşil beyaz damalı sekizgenler ve sekiz köşeli yıldız motifleri kullanılmıştır (Görsel 12/B11). Kulenin doğu cephesinde dilimli kemerlerden birinin içine pencere yerleştirilmiş ve pencerenin etrafı yeşil renkli başinilerle süslenmiştir (Görsel 12/B9, B12).



Görsel 12. Aziz Maria Magdalena Çan Kulesi Süslemeleri (Kaynak: URL-19, URL-20)

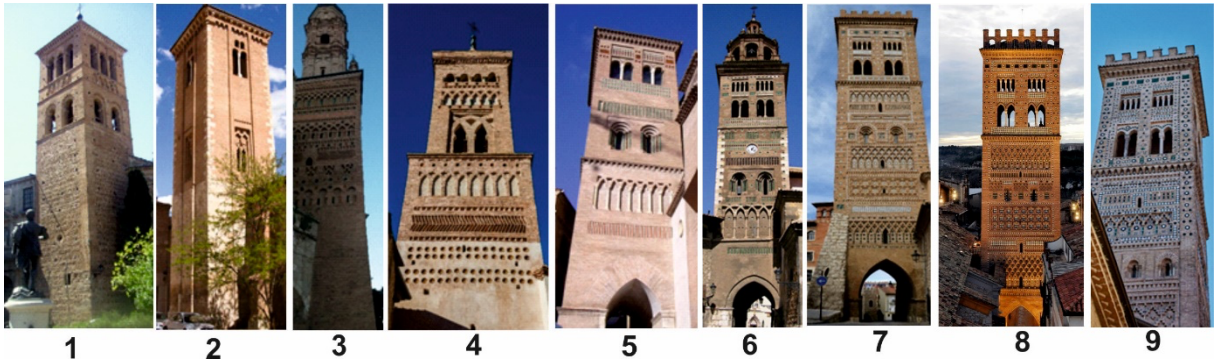
Karşılaştırma ve Değerlendirme

İncelenen örneklerde çini süsleme yönünden ilk olarak kulelerde çini ve başini kullanımındaki artış dikkat çeker. Kulelerde artan çini kullanımı, ilk örneklerde görülen

baskın tuğla süslemeye karşın öncelikle cephelerde bir denge getirmiş, devamında ise süslemenin ana unsuru olarak yer almıştır. Mudejar Sanatının ilk örneklerinden biri olan Santa Domingo kulesinde yalnızca saçak bölümünde yeşil ve kil renginde iki sıra başını bulunmaktadır. Santa Maria Ateca kulesinde ise başını kullanımı devam etmiş, ek olarak cephelerde bulunan sütunlar bal sarısı ve yeşil sirla kaplanmıştır. San Miguel kulesinde, sırlı sütun ve başıniler kullanılmıştır. Santa Maria Mediavilla'da patlıcan moru ve kahverengi çini kullanımıyla kromatik zenginlik artmıştır. Baklava formlu çinilerle başınilerin bir arada olduğu süsleme kompozisyonu yapının cephelerinde uygulanmıştır. Ayrıca cephelerde bulunan sırlı sütun grupları, baklava formlu çini bordürler ve başıniler, cephelerde hareketliliği arttırmakla birlikte kulede yeni bir süsleme düzenini meydana getirmiştir. Bu düzene göre kule kenarlarında ve pencere kemerlerine başıniler yerleştirilmiştir. Kule cephesinde bulunan sebka motifleri, ok ucu formlu çinilerle veya baklava formlu çinilerle çerçeve içine alınmıştır. Sebka motifini meydana getiren iç içe geçen kemerlerin aralarına başıniler yerleştirilmiş ve sütunları sırlanmıştır. Mudejar sanatının karakterini oluşturan bu özelliklere ek olarak San Martin kulesinde çinilerde yeşil ve beyaz rengin zıt görünümünden faydalanılmış ve çiniler, süsleme düzeni dışında kromatik yönden de ön plana çıkararak çok işlevli bir duruma gelmiştir. Ayrıca kulede sekiz köşeli yıldız ve haç motiflerinin bulunması, cephelerdeki motif repertuarının zenginleştiğini gösterir. El Salvador ve Aziz Maria Magdalena kulelerindeki çinilerde; renk kullanımı, motif tercihleri ve cephelere yerleştirilme düzenleri Mudejar Sanatının genel hatlarıyla karakterinin oluştuğunu göstermiştir.

Mudejar kuleleri, kiliselerle bağlı yapılmış çan kulelerdir (Görsel 13). Bu kuleler kiliselerin bir parçası olsalar da kendilerine özgü karakteristik özellikleri nedeniyle kiliselerden bağımsız olarak incelenebilirler. Çünkü Mudejar Sanatının ortaya çıkışı ve gelişimine paralel olarak kuleler değişim geçirmiştir. Pencereler, çiniler ve motifler Mudejar Sanatının karakteristik özelliklerini oluşturmaktadır. Ancak bu unsurlar arasında asıl ayırt edici ve belirleyici olan çinilerdir. Çünkü çiniler, kulelerin farklı noktalarında farklı tarzlarda denenmiştir. Asıl amaç çinilerin kulede en iyi konumlandığı yeri bularak istenilen süsleme kompozisyonunu meydana getirmektir. Çinilerle süslemede istenilen düzenleme meydana getirildiğinde çan kulelerinin kendine özgü bir süsleme tarzına sahip olmuş ve Mudejar Sanatının önemli bir parçası haline dönüşmüştür. Bu arayışlar, San Roman, Santa Domingo gibi erken dönem mudejar örneklerinde başlamış, Aziz Maria Magdalena, Santa Maria Mediavilla, San Martin ve El Salvador kuleleriyle tamamlanmıştır.

Kulelerde ilk dikkat çeken nokta mimarideki değişmez unsurlardır. Plan olarak Muvahhid plan tipi minare olan kare plan tercih edilmiştir. Ayrıca kulelerin altında bulunan geçitler, sokakları birbirlerine bağlamakta ve şehri oluşturan bir bütünün parçası olan kiliselerden bağımsız bir unsura dönüşmektedir. İkinci önemli unsur pencerelerdir. Pencereler, kulelerin üst bölümlerinde ikişerli grup olarak yapılmış ve yuvarlak kemerli Romanesk üslup uygulanmıştır. Ancak El Salvador kulesinde görülen sivri kemerli pencereler, Gotik tarzında yapılmıştır. Pencerelerde görülen bu değişim, Mudejar sanatının içinde bulunduğu dönemin baskın olan başat bir sanat üslubuna karşı, nasıl entegre olduğunu göstermesi açısından önemlidir.



Görsel 13. 1-San Roman, 2-Santa Domingo, 3-Santa Maria Ateca, 4-San Miguel, 5-San Pedro, 6-Santa Maria Mediavilla, 7-San Martin, 8-El Salvador, 9-Santa Maria Magdalena

Pencerelerde dikkat çeken bir başka husus, pencerelerin çevrelerine yapılan çini süslemelerdir. Santa Maria Ateca ve San Miguel kulelerinde pencereleri birbirlerine bağlayan sütunlar sırlanmıştır. Sütunların sırlanması, yalnızca sütunların kendisini değil aynı zamanda pencerelerin de ön plana çıkmasını sağlamıştır. San Pedro kulesinde ise farklı bir sisteme geçildiği görülmektedir. Pencereler, tuğla hatlarla belirlenen bir çerçeveye içindedir. Pencere kemerlerinin üstüne başıniler yerleştirilmiştir. Aziz Maria Magdalena, Santa Maria Mediavilla, San Martin ve El Salvador kulelerinin pencere üstlerinde de başını kullanımı devam etmiştir. Ayrıca bu kulelerin pencereleri San Pedro kulesinden farklı olarak pencereler çinilerle belirlenen çerçeveler içine alınmıştır.

Kulelerdeki üçüncü unsur, kulelerin alt bölümlerine yapılan sebka süslemeli sağır kemerlerdir. Bu süsleme grubu; Santa Maria Ateca ve San Miguel kulelerinde denenmiş, San Pedro kulesinde cephede olması gereken yer seçilmiş, sonraki Aziz Maria Magdalena, Santa Maria Mediavilla, San Martin ve El Salvador örneklerinde yeri sabit süsleme grubuna dahil olmuştur. San Pedro kulesinde görülen sadelik, kendisinden sonraki örneklerde çini ve başını kullanımıyla ortadan kalkmıştır. Çiniler ve başıniler; sebkaların ve kemerlerin içlerine eşit bir şekilde yerleştirilerek ifade edilmek istenen süsleme kompozisyonun tamamlayıcı unsuru olmuşlardır.

Sonuç

Mudejar Sanatı, iki farklı kültürün bir arada yaşadığı coğrafyadaki kültürel etkileşimin bir sonucudur. Yeniden fetih hareketinin olduğu dönemde ön plana çıkmış, yaşanan savaşlardan ve siyasi hakimiyet kavgasından olumsuz etkilenmeden gelişim göstermiştir. Bu gelişimde İber yarımadasında Müslümanların ve Hıristiyanların birlikte yaşamasındaki payı büyüktür. Hıristiyan-Müslüman ustalar ve zanaatçılar arasında tecrübe paylaşımı, bölgedeki mimariye somut bir şekilde etki ederek sonuçlanmıştır.

Hıristiyan-İslam sanatının bir sentezi olan Mudejar Sanatının ana unsurunu çiniler oluşturmaktadır. Santa Domingo, Santa Maria Ateca ve San Miguel kulelerinde çini ve başınilerin kullanılması Mudejar Sanatı için bir gelişim olduğu kadar estetik açıdan zirveye giden bir yolun başlangıcıdır. İdeal bir mudejar kulesinde çinilerin tuğla ile olan kombinasyonuna ve cephelere nasıl etki etmesi gerektiğine dair bir deneme yanılma sürecine girilmiştir. Aragon bölgesinde çini üretimi için yapılan girişimler, 13-14. yüzyılda Teruel şehrinin çini üretim merkezi olması, yeni renk düzeninin kullanılması (yeşil-beyaz zıtlığı), yeni çinili motiflerin cephelere uygulanması (yıldız haç motifi, baklava formlu çiniler, sırlı sütun grupları, ok ucu motifleri ve başıniler) ve çini üretim tekniklerinin çıkması (mozaik, kuru ip tekniği, kabartmalı kenar tekniği) Santa Maria Mediavilla, San Pedro, San Martin, El Salvador ve Santa Maria Magdalena kulelerinde süsleme yönünden önemli bir etki ve değişime neden olmuştur. Bu değişimle Mudejar sanatı, estetik açıdan zirveye giden yolu tamamlamıştır. Çiniler, tuğla ile yapılan sebkalar, sağır kemerler ve sekiz köşeli yıldız motifi süslemelerin içlerine yerleştirilerek motiflerde tamamlayıcı unsur olmuşlardır. Ayrıca tuğla süslemelerde kenarlar, çinilere göre yüksek seviyede tutularak ışık gölge oyunu etkisi yaratılmıştır. Pencere kemerlerinde başını kullanımı ve sütunların sırlanmasıyla kulelerdeki mimari unsurlar ön plana çıkarılmıştır. Sırlı sütun grupları, yıldız haç motifli ve baklava formlu kompozisyonlarla cephelere hareketlilik kazandırılmıştır. Çinilerin kulelerde yoğun olarak kullanılması, çinileri Mudejar Sanatında bütüncül ve belirleyici bir unsur haline getirmiştir. Çinilerle renklenen cepheler, kombine edilen tuğlalar, süslenen pencereler ve sırlanan sütunlar, Mudejar kulelerindeki estetik değeri arttırmış ve sanatın devamlılığını sağlamıştır.

Sonuç olarak Mudejar Sanatı, özünde İslam sanatının bir parçasıdır. Çünkü Carlos Perez Montoya'nın makalesinde belirttiği, Maria Isabela ve Gonzalo Borrás'ın da desteklediği gibi "Bir Mudejar kulesinden çinilerin, başınilerin, sebka motiflerinin çıkarılması kulenin Mudejar karakterinin kaybolmasına neden olur." tespiti oldukça yerindedir (Montoya 1998: 27-44). Mudejar Sanatı, Hıristiyan sanatıyla girdiği etkileşimle melez bir görüntüye sahip olmuştur ancak özünü kaybetmemiştir. Çünkü Romanesk, Gotik gibi sanat üsluplarıyla aynı dönemde bulunmasına rağmen kulelerde etkisini devamlı korumuştur.

İber yarımadasında siyasi hâkimiyeti kaybeden Müslümanların kendilerine özgü geliştirdikleri Mudejar sanatının, dönemin soyluları ve din adamları tarafından tercih edilmesi, günümüzde bile evlerde, sokaklarda Mudejar etkili çinilerin kullanılması, kültürel açıdan devamlılığın önemli bir göstergesidir.

Kaynaklar

- Borrás Gualis, Gonzalo Maximo (2006), "Estructuras Mudéjares Aragonesas", In M.C. Lacarra Ducay (Ed.), *Arte mudejar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía, Zaragoza: Institución Fernando el Católico*, 297-313.
- Desfilis, Amadeo Serra, (2010), "An Embarrassing Legacy and A Booty of Luxury: Christian Attitudes Towards Islamic Art and Architecture In the Medieval Kingdom of Valencia", In Harris, M.; Agnarsdóttir, A.; Levai, C. (ed.), *Global Encounters, European Identities*, Pisa, PLUS. Pisa University Press, 77-91.
- Dominguez Caballero, Rosa Maria (1998), "Evolución del Azulejo Sevillano desde el siglo XIII: Técnicas", In *Segundo Congreso Nacional de Historia de la Construcción: A Coruña, 22-24 de octubre de 1998*, 139-144.
- Ecker, Heather (2004), *Caliphs and Kings: The Art and Influence of Islamic Spain*.
- Juan, Ivan Romon, "La Arquitectura Mudejar: Aglutinante Social y Expresion Del Primer Estilo Espanol", *XLIII Congreso Acortando Distancias: La Diseminación del Español En El Mundo*, Madrid, 2009, 529-39.
- Mateo, Angel Novella, & Arán, Victoria Ribot (1984), "Los Mudéjares en Teruel", In *Actas del III Simposio internacional de mudejarismo: Teruel, 20-22 de septiembre de 1984*, 245-252. Centro de Estudios Mudéjares.
- de Miguel Alcalá, B., & Redondo, Gabriel Pardo (2011), "Estudio histórico-estratigráfico de los muros de la nave central de la catedral de Teruel y su encuentro con la techumbre", *Arqueología de la Arquitectura*, (8), 121-140.
- Montoya, Carlos Perez (1998), "Las Columnas de Cerámica Vidriada de La Torre de Santo Tomé", *Anales Toledanos*, Diputación Provincial de Toledo, (36), 27-44.
- Özkan Altınöz, Meltem (2013), *Kendine Özgü Anlatılar: İspanya'da Mudejar (Müdeccen) Mimarisi ve Tarih Yazımı*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi.
- Özkan Altınöz, Meltem (2022), "İspanya'da Mudéjar Mimarisinin Kimliği ve Üslup Özelliklerinin Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11(3), 1651-1670.
- Pérez-Arantegui, Josefina, Ortega, Julian M., & Escriche, Carmen (2005), "La Tecnología de la Cerámica Mudéjar Entre Los Siglos XIV y XVI: Las Producciones Esmaltadas de Las Zonas de Teruel y Zaragoza", In *VI Congreso Ibérico de Arqueometría: avances en arqueometría* s. 89-96.

- Polat, Turgay, & Orhanlı, Oktay (2020). "Adıyaman Camilerinde Süsleme Unsuru Olarak "Baçını" Uygulamaları", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (35), 672-901.
- Torres Julián, Pablo Jose (2015). *Los Detalles Constructivos de La Arquitectura Mudejar en La Provincia de Teruel*, Universitat Politècnica de València, Doctoral dissertation.
- Villalba, Jose Aguado (2002). "Azulejería Toledana de" Cuerda Seca" y "Arista"", *Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, (48), 73-92.
- Vinadé, Ana Carmen Diago, & de la UNED, De Calatayud (2019). "La parroquia de La Madalena de Zaragoza: Confluencia de Estéticas e Influencias Culturales", *Anales: Anuario del Centro de la UNED de Calatayud*, (25), 223-243.
- Yıldız, Fatma (2016), *Sevilla'da Mudejar şehirciliği: 13.-15. yüzyıllarda Hıristiyan Şehirciliği Üzerindeki İslam Etkileri*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi.
- Zamora, Maria Isabel Alvaro, (1997), "La Cerámica Mudéjar De Aplicación Arquitectónica En Aragón (España)", *La céramique médiévale en Méditerranée. Actes du 6e Congrès*, 641-656.

Elektronik Kaynakça

- URL-1: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Reconquista_%28914-1492%29.svg (e.t. 10.01.2024).
- URL-2: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ac/Toledo%2C_La_mezquita_de_Bab_al-Mardum-PM_65617.jpg (e.t. 10.01.2024).
- URL-3: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Toledo_-_San_Roman_-_Museo_de_los_Concilios_y_de_la_Cultura_Visigoda_2.jpg (e.t. 10.01.2024).
- URL-4: https://www.aragonmudejar.com/teruel/pag_catedral/tabica15.htm (e.t. 10.01.2024).
- URL-5: <https://www.aragonmudejar.com/daroca/pag/sdomingo4.html> (e.t. 03.01.2024).
- URL-6: https://es.wikipedia.org/wiki/Torre_de_Santa_Mar%C3%ADa_de_Ateca (e.t. 03.01.2024).
- URL-7: <https://www.aragonmudejar.com/calatayud/pag/ateca3.htm> (e.t. 10.01.2024).
- URL-8: [https://es.wikipedia.org/wiki/Torre_de_San_Miguel_\(Belmonte_de_Graci%C3%A1n\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Torre_de_San_Miguel_(Belmonte_de_Graci%C3%A1n)) (e.t. 03.01.2024).
- URL-9: <https://www.aragonmudejar.com/calatayud/belmonte/belmonte4.html> (e.t. 10.01.2024).
- URL-10: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/81/Torre_de_San_Pedro%2C_Teruel%2C_Espa%C3%B1a%2C_2014-01-10%2C_DD_01.JPG (e.t. 03.01.2024).
- URL-11: <https://patrimonioculturaldearagon.es/patrimonio/iglesia-de-san-pedro-6/> (e.t. 03.01.2024).
- URL-12: <https://patrimonioculturaldearagon.es/patrimonio/catedral-de-santa-maria-de-mediavilla/> (e.t. 03.01.2024).

URL-13: <https://m.arteguias.com/catedral/teruel.htm> (e.t. 10.01.2024).

URL-14:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b9/Iglesia_de_San_Mart%C3%ADn%2C_Teruel._Torre.jpg (e.t. 17.01.2024).

URL-15: <https://www.inspain.org/es/teruel/teruel/iglesia-y-torre-de-san-martin/fotos/> (e.t. 17.01.2024).

URL-16:

https://es.wikipedia.org/wiki/Torre_de_la_iglesia_del_Salvador#/media/Archivo:Torre_de_El_Salvador._Teruel.jpg (e.t. 24.01.2024).

URL-17:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b6/Torre_de_la_iglesia_del_Salvador%2C_Teruel%2C_Espa%C3%B1a%2C_2014-01-10%2C_DD_75.JPG (e.t. 24.01.2024).

URL-18:

https://es.wikipedia.org/wiki/Torre_de_la_iglesia_del_Salvador#/media/Archivo:Torre_de_El_Salvador_09.jpg (e.t. 12.10.2023).

URL-19: <https://www.hitocultural.com/en/torre-de-la-iglesia-de-la-magdalena-teruel/> (Erişim Tarihi 31.01.2024).

URL-20: <https://www.aragonmudejar.com/zaragoza/magdalena/magdalena18.html> (e.t. 31.01.2024).

URL-21: <https://patrimonioculturaldearagon.es/patrimonio/iglesia-de-san-pedro-6/> (e.t. 03.01.24).

URL-22: <https://patrimonioculturaldearagon.es/clasificacion/patrimonio-mundial/> (e.t. 31.01.2024).



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Axel Olrik'in Halk Anlatılarının Epik Kuralları Işığında Ahmedî İskender-nâme'si Üzerine Bir İnceleme

A Study on Ahmedî İskender-nâme in the Light of Axel Olrik's Epic Rules of Folk Narratives


Nilufar TİNCHLİKOVA

Doktora Öğrencisi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

ntinchlikova@gmail.com

 ORCID 0000-0003-3970-1739

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 24.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 24.05.2024

Atıf/Citation

Tinchlikova, Nilufar (2024), "Axel Olrik'in Halk Anlatılarının Epik Kuralları Işığında Ahmedî İskender-nâme'si Üzerine Bir İnceleme", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 106-125.

Tinchlikova, Nilufar (2024), "A Study on Ahmedî İskender-nâme in the Light of Axel Olrik's Epic Rules of Folk Narratives", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 106-125.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Tarihî kaynaklarda görüldüğü üzere Roma İmparatorluğu'ndan Anadolu topraklarına, oradan Orta Asya zeminine, oradan da Hindistan ve Çin'e kadar uzanan geniş coğrafyalarda İskender'in ayak bastığı yerler vardır. İskender'in bu yolculuğu, fethettiği ülkelerin sınırlarından geçerek onların tarih, medeniyet, inanç ve ırkında derin bir etki bırakmıştır. Bu etkileşimden kalan izler zamanı aşarak kayıtlı ve kayıtsız hâlde edebî eserler ve sanat dallarında yaşamaya devam etmektedir. Asırlar boyunca geçmişten bugüne kadar geçen zaman diliminde efsaneler, mitler, masallar ve tarihî yazılarda bahsi geçen İskender'in fetihleri, seyahatleri ve sergüzeştleri insanlarda hep merak uyandırmıştır. Halk anlatılarında çok fazla yer alan İskender'in macerası sonradan şair ve yazarlar tarafından edebî eserlere, destan ve mesnevîlere konu olmuştur. İskender-nâme mesnevîleri Büyük İskender'in talihi ve erdemini hikâye eden kahramanlık mesnevîlerinin en başında gelmektedir. Ahmedî (1334-1413)'nin 14. yüzyılda kaleme aldığı İskender-nâme mesnevîsi Klâsik Türk edebiyatında yazılan ve bu konuyu işleyen mesnevîlerin ilk ve en başarılı örneğidir. Eser Genceli Türk şairi Nizâmî (1141-1209)'nin aynı adlı eserinin çevirisidir, ancak Ahmedî eserine yeni motifler ekleyip bazı olayları çıkarmış ya da bazı yeni olaylar ekleyerek eseri te'lif bir eser konumuna yükseltmiştir. Ahmedî'nin mesnevîsinde Büyük İskender'i başkahraman olarak işleme ve tarihin önemli bir dönemine tanıklık etmesi eseri çok fazla açıdan incelenmeye değer kılmaktadır. İskender-nâme mesnevîsine konu olan İskender'in kahramanlığı, yenilmez özgür bir ruha sahip oluşu, bilgeliği, keşifleri ve hakimlerle olan münasebeti sergüzeşt niteliğinde işlenirken aynı zamanda anlatının didaktik bir özelliğe sahip olması da son derecede önemli bir mahiyet taşır.

Bu makalede, Ahmedî'nin İskender-nâme mesnevîsinin Axel Olrik'in 'Halk Anlatılarının Epik Kuralları' ışığında incelenmesi amaçlanmıştır. Halk anlatılarının, ortak ilkeler etrafında şekillendiğini belirten Axel Olrik'in on beş madde olarak ortaya koyduğu bu epik kurallar, benzer metinlerin okunma ve yorumlanmasında evrensel düzeyde akademik bir önem taşımaktadır. Bu kurallar, Klâsik Türk edebiyatının temelini teşkil eden anlatılarla şekillenen Ahmedî İskender-nâme mesnevîsine uygulanarak eserin edebî ve estetik değeri anlatı tekniği üzerinden dikkatlere sunulacaktır.

Anahtar sözcükler: Axel Olrik, halk anlatıları, epik kurallar, Ahmedî, İskender-nâme

Abstract As seen in historical sources, there are places where Alexander set foot in wide geographies extending from the Roman Empire to Anatolian lands, from there to Central Asia, from there to India and China. This journey of Alexander, passing through the borders of the countries he conquered, left a deep impact on their history, civilisation, belief and race. The traces of this interaction transcend time and continue to live in literary works and art branches in registered and unregistered form. Alexander's conquests, travels and adventures, which have been mentioned in legends, myths, tales and historical writings for centuries, have always aroused curiosity in people. Alexander's adventures, which have been widely included in folk narratives, later became the subject of literary works, epics and masnavîs by poets and writers. İskender-nâme masnavîs are the most prominent of the heroic masnavîs narrating the fortune and virtue of Alexander the Great. The İskender-nâme masnavî written by Ahmadî (1334-1413) in the 14th century is the first and most successful example of the masnavî written in Classical Turkish literature and dealing with this subject. The work is a translation of the work with the same title by the Turkish poet Nizâmî of Ganja (1141-1209), but Ahmadî added new motifs to the work, omitted some events, or added some new events, making it a work of composition. The fact that Ahmadî treats Alexander the Great as the protagonist in his masnavî and witnesses an important period of history makes the work worth analysing from many perspectives. Alexander's heroism, his invincible free spirit, his wisdom, his discoveries and his relations with the judges are treated in the form of an exhibition, while at the same time the narrative has a didactic characteristic.

This article aims to analyse Ahmadî's İskender-nâme masnavî in the light of Axel Olrik's 'Epic Rules of Folk Narratives'. These epic rules, which Axel Olrik states that folk narratives are shaped around common principles, have a universal academic importance in the reading and interpretation of similar texts. These rules will be applied to Ahmadî

İskender-nâme masnavi, which is shaped by narratives that constitute the basis of Classical Turkish literature, and the literary and aesthetic value of the work will be presented to attention through narrative technique.

Keywords: Axel Olrik, folk narratives, epic rules, Ahmedî, İskender-nâme

Giriş

Halk anlatıları dünden bugüne insanların severek okuduğu, birbirlerine anlatarak gelecek nesillere taşıdığı çok önemli ve edebiyata değer katan metinlerdir. Edebî eserlerin temelini oluşturan bu anlatılar, her halkın ne kadar zengin bir kültüre sahip olduğunu, milletin hangi kahramanlara özendiğini gösterir. İnsanların edebî eserlere olan merakını artırarak düşünce ve sanat anlayışlarının gelişmesine katkı sağlar. Kültür ve geleneklerine sadık, ilgi ve anlayışını geliştiren bir millete mensub insanlar tarafından korunan halk edebiyatı örnekleri, çoğu zaman şair ve yazarların da dikkatini çekmiştir. Yazarlar kitapların kıymetini daha da artırmak için anlatılardaki konuları kaleme alarak eserlerine taşır. Bu nedenle halk anlatıları, sadece kendi kültürlerinde değil, aynı zamanda birçok farklı ülkelerin edebiyatseverleri tarafından da ilgi görür.

Büyük İskender hakkındaki tarihî gerçekler ve sonradan ortaya çıkan efsanevî hikâyeler, şair ve yazarların, onun yaşam öyküsünü esas alan yeni bir hikâye yazmasına vesile olur. Doğu edebiyatlarında İskender-nâme hikâyesinin temelini oluşturan anlatılar ilk olarak X. asırda Firdevsî'nin Şeh-nâme destanında işlenir. İskender hikâyesi de tarihî ve coğrafik olarak olayların geçtiği yerler ve yeni mekânlarda gerçekleşir. Axel Olrik bir araştırmacı olarak toplumsal hafızada saklanan bu kültürel verilerin, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde korunduğunu göstermeye çalışır. Neticede halk anlatılarının epik kurallarını belirleyip bu kuralların işleyişini, birçok eser üzerinde göstererek ispatlamaya çalıştığı görülür. Danimarkalı halk bilimci Axel Olrik'in yayınladığı "*Halk Anlatılarının Epik Kuralları*" (1909) adlı çalışması hikâye geleneğinin oluşumunda etkin bir yere sahip olan halk edebiyatı için önemli bir araştırma olmuştur. Kaarle Krohn 1926 yılında yayınladığı "*Halk bilim Yöntemi*" adlı kitabında Axel Olrik'in çalışmasının XII. bölümünü "Epik Kurallar" başlığı altında ayırır ve dikkatlere sunar (Çobanoğlu 1999: 99).

İskender, Doğu kültür ve edebiyatlarında ideal yönetici anlayışına uygun bir şekilde tanımlanır. Bununla birlikte hem hikmet sahibi büyük bir komutan hem de siyasî lider olarak kaleme alınır. Böyle tasvirler dışında İskender bilim adamları, sanatkârlar ve düşünörlere destek çıkan, onları hep öğrenmeye teşvik eden, kendisi de bizzat okuyan, kitap toplayan, çeşitli bilim dallarını okumak ve anlamak için çaba sarf eden bir hükümdar olarak anlatılır (Gökcan 2020a: 396-397). Hakkında bahsedilen ifadelerle göre İskender, fethettiği topraklarda kurduğu şehirler ve yürüttüğü imar faaliyetleri dolayısıyla olumlu karşılanan bir şahsiyettir.

İskender hikâyesi mitoloji kaynaklarında, hem Roma ve Yunan halk anlatılarında hem de tarihî biyografik eserlerde yaygın olarak yer almıştır. Doğu'da ilk önce Fars edebiyatında Şeh-nâme'de görölen bu hikâye, Türk edebiyatına da geçmiş ve İskender-nâme türü mesnevîler kaleme alınmıştır. Ahmedî de bu hikâyeyi Nizâmî'nin *İskender-nâme*'sinden esinlenerek kaleme alır ve kendisine has özgün bir üslûpla anlatır.

A.Olrik'in Halk Anlatılarının Epik Kuralları, araştırmacılar tarafından farklı anlatı türlerine uygulanmıştır. Bu çalışmada da A. Olrik'in halk anlatılarından yola çıkarak oluşturduğu epik kuralların, İskender-nâme'de anlatılan hikâyeye uygun olduğu tespit edilerek A.Olrik'in belirlediği on beş madde metne uygulanmıştır. İskender-nâme'nin epik kurallar ışığında incelemesine geçmeden önce, mesnevî nazım şekli hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Klâsik Türk edebiyatında her devirde şairler kendi tercihlerine göre mesnevî nazım şekline müracaat etmişlerdir. Mesnevî terimi ve nazım şekli Klâsik Türk edebiyatına İran edebiyatından geçmiş, XI. ve XIX. yüzyıllar arasında bu nazım şekliyle sayısız eserler yazılmıştır. Klâsik manzum hikâyeler aruz vezniyle yazılmalarına karşın, geniş kitlelere hitap ettiği ve arka plânında halk hikâyesi geleneği bulunduğu için halk diliyle yazılmıştır. Fakat Fars edebiyatında şairler bu hikâyelerin orijinal örneklerini seçer ve klâsik mesnevîlerde örnek aldıkları eseri aşma gayesiyle genellikle sanatkârâne bir dil kullanarak ortaya koyarlar.

Mesnevî, kendi arasında kafiyeli beyitlerden oluşan bir nazım şeklidir. Beyit sayısı bakımından hiçbir kısıtlayıcı kurala bağlı olmaması ve şairlere işledikleri konuyu istedikleri kadar genişletme imkânı sunması bakımından bir rahatlık sağlar. Bu sebeple, geniş bir konuyu ele almak isteyen şairler bu yolu seçerler. Dinî, tasavvufî, ahlâkî ve öğretici bir nitelik taşıyan manzum eserler ve hikâyeler hep bu nazım şekliyle yazılırlar (Çapan 2003: 225).

İsmail Ünver'in tasnifinde mesnevîler yazılış amaçlarına göre kendi içinde dinî, tasavvufî, ahlâkî ve ansiklopedi niteliği taşıyan ya da belli alanlarda bilgi veren mesnevîler olmak üzere dörde ayrılır. Bu tasnife göre birinci grup: okuyucuya bilgi vermek, onu eğitmek amacı güden mesnevîlerdir. İkinci grup: okuyucunun kahramanlık duygusuna hitap eden mesnevîler olup konusunu menkıbelerden ve tarihten alan mesnevîler olmak üzere ikiye ayrılır. Üçüncü grup: sanat yönü ön plânda olup okuyucunun edebî zevkine hitap eden mesnevîlerdir. Bu mesnevîlerin ana çizgisi aşk ve maceradır. Dördüncü grupta ise şairlerin gördükleri yaşadıkları olayları anlatan, toplum hayatından kesitler veren kişileri, meslekleri düğünleri ve belli yöreleri tasvir eden mesnevîler yer alır (Ünver 2017: 438-440).

Bu incelemede esas alınan Ahmedî'nin İskender-nâme mesnevîsi, konusunu menkıbelerden alan mesnevî türüne aittir. Bu konu Doğu'da defalarca işlenerek her asırda farklı sanatkârlar tarafından yeniden kaleme alınmıştır. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda A. Olrik'in yöntemsel model olarak benimsenen Epik Kurallar'ına göre, halk anlatılarının örneklerini taşıyan Manas Destanı, Oğuz Kağan Destanı, Cân u Cânân, Yûsuf u Züleyhâ, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn mesnevîsi gibi eserler incelenmiştir. Bu makalede ise İskender-nâme'ye bu kurallar uygulanarak eserin edebî ve estetik değeri anlatı tekniği bakımından tartışılacaktır.

İskender-nâme Mesnevîsi

Klâsik Türk edebiyatına yansıyan İskender tarihte yaşayan gerçek bir hükümdar olan Makedonyalı Büyük İskender'dir. Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen Zülkarneyn ve Hz. Hızır ile birlikte âb-ı hayatı arayan İskender'in kahramanlıkları merak konusu olmuş ve böylece anlatılar hikâyelere geçmiştir.

Ahmedî'nin İskender-nâme'si Türk edebiyatında yazılmış İskender hikâyesini anlatan ilk eserdir. Mesnevî 1309 yılında yazılmış ve I. Beyazid'in oğlu Emir Süleyman'a sunulmuştur. Eser Ahmedî'nin en tanınmış ve Klâsik Türk edebiyatında en çok etkili olan mesnevîsidir. Bu konuyu Ahmedî'den önce İran edebiyatının üç büyük şairi Firdevsî *Seh-nâme* destanında, Nizâmî *İskender-nâme*'sinde ve Emîr Husrev *Şeref-nâme* ile *İkbal-nâme*'sinde kaleme alır. Ahmedî, Firdevsî ve Nizâmî'nin eserlerini örnek alarak onların izinden gider. Şair yeteneğini ortaya koyarak olayları birçok bakımdan farklılıklar katarak mesnevîlerde bulunmayan Osmanlı tarihini, İskender'in Gülşah ile aşk hikâyesini, yeni sergüzeştleri, tasavvuf ilmi, astroloji ve doğa bilimlerine ait bilgileri ekler ve İskender-nâme mesnevîsini kaleme alır (Ünver 1983: 29).

İskender-nâmenin ana hatları şöyledir: Başlangıç giriş bölümü Mukaddime 1.-21. beyitler arasında olup sonra Şem ü Pervâne (22-64. beyitler), Münâcât (65.-191.beyitler), İnsan bütün yaratılışların gül tacı (192.-199.beyitler), Na't (240-283b.) ve Sebeb-i telif kısmını içerir. İlk beyit besmele zikri ile başlar. Ahmedî mesnevînin başında hikâyeyi kuşdilinden anlatacağını şöyle beyan eder: "Bülbül gibi hoş nağmeler ederim, Papağan /tuti gibi tatlı sözler söylerim".

Andelîbem nağmeler sâz edeyim
Tûtiyem şekker söz âgâz edeyim (4/131)¹

Ahmedî şairâne bir öz güven ile Çin ressamlarının da şaşıracağı bir sanat eseri yaratacağını iddia eder:

Yazayum bir nakş kim nakkâş-ı Çin
Görse anı kıla yüz bin aferîn (6/131)

“Sözleri öyle seçeyim ki, cennetteki huriler boynuna incilerden dizilmiş kolye gibi taksınlar” diye övünür:

Sözde şöyle nazm edem dürr-i semîn
Ki anı gerden-bend edeler hûr u ‘în (9/131)

Ahmedî İskender-nâme'nin girişinde hikâyeyi anlatmaya geçmeden önce yeteneği, üslubu ve dilinin ne kadar mahir olduğunu gösterir. Bu ise mesnevîyi okumaya henüz yeni başlamış olan okuyucuda büyük bir merak hissi uyandırır. Mukaddimede çeng sesi gibi yüksek perdede konuşmak Dâvûd sesine benzetilir. İslami kaynaklarda ve *Peygamberler Tarihi*'nde belirttiğine göre Hz. Dâvûd'un sesi hem çok gür hem çok güzeldir. Yaradan “ona benzeri görülmemiş güzellikte bir ses vermiş, dağlar ve kuşların onunla birlikte tesbihte bulunmasını lütfetmiştir”. Hz. Dâvûd o gür ve güzel sesiyle Zebûr'u okumaya başladığında kurtlar ve kuşlar hangi hayvanlar olursa hepsi durup onu dinler, sesinden hatta dağlar yankılanırmış (Yiğit 2004: 505). Ahmedî de Hz. Dâvûd'un sesine benzer şekilde neva okuyacağını ve tütsü hâlinde yaydığı koku ile şifa verme özelliğine sahip olan öd ağacı gibi dertli yanacağını ve ud gibi ağlayıp inleyeceğini söyler:

Çengümi bir perdede sâz eyleyem
Kim ana Dâvûd'i dem-sâz eyleyem

Dermendem yanaram nete ki ûd
Nola şöyle nâle eylessem ki ‘ûd

Dermendün nâlesi dil-keş olur
Oda yanmayan demi nâ-hoş olur (11-14/133)

Ahmedî Ney yanık gönüllere hitap ettiği için sevildiğini söyleyerek, kendisi de bir ney ahengi gibi kulaklara hoş gelecek bir hikâye anlatacağını şöyle ifade eder:

Yandugiyçün nây oldu hoş-nüvâ
Sanma anun nâlesin bâd-ı hevâ

Kimde ki İbrâhîm bigi anda derd ola
Nâr-ı Nemrûd ana bâg u verd ola (16-17/133)

“İbrahim gibi dertli olana, Nemrut ateşi gül bahçesi gibi olur” der, Ahmedî.

Yaradılışa göre, insan ezel/ruh âleminde dünyaya sürgün edilmiştir. Ney, nefsanî arzulardan kurtulmuş, nefsinin yok etmiş, ilâhî sevgi ile dolmuş kâmil insanın sembolüdür. Ney kamışlıktan ayrı düştüğü için inlemektedir. İnsan da, Hakk'tan ayrı düştüğü için muzdariptir. Dünyada yaşadığı sürece acılar, hastalıklar, belâlar içinde kıvrandııkça, ruh âlemindeki mutluluğun özlemini duyar. İnsanın ruhu doğduğu yere yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı için her zaman bu dünyadan kurtuluş yolunu arar (Can 2004: 13). Tüm

¹ Robert Dankoff, *Ahmedî, İskender-nâme İnceleme-Tenkitli Metin*, (Ed. F.Turan) I.Cilt, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, s.121. Not: Çalışmanın bu kısmından itibaren parantez içinde önce beyit numarasına sonra beytin bulunduğu sayfa numarasına yer verilecektir.

arayışlar da gerçek hakikate kavuşmak içindir. Bu sebepten dolayı ne zaman ki insan masum ve gâmlı ney sesini duyarsa hep ondan etkilenir. Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* de "ney ahengine kulak tut, nelerden bahsediyor" diye başlar. Hiç şüphesiz ki, ney sesini işiten her insanın tüylerinin diken diken olması bu yaratılış anından kaynaklanır.

Ahmedî hikâye girişini böyle tasvir ederken "Sözün ağzından hoş kokulu bir buhar gibi" çıktığını ve onu çekici kılanın içindeki ateş olduğunu dile getirir.

Sûzdur sözümü ma'mûr eyleyen
Nârdur şem'i yakup nûr eyleyen
Anun için hoş-nefes oldı adum
Ki oldı micmer bigi içümden odum (20-21/133)

Sonra anlatıyı Şem ü Pervâne'nin tartışmasına bağlar:

Şem'e bir gece dedi pervâne ben
Âşık u ma'şûk ile vuslatda sen
Yâr ile olmuş senün işün şöyle nûr
Ben yanarken andan uş peyveste dûr
Şem der âşık benemkim her gece
Subh olunca yanaram ucdan uca
Seni bir şu'le kaçurur şöyle hâm
Dururam uş ben yahılınca temâm (22-25/133)

Ahmedî İskender-nâme'nin giriş bölümlerini tamamladıktan sonra 307. beyitten itibaren esas konuya geçerek İskender'in dünyaya gelişini anlatır. Böylece olay örgüsü İskender'in doğumu, büyümesi, tahta oturması ve dünyayı fethetme amacıyla seyahate çıkması ile devam eder.

Axel Olrik'in Epik Kuralları ve İskender-nâme

Başka bir halkın edebiyatına ait olan anlatıları okuduğumuzda o halkı hiç tanımasak bile daha önce karşılaşmış gibi duygulara kapılırız. Bu durum halk anlatılarının iki etkiye sahip olduğunu gösterir. Bunlar: İlkel insanın ortak zihin özelliği ve bu özelliğe uygun olan doğa kavramı ve ilkel mitolojidir. Bu kategorilere mitler, türküler, kahramanlık destanları ve yerel efsaneleri kapsadıkları için, ortak kurallara sahip sage/halk anlatılarının epik kuralları diyebiliriz. Sage-durgunluktan coşkunluğa giderek başlar ve çoğu zaman başkahramanların bir felaketini içeren sonuç olayından sonra coşkunluktan durgunluğa giderek biter. A. Olrik'in on beş maddeden oluşan halk anlatılarının epik kuralları on beş maddede verilmiştir. İskender-nâme'de her maddeye uygun olaylar bulunmaktadır ve sırasıyla inceleyecek olursak onlar şu şekildedir:

1. *Giriş ve Bitiş kuralına göre*, İskender Dârâ'nın oğlu olarak doğar, hükümdar olur, dünyayı fetheder ve anlatı onun hazin ölümüyle son bulur.
2. *Yineleme kuralına göre*, halk anlatılarında olduğu gibi padişahın bir kıza âşık olma hikâyesi İskender'in Gülşah'a duyduğu aşk konusunda da yaşanır ve mesnevîye eklenir.
3. *Kutsal Üçlük kuralına göre*, İskender-nâme'de yol gösteren bilgiler Aristo, Mehrân ve Hızır hikâyede rol alır.

4. *Bir Sahnede iki kuralına göre*, Aristo ve Hızır'ın İskender'in zor durumlarında kurtarıcı olarak yetişmesi ve yol göstermesi anlatılır.
5. *Zıtlık kuralına göre*, İskender ve ona tamamen zıt karakterli olan Dârâb ile çatışması yer alır.
6. *İkizler kuralına göre*, İskender'in güçlü bir kahraman karakteri olarak kendisinden zayıf olan Melike Kaydâfe ile zıtlaşması tasvir edilir.
7. *İlk ve son durumun önemi kuralına göre*, İskender'in dünya seferine çıkmadan önceki ve birçok sergüzeştle dolu olayları yaşadıkdan sonraki son hâli yer alır.
8. *Anlatıda tek çizgilik kuralına göre*, İskender hikâyesinin baştan sona kadar tek çizgide geriye dönüşler olmadan anlatılmasıdır.
9. *Kalıplaştırma kuralına göre*, İskender ejderhayı öldürür, devler ile savaşır, tılsımı çözer ve sedd yaptırır.
10. *Büyük tablolar sahneleri kuralına göre*, İskender'in Dârâb ile savaşının tasviri uzun ve ayrıntılı olarak anlatılır.
11. *Anlatının mantığı kuralına göre*, İskender'in başından geçen birbirinden farklı olaylar ve dünya seferinde aslında vakaların hepsinin arka plânında İskender'in hakikati arama ve kendisini tanıma yolculuğundaki duygu durumu ifade edilmiştir.
12. *Olay örgüsünde entrika birliği kuralına göre*, İskender'in Karanlık ülkesine gidişi ve âb-ı hayatı arama yolculuğunda hakikate ulaşması anlatılır.
13. *Epik birlik kuralına göre*, İskender'in yoluna çıkan engeller ve olaylar karşısında akıl ve mantıkla fikir yürüterek hareket etmesi ve kararsız kaldığı anlarda ise bilgelere danışarak her zorluğun üstesinden gelişi anlatılır.
14. *İdeal birlik kuralına göre*, İskender'in etrafındaki her şey, onun en iyi şekilde yetişmesi, düşüncelerinin aydınlanması ve iradesinin güçlenmesi için bir araya gelir.
15. *Dikkati başkahraman üzerine toplama kuralına göre*, tarihsel ve kurmaca olayların hepsi İskender hikâyesini anlatmak için dizilir. Anlatı boyunca tüm dikkatler İskender üzerinde toplanır. Bu İskender'in doğumundan ölümüne kadar gerçekleşen olayların hepsinde yer alır.

İskender-nâme'de tasvir edilen olaylar A. Olrik kuralların on beş maddesine uygun olduğu incelenmiştir. Ona göre hikâyedeki anlatıları etraflıca açıklamak çalışmada gözlenen maksada göre muvafık olacaktır.

1.Giriş ve Bitiş Kuralı: Halk anlatıları durgunluktan coşkunluğa doğru giderek başlar ve çoğu zaman başlıca kişilerden birinin başına gelen bir felâketi içeren sonuç olayından sonra coşkunluktan durgunluğa giderek sona erer. Anlatılar birden bire başlamaz ve bitmez. Uzun anlatılar bu gibi birçok durak noktaları gerektirir; kısa bir anlatı için sadece bir durak noktası yeterlidir (Olrik 1994a: 2-3). Bu kurala göre İskender, Feylekus'un kızıyla evlenen Dârâ'nın oğlu olarak dünyaya gelir. Feylekus onu şehzadelere has özenle yetiştirir. İskender on beş yaşına geldiğinde Feylekus vefat eder ve İskender tahta çıkar. Mesnevî'nin olay örgüsü durgunluktan coşkunluğa doğru ilerler. İskender Dârâb'la savaşıp onu yendikten sonra hırsı artar ve dünyaya hükmetme hevesiyle yolculuğa çıkar, bu kısımda anlatıda coşkunluk artar. Ondandan sonra dünyayı fethetme isteğinin peşinden gider. Gittiği her ülkedeki engeller ve savaşlara rağmen kazanarak hükmü altına alır. Maceralar yaşayarak hem yer altı hem yer üstü dünyasının güzelliklerini gördükten sonra, artık olaylar durgunlaşmaya başlar.

Deniz altı ve deniz üstü seyahatlerinden sonra bu sefer ebedî hayata ulaşmak için ölümsüzlük suyunu aramaya gider. İskender Zulmet diyarına Hızır'la varır ve onun yardımıyla yolda karşılaşılan zorluklarla savaşır. Hızır cadıların yaptığı büyü ile ateş alan ormanı kurtarır. Allah'a ettiği duanın kabul olması ardından yağmur yağar ve ateşi söndürür. İskender'i âb-ı hayatın olduğu yere götürdükten sonra oradan ayrılır. Hızır ölümsüzlük suyunu içerken İskender ona ulaşmadan Zulmet diyarını terk etmek zorunda kalır. Âb-ı hayatı aramak için yola çıkan İskender başarısız olur ve her ne kadar çaba gösterse de karanlıkta âb-ı hayatı bulamaz. Ona rağmen İskender Hızır yardımıyla kendi içindeki hazineyi keşfeder ve her şeyi yaşayarak öğrenir ölmeden ölümü tatma mertebesine ulaşır. Böylece İskender hayatının sonuna doğru geldiğini anlar. Ölümle yüzleşeceğini anlayan İskender'in yaşadığı hüznün durumundan sonra durgunluk hâkim olur. Bu olaylardan sonra İskender kaderine teslim olarak ölümle yüzleşir ve dünyayı terk eder.

2. Yineleme Kuralı: Halk anlatısı kompozisyonunun önemli kurallarından birisi de yineleme kuralıdır. Anlatıda ortaya çıkan çarpıcı bir sahnenin ardından, olayın akışını kesmeyecek şekilde durum uygunsa, sahne yinelenir. Bu sadece gerilimi sağlamak için değil aynı zamanda anlatının boşluklarını doldurmak için de geçerlidir (Olrik 1994a: 3). Halk anlatılarında kalıplaşan padişahın bir kızı âşık olma hikâyesi, İskender'in Gülşah'a duyduğu aşkıta yaşanır ve mesnevîye eklenir. Hikâye bu beyitle başlar:

Söylegil ey mürg-ı şîzâ söylegil
Cümle 'uşşâkı muhayyer eylegil (1331/323)

Aşağıdaki beyitle sona erer:

Dercdür bu dürcde ey pür-hüner
Altı yüz u dahı beş dâne güher (1933/399)

Hikâye İskender'in Sîstân ülkesine elçi kılığında gitmesiyle başlar. İskender ile beraber hoş vakit geçiren Zeresb onu herkese anlatır. Zeresb'in Gülşah adında bir kızı vardır. Bu kız yüzü, gözleri, yanakları, dudakları, dişleri ve saçlarıyla olağanüstü bir güzeldir. Ahmedî'nin ifadesiyle "*hayâlin dahi hayâl edemeyeceği*" eşsiz bir güzelliğe sahiptir. Onun güzelliğini anlatmak için hüsn-i ta'lîl sanatına başvuran şair, güneşin ışığını bile ondan aldığını söyler.

Var idi bir kızı anun Gülşâh nâm
Kim yüzinden mihr nûr alurdu vâm
Saçı Mûsî'den verür idi nişân
Ağzı İsî sırrın ederdî beyân (1376-1377/329)

Ahmedî Gülşah'ın güzelliklerini tarif ederken "onun saçıyla Mûsâ peygamberi hatırlattığını ve saçının güzellikte sümbulü ayıpladığını; ağzıyla İsâ peygamber'in sırrını anlattığını; yüzünün bahar mevsimine tazelik verdiğini ve taze gülün hâline güldüğünü; gözünün cennet hurilerini kışkırdığını; dişlerinin Pervin yıldızından ve inciden daha parlak olduğunu; gözlerine nergisin kul, saçlarına müşk ve amberin köle olduğunu; yüzünü görmesi hâlinde meleğin kendisine bağlanacağını; gözlerinin avladığının can, saçlarının bağladığının ise gönül olduğunu" (Mum 2018: 328) söyler.

Yüziyle t'azeyidi Erdî behişt
Fitne olurdu gözine hûr-ı behişt
Dişinün vasfın sorarlarsa nedür
Utana Pervîn deyen ana ne dür
Görse yüzün vâlih olurdu melek
Erir idi 'ışkına mâh-ı felek (1378-1384/329)

Ahmedî'ye göre Gülşah o kadar güzel bir kızdır ki, hayâl edilemez derecededir ve hayâl dahi onun bir benzerini hayâl edemez:

Vermiş idi Sâni ana bir cemâl
Görmemiş mislin hayâlinde hayâl (1390/331)

Gülşah İskender'i hiç görmediği hâlde ona âşık olur, çünkü gündüz İskender'le vakit geçiren babası Zeresb, akşam olduğu zaman evine çekildiğinde onu hep överek anlatır. Ahmedî Zeresb'in anlattıklarından etkilenen Gülşah'ın görmediği hâlde İskender'e âşık olmasını ve bir anda duygularının değişmesini, aşk ve hasretin tesiriyle kendinden geçerek günlerce baygın düşmesini şöyle dile getirir:

Işk odından cânı ol dem etdi cûş
Getdi ol sâ'atde andan 'akl u hûş

Şöyle getdi kuvvet-i cân u revân
Kim teninde bir nefes kaldı hemân

Yatdı üç gün ol arada bî-haber
Sonra buldı rûhdan hem bir eser (1631-1633/361)

Gülşah İskender'i görme arzusuyla gidip bacadan bakar ve kendisine hayran kalır. Dadısı Gülşah'ın hislerinin İskender'e ulaşmasında yardımcı olur. Çinli ressam Gülşah'ın resmini çizer, Gülşah ise onun arkasına gizlice bir gazel yazıp İskender'e gönderir. İskender bu resme bakarak Gülşah'a âşık olur ve daha sonra onu görme arzusuna kapılır. Yazdığı bir gazelle beraber o da Gülşah'a mektup gönderir. Sonra gül bahçesinde buluşarak ikisi de birbirini görme hayâlini gerçekleştirirler. Onların mektup aracılığıyla konuşmaları, dertleşmeleri ve aşklarını ifade etmeleri hikâye boyunca devam eder. Gülşah İskender'e toplam üç gazel yazıp gönderir. Burada klâsik mesnevî anlatılarına has, görmeden sadece anlatılanları dinleyerek, resimden âşık olma motifi kullanır. Mesnevîde mektup tarzı anlatı modeli olarak, gazel söyleme ve bunu sevgiliye gönderme gibi tekniklerin kullanılması da dikkat çeker.

4. Üçler Kuralı: Üç sayısı halk geleneklerinin büyük bir bölümünde eski Yunan, Kelt, Alman ve ilkelliğin görünüşünü taşıyan masal, mit ve efsane gibi bütün türlerde kullanılmıştır. Üç sayısı kendi başına bir kuraldır (Olrik 1994a: 3). İskender-nâme'de de üç sayısına bağlı olaylar ve ayrıntılar bulunmaktadır. İskender'e hayatı ve maceralarındaki olaylar boyunca üç bilge eşlik eder. Bunlardan birincisi Aristo'dur ve İskender'e zor durumlarda nasihat vererek yol gösterir. İkincisi Hızır'dır ve İskender'e ilk olarak dünyanın yaratılışı ile Allah'ın birliği hakkında bilgi verir ve İskender bir aydınlanma yaşar. Âb-ı hayatı aramaya giderken de ona yoldaşlık eder. Üçüncüsü Mehrân olup o da İskender'e nasihatleriyle yardımcı olarak olaylarda rol alır. Onlar İskender'in kahraman olarak çıktığı dünya seferinde kahramanın kendini bulma yolculuğunda iç benliğinin gelişmesini sağlar ve ona doğruyu bulmasında yardımcı olan üç rehber olarak karşımıza çıkar.

Aristo akli temsil eder ve İskender'e dünyevî bilgeleri öğretir, hayatı tanıma sürecinde ona yol gösterir. Hükümdarlar tarihini anlatarak dünyanın geçici olduğunu söyler. Aristo'nun bu eğitim ve yardım sürecinde İskender ilme'l –yakın mertebesine ulaşır, yani yaşadığı bu âlemi tanıyıp nereden gelip nereye gideceğini bilen birisi durumuna gelir. İskender artık ilmi konularda olgunlaşır, zahiri ilimlere vakıf hâle gelir, kendisini ve çevresini tanıma sürecinden geçer (Bozkurt 2019: 1110). Ahmedî o yüzden hikâyenin başında Aristo'yu aklın temsili olarak İskender'in nefsinin yenme konusunda manevî rehber olduğunu söyler:

Akl Arestû nefs Zül-karneyn'dür
Rûh mülk-i Rûm ey deryâ-yı dür (558/211)

Ahmedî İskender-nâme'de Hızır'ı tenzil-i ilahî, yani Allah'ın kendisine bir görev verdiği kişi olarak tasvir eder. Ona göre Hızır duası kabul edilen, tılsımları çöze bilen ve gizemli ülkelerin

yolunu bilen manevî bir rehberdir. Hızır'ın yardımıyla İskender Allah'ın birliği ve her şeyde onun vücut bulduğunun kanaatine varır(Bozkurt 2019: 1111). Bu yolda Hızır İskender'e ilk yol gösterici rehber olur:

Hızır tenzîl-i ilâhîdür yakîn
Anı ki ol göstere hak bilgil hemîn

Her ne ki ol göstere hiss-i müşterek
Anı cân levhine nakş etmek gerek (904-905/261)

İskender Hind ülkesine geldiğinde Kayd'ın sarayında bulunan bilge kişi Mehrân'la karşılaşır. İskender Mehrân'dan varoluşun sırlarını öğrenmek ister ve ona dünya, gezegenler, yıldızlar, insanlar, canlılar hakkında sorular sorar. Mehrân onun bütün sorularına cevap verir. İskender'e kâinatın sırlarını, dünyanın varoluşunu, bitkiler, hayvanlar ve insanların yaratılışını anlatarak felekler ve ölüm hakkında bilgiler verir. İskender içsel yolculuğunda Mehrân'ın manevî rehberliği sürecinde ilme'l- yakîn mertebesine ulaşmasına yardımcı olur (Bozkurt 2019: 1111). İskender bu aşamada dünyayı ve ahireti bilmek, ölümü ve onun hikmetini bilmek, şeytan ve onun hilelerini bilmek, melekleri bilmek, peygamberi tanımak ve onun sözlerini bilmek, veliyi bilmek, kendini ve kendi işini bilmek, Allah'ı ve Allah'ın yaptığını bilmek gibi bilgilere sahip olur.

Var idi katında anın bir feylesûf
Kim felek râzına bulmuşdı vukûf

Hey'etini göklerin bilmiş idi
Hükmini yıldızların kılmış idi

Bir rasad-bend idi kim mâh ile mihr
Nece yörürler bilürdi vü sipihr (2024-2026/411)

İskender'in hayatındaki bu üç manevî rehber tasavvuftaki iki aşamayı temsil eder: Aristo ve Mehrân İlme'l-yakin, Hızır ise ayne'l-yakin mertebelere ulaşmasında yardımcı olan rehberler olarak rol alır.

Bilgeler dışında İskender'in hayatında önemli yere sahip dört kadın kahraman ortaya çıkmaktadır. Birincisi İskender'i altı yaşına kadar terbiye eden dadısı; ikincisi İskender'in çok âşık olduğu ve onun için mücadeleler verdiği kadın Gülşah; üçüncüsü de ölümünden önce İskender'in vasiyet mektubu yazdığı ve buna çok üzülmeye yas tuttuğu annesi; dördüncüsü mesnevî sonunda İskender'in oğlunun annesi Rukiye Hatun olarak anlatıda yer alır.

Günlerden bir gün ava çıkan İskender avda bir ayı, iki kaplan ve bir erkek aslanı avlar. Bu hayvanların her biri birer metaforudur. Öldürdüğü aslan İskender'in bilinçaltısında bastırıldığı gazab ve kötülük yapmayı emreden nefsin sembolü olarak, iki kaplan ise kibir gibi insanın olumlu ve olumsuz/ ahlak-ı rediyye yönlerini temsil eder.

Nefs-i emmâre durur ol şîr-i ner
Ki edemez anı zebun her nâmver

Bebr dedüğüm sana nedür gazab
Ki ol durur her dürlü isyâna sebeb

Ol iki kaplan nedür kibr ü menî
Kim helâk etmege dilerler seni

Ger bu düşmenlere fırsat bulasın
Sen Sikender'den dahi yeg olasın

Bunları yensen cihân sultânısın
Ne Sikender Tengri'nun arslanısın (2919-2923/ 537)

Ahmedî İskender'in savaştığı hayvanları nefsin üzerinden anlatırken kötü huylarını yenmesi gerektiğini dile getirir. İskender'in üç şeyde örneğin ata binmede, kılıç oynatmada ve ok atmada çok yetenekli olarak büyümesi anlatıda kahraman olmanın temel vasıfları olarak okura sezdirilir.

4. Bir Sahnede İki Kuralı: Bütün anlatı boyunca sadece iki kişinin aynı sahnede ortaya çıkmasıdır. Bu kural zıtlık kuralını tamamlamaktadır. Aynı zamanda ortaya çıkan iki kişiden her birinin kendi kişilikleriyle rol alması geleneğinin bozulması demektir. Bütün anlatı boyunca sadece iki kişi aynı sahnede ortaya çıkar (Olrik 1994a: 4). İskender-nâme'de anlatılan hikâyede gelişen olaylara bakıldığında neredeyse bütün olaylarda iki kişi ön plâna çıkmaktadır. Örneğin Dârâ ile Kayumers'in zıtlaşması, İskender ve Dârâ'nın savaşı, İskender'in Gülşâh'la aşk hikâyesi, İskender'in Melike Kaydafa ile olan münasebeti, İskender ile Hz. Hızır'ın ölümsüzlük suyunu aramaya zulmet diyarına gitmesi, İskender'in Zülkarneyn'in mezarını ziyaret etmesi gibi olaylarda karşımıza çıkar. Bu kurala göre, Aristo ve Hızır İskender'in zor durumlarında kurtarıcı olarak yer alır ve ona hep yol gösterir.

İskender bilgelere dünyanın oluşumunun ilk maddesi hakkında sorular sorduğunda Hızır Allah'ın birliği ve her şeyin onda vücut bulduğu konusunda bilgiler verir. Hızır böylece İskender'e vahdete giden yolda ilk yol gösterici olmakla birlikte hem aklın, vehmin, hayal ve hafızanın hem de idrak etmenin Allah'ın bütünlüğünü anlamakla hakikatin sırrına ulaşma yolunu anlatmış olur. Bunlar dışında Hızır İskender'in âb-ı hayatı bulma yolculuğunda karşılaştığı zorluklarda ona yol göstererek yardım eder.

Kaldı hayrân ol arada şehriyâr
Pes dedi Hızır'a ki ey dâna-yı kâr

Ne durur fikr et bu işün çaresi
Bu belâdan cân nece kurtarası

Âb-ı hayvânı kılur iken taleb
Hak bizi bu oda mı yakar 'aceb

Hızır dedi hâtırunda dutma bîm
Halka Hak fazlı öküş durur 'azîm

Şâh âmîn dedi Hızır etdi du'a
Çünkü İhlâs ileldi oldı revâ (8474-8480/519)²

Hızır anlatıda hem kahraman olarak hem de zaman içinde bilgelikle beraber davranışları mantığı aşan kahraman olarak gösterilmiştir. Bu manevî rehber İskender'e Zulmet diyarına gittiği yolculukta eşlik eder.

Hızır ki ol yolda ol idi pîşvâ
Bî'z-zarûre şâhdan düşdi cüzâ (8508/523)

Şâh Hızır'ı istedi vü bulamadı
Nece oldı ahvâli anun bilmedi

Zulmet içinde Sikender çekdi renc
Renc ana kaldı vü Hızır iletdi genç (8521-26/527)

² Robert Dankoff, Ahmedî İskender-nâme, Cilt: II.

İskender'in yolu Hızır'la ayrı düşer onu bulamaz, hayat suyuna da ulaşamaz. Ahmedî'nin tasvirine göre Hızır hazineye ulaşır. Burada *kimin nasibinin ne olacağını yalnız Hak bilir*, diye ifade edilir. Zulmet öncelikle kişinin bilinçaltını sembolize eder. İskender de o karanlıklar ülkesindeki korkutucu hisler içinden çıkmak için yol arar, fakat yalnız mücadele eder çünkü bazı şeyleri insanın kendisi başarması gerekmektedir.

5. Zıtlık Kuralı: Zıtlık önemli bir kuraldır. Genç ve ihtiyar, büyük ve küçük, insan ve canavar, iyi ve kötü vb. gibi. Zıtlık kuralı kahramanlarda özellikle eylemleri başkahramana zıt olma gereksinimiyle belirlenen etkili kavramdır (Olrik 1994a: 5). İskender-nâme'de iki zıt kutup yer almaktadır. Bu zıt kutuplar iyi ile kötünün savaşı şeklinde tasvir edilir. İskender ve Dârâb'ın çatışması, birbirine karşı zıt durumların ortaya çıkması bunun örneğidir. İskender ve ona tamamen ters karaktere sahip Dârâb'ın anlaşmazlıkları sonunda savaş başlar. Dârâb İskender'e "sen gençsin aklını şaşırma" der:

Yigid olan gişide çok cehl olur
Cehl ile iş işleyen nâ-ehl olur (999/275)

İskender de ona : "yaşlanınca beyin iyi çalışmazmış" diye cevap verir.

Çünkü huşk olur mizâc oldukda pîr
Olamaz 'akla dimâgı nakş-gîr (1028/279)

Dârâb: "anadan soylu olmayan sultan olsa da değersizdir, cariye oğlu ancak kul olur" der.

Her gişi ki anadan olmaya ulu
Atadan sultân ise olur alu (1050/ 283)

Dârâb, anadan babadan soylu olarak dünyaya gelip şah olduğunu söylemek suretiyle İskender'den kendisini üstün görür. İskender de ona cevaben: "mağrur ve küstah olan padişahın her şeyini kaybedeceğini" söyler.

İskender Mısır'dan sonra Mağrib ülkesine varır ve orada Melike Kaydâfe ile karşılaşır. İskender ona kendisini Doğu'nun ve Batı'nın, Kuzey'in ve Güney'in padişahı olarak tanıtarak Dârâb, Fûr ve Ejderhayı yenmesiyle övünür. Kaydâfe onu gururlu ve çok kibirli olarak görür. Kaydâfe'nin sarayına elçi olarak giren İskender onun ülkesini de hükmü altına almak ister. Kaydâfe oğlunun canına kıymadığı için İskender'e karışmaz. Melike İskender'e hem taç, taht verir hem de güzel kızları bağışlar, hatta Arap atlarıyla mükâfatlandırıp ülkesine gitmesine izin verir. İskender bunları gururuna yediremeyip Kaydâfe'nin ülkesini sular altında bırakarak helâk eder. Bu olayda İskender kendisini sadece kahredici bir hükümdar olarak tanıtır ve düşmanlarını merhametsizce savaş meydanında yok etmeye çalışır.

6. İkizler Kuralı: Bir sahnede geniş anlamıyla ele alınmakla birlikte anlatıya göre, gerçek anlamda ikiz olma durumunu ya da aynı rolde olan iki kişiyi ifade eder. Aynı rolde ortaya çıkan iki kişi aynı özelliklerle betimlenir (Olrik 1994a: 5). İskender-nâme' de İskender ve onun oğlu İskenderus aynı kaderi yaşarlar. İskender Feylekus'un vefatından sonra tahta geçer. İskender'in vefatından sonra onun oğlunun annesi Rukiya Hatun İskenderus'un hükümdar olmasını ister ama o tahta oturmaktan vazgeçer. İskenderus hükümdar olamaktansa hayatını ibadetle meşgul olarak geçirmeyi tercih eder.

Pes diledi İskenderûs'ı Rûkiya
Şâh Zû'l-karneyn tahtına koya

İşbu dünyî rağbeti anda yog idi
Âhiret korkusu gayet çog idi

Dedi atam saltanat edüp taleb

Çekdi dürlü dürlü renc ile ta'ab

Renc ile atam derdi bunca genç ü mâl
Kodı getdi ana ne kaldı vebâl

Anı kim ol etdi ben kaçan edem
Ya nece uram pâzişehliga kadem

Ömrini zühd ile geçürdi temâm
Zî kerem ki etdi ana Rabbü'l-enâm (8679-8697/552-553)

İskender dünyayı fethederek hükmü altına almayı ondan sonra âb-ı hayat'ı bularak ölümsüzlüğe ulaşmak için hırsıyla çaba gösterir. Onun oğlu ise tam tersi her şeye sahipken onlardan vazgeçerek ahiret hayatını ve ibadet yolunu seçer. Bu olayda aynı özelliklerle aynı hayatı paylaşan iki insanın farklı kararlar alması ile farklı kaderleri yaşadığı anlatılır.

7. İlk ve Son Durumun Önemi Kuralı: A. Olrik'e göre, kişiler veya nesnelere peş peşe ortaya çıkınca en önemli kişi öne gelir. Buna rağmen sonuncu gelen kişi anlatının duygudaşlık doğurduğu kişidir (Olrik 1994b: 4). Bu kural halk anlatılarının en önemli özelliğidir. İskender-nâme hikâyesine bakıldığında iki önemli olayın anlatı merkezinde bulunduğu görünür. Diğer vaka'lar bu ilk ve son olayın etrafında şekillendiği görülür. İskender hikâyesi hemen anlatılmaz. Başta Dârâ ile Keyumers'in savaşı verilir sonra Feylekus tasviri yer alır. Dârâ onun kızıyla evlenir ve ondan İskender dünyaya gelir. Feylekus buna çok mutlu olur, halka aş verir, ihsan yapar, yeni doğan şehzadeye hekimlerle danışarak ad verirler. Sonra altı yaşına kadar İskender'e bir dadı kız eşlik eder. İskender artık büyümeye başlar, türlü ilim ve hünerler öğrenir. Her konuda ona alanının en iyi ustaları ders verir. Böylece İskender özenle yetişir Feylekus ise yaşlanır, ömrünün sonuna yaklaşır. Feylekus vefatından önce vasiyetinde tahtını İskender'e emanet eder. Bu durumda genç şehzadenin yaşadığı duygu hâlleri tamamen değişir. Olayların hepsi hikâyenin başkahramanı olan İskender etrafında şekillenir. Başta tahta kendisini layık görmeyen İskender, halkın yoğun isteği üzere hükümdarlığı ve memleketi yönetmeyi kabul eder. İskender tahta oturduktan sonra türlü mücevherlerden kendine saltanat merkezi kurur:

Çün Sikender oldı Rûm'a pâzişâh
Dürlü gevherden düzetdi tâcgâh (577/213)

Sonra genç hükümdara karşı güç olarak Dârâ'nın oğlu Dârâb olaylara dahil olur. İskender'in Dârâ ile anlaşmazlık durumu ortaya çıktığında onunla zıtlaşır, kızgınlığı artar ve savaşımaya başlar. İhanete uğrayan Dârâ'nın dünyayı terk ederken söylediği vasiyetlerin hepsini İskender yerine getirir. İskender İran'ı hükmü altına aldıktan sonra dünya seferine çıkar. Mısır, Hindistan, Asya ve Çin'e kadar giden İskender dünyayı fethettikten sonra, deniz altındaki hayatı merak etmeye başlar. İskender Hac ziyaretine gittiği zaman Zülkarneyn'in mezarını ziyaret eder. Orada ölümsüzlük suyu âb-ı hayatın varlığını öğrenir. Onu aramak için Hz. Hızır'la zahmetli bir yola çıkar ama ulaşmadan geri döner. Her şeye sahip olduktan sonra, dünyanın yalancı bir yer, ömrün ise geçici bir şey olduğunu anlar. Çaresiz kalan İskender ölümünün yaklaştığını hisseder ve kaderine teslim olur.

Çünkü hûşe geldi şâh-ı Cem-nijâd
İşbu hükmi işitmiş idi kıldı yâd

Bildi kim yakın gelüp duru ecel
Ki etmez ana fâyide hergiz hiyel (8549-8550/531)

8. Anlatıda Tek Çizgilik Kuralı: Bilindiği üzere halk anlatıları her zaman tek çizgi üzerinde ilerler ve eksik kalan ayrıntıları tamamlamak için geriye dönüş yapılmaz (Kurtlu vd. 2015: 5). Önceki olaylar hakkında bilgi verilmesi gerekirse bu bir konu içinde söylenir. Kahraman hep ileriye doğru hareket eder (Olrik 1994b: 4). Ahmedî'nin akıcı bir dilde anlattığı gibi İskender-nâme'de olaylar kronolojik bir sıra ile verilir. Olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunur. Anlatıda eksik kalan ayrıntılar için geriye dönüşlere rastlanılmaz. İskender-nâme'de Ahmedî'nin anlatmak istediği bir hükümdarın sergüzeştlerle dolu hikâyesini, tek çizgide geriye dönüşler olmadan anlattığı görülür.

9. Kalıplaştırma Kuralı: A. Olrik'e göre, aynı çeşitten iki insan veya durum, elverdiği ölçüde değişik değil bir birine benzerdir. Bazen de hayat onlara benzer imkanları sunar. Genç kahraman bilmediği yerlere gider. Her gün bir devle karşılaşır, hepsiyle aynı şeyi konuşur ve hepsini aynı biçimde öldürür. Hayatın böyle katı üslûplaştırılmasının kendine özgü estetik bir değeri vardır. Gereksiz olan her şey atılmış ve sadece gerekli olanlar göze çarpıcı bir durumda ortaya çıkarılmıştır (Olrik 1999b: 4). İskender-nâme'de halk anlatılarında olduğu gibi bazı kalıplaşmalara rastlanılmaktadır. Başka İskender-nâme hikâyelerinde olduğu gibi Ahmedî de İskender'i türlü maceralara karşı koyar. Başta İskender'in soylu bir ailede büyümesi, bir şehzade olarak eğitim alması ve her zaman ona yol gösteren bilge hoca ya da manevî rehber'in olması, âşık olması halk anlatılarında da olduğu gibi benzer motiflerdir. Başka hikâyelerden ya da başka hükümdarlardan farklı olarak İskender dünyayı fethetme hırsı ile yaşar. İskender sadece düşmanlarla savaşıp onları yenmekle kalmaz belki ejderhayı yener, devler ile savaşıp onları da yener, sihirli tılsımları çözer, Yecüc ile Mecüc'ün zülmünden halkı korumak için sedd yaptırır.

İki tag üstine erince temâm
Düzdî bir dîvâr şâh-ı nîk-nâm

Hurde-i âhenle misden ser-te-ser
Kıldı pür dîvâr arasın tâcver

Ye'cüc ve Me'cüc sedden anaru
Kaldılar hergiz geçemezler berû (3956-3961/693)

İskender'in her türlü engellerden çözüm bulup çıkabilmesi ve maceralarla dolu olayların hepsi kalıplaşma kuralına örnek olur.

10. Büyük tablo sahnesi kuralı: Büyük tablo sahnelerinde anlatıdaki kahramanlar yan yana gelir. Bazı hikâyelerin daha çok hayalî unsurlara dayalı olması anlatıyı mantıksal örgüden çıkarır ve durumun gizli bir hâl almasına sebep olur. Bu görkemli durumlar çoğu zaman gerçeğe değil hayale dayanır (Olrik 1994b: 4-5).

Mesnevîde geçen "İskender'in Dârâ ile savaşı" başlıklı mânâ birliğinde büyük tablo sahneleri vardır. Bu sahneler, olağanüstü motiflerle kaleme alınıp desteklenerek anlatıya önemli bir katkı sağlamıştır. İskender-nâme'de olay örgüsünün akışında maceralar İskender tahta oturduktan sonra başlar. Önce Dârâ ile çatışma ortaya çıkar. İskender kendisinden güçlü olan rakibi karşısında durur, açtığı savaşta yenilmekten korkar hem endişelenir. Bu sırada bir rüya görür ve onu tabir etmesi için Aristo'ya anlatır. Aristo da ona yol gösterici rehber olarak gördüğü rüyayı "*Peygamberlere vahiy geldiği gibi görmüşsün, meleğin gökten kılıç indirerek sana vermesi Tanrı'nın sana yâr olduğuna; yolunun açık ve zaferin senin olacağına işaretidir*" diye tabir ederek onu yönlendirir. Aristo kahramanı İskender'e bir rehber olarak yoluna kararlı bir şekilde devam etmesi için teselli verir ve bununla her zaman yanında olacağını gösterir. Aynı zamanda korkmadan adım atmasını için de teşvik eder. Örneğin İskender Dârâb ile savaşa girmeden önce endişe eder ama rüyasında kendisine kılıç getiren meleği hatırlayınca sabah neşeli bir şekilde uyanır:

Subh-dem turdı Sikender sâz-kâm
Dedi ol düşi Aristû'ya temâm (945/267)

Melek İskender'e kılıcı verirken “*Kılıç Allah'ındır, bunu sana düşman olan kişiye çek. Doğu ve Batı senin olsun*” der. İskender Rum ülkesinin askerlerini toplar ve her birini savaş için yüreklendirir. “*Sayınız az olsa da korkmayın*” der. Öyle bir savaş olur ki, Fırat nehri kan dalgalarıyla dolar, havayı kan buharı tutar:

Toldı kan mavciyile rûd-ı Furât
Lâle rengin tutdı sahrâda nebât

Yer yüzi toptolu gîr ü dâr idi
Şâh Dârâb'a bu dünyâ dar idi (1192-1193/301)

Ahmedî'nin kullandığı bu mübalağalı tasvirler o cereyanın etki hissini yine de artırır ve olayın ne kadar büyük bir önem taşıdığını ifade eder.

11. Anlatı Mantiği Kuralı: Bu kurala göre halk anlatılarının kendine özgü bir mantığı vardır. Ortaya konulan tema konunun ana hatlarından etkilenmelidir. Bu etki ise temaların anlatı içindeki ağırlığıyla doğru orantılıdır. Ayrıca anlatının mantığı her zaman doğal dünyanın mantığıyla ölçülmez. Animizme, mucize ve büyüye olan eğilim anlatının temel kuralıdır. Anlatı mantığının kabul edilmesi her şeyden önce metnin iç tutarlılığına bağlıdır ve bu mantık nadiren dış dünyanın gerçekleriyle karşılaştırılır (Olrik 1994b: 5).

İskender-nâme'de İskender'in halkını düşünen ve düşmanlardan muhafaza eden, devleti adaletle yöneten, bilgili ve merhametli bir padişah olarak tasvir edilir. Ahmedî onun olgun bir karakter sahibi olarak kemale ermesini olaylar akışında anlatır. İskender seyahetleri devamında kendi iç dünyasına yönelir, elde ettikleriyle yetinmez daha çok başarı ve kazanç yolunda ilerler. Ahmedî İskender'in olağanüstü vasıflara sahip kişiliğiyle halkını canavarlar ve düşmanlardan kurtaran kahraman olarak karşımıza çıkarır ve her türlü zorluklara karşı bir duruş göstermesine inandırır. İskender doğduğu zaman müneccimler'in söylediği her şey gerçekleşir:

Yedi iklimi musahhar kılsar
Hânları gendüye çâker kılsar

İster isen şarkdan tâ hadd-i garb
Kalmaya yer ki anda bu kılmaya harb

Ey ki nece Behmen ü İsfendiyâr
Olisar bunun katında bendevâr (506-510/205)

İskender'in Tanrı tarafından verilen yetenekleriyle başarılı olarak devleti yönetmesi ve savaşları kazanmasının, anlatının mantığına uygun bir şekilde ana temayı yansıtmak için kullanıldığı söylenilebilir.

12. Olay Örgüsünde Entrika Birliği Kuralı: Bir halk anlatısı için temel ölçütlerden biri de birbiriyle sıkı bağlarla örülmüş bir olay örgüsünde entrika birliğinin olmasıdır (Olrik 1994b: 5). Örneğin İskender'in mücadeleler ve savaşlarda başarılı olabilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekir. Bu özellikler hikâyenin daha başında İskender'in henüz on yaşındayken ata binmede, okçulukta ve kaplan avlamada usta olduğu, karşına çıkana ecel korkusu yaşatacağı bir güce sahip olduğu tasvir edilir. Ahmedî bu ifadelerde olayların ilerleyen zamanlarda İskender'in bunları yaşayacağını öncesinden haber vermiş gibi anlatır:

Çünkü on yaşadı ol gîti-furûz

Tâzi atlar istedi vü bâz u yûz

Sayd u atlanmak necedür bildi bes
İlm-i tîr öğrenmeye kıldı heves

Oldı ol san'atda şöyle kim kader
Kılur idi okı sehminden hazer

Çünkü alurdı eline ol kemân
Kaçar idi okı sehminden gümân (532-535/207)

İskender'in ne kadar güçlü olduğu devlere karşı gelip, onları nasıl yendiğinde, korkusuz ve kuşkusuz savaştığında görünür.

Şâhı meydâna okıdı dîv-i şûm
Saldı anun üstine atın şâh-ı Rûm

Kimin ata basdurup kırdurdu şâh
Kimin etdi fil ayagında tebâh

Kimini kıldı 'azâyimle helâk
Kimin etdi tîg zahmıyile hâk (4164-4175/725)

13. Epik Birlik Kuralı: Bu kuralda olayların gerçekleşme sırası bir beklentiye karşılayacak şekildedir. Bir olayın gerçekleşmesinin yanı sıra gerçekleşmesi muhtemel olan olayların beklentisini de beraberinde getirir (Olrik 1994b: 5). İskender-nâme anlatısında kahraman İskender'in dünyaya gelişi itibarıyla sayılan birtakım olağanüstü özellikler, onun ileride mücadele verip kazanacağı olaylara işaret eder. Bilgelerin hep etrafında olması, ileride her konuda onlara danışacağı ve akıl alacağından, beraber keşifler yapacağı ve yeni şeyler üreteceğinden haber vermektedir. İskender tahta çıktıktan sonra ona büyük filozoflar Bukrat, Aristo, Eflatun ve Sokrat hocalık eder. Bu hocalar ona yeterince bilgi vermeye çalışsalar da ona asıl hocalık yapan ve olgunlaşma sürecinde rehber olan kişi üstadı Aristo'dur.

Benzed Eflâtûn'a anı ki oldur hayâl
Eylegil vehmi Arestû'ya misâl

Kuvvet-i fikriyyeyi Bukrât dut
Anı kim hıfziyedür Sokrât dut (902-903/261)

İskender-nâme'de olay örgüsü genellikle neden-sonuç ilişkisine bağlı tarzda gelişir. Ahmedî hikâye devamında onların hepsini sırası ile tasvir eder.

14. İdeal Epik Birik Kuralı: Bu kuralda anlatının amacı doğrultusunda şekillenen ilişkiler üzerine destanın yapılandırılması söz konusudur. Anlatıların birçoğu kişiler arasındaki ilişkileri en iyi bir şekilde açıklamak için bir araya gelir (Olrik 1994b: 5).

İskender onu babası gibi yetiştiren Feylekus'un desteğini her zaman hisseder. Feylekus İskender'in azmı, gayreti ve çabasını gördüğünde onun yetük bir hükümdar olacağına güvenir.

Aristo bir manevî rehber olarak İskender'in hep yanında olur, onun kararlarını destekler ve kendine güvenmesi konusunda cesaretini güçlendirir. Bunu Dârâb ile savaşa girmeden önce verdiği nasihatlerde göre biliriz.

İskender'in Hızır'la olan ilişkisi Allah'ın yüce gücüne inanması yönünde gelişir. İskender Hızır'ın ona hayattan ders çıkarması ve hakikati aramak yolunda yolbaşçı olduğunu görür. Hızır da İskender'in imanla hareket etmesine ve Allah'ın her zaman bir yol göstereceğine inanmasına yardımcı olur.

İskender'in kadınlarla ilişkisi ilginç olaylarla verilir. İlk başta İskender annesinden uzak ve ayrı olarak büyür, bunu altı yaşına kadar terbiye ettiği genç bir kız Dadi tasvirinden anlamak mümkün. Mesnevî'nin sonunda ise hayatı terk ederken en son isteğini annesine vasiyet olarak yazar. Annesi de oğlunun ölümüne çok üzülür matem tutar.

İskender'in Gülşâh ile ilişkisi tasviri aşk'a Mecnun gibi kendini kaptıran âşık olarak tasvir edilmesinde görünür. Gülşâh için çabalar hatta savaş açar. İskender'in tabiatına has her zaman mücadele etmek, savaşmak ve kazanmak için gücünü ortaya koyması bu olayda net bir şekilde ifade edilir. Gülşâh da İskender'i çok sever, aşkını belli eder ve cesaretli davranır.

Mesnevî içinde geçen bütün tasvirler, olaylar ve gelişmeler incelendiğinde anlatı kurgusunun İskender'i ideal bir tip, kemâle ermiş bir kişilik olarak ifade ettiği görünür.

15. Dikkati Başkahraman Üzerine Toplama Kuralı: Tarihsel olayların anlatıldığı eserlerde dikkat her zaman başkahramanın üzerinde toplanır. Bu kural halk anlatılarının hiç değişmeyen ve en önemli kuralıdır. Başkahraman ve entrika hep yan yanadır. Dolayısıyla bu tür anlatılar başkahramanın hikâyesiyle başlar ve bütün dış görünüşüyle o en önemli karakterdir (Olrik 1994b: 5).

İskender-nâme İskender'in doğumu ile başlar ve onun vefatı ile biter. Ahmedî İskender'in doğumunu fevkalade özel bir olay olarak niteler. Ona göre İskender "feth ü zafer" yıldızı altında doğmuştur (İnalçık 2021: 123) .

Müjde olsun kim bugün vakt-i seher
Oldı tâli' kevkeb-i feth ü zafer

Bir mübarek kevkeb ey şâh-ı zemen
Togdı Esed'de Müşterî vü Zühre'den (488-489/201)

İskender'in doğumunun yıldızların uğurlu vaktine denk gelmesi ile ilgili tasvirlerle anlatılır. İskender dünyaya geldiği anda dört önemli yıldızın üçü uğurlu burçta *kırân* olmuş ama biri uğursuz bir açığı izlemiştir. Bu yıldız onun genç yaşta ölümüne işaret eder (Gökcan 2020b: 228).

Pes müneccim getürüp her bâb ile
Tâli'in gördürdü usturlâb ile

Tâli' ü heylacını çün bildiler
Kamu yıldızı şerefde buldılar

Lîki arada Utârid'di hemân
Kim şeref burcında degüldi ol zemân

Ol kırânda yaradıldı Âdem dahı
Ol kırânda oldu hem 'âlem dahı (497-502/201)

İskender-nâme'de tasvir edildiği gibi İskender *kırân* hadisesi gerçekleştiği an doğar. *Kırân*, kutlu yıldızlar olarak bilinen Müşteri (Jüpiter) ile Zühre'nin (Venüs/Çoban yıldızı) aynı burçta, aynı derece ve noktada birleşmesidir. Böyle bir anda doğan veya doğduğuna inanılan kişilere *sâhib-kırân* denilir. Özellikle devlet uluları için kullanılan bit tâbirdir. Böyle kişilerin her konuda tam bir talih açıklığı ve uygunluğu içinde olduğuna inanılır. Kırân vaktinde tahta

geçen padişâhlara da *sâhib-kırân* denilir. Divân şiirinde birçok padişâh hakkında bu sıfat kullanılmıştır (Pala 1989: 420).

Kırân yıldızının parladığı an doğanlara cesaret, büyük güç, risk alma veya kararlılık yoluyla başarıya kabiliyeti verilir. Böyle kişiler çok hırslı, özgür iradeli ve ihtiraslı olurlar. *Sâhib-kırân* adı uğurlu, kutlu, bahtiyar, tâlihi yaver, daima muzaffer, galip ve cihangir hükümdarları ifade etmek üzere kullanılmıştır. İslâm literatüründe tarihte iz bırakan kişiler olarak Büyük İskender, Hz. Muhammed, Türk lider ve hükümdarı Emir Timur, bu iki yıldız kavuşmasının etkisi altında dünyaya gelmiştir (Alan 2019: 444) . Bu sebepten dolayı Emir Timur'a *sâhib-kırân* adı verilmiştir. Her üç kişinin yaşadığı dönemde dünyada çok önemli değişimler gerçekleşmiş ve o tarihten bugüne kadar etkisi hâlâ kaybolmamıştır.

Ahmedî de İskender-nâme'sinde böyle önemli bir kişiliğe sahip olan İskender'i bütün olay örgüsünde en merkezi konumda göstermeye çalışır. Anlatıda ifade edilen seyahatler, savaş olayı, macera ve entrika başkahraman etrafında şekillenir. Ahmedî, İskender'i doğumu, sıradışı özellikleri, bilge ve olgun olması, kahramanlık yönleri, yenilmezliği, özgür ruhlu oluşu gibi yönleriyle tanıtarak halkın hayal ettiği bir şekilde hükümdar/kahraman olmasını sağlar. İskender-nâme hikâyesinde bu amaç Ahmedî tarafından başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

Mesnevîdeki anlatı İskender'in hazin ölümü ile son bulur. Olay örgüsüne göre İskender bir ağaç altına otağ kurdurarak dinlenmeye başlar. O sırada ağaç konuşmaya başlar ve ona ölümünün yaklaştığını söyler. Ağaç İskender'e "*On dört yıl padişahlık yaptın, ama bir gün bile cihanda mutlu olmadın*" der:

Pâzişehlik sürdün on dört yıl temâm
Bir gün olmadun cihânda şâd-kâm

Bunca cem etdun velikin yemedün
Ölem ü ayruga kala demedün

Şâh agaçdan bu sözi etdi semâ'
San ki dedi cân tenine el-vidâ'

Getdi dil-haste oradan subh-dem
Huşk-leb olmuş gözi toptolu nem (8535-8540/527)

İskender bunları duyunca çok etkilenir, gönlü bir hüznle dolar, dudakları kurur ve gözlerine yaş gelir. Sonra İskender Humus şehrine gider ve orada burun kanaması geçirir, atın üstünde oturamaz ve yere düşer. Askerleri İskender'i bir örme zırhtan döşek yaparak yere yatırır, üzerine de altından kalkan koyarlar. İskender, hekimin gelip ona ilaç vermesini ister. Hekim de padişahın ölümünün yaklaştığını söyler. O an İskender'in aklına onun ölümü hakkında söylenenler gelir. Söylentiye göre "*İskender aniden hasta düşecek, gök altın, yer çelik olacak ve bu dünyadan geçecek*" denilmiştir. İskender de bunları hatırlayınca ecelinin yaklaştığını ve ona hiçbir şeyin fayda etmeyeceğini anlar. İskender ölümüne az kaldığını hisseder ve annesine vasiyet mektubu yazar, ölümle yüzleşir ve bu fânî dünyayı terk eder.

İskender-nâme'de İskender'in karakteri ve kişiliği doğumundan anlatının sonuna kadar adaletli ve halkını dinleyen, her zaman onların yanında olan bir hükümdar olarak kaleme alınır. Ahmedî bu kahramanı yetenekli bir şehzade, mert ve cesur bir insan, yenilmez ve hiçbir zaman pes etmeyen bir savaşçı, yeni yerleri keşfetmeye meraklı ve bilim adamlarının hep yanında duran bir kişilik olarak tasvir eder. Anlatıda bütün olaylar İskender'in sıradan biri olmadığı ve kendisine Tanrı tarafından birçok yeteneklerin verildiği ifade edilir. Ahmedî İskender'in bu yönlerini unutmadan hoş bir üslupla göstermeye çalışmıştır.

Sonuç

İskender-nâme'de kahraman kimliğiyle tasvir edilen İskender, mitolojik yolculuğundaki tüm kahramanlar gibi daha çocukluğundan itibaren ileride yaşayacağı maceralar ve karşılaşacağı olağanüstü olaylarla mücadele edecek şekilde yetiştirilir. İskender güçlü, zengin ve cömert bir hükümdar olan Dârâ'nın oğlu ve ona babalık yapan Feylekus'un torunudur. İskender Feylekus'un sahip olduğu imkânlar sayesinde büyük bir ihtimamla büyütülür. Genç hükümdar cömert, olağanüstü yeteneklere sahip, adaletli, ahlâkı, ilmi ve hünnerleriyle herkesi cezbeden biri olarak yetişir. Bu nedenle İskender-nâme hikâyelerinin esasını onun kişiliği, hükümdarlığı, fetih ve keşiflerini coşkuyla anlatmak teşkil eder.

İskender-nâm her ne kadar konusunu tarihte iz bırakan büyük hükümdar Makedonyalı Büyük İskender'in hayatı ve maceralarından almış olsa da onu kaleme alan Ahmedî Türk milletine mensup Türk kanı taşıyan bir şairdir. Türk kültürüne sahip bu yazar/anlatıcı hem kendi yaşadığı dönemden etkilenir ve toplumun düşünce yapısına katkı sağlayacak özellikleri taşıyan eserini ortaya koymuştur. Ona göre, mesnevîde bir çocuk doğduğunda atasının sevinerek halka ihsanlarda bulunması; ad verirken büyük ve bilge kişilere danışması; hadislerde belirtilen sünnetlere göre hem dinî hem de dünyevi bilimlerin öğretilmesi; mahremiyete önem verildiği gibi annenin isminin gizli tutulması; önemli bir işe başlarken ya da bir karar alınırken büyüklere danışılması; eğilen başı kılıcın kesmemesi; hata yapanın önce uyarılması; ölümünden önce vasiyet eden kişinin vasiyetlerinin yerine getirilmesi; görülen rüyanın hayra çıkması için olumlu yorumlanması gibi Türk kültüne ait birçok örnekler verir. Bunun gibi benzer örnekler halk anlatılarının diğer türlerinde de yer almaktadır.

Sonuç itibarı ile İskender-nâme anlatı bakımından incelendiğinde A. Olrik'in *Epik Kurallarının* her maddesine uygun olay örgüsünün bulunduğu görülür. Anlatıdaki hikâye sadece bir hükümdar öyküsü olarak kalmamış tarih, astroloji, coğrafya ve hatta tasavvuf ilmine ait bilgiler ve didaktik anlamda nasihatler verilmiş, romantik bir aşk hikâyesi de kaleme alınmıştır. Ahmedî İskender-nâme'sinin halk anlatılarında mevcut özellikleri taşıması onun merakla okunan bir sergüzeşt eser olduğunu da göstermektedir. İskender-nâme'nin hikâyesini konu olarak anlatma bakımından zengin bir dil ve üsluba sahip olduğu söylenebilir. Mesnevî'de özellikle tekrarlardan kaçınılması, didaktik yapısı, olayların kronolojik sıralanması ve sade bir anlatı içinde çok şey sığdırması dikkat çekicidir.

Ahmedî sadece bir hükümdar'ın hayatını tasvir etmekle kalmaz belki onun her insan gibi doğumundan ölümüne kadar olan hayat serüvenini nasıl yaşadığını göstermeye çalışır. Bir insan ne zaman mutlu olur, ne zaman ümitsiz bir duruma düşer, ne zaman aklını toplar, ne zaman hayal eder ve onlara nasıl ulaşacağını düşünür, şair aslında bunları ifade etmektedir. İskender hükümdar olmasına rağmen bir insan olarak aşk ve ayrılık acısı çeker, kimi zaman korkularına kimi zaman duygularına yenilir ama ne olursa olsun hedeflerinden vazgeçmez. Zorluklara karşı bazan güçle bazen akılla bazen de tecrübeyle savaşıyor. Yeri geldiğinde hakikat karşısında teslim olur, bazen bir hikmet gördüğü olayla yüzleştiği zaman susar sadece düşünür. Ahmedî aslında bu anlatı içinde insan olarak herkesin hayatta tutan doğrularından, inançlarından ve hayata karşı duruşundan söz eder. Halk anlatıları da halkın içinde olan ve yaşananları halktan alarak yine halk'a sunar. İskender-nâme'de anlatılan hikâye bir hükümdar'a, bir babaya, bir anneyeve ve onun evladına, hatta rehber ve hocalara tamamı ile insan ve insanlığa atfedilen bir müracaattir. İskender-nâme daha bilmediğimiz çok özellikleri taşımaktadır. Bu araştırmada yapılan inceleme sonucu alana katkı sağlaması açısından İskender-nâme'nin çok nitelikli bir eser olduğunu yine bir kere kanıtlamaktadır.

Kaynaklar

Alan, Hayrunnisa (2019), "Sâhipkırın" Maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, s.443-444.

- Bozkurt, Kenan (2019), "*Benlik Hazinesinin Keşfinde İskender'in İçsel Yolculuğu*", Turkish Studies Language and Literature, 14 (3), 1095-1125.
- Dankoff, Robert (2020), *Ahmedî, İskender-nâme İnceleme-Tenkitli Metin*, (Ed. F.Turan) Cilt.I-II, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Can, Şefik (2004), *Mevlana Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, 1-2 (7.Basım), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çapan, Pervin (2003), "*Ali Şir Nevâyî ve Fuzulî'nin Leyla ve Mecnun mesnevilerinin anlatım tarzlarının mukayeseli tahlili*", I. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Kongresi, 15-17 Ekim, Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, s.225-242.
- Çobanoğlu, Özkul (1999), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gökcan, Melike (2020a), "*İskender hikâyeleri geleneğine dair bir değerlendirme: Alexandre romance türü eserler ve Nizâmî'nin İskendernâmesi*", Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, (25), 389-419.
- (2020b), "*Kültür ve Bilim Tarihinde İskender'le Bir Yolculuk: "İskendernâme" ve "Acâyübü'l-Mahlûkât" Türü Eserlerin Kökenleri ve İlişkileri*", Türkbilig, (40), 217-234.
- İnalçık, Halil (2021), *Has-bağçede ayş u tarab- Nedimler, Şairler, Mutribler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kurtlar, Yasemin ve Buşra Koçak (2015), *Halk Anlatılarının Epik Kuralları Işığında Bir Destan İncelemesi*, Current Research in Social Sciences, Cilt 1 (1), 1-8.
- Mum, Cafer (2018), *Ahmedî'nin İskender-nâme Mesnevîsinde Bir Aşk-nâme: "İşkyyât-ı İskender"*, Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 6 (13), 318-342.
- Olrik, Axel (1994a), *Halk Anlatılarının Epik Kuralları*, Millî Folklor, 23, 2-5.
- Olrik, Axel (1994b), *Halk Anlatılarının Epik Kuralları*, II. Millî Folklor, 24, 4-6.
- Pala, İskender (1989), *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Cilt: I-II, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ünver, İsmail (1983), *Ahmedî, İskender-nâme, İnceleme-Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- (2007), "*Mesnevî*", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Türk Şiiri Divan Şiiri, Özel Sayı II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 430-438.
- Yiğit, İsmail (2004), *Kur'ân-ı Kerim ve Hadis Kaynakları Işığında Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Muhibbî'nin Görüp Redifli Gazelinde Söylemi Belirleyen Küçük Yapının Analizi


**The Analysis of the Small Structure Determining the Discourse in
Muhibbî's Gazel with the Redif Görüp**

Beyza ALPARSLAN KABA

Öğr. Gör.

Alanya Üniversitesi TÖMER

beyza.alparslann@gmail.com

 ORCID 0000-0003-4820-1445

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 28.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 20.05.2024

Atıf/Citation

Alparslan Kaba, Beyza (2024), "Muhibbî'nin Görüp Redifli Gazelinde Söylemi Belirleyen Küçük Yapının Analizi", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 126-144.

Alparslan Kaba, Beyza (2024), "The Analysis of the Small Structure Determining the Discourse in Muhibbî's Gazel with the Redif Görüp", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 126-144.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Bir şiiri çözümleme ve anlamlandırma kaygısı, farklı kuramsal yaklaşımlardan yararlanmayı beraberinde getirir. Söylem çözümlemesi de modern bir çözümleme yöntemi olarak bu kuramsal yaklaşımlardan biridir. Altı asırlık kadim bir geçmişe sahip olan Klâsik Türk şiiri metinlerini geleneksel metin şerhi eşliğinde, söylem çözümlemesi gibi modern metin çözümleme yöntemleri ışığında okumak, Klâsik Türk şiirini ve kültürümüzü daha yakından tanıma, anlama ve çağdaş okura daha iyi aktarma imkânı sağlamaktadır. Söylem çözümlemesi yönteminin ilk aşaması olan küçük yapı incelemesi, metnin yüzey yapısını kapsar. Bu inceleme yöntemi, bir metni inceleme ve okuma sırasında somut olan yüzey yapının algılanmasına imkân tanır ve bu da metnin tamamını anlayabilmek için bir ön koşuldur. XVI. yüzyılda yaşayan ve sultan şairlerden biri olan Kânûnî Sultan Süleymân, bir yandan saltanatını devam ettirirken diğer yandan da söylediği şiirlerle büyük bir şair olduğunu kanıtlar. Devlet işlerinden vakit buldukça *teşhiz-i zihn* için şiir söylemesinin yanında, bir edebî mahfil olarak tesis ettiği şiir meclislerinde yürüttüğü şiir hakemliği sebebiyle de şiirsel söyleme önemli katkılar sağlayan Kânûnî Sultan Süleymân, Muhibbî mahlası ile bir Divân oluşturmuş ve en çok şiir söyleyen şairlerden biri olmuştur. Bu makalede, Muhibbî Dîvânı'ndan örneklem olarak seçilen *görüp* redifli gazel, önce Klâsik metin şerhi usulü ile şerh edilecek, ardından söylem çözümlemesi yönteminin ilk alt başlığı olan küçük yapı incelemesiyle şairin şiirinde kurduğu anlam dünyası; kelime ve özellikle redif tercihiyle şiirde yarattığı anlam dönüşümleri; şiir tekniğinde gösterdiği başarı, okuyan ve dinleyende uyandırdığı ve şairin söylemine hâkim olan duygu durumu tespit edilerek bilgi ve bulgular tablo ve grafiklerle desteklenmek suretiyle metnin derin anlamı ortaya çıkarılacaktır. Bunun yanında küçük yapı incelemesi, yine modern metin çözümleme yöntemlerinden olan biçembilim yönteminin sunmuş olduğu çözümleme imkânlarıyla da desteklenecektir.

Anahtar sözcükler: Klâsik Türk şiiri, Muhibbî, söylem çözümlemesi, biçembilim çözümlemesi, üslûp

Abstract The concern to analyse and make sense of a poem brings with it the use of different theoretical approaches. Discourse analysis is one of these theoretical approaches as a modern analysis method. Reading the texts of Classical Turkish poetry, which has an ancient history of six centuries, accompanied by traditional text commentary and in the light of modern text analysis methods such as discourse analysis, provides the opportunity to know and understand Classical Turkish poetry and our culture more closely and to convey it better to the contemporary reader. Small structure analysis, which is the first stage of discourse analysis method, covers the surface structure of the text. This method of analysis enables the perception of the concrete surface structure during the analysis and reading of a text, which is a prerequisite for understanding the whole text. Kânûnî Sultan Süleymân, who lived in the 16th century and was one of the sultan poets, proved to be a great poet with his poems while continuing his reign. Suleiman the Magnificent, who made significant contributions to the poetic discourse by being a poetry referee in the poetry assemblies he established as a literary community, in addition to reciting poetry to clear his mind whenever he had time from state affairs, created a Divan with the pseudonym Muhibbî and became one of the poets who sang the most poetry. In this article, the gazal with the redif *Görüp*, which is selected as a sample from Muhibbî's Dîvân, will first be annotated with the method of Classical text annotation, and then, with the small structure analysis, which is the first subheading of the discourse analysis method, the world of meaning established by the poet in his poem; the meaning transformations he creates in the poem with his choice of words and especially redifs; the success he shows in poetic technique, the emotional state that he evokes in the reader and listener and dominates the poet's discourse will be determined and the deeper meaning of the text will be revealed by supporting the information and findings with tables and graphics. In addition, the small structure analysis will be supported by the analysis possibilities offered by the stylistics method, which is also one of the modern text analysis methods.

Keywords: Classical Turkish poetry, Muhibbî, discourse analysis, stylistics analysis, style

Giriş

Klâsik Türk edebiyatı alanında çalışmalar edebiyat tarihi, metin tenkidi/tenkitli metin neşri, metin şerhi, metin tahlili ve eldeki metinleri çağdaş okuma yöntemleri ışığında yeniden okuma ve yorumlama şeklinde yürütülmektedir. Bu çalışmalardan Klâsik Türk edebiyatı metinleri üzerine yapılan çağdaş okuma yöntemleri, metin merkezli okuma yoluyla desteklenerek metnin kılcal damarlarına inilmesi, şairin neyi anlattığından çok, nasıl anlattığı ve ne kadar kelimeyle düşündüğünün ortaya konulması yoluyla gerçekleştirilmelidir. Dilbilimsel yöntemlerin uygulanacağı bu yaklaşımın türü ve şekli ne olursa olsun metnin söz varlığı ve söylemini ortaya çıkaracağı açıktır. (Çapan 2023: 124) Yazılı bir metinde yer alan iletilerin okur tarafından çözümlenebilecek durumda olması için, metnin birtakım ölçütlere yapısal olarak uyum göstermesi beklenir. Van Dijk ve Kintsch'in geliştirdikleri anlama modelinde metnin üç yapısal boyutu arasında ayırım yapılmıştır. Bu boyutlar; küçük yapı, büyük yapı ve üst yapıdır. Küçük yapı incelemesi, dilbilimin alt dallarından biri olan söylem çözümlemesinin inceleme alanıdır. (Günay 2017: 86) Söylem çözümlemesi ise Klâsik Türk şiirine has metinleri anlama yolunda bir metin çözümleme yöntemi olarak teklif edilmiştir. (Çapan 2020: 183-196)

Bir metnin söylem çözümlemesi yöntemiyle incelenmesi sırasında, metni anlamlandırma ve çözümleme yolunda ilk olarak küçük yapı incelemesi gerçekleştirilir. Metnin üst yapısı onun türüyle ilgili genel bir çerçeve sunarken küçük yapı ve büyük yapı metnin içeriğiyle ilgilidir. Küçük yapı (microstructure), cümleler arası düzenlemeyi içerir. Bağıntı, yineleme, art gönderim, ön gönderim, çıkarsamalar gibi durumlar, metnin küçük yapısı dâhilinde incelenen unsurlardır. Metnin küçük yapısı içinde yer alan bu unsurlar, birtakım metinsellik ölçütlerinin karşılanmasında da rol oynar. Metnin küçük yapısının oluşumunda dil bilgisel bir rol oynayan bağdaşıklık ile kastedilen bir metnin oluşumunu sağlayan cümleler arasındaki anlam bağlantısı ve bütünlüğüdür. Metnin yüzey yapısındaki öğelerle (kelime, kelime öbeği, cümlecik vb.) ilgili olan bağdaşıklık; metin düzeyinde ortak gönderge, eylem zamanları arasındaki uyuşma, adilla yapılan art gönderim, söz bilimsel art gönderim vb. gibi farklı biçimlerde görülebilir. (Günay 2017: 92)

Bu açıklamaların ışığında yine dilbilimin alt dallarından biri olan *biçembilimin* inceleme alanlarının da metnin küçük yapısının ortaya konulmasına katkı sağlayarak küçük yapı incelemesini derinleştireceğini söylemek mümkündür. Genel bir tanımlamaya göre biçembilim, dilbilim ilke ve yöntemlerinden yararlanarak biçemin incelenmesi, biçem ölçütlerinin belirlenmesi ile uğraşan inceleme alanıdır. (İmer vd. 2019: 52) Biçembilimin, *biçem* kavramı üzerinde şekillendiği söylenilebilir. Biçem, tipolojik ya da tarihsel düzlemde bir yapıtı belirleyen biçimsel özellikler toplamı olup dilin belirli bir bağlamda, belirli bir kişi tarafından, belirli bir amaç için nasıl kullanıldığını ifade eder. (Aktulum 2020: 209)

Biçembilim çalışmaları edebî metne vücut veren dilden ziyade dilin ferdî tarzda tasarrufundan doğan söze odaklanarak inceleme sırasında yazar ve şairlerin biçemlerini, söz bağlamında ele aldığı metinlerin hem standart dilden hem de diğer edebî metinlerden nasıl ayrıldığını ortaya koyar. Dolayısıyla biçembilim çalışmaları, yazar veya şairin yaratıcı gücünün tespit edilmesi konusunda oldukça önemlidir. Biçembilimin özellikle şiir incelemelerinde dilin sanatsal/şiirsel işlevine odaklandığı söylenilebilir. Biçembilim, yazınsal metni ele almak üzere kendisine kavramsal bir alan oluşturur. Bunlar arasında en çok dikkati çeken kavramlar sapma, koşutluk ve öncelemedir. (Turan 2022: 226) Bu çalışmanın sınırları ve kapsamı doğrultusunda küçük yapı incelemesinin ilk aşaması olarak çözümlenmeye müsait bir yapı arz eden ve küçük yapıyı biçim yönünden tamamlayan *önceleme* kavramı, biçembilimin alt başlıklarından biri olarak incelemeye dahil edilecektir.

Öncelikle makalede incelenecek metnin şairi Kânûnî Sultan Süleymân hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Kânûnî, Yavuz Sultan Selim'in oğludur. Annesi Hafsa Sultan'dır. Eğitimi Trabzon'da tamamlar. Kânûnî devlet idareciliği, kanun yapıcılığı, muhteşem

hükümdarlığı ve her biri bir büyük hadise değerindeki çok sayıda sefer ve zaferleri ile tanınır. Kırk altı senelik saltanatının on seneden fazla bir zamanının seferde geçmesi, milletinin tarihine Mohaç gibi zaferler kazandırması, yaptığı seferlerin siyasi ve askerî hazırlıkları ile fethedilen yerlerin maddî ve manevî imarı, padişahın bütün hayatını kapsamıştır. Kânûnî, bir yandan saltanatını devam ettirirken diğer yandan da söylediği şiirlerle büyük bir şair olduğunu kanıtlar. Muhibbî mahlası ile bir Divân oluşturan şair, padişah Divân şairleri arasında 2799 gazeli ile en çok şiir söyleyen şairler arasında ilk sırada yer alır. (Durmaz 2013)

Bu çalışmada Muhibbî Divânı'ndan seçilen *görüp* redifli gazel, önce klâsik şerh yöntemiyle şerh edilecek ardından söylem çözümlemesi yönteminin ilk aşaması olan küçük yapı incelemesi ışığında metnin oluşumunu sağlayan cümleler arasındaki anlam bağlantısı ve bütünlüğü, şairin dil ve üslup özellikleri ile söylem değeri ortaya konulacaktır. Küçük yapı incelemesine dâhil edilen biçembilimin çözümleme yöntemleriyle çalışmanın yöntemi derinleştirilerek şairin ses varlığı da tespit edilecektir.

1. *görüp* Redifli Gazelin Metni

Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

Göz yaşın cû eyledüm serv-i hırâmânun *görüp*
Cânıla oldum esîrün zülf-i reyhânun *görüp*

Ağlasam âh eylesem bülbülleyin olmaz aceb
Gülşen-i hüsn içre gül tek verd-i handânun *görüp*

Başumı top eyledüm meydân-ı 'aşkunda senün
Esb-i nâz üzre elünde zülf-i çevgânun *görüp*

Oldılar emrüne râm ins ile cin cümle tuyûr
Hâtem-i la'l-i leb ü mühr-i Süleymân'un *görüp*

Gerçi vardum kuyuna evvel dutıldum zülfüne
Sonra habs oldum ebed çâh-ı zenahdânun *görüp*

Yandun ey dil nâr-ı hicre şöyle ashâb-ı cahîm
Kendü odına ısındı nâr-ı hicrânun *görüp*

Ey Muhibbî cân terk eyleye seni 'ayb eylemez
Belki tahsîn eyleye 'aşk ehli cânânun *görüp* (Yavuz 2016: 221)

1.1. Gazelin Şerhi ve Küçük Yapı Analiziyle İncelenmesi

1.1.1. Gazelin Dış Yapısı

| Beyitler | Kâfiye | Redif |
|----------|-----------------------|--------------|
| 1.Beyit | Serv-i hırâmânun | görüp |
| | zülf-i reyhânun | görüp |
| 2.Beyit | verd-i handânun | görüp |
| 3.Beyit | zülf-i çevgânun | görüp |
| 4.Beyit | mühr-i Süleymân'un | görüp |
| 5.Beyit | çâh-ı zenahdânun | görüp |

| | | |
|----------------|----------------|--------------|
| 6.Beyit | nâr-ı hicrânun | görüþ |
| 7.Beyit | cânânun | görüþ |

Tablo 1. Gazelin Kâfiye ve Redifi.

Gazelin kâfiyesi sırasıyla hırâmân, reyhân, handân, çevgân, Süleymân, zenahdân, hicrân ve canân kelimelerinin sonunda yer alan “ân” hecesindeki “nun” harfi, redifi ise “-un görüp” tür. Redifi, “un” tamlanan eki ile bu ekin üzerine gelerek aynı zamanda zarf fiil görevini üstlenen *görüþ* kelimeleri teşkil eder.

1.1.2. Gazelin Anlatım Plânı

| Beyitler | Gönderici | Özne | Bildiri | Nesne | Alıcı |
|----------------|-----------|-----------------------------------|--|---|---------|
| 1.Beyit | Şair/Âşık | Ben | (Ey sevgili!) Ben senin salınan serviye benzeyen boyunu görünce gözyaşlarımı ırmak gibi akıttım. Senin reyhana benzeyen (reyhan kokulu) zülfünü görünce canımı ona esir ettim. | Sevgilinin boyu/ sevgilinin zülfü | Sevgili |
| 2.Beyit | Şair/Âşık | Ben | (Ey sevgili!) Benim senin güzellik gül bahçesinde gülüp açılan bir güle benzeyen yüzünü görünce tıpkı bir bülbül gibi ağlayıp ah etmeme şaşılır mı? (şaşmamak lâzım) | Sevgilinin açılmış bir güle benzeyen yüzü | Sevgili |
| 3.Beyit | Şair/Âşık | Ben | (Ey sevgili!) Ben seni aşk meydanında, naz atının üstünde ve elinde çevgan sopasına benzeyen ucu kıvrık zülfün (olduğu halde) görünce başımı senin için çevgân topu yaptım. | Sevgilinin ucu kıvrık zülfü | Sevgili |
| 4.Beyit | Şair/Âşık | Onlar | (Ey sevgili!) Bütün uçan varlıklar, cinler ve insanlar (Onlar), senin Hz.Süleyman'ın aynı zamanda mühür olan yüzüğü ve lal taşı gibi yuvarlak, kırmızı, değerli ve hükmü geçerli olan mühür şeklindeki dudağını görünce emrine uyup itaat ettiler. | Sevgilinin mühür şeklindeki dudağı | Sevgili |
| 5.Beyit | Şair/Âşık | Ben | (Ey sevgili!) Ben senin mahalline ulaştınca ilk önce zülfüne yakalandım (âşık oldum, tutuldum), sonra da senin çene çukurunu görünce düşerek (çene kuyusuna) sonsuza kadar orada hapsoldüm. | Sevgilinin çene çukuru | Sevgili |
| 6.Beyit | Şair/Âşık | Ashâb-ı cahîm (cehennemlikler) | “Ey gönül! Sen ayrılık ateşiyle o denli yandın ki, cehennemdekiler senin ayrılık ateşiyle yanışını görünce kendilerini yakan cehennem ateşini daha iyi anlayıp idrak ettiler.” | Kendi cehennem ateşleri | Gönül |
| 7.Beyit | Şair/Âşık | Aşk ehli | Ey Muhibbî! Âşıklar sevgilinin yolunda senin canından geçişini görünce seni ayıplamazlar, hatta (öyle sanıyorum ki) tebrik bile ederler. | (âşığın)canından geçtiğini | Muhibbî |

Tablo 2. Gazelin Anlatım Plânı.

Anlatım plânı aracılığıyla “kim, kime, nerede, nasıl ve ne diyor?” sualleri üzerinden gazelin hakkında genel bir anlama ulaşmak mümkündür. Beyitler kendi içinde bir konu bütünlüğüne sahipken redif sayesinde gazelin genelinde de anlam birliği sağlanmıştır. İncelenen gazelin her beytinde anlatıcı/gönderici konumunda şair/âşık, alıcı konumunda ise sevgili ve âşığın gönlü ve Muhibbî vardır. Âşık, sevgili karşısındaki durumunu ve sevgiliye beslediği hisleri, muhayyel bir söyleşi üslubu içinde yine sevgiliye aktarır.

1.1.3. Gazelin Şerhi

- Göz yaşın cû eyledüm serv-i hırâmânun görüp
Cânıla oldum esîrün zülf-i reyhânun görüp

“(Ey sevgili!) Ben senin salınan serviye benzeyen boyunu görünce gözyaşını ırmak gibi akıttım. Senin reyhana benzeyen (reyhan kokulu) saçlarını görünce canımı ona esir ettim.”

Gazelin ilk beytinde sevgiliye seslenen şair, sevgilinin tıpkı bir servi gibi salınan uzun boyunu görünce gözyaşının bir nehir gibi aktığını ifade eder. Klâsik Türk şiir geleneğinde çiçekler ve ağaçlar önemli bir yer teşkil eder. Osmanlı Devleti'nin yükselme devri ve altın çağı olan XVI. yüzyılda Osmanlı bahçe kültürünün gelişmesiyle şiirde bitki ve çiçekler ayrıca önem kazanır. Servi, bir benzetme unsuru olarak bu bitki ve ağaç türlerinin başında gelmektedir. Servi uzun boylu ve dalları birbirine girişik bir ağaçtır. Sevgilinin boyu da servi gibi ince ve uzundur. Servinin rüzgârda salınışı da sevgilinin salınarak yürümesine *teşbih* edilir. Şair de bu ilgiyle sevgilinin boyunu salınan serviye *teşbih* ederek sevgilinin servi boyunu gören âşığın göz yaşını tıpkı bir ırmak gibi akıttığından bahseder. Âşığın göz yaşının çokluğu, kesintisiz ve coşkulu bir şekilde akması sebebiyle ırmağa benzetilmesinde *mübalağa* sanatından istifade edilmiştir. Şair gazelin ikinci mısraında bu defa sevgilinin güzellik unsurlarından biri olan saçını şekli, rengi ve kokusu itibarıyla reyhana *teşbih* eder. Âşığın canı ona tutularak kendisini sevgiliye esir eder. Klâsik Türk şiirinde sevgili için olmazsa olmaz unsurların başında saç gelmektedir. Sevgilinin güzelliğini büyük ölçüde sağlayan saçtır. Şairler sevgilinin saçlarını güzel kokularla özdeşleştirmişlerdir. Saçın kokusu ile ilgili olarak genellikle doğrudan koku anlamına gelen bûy, nûkhet, nâfe, menekşe, gül, karanfil, misk, resim, reyhân, semen, yasemen, sümbül, amber vb. kelimeler kullanılır. Saçın kokusuyla alakalı pek çok benzetme yapılır, ama onun kokusu bu sayılanların hepsinden üstündür. (Şahin 2011: 1856) Şair de sevgilinin saçını doğrudan reyhanla özdeşleştirerek *teşbih* sanatından istifade eder. Sevgilinin reyhan gibi güzel kokan saçlarını gören âşık, onlara canla başla esir olur. Şairin bu söylemi Klâsik Türk şiir geleneğinde sevgilinin saçlarının her bir telinde, âşıkların gönüllerini esir etmesi ve sevgilinin her bir saç telinde ona tutulan âşıkların bin parçaya bölünmüş gönüllerinin asılı olması gibi hayallerini de çağırıştırır. Beyitte sevgilinin güzellik unsuru olan boyu servi gibi uzun oluşuyla saç da reyhan ilişkisiyle renk ve koku bakımından söz konusu edilmiştir.

2. Ağlasam âh eylesem bülbülleyin olmaz aceb
Gülşen-i hüsn içre gül tek verd-i handânun görüp

“(Ey sevgili!) Benim senin güzellik gül bahçesinde gülüp açılan bir güle benzeyen yüzünü görünce tıpkı bir bülbül gibi ağlayıp ah etmeme şaşılır mı? (şaşmamak lâzım.)”

Bu beyitte şair *gül ü bülbül* mazmunu etrafında bir âşık olarak sevgiliye olan duygularını ifade eder. Gül, Türkler tarafından eski devirlerden beri bilinmekte olup edebiyatta çokça kullanılan motiflerden biridir. Gül, çeşitli vasıflarıyla daha çok sevgilinin benzetileni olarak kabul edildiğinden şairlerin ilham kaynağı ve çiçeklerin de sultanıdır. (Kurnaz 1996: 219-222) Gül daha çok sevgiliyle birlikte düşünülmüş aynı zamanda Peygamber Efendimizin göstereni olarak da şiire konu edilmiştir. Gül aynı zamanda, sevgilinin yanağı, yüzü, dudağı; kimi zaman şarap ve kadeh olarak da beyitlerde kullanılır. Bunun nedeni gülün renk, şekil ve koku açısından sevgilinin zikredilen uzuvlarına benzetilmesidir. Şekil itibarıyla yüz, renk itibarıyla yanak ve dudak ile müşabehet ilişkisi içinde olan gül, şekil bakımından kadeh, koku ve renk açısından da şarapla ilişki içinde düşünülmeye müsaittir. Gülün bu estetik hususiyetlerinin yanı sıra şairlerce kabul görmesinin bir diğer nedeni de gül-bülbül ilişkisi içinde ve âşığın göstereni bülbüle karşılık sevgilinin göstereni olarak kullanılmasıdır. (Açıl 2015: 12) Efsaneye göre gül, ilk yaratıldığında soluk renkli bir çiçektir. Ona çılgınca âşık olan bülbül, açılışını görebilmek için dikenlerine aldırış etmeden geceler boyunca gülün dallarına konup yalvarır. Gül bu yalvarmalara aldırış etmez. Ne zaman ki bülbül mecalsiz kalıp kendinden geçer, gül dikenlerini batırıp bağına kanatır. Böylece canından olan bülbülün kanı, gülün dikenlerine sızıp goncaya renk katar. Güle kırmızı rengini veren de bülbülün aşk için akıttığı kanıdır. (Tanç 2009: 39) Doğu edebiyatlarında önemli bir yeri olan bülbül de güllerin açtığı günlerde daha canlı öttüğünden gül ile arasında muhayyel bir aşk ilişkisi

olduğu tespit edilmiş, bülbül âşiğa, gül de mâşuk veya maşukaya benzetilmiştir. Şairler yüzyıllar boyunca bülbülle gül arasında tahayyül ettikleri bu aşkı şiirleri için tükenmez bir kaynak olarak görmüşlerdir. Klâsik Türk şiirinde de *teşhis* yoluyla âşiğın bütün özelliklerinin izafe edildiği bülbül, gülün daha kırmızı ve güzel olması için kanını vermiş veya gül hile ile onun kanını içerek yüzüne sürmüş yahut allık olarak kullanmıştır. Bülbülün diğer kuşlardan farklı olarak gece de ötmesi, sabahlara kadar feryat eden bir âşık gibi düşünülmesini sağlar. (Kurnaz 1992: 486) Klâsik Türk şiir geleneğinde en fazla kullanılan benzetme kalıplarından biri de sevgilinin güzel yüzünün güle benzetilmesidir. (Şentürk 2021: 373) Beyte bu bilgilerin ışığında bakıldığında, şair sevgilinin güzelliğini gül bahçesine, sevgilinin gülen yüzünü ise bir gül yaprağına *teşbih* eder. Kendisini de bülbüle *teşbih* eden şair/âşık sevgilinin güle benzeyen yüzünü görünce tıpkı bir bülbül gibi ah eylese buna şaşılmayacağını ifade eder. Beyitte anlamca birbiriyle ilgili olan gül, bülbül, gülşen, verd kelimelerinin kullanılmasında *tenasüp* vardır. Beyitte sevgilinin güzellik unsuru olan yüzü söz konusu edilmiştir.

3. Başımı top eyledüm meydân-ı 'aşkunda senün
Esb-i nâz üzre elünde zülf-i çevgânun görüp

"(Ey sevgili!) Ben seni aşk meydanında, naz atının üstünde ve elinde çevgan sopasına benzeyen ucu kıvrık zülfün (olduğu halde) görünce başımı senin için çevgân topu yaptım."

Çevgan, bir meydanın iki tarafında iki mermer sütundan oluşan kalelere, ortaya konan ahşap bir topu, ucu kıvrık değneklerle kendi kalesine sokan takımın puan kazanması suretiyle oynanan bir oyundur. Klâsik Türk şiirinde sıkça kullanılan ve sevgilinin saçlarının özelliklerinden biri olan ucunun çengel gibi kıvrık oluşu bu beyitte çevgan sopası benzetmesiyle yer alır. Saçların misk kokulu olması ile çevgan oyunu arasında bağlantı kurulmasının nedeni ise çevgan kabzaları münasebetiyedir. Ele iyi oturması için deriyle kaplanan bu kabzalara misk ve anber gibi güzel kokular sürüldüğü bilinir. (Şentürk 2017: 534) Bu beyitte şair, Klâsik Türk şiir geleneğinde mesnevi konusu olan *gûy u çevgân* mazmunu üzerinden, sevgilinin saçının kıvrık ucunu çevgan sopasına, kendi başını da bu oyunda kullanılan topa *teşbih* ederek okuyan ve dinleyen gözleri önünde bir çevgan oyunu sahnesi canlandırır. Yine çevgân oyunu ile ilgili olan top, esb, çevgân gibi kelimeler arasında da *tenasüp* vardır. Şairin aşk meydanında kendi başını bir çevgan topu yapması ise sevgili için başını ve canını vermeye razı olması sebebiyledir. Dolayısıyla şair sevgilinin çevgana benzeyen saçları önünde sürüklenen başını, çevgan topu olarak değerlendirmek suretiyle aşkıdaki teslimiyeti *mûbalağalı* bir şekilde ifade eder.

4. Oldılar emrüne râm ins ile cin cümle tuyûr
Hâtem-i la'l-i leb ü mühr-i Süleymân'un görüp

"(Ey sevgili!) Bütün uçan varlıklar, cinler ve insanlar, senin Hz. Süleyman'ın aynı zamanda mühür olan yüzüğü ve lal taşı gibi yuvarlak, kırmızı, değerli ve hükmü geçerli olan mühür şeklindeki dudağını görünce emrine uyup itaat ettiler."

Gazelin dördüncü beytinde şair, alıcı olarak yine sevgiliyi muhatap alır. Sevgiliyi övme yolunda Süleyman Peygamber'e ait birtakım özellikleri sanatkârane bir üslupla dile getirir. Süleyman Peygamber, Benî İsrail peygamberlerinden olup nübüvvetle saltanatı birleştirmiştir. Kibrit-i ahmer taşından ve üstünde İsm-i a'zâm duası yazılı olan yüzüğü ile dünyaya, hatta bütün yaratılmışlara ve hatta rüzgârlara bile hükmeder. (Onay 2023: 340) Klâsik Türk şiir geleneğinde şairler, sevgilinin dudağını renk, şekil, kazındığı taşın değeri ve verdiği hükmün keskinliği bakımından mühre benzetirler. Şair de beyitte sevgilinin dudaklarını Hz. Süleyman'ın mührüne *teşbih* eder. Sevgilinin Süleyman'ın mührü hükmünde olan ve opal de denilen lal taşı gibi kırmızı renkte olan küçük yuvarlak dudaklarını gören kuşlar, cinler ve insanlar, sevgilinin emrine itaat eder. Şair, hâtem, mühr-i Süleyman, ins ile cin, tuyur gibi Süleyman Peygamber etrafında teşekkül eden kelime ve terkipleri kullanarak *tenasüp* sanatından da istifade eder. Söylemini "bir işte yetki kimde ise

kuvvet ondadır” anlamına gelen “Mühür kimde ise Süleyman O’dur.” atasözü üzerine kuran şair beyitte Hz. Süleyman’ın hikayesini *telmih* eden kelimeleri bir araya getirmekle kalmaz, aynı zamanda bu *tenasüp* ile Kanûnî Sultan Süleyman’ı düşündürmeyi de hedefler. Beyitte *sevgili-sultan* ilişkisi de Klâsik Türk şiirinin temel unsurlarından biri olarak söz konusu edilmiştir.

5. Gerçi vardum kuyuna ewel dutıldum zülfüne
Sonra habs oldum ebed çâh-ı zehadânun görüp

“(Ey sevgili!) Ben senin mahalline ulaşınca ilk önce zülfüne yakalandım (âşık oldum, tutuldum), sonra da senin çene çukurunu görünce düşerek (çene kuyusuna) sonsuza kadar orada hapsoldüm.”

Beşinci beyitte de sevgiliye hitap eden şair yine sevgilinin güzellik unsurları üzerinden bir söylem ortaya koyar. Sevgilinin bulunduğu mahalle varan şair, önce sevgilinin saçlarına tutulur veya yakalanır. Şair *tutulmak* kelimesini hem “aşkla bağlanmak” hem de “yakalanmak, tuzağına düşmek” anlamlarında *tevriyeli* olarak kullanır ve Türkçenin ifade kâinatı bakımından son derece önemli bir söylem ortaya koyar. Önce sevgilinin saçlarına tutulan şair, ardından sevgilinin çene çukuruna hapsolür. Klâsik Türk şiirinde çene yaygın olarak kuyuya benzetilir. Bu benzetme kalıbında gönül bir gözlem kuyusuna düşer ve oradan sevgilinin ay ve güneş gibi parlak yüzünü seyrederek vaziyette tasavvur edilir. (Şentürk 2017: 549) Şair de bu benzetmeden istifade ederek önce sevgilinin saçına tutulduğunu, ardından da sevgilinin çene çukurunu görüp orada ebediyen hapsoldüğünü söyler. Beyitte ewel ve ebed kelimeleri arasında, anlamsal açıdan iki zıt anlamın aynı mefhum üzerinde toplanmasıyla *tezat* sanatı vardır.

6. Yandun iy dil nâr-ı hicre şöyle ashâb-ı cahîm
Kendü odına ısındı nâr-ı hicrânun görüp

“Ey gönül! Sen ayrılık ateşiyle o denli yandın ki, cehennemdekiler senin ayrılık ateşiyle yanışını görünce kendilerini yakan cehennem ateşini daha iyi anlayıp idrak ettiler.”

Beyitte kendi gönlüne seslenen şair, ayrılık ateşiyle yanışını bir mukayese yoluyla *mübalâğa* etmektedir. Yanmak olgunlaşır pişmek, kemâle ermek anlamındadır. Yine beyitte ‘kendi ateşine ısın-’ deyimini de söylemi oluşturan çok önemli bir unsurdur. Günahsız veya tek suçu sevmek olan âşık, sevgilinin ayrılığıyla yanıp yakılarak bu durumdan yakınmaktadır. Dolayısıyla “yanıp yakılmak” deyimini bu beyitte yerini bulmuş diyebiliriz. Isınmak hem soğuktan kurtulmak hem de alışmak anlamına gelir. Cahîm kelimesi cehennem anlamında olup “ashâb-ı cahîm” ise “cehennemlikler” demektir. Söylem, günah işleyip cehenneme girenlerin yanışıyla âşığın sevgiliden ayrı kalışı arasında bir mukayese yapar. Âşık ayrılık ateşiyle öyle bir yanmıştır ki, cehennemdekiler iki yanışı mukayese ederek kendi yanışlarını benimseyip durumlarını idrâk eder. Dolayısıyla şair aşkının şiddetini ifade etme yolunda *mübalâğa* sanatından istifade ederek kendi yanışını cehennemdekilerin yanışıyla mukayese eder.

7. Ey Muhibbî cân terk eyleye seni ‘ayb eylemez
Belki tahsîn eyleye ‘aşk ehli cânânun görüp

“Ey Muhibbî! Âşıklar sevgilinin yolunda senin canından geçişini görünce seni ayıplamazlar, hatta (öyle sanıyorum ki) tebrik bile ederler.”

Gazelin mahlas beytinde ise şair, kendisini mahlasından *tecrîd* eder. Sevgilinin aşkı sebebiyle kendi canını feda eden bir âşık imajı çizen şair, aşk ehlinin bu durumu ayıplamayacağını hatta tutkunu olduğu sevgiliyi görünce de âşığın canından vazgeçmesi durumunu takdirle karşılayabileceklerini söyler. Bir başka ifadeyle şair, ‘âşığın hâlinden yine

âşıklar anlar' demek ister. Cân-cânân cinasını kullanan şair, söylem itibarıyla özdeşleyim ve empati yanında, âşığın durumunun vehametine de dikkat çeker. Klâsik Türk şiiri geleneğinde âşık, sevgili ile kendisini öylesine özdeşleştirir ki o olmadan yaşayamaz hâle gelir. Muhibbî her ne kadar bir sultan da olsa sevgilinin karşısında kuldan öte değildir. Dolayısıyla bir kulun sultana erişmesi ne kadar zorsa, âşığın da sevgiliye kavuşması bir o kadar imkânsızdır. Âşığın bu dünyadaki en büyük hedefi sevgiliye ulaşmaktır. (Uçan Eke 2013: 106) Burada aynı zamanda uğruna can verilesi bir sevgili imajı çizilerek sevgilinin güzelliği *mübalağa* yoluyla yüceltilmiştir. Beytin ikinci mısraında sevgili yerine "cânân" kelimesinin kullanılmasıyla "cân ve canân" ilişkisine de yer verilmiş olur. Klâsik Türk şiirinde âşık her fırsatta sevgili uğruna canını feda etmeyi düşündüğü için, cân ve cânânın birlikte bulunmaları pek mümkün görülmez. Cânâna kavuşmak için canı vermek şart olduğu gibi cânân geldiği zaman, zaten cânâna ihtiyaç kalmaz. Âşık, cânân uğruna her an cânını fedaya hazır olmakla beraber, onun yanında canın pek bir kıymeti de yoktur. Cân ve cânânın bir arada bulunması mümkün olmamış, cânânın hayalinin gelebilmesi için önce cânın gönülden dışarı çıkararak haneyi boşaltması gerekmiştir. (Şentürk 2017: 353) Bunun yanında beyitte "ayıplan-" ve "takdir edil-" fiilleri arasında anlam bakımından bir *tezatlık* kurulmuş şair beytin anlam dünyasını bu iki zıt söylem üzerinden kurgulamıştır.

1.1.4. Gazelin Küçük Yapısının Analizi

1.1.4.1. Öncelemeler

Önceleme, biçembilimin popüler terimlerinden biri olup özellikle şiir analizinde, P. L. Garvin tarafından öne sürülmüştür. Katie Wales ise öncelemeyi tanımlarken hem anlatım hem de içerik düzlemine vurgu yaparak öncelemenin dilsel göstergenin sıradan dil normlarının arka plânına karşı esnetilmesi olduğunu savunur. (Turan 2023: 112) Şiir dili gerek öz ve içerik gerekse sunuş ve anlatım açısından taşıdığı çeşitli etkileyici öğeleri birbiriyle sıkıca örülmüş vaziyette sunarak böylece bir öz ve sunuş bütünlüğü ortaya koyar. Önceleme adı verilen ve kimi zaman biri kimi zaman birkaçı birden devreye giren bu öğeler aracılığıyla şiirde ağırlık verilen eski öğelerle birlikte ele alınır. (Aksan 2016: 51) Kurgu ve yapı taslaklarının en önemlisi olan öncelemeler, cümlede ve anlatımda herhangi bir dil ögesinin olağan yerinden daha önce bir yerde kullanılmasıyla yapılır, ya da bir metin içindeki anlatımda hemen her yerde öncelenen öğeye önem verilerek elde edilir. Öncelemeler, şairlerin dil oyunları biçiminde ses bilgisel, biçim bilgisel, söz dizimsel, anlam bilimsel ve görsel olarak beş türe ayrılır. (Özünü 1997: 56) Bu çalışmanın sınırları dahilinde Ünsal Özünü'nün tasnifine göre bu öncelemelerden sadece ses bilgisel öncelemeler üzerinde durulacaktır.

1.1.4.1.1. Sesbilgisel Öncelemeler

Sesbilgisel öncelemeler söz konusu olduğunda biçembilimin anahtar kavramlarından olan "ünsüz yinelemesi" ve "ünlü yinelemesi" devreye girer. Bu kavramların temel olarak neyi ifade ettiği üzerinde durmak ve bu kavramları açıklamak yerinde olacaktır:

"Ünsüz yinelemesi, aynı ünsüz sesin yakın kelimelerde tekrarlanmasından oluşan biçembilimsel bir araçtır. Kelimenin tam anlamıyla ünsüz yinelemesi olarak nitelenebilmesi için, ünsüz seslerin söz başı konumunda bulunması gerekir. Söz başı konumundan hareketle ünsüz yinelenmesi, birleştirici bir etkiye sahiptir ve bunun sayesinde dilsel göstergelerin birbirine eklemlenmesine yardımcı olur. Bununla beraber alıcı üzerinde vurgu ve anımsatıcı bir etki yaratmaya da katkı sağlar." (Turan 2023: 114)

Muhibbî'nin *görüp* redifli gazeli bu bağlamda incelendiğinde aşağıdaki üç tablo elde edilir.

Bunlar:

| Beyitler | Tekrarlanan Ses |
|--|--------------------------------|
| 1.Beyit: Göz yaşın cû eyledüm serv-i hirâmânun görüp | cu eyledüm serv-i hirâmânun |

| | |
|--|--|
| Cân ıla oldum m esîrûn zülf-i reyhânun görüp | oldum m |
| 2.Beyit: Ağlasam m âh eylesem m bülbülleyin ol maz aceb Gülşen-i hüsn içre gül tek verd-i handânun görüp | ağlasam m Ah eylesem m Ol maz acep |
| 3.Beyit: Başum m top eyledüm m meydân-ı ışkunda senün Esb-i nâz üzre elünde zülf-i çevgânun görüp | başum m Top eyledüm m Meydân-ı ışkunda m |
| 4.Beyit: Oldılar emrüne râm m ins ile cin cümle tuyûr Hâtem-i la'l-i leb ü mühr-i Süleymân'un görüp | Emrüne râm m Hâtem-i la'l m Mühr-ü Süleymân m |
| 5.Beyit: Gerçi vardum m kuyuna evvel dutıldum m zülfüne Sonra habs oldum m ebed çâh-ı zenahtânun görüp | Vardum m Dutıldum m Habs oldum m |

Tablo 3. m sesinin önceleme bağlamında yinelenmesi.

Tabloya bakıldığında “m” sesinin yinelenmesiyle ortaya çıkan ses yinelenmelerinin, dilsel göstergeleri birbirine bağladığı ve anlamın alıcının zihninde canlanmasına yardımcı olduğu görülür. Gazelde “m” sesinin yinelenmesi sadece anlatım düzlemini etkilememiş, gazelin içerik düzleminde de bir etki yaratmıştır. Bu bağlamda içeriğe bakıldığında gazelin âşikâne bir gazel olduğu ve gazelde âşik ve sevgilinin özelliklerine bir arada yer verilmiş olduğu görülür. Şairin sevgiliye kavuşamaması sebebiyle dile getirdiği sitem duygusu ve alıcısıyla hasbihâl etme durumu gazelin temel izleklerindedir. Bu sitem ve hasbihâl hâli, I. tekil şahıs ekinin hâkimiyeti ve birbiriyle yerdeş dilsel göstergeler aracılığıyla belirtilirken bu göstergelere eklenen biçimbirimlerin gazelin anlamına önemli bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla gazelin izleğinden hareketle “m” sesi öncelenmiş olur.

Birinci beytin ilk mısraında “cû eyledüm” ikinci mısraında “oldum esirin” göstergelerinde “m” sesi yinelenirken şiirin öznesi olan âşik ön plâna çıkmış olur.

İkinci beyitte ise “ağlasam”, “âh eylesem” göstergelerinde anlatım düzleminde yinelenen “m” sesi gazelin öznesi olan âşiğin içinde bulunduğu durumun ehemmiyetini vurgulamak üzere, alıcının zihninde içerik düzleminin oluşmasına katkı sağlar.

Üçüncü beytin ilk mısraında ise “başum **m**” ve “top eyledüm **m**” göstergelerinde yinelenen “m” sesi dilsel göstergeleri birbirine bağlayarak Klâsik Türk şiirine özgü “çevgan oyunu” mazmununu alıcıya aktarma işlevini üstlenir.

Şair, dördüncü beytin ilk mısraında dizimsel düzlemde birbirine yakın göstergeler olan “emrüne râm **m**” ve “cümle tuyur **m**” göstergelerini kullanarak ikinci mısraında yer alan Farsça “hâtem-i lâli lebi mühr-ü Süleymân” terkibine anlamsal ve içerik düzleminde bağlanmış, Hz. Süleyman’ın hikâyesini telmih eden kelimeleri bir araya getirmiş ve alıcıya bu *tenasüp* ile Kânûnî Sultan Süleyman’ı düşündürmeyi de hedeflemiştir.

Beşinci beyitte ise içerik düzleminde “vardum **m**”, “dutıldum **m**” ve “habs oldum **m**” göstergelerinde yinelenen “m” sesinin öncelenmesi gazel metninde konuşan şahsın âşik olduğunu ön plâna çıkararak âşiğin durumunu vurgular.

Gazelde sıklıkla yinelenen diğer ses ise “n” sesidir. Bu sesin gazelde kullanım alanlarını tablo hâlinde göstermek gerekirse:

| Beyitler | Tekrarlanan Ses |
|--|---|
| 1.Beyit: Göz yaşın n cû eyledüm serv-i hîrâmânun görüp Cânla oldum esîrûn n zülf-i reyhânun görüp | gözyaşın n serv-i hîrâmânun n cân-ıla n esîrûn n |

| | |
|--|--|
| | zülf-i reyhânun |
| 2.Beyit: Ağlasam âh eylesem bülbülleyin olmaz aceb Gülşen-i hüsn içre gül tek verd-i handânun görüp | Bülbülleyin Gülşen-i hüsn Verd-i handanun |
| 3.Beyit: Başımı top eyledüm meydân-ı 'aşkunda senün Esb-i nâz üzre elünde zülf-i çevgânun görüp | Meydan-ı ışkunda Senün Naz Elünde Zülf-i çevganun |
| 4.Beyit: Oldılar emrüne râm ins ile cin cümle tuyûr Hâtem-i la'l-i leb ü mühr-i Süleymân'un görüp | Emrüne İns ile cin Mühr-i Süleymân'un |
| 5. Beyit: Gerçi vardum kuyuna ewel dutıldum zülfüne Sonra habs oldum ebed çâh-ı zenahtânun görüp | Kuyuna Zülfüne Çah-ı zenahdânun |
| 6. Beyit: Yandun ey dil nâr-ı hicre şöyle ashâb-ı cahîm Kendü odına ısındı nâr-ı hicrânun görüp | Yandun Nâr-ı hicre Kendü odına Isındı Nâr-ı hicrânun |
| 7.Beyit: İy Muhibbî cân terk eyleye seni 'ayb eylemez Belki tahsin eyleye 'ışk ehli cânânun görüp | Cân Seni Tahsin cananun |

Tablo 4. n sesinin önceleme bağlamında yinelenmesi.

Tabloya bakıldığında dilsel göstergeler dolayısıyla gazelde en çok “n” sesinin yinelenildiği görülür. “n” sesinin önceleme bağlamında yinelenmesi, gazelde hâkimiyet kuran ve gazelin baş kişisi olma özelliğine sahip olan sevgiliyi işaret ederek anlamın alıcının zihninde daha belirgin hâle gelmesine yardım eder. Bu bağlamda gazelin birinci beytinde ilk mısradaki yer alarak sevgilinin boyunu tasvir etmek üzere kurulan Farsça “serv-i hırâmân” terkiplerinin sonuna eklenerek II. tekil şahıs iyelik eki fonksiyonunda öncelenen “n” sesi, beytin ikinci mısraında aynı fonksiyonda öncelenen “esirün” ve “reyhânun” göstergeleri ile anlam ve içerik düzleminde bir bağ kurar. Bunun yanında birinci beytin ilk mısraında “gözyaşın” kelimesinde yer alan “n” sesi diğer yinelenmelerden farklı bir işlevi üstlenir. Burada “n” sesi iyelik işlevinde değil, belirtme hâl eki işleviyle yer almıştır. Türk dilinde belirtme durumu, geçişli fiil taşıyan bir cümlede, fiilin etkisi altında kalan adın içinde bulunduğu durumdur. Belirtme durumu, Eski Türkçe’den itibaren ekli veya eksiz olarak ifade edilebilir. (Korkmaz 2003: 277) Dolayısıyla burada “n” sesi eksiz olarak yer almış ve kelime belirtme işleviyle günümüz Türkçesiyle “gözyaşını” anlamında kullanılmıştır.

İkinci beytin ilk mısraında “bülbülleyin” göstergesinde öncelenen “n” sesi, gül-bülbül mazmunu bağlamında, ikinci mısradaki Farsça “gülşen-i hüsn” ve “verd-i handân” terkiplerinde yinelenmiştir. Bu önceleme, izlek ve içerik bağlamında birbirine yakın sözcükler aracılığıyla gerçekleşerek alıcının zihninde Klâsik Türk şiir geleneğine özgü gül-bülbül mazmununun sezdirilmesine imkân sağlar.

Üçüncü beytin ilk mısraında “n” sesi, birbirine yakın iki gösterge olan Farsça “meydân-ı ışk” terkipleri ve “sen” kişi zamirinin sonunda, II. tekil şahıs iyelik eki fonksiyonunda öncelenerek ikinci mısradaki yine aynı fonksiyonda “elünde” ve “zülf-i çevgânun” göstergelerinde

yinelenmiştir. Dolayısıyla “n” sesi anlam ve içerik açısından mısralar arası bir bağ kurmuş olur.

Dördüncü beyite bakıldığında ise “n” sesinin öncelenmesi ilk mısradaki “emir” göstergesi ile ikinci mısradaki Farsça tamlama “mühr-i Süleymân” göstergelerinin sonuna II. tekil şahıs iyelik fonksiyonunda eklenerek yinelenmesiyle gerçekleşmiştir.

Beşinci beyitte “n” sesinin ilk mısradaki birbirine yakın göstergeler olarak yer bulan “kuyuna” ve “zülfüne” kelimelerinin sonunda aynı fonksiyonla yinlendiği ve Klâsik Türk şiirinde sevgilinin klişeleşmiş özelliklerini okuyucuya aktarma doğrultusunda ikinci mısradaki Farsça “çâh-ı zenahdân” terkibine anlam ve içerik çerçevesinde bağlandığı görülür. Bunun yanında beyitte “vardum”, “dutuldum” ve “habs oldum” göstergelerindeki “m” sesinin önceleme bağlamında yinelenmesi âşık izleğini; “kuyuna”, zülfüne” ve “çâh-ı zenahdanun” göstergelerindeki “n” sesinin önceleme bağlamında yinelenmesi ise sevgili izleğini teşkil eder.

Altıncı beyitteki önceleme, “n” sesinin “yandun”, “nâr-ı hicr”, “kendü odına”, “ısındı” ve nâr-ı hicrânun” göstergelerinde hem diziliş hem de anlam düzleminde yinelenmesi birbirine yakın sözcükler dolayısıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda yan-, ısın-, nâr ve od göstergeleri âteş ve cehennem izleği etrafında toplanan örgeler olarak beyitte yer almıştır. Böylelikle “n” sesinin öncelenmesiyle birbiriyle tenasüplü kelimeler bir araya toplanmış ve söz konusu önceleme Klâsik Türk şiir geleneğine özgü bir mazmunu alıcıya sezdirme üzere içerik düzleminde anlam kazanmıştır.

Gazelin yedinci beytinde ise “n” sesi bütün beyitlerdeki fonksiyonundan farklı olarak âşığı tavsif eden göstergelerde öncelenmiştir. Şair kendisini mahlasından *tecrîd* etmesi dolayısıyla “n” sesi, beytin ilk mısrasında “cân” ve “seni” göstergelerinde öncelenmiş, ikinci mısradaki bu önceleme “tahsîn” ve “cânânun” göstergeleriyle tamamlanarak şairin kendisiyle hasbihâline olanak sağlamıştır.

Gazelde yinelenen bir diğer ses “L” sesidir. Bu sesin gazelde yaratmış olduğu anlam ve üslup çeşitliliğini bir tablo hâlinde göstermek yerinde olacaktır:

| Beyitler | Tekrarlanan Ses |
|---|--|
| 1.Beyit: Göz yaşım cû ey ledüm serv-i hirâmânun görüp Cân ı o ldum esîrün zü f -i reyhânun görüp | Ey ledüm Can- ı o ldum Zü f -i reyhânun |
| 2.Beyit: Ağ l asam âh eylesem bü b ü l eyin o lmaz aceb Gü l şen-i hüsn içre gü l tek verd-i handânun görüp | Ağ l asam Bü b ü l eyin O lmaz aceb Gü l şen-i hüsn gü l |
| 3.Beyit: Başımı top ey ledüm meydân-ı 'ışkunda senün Esb-i nâz üzre e lünde zü f -i çevgânun görüp | Top ey ledüm E lünde Zü f -i çevgânun |
| 4.Beyit: O ldılar emrüne râm ins- i le cin cüm/e tuyûr Hâtem-i l a' l -i l eb ü mühr-i Süleymân'un görüp | O ldılar İns- i le cin Cüm e tuyur Hâtem-i l a' l -i l eb mühr-i Sü l eyman |
| 5.Beyit: Gerçi vardum kuyuna ew el dutı d um zülfüne Sonra habs o ldum ebed çâh-ı zenahdânun görüp | Ew el Dutı d ım Habs o ldum |
| 7.Beyit: İy Muhibbî cân terk ey leye seni 'ayb ey lemez B elki tahsîn ey leye 'ışk eh l i cânânun görüp | Ey leye Ayb ey lemez B elki |

| | |
|--|---------------------------|
| | Tahsin eyleye İşk ehli |
|--|---------------------------|

Tablo 5. L sesinin öneleme bağlamında yinelenmesi.

Tabloya bakıldığında ses bilgisel yinelemelerde de görülebileceği gibi Muhibbi'nin gazelinde "l" sesinin de sıklıkla yer aldığı görülür. Bu ses de gazelin bütün beyitlerinde öneleme bağlamında yinelenir. Gazelin birinci beytinde, özne tarafından seçilen göstergelere bakıldığında görülen geçmiş zamanın I. tekil şahıs eki ile kurulan "eyledüm" fiili ve bu göstergeyi dolaylı yoldan etkileyen "can ıla oldum esir" cümlesi ve sevgilinin saçlarını tavsif etmek üzere kurulan Farsça "zülf-i reyhânun" terkihi anlam aktarımı bakımından da ses bilgisel önelemeye olanak sağlamıştır. İkinci beyte bakıldığında ise "l" sesinin yinelenmesiyle dilsel göstergeler birbirine bağlanmış anlamın alıcının zihninde uyanmasına yardımcı olmuştur. Bu bakımdan beytin ilk mısraında birbirine yakın göstergeler olan "ağlasam", "bülbülleyin" ve "olmaz acep" göstergelerinde "l" sesinin öncelendiği ve bu sesin ikinci mısraında yer alan "gülşen-i hüsn" ve "gül" göstergeleriyle de anlamsal bir bütünlük taşıyarak vurgulandığı görülmektedir. Üçüncü beytin ilk mısraında "top eyledim" göstergesindeki "l" sesi ikinci mısraında yer alan "elünde" ve "zülf-i çevgânun" göstergelerinde yinelenerek beyti anlamsal açıdan tamamlamış ve "çevgan oyunu" mazmununu tamamlayan göstergeler olarak beyitte yer almıştır.

Dördüncü beytin ilk mısraında yine dizimsel düzlemde birbirine yakın olan "oldular", "ins ile cin", "cümle tuyur" göstergelerinde "l" sesi öncelenerek beytin ikinci mısraındaki hâtem-i lâli lebi mühr ü Süleymân" terkihibinde yinelenmiş ve Hz. Süleyman etrafında gelişen bir mazmun olarak anlamın alıcının zihninde uyanmasına olanak sağlamıştır.

Beşinci beyitte ise ilk mısraında "dutuldum" göstergesinde yer alan "l" sesi ikinci mısradaki "habs oldum" göstergesinde yinelenerek anlam aktarımı bakımından da ses bilgisel önelemeye olanak sağlamıştır. Gazelin yedinci beytinde de ilk mısraında birbirine yakın göstergeler olan "eyleye" ve "eylemez" kelimelerinde "l" sesi yinelenerek beytin ikinci mısraında yer alan "belki" ve "eyleye" göstergelerine anlamsal olarak bağlanmıştır.

Ses bilgisel önelemeler bağlamında ünlü yinelemesinden de söz etmek gerekir. Boğumlanma yerine göre kalın, dudak durumuna göre düz, çene açıklığına göre ise geniş bir ünlü olan "a" sesi (Karaağaç 2018: 42) gazel metninde en çok öncelenen ünlüdür. Dolayısıyla gazelde "a" sesinin öncelenmesi bağlamında aşağıdaki tablo ortaya çıkar:

| Beyitler | Tekrarlanan Ses |
|--|---|
| 1.Beyit: Göz yaş ın cû eyledüm serv-i hir â mânun görüp Cân ı la oldum esîrün zülf-i reyh â nun görüp | Göz yaş ım Serv-i hir â mânun Cân ı la Zülf-i reyh â nun |
| 2.Beyit: Ağ lasam â h eylesem bülbülleyin ol m az a ceb Gülşen-i hüsn içre gül tek verd-i h andânun görüp | Ağ lasam ol m az a ceb â h eylesem verd-i h andânun |
| 3.Beyit: B aşımı top eyledüm meyd â n-ı a şkunda senün Esb-i nâ z üzre elünde zülf-i çevg â nun görüp | B aşımı esb-i nâ z meyd â n-ı a şkunda çevg â nun |
| 4.Beyit: Old ı lar emrüne râ m ins ile cin cümle tuyûr Hâ tem-i lâ 'l-i lebi mühr-i Süleym â n'un görüp | Old ı lar Emrine râ m Hâ tem-i lâ 'l-i lebi ü mühr-i Süleym â n'un |

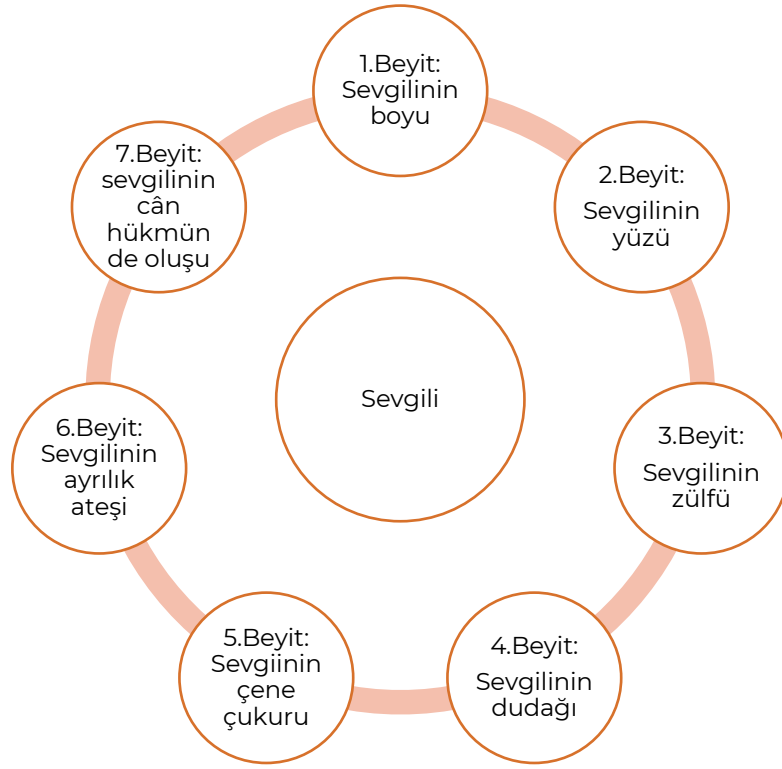
| | |
|--|---|
| 5.Beyit: Gerçi v ardum kuyuna ewel dutıldum zülfüne Sonra h abs oldum ebed ç âh-ı zena h d â nun görüp | V ardum H abs oldum Ç âh-ı zena h danun |
| 6.Beyit: Y andun iy dil n âr-ı hicre şöyle a sh â b-ı c â hîm Kendü odına a ısındı n âr-ı hicr â nun görüp | Y andun N âr-ı hicre A sh â b-ı c â him N âr-ı hicr â nun |
| 7.Beyit: Ey Muhibbî c ân terk eyleye seni ' a yb eylemez Belki t ahsin eyleye 'ışk ehli c ân â nun görüp | C ân A yb eyleme T ahsin eyleye c ân â nun |

Tablo 6. a sesinin önceleme bağlamında yinelenmesi.

Tabloya bakıldığında “a” sesinin art ve öngönderimsel bağlamda birbirine yerdeş göstergelerle yinlendiği görülür. Bu ses gazel metni üzerinde, daha önce tespit edilen önceleme kullanımlarıyla içerik düzleminde benzerlik taşıyarak sevgili ve âşığın özelliklerini alımlayıcıya aktarma bağlamında gazelin tüm beyitlerinde öncelenmiştir. Ünlü sesler, ses organlarında herhangi bir engelle karşılaşmadan çıkarılan sesler olup çıkış süreleri ünsüzlerle kıyaslanamayacak kadar uzundur. Müzikal titreyişe sahip olmak ünlülere özgü akustik bir niteliktir. (Karaağaç 2018: 41) Bu bağlamda gazelde de âhenk kaygısı dolayısıyla kâfiyeyi oluşturan Farsça tamlama ve kelimelerde yinelenen “a” sesi hem gazelin ritmini hem de anlamını etkileyen bir işlev üstlenmiş olur. Kâfiyeyi meydana getiren kelimelere bakıldığında ilk beş beyitte yer alan sırasıyla Farsça “serv-i hırâmân”, “zûlf-i reyhân”, “verd-i handân”, “zûlf-i çevgân”, “mühr-i Süleymân” ve “çâh-ı zena**h**dân” terkiplerinde “a” sesinin öncelenmesi sadece âhengin sağlanması amacı taşımamış, aynı zamanda kâfiyeyi meydana getiren bu göstergeler gazelde sevgili izleğinin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Altıncı beyitte ise “a” sesinin öncelenmesi kâfiyeyi oluşturan Farsça “nâr-ı hicrân” terkiibi ile beytin ilk mısraında ön gönderim işlevinde yer alan “nâr-ı hicr” terkipleri arasında, bu defa âşık izleği bağlamında, gerçekleşmiştir. Yedinci beyitte de kâfiyeyi oluşturan “cân**â**n” kelimesinde önceleme bağlamında yinelenen “a” sesi bir önceki beyitte devam eden izleği sürdürmüştür. Gazelin tamamına bakıldığında “a” sesinin öncelenmesi ilk beş beyitte sevgili, son iki beyitte âşık izleği dahilinde gerçekleşmiş ve gazelde çizgisel bir devamlılığa olanak sağlamıştır. Bu bağlamda gazelin kâfiyesini meydana getiren kelimeler bir gösterge olarak değerlendirildiğinde “a” sesi bir gösteren olarak biçime kavuşmuştur. Böylece gösterenin çizgiselliği hem âhengin oluşmasına katkı sağlar hem de anlamı taşıyan bir işlev üstlenir.

1.1.4.2. Oluşturucu Ögenin Yenilenmesi

Gazelin baş kişilerinden biri olan sevgili, gazelin her beytinde farklı benzetme, mecaz ve mazmunların kullanımı yoluyla oluşturucu öge olarak yenilenmiştir. Sevgili, bazı beyitlerde güzellik unsurları ve fizikî yönüyle ele alınırken, bazı beyitlerde kişilik özellikleriyle dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümleri bir şema ile göstermek gerekirse:



Şema 1. Gazelde Oluşturucu Öge Şeması.

Şemaya bakıldığında gazelin ilk beytinde sevgili servi gibi salınan boyu ve reyhan gibi güzel kokan saçlarının âşık üzerindeki etkisi bağlamında ele alınmıştır. İkinci beyitte sevgili bu defa güzelliği ve bir gül yaprağı gibi açılmış güzel ve ince yüzü dolayısıyla söz konusu edilmiştir. Üçüncü beyitte sevgili naz atı üzerinde elinde ucu kıvrık zülf çevgânını tutarken hayâl edilmiş âşık ise bu yolda başını bir top olarak oynamak üzere ona sunmaya razı olmuştur. Dördüncü beyitte sevgilinin, Hz. Süleyman'ın yüzüğü hükmünde olan ve lal taşına benzeyen kırmızı renkteki dudakları söz konusu edilerek güzellik unsurları bağlamında bir dönüşüme uğramıştır. Beşinci beyitte sevgili saçına ve çene çukuruna yapılan övgüyle oluşturucu öge olarak yeni bir söylemle değerlendirilmiştir. Altıncı beyitte sevgili bu defa fizikî özellikleri yönüyle değil, âşığa yaşattığı ayrılık ateşiyle değerlendirilmiştir. Sevgili, gazelin son beytinde ise cân ve cânân ilişkisi bağlamında yenilenerek anlamsal bir dönüşüme uğramış olur.

1.1.4.3. Artgönderim ve Öngönderim

Gazel metninde yer alan art ve ön gönderim kullanımlarını tablo hâlinde göstermek gerekirse:

| BEYİTLER | ÖNGÖNDERİM | ARTGÖNDERİM |
|--|--------------------------------|------------------------|
| 1.Beyit Göz yaşın cû eyledüm serv-i hırâmânun görüp Cân-ıla oldum esîrün zülf-i reyhânun görüp | Serv-i hırâmânun | Zülf-i reyhânun |
| 4.Beyit Başımı top eyledüm mevdân-ı 'ışkunda senün Esb-i nâz üzre elünde zülf-i çevgânun görüp | Top Mevdân-ı 'ışkunda | Zülf-i çevgânun |
| 5.Beyit Oldılar emrüne râm ins-ile cin cümle tuyûr Hâtem-i la'i le ü mühr-i Süleymân'un görüp | İns ile cin cümle tuyur | Mühr-i Süleymân |

Tablo 7. Gazelde Artgönderim ve Öngönderim Kullanımları.

Tabloya bakıldığında, gazelin ilk beytinde yer alarak sevgilinin boyunu nitelemek için kullanılan Farsça “serv-i hırâmân” terkininin, ikinci mısradaki yer alarak bu defa sevgilinin saçlarını nitelemek için kullanılan Farsça “zûlf-i reyhân” tamlamasının öngönderimi konumunda olduğu görülür. Her iki terkip sevgiliyi nitelemiş ve beyitte sevgili tavsifini tamamlayan anlamlı bir bütünün meydana getirmiştir. Gazelin dördüncü beytinde ise “top” kelimesi, “meydân-ı ışık” ve “zûlf-i çevgân” terkipleri bir benzetme unsuru olarak kullanılan çevgân mazmununun tamamlayıcıları olarak diziliş sırasına göre birbirlerinin art ve öngönderimi işlevini üstlenmiştir.

Beşinci beyitte ise “ins ile cin” bağlama terkipleri ile “cümle tuyur” sıfat terkipleri beytin ikinci mısraında yer alan “mühr-i Süleymân” terkininin öngönderimi konumundadır. Süleyman Peygamber’in yüzüğünün özellikleri ve mucizeleri bu iki terkip ile anlamsal olarak tamamlanmış ve benzetme unsuru oluşturmuştur.

1.1.4.4. Örtük Anlatım: Sezdirimler ve Çıkarsamalar

Sezdirim, yüzey yapıda yer almaz, ima edilir. Etkin bir anlama ulaşmak için bildirim cümlelerinin yanı sıra, çıkarım cümlelerinin gücünden de destek alınır. Alıcı, bilgiye doğrudan ulaştığı gibi, dolaylı yoldan da ulaşabilir. Bunun yanında alıcı, bildiği tüm etkileşim ipuçlarını da değerlendirerek iletiyi çözmek zorundadır. Çıkarımlar, iletişimin ayrılmaz bir parçasıdır ve çok önemli işlevleri vardır. Alıcı, iletişim sürecinde çıkarımda bulunduğu örtük ifadelerin farkındadır ve art alan bilgisini kullanıma sokmuş demektir. Bilginin ne kadar, nasıl, niçin, hangi koşullarda iletilmiş, doğal olarak dilin biçimlendirilmesinde etken olacaktır. Verici, hedefine ulaşmak için kendisine uygun aktarım yöntemleri seçecek; dil içi göndermelerin yanı sıra ansiklopedik bilgilerden yararlanmaya kalkacaktır. Bilgiyi kısa ve etkili yoldan aktarmak için zamanı ve emeği tasarruflu kullanma yolunda estetikten uzaklaşmamak için, eski bilgiyle yeni bilgiyi harmanlama gibi bir arayışa girecektir. Sonuçta, kişinin dil kullanma biçimini, bir başka deyişle tarzını oluşturmak üzere verdiği çaba, üslubunu oluşturacaktır. Verici, bilgiyi değişik yollarla sunabilir. Buna bağlı olarak alıcı, bilgiye ya doğrudan ya da dolaylı yoldan ulaşır, ancak dolaylı yoldan ulaşma, aynı tarzda olmaz; derece derece çeşitlenebilir. Verici, alıcının bilgiye sezdirim yoluyla ulaşmasını isteyebilir; uzun uzun düşünerek kodları çözmesini bekleyebilir, alıcıyı hissettirerek harekete geçirebilir; metinler arasılığı devreye sokmasını hedefleyebilir. Dolayısıyla verici, yetkin iletişime ulaşmak için bildirim cümlelerinin yanı sıra çıkarım cümlelerinin gücünden de destek alır. (Üstünova 2018: 1-10) Bu bağlamda gazel metninde yer alan sezdirim cümlelerinin çözümlenmesine ihtiyaç vardır.

Gazeldeki örtük anlatım kullanımları aşağıda tablo hâlinde gösterilmiştir:

| Beyitler | Sezdirim | Çıkarsama |
|----------|--|---|
| 2.Beyit | Âşğın sevgilinin gül yüzünü görerek bûlbûl gibi ağlayıp inlemesi | Sevgili ve âşğın özelliklerini Klâsik Türk şiirine özgü gül-bûlbûl mazmunu aracılığıyla okuyucuya aktarmak |
| 4.Beyit | Sevgilinin Süleyman Peygamberin yüzüğü hükmünde olan dudaklarını görenlerin sevgilinin emrine itaat etmesi | Süleyman Peygamber’in mucizelerini bir benzetme yoluyla okuyucuya aktararak benimsetmek |
| 5.Beyit | Âşğın önce sevgilinin saçına tutulup ardından çene çukurunda ebediyen hapsolmesi | Klâsik Türk şiiri geleneğine özgü sevgilinin güzellik unsurlarından olan saçları ve çene çukuruyla ilgili kurulan benzetme ve hayâl dünyasını okuyucuya benimsetmek |

Tablo 8. Gazelde Örtük Anlatım Kullanımları.

1.1.4.5. Örgeler ve İzlek

Gazel metninde yer alan izlekler ve bu izlekleri oluşturan örgeler aşağıda tablo hâlinde gösterilmiştir:

| İZLEK | ÖRGELELER |
|---------|--|
| ÂŞIK | Göz yaşın, cû, esîr, ağlasam, ah eylesem, bülbülleyin, habs, cân |
| SEVGİLİ | Serv-i hırâman, zülf-i reyhân, gülşen-i hüsn, gül, verd-i handân, meydân-ı ışk, esb-i nâz, zülf-i çevgân, emrine râm, hâtem-i la'l-i leb ü mühr-i Süleymân, kuy, zülf, çâh-ı zenahdân, canân |

Tablo 9. Gazelin Örgeler ve İzleği.

Gazel, âşık ve sevgili izleği etrafında toplanan örgelerden oluşmaktadır. Âşık izleği etrafında yer alan “göz yaşı, esîr olmak, ağlamak, âh eylemek, hapsolmek, cân vermek” örgeleri âşığın özelliklerini; bülbül gibi anlamına gelen “bülbülleyin” örgesi ise âşığın benzeyeni ifade etmek üzere kullanılmıştır. Sevgili etrafında toplanan örgelerden “serv-i hırâman, zülf-i reyhân, gülşen-i hüsn, verd-i handân, zülf-i çevgân, hâtem-i la'l-i leb ü mühr-i Süleymân ve çâh-ı zenahdân” terkiplerinin hepsi sevgilinin güzellik unsurlarını övgüde kullanılırken “meydân-ı ışk” terkihi ile “kûy” kelimesi sevgilinin bulunduğu mekânı tasvir etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla şair âşık izleğini sekiz öge ile tamamlarken gazelin oluşturuç ögesi konumunda olması itibariyle sevgili izleği etrafında on dört öge kullanılmıştır.

Sonuç

Şairin söylemini belirleme yolunda ilk aşama olarak nitelenen küçük yapı incelemesiyle Muhibbî'nin âşıkâne bir söylemle sevgiliyle söyleşi üslûbunu benimseme yolunda Türkçe *görüp* redifini seçtiği ve gazelde bir âşık olarak kendi ahvâlini ortaya koyduğu görülmüştür. Gazelin küçük yapısının incelenmesiyle hem söylem çözümlemesi hem de biçembilim yöntemlerinin sunmuş olduğu çözümleme imkânlarından istifade edilerek şairin söylemini belirleyen unsurlar tablo ve şemalarla desteklenerek açıklanmıştır.

Sesbilgisel öncelemelerin incelenmesiyle gazelde yer alan ses yinelenmelerinin gazelde anlamı da öncelediği sonucuna varılmıştır. Muhibbî'nin şiirinde yer alan ünlü ve ünsüz seslerin yinelenmesi âşık, sevgili, sevgilinin güzellik unsurları, ayrılık, sitem gibi izleklerin aktarılmasına ve şiirde âhengin pekiştirilmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda Muhibbî'nin, gazelinde toplamda “m” sesini 18, “l” sesini 28, “n” sesini 44, “a” sesini ise 43 defa yinelediği görülmüştür. Bu verilerin ışığında en çok yinelenen sesin “n” sesi olması, gazelde konuşan şahsın âşık olduğu ve sevgiliye hitaben doğrudan onunla söyleşi içinde bulunduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda yapılan çözümlemeyle öncelemenin şiirde sadece anlatım düzlemini belirlemekle kalmadığı, aynı zamanda içerik düzleminin anlaşılmasına da olanak sağladığı tespit edilmiştir. Önceleme incelemesine paralel olarak gazelde oluşturuç ögenin sevgili olduğu ortaya çıkmıştır. Art ve ön gönderim kullanımlarının tespitiyle gazelde kelimelerin kelime gruplarının birbiriyle olan anlamsal bağlantısı değerlendirilerek bu inceleme yöntemi sayesinde şairin kelime seçimindeki dikkati ortaya çıkarılmıştır. Bunun yanında Muhibbî'nin âşık-sevgili izleği etrafında topladığı örgelerle gazelini meydana getirdiği, bunu yaparken de Klâsik Türk şiir geleneğine özgü gül-bülbül, Süleymân Peygamber-yüzük gibi mazmunları ustaca kullanarak sezdirim yoluyla gazelinde işlediği tespit edilmiştir.

Şiirin küçük yapı incelemesi sonucunda Muhibbî'nin sevgiliyi gazel boyunca öncelediği ve bu bağlamda gazelde genel olarak *övgü* edimini kullandığı tespit edilmiştir. Bunu yaparken de aynı zamanda hükümdar oluş avantajının, şair kimliği üzerinde yarattığı etkiyle *karar almaya yönelik söylem* ile sevgili ve âşık hakkında, aşk hakkında ve sevgilinin güzellik unsurları hakkında bir değer hükmü ortaya koyması netleşmiştir. Bir sultan şair olarak özellikle redif seçimi başta olmak üzere, gazelinde “esir ol-”, “ah et-”, “tutul-”, “yanıp yakıl-” ve

"kendi ateşine ısın-" gibi Türkçe ifade ve deyimlere yer vermesi dolayısıyla gazelindeki derin anlam Türkçe söylemin gücü ile daha belirgin hâle gelmiştir.

Sonuç olarak XVI. yüzyılın sultan şairlerinden olan Muhibbî'nin bir gazeli üzerinde yapılan bu çalışma şairin üslûbu, Türkçe söyleminin gücü, dili kullanmadaki mahareti hakkında çıkarımda bulunma imkânı sunmuştur. Klâsik Türk edebiyatı alanında Muhibbî'nin gazellerini şerh etme yolunda yapılan çalışmalara bakıldığında genellikle Klâsik metin şerhi usulü benimsendiği görülür. Bu çalışmada ise daha önce yapılan çalışmalara katkı sağlama hedefiyle Klâsik metin şerhi yöntemi eşliğinde yürütülen söylem çözümlemesi ve biçembilim çözümleme yöntemlerinden istifade edilerek Muhibbî'nin şiirine hâkim olan söylem ve dili kullanmadaki incelikler ortaya konulmuştur. Bunun yanında yapılan inceleme sonucunda Klâsik Türk şiirine özgü metinleri açıklama ve anlamlandırma yolunda küçük yapı incelemesinin ardından yapılacak olan büyük yapı ve üst yapı çözümlemelerinin, söylemin belirlenmesinde daha derin ve anlamlı sonuçlar vereceği bilgisi de ulaşılmıştır.

Kaynaklar

- Açıl, Berat (2015), "Klâsik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", *FSM İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 5, s. 1-29.
- Aksan, Doğan (2016), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aktulum, Kubilay (2020), *Moda ve Metinlerarasılık*, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Çapan, Pervin (2020), "Karamanlı Nizâmî'nin *didiler* Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi", *Klâsik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası (Prof. Dr. Haluk İpekten Anısına) Bildiri Kitabı*, s. 183-196, Düzce.
- _____ (2023), "Klâsik Türk Edebiyatı Eğitimi ve Araştırmalarında Yeni Hedefler Üzerine", *Türk Yurdu Dergisi*, S. 429, s. 122-126, Ankara.
- Durmaz, Gülay (2013), "Muhibbî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- İmer, Kâmile vd. (2019), *Dilbilim Sözlüğü*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Günay, V. Doğan (2017), *Metin Bilgisi*, İstanbul: Papatya Bilim Yayınevi.
- Karaağaç, Günay (2018), *Türkçenin Ses Bilgisi*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yayınları.
- Kurnaz, Cemal (1992), "Bülbül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, s. 485-486.
- _____ (1996), "Gül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 14, s. 219-222.
- Onay, Ahmet Talât (2023), *Açıklamalı Divân Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzâhı*, haz. Cemal Kurnaz, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Özünü, Ünsal (1997), *Edebiyatta Dil Kullanımları*, Ankara: Doruk Yayınları.
- Şahin, Kürşat Şamil, (2011), "Sevgilinin Güzellik Unsurlarından Saç ve Saçın Âşık Üzerindeki Etkisi" *Turkish Studies*, C. 6, s. 1851-1867.
- Şentürk, Ahmet Atilla (2017), *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2*, OSEDAM.
- _____ (2021), *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 5*, OSEDAM.
- Tanç, Nilüfer (2009), "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 15, S. 39, s. 967-987.

Turan, Taner (2022), "Önceleme Bağlamında Abdülhak Hâmid'in Şiirleri" *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 30, s. 224-251.

_____ (2023), *Abdülhak Hâmid Şiirinin Gösterge-Biçembilimsel Çözümü*,
Çanakkale: Paradigma Akademi.

Uçan Eke, Nagehan (2013,) "Muhibbî Dilinden Kanunî Sultan Süleymân'ın Korkuları" *Korku Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 71-115.

Üstünova, Kerime (2018), "Yüzey Yapıdaki Çıkarım Cümlelerin İletişime Katkısı" *TÜRÜK, Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 12. s. 1-10.

Yavuz, Kemal ve Orhan Yavuz (2016), *Muhibbî Divânı*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)


Disiplinlerarası Çalışmalar Işığında Daskyleion'da Yeni Bulgular

New Findings In Daskyleion In The Light Of Interdisciplinary Studies

Kaan İREN

Prof. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Arkeoloji Bölümü


kaaniren@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-9053-8693

Özgün KASAR

Öğr. Gör. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Arkeoloji Bölümü

ozgunkasar@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-7806-5221

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 10.05.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 07.06.2024

Atıf/Citation

İren, Kaan ve Özgün Kasar (2024), "Disiplinlerarası Çalışmalar Işığında Daskyleion'da Yeni Bulgular", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 145-160.

İren, Kaan ve Özgün Kasar (2024), "New Findings In Daskyleion In The Light Of Interdisciplinary Studies", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 145-160.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Daskyleion Anadolu'nun kuzeybatısında hem deniz ve hem de kara ticaretinin kesişim noktasında yer almaktadır. Bununla birlikte yerleşimin Manyas Gölü kenarında kurulmuş olması yerleşmeyi dışardan gelecek tehlikelere karşı güvenli kılmaktadır. Göl'ün ve çevresindeki verimli arazilerin sunduğu imkanlar İlk Çağ'dan itibaren yerleşmenin kesintisiz iskân görmesine neden olmuştur. Yerleşmede ve mezarlarda yapılan kazı çalışmaları burada yaşamış kültürler konusunda bilgi edinmemize olanak verir. Son yıllarda alanda yapılan kazı ve araştırma çalışmaları ise disiplinlerarası bir perspektif ile yürütülmektedir.

Bu çalışmada, Daskyleion'daki çok kültürlü yapının daha iyi anlaşılması için yapılan araştırmalardan bahsedilerek, söz konusu çok kültürlü toplumun günlük alışkanlıkları ve çevreyle olan ilişkileri hakkında bilgi verilmesi amaçlanmaktadır. Yapılan araştırmalar özellikle burada yaşayan kültürlerin ekonomik kaynaklara ulaşmadaki imkanları, arazi kullanımları, üretim ve tüketim alışkanlıkları ile toplumsal yapıları üzerine odaklanmaktadır. Akrodaskyleion kentin seçkinlerinin yaşadığı, kamusal ve dinsel yapıların bulunduğu bir kent merkezidir. Akrodaskyleion'un teraslandırılması ile iskân alanı planlanarak düzenlenmiştir. Tepenin doğusunda farklı dönemlerde sur inşa edilmiştir. Kazılarda elde edilen arkeolojik veriler, Daskyleion'da yaşayan halkların Manyas Gölü ve çevresindeki doğal kaynakları kullandıklarını göstermektedir. Hayvancılık, balıkçılık ve tarımla uğraşarak geçimlerini sağlamışlardır. Tüketim fazlası ürünlerin depolandığı ve ayrıca en azından seçkin bir kesimin toplumda iyi beslendiği söylenebilir. Hemen hemen her dönem dokumacılık yapılmıştır. Yerleşme üretim olanakları ile kendi kendine yetebilen bir toplumsal yapıda olmalıdır.

Anahtar sözcükler: Daskyleion, disiplinlerarası çalışma, çok kültürlülük

Abstract Daskyleion is located in the northwest of Anatolia, at the intersection of both sea and land trade. The fact that the settlement was established on the shore of Lake Manyas makes the settlement safe against external dangers. The opportunities offered by the lake and the fertile lands around it have enabled the settlement to be inhabited continuously since the Antiquity. Excavations in the settlement and burials allow us to obtain information about the cultures that lived city. In recent years, excavations and research studies in the field have been carried out with an interdisciplinary perspective.

This study aims to provide information about the daily habits of this multicultural society and their relations with the environment by mentioning the research carried out to better understand the multicultural structure at Daskyleion. The studies especially focus on the capability of the local cultures to access to the economical resources and on the land use of these cultures besides of their production and consumption customs. By terracing of Akrodaskyleion, the land was used efficiently. For the defense of the city, the area to the east of the hill was used for the construction of walls from different periods. People were living on husbandry, fishing and agriculture. It can be argued that products of consumer surplus could be stored and, also, elite class of the society could be fed properly. Weaving has been almost done during every period. The settlement had a self-sufficient social structure with its production facilities.

Keywords: Daskyleion, interdisciplinary, multiculturalism

Giriş

Daskyleion Manyas Gölü'nün güneybatısında Bandırma'ya bağlı Ergili Mahallesi'ne 2 km uzaklıkta yer almaktadır (Resim 1). Kentin akropolisi günümüzde Hisartepeler olarak adlandırılan alçak bir tepenin üzerindedir. Hisartepeler ve çevresi düzlük araziler ve su kaynakları ile çevrilidir. Daskyleion önemli bir liman kenti olan Kyzikos'a yakın mesafededir. Jeostratejik bakımdan önemli bir noktada olmakla birlikte ticari liman kenti olan Kyzikos aracılığı ile Kuzey-Güney ve Doğu-Batı ticaret rotalarının kesiştiği bir güzergâhtadır (Sarıkaya 2018: 5).

Günümüze değin yapılan bilimsel kazılarda ele geçen tekil buluntular Daskyleion'un tarihini Erken Tunç Çağı'na kadar çekmektedir. Yapılan kazı çalışmalarında mimari yapılaşmanın en erken örneklerinin MÖ 9.-8. yüzyıllara ait olduğu görülür. Pers Dönemi'nde yerleşim en parlak dönemini yaşar. Bu dönemde Daskyleion yalnızca Hellespontiake Phrygia (Güney Marmara) Bölgesi'nin değil olasılıkla Mysia, Bithynia, Paphlagonia, Phrygia ve Kappadokia'yı da (başka değişle Kuzeybatı Anadolu, Batı Karadeniz ve Orta Anadolu) yöneten önemli bir Pers Satraplık (valilik) merkezidir. Hellenistik Dönem'de kentin yönetimi Makedonlara geçer. Bu dönemde yerleşmede yeni yapılaşma faaliyetlerinin olduğu ve ölü gömme geleneklerinin değiştii anlaşılmaktadır. Yerleşimin Roma Dönemi zayıftır. MS 6.-7. yüzyıllarda Akrodaskyleion'da yeniden iskân faaliyetleri başlar. MS 12.-14. yüzyıllara gelindiğine Akrodaskyleion'da bir Orta Çağ kalesi inşa edilmiştir.

Daskyleion'da farklı kültürler ardı ardına, kimi zaman da aynı dönemde bir arada yaşamışlardır. Buradaki çok kültürlü toplum yapısını kanıtlayan en önemli buluntuların başında dipinto ve graffitolu seramikler gelmektedir. Yerel ve ithal seramik kap parçaları üzerinde çoğunlukla şahıs isimleri ve kültle ilişkili harf veya harfler içeren bu yazılar Phryg, Lyd dillerinin yanı sıra çoğunlukla Yunanca dilindedir (Yıldızhan 2018: 357-360). Yerleşim sürekli iskân görmesi, çok kültürlü (Mys, Phryg, Lyd, Pers ve Yunan) toplumsal yapısı ve küçük buluntuları nedeniyle önemlidir.

En Erken Yerleşim: Mysia/Phryg Dönemi

Daskyleion'da günümüze kadar yapılan kazılarda en erken yerleşim izlerine Akrodaskyleion'da ve onun güneydoğu eteğinde rastlanmıştır. Akrodaskyleion'da yapılan kazılarda tepenin güneyinde çok sayıda ana kaya çukuru ile karşılaşmıştır (İren vd. 2019: 2; İren ve Yıldızhan 2017: 339). Bilinçli olarak açılan çukurların farklı işlevlerde kullanıldığı anlaşılmakla birlikte bu çukurlardan birinin Daskyleion'da Phryg Dönemi'ne işaret eden küçük buluntular içerdiği görülmektedir. Bu buluntular arasında gri monokrom seramikler, pişirilmemiş bir dokuma tezgâh ağırlığı, dikdörtgen formlu demir zırh pulları ve "8" biçimli idol (?) yer almaktadır (Kasar 2021: 131, Resim 29). Çukurlar bilinmeyen bir sebeple küçük taşlarla bilinçli olarak kapatılmış ve kullanımları sonlandırılmıştır. Ele geçen buluntular MÖ 8.-7. yüzyılları işaret etmektedir. Akrodaskyleion'da Mysia/Phryg kültür izlerine işaret eden diğer bir buluntu Kybele Kültü ile ilişkili olduğu düşünülen bir tapınak modelidir (Bakır 2011: 37, res. 6). Bu tapınak modeli kültle ilişkili olduğu düşünülen Akrodaskyleion'un kuzeyindeki bir kanal civarında ele geçmiştir. Yine yerleşimde yoğunlukla gri monokrom seramikler üzerinde bir kısmı fırınlanma öncesine ait olan ve ana tanrıça kültü ile ilişkili semboller (kaz ayağı, gamalı hac motifi) görülmektedir (Kutlu 2023; Gusmani ve Polat 1999a).

Daskyleion'un erken dönem yerleşmesine ait çok sayıda gri monokrom seramikler ele geçmiştir (Polat 1996). Seramikler dışında Daskyleion'daki Phryg varlığına işaret eden en önemli buluntular arasında Phryg tipi fibulalar yer almaktadır (Resim 2). Ayrıca Daskyleion'da MÖ 3. yüzyıla tarihlenen tümülüsün mezar odası eşik taşında MÖ 6. yüzyıla ait bir Phryg yazısı ele geçmiştir (Gusmani ve Polat 1999b). Bu yazı Daskyleion'un Phrygler'in batıdaki en uç merkezi olduğunu kanıtlayan en önemli kanıtlardan biridir.

Akrodaskyleion'un güneydoğu eteklerinde tespit edilen sur duvarı, yerleşimin MÖ 9.-8. yüzyıllardan itibaren savunmasistemi ile çevrili olduğunu göstermektedir (Resim 3). En yakın örneklerine Gordion'da ve Smyrna'da rastladığımız Daskyleion erken dönem sur duvarı tek kule ile desteklenmektedir (Rose 2023: 14; Cevizoğlu ve Tanrıver 2023: 75; Nicholls 1958-1959). Surun kalınlığı 5 m'dir. Küçük taşlardan kuru duvar tekniğinde örülmüştür. Lydia Dönemi'nde bu surun kullanımından vazgeçildiği, Lydialıların bölgeye geldiklerinde mevcut suru kalın bir marn tabakası ile örttükleri anlaşılmaktadır.

Son yıllarda Daskyleion'da yapılan jeoarkeoloji ve paleocoğrafya çalışmaları yerleşimin Manyas Gölü ile olan ilişkisi ve Mysia/Phryg Dönemi öncesi stratigrafisi ile ilgili önemli

bilgiler vermektedir. Daskyleion'da alınan karot örnekleri Göl'ün daha ilk yerleşim kurulmadan önce Hisarteppe yakınlarına kadar sokulduğunu göstermektedir ve Akrodaskyleion'un bir yarımada görünümünde olduğuna işaret etmektedir (İlhan vd. 2023; Kazancı vd. 2019). Akrodaskyleion'un güneyinde Göl tabanının toprak kazandığı ve burada Daskyleion'un en erken sakinlerine ait yerleşim katmanlarının bulunduğu karot örneklerinde ele geçen seramik malzemeden anlaşılmaktadır.

Lydia Dönemi

Daskyleion'da Lydia Dönemine ait en iyi korunmuş mimari yapı Akrodaskyleion'un güneyindeki mutfak yapısıdır. Yapı iki kez yangın geçirmiş ve bu sayede *in situ* durumda buluntular sunmuştur. Phryg ana kaya çukurlarının kapatılmasıyla, bu alanda Lydia Dönemi'nde içerisinde mutfak ve bir depolama alanı bulunan kompleks bir yapı inşa edilmiştir. Yapının içerisinde aynı evreye ait ocaklar ele geçmiştir (Resim 4). Buluntuların çeşitliliği ve ocakların sayıca fazlalığı buranın yalnızca bir evin mutfakı olmakla kalmayıp çevresindeki yapılara da hizmet veren belki de bir saray mutfakı olabileceğine işaret etmektedir. Mutfak içerisinde kaplar, ezme taşları ve havanlar ele geçmiştir (Resim 5). Lydia Dönemi yeme içme alışkanlıkları hakkında bilgi veren en önemli buluntular alanda bulunmuş hayvan kemikleri, yumuşakça kabukluları ve tohum kalıntılarıdır. Hayvan kemikleri üzerinde yapılan detaylı inceleme, tüketilen küçük baş hayvanların birincil kullanım olarak öncelikle belirli bir dönem sütü, yünü için beslendiklerini ve daha sonra ikincil kullanım olarak kesildiklerini ortaya çıkarmıştır. Mutfakta ele geçen bazı hayvan kemiklerinin üzerinde de kesim izleri tespit edilmiştir (Güngör vd. 2022). Ayrıca küçük ve büyük baş hayvan kemiklerinin yanı sıra Lydia Dönemi mutfakında köpek kemikleri ele geçmiştir. Köpek etiyle hazırlanan bir yemeğe işaret etmektedir. Benzer bir yemek tüketiminin olduğunu Sardis kazılarında ele geçen köpek kemikleri göstermektedir. Araştırmacılar tarafından köpek etinin Sardis'te ritüel yemeklerinde kullanılmış olduğu düşünülmektedir (Greenewalt 2010).

Daskyleion'da ele geçen olta iğnesi, ağırlık gibi balıkçılık malzemeleri Manyas Gölü'nün verimli şekilde bir beslenme kaynağı olarak kullanıldığını göstermektedir (Kasar ve Soykan 2022). Lydia Dönemi mutfakında da farklı balık türlerine ait kemikler ele geçmiştir. Bunlar içerisinde tespit edilebilen tür sazandır. Sazan dışında daha küçük balıklara ait kılıçlar bulunmuştur. Balık kemiklerinin yanı sıra tatlı ve tuzlu su yumuşakça kabukluları da Daskyleion'da Lydia mutfakının olmazsa olmazları arasındadır. Göl'den ele geçen tatlı su yumuşakçaları dışında tuzlu su yumuşakçalarının da burada ele geçmesi Daskyleion'un Marmara Denizi ile ilişkide olduğunu göstermektedir. Lydia mutfakında protein besinlerin yanı sıra alanda çeşitli tahıllara ait karbonlaşmış tohumlar da ele geçmiştir (İren vd. 2019: 4, Resim 11). Buğday yoğunlukta olmak üzere, mercimek, arpa ve bakla diğer tahıl ürünleri arasındadır. Öte yandan Lydia Dönemi mutfakının da içinde bulunduğu yapı kompleksinin batısında ele geçen kap kacaklar ve tohum buluntuları bu alanın mutfakın kiler bölümü olabileceğini düşündürmektedir. Mutfak ve kileri bulunan yapı kompleksinde ele geçen buluntular yalnızca Lydialıların yeme içme alışkanlıkları hakkında bilgi vermekle kalmaz, alanda ortaya çıkarılan dokuma tezgâh ağırlıkları ve ağırşaklar kompleks içerisinde dokumacılık yapıldığına da işaret eder.

Akrodaskyleion'un yer aldığı Hisarteppe'nin batısı Manyas Gölüne yaslanmıştır. Bu nedenle höyüğün yalnızca doğusu surla çevrelenmiştir. İlk evresi Mysia/Phryg Dönemi 'nde yapılan kent savunma suru Lydia Dönemi'nde bir önceki dönemde olduğu gibi kuzey güney doğrultulu ancak bu dönemde farklı bir inşaatla örülmüştür. Mysia/Phryg Dönemi suru iptal edilerek hemen doğusuna yapılan Lydia suru, andezit iri blokların kullanılması ile inşa edilmiştir. Her iki dönemde de kente giriş doğudan sağlanmış olmalıdır. Lydia Dönemi'ne tarihlenen bir diğer duvar, sur duvarının kuzeyinde olasılıkla höyüğü desteklemek için kullanılan basamaklı biçimde inşa edilmiş *glacis* (eğimli duvar)'dir (Resim 6). Kuzey-güney yönde uzanan ve kare planlı bir yapının doğusunda yer alan *glacis* birden

fazla evrede kullanılmıştır (İren vd. 2020). Bu alanda gerçekleştirilen kazı çalışmalarının sonuçları *g/acisin* ilk evresinin MÖ 7.- 6. yüzyıllar olduğunu göstermektedir.

Akrodaskyleion ve doğusundaki açmalarda Lydia Dönemi'ne ait astarlı ve boyalı mimari süsleme levhaları, lydionlar, Lydia tipi lekythoslar ele geçmiştir. Bu alanlardaki açmalarda henüz Lydia Dönemi mimari yapılanması net olarak açığa çıkarılamasa da dolgu topraktan ele geçen ve Lydia Dönemi'ne ait seramik formları bu alanların da Lydia Dönemi'nde aktif olarak kullanıldığına işaret etmektedir.

Manyas Gölü ve çevresine dağılmış durumda olan tümülüs mezarların bir kısmında yapılan kazı çalışmaları, en azından MÖ 6. yüzyıldan itibaren tümülüs mezar geleneğinin Daskyleion'da benimsendiğini gösterir. Daskyleion Tepecik Tümülüsü Lydia Dönemi'ne aittir. Arka arkaya konumlandırılmış iki mezar odasından oluşan mezarda mermer kline yer alır. Ölü, kline üzerine mor bir kefene sarılarak yatırılmıştır. Ölü hediyesi olarak mezarda mermer taklidi bir lydion ve gri monokrom bir askos günümüze ulaşmıştır (İren vd. 2014).

Pers Dönemi

Anadolu'da 200 yıl hakimiyet süren Persler, MÖ 6. yüzyılın ikici yarısında Daskyleion'u ele geçirerek bir satraplık (valilik) merkezi kurmuştur. 1954-1960 yılları arasında Ekrem Akurgal'ın Hisartepe üzerinde gerçekleştirdiği kazılarda Persler'in Daskyleion'daki varlığını kanıtlayan en önemli buluntu grubuna ulaşılır (Akurgal 1956: 335). Söz konusu buluntular Persepolis'teki Büyük Kral'ın Daskyleion satrabına haber ulaştırdığı metinleri içeren pişmiş toprak kilden üretilmiş ferman mühürleridir (Kaptan 2002).

Daskyleion'un Pers Dönemi'nde yeni bir yapılaşma göze çarpar. Hisartepe teraslandırılarak yeni mimari program için toprak kazanılır. Tepe'nin doğusunda dikdörtgen kireç taşından kesilmiş bloklarla sur destek duvarı yapılmıştır (Resim 7). Akrodaskyleion'un güneyinde apsisli çıkmaz bir yol ve döşemeler yer alır (Resim 8). Yolun Pers rahipleri tarafından kullanılan ritüellerle ilişkili bir kutsal bir alanın parçası olduğu düşünülmektedir (Bakır 2011: 81-85). Kutsal yolun güneyinde Lydia Dönemi mutfak kompleksinin hemen üzerine olasılıkla iki katlı olan ve günümüzde "Üç Odalı Yapı" olarak adlandırılan bir yapı kompleksi inşa edilmiştir. 2007 yılında Üç Odalı Yapı'nın C Mekanı'ndaki yanık alanda altın ve gümüşten applike olarak kullanıldıkları anlaşılan elbise süs parçaları ele geçmiştir. Bu parçaların Pers din adamlarının kullandıkları kıyafetlere ait özel applike süsler olması muhtemeldir. Akrodaskyleion'un güneyindeki Pers Dönemi yapılaşmasını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde kült yolu, döşeme ve Üç Odalı Yapı'nın Pers rahipleri tarafından kullanılmış kültürel bir merkezin birimleri olduğunu söyleyebiliriz.

Daskyleion'da en parlak dönemin, MÖ 5. yüzyıl olduğuna yerleşmede ve mezarlarda ele geçen mimari ve küçük buluntular işaret etmektedir. Bu süreçte Attika ithal seramiklerinde bir artış olduğu gözlemlenir. Pers kültürü ile ilişkilendirilen parçalar halinde çok sayıda Akhaemenid kâse, işlenmiş jasper kap parçaları ele geçmiştir (Bakır 2011: 106-109, 58-61; Özdemir 2007; Coşkun 2006). Akrodaskyleion'da MÖ 5. yüzyıla ait bir andron (saray?) yapısına ait olabilecek mermer mimari parçalar ele geçmiştir (Ateşlier 1999).

Daskyleion Tümülüslerinde ele geçen buluntular MÖ 5. Yüzyıl zenginliğini ortaya koyar. Manyas Gölü'nün doğusunda yer alan Kocaresul Tümülüsü'nde MÖ 5. yüzyıla ait ve olasılıkla özel siparişle üretilmiş bir beyaz tondolu Attika kyliksi bu dönemin *unik* buluntuları arasındadır. Daskyleion Tümülüsleri arasında Koru Tümülüsü Pers Dönemi ölü gömme gelenekleri hakkında önemli bilgiler sunar. Mezar odasında Lydia tipi iki mermer kline ve olasılıkla ahşaptan üçüncü bir klinenin bulunduğu mezar antik çağda soyulmuştur. Tümülüsün ön odasında bir erkek iskeleti, mezar odasının içindeyse üç adet iskelet bulunmuştur. Bu üç iskeletten birinin 45-50 yaşlarında bir erkeğe, bir diğerinin 20-23 yaşlarında bir genç kıza, sonuncusunun ise muhtemelen bir erkeğe ait olduğu antropolojik çalışmalar sonucunda anlaşılmıştır (Özdemir vd. 2018). Mezar odasında 32 adet su mermeri

alabastron, lydionlar, leykthos, bir asanın tunçtan baş kısmı ile dağ kristalinden bir rython ele geçmiştir. Ayrıca MÖ 5. yüzyıla ait elektron Kyzikos sikkeleri de mezar buluntuları arasındadır. Ayrıca MÖ 5. yüzyıla mezarlarına ait Anadolu-Pers üslubundaki kabartmalar dönemin önemli buluntuları arasındadır.

Arkeolojik veriler, MÖ erken 4. yüzyılda yerleşimde yeni bir yapılaşma olduğunu gösterir. Akrodaskyleion'da yeni yapılaşmanın hemen öncesindeki tabakalaşmada yanık izlerine rastlanmıştır. Ayrıca bu alanlarda çarpma ve delmeye bağlı olarak uç ve kanat kısımları deforme olmuş ok uçları ele geçmiştir (Kasar ve İren 2020: 201, Resim 7a-d). 2021 yılında Phryg suru civarında yüzeyde ele geçen kireçtaşı bir kabartma bize Persler'in dahil olduğu bir savaştan söz eder (İren ve Kasar 2021). Olasılıkla Akrodaskyleion'daki bir yapıda kullanılan friz kabartma parçası, Persler'in karşı tarafı mağlup ettiğini göstermektedir. Kabartma üslup açısından incelendiğinde MÖ erken 4. yüzyılı işaret eder.

Daskyleion aşağı şehirde MÖ 4. yüzyıla tarihlenen pişmiş toprak su künkü ve künk etrafında büyük boyutlu mimari yapılara rastlanmıştır (Resim 9). Kuzey'de Manyas Gölü yönünden gelen bir su kaynağı Akrodaskyleion yönünde devam eder. Şehre su getirmek için kullanılan bu su hattı, büyük boyutlu yapıların temelinden geçmektedir. Böylece söz konusu su boru hattının çevresindeki yapılarla birlikte planlandığı anlaşılmaktadır.

Henüz lokalizasyonu yapılmamış olsa da tarihi kaynaklar Daskyleion'da bir av parkından söz etmektedir (Ksen. Hell. IV.1.33). Paradeisos adı verilen bu parklar, Pers satrabının avlanmak, misafirlerini gezdirmek için kullandığı egzotik bitki ve vahşi hayvanların yer aldığı büyük bahçelerdir. Satrapların, bu parkın bakımını üstlendiklerini, içinde gezinti yollarının, değerli ağaç ve çiçeklerin üretildiğini, ayrıca soylu yöneticilerin bu parkta, derelerde ve gölde yaban kuşları, balık, aslan, yaban domuzu, geyik avlandıklarını arkeolojik kazılarda ele geçen mezar stelleri, kabartmalar ve mühür baskıları olan bullalar üzerindeki tasvirler göstermektedir.

Hellenistik Dönem

Granikos Savaşı'nda Persler Makedonlara yenilmiştir. Daskyleion satrabı Arsites, savaş alanından kaçmış ve sonrasında intihar etmiştir (Arrian. Anabasis 1.16.3). Savaş sonrası İskender'in generali Parmenion, Daskyleion'u teslim almış ve Makedon satrap olarak Kalas kentte kalmıştır. Daskyleion'da değişen idari yönetimle birlikte yerleşimde yeni mimari yapılaşmaya gidildiği görülmektedir. Pers Dönemi yapılarının yerine yenileri inşa edilmiştir. Pers Dönemi yapılarına ait mimari parçalar Hellenistik Dönem binalarında devşirme malzeme olarak kullanılmıştır. Bu yapılardan biri Akrodaskyleion'nun güneyinde Pers Dönemi mimari yapı malzemelerinin devşirme olarak kullanıldığı teras duvarıdır (Bakır 2011, Akurgal 1959, Akurgal 1957, Akurgal 1956b). Bu teras duvarının güneyinde kare planlı bir gözetleme kulesi inşa edilmiştir. Hellenistik Dönem teras duvarı höyüğün doğusunda kuzey-güney doğrultuda devam etmektedir. Bu sur yapısının doğusunda olasılıkla kente girişi sağlayan kireçtaşından yapılmış basamaklı giriş ve girişin güneyinde bosajlı duvarlara sahip kare planlı bir yapı göze çarpar (Resim 10). MÖ 4. yüzyıla tarihlenen Daskyleion Kare Planlı Yapı'nın en yakın benzeri Antandros'ta karşımıza çıkmaktadır (Polat vd. 2009: 43-45).

Hellenistik Dönem'de Kült Yolu'nun kullanımı sonlandırılarak yerine MÖ 2. yüzyılda iri andezit bloklardan bir megaron yapı inşa edilmiştir. Akrodaskyleion'un kuzeyinde bir sokakla birbirinden ayrılan Hellenistik Dönem evlerinin yer aldığı küçük bir mahalle açığa çıkarılmıştır.

Bu dönemde yerleşimdeki küçük buluntuların zenginliği devam eder. Kyzikos bağlantılı deniz ticareti sürmekte ve yerleşmeye deniz aşırı ithal seramikler ulaşmaktadır. Çoğunluğu Kyzikos arması taşıyan Hellenistik Dönem terazi ağırlığı yerleşimde ticaretin varlığına işaret eder. Öte yandan üretim devam etmektedir. Hellenistik Dönem konutları içinde dokumacılık faaliyetlerini gösteren çok sayıda dokuma tezgâh ağırlığı ve ağırşak ele geçmiştir.

Hellenistik Döneme ait kültle ilişkili ana tanrıça figürinleri ve pişmiş toprak pinaklar ele geçmiştir. Söz konusu buluntular MÖ 8. yüzyıldan itibaren Daskyleion'da gözlemlenen ana tanrıça kültünün Hellenistik Dönem içlerine kadar devam ettiğini göstermektedir (Bakır 2011: 73-74; Çevirici 2005). Akrodaskyleion'da son kazı çalışmalarında ele geçen MÖ geç 4. yüzyıla ait pişmiş toprak bir Dionyssos maski ise yerleşmede başka bir kültün varlığına daha işaret etmektedir (İren vd. 2022: 536, Resim 3).

Tümülüs gömü geleneği Hellenistik Dönemde de devam etmektedir. MÖ 3. yüzyılın ikinci yarısında Akrodaskyleion'un doğusundaki alçak tepe üzerinde andezitten ana kayanın oyulması ile tümülüs benzeri bir kaya oygusu nekropolis alanı oluşturulmuştur (İren ve Kasar 2015). Olasılıkla Makedon bir komutana ait mezarda pişmiş topraktan yapılmış ve altın görünümü verilmiş boncuklardan yapılmış bir taç, pişmiş toprak bir unguentarium ve kını içerisinde sika tipi bir demir hançer mezara ölü hediyesi olarak bırakılmıştır (Resim 11). Bu mezar açığa çıkarılırken dikkat çeken verilerden biri, mezarın dromos dolgusu içerisinde olasılıkla yakındaki bir nekropolis alanından getirilen ve MÖ 5. yüzyıla tarihlendirilen pişmiş toprak lahit parçasıdır. Daskyleion'da ilk kez rastlanan lahit parçası kentin ölü gömme gelenekleri açısından yeni bir bulgudur.

Orta Çağ

Kent MÖ 100 civarında terk edilmiştir. Roma Dönemi boyunca yerleşimde iskan izine rastlanmaz. MS 6.-7. yüzyıllara ait arkeolojik buluntu ele geçmektedir. Bu dönemde Akrodaskyleion olasılıkla küçük dinsel bir merkeze ev sahipliği yapmıştır. Bu yüzyıllarda tepenin büyük bir kısmı ve aşağı şehir nekropolis olarak kullanılmıştır. Akrodaskyleion'nun güneyinde birçok noktada bu döneme ait basit inhumasyon gömüleri ile karşılaşmıştır.

MS 1150 dolaylarında yerleşimde bir Orta Çağ kalesi inşa edilmiştir (Resim 12). Höyüğün doğusunu ve güneyini çevreleyen sur, dairesel planlı kulelerle desteklenmektedir. Tepe'nin doğusunda iki kule ile desteklenen kale girişine devşirme taşlardan oluşturulmuş bir Orta Çağ yolu ile ulaşılır. Bölgede bir günlük yürüyüş mesafesinde bulunan kontrol ve savunma kalesi işlevindedir. Olasılıkla yakınlarındaki Bursa Tophisar Kalesi, Eski Manyas'taki Poimaneion Kalesi ile iletişim halindedir. Akrodaskyleion ve çevresinde ele gelen kare kesitli ve yassı kesitli demir ok uçları bir dönem kalenin kendini savunduğunu göstermektedir.

Arkeolojik veriler MS 12. yüzyıldan MS 13. yüzyıl içlerine kadar Daskyleion'da yaşamın devam ettiğini göstermektedir (Doğar 2014: 89-90). Ticaret ağında Daskyleion'un halen önemli bir yeri olduğunu gösteren ithal Bizans seramikleri tespit edilmiştir (Doğar 2014: 89-90; Bakır 2011: 75). Ayrıca bu dönemde seramik ve metal eşya üretimine ait üretim artıkları ele geçmiştir. Bir kupelasyon pota artığı Bölge'de zengin olan kurşun yataklarından faydalanarak gümüş elde edilmiş olduğuna işaret etmektedir (Kasar 2021: 30, Resim 2). Kale içerisindeki pithoslarda ele geçen tohumlar, yerleşimde günlük kullanım fazlasının depolandığını göstermektedir (Oybak-Dönmez 2017). Orta Çağ'ın bu döneminde Daskyleion üzerinde yer alan kale, olasılıkla Bölgenin savunmasına katkı sağlayan ve düzenli yaşamın geçtiği bir merkez konumundadır.

Sonuç

Daskyleion'daki disiplinlerarası çalışmalar, alanın topografyası, yerleşimin Manyas Gölü ile ilişkisi, burada yaşayan halkların beslenme alışkanlıkları, ekonomik kaynakları kullanmadaki verimlilikleri, öteki dünya inançları gibi konularda yeni bilgilere ulaşmamızı sağlamıştır. Bu yeni veriler arasında Daskyleion'da ilk yerleşimin Tunç Çağı öncesine uzaması, Hisartepe'nin bulunduğu alanın öncesinde yarımada şeklinde olduğu, burada yerleşen toplulukların her dönem Manyas Gölü ile iç içe oldukları ve buradaki kaynakları verimli olarak kullandıkları, höyüğün doğusunu Phryg Dönemi'nden itibaren surla çevirdikleri, yine höyükte toprak kazanmak için Lydia Dönemi'nden itibaren Akrodaskyleion'da araziye teraslandırarak alan kazandıkları, mutfakta ele geçen *in situ* kalıntıların Lydialılar'ın yeme içme alışkanlıkları

üzerine önemli kanıtlar sunduğu; MÖ 7. yüzyıldan itibaren Daskyleion'un sahip olduğu jeostratejik konum nedeniyle ticaret ağı üzerinde yer aldığı ve özellikle Pers Dönemi'nde olasıkla Kyzikos limanı üzerinden ithal mal temin ettikleri sayılabilir.

Kaynaklar

- Akurgal, Ekrem (1956a), "Ergili-Daskyleion Kazısı", *Bellekten* 78, 335.
- Akurgal, Ekrem (1956b), "Les Fouilles de Daskyleion. Kyzikos ve Ergili Araştırmaları", *Anatolia* 7, 43-51.
- Akurgal, Ekrem (1957), "Ergili Kazısı", *Bellekten* 84, 662.
- Akurgal, Ekrem (1959), "Ergili Kazısı", *Bellekten* 92, 692.
- Ateşlier, Suat (1999), *Daskyleion Buluntuları Işığında Batı Anadolu'da Akhaemenid Dönemi Mimarisi*, İzmir: Ege Üniversitesi, Arkeoloji Ana Bilim Dalı Doktora Tezi.
- Bakır, Tomris (2011), *Daskyleion: Balıkesir'in Eski Çağlardaki Valilik Merkezi*. Balıkesir: Balıkesir Valiliği.
- Cevizoğlu, Hüseyin ve Cumhuriyet Tanrıver (2023), "Eski Smyrna Savunma Duvarları", *Höyük* 11, 73-88.
- Çevirici, Figen (2005), "Daskyleion'da Ele Geçen Tapınan Kadın Figürinleri", *Olba* 11, 49-74.
- Doğer, Lale (2014), *Daskyleion II*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Greenewalt, Crawford H. (2010), "Afiyet Olsun" *Lydialılar ve Dünyaları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gürgör, İlkem vd. (2022), "Daskyleion (Balıkesir) Kazısı Hayvan Kalıntılarının Antropolojik Analizi: Ön Rapor", *Mysia ve Çevre Kültürleri 2021 Bildiriler Kitabı* İstanbul: Ege Yayınları, 301-314.
- Gusmani, Roberto ve Yasemin Polat (1999a), "Ein Neues Phrygisches Graffitto aus Daskyleion", *Kadmos* 38, 59-64.
- Gusmani, Roberto ve Gürcan Polat (1999b), "Manes in Daskyleion", *Kadmos* 38: 137-162.
- İlhan, Rifat vd. (2023), "Daskyleion Antik Kenti ve Manyas Gölü Çevrelerinde Delgi Sondaj Yöntemli Paleocoğrafya – Jeoarkeoloji Araştırmalarının İlk Sonuçları (Manyas-Balıkesir)", *Erciyes Akademi* 37(1), 261-289.
- İren, Kaan ve Özgün Kasar (2021), "Ein Relief aus Daskyleion", *Antike Welt* 6/21, 4.
- İren, Kaan ve Handan Yıldızhan (2017), "Pers Daskyleionu: Güney Marmara Bölgesi'nde bir Satraplık Merkezi", K.İren, Ç. Karaöz, & Ö. Kasar (eds.) içinde, *Persler Anadolu'da: Kudret ve Görkem* (s. 332-350). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat, 332-350.
- İren, Kaan vd. (2019), "Daskyleion 2017 ve 2018 Kazı Koruma ve Onarım Çalışmaları", *KST* 41(3), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1-19.
- İren, Kaan vd. (2022), "Daskyleion 2019 ve 2020 Yılı Kazı, Koruma ve Onarım Çalışmaları", *2019-2020 Yılı Kazı Çalışmaları Cilt 2*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 535-549.
- İren, Kaan vd. (2020), "Daskyleion Kare Planlı Yapı Üzerine Yeni Gözlemler", *Anadolu Araştırmaları* 22, 129-146.
- İren, Kaan ve Özgün Kasar (2015), "Daskyleion 2014 Yılı Kazı Çalışmaları", *KST* 37 (2), 63-81.

- İren, Kaan vd. (2014), "Daskyleion'da Bir Lydia Tümülüsü: Tepecik", *Aktüel Arkeoloji* 40: 62-65.
- Kaptan, Deniz (2002), *The Daskyleion Bullae: Seal Images from the Western Achaemenid Empire*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Kasar, Özgün ve Ozan Soykan (2022), "Daskyleion ve Çevresinde Su Ürünleri Avcılığı Üzerine Ön Değerlendirme", içinde Balıkesir Arkeoloji Buluşmaları Sempozyumu Mysia ve Çevre Kültürleri 2021, H. M. Özgen, S. Alper, Y. Polat, N. Koçhan, G. Polat, K. İren, A. Soykan (eds), İstanbul: Ege Yayınları, 257-277.
- Kasar, Özgün (2021), *Daskyleion Metal Silah ve Teçhizatlar: İşlev, Üretim ve Süreçsel Farklılaşma*, Muğla: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi.
- Kazancı, Nizamettin vd. (2019), "Late Quaternary Landscape Evolution of the Southern Marmara Region: Paleogeographic Implications for Settlements, NW Turkey", *Turkish Journal of Earth Sciences* 28 (4), 479-499.
- Kutlu, Özgür (2023), *Daskyleion'dan Ele Geçen Graffito Sembollerin Değerlendirilmesi*, Muğla: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Nicholls, Richard Vaughan (1959) "Old Smyrna: The Iron Age Fortifications and Associated Remains on the City Perimeter", *BSA* 53/54, 35-137.
- Oybak-Dönmez, Emel vd. (2017), "Ancient Plants Remains with Special Reference to Buckthorn, *Frangula alnus* Mill., Pyrenes from Dascyleum, Balıkesir, NW Turkey", *Acta Societatis Botanicorum Poloniae* 86(1), 1-16.
- Özdemir, Kameray vd. (2018), "Koru Tümülüsü İskeletlerinin Osteobiyografilerinin Element Analizi ile İncelenmesi", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17(3), 740-760.
- Polat, Gürcan vd. (2009), "Antandros 2007 yılı Kazıları", *KST* 30(4), 39-60.
- Polat, Yasemin (1996), *Daskyleion'da Ele Geçen Gri Tek Renkli Seramiklerin Form Kataloğu*, İzmir: Ege Üniversitesi, Arkeoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Rose, Charles Brian (2023), "Excavating the Phrygian Capital of Gordion", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi* 85, 13-25.
- Sarıkaya, Sevgi (2018), *Anadolu'da Persler: Daskyleion Satraplığı*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Yıldızhan, Handan (2018), "The Pottery with Non-verbal Graffiti and Dipinti from Dascyleium", *Second International Conference on Ceramic Studies in Memoriam prof. Dr. Crawford H. Greenewalt JR., Archaic and Classical Western Anatolia: New Perspectives in Ceramic Studies*, Haziran 3-5, 2015, Ege Üniversitesi. *Colloquia Anatolica*, 19, 345-371, Leiden.



Resim 1. Güneydoğu'dan Daskyleion ve Manyas Gölü'ne bakış.



Resim 2. Phryg tipi fibula.



Resim 3. Phryg Dönemi'ne ait sur.



Resim 4. Lydia mutfağında ele geçen ocaklardan biri



Resim 5. Ezme taşı



Resim 6. *Glacis*.



Resim 7. Pers Dönemi sur duvarı.



Resim 8. Kült yolu, üç odalı yapı ve döşemeler.



Resim 9. Aşağı şehirde açığa çıkarılan künk hattı ve yapılar.



Resim 10. Kare planlı yapı.



Resim 11. Kaya Mezarı II.



Resim 12. Orta Çağ kalesi.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Uykudan Fazlası: Uykunun ve Uykusuz Öznenin Politikleştirilmesi*


More Than Sleep: Politicizing Sleep and the Sleepless Subject

Merve Gizem UĞUR

Doktora Öğrencisi

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Ana Bilim Dalı

mgizemu@gmail.com

 ORCID 0000-0003-0247-6590

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 30.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2024

Atıf/Citation

Uğur, Merve Gizem (2024), "Uykudan Fazlası: Uykunun ve Uykusuz Öznenin Politikleştirilmesi", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 161-175.

Uğur, Merve Gizem (2024), "More Than Sleep: Politicizing Sleep and the Sleepless Subject", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 161-175.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Bu makale daha önce İlişkisel Sosyal Bilimler Kongresi ve MSGSÜ Sosyoloji Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

Öz Bu makalede kapitalist üretim ve tüketim süreçlerinin insani deneyimlerin düzenlenmesine, özellikle de dinlenme zamanı ile ilişkili olan uykunun düzenlenmesine dayandığı iddiasından yola çıkılarak içinde bulunulan yeni uykusuz insan/özne yapım aşaması, 20. yüzyıldan bugüne değin spesifik örnekler üzerinden incelenmiştir. Bu araştırma teorik bir çalışmadır ve araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Makalede Rus mimar ve ressam Konstantin Melnikov'un "Uyku Enstitüsü" tasarımı uyku ve dinlenme zamanının çalışmanın ve üretiminin verimliliğinin artırılması için nasıl kullanıldığının gösterilmesi amacıyla incelenmiştir. Bugün dünyamızda 7/24 zamansallık içinde sürekli işleyen kapitalist ticaret akışlarına ve çalışma-tüketme ilişkilerine yönelik bir altyapı mevcuttur; şimdi ise iddiamız şu ki bu akışlara ve ilişkilere uyan; 7/24 uyumadan üretip-tüketebilen yeni özneler yapılmak istenmektedir. Bu yeni öznelerin ön plana çıkan özellikleri, daha fazla kazanç, başarı ve çalışma için uykularından feragat edebilen özneler olmalarıdır. Makalede uykuyu kontrol etmek için iktidar tarafından kullanılan beden teknolojilerini açıklamak için özgün bir kavram olan "uyku teknolojileri" kavramsallaştırılması üretilmiştir. Uyku teknolojileri kendi içinde içselleştirilmiş kapitalizm ve ilaç endüstrisi şeklinde kategorize edilmiştir. Uyku teknolojileri de bu iki başlık altında tartışılmıştır. Makalenin amacı, teknoloji ve kapitalist üretim-tüketim süreçlerinin yoğunlaşması ile bulanıklaşan insan yaşamının sınırlarını, insanın ortak ve yaşamsal deneyimlerinden biri olan uyku üzerinden yeniden çizmektir. Bu çalışmada uyku, "biz"i insan-makine etkileşimine yaklaştırmayı amaçlayan beden teknolojilerine karşı kullanılacak politik bir mesele olarak ele alınarak tarihsel süreç içindeki yeri ve bedeni kontrol etmeyi isteyen iktidar mekanizmaları ile olan ilişkisi üzerinden politik bir mesele olarak yeniden okunmaya çalışılmıştır. Bugün uykuyu "kişisel olan politiktir" şeklinde savunmanın bir şey kazandıramayacağı iddiasından yola çıkılarak makalenin sonuç bölümünde kapitalizm tarafından içselleştirilerek büyük firmaların satış sloganı haline gelen, "kişisel olan politiktir" tezi yerine "kişisel olmayan kişiliktir" şeklinde yeni bir tez önerilmiştir.

Anahtar sözcükler: Uyku, Melnikov, uyku enstitüsü, uyku teknolojileri, içselleştirilmiş kapitalizm

Abstract In this article, based on the claim that capitalist production and consumption processes are based on the regulation of human experiences, especially the regulation of sleep, which is related to rest time, the current phase of sleepless human/subject construction has been examined through specific examples from the 20th century to the present. In the article, the "Sleep Institute" design of Russian architect and painter Konstantin Melnikov is examined to show how sleep and rest time is used to increase the efficiency of work and production. In our world today, there is an infrastructure for capitalist trade flows and work-consumption relations that operate continuously in 24/7 temporality; Now our claim is that conforms to these flows and relationships; It is desired to create new subjects who can produce and consume 24/7 without sleeping. The prominent features of these new subjects are that they are subjects who can sacrifice their sleep for more earnings, success and work. In the context of these features, these subjects are described as sleepless subjects. In the article, "sleep technologies" is a unique concept to explain the body technologies used by the government to control sleep. Conceptualization has been produced. Sleep technologies have been internalized by capitalism and pharmaceutical industry were discussed under different headings. The aim of the article is to redraw the boundaries of human life, which have become blurred with the intensification of technology and capitalist production-consumption processes, through sleep, one of the common and vital experiences of humans. In this study, sleep is considered as a political issue to be used against body technologies that aim to bring "us" closer to human-machine interaction, and it is tried to be re-read as a political issue through its place in the historical process and its relationship with the power mechanisms that want to control the body. Based on the claim that defending sleep as "the personal is political" cannot achieve anything today, in the conclusion of the article, a new thesis is proposed as "the impersonal is the personality" instead of the thesis "the personal is political", which has been internalized by capitalism and become the sales slogan of large companies.

Keywords: Sleep, Melnikov, sleep institute, sleep technologies, internalized capitalism

Giriş

Susan Buck-Morss'a göre “[y]irminci yüzyılın rüyası kitlesel ütopyalar inşa etmektir” (2004: 7). İster kapitalist ister sosyalist olsun 20. yüzyıldaki sanayi odaklı modernleşme hareketlerinin itici gücü bu ütopyik tahayyüller idi. Bu kitlesel ütopyalar ve gelecek tahayyülleri yöneticiler tarafından kitlesel modernleşmenin sağlanması için kullanılmıştır. Bunun dışında bu kitlesel ütopyaların ortak noktalarından biri de insan-makine arasındaki etkileşimi artırmalarıdır. İnsan-makine arasındaki etkileşimin artırılması temelde üretim ve tüketim süreçlerinin kesintisiz hale getirilmesini sağlamak için kullanılmıştır. İnsanı, insan olmayana yaklaştıran her türlü çaba temelde yaşamın fiziksel, zihinsel ve biyolojik tabakaları arasındaki ayrımların yok olmasına ya da belirsizleşmesine neden olur. İnsani bilgiden koparak ya da uzaklaşarak teknik bilgiye ve teknolojik olana yakınlaşmak en nihayetinde insanı, yeni insan/özne tahayyüllerinin hâkim olduğu bir çağ ve gelecek tahayyülleri ile baş başa bırakmıştır.

20. yüzyılın kitlesel modernleşme hareketlerine daha yakından bakıldığında, neredeyse hepsinin odak noktasında çalışma zamanını baltalayan dinlenme zamanını yani uyku zamanını kontrol etme istencinin yer aldığı görülebilir. Uyku üzerinde sağlanacak kontrol ile sanayi üretiminde verimi artıracak şekilde dinlenme zamanı, boş zaman ve uykuyu düzenlemeye yönelik bir ilgi olduğu görülür. Bu çaba 20. yüzyıldan bu yana devam eden bir süreci kapsar. Fakat özellikle 20. yüzyıldan 21. yüzyıla değin süreden bu ilginin git gide insan-makine etkileşimini artıracak şekilde geliştiği görülür. İnsan-makine etkileşimini artırarak çalışmayı ve tüketimi maksimize etmeyi amaçlayan stratejilerin tümü yaşamın fiziksel, zihinsel, ruhsal ve biyolojik tabakaları arasında yer alan ayrımların belirsizleşmesine neden olmaktadır. Kökleri 20. yüzyıla değin giden bu sürecin bir sonucu olarak uyku bozukluğu bugün dünyanın kapitalistleşmiş coğrafyalarında hiç olmadığı kadar yoğunlaşmış durumdadır¹. Bu varsayımdan hareketle çalışmada, uykunun düzenlenmesi bağlamında kapitalizmin beden teknolojileri ve stratejileriyle gündelik yaşama ve öznelerin kişiliklerine nüfuz etme yöntemleri incelenmiştir. Kapitalist sanayi üretimini artırma odaklı gerçekleşen modernleşme hamleleriyle salt mekânsal ya da zamansal değişimler yaratılmamış, bu değişimlere ek olarak insani ve yaşamsal deneyimler de kapitalist üretim-tüketim süreçlerini artıracak şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler ya da düzenleme çabaları 20. yüzyılda kitlesel ütopyalar inşa etmeyle başlayan, 21. yüzyıla gelindiğindeyse “Amerikan rüyası”na benzer kişisel ütopyalar üretmekle devam eden bir sürecin ve insan-makine arasındaki etkileşimin yoğunlaşması sonucu oluşan insan-sonrası yakınsamaların hâkim olduğu bir çağın başlangıcını da oluşturmuştur. 20. Yüzyılda kitlesel modernleşme ütopyaları şeklinde başlayan bu çaba, 21. Yüzyıla gelindiğinde “Amerikan rüyası”na benzer kişisel ütopyalar üretimine dönüşerek mikro bir yapı kazanarak gündelik hayatımızda kişiliklerimizin en ince ayrıntılarına nüfus ederek doğallaşmış durumdadır.

1. Uyku ve Modernleşme İlişkisi

Uyku bağlamında dinlenme zamanı üzerinde sağlanacak kontrol, kitlesel modernleşmeyi sağlayacak ütopyaların merkezinde yer almıştır. Uyku yaşamın politik teknolojilerinin geliştiği iki temel hattın buluşma noktasında bulunur. Uyku düzenlenebilirliği ile bir yandan bedeni disipline etmeye yönelik hareketlere, “...yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaşılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf yöntemlerine” (Foucault 2015a: 104) bağlanırken diğer yandan dinlenmeyle olan ilişkisiyle de bireyi çalışma sürecüne dahil etmek için yeniden üretim süreçlerinin en önemli basamaklarından biridir. Foucault'ya göre biyo-iktidarın doğuşuyla birlikte, biyo-iktidar hayatı yönetmeye, güçlerini optimize etmeye, güçlendirmeye, kontrol etmeye ve organize etmeye çalışırken, hayat da iktidarın yeni amacı

¹ Amerikan Psikoloji Derneği'nin verilerine göre her yıl 30 milyon ABD vatandaşı uyku bozukluğundan şikâyet etmektedir. Derneğin konu ile ilgili erişime açık şekilde yayınlamış olduğu detaylı rapora derneğin kendi internet sitesi üzerinden ve “Stress and sleep (apa.org)” adresi üzerinden ulaşılabilir.

ya da nesnesi haline gelir (1990, s. 136). Fakat hayat aynı zamanda güce de direnir. Hayat onu kontrol eden ve yöneten tekniklerle tümüyle bütünleştirilemez; bunun yerine sürekli ondan kaçır (Foucault 1990: 143). Bu bağlamda uyku, çalışma zamanı ve çalışma zamanının verimliliğinin artırılmasıyla doğrudan ilişkiliyken uyanık dünya ile olan ilişkisi yani geçirgen yapısıyla da hayatın sahip olduğu kaçır potansiyeline sahip bir insan deneyimidir.

Uyku bu iki özelliğiyle aynı anda bu iki hatta da bağlanır; dışı açıklığıyla düzenlenmiş uyku mekânlarına, uyku süreçlerine, saat aralıklarına, tıbbi ve psikolojik tanılara, kısacası toplumun tümünü ilgilendiren ve etkileyen müdahalelere kapı açmaktadır. Uyku üzerindeki kontrol tarihsel açıdan bakıldığında o kadar da yeni bir şey değildir. Antik Yunanlıların, aphrodisia, yani sağlık üzerine kaygılarının temelinde yatan perhiz düşüncesi de uyku perhizi üzerinden uykunun kontrolüne dayanmaktadır. Antik Yunan bilginleri için de sağlık açısından önemli görülen etkinliklerin düzenlenmesi bu perhizin ana ilkesi gibi görünse de örtük olarak bedensel bir kontrol istenci de bulunur. Hipokrates'in perhiz düşüncesinde uyku (*hupnoi*) da bu bedensel rejimin kapsadığı deneyimler içinde sayılır (Foucault 2015a: 188-189). "Uyku da rejimin çeşitlendirebileceği farklı yönlerde sahiptir: Bunlar uykuya ayrılan zaman, tercih edilen saatler, yatağın niteliği, sertliği, sıcaklığı gibi şeyler" (Foucault 2015a: 189). Foucault'ın Antik Yunan'da uykuya dair dikkat edilen şeyler olarak sıraladığı tüm bu özellikler 20. Yüzyılın uykuya dair en sofistike ütopyalarında yeniden karşımıza çıkacaktır.

Uyku bu bağlamda iktidar için hem bedenli varlığın hayatına ulaşmanın hem de toplumsal dönüşümler için toplumun toplumsallığına ulaşmanın yolunu oluşturmaktadır. Uykudan "...hem disiplinlerin matrisi hem de düzenlenmelerin ilkesi olarak yararlanır" (Foucault 2015a: 104). Bu nedenle kapitalist ya da sosyalist iktidar biçimlerinin tümü toplumsal dönüşümleri sağlamak için uykuyu düzenlemeye ve kontrol etmeye ihtiyaç duymuştur. Foucault (1990) iktidarın hem kasıtlı hem de öznel olmayan olduğunu ifade eder. Bu düzenleme ve kontrol etme istenci tarihsel süreç içinde belirli bilimsel araştırmalar ya da ütopyik projeler ile sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu kitlesel ütopyaların birçoğu 21. yüzyılda durduğumuz noktadan, önemsiz ve gerçekleştirilmesi imkânsız çılgın projeler olarak görülsede bugün bu büyük ütopyalar birey bazında oldukça mikro bir yapı kazanarak kişiliği hedef alır hale gelmiştir. Bu makalede uykuyu düzenlemeyi hatta yok etmeyi amaçlayan bilimsel araştırmalar ve ütopyik projelerden birkaçı analiz edilmeye çalışılmıştır. Analizlerde kitle kültürü ve kapitalist ütopyik gelecek tahayyülleri eşelenerek kapitalizmin insanın zorunlu ihtiyaçlarını yok sayan, insanı, makine-insan etkileşiminin üst sınırlarına getiren indirgemeci anlayışına karşı kullanılacak yeni bir imkân ya da "kaçır" yolu bulunmaya, önerilmeye çalışılmıştır.

1.1. Uykuya Daire Ütopyalar

Jonathan Crary'nin (2015: 15-16) uyku üzerine yazdığı ilham verici çalışmasında aktardığı bilgilere göre 1990'ların sonlarında bir Rus ve Avrupa konsorsiyumu gökyüzündeki güneş ışınlarını dünyamıza geri yansıtacak dev uydular üretip dünya yörüngesine yerleştirme planlarını tüm dünyaya ilan etmiştir. Tasarıya göre yörüngeye yerleştirilecek uydular aynalar ile kaplı olacaktır. "Her bir ayna uydu, tamamen açılıp çapı 200 metreye ulaştığında, dünyadaki yaklaşık 26 kilometre karelik bir alanı, ay ışığının yaklaşık 100 katı bir parlaklıkla aydınlatma kapasitesine sahip olacaktı" (Crary 2015: 15). Bu projenin uygulanmak istendiği bölgeler ise Sibiryaya ve Rusya'nın uzun kutup geceleri yaşayan bölgeleriydi. Asıl hedef bu bölgelerde gün ışığını kullanarak sanayi ve doğal kaynakların üretimi için 24 saatlik bir çalışma dünyasını tesis etmektir. Bu ütopyik proje "gece boyunca gün ışığı" sloganı ile tüm dünyaya duyurulmuştur. Daha sonraki günlerde proje, tasarıya gelen bilimsel ve ekolojik eleştiriler sonucunda uygulanmadan tarihin tozlu sayfalarındaki yerini almıştır. Fakat uykuyu, geceyi ve rüyaları kontrol ederek sömürmeye, gecenin ve uykunun tüm insanlığa

ait bir müşterek olmaktan çıkartılıp sanayi üretimi ve sanayi odaklı kitlesel bir modernleşmenin sağlanması için kullanılmaya çalışılması bu çılgın projeye başlamamıştır.

Bir diğer ilginç ve oldukça büyük uyku ütopyası da Konstantin Melnikov'a ait olan Uyku Enstitüsü'dür.

1.2. Melnikov'un Uyku Enstitüsü

1929'da Sovyet Rusya'sında ilk beş yıllık planla ilgili bir propaganda patlaması yaşanmıştır. Aynı yıl Pravda Moskova dışında, banliyöde bir sosyalist komün inşa edilmesi önerilmiştir bu öneri daha sonra "Yeşil Şehir" projelerinin sunulduğu bir yarışmaya dönüşmüştür (Buck-Morss 2004: 126). Yeşil Şehirler inşa edilmesi fikri temelde Karl Marx ve Friedrich Engels'in Alman İdeolojisi metninde geliştirdikleri kır ile kent arasındaki temel çelişki ve çatışmaların ortadan kaldırması fikri ile de bağlantılıdır (Marx & Engels 2017: 77-80). İlk beş yıllık Sovyet planı (1928-1932) büyük ölçekli bir sanayileşmeyi ve tüm üretim alanlarının makineleşmesini, tarımın ve toprağın dahi kolektifleştirilmesini odağına almaktaydı. Özellikle ilk beş yıllık planın uygulanmaya başlandığı yıllarda sanayi odaklı modernleşmenin gerçekleştirilmesi için uzatılan çalışma saatlerinin ardından, insanların ve çoğunlukla da işçilerin fiziksel ve zihinsel yorgunluğa tehlikeli bir şekilde yaklaştıkları bilinen bir gerçek haline gelmiştir. Açılan proje çalışmasında odaklanılan temel mesele, artan fiziksel ve zihinsel yorgunlukla baş etmek için sanayi üretimini de aksatmayacak bir "dinlenme alanının" tesis edilmesidir.



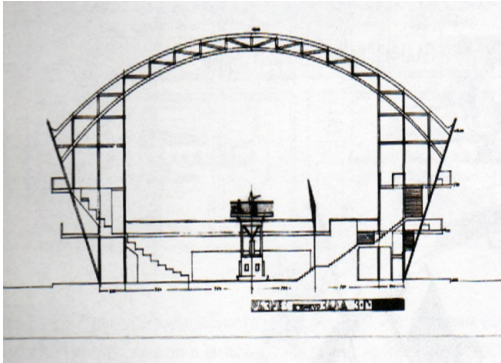
Şekil 1. Proje afişi².

Rus mimar ve ressam Konstantin Melnikov'un proje teklifi, yarışmaya katılan projeler arasında en radikal olan projelerdendi; ünlü Rus mimarın projesinin ana fikri, maksimum rüya kalitesini tesis etmek ve şehri uyku için ideal koşulları sağlayacak bir makine olarak yeniden kurmaktır. Temel kaideleri derin ve kesintisiz bir uyku deneyimine izin vermek olan projenin tasarımı, alanında uzman doktorlara, mimarlara ve müzisyenlere ait olacaktı. Proje kapsamında uyku deneyimini ve kalitesini artırmaya yönelik yeni bir mekân tasarlanacak ve bu tasarıma uygun konut birimleri inşa edilecekti. Proje Melnikov tarafından tasarlanan alelade bir uyku enstitüsü değildi; hazırlanan proje içerisinde toplum için gönüllü çalışma ve belirli eğitimler de mevcuttu. Melnikov sanayi üretimini artırmaya dayalı bir

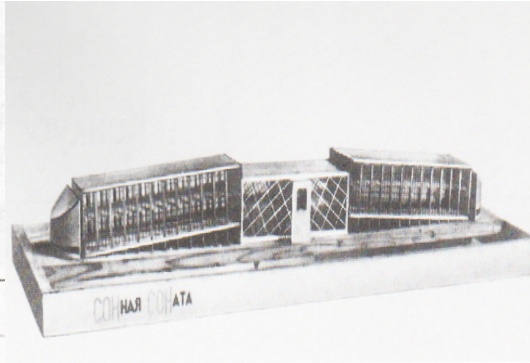
²(<https://veredes.es/blog/konstantin-melnikov-ciudad-maquina-dormir-jelena-prokopljevic/>
Adresinden 20 Kasım 2020 tarihinde erişilmiştir).

modernleşme hareketinde arzın artırılmasının yanı sıra “rüya”ya da ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir. İnşa edilmek istenen uyku merkezi sanayi temelli kitlesel bir modernleşmeyi sağlayacak ve bu amaca yönelik inşa edilecek yapılardan oluşacaktır. Yapı kompleksinin içinde yatakhanelerin yanı sıra kitlelere yeni modernleşme ilkelerinin öğretileceği ve Sovyet propagandalarının yapılacağı toplantı ve konferans merkezleri de bulunacaktı. Melnikov sanayi temelli modernleşmeyi yaygınlaştıracak ve üretimi artıracak kesintisiz bir uyku ve rüya alanı tesis etmek için disiplinlerarası bir proje geliştirmiştir. İnşa edilmek istenen ana bina, bir blok tarafından birbirine bağlanan iki ayrı kanattan oluşacaktı. Kanatlarda yatakhaneler bulunacaktı. Her iki kanatta bulunan yatakhane binaları uyku esnasında yastık ihtiyacını ortadan kaldıracak şekilde eğimli bir zemin üzerine inşa edilecekti. Uzun binaların her iki ucunda da çeşitli aletler ile yarattıkları *sinestezik*³ sistemi kontrol edecekleri kontrol kulübeleri bulunacaktı. Bu kontrol merkezlerinden,

“[S]ıcaklığı, nemi ve hava basıncını ayarlayacak, ayrıca da salonlara sağlığa yararlı kokular ve ‘seyreltilmiş yoğun hava’ püskürteceklerdi. Tabii ki ses de kendi haline bırakılmayacaktı. ‘Bilimsel gerçekleri göz önünde bulundurarak’ çalışan uzmanlar kontrol merkezinden rehaveti yoğunlaştıracak şekilde ayarlanmış çeşitli sesler yayacaklardı. Yaprakların hışırtısı, bülbüllerin dem çekişi ya da dalgaların yumuşak mırıltısı haddinden fazla yorulmuş kıdemli büyük şehir sakinlerini anında gevşetecekti. Bunlar yetersiz kalırsa mekanik yataklar bilinç kaybedilene kadar yavaş yavaş sallanmaya başlayacaktı. Bu noktada, doğal sesler devam edebileceği gibi, kontrol kulübesindeki eğitilmiş uzmanların emriyle bilinç dünyasından hala kalmış olabilecek bütün gerilim ve endişeleri gidermek için özel olarak sipariş edilmiş şiirler okunacak ya da müzik eserleri çalınacaktı. İşçi adım adım gevşeyecek ve ruhu sanat ve teknolojinin elbirliğiyle rehabilitasyondan geçmiş olacaktı. Bina bütünüyle bir ‘Uyku Sonatı’, Melnikov’un Rusçada uyku anlamına gelen ‘son’ sözcüğü üzerinden yaptığı söz oyunuyla söylersek bir SONatı olacaktı” (Buck-Morss 2004: 128)



Şekil 2. Kontrol merkezinin eskizi.



Şekil 3. Uyku enstitüsünün dış görünümü⁴.

Melnikov’un kulağa çığınca gelen projesi incelendiğinde, inşa edilmek istenen yapının, duyuusal seviyede hareket eden fiziksel, psişik, kimyasal, termal ve mekanik bir mekân olarak inşa edilmek istendiği net bir biçimde fark edilmektedir. Yapının tümü uyku ve rüya süreçlerinde mutlak kontrolü sağlamak amacıyla inşa edilecekti. Mutlak kontrol ile amaçlanan rüya ve uykunun SSCB propagandası ve sanayi temelli modernleşme için kontrol altına alınmasıydı. Melnikov proje içerisinde bulunan binaları halka çevresine yerleştirerek ortada kalan boş kısmı da orman, park ve bahçe gibi alanlara ayırmıştır. Buck-Morss’un yorumuna göre Melnikov’un projesi “Stalinist sanayileşme zihniyetinde hiçbir surette bulunmayan ekolojik kaygıları öne çıkarıyordu” (2004: 127). Merkezde işçilerin

³ *Sinestezik*, insanlarda herhangi bir duyunun, başka duyuuları da harekete geçirmesi için uyarılmasıdır. Bir algı modülü uyarıldığında diğer duyuularında uyarılmasına tıbbi olarak sinestezik denmektedir.

⁴(<http://www.urbanlivinglab.net/konstantin-melnikov-ciudad-como-maquina-para-dormir/adresinden> 20 Kasım 2020 tarihinde erişilmiştir).

ideolojik eğitimler alacakları “kişi enstitüsü” bulunacaktır. Melnikov’un *Uyku Laboratuvarı*⁵ projesi, ütopya ile distopyanın sınırında, üst yapının uykuyu ve rüyaları kolektifleştirip kontrol edebildiği, zamanın toplam işgali ve organizasyonundan sonra geriye kalan bireysel dinlenme zamanının ve öznelerin sanayi üretimindeki verimliliğini artırmak için yeniden üretilebileceğine dair bir düşünceyi serbest bırakmıştır. Melnikov’un projesi ilk bakışta işçilerin dinlenmesi için kurulan bir mekân ve yapı kompleksi gibi duruyor olsa da ünlü Rus mimar uyku enstitüsü projesiyle psikolojik iyilik halinin ötesinde daha büyük bir şeyi, devlet eliyle sağlanan toplumsal bir değişimi sağlamayı hedeflemiştir.

Melnikov ve SSCB’nin yetkililerinin hayali bu proje dahilinde “insanlığın dönüşümü ve değişimi” için bir enstitü kurmaktı. Sanayi temelli modernleşme çabalarının sonucunda yoğunlaşan mekanik bilgisi ve teknoloji günlük yaşama biçim vermek, ayrıca zamanı, insan deneyimlerini ve uyku-rüya gibi süreçleri kontrol altına almak için kullanılmak istenmiştir. Projeye SSCB’nin ideolojisini yayabileceği ve uyku ile rüyaları kontrol ederek yeni öznelerin yaratılacağı kitlesel bir kontrol merkezi olarak bakıldığında, yapının bir hapishane olarak tasarlanan Panoptikondan⁶ o kadar da farklı olmadığı fark edilecektir.

Melnikov’un uyku enstitüsünde de panoptikona benzer bir süreç işlemektedir, iktidar kendini doğrudan göstermeden uyku sürecine müdahale ederek rüyaları ve insanları disipline edecektir. Melnikov’un SSCB için tasarladığı proje, uyku ve rüyaların kontrol edilerek düzenlenmesini kapsar; projenin amacı sanayi üretiminde daha verimli çalışacak yeni özneler, işçiler yaratılması ve iktidarın bir üst yapı olarak uyku ve rüyaları kullanarak kitleleri kontrol edip disipline etmesini sağlamaktır.

Döneminde birçok tartışmaya neden olan bu proje, “...‘romantik’likten ‘anti-sosyalistliğe’, ‘tahripçiliğe’ uzanan çeşitli eleştirilerle karşılaştı. ‘Nasıl olur da’ diyordu jüri, ‘tam da ülkenin hayatı çalışarak değiştirmek üzere vites yükselttiği bir zamanda önemli bir mimar kendine uykuyu böylesine yüceltme izni verebilir?’” (Buck-Morss 2004: 128). Melnikov’un ütöpik uyku enstitüsü projesi, aylıklığı teşvik ettiği iddiası ile hayata geçirilemeden kitle kültürünün enkazları arasına karışmıştır.

2.21. Yüzyılda Uykunun Kontrolü ve Beden Teknolojisi

Rüya ve uyku, verili dünyayı değiştirebilen süreçler olmalarıyla, sanayide üretilen metalara ve inşa edilmiş mekânlara, politik ve toplumsal arzu aktarımı yapabilen çok önemli maddi süreçleri tetiklerler. İnsanların geceleri uykularında gördükleri düşler, verili toplumsallık tarafından bastırılmış olan en pür arzularını ve istençlerini barındırır. Bastırılmış arzulara

⁵ Susan Buck-Morss, *Rüya Alemi ve Felaket: Doğu’da ve Batı’da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması* (2004) isimli kitabında Melnikov’un projesini bu isim ile kullanır. Buck-Morss dışında konu ile ilgili yazan yabancı yazarlar uyku enstitüsü ya da uyku merkezi gibi daha farklı isimlerle de projeden bahsetmiştir.

⁶ Panoptikon projesindeki temel düşünce, projenin hazırlandığı dönemdeki suçlu insan gruplarını kontrol altına almaktır. Panoptikon bir hapishane gibi görünse de Foucault’nun da ifade ettiği gibi, bir hapishane olmanın ötesinde kitleleri kontrol edecek iktidarın, otoritenin görünürleşeceği bir disiplin mekanizmasıdır. Foucault panoptikonu neden iktidar ve otorite sağlayıcı bir mekanizma olarak ele aldığını şu şekilde açıklamıştır:

“Feodal tipteki bir toplumda siyasi iktidar esas olarak yoksulların senyöre ve zaten zengin insanlara vergi ödediği, aynı zamanda onlar için askerlik hizmeti yaptığı bir iktidardır. Fakat kişilerin ne yaptığıyla hiç ilgilenilmiyordu, siyasi iktidar buna, sonuç itibarıyla, ilgisizdi. Bir senyörün gözünde varolan şey, toprak, köyü, köyünde oturanlardı, ailelerdi, fakat bireyler, somut olarak, iktidarın gözüne gözüküyordu. Bir an geldi ki, herkesin iktidarın gözü tarafından fiilen algılanması gerekli oldu, kapitalist türde bir toplum olsun istendi, yani mümkün olduğunda yaygınlaştırılmış, mümkün olduğunca verimli bir üretimle birlikte; işbölümünde kimilerinin şu işi, kimilerinin bu işi yapmasına ihtiyaç olduğunda, halkın direniş hareketlerinin, ataletin ya da isyanın, doğmakta olan tüm bu kapitalist düzeni altüst etmesinden korkulduğunda, o zaman, her bireyin somut ve keskin gözetilmesi gerekli oldu...” (2015b: 124).

karşılık gelen rüyalar, kitlesel dönüşümler için ve bireysel mutluluk ile bağlantılı bir toplumsal dünya tesis etmek için kullanılarak tüm insanlara rüyaların gerçekleşmesi ile yaşamsal zorlukların ortadan kaybolacağı bir dünyayı vadetmekteydi. Bu nedenle rüyalar dönüşümler ve kapitalist üretimin artırılması için kullanılmaya çalışılmıştır.

21. yüzyıla gelindiğinde ise bu tip kitlesel rüyaların-düşlerin, kitlesel ütopyaların mevcut olmadığı hatta artık birer güldürü ögesi olarak algılandığı görülür. Günümüzde artmakta olan hizmet sektörüne rağmen sanayiye dayanan üretim anlayışının gücü kendini insanlar üzerinde hissettirir. Metalar, 20. yüzyıla kıyasla bugün artan bir hız ile üretilip dünyanın her bir noktasında satılmak üzere dağıtılmaktadır.

Fakat 21. yüzyılda 20. yüzyıldan farklı olarak bugün sanayi üretimine dayanan ilerlemenin yoksulluğu bitirmeyi vadeden, tüm insanlığa mutluluk sağlayacağı inancı geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Buck-Morss'nun da (2004) belirttiği gibi bugün kolektif mutluluk kavrayışı dünyadaki pek çok kişiye hiçbir anlam ifade etmez hale gelmiştir. Bugün Melnikov'un projelerine benzer toplumsal ve kitlesel dönüşümleri sağlayacak ütopyalar ve rüyalar terk edildi; fakat sanayi üretimi her geçen gün yoğunlaşarak güç kazanmaya devam ediyor. Artan bu yoğunlaşmaya paralel olarak sanayi ve hizmet sektöründe verimliliği artırma çabaları da yerini yeni araştırmalar ve bilimsel çalışmalara bırakmış durumda. Özellikle çalışma esnasındaki verimliliği artırmaya yönelik esnek çalışma, vardiyalı çalışma ve freelancer çalışma modelleri var olan çalışma modellerinin bir kısmına örnek olabilir. Bu çalışma modellerinin birçoğu tıpkı 20. yüzyıldaki gibi çalışma zamanını maksimize etmek için dinlenme yani boş zaman ve uyku zamanına saldırarak insanlığa kalan tek müştereklerden biri olan uyku deneyimini parçalamaya ve rüyalara sızarak kapitalist üretim ve tüketim süreçlerini artıracak şekilde rüyaları kontrol etmeye odaklanmaktadır.

Bugün metalara sahip olma istenci insanların rüyalarına şekil vermeye devam etmektedir; bu bağlamda rüyalar küresel alan içinde kapitalist üretim ve tüketim süreçlerinin artırılması için gelecek tahayyülü yaratmakta işe koşulmaktadır. Bugün kitlelerin peşine düştüğü arzular ve rüyaların yerinde tek tek insanların peşine düştüğü arzular ve rüyalar vardır. 21. yüzyılda 20. yüzyıldan farklı olarak kitlesel ütopyalara ve rüyalara değil, kişisel olana ve kişiliğe yüklenilmektedir. Büyük kapitalist firmaların satış sloganlarına bakıldığında yapılmak istenen analiz daha net şekilde görülebilir: 'Just do it' (sadece yap) ünlü spor firmalarından birinin satışlarını artırmak için kullandığı markalaşan sloganlardan biridir. Slogan doğrudan bir kişiye seslenir ve onu kapitalist tüketim için bir "özne" olarak çağırır. Büyük kapitalist firmaların birçoğu toplumun tümüne seslenmek yerine bunu artık doğrudan bir kişiye seslenerek ve onu kapitalist üretim ve tüketim süreçlerinin öznesi olarak çağırarak yapmaktadır.

Avrupa'daki sosyalizm ve SSCB'nin çöküşünden sonra geriye tüm dünyaya yayılan bir kapitalist üretim biçimi kalmıştır. Kapitalist tüketiciliğin bugün sona ermek şöyle dursun Buck-Morss'nun ifadesi ile "...sosyalizmin son kalesi durumundaki Çin anakarasına da nüfuz edip muhtemelen ilk küresel ideolojik form haline geldiği görülür" (2004: 7).

Durum böyle olunca kapitalist üretim ve tüketim ideolojisi de 21. yüzyılın tamamına hâkim olan tek küresel üretim ve tüketim ideolojisi olarak mevcut ütopyik gelecek tahayyüllerini yani rüyaları şekillendiren ve üreten tek güç olarak yüzyılın tamamına yayılır. 21. yüzyılda kapitalist üretim ve tüketim süreçlerini yoğunlaştırmak için oluşturulan kişiselleşen ütopyaların hâkim olduğu dünya ile birlikte kapitalizmin nihai tarih sonrası serabı olan "...gölgeleri olmayan ışıklı bir 7/24 dünyasına..." (Crary 2015: 20) geçiş yapılmaktadır.

Fakat bugün gelinen 7/24 zamansallığın hâkim olduğu modern dünyada, şeylerin/nesnelerin üretilip biriktirildiği bir çağı geride bırakalı çok oldu. Bugün bedenlerin ve kişiliklerin birer meta gibi üretildiği bir çağ deneyimlenmektedir. Bedenlerin ve kişiliklerin her geçen gün büyüyen sanayi ve hizmetler, imgeler ve kimyasallardan geriye kalanları tehlikeli bir biçimde içine aldığı görülür. Bu içine alma süreci temelde beden

teknolojileri bağlamında kişisel rüyalar ve ütopyalarda metaları arzulama ve onlara sahip olma hayalleri içinde işleyen bir süreçtir. Foucault'a göre beden teknolojileri ve:

“...toplumun ‘biyolojik modernlik eşiği’ adını vereceğimiz şey, insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya başladığında oluşur. İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur; yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvandır” (2015a: 102).

Bu teknolojilerin içinde kapitalist çalışma için beden verimliliğini artıracak disipline sokma, uykuyu düzenleme, uykuyu farklı biçimlerde organize etmeye yarayan bir dizi yöntem bulunur.

2.1. Beden Teknolojilerinden Uyku Teknolojilerine: İçselleştirilmiş Kapitalizm ve İlaç Üretimi

Uykuyu düzenlemek için kullanılan uyku teknolojilerinin ilk kutbunda içselleştirilmiş kapitalizm (*internalized capitalism*) bulunur. “İçselleştirilmiş kapitalizm (internalized capitalism) kişisel değerinizin üretkenliğinize, finansal gelirinize, sosyal statünüze veya sahip olduğunuz (pahalı ya da ucuz) nesnelere dayanmasını ifade eden bir kavramdır” (Uğur 2020: 74). İçselleştirilmiş kapitalizm salt kişisel bir tavır alış üretmez, kişinin kendisi dışındaki insanları da tanımlanan şekilde görmesini sağlayan Bergerci anlamda bir görme biçimi⁷ olarak gündelik yaşamda kendisini gösterir. Beden teknolojisinin bir diğer kolunu da ilaç endüstrisi oluşturur. Makalenin kalan kısmı sırasıyla içselleştirilmiş kapitalizm ve ilaç endüstrisi konularına odaklanacaktır.

2.1.1. İçselleştirilmiş Kapitalizm ve Amerikan Rüyası

Birbirinden bağımsız öznelerin üretim araçlarına özel mülkiyet ile sahip olduğu bir sistem olan kapitalizm, üretim ve tüketim süreçlerinin işleyişinin yanı sıra kişiliğin ve kişisel olanın yani öznenin yapımını, rüyalarını ve uyku deneyimini de doğrudan etkilemiştir. “Dünyanın işleyişine hâkim olan ve kendini bir gerçeklik olarak hissettiren bu sistem gündelik yaşam içerisinde insanları evlerine hatta yatak odalarına ve rüyalarına dek takip etmektedir” (Uğur 2020: 75). Kapitalizm içselleştirilmiş bu haliyle her insana musallat olan bir hayalet gibidir.

Uyku teknolojilerinin ilk kutbunu oluşturan, rüyaları ve ütopyaları kişiselleştiren içselleştirilmiş kapitalizmin çalışma prensibini en iyi açıklayan örnek “Amerikan rüyası”dır. Amerikan rüyası temelde 20. yüzyıldaki kitlesel ve toplumsal kalkınma anlatıları ve ütopyalarının aksine, ‘kişinin sadece sıkı çalışma ile toplumsal ve finansal başarı ve mutluluğa ulaşabileceği fikri’ni ifade eder. 7/24 kapitalist üretim ve tüketim akışlarının hâkim olduğu, teknolojik öğelerle dolu 21. yüzyılın ışıltılı dünyasında, içselleştirilmiş kapitalizm ile insanlar kişisel değerlerinin üretkenliklerine ve ekonomik gelirlerine bağlı olduğu fikri ile güdülenirler. Bu motivasyon ile özneler üretkenliklerini ve çalışma zamanı içindeki performanslarını artırarak daha çok çalışmak için kişisel ihtiyaçlarına ayırdıkları dinlenme zamanlarından yani uyku sürelerinden, ödün vererek bunu telafi etmeye çalışırlar.

2.1.2. Bir Uyku Teknolojisi Olarak İlaç Endüstrisi

Beden teknolojileri içinde bedeni disipline etmek, uyku ve rüya süreçlerini kontrol etmek için geliştirilen bir diğer kontrol mekanizması da ilaç endüstrisidir. Uyku teknolojisinin ilk kutbunda içselleştirilmiş kapitalizm yer alırken diğer kutbunda da uluslararası ilaç firmalarının ürettiği uykusuzluk ilaçları yer alır. Bugün dünya çapında yetişkinler arasında en çok tüketilen ilaçlar arasında uykusuzluk ilaçları ve melatonin içeren ilaç ya da takviye

⁷ Bergerci görme biçimi ile kastedilen nesnelere gerçekliklerinin değerine göre ölçülmesi durumudur. John Berger sözü edilen görme biçimini şu şekilde ifade etmiştir: “Tüm gerçeklik hiç düşünülmeden onun taşıdığı maddesel değerle ölçülür” (2014, s. 87).

edici gıdalar bulunur⁸. Günlük yaşamda enerji sağlama amacıyla üretilen multivitaminler ve uykusuzluk sonrası oluşan depresyon ve kaygı bozukluklarının bastırılması için kullanılan reçeteli ilaçlar, kısacası uykusuzluk ürünlerinin tümü büyük ilaç firmalarının ateşli ve etkili reklamları ve satış teknikleri ile yeni bir yaşam tarzı olarak sunulur. Bu ilaçlar esnek çalışma ve freelancer çalışma gibi kapitalist çalışma modelleriyle birlikte en sonunda günlük hayat içinde kullanılması zorunlu hale gelen belirli gerçeklikler haline gelmişlerdir. Uykusuzluk ürünleri ve uyku yoksunluğunun sonucunda ortaya çıkan depresyon ve kaygı gibi duygudurum bozukluklarını bastırmaya yönelik üretilen sakinleştiriciler ile 7/24 işlemekte olan kapitalist sisteme ve bu sistemin altyapısına uygun yeni insan/özne yapım aşaması da zirve noktasına ulaşmıştır.

Tüm gün enerjik olmayı, yaşamdan kopmadan çalışabilmeyi vadederek pazarlanan ilaçlar 21. yüzyılda kapitalist çalışma ve tüketmeyi artırmak için öngörülen uykusuz çalışma koşullarının ve uykusuzluk sonrası oluşan duygudurum bozukluklarının, kısacası uykusuz yeni özneleri oluşturacak uyku teknolojilerinin meşrulaştırılmasında önemli bir role sahiptir. İlaçlar hem çalışanların daha az dinlenerek ve daha az uyuyarak daha çok çalışmasına, hem de kapitalist çalışmayı maksimize etmek için geliştirilen esnek çalışma, freelancer çalışma modelleri gibi yeni çalışma modellerinin geliştirilmesine dayanarak üretilmektedir. Bu konuda, Joan Busfield “...yararsız, üretkenliği ketleyen ve hatta zararlı bir uygulama olsa bile ilaç kullanımını teşvik eden özel bir kültürün yaratılmış olduğunu ve süreçte ilaç endüstrisinin önemli rol oynadığını söylemiştir” (akt. Moncrieff 2020: 293). Bu kültür uzun yıllardır süregelen ilaç tanıtımları, reklamcılık çalışmaları ve bilimsel çalışmalar gibi faaliyetleri kapsayan “...‘olgu yaratma’ süreci içinde iktidar kurarak oluşturulabilmiştir” (Monceieff 2020: 294).

Endüstrileşen dev ilaç firmalarının gücü ile oluşturulan bu ideoloji, uzun yıllardan beri ilaç ile tedavinin uyku bozukluğu gibi duygudurum bozuklukları ve psikolojik sorunların tedavisinde kullanılan tek ve yaygın tedavi yöntemi olmasını sağlamıştır. Bugün “[i]laç firmalarının reklam gücü sayesinde, duygusal sıkıntılarımızın ve kötü ruh hallerimizin anormal biyolojik süreçlere dayandığı ve bu süreçlerin ilaçlar tarafından onarılabileceği fikri daha önce hiç olmadığı kadar benimsenmiştir” (Moncrieff, 2020, s. 294). Birçok insan “...kendi deneyim ve ruh hallerini beyin kimyası temelinde yorumlamaya...” (Moncrieff 2020: 294) ve depresyon, anksiyete bozukluğu ve uykusuzluk yani uyku bozukluğu sorunlarını kişisel kaygı ve stres seviyeleri ile açıklamaya başlamıştır. Johann Hari’nin kendi yaşadığı depresyon süreciyle bağlantılı yazdığı kitabında aktardığı gibi insanlar hayat boyu depresyon ya da diğer duygudurum bozuklukları hakkında farklı hikayelere inandırılmaktadır. Hari’ye göre yaygın kaniya bakıldığında bu sorunların tümü “...[b]yeyindeki bir arızadan kaynaklanıyor” (2020: 25). Nicolas Rose’un da söylemeye çalıştığı gibi “...toplum olarak ‘nörokimyasallaşmış’ durumdayız ve tüm dünyada şu anda milyonlarca insan normal hissetmek için ilaç alması gerektiğine ikna olmuş bulunuyor” (akt. Moncrieff 2020: 294). Psikiyatrik ilaçlar hakkında tüm bu varsayımların oluşturulmasında etkin olan güçleri tespit etmek, içinde bulunulan çağda, Guattari’nin deyişiyle bir “kaçış çizgisi” veya Foucault’un deyişiyle yeni “direniş” olanakları yaratılmasını sağlayabilir. İlaçlara ve mevcut ilaç endüstrisine karşı takınılacak bu tavırla, ilaçların beden teknolojileri ve uyku teknolojileri içinde bedeni disipline etmek için kullanılan bir tür kimyasal tahakküm mekanizması oluşturduğu gösterilerek, ruhsal ve zihinsel alan içinde yer alan duygudurum bozukluklarına kapitalist verim alanı dışında bulunan daha gerçek ve insancıl tedavi yöntemleri kazandırılabilir.

3. Uykusuz Öznenin Yapımı

⁸ Gallup’un Amerikalı yetişkinlerle yaptığı araştırma verilerinde yetişkinler arasında uyku ve melatonin ürünlerinin kullanımına dair veriye ulaşabilirsiniz. <https://news.gallup.com/poll/642704/americans-sleeping-less-stressed.aspx>

21. yüzyılda çalışma zamanını maksimize etmek için dinlenme zamanını yani doğrudan uyku zamanı ve uykuyu kontrol etmeye yönelik ve hatta uykuyu yok etmeye yönelik bilimsel araştırmalar yapılmaktadır. Yapılan araştırmaların bulguları ışığında tüm memeli canlıların bir şekilde uydukları öğrenilmiştir. Uyku esnasında geçen dinlenme süresinin her canlı için belirli bir bedeli vardır. Ama bu durum insanlar için geçerli değildir. Uyku sırasında hareketsiz kalan canlılar dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehlikeye ve saldırıya karşı savunmasız kalıp kolay bir av haline gelebilirken insanlar uyku sırasındaki bu dinlenme süresini üretime tekrar katılabilmek için kendi yeniden üretimlerini sağlamak amacıyla kullanmaktadır. Uyku esnasında geçen dinlenme süresinin doğrudan insan türü için yaşamsal bir bedeli olmasa da kapitalizm için doğrudan parasal bir karşılığı ve bedeli vardır.

Kapitalizm 7/24 üretim yapan bir ekonomik sistemdir. 7/24 zamansallık içinde kesintisiz üretimi hedefleyen bir iktisadi sistem olan kapitalizm 7/24 üretilen ürünlerin satılacağı ve tüketileceği yeni alanlara ihtiyaç duyduğu gibi bu tüketimi sağlayacak yani 7/24 tüketmeye devam edecek özneler de ihtiyaç duyar. Crary, uyku üzerine yazdığı kitabında beyaz taçlı serçelerin uyku özelliklerinden bahseder. Crary'nin aktardığı araştırma verilerinden öğrenilenlere göre, beyaz taçlı serçeler diğer birçok kuş türünden farklı olarak göç esnasında yaklaşık yedi günü bulan bir uyanıklık durumunda seyahat edebilirler. Beyaz taçlı serçelerde görülen "...bu mevsimsel davranış hiç dinlenmeksizin, geceleri uçarak yollarına devam ederken gündüzleri de yiyecek peşinde kalmalarına imkân sağlar" (Crary 2015: 13). Beyaz taçlı serçeler dışında yunus balıkları da zihinlerinin bir kısmını uyanık halde tutarak uyuyabilir. Bu sayede uyku esnasında kendilerine yaklaşan tehlikelerin tümünü takip edebilirler. Bir başka kuş türü olan yeşilbaşlar da göç esnasında uçarken tek sıra halinde uyuyarak yani vardiyalı uyku uyuyarak kendilerini dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korurlar.

ABD Savunma Bakanlığı, uyumadan yaşamlarına devam edebilen canlıları ve özellikle beyaz taçlı serçeleri yakından inceleyerek yapılan uyku araştırmalarına büyük paralar yatırmaktadır. Amerikan Devletinin desteklediği bu araştırmaların sonucunda, insanlara uygulanabilecek yeni beden teknolojileri bulunması amacı ile beyaz taçlı serçelerin göç esnasındaki uykusuz günlerindeki beyin hareketlilikleri araştırılmaktadır. Crary'ye göre bu çalışmalarda "[a]maç, insanların uykusuz kalabilmesini ve üretken ve verimli biçimde iş görebilmesini mümkün kılmanın yollarını keşfetmek"tir (2015: 13).

Crary'ye göre "...uykusuz askerlerin yaratılması, dolayısıyla beyaz-taçlı serçe incelemesi projesi insan uykusu üzerinde hiç değilse sınırlı bir hakimiyet sağlamaya yönelik daha geniş kapsamlı bir askeri girişimin sadece küçük bir bölümünü oluşturuyor" olabilir (2015: 13). Kısa bir tarih araştırması sonrasında görülebileceği gibi, askeri alan ile ilintili savaş teknolojilerinin birçoğu daha sonra insan-makine etkileşimini artıracak biçimde toplumsal alan içine dahil edilmiştir. Savaş alanında üstünlük kazanmak için geliştirilen savaş teknolojileri daha sonraki yıllarda beden teknolojilerine uyarlanmaktadır. Şu an için hedeflenen uykusuz asker yapımı, nihai olarak kapitalizmin tarih sonrası ütopyik hatta distopyik gelecek tahayyülü için uykusuz işçi ve uykusuz tüketici yaratım sürecinin önünü açmaktadır. Askeri alanda süregiden bu ve benzeri araştırmaların amacı insanların uykusuz kalarak üretken ve verimli bir şekilde çalışabilmesini mümkün kılmanın yeni yöntemlerini bulmaktır.

Uykusuzluk, üretkenliğe ve gelire bağlı bir kişisel değer söylemi ile kurulan içselleştirilmiş kapitalizm ile önce bir yaşam tarzı olarak sahneye çıkartılırken en sonunda da mevcut esnek çalışma ve freelancer çalışma modelleri sayesinde birçok çalışan insan için zorunlu bir hale dönüştürülmektedir. Crary'nin de ifade ettiği gibi "7/24 pazarlar ile kesintisiz çalışmaya ve tüketime yönelik bir küresel altyapı yerleşik hale geldi, şimdi de bunlara daha iyi uyan bir insan/özne yapım aşamasında"yız (2015: 15). 21. yüzyılda yerleşik hale gelen 7/24'lük üretim ve tüketim altyapısına uygun yapılmak istenen ve kapitalizmin tarih sonrası gelecek tahayyüllerini süsleyen bu öznenin temel niteliği "uykusuz" bir özne olmasıdır. 20. yüzyıldaki sanayi odaklı modernleşme hareketlerinin ve 21. Yüzyıl özne beden tartışmalarının,

uykusuzluğu dikkate alması bu açıdan anlamlı olabilir. Modern yaşamda uykusuz olarak tanımlanan öznenin yapım aşamasında işleyen uyku teknolojilerinin yaratılmasında rol oynayan öğelerin ve süreçlerin belirlenmesi Foucault'nun deyişiyle bir "kaçış" ya da "direniş" olanağı yaratmak için kullanılabilir. Bu fırsatlar kapitalist çıkarlardan azade ve bu çıkarlara karşı kullanılabilir insana dair başka türlü bir bilgi ve gelecek tahayyülü oluşturulmasını sağlayabilir. Kapitalist yönetim modellerinin farklı suretler ve biçimlerle yaşamın içine, hatta kişiliğin içine sızıyor olması, insan yaşamının ona hâkim olan ve mevcut sistemin devamlılığını sağlayan teknikler ve teknolojiler ile sonuna kadar birleştiği anlamına gelmez; Michel Foucault'nun da dediği gibi insani olan yani "...yaşam sürekli bunların elinden kaçır" (Foucault 2015a: 102).

4. Uykunun Politikleştirilmesi

"Uyku hiçbir zaman tam olarak aşılamamış modernlik öncesinin, 400 yıl önce ortadan kalkmaya başlayan tarım evreninin her yerde mevcut ama görülmeyen bir yadigarı" (Crary 2015: 22). Tıpkı bugün doğal olarak kabul edilen her şey gibi uykunun da elbette bu makalenin mevcut sınırları içinde işlenemeyecek kadar geniş, insanlık tarihi ile bir olan devasa bir tarihi vardır. Uyku hiçbir zaman monolitik veya tek biçimli olmamış, bin yıllar ve yüzyıllar içinde birbirinden farklı şekil ve anlamlara sahip olmuştur. Pek çok açıdan uykunun bu derin tarihi, modernlik deneyimiyle de değişikliklere uğramış ve deneyimin kendisi içerdiği rüyalar ile yeni anlamlar kazanarak dönüşmüştür. Özellikle uykunun rüya ile olan organik ilişkisi 20. yüzyıldan bu yana iktidar eli ile sağlanacak toplumsal bir değişim ve sanayi üretimi temelli gerçekleştirilecek bir modernleşme hareketi için elverişli bir ortam oluşturulmak amacıyla iktidar tarafından kullanılmaya çalışılmıştır. Bu çaba sonucunda uyumadan ve dinlenmeden, üretim-tüketim süreçlerine katılabilen yeni uykusuz insan/özne tahayyülleri ortaya çıkmıştır.

Modern tıp ve psikanaliz uyku bozukluğu ve uyku bozukluğuna neden olan kaygı duygusunu kişisel alan içinde kişilerin kendi sorunlarıyla açıklayıp kişiselleştirmektedir. Bu tıp bir açıklama bizi asıl hedeften, duygu-durum bozukluklarına neden olan ve özneleri uykusuz özneler olarak yeniden üreten kapitalizminden saptırmaktadır. Kişisel alan içinde sorunların kişiselleştirilerek açıklanması çözüm bulma sorumluluğunu da kişilerin omuzlarına yüklemektedir. Dünya çapında obezite kadar yoğun bir hastalık boyutuna ulaşan uyku bozukluğunu⁹ tedavi etme sorumluluğu ise endüstrileşmiş ilaç firmalarına devredilir. Uyku mahrem ve belirli bir kapanma hali gerektiren bir deneyim gibi görünüyorsa da bu illüzyonun arkasında tarihi 16. yüzyıla değin uzanan bir tarihsellik ve ilişkisellik yatmaktadır. Uyku mahrem ve kapalı bir deneyim alanı gibi görünüyorsa bile hala diğer insanlarla aramızdaki karşılıklı ilişkiden azade kalmış değildir.

Crary'e göre "[h]ayatımızın sahte ihtiyaçlar batağından azade olarak, uykuda geçirdiğimiz büyük kısmı hala insanın çağdaş kapitalizmin açgözlülüğüne yönelik en büyük tahkirlerinden biridir" (2015: 21). Uyku doğal bir ihtiyaç olması, ölüm ile sonuçlanan yoksunluğu ve çalışma eylemi için bireyin yeniden üretiminin en önemli basamağı olması gibi anlamlarıyla kapitalizmin kişisel zamanımızı çalmasını önündeki en önemli doğal bariyerlerden birini oluşturmaktadır. Uyku hayati ve yok edilemez bir insani ihtiyaç olması bağlamında kapitalist iktidarın daha verimli üretim ve tüketim süreçleri tesis etmek amacıyla insanı parçalara ayırmayı planlayan projelerine karşı kullanılabilir bir "kaçış" imkânı sunmaktadır. Uyku, yoksunluğu ölüm ile sonuçlanan zorunlu bir insan ihtiyacı olması bağlamında küresel kapitalizmin 7/24 zamansallığından ve yaşamın tüm katmanlarına sızan teknik bilgisinden kaçmak için Felix Guattari'nin (2013) bahsettiği

⁹ Amerikan Ulusal Uyku Vakfı'nın uyku bozukluğu ve obezite ile ilgili yayınladığı araştırmaya vakfın kendi internet sitesi üzerinden veya bu internet adresi üzerinden ulaşılabilir: <https://www.sleepfoundation.org/articles/non-24-hour-sleep-wake-disorder-associations-depression>

şekliyle, bir *kaçış çizgisi* haline getirilebilir. Uykunun sayılan bu özellikleri onu önemsiz bir insani ihtiyaç olmaktan çıkartıp tüm insanlık için, onu yeniden insanlığın müşterek varlığı olarak sunulmasını sağlayacak gerekli imkânları verebilir. İnsanca olan açlık, cinsel arzu ve arkadaşlık gibi ihtiyaçların birçoğu bugün alınıp satılabilir şeyler olarak metalaşmış durumda olsa da uyku ölüm ile olan ilişkisi ve insan sermayesini yeniden üreten bir süreç olması bağlamında bu metalaşmadan kaçmayı başarmaktadır.

Tam olarak kuşatılmaz ve sömürülemez olmasına rağmen uyku, işlemekte olan küresel kapitalizmin dışında yer alan bir konu da değildir. Uyku rüyalar ile olan organik ilişkisi düşünüldeği zaman daima geçirgen bir yapıda olmuştur; "...uyanık zaman faaliyetlerinin akışları uykunun üzerine yayılmıştır" (Crary 2015: 123). Uykunun geçirgen yapısı makalede de gösterilmeye çalışıldığı haliyle iktidar eliyle sağlanacak bir toplumsal dönüşüm ve değişim için kullanılmak istenmiş ve hala daha kullanılmak istenmektedir.

Geçirgen yapısına rağmen uyku, küresel bir kârlılık sistemi olan kapitalizmin bugün dahi hala tam olarak sömürgeci haline getirip kullanamadığı zorunlu bir insan ihtiyacı ve kapitalizmin esnek çalışma zamanına karşı kullanılabilir yeni bir zaman aralığı düşüncesini akla getirmektedir. Tarihsel süreç içinde gerçekleşen bilimsel araştırmalara, uykuyu sömürmeye ya da doğrudan deneyimi ortadan kaldırmaya çalışan stratejilere ve ütopyik projelere rağmen uyku, tam olarak yok edilememiş ya da sömürülememiştir. Bu çabalar tarihsel süreç içinde uykuya ayrılan zamanı, tercih edilen uyku mekânını ve uyku saatlerini düzenleyebilirken onu asla tam anlamıyla yok edememiştir. Uykuyu yok etmenin insan sermayesini de yok etmek anlamına geldiği çok iyi bilinen bir gerçektir. Bu nedenle uykusuz asker ve uykusuz özne yapım aşamasında insanı makinelere yakınlatacak yeni beden teknolojileri geliştirilmeye çalışılıyor. Bu amaç doğrultusunda uyumadan yaşamına devam edebilen canlı türleri üzerinde bilimsel araştırmalar yürütülüyor. Fakat, "[b]uradaki o müthiş, akıl almaz gerçek, uykudan değer namına bir şeyin elde edilemeyeceğidir" (Crary 2015: 21). Deleuze'un da ifade ettiği gibi bizler termodinamik makineler yerine bilgi teknolojisi ve bilgisayarlarla, karbon yerine silikonla, organizma yerine genetik kodun zincirleriyle, gösterenin egemenliği yerine modern edebiyatla ilişkilerimizden oluşuyoruz (1999: 109; 1995: 180).

Tabii, insanlar uyku uyumaya devam edecek ve 7/24 ışıklarla aydınlatılan metropollerde bile geceleri hala nispeten tenha ve sessiz aralıklar bulacaklardır. Fakat ne var ki, uyku artık insan yaşamının devamlılığını sağlayan bir ihtiyaç veya doğa kavramından uzaklaştırılmış bir deneyim dünyasını akla getirmektedir. Kapitalizm başka birçok şeye yaptığını uykuya da yapıyor ve uykuyu araçsal ve fizyolojik bağlamlarda tanımlanan yönetilebilir ve kontrol edilebilir bir deneyim olarak kavramsallaştırmaktadır. Ekonomik açıdan tehlike altındaki şeyin küresel boyutlara ulaşan büyüklüğüne bakılınca, kapitalist coğrafyalarda her yerde karşılaşılan uyku bozukluğu ve uyku erozyonuna da şaşırılmamak gerekir. Bugün uykuyu elektronik cihazlara göre isimlendiren bir kavram kullanılır, gündelik yaşamda bu pek dikkat çekmese de gündelik yaşam içinde oldukça yaygın: Uyku modu. Bir elektronik cihazın en düşük enerji durumunda kalmasını ifade eden bu tabir, uykunun insanlık için olan daha kapsayıcı anlamını, ertelenebilir bir deneyim hatta işlev haline dönüştürmektedir

Crary'nin deyişiyle "[u]yku, canlıların modernleşmenin sözde karşı konulamaz kuvvetleriyle bağdaşırılığının sınırları olabileceğinin akıldışı ve tahammül edilemez bir teyididir" (2015: 23). Kapitalizm, aşk, cinsel arzu, açlık vb. gibi 'kişisel olan politiktir' tezi ile savunulan birçok insani deneyimi, mevcut tezi içselleştirmek suretiyle alınıp satılabilir birer meta haline getirmeyi başarmıştır. Modernleşme süreci içinde çalışma ve tüketim alanları da dahil olmak üzere teknolojinin yaşamın fiziksel, biyolojik, zihinsel tabakalarındaki hakimiyeti, insanı, teknoloji ve teknik bilgi ile kuşatılmış bir yaşam (çağ) ile baş başa bırakmıştır. Fakat insanın teknoloji ve onu kuşatan dünya ile ilişkilene hali bitmiş bir süreç değildir. Bu süreç sürekli oluş halindedir. En genel tanımıyla bu süreç, insan kavramının mevcut olan teknik ve bilimsel bilgiyi reddetmeden yeniden okunmasına ve değerlendirmesine dayanır. İnsanlar,

teknolojik bir mekanizma ile aynı seviyeye getirilmeye karşı direnir. Modern yaşam ve modern yaşamın teknoloji hakimiyetinde kurulan yaşam kültürünün kendine özgü anlamı, modern yaşama ait kültürel gövdeyi oluşturan ilişkileri analiz etme çabası, çağa ait kişisel ilişkiler ile kişi-üstü ilişkiler arasında kurulan bağlantıyı çözmelidir. Böylesi bir ilginin merkezinde ise kişiliğin, insan yaşamının tümüne yayılmış olan teknolojik güçler karşısında kendini nasıl uyarladığı sorusuna aranacak yanıtlar yer alır. Kişisel olan politiktir ifadesi de böylesi bir çabanın ve ilginin ürünüdür. Elbette kişisel olan politiktir, fakat bu tezin içi çoktan boşaltıldı. Kapitalist yönetim modelleri çoğu antikapitalist teze yaptığı uygulamayı “kişisel olan politiktir” tezine de uyguladı ve tezi kapitalist tüketim süreçlerini artırmak amacıyla kullanacak bir satış taktiği haline getirdi. Böyle bir durumda uykuyu, modernleşmenin karşı konulamaz güçlerine, yaşamın her alanına sızan teknolojiye ve kapitalizme karşı yeniden düşünmeyi sağlayacak düşünme biçimi “kişisel olan politiktir” tezi içinden gelmeyecektir. Böylesi bir durumda “...kişisel olanın politik olduğunu savunmanın en iyi yolu bugün onu; ‘kişisel olmayan kişiliktir’ şeklinde...” (Uğur 2020: 121) yeniden okumak olacaktır¹⁰. Kişisel olmayanın kişilik olduğunu düşünürken ilişkiselliğin ve tarihselliğin her türlü özcülüğü reddeden, geçmişin kabulü ile ilerleyen ve şimdiki zaman ve gelecek için alternatif kaçış çizgileri oluşturan bakış açısından faydalanmak doğru bir strateji olacaktır. Uyku gibi yaşamın derin ve mahrem alanı içinde yer alan ve insan-makine etkileşimini artırmak için teknik bilgi ile kuşatılan insani deneyimler “kişisel olmayan kişiliktir” şeklindeki strateji ile kişisel alandan çıkarılıp politik alana çekilebilir. “Kişisel olmayan kişiliktir” ifadesi bu bağlamda yaşamın en mahrem ve ulaşılmaz katmanlarına yayılmış olan teknik bilgiyi ve bunun sonucunda artan insan-makine etkileşimini analiz etmek ve eleştirmek adına oluşturulacak farklı kavrayışlar için politik ve tarihsel bir alan açmak amacıyla kullanılabilir. İnsan yaşamının kişisel ve derin katmanlarına yayılmış durumda olan teknik bilginin ve teknolojinin bu alanlardan ayrılması ancak; kişisel olanın kişilik dışı (*impersonal*) olduğunun, tarihsel ve ilişkiyel bir bağlama yani politik bir arka plana sahip olduğunun gösterilmesi ile sağlanabilir.

Sonuç

Çalışmanın girişinde vurgulandığı gibi 20. yüzyılın tamamına hâkim olan kitleselel ütopyalar, sanayi odaklı modernleşme hareketlerinin, yeni insan/özne yapım sürecinin merkezinde yer almış ve 21. yüzyılda hâkim olan insan-sonrası yakınsamalar için zemin oluşturmuştur. Çağın tamamına hâkim olan bu kitleselel ütopyaların neredeyse tümünde ortak bir temaya rastlanır; bu tema artan teknik bilgi ile insan-makine arasındaki ayrımların ortadan kalkması ve insanın, insan olmayana yakınlaştırılması bağlamında kurulur. Kitleselel ütopyalar geleceğe dair ütopyik tahayyüller olsalar dahi çalışmada da gösterildiği gibi toplumsal ve siyasi yaşam içinde devlet politikaları ve devlet destekli bilimsel projelerle birlikte kendilerine yer bulmayı başarmışlardır. Çalışmanın girişinde de vurgulandığı gibi insan-makine arasındaki etkileşimin artması yaşamın tüm katmanlarını geri dönüşü olmayacak şekilde dönüştürür ve katmanlar arasındaki sınırları belirsizleştirir.

Bu çalışmada kişisel alana ait olan bir deneyim olan uyku, ilişkiyel bir yaklaşımla tarihsel ve politik anlamlarıyla birlikte incelendi. Çalışma dahilinde yıllardır süregelen insanın, insan olmayana yaklaştırılması tartışmalarına uyku bağlamında örnekler verildi ve tartışmaya yeni bir boyut kazandırılmaya çalışıldı. Çalışmanın sınırları içinde ve konu dahilinde uykuyu düzenlemek ve bedeni disiplin etmek için kullanılan teknikler ve yöntemler Foucault'un beden teknolojileri kavrayışından ilham alınarak “uyku teknolojileri” başlığı altında tartışıldı. Çalışma dahilinde geliştirilen bu kavram kendi içinde ikiye ayrılarak incelendi. Uyku

¹⁰ “Kişisel olmayan kişiliktir” tezi makalenin yazarı tarafından yazılan ve yazımı 2020 yılında tamamlanan “*Kapitalist Gerçekçilik Bağlamında '7/24' Zaman Tasarımı ve Zamanın Deneyimlenmesi: Modern Çağda Kaygının Üretimi ve Uyku Bozukluğu*” başlıklı yüksek lisans tezinde geliştirilmiştir. “Kişisel olmayan kişiliktir” tezi, yazarın yüksek lisans tezinde geliştirilmiş olup tamamen tezin ve makalenin yazarına aittir.

teknolojileri içinde yer alan içselleştirilmiş kapitalizm ve ilaç endüstrisi başlıkları ise uykuyu düzenleyen uyku teknolojilerinin çalışma prensibini açıklayacak şekilde tartışıldı. Çalışmanın amacı, teknolojik gelişmeler ve kapitalist üretim-tüketim süreçlerinin yoğunlaşması ile belirsizleşen insan yaşamının sınırlarının, insan için yokluğu hayati sonuçlar yaratan ihtiyaçlardan biri olan uyku üzerinden yeniden çizilmesi olduğu için çalışmanın büyük bir kısmı bu bağlamda uyku, uykusuz özne ve uykunun politikleştirilmesi tartışmalarına ayrıldı. Bu tartışmalarda, uykunun, yaşamın sınırlarını dağıtan ve insanı, insan olmayana yaklaştıran teknolojik bilgiye karşı kullanılabilir yeni bir kaçış çizgisi ya da direniş alanı kurulmasında işlevsel ve stratejik olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışıldı.

Sonuç olarak çalışmada, uykunun politikleştirilmesi bağlamında teknolojik bilgi karşısında yaşamın dağılan sınırlarının yeniden belirlenmesi için ve bundan sonra gelecek benzer temalı çalışmalara ilham vermesi ve stratejik bir alan açması amacıyla kaynağını “kişisel olan politiktir” ifadesinden alan “kişisel olmayan kişiliktir” ifadesi geliştirildi. Uyku örneği üzerinden gösterilmeye çalışıldığı gibi yaşamın en derin ve mahrem katmanlarına yayılmış olan teknik bilgiye ve insanın teknolojik olanla aynı seviyeye indirgenmesine karşı benimsenecek bir teorik hamle kişisel olanı kişilik dışı (*impersonal*) olarak ele alıp, onu tarihsel ve ilişkisel bağlamları ile politikleştirmelidir.

Kaynaklar

- Berger, John (2014), *Görme Biçimleri*, çev. Y. Salman, İstanbul: Metis Yayınları.
- Buck-Morss, Susan (2004), *Rüya Alemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitleli Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Crary, Jonathan (2015), *7/24 Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, çev. N. Çatlı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Deleuze, Guattari (1995), *Negotiations 1972-1990*, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Guattari (1999), *Foucault*, trans. S. Hand, London/New York: Continuum.
- Foucault, Michel (1990), *The History of Sexuality, Vol I: An Introduction*, trans. R. Hurley, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (2015a), *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015b), *İktidarın Gözü*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guattari, Felix (2013), *Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hari, Johann (2020), *Kaybolan Bağlar: Depresyonun Gerçek Nedenleri ve Beklenmedik Çözümler*, çev. B. E. Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karl Marx ve Engels, Friedrich (2017), *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, İstanbul: Sol Yayınları.
- Moncrieff, Joanna (2020), *İlaçla Tedavi Efsanesi: Psikiyatrik İlaç Kullanımına Eleştirel Bir Bakış*, çev. T. Avcı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Uğur, Merve Gizem (2020), *"7/24" Zaman Tasarımı ve Zamanın Deneyimlenmesi: Modern Çağda Kaygının Üretimi ve Uyku Bozukluğu*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters
(Cilt/Volume: 4 , Sayı/Issue: 7 , Haziran/June 2024)

Ebeveynleriyle Yaşamak Zorunda Kalan İşsiz Genç Bireylerin Aile İçi ve Toplumsal İlişkilerinin Sosyolojik Olarak İncelenmesi; Muğla-Menteşe Örneği*

Sociological Examination of Domestic and Social Relations of
Unemployed Individuals Who Have to Live with Their Parents; Muğla-
Menteşe Example

Hasan ŞEN

Prof. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Sosyoloji Bölümü

senhasan@mu.edu.tr

0000-0003-2111-2223

İbrahim DOĞAN

Sosyolog

ibrahimm.dogan0@gmail.com

0009-0004-1989-1082

Şafak AYDIN

Sosyolog

aydindsafak@gmail.com

0009-0005-3473-6686

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 23.03.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 05.06.2024

Atıf/Citation

Şen, Hasan vd. (2024), "Ebeveynleriyle Yaşamak Zorunda Kalan İşsiz Genç Bireylerin Aile İçi ve Toplumsal İlişkilerinin Sosyolojik Olarak İncelenmesi; Muğla-Menteşe Örneği", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 176 -200.

Şen, Hasan vd. (2024), "Sociological Examination of Domestic and Social Relations of Unemployed Individuals Who Have to Live with Their Parents; Muğla-Menteşe Example", *bitig Journal of Faculty of Letters*, 4 (7), 176-200.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

*TÜBİTAK 2209-A proje kapsamında desteklenmiştir.

Öz Bu çalışma öğrenim hayatından sonra hiç iş bulamayan veya belirli bir dönem iş hayatında bulduktan sonra işlerini kaybeden ve bu nedenle ebeveynleri ile yaşamak zorunda kalan işsiz bireyleri konu edinmektedir. İşsizlik en genel olarak, çalışma yaşına erişmiş ancak herhangi bir sektörde kendisine yer edinmemiş bireylerin maddi gelir kaybı ve buna bağlı olarak yaşadığı manevi kaybı tarif etmektedir. TÜİK verilerine göre, Türkiye’de resmi işsizlik oranı %10 seviyelerindedir. Bu çalışmanın odağında yer alan genç bireylerdeki işsizlik oranının %19.1 ile bu seviyenin çok üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. İşsizlik söz konusu genç bireylerde psikolojik, aile içi ilişkilerde ve toplumsal yaşamda ciddi sorunlara yol açmaktadır. Nitekim bireylerin öz benliklerinde ciddi derecede yıpranmaya neden olmakta, aile içerisinde türlü gerilimlerin oluşmasını beraberinde getirmekte ve toplumsal yaşam rutinlerini değiştirmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, işsizlikten dolayı ebeveynlerinin yanına dönmek zorunda kalan veya başından beri onlarla yaşayan bireylerin bireysel olarak, aile içerisinde ve toplumsal çevrede yaşadıkları sorunların tespitini yapmak ve sonuçlarını sosyolojik açıdan analiz etmektir. Araştırma nitel yöntem ve buna bağlı olarak derinlemesine mülakat tekniği ile gerçekleştirilmiştir. Amaçlı ve kartopu örnekleme tekniği kullanılarak Muğla ili merkezi Mentese ilçesinde yaşayan 15 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Söz konusu çalışmada “Demografik” analizin ardından, araştırma verileri işsiz genç bireylerin yaşadıkları “Bireysel”, “Aile İçi Sorunlar” ve “Toplumsal Sorunlar” temaları altında analiz edilecektir. Çalışmada genç bireylerin içe kapanma, yalnızlık gibi bireysel sorunlar; aileleri ile maddi nedenlerden kaynaklanan iletişimsizlik, gerilim, baskı gibi sorunla ve sosyal hayatlarının kısıtlanması nedeniyle sosyalleşme sorunları yaşadıkları tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: işsizlik, genç, sosyalleşme, depresyon

Abstract This study is about unemployed individuals who cannot find a job after their education or who lose their jobs after working for a certain period and therefore have to live with their parents. Unemployment most generally describes the loss of financial income and the resulting moral loss experienced by individuals who have reached working age but have not been able to gain a place in any sector. According to TÜİK data, the official unemployment rate in Turkey is around 10%. It is estimated that the unemployment rate of young individuals, who are the focus of this study, is well above this level at 19.1%. Unemployment causes serious problems in the psychological, family relations and social life of these young individuals. As a matter of fact, it causes serious wear and tear on individuals' self-esteem, creates tensions within the family, and changes social life routines. The main purpose of this study is to identify the problems experienced individually, within the family and in the social environment by individuals who had to return to their parents due to unemployment or who have lived with them from the beginning, and to analyze their consequences from a sociological perspective. The research was carried out using qualitative method and in-depth interview technique. Using the snowball and purposive sampling technique, in-depth interviews were conducted with 15 participants living in the Mentese district of Muğla province. Following the demographic analysis, the research data will be analyzed under the themes of "Individual", "Domestic Problems" and "Social Problems" Experienced by Unemployed People. In the study, it was determined that young people experienced individual problems such as introversion and loneliness. It was observed that they had problems with their families, especially due to financial reasons. It has been determined that young individuals have socialization problems due to restrictions in their social lives.

Keywords: unemployment, youth, socialization, depression

Giriş

“Yıllar önce bu konuyu araştırmaya başladığım ilk günlerde, bir işsizede sorduğum, “işsizlik nasıl bir şey?” şeklindeki soruma verdiği yanıtı unutmak mümkün değil: “Korkunç bir şey” demişti ve eklemişti “kendinden tiksiniyorsun, başkalarından nefret edersin, eşinden ve çocuklarından korkarsın”.

Nihat Erdoğan

Dünyada ve Türkiye’de görülen ve sonuçları itibariyle ciddi sorunlar yaratan işsizlik, şüphesiz birçok kesimi olumsuz etkilemektedir. Bu olumsuz etkilere maruz kalan kesimlerin başında genç bireyler gelmektedir. Nitekim Türkiye’de genç işsizlik oranı TÜİK’e göre %19,1 ile %10,2 olan genel işsizlik oranının üstünde seyretmektedir. Söz konusu bireylerin bir bölümü hali hazırda ebeveynleriyle yaşamaktadırlar. Bir kısmı ise bir dönem çalışmış, iş hayatı ile birlikte yeni bir düzen ve toplumsal ilişkiler kurmuş fakat işsiz kaldıktan sonra ebeveynlerinin yanına dönmüş bireylerden oluşmaktadır. İşsizliğin artışına paralel olarak bu bireylerin sayısı da artmaktadır. Bu nedenle sözü edilen konuyu sosyolojik olarak ele almak çok önemlidir. Zira o bireylerin işsizlikten kaynaklı olarak yaşadıkları bireysel, aile içi ve toplumsal sorunlar, sadece o bireyleri değil doğrudan ve dolaylı olarak birçok kesimi ilgilendirmektedir. Bu çalışmanın amacı yakıcı bir toplumsal konu ve problem olan işsizliği, ebeveynleriyle yaşayan veya yaşamak zorunda bireyler üzerinden sosyolojik olarak analiz etmektir.

İşsizlik birçok disiplin tarafından farklı biçimde ele alınıp incelenmektedir. Ekonomi disiplininde işsizlik genelde “gelir kaybı” olarak tanımlanmaktadır (Erdoğan 1991: 22). Bu yaklaşımda işsizlik, onu yaşayan bireylerin temel insani duygularından ve işsizliğin ortaya çıkardığı toplumsal boyutlarından kısmi olarak arındırılarak sayı, parite ve oranlara indirgenmektedir. İşsizlik, psikoloji disiplininde daha ziyade birey üzerinde yarattığı etkiler bakımından tanımlanmakta ve bu nedenle ağırlıklı olarak psikolojik yönleriyle ele alınmaktadır. Sosyoloji disiplininde ise işsizlik, bireyi aşan bir düzlemde toplumsal yaşantı ile olan ilişkisinde görünür hale gelen boyutlarıyla ele alınmakta ve tanımlanmaktadır. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, sosyolojik olarak işsizlik farklı teorik yaklaşımlarla farklı biçimlerde ele alınabilmektedir. Örneğin yapısal işlevsel teori açısından iş olgusu, toplumun düzenine ve istikrarına katkıda bulunan, işsizlik ise mevcut toplumsal yaşamın düzenli ve uyumlu yapısını bozan bir olgu olarak görülebilmektedir. Bu da işsizliğin toplumsal yaşam bütünlüğüne katkısı veya bu bütünlüğü bozan zarar veren boyutu ile ilgilenmek anlamına gelmektedir. Çatışmacı sosyoloji teorisi işsizliği, sömürünün olduğu bir toplumda sınıfsal çatışmaların somut bir tezahürü ve ağırlıklı olarak ekonomi politikasının konusu olarak ele almaktadır. Bu çalışmada işsizlik bu yaklaşımların dışında, bizzat onu yaşayan bireyleri merkeze alarak, ailesinin yanında yaşayan veya yaşamak zorunda kalan işsiz bireylerin yaşadıkları deneyimleri, işsizliğin bireysel, aile içi ve toplumsal etkileri üzerinden analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu çalışmada ele alınan işsizlik kategorisi “genç işsizliğidir”. Nitekim çalışma 15-24 yaş arası işi olmayan, toplam iş gücü (hem işi olan hem de işsiz) içerisindeki gençleri kapsamaktadır.

Çalışmada ilk olarak, işsizlik kavramsal açıdan ele alınacaktır. Bu bağlamda, işsizliğin bireysel, toplumsal ve aile içindeki etkileri tartışılacaktır. İkinci olarak çalışmanın yöntemsel modeline yer verilecektir. Son olarak alandan elde edilen veriler analiz edilecektir.

1. Kavramsal Tartışma

1.1. İşsizlik

Geçmişten günümüze süregelen iş ve çalışma olgusu yaşamımızın her alanında karşımıza çıkmaktadır. Hemen her dönemde organize edilen işin ve çalışma yaşamının, organizasyon ve disiplin bakımından en yüksek formuna kapitalizm ve sanayileşme ile ulaştığı söylenebilir. Zira ilk etapta sanayi sektöründe oluşan işçi açığını kapatmak adına, bireyler özellikle kırdan kente göç yoluyla göç etmiş veya ettirilmiştir. Süregelen bu göçle beraber, sanayi kentlerindeki iş gücü zamanla fazla gelmeye başlamış ve kentler bu bireyleri absorbe edemez hale gelmiş, dolayısıyla işsizlik olgusu ortaya çıkmıştır. Nitekim zaman içinde yaygınlaşan işsizlik, kavram olarak ilk defa "1960'lı yıllarda Fransa'da kullanılmaya başlanmış ve toplumsal dışlanmışları, ekonomik büyümenin sonuçlarından yararlanamayan kişileri" ifade etmek için kullanılmıştır (Erol 2013: 46).

"Çağın vebası" ya da "insan potansiyelinin geniş bir çöplüğü" (Irmak 1996: 51) olarak tanımlanabilecek olan işsizliği, bireysel ve toplumsal açıdan iki şekilde ele alıp tanımlamak mümkündür. Bireysel açıdan işsizlik, kişinin çalışma isteğinin ve yeteneğinin olması, yani fiziksel ve zihinsel olarak çalışmasını engelleyecek bir sakatlığının bulunmamasına ve iş aramasına rağmen ücret getiren bir iş bulamaması anlamına gelmektedir (Gündoğan ve Biçerli 2004: 202). Toplumsal açıdan işsizlik ise, bireylerin çalışabildikleri halde iş bulamamaları nedeniyle iş gücünün kullanılmaması yani israf edilmesi olarak tanımlanabilmektedir. Bu tanımda iş gücü, ulusal üretim kaynaklarından biri olarak kabul edilmekte ve söz konusu kaynağın bir bölümü üretim dışı kalmaktadır, bu da toplumsal yaşantı bakımından bir israf ve kayıp olarak görülmektedir (Erdoğan 1991: 21, Talas 1976: 105-106).

1.2. İşsizlik Türleri

İşsizliğin birçok türü bulunmaktadır. Bunlardan biri olan gizli işsizlik, iş sahibi olmasına karşın, üretim ve verimliliği çok düşük olan veya hiç olmayan, bu nedenle toplam üretime katkısı olmayan kesimin oluşturduğu işsizliktir. Söz konusu durum genelde gelişmemiş ve az gelişmiş toplumlarda görülür. Açık işsizlik, fiziki gücü ve çalışma isteği olmasına karşın iş bulamayanların oluşturduğu işsizlik türüdür. Dönemsel işsizlik, bir döneme özgü olarak ortaya çıkan, ekonomik daralmanın sonucu artan işsizleri içeren işsizlik türüdür. Belli mevsimlerde örneğin turizm veya tarım gibi işlerde çalışan bireylerin, o mevsimlerin sona ermesiyle işsiz kalmaları ise mevsimlik işsizliktir (Irmak 1996: 124-32). Bu çalışmanın odağında yer alan genç işsizliği ise, 15-24 yaş arasında yer alan, iş bulma yeteneği ve isteği olmasına karşın çalışamayan kişilerin oluşturduğu grubu kapsamaktadır. Şunu da yeri gelmişken yeniden belirtmekte yarar var ki genç işsizlik oranları, genelde tüm yaşlardaki işsizlik oranından daha fazlasını oluşturmaktadır. Bu nokta, bu çalışmanın yapılmasındaki temel motivasyonlardan ve sosyolojik gerekçelerden birisini teşkil etmektedir.

1.3. Dünyada ve Türkiye'de İşsizlik

İşsizlik dünyanın birçok yerinde ve Türkiye'de görülmektedir. 2023 verilerine göre genel ülke sıralaması içerisinde Türkiye, %10,1 ile dünyada 42. sırada yer almaktadır. Genç işsizlik (15-24) oranı 18.7 ile 38. sıradadır (Country Economy 2024). TÜİK verilerine göre ise Türkiye'de "mevsim etkisinden arındırılmış işsizlik oranı %9,1, bu çalışmanın konusunu teşkil eden "genç nüfusta mevsim etkisinden arındırılmış işsizlik oranı %16,3" seviyesinde, genel olarak genç bireylerdeki işsizlik oranı %19.1 seviyesinde gerçekleşmiştir (TÜİK 2004). İşsizliğin birçok nedeni vardır. Fakat bu çalışmada işsizliğin nedenleri üzerinde detaylı olarak durulmamakta, işsizliğin özellikle gençler üzerindeki etkilerine odaklanılmaktadır.

1.4. İşsizliğin Birey, Aile ve Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkileri

İşsizliğin olumsuz sonuçlarına geçmeden önce, işin insan ve toplum nezdindeki anlamına ve önemine değinmekte yarar var. Yukarıda da bahsedildiği gibi iş, bir kişinin yaşamına anlam ve süreklilik kazandıran merkezi bir yaşam etkinliğidir (Jones, 1988: 162). Bir başka deyişle iş sadece gelir elde etmek değil, yaşama dair inşa edilen amaçlardan biridir. İş demek aynı zamanda çalışmak; bir bireyin kendisinin işe yaradığını düşünmesi, psikolojik doyuma ulaşması demektir. Aynı zamanda çalışma yaşamı ve iş dışı etkinliklere kapı açma kapasitesi taşıması nedeniyle toplumsal ilişkilerin inşası demektir. Konuya dair olarak Nancy Morce ve Robert Weiss (1955: 191), bir işte çalışmanın sadece bir yaşam kazanma aracı olarak işlev görmediğini belirtmektedir. Nitekim ona göre, ekonomik açıdan iyi durumda olan bu anlamda çalışma zorunluluğu olmayan ve geçinmeye yetecek paraları olan çoğu insan çalışmaya devam etmek istemektedir. Zira çoğu insanın toplumsal yaşamla bağ kurması iş sayesinde mümkün olmaktadır. Ters durumda işsizlik bir kişinin sosyalleşmesinin önünde en önemli engellerin başında gelmektedir çünkü sosyalleşmenin bir maliyeti vardır. İşsizlik örneğin sinemaya gitmek, eğlenceye katılmak, bir yerde bir kişi veya grupla oturmak için gerekli maddi geliri ya kısıtlamakta ya da ortadan kaldırmaktadır. Kısaca bir yaşam biçimi olan iş, maddi kaynak edinmenin yanı sıra kişiye güven duygusu aşılarda, toplumsal statü kazandırmakta, toplumsal destek sağlamakta ve kişinin, iş bölümü aracılığıyla tesis edilen toplumsal düzenin parçası olmasına katkıda bulunmaktadır (Yüksel 2003: 22).

1.4.1. İşsizliğin Birey Üzerindeki Etkileri

İşsizlik bireylerin yaşamlarını bireysel olarak olumsuz etkilemektedir. Öz saygı yitimi, güvensizlik, inançsızlık, stres ve yabancılaşma, aile içi sorunlar ve toplumsal ilişkilerin bozulması bu olumsuz sonuçlardan bazılarıdır. McClelland (1993: 29) işsizliğin, “ciddi mali zorluk ve yoksulluk, borç, evsizlik ve barınma stresi; aile gerilimleri ve ailenin dağılması, can sıkıntısı, yabancılaşma, utanç ve damgalanma, artan toplumsal izolasyon, suç, güven ve benlik saygısının aşınması, kişinin körelmesi ve birçok hastalık” demek olduğunu vurgulamaktadır. İşsizlik kaygısı, bireyi pasif olmaya itmekte, depresyona ortam hazırlamakta, bireyde karamsarlık, çaresizlik, yaşama küskünlük gibi duygulara yol açmaktadır. Dolayısıyla bireyin öz saygınlığını yitirmesine neden olabilmektedir (Dursun ve Aytaç, 2009).

İşsizlik bireylerin öncelikle psikolojik yaşantıları üzerinde fazlasıyla olumsuz etkilerde bulunmaktadır. Feather (1997: 7-38) Amerika Birleşik Devletleri’nde 1929 yılında başlayan ve diğer ülkelere sıçrayan ekonomik çöküşü tarif eden “Büyük Buhran” (Great Depression) döneminde, bireylerin yaşadıkları olumsuz ruh halinin, “wear and tear” yani kişisel “yıpranma ve gözyaşı” ile tanımlandığını belirtmektedir. Jones’a göre ise (1988: 161), “büyük veya sık yaşam değişiklikleri, özellikle işsizlik gibi istenmeyen olgular psikolojik dengesizliğe yol açabilmekte, bazı kişiler ciddi sağlık sorunları ve psikiyatrik hastalıklar yaşayabilmektedir.” Ani işsizliğin başlaması, kişinin günlük yaşam rutinini, biyolojik saatini, yani alışılmış zaman döngüsünü bozabilmektedir. Bunun dışında yaşamdaki amaç duygusunu baltalayabilmekte, kimlik ve kişilik kaybına yol açabilmektedir. İşsiz kalan bireyler başarısızlık hissine kapılabilmekte ve işsizlik süresinin artması ile söz konusu his daha da yoğunlaşabilmektedir.

Durkheim’e göre (2014: 332) “ulusal, ekonomik, vb. bunalımlar gibi, toplu yaşamın anatomik kuruluşunu değiştirmeksizin işleyişini bozan geçici olaylar” intiharlara, bu da toplumsal istikrarın tehdit edilmesine ve toplumsal bütünleşmenin zedelenmesine yol açabilmektedir. Andrea Zuelkea ve arkadaşları da (2018: 403), işsizliğin ruh sağlığını kötü etkilediği ve yüksek bir depresyon riski taşıdığını ortaya koymaktadırlar. Depresyon da mevcut kişinin durumu unutmaya çalışması, ortamlardan belli bir müddet uzaklaşması, depresif uyku (yani sürekli uyuma) hali şeklinde kendini gösterebilmektedir.

1.4.2. Genç İşsizliği

Genç işsizliği günümüzde dünyada ve ülkemizde yakıcı toplumsal sorunlardan biridir. Uluslar Arası Çalışma Örgütü'nün raporuna göre dünya genelinde genç işsizliği 2023 yılında biraz düşmesine karşın %26,7 civarındadır (ILO 2023: 2). Bu oran ülkelere, gençlerin aldığı eğitime göre farklılık göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Türkiye'de resmi genç işsizliği 2023 yılında TÜİK rakamlarına göre %19.1 civarındadır.

İşsiz genç bireyler çok çeşitli sorunlar yaşamaktadırlar. Bu sorunlar genç bireylerin eğitim durumuna, ailesinin ekonomik durumuna ve toplumun onlardan beklentilerine göre değişmektedir. Konuya dair olarak Morrell, Taylor and Kerr (1998: 236-239) yaptıkları çalışmada, Avusturalya'da yaşayan 20-24 yaş aralığındaki gençlerde "işsizliğin sağlık üzerindeki olumsuz etkilerinin çoğunlukla intihar veya intihara teşebbüs şeklinde görüldüğünü, psikolojik rahatsızlık, sıkıntı ve strese yol açtığını, öz benlik saygısını düşürdüğünü tespit etmişlerdir. Getinet Ayano ve arkadaşları (2020: 5) Etiyopya'daki işsiz gençler üzerine yaptıkları çalışmada işsiz gençlerde, uzun süreli işsiz kalmanın sonucu oluşan depresyona bağlı olarak "düşük benlik saygısı, toplumsal desteğin zayıflaması, sigara, alkol kullanımı ve uyuşturucu kullanımı davranışları" gözlemiştir.

Bunun yanı sıra işsizlik bir insanın şimdiki ve geleceği planlama kapasitesini ve gücünü yitirmesine neden olabilmekte, yani bir kişiyi anı yaşama isteğinden, bir gelecek duygusuna sahip olmaktan ve böylece gelecekteki olaylar için plan yapmaktan alıkoyabilmektedir.

İşsizliğin gençlerde yarattığı en büyük kayıplardan birisi de özgürlük duygusudur. İşsiz bireyler ya çalışırken sahip oldukları maddi özgürlüklerini işsiz kalınca kaybettikleri ya da buna henüz sahip olamadıkları için ebeveynlerine bağımlı kalmaktadırlar. Bu da onlarda öz güven eksikliği yaratmakta, onları itaatkâr olmaya itmekte ve emir almaya açık hale getirmektedir. Bu da önce maddi sonra da buna bağlı olarak genel özgürlüklerini kaybetmelerine neden olmaktadır. Ebeveynleriyle beraber yaşama durumları da çok çeşitli sorunlara yol açmaktadır. İşsizlik bireylerin kendilerine ve etraflarına karşı olan sorumluluk duygusunu zedelemektedir. Zira belirtildiği üzere iş ve çalışma aynı zamanda toplumsal yaşam katılımının anahtarıdır. Çalışma bir gelir kaynağı olmakla birlikte belirli toplumsal ilişkilerin de kurulması için gereklidir. Dolayısıyla işsizlik bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan gelirden yoksun olmaları ekonomik dışlanmayı ifade etmektedir yani işsizlik bugün ekonomik dışlanmanın en önemli kaynağını oluşturmaktadır (Çakır, 2002: 86). Bu durum genç bireyler için olduğu kadar o ülke için de ekonomik kayıp demektir. Zira genç işsizliğin bir sonucu da eğitilmiş ve diplomalı olanların daha iyi koşullar sunan gelişmiş ülkelere göç etmeleridir (Coenjaerts 2009: 120).

1.4.3. İşsizliğin Aile Üzerindeki Etkileri

İşsizlik aile üzerinde de ciddi olumsuz sonuçlara yol açabilmektedir. Bunların arasında "aile fertlerinin, fakat özellikle küçük çocukların sağlığının bozulması, eşler arasında ciddi anlaşmazlıkların yaşanması ve ciddi mali sorunlar" (Gilley 1993: III) öne çıkmaktadır. Çünkü işsizlikten kaynaklanan düşük gelir insanların elektrik, su, gıda, okul harcamaları, giyinme ve eğlence gibi temel ihtiyaçlarının karşılanmasını zorlaştırmaktadır. Bu da doğrudan veya dolaylı olarak stres ve yabancılaşmanın oluşmasına neden olmakta, dolayısıyla kişinin psikolojik iyi oluş halini, aile ilişkilerini ve sağlığını olumsuz olarak etkilemektedir (Feather 1997: 39). İşsizlik mutsuz bir aile ortamına yol açmakta, bireylerin aile kurumuna olan güvenin sarsılmasına ve gerilimli aile ilişkilerine sebep olmakta, aile içi uyuşmazlık, kavga ve boşanma gibi birçok sorunu beraberinde getirebilmektedir (Kurt 2006: 373). Nitekim Türkiye'de işsizlik ve boşanma oranlarıyla ilgili yapılan çalışmalar, işsizliğin boşanmanın önemli sebeplerinden biri olduğunu göstermiştir. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın (2014: 47) yapmış olduğu çalışmada, özellikle "erkeğin işsiz kalması ile ailedeki ekonomik

sorunların aileyi bir arada tutma konusunda sorunlara neden olabileceğini ve dolayısıyla boşanma sayısında artışa neden olacağını göstermektedir”.

1.4.4. İşsizliğin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkileri

Sosyolojik açıdan işsizlik, her şeyden önce birey-toplum ilişkisindeki en temel bağın yani “iş” bağının kopması anlamına gelmektedir (Irmak 1996: 3). Aslen olumsuz bir duygu durumu olarak görülen işsizlik bireyler üzerinde olduğu kadar toplumsal yaşantı üzerinde de zararlı etkiler bırakabilmektedir. İşsizlik, ifade edildiği gibi öncelikle toplumu bir arada tutan temel değerleri yıpratmaktadır. İşsizlik, iş bölümünün bozulmasına yol açmaktadır. Zira Emile Durkheim’e (2014: 267) göre, toplumsal iş bölümü ve bilinçlerdeki benzerlik, toplumsal yaşamın iki kaynağıdır. Toplumsal iş bölümü bireylerin birlikte yaşama, toplumsal düzen ve dayanışma duygusunun şekillenmesinde önemli katkılarda bulunur. Sözü edilen iş bölümünün bozulması ise toplumsal düzeni, uyumu ve bütünleşmeyi bozar. Bu da beraberinde mevcut sisteme karşı önce eleştiri sonra da nefret duygularının ortaya çıkmasına neden olabilir. Çalışma yoluyla bir birey toplumsal ve bireysel bir kimliğe kavuşur. İş, bir insana çeşitli statü ve roller vererek onu toplumsal sistemle bütünleştirir ve genellikle iş, bir kişiyi potansiyel bir toplumsal ağ içine yerleştirir. İşsizlik, toplumsal statü ve rol kaybına yol açar. Yine işsizlik, yaşamı sürdüren kaynakların ve diğer toplumsal rolleri yerine getirme yeteneğini etkileyebilecek önemli bir toplumsal rolün kaybını içerdiğinden, bir kişi için olduğu kadar toplumsal yaşam açısından stres dolu bir süreç olarak kabul edilebilir (Jones 1988: 161-162, 165).

İşsizlik sadece bireysel ekonomik kayıp demek değildir, aynı zamanda toplumsal yaşamın ihtiyaç duyduğu ekonomik kayıp demektir ki bu da birçok toplumsal sorunu beraberinde getirmektedir. Öncelikle çalışabilir iş gücünün dışlanmasına neden olmaktadır. İşsiz kalma süresi uzadıkça kayıplar daha da artmaktadır. Nitekim bazen iş ararken harcanan efor çalışırken harcanan efordan çok daha fazla olabilmektedir. Bu da başlı başına bir iş gücü, vergi kaybı, kişilerde gelir kaybı ve devletin harcamalarının artması demektir. Söz konusu durum toplumsal yaşamda gelir adaletsizliğinin derinleşmesi anlamına gelmektedir.

İş kaybı aynı zamanda, bireyleri daha büyük bir toplumsal birliğin parçası gibi hissettiren ve yaşamlarına bir amaç veren toplumsal ağlardan ve sahip olunan rollerden uzaklaşmak demektir. Toplumsal ağlar kişinin psikolojik sağlığı açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Zira bu ağlar, zorluklar karşısında bir tür tampon işlevi görürler ve kişinin psikolojik mutluluğuna katkıda bulunurlar (Turner 1981: 357). İş kaybı, insanın toplumsal konumlarını, toplumsal ağlarını, sözü edilen ilişki ağlarını ve toplumsal sistemdeki algılanan amaçlarını tehdit edebilmektedir. Maddi kayıplara bağlı olarak yeme içme, barınma, sağlık gibi temel ihtiyaçları dahi karşılamayan bireylerin toplumsal ortamlara katılımlarını kısıtlamakta, hatta bazen bunu imkânsız hale getirebilmektedir. Bu da kişinin toplumsal olarak izole olmasına yol açmaktadır.

İşsizliğin bu çalışmanın konusunu teşkil eden aileleriyle yaşayan işsiz gençler üzerinde bıraktığı önemli etkilerinden biri finansal baskıdır. İş kaybının sonucu olan gelir kaybı, genelde bireyler ve aileleri üzerinde büyük finansal yükümlülükler getirebilmektedir. Bu yükümlülüklerin karşılanamaması durumunda bireyler, ailelerine veya çevrelerine karşı zor duruma düşebilmektedir. Özellikle ebeveynlerin, işsiz çocuklarına iş bulmaları yönünde artan baskıları bu kişilerde yaygın ruhsal bozukluklara yol açabilmektedir (Kurt 2006: 359).

2. Araştırmanın Yöntemsel Modeli

2.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışma ailesiyle yaşayan ve yaşamak zorunda kalan işsiz bireylerin yaşadıkları sorunları konu edinmektedir. Şüphesiz genel olarak işsizlik birçok disiplin tarafından ele alınıp analiz edilmektedir. Türkiye’de işsizlik olgusunu sosyolojik ve ekonomik açıdan inceleyen birçok

çalışma bulunmaktadır. İşsizliği genel olarak ele alan çalışmaların olmasına karşın ailesi ile yaşayan işsiz gençleri konu alan sosyolojik çalışma çok azdır ve bu nokta literatürde akademik bir boşluğa yol açmaktadır. İşte sözü edilen boşluğu bir nebze doldurmaya gayret eden bu çalışma, genç işsiz bireylerin bireysel, aile içi ve toplumsal çevre ile yaşadıklarını sosyolojik olarak analiz etmeyi hedeflemektedir.

2.2. Araştırmanın Yöntemi, Tekniği ve Kapsamı

İşsiz bireylerin yaşadıkları sorunların, çalışmanın kavramsal olarak tartışılan kısmında da ele alındığı üzere, bireylerin duygu durumuyla bağlantılı olması nedeniyle nicel yöntem ve tekniklerle ölçülmesinin zor olabileceği düşünülmüştür. Bu veya benzer konularda bireylerin içinde buldukları duygu yoğun durumları sosyolojik olarak analiz etmek, onların deneyimlerini anlamaya çalışmak ve yer yer hissiyatlarını dile getirmelerini istemek, katılımcıların görüşme sırasında verecekleri tepkileri yorumlamak çok önemlidir. Bunun için genellemeler yerine derin bir analize ihtiyaç duyulur (Cresswel 2013: 5, 99). Söz konusu ihtiyaca uygun olarak bu çalışmada nitel yöntem, buna bağlı olarak açık uçlu soruların sorulması, yanıtların kaydedilmesini içeren derinlemesine mülakat tekniği tercih edilmiştir. Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.

Araştırma Muğla ilinin Menteşe ilçesinde yapılmıştır. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nden alınan etik kurul onaylı görüşme formu ile 2022 ve 2023 yılında 15 kişi ile görüşülmüştür. Birçok görüşme yüz yüze, bazı görüşmeler ise yaşanan deprem sonrasında içinde katılımcıların da olduğu öğrencilerin yurtlardan tahliye edilmesi nedeniyle (Muğla'dan ayrılmalarından dolayı) Zoom gibi elektronik ortamlarda yapılmıştır. Görüşmeler ortalama 40 dakika sürmüştür. Çalışmada amaçlı ve kartopu (veya zincirleme) örneklem tekniği kullanılmıştır. Bunun nedeni söz konusu tekniklerin, "kişiden kişiye, kişiden de olaylara ulaşarak durumların tanımlanmasıyla bilgilerin zenginleştirilmesi"ne imkân vermesi ve benzer sorunları yaşayan kişilere, birbirlerini tanımlarından kaynaklı olarak daha kolay ulaşmanın mümkün olmasıdır (Cresswel 2013: 158). Zira araştırma esnasında görüşme yapılan katılımcıların yönlendirmeleri, yeni katılımcıların araştırmaya dahil edilmesini kolaylaştırmıştır.

Araştırma kapsamında genel olarak aileleri ile yaşayan işsizler ele alınmıştır. Yani önceden iş sahibi olup işini kaybedip aile evine dönenler veya başından beri ailesiyle yaşayan işsizler arasında kategorik bir ayırım yapılmamıştır. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden işsiz genç bireylerin seçiminde ailelerinin evlerine dönenler veya başından beri onlarla yaşayanlar çalışmanın odağında yer almıştır. Örnekleme oluşturan genç bireylerin eğitim düzeyleri, mesleki uzmanlık alanları ve hangi sektörlerde çalıştıkları gibi hususlar bir kıstas olarak alınmamıştır. Yine sözü edilen bireylerin işsiz kalma süreleri araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Şüphesiz bu noktalar detaylı olarak araştırılmaya muhtaç konular olmakla birlikte bu çalışmanın sınırlarını zorlamaktadır. Bu hususlar araştırmanın kısıtlılıklarını teşkil etmektedir.

Sahadan elde edilen veriler, kavramsal tartışma ile uyumlu bir sıra içinde işsizliğin "birey, aile ve toplumsal yaşam üzerindeki" etkileri şeklinde üç ana tema ekseninde demografik ve problematik olarak analiz edilmiştir. Sorulara verilen yanıtların sınıflandırılması ile oluşan tablolar, ilgili temaların altında sunulmuş ve yorumlanmıştır. Çalışmanın analitik zemine oturması için aşağıdaki varsayımlardan hareket edilmiştir.

2.3. Araştırmanın Varsayımları

1. İşsizlik genç bireyler üzerinde ekonomik, psikolojik, aile içi ve toplumsal sorunlara neden olmaktadır.

2. İşsizlik genç bireylerin psikolojik durumlarını etkilemekte, bunun sonucu olarak gençlerde “dışlanma”, “özgüven kaybı”, “stres ve gerginlik” gibi durumlar görülebilmektedir.

3. Ekonomik yoksulluk ve yoksunluk işsiz genç bireylerin aile ilişkilerini olumsuz olarak etkilemektedir. Dolayısıyla genç bireylerin aile ilişkileri bozulmakta, ailelerine bağımlılıkları ve ailelerinin müdahalelerine maruz kalma riski artmaktadır.

4. İşsizlik, genç bireylerin sosyalleşmesini engellemekte, toplumsal statü ve rollerinde kayıplara uğramalarına neden olmaktadır.

3. Verilerin Analizi

Tablo 1. Katılımcıların Cinsiyet, Hane İçi İşsiz ve Aylık Gelir Durumları

| | Katılımcıların Cinsiyeti | Katılımcı Dahil Hane İçerisinde İşsiz Sayısı | Hanenin Aylık Geliri |
|-------------|--------------------------|--|----------------------|
| K.1 | Erkek | 2 | 10001-15000 |
| K.2 | Kadın | 3 | 0-5500 |
| K.3 | Kadın | 2 | 5501-10000 |
| K.4 | Kadın | 2 | 5501-10000 |
| K.5 | Erkek | 3 | 5501-10000 |
| K.6 | Kadın | 1 | 10001-15000 |
| K.7 | Kadın | 3 | 0-5500 |
| K.8 | Erkek | 4+ | 0-5500 |
| K.9 | Kadın | 3 | 0-5500 |
| K.10 | Erkek | 4+ | 5501-10000 |
| K.11 | Kadın | 3 | 15000+ |
| K.12 | Erkek | 4+ | 5501-10000 |
| K.13 | Erkek | 4+ | 0-5500 |
| K.14 | Kadın | 1 | 0-5500 |
| K.15 | Erkek | 4+ | 0-5500 |

Araştırmaya katılanların 7'si erkek 8'i kadındır. Cinsiyet sorulmasının nedeni işsiz bireylerin yaşadığı sorunların cinsiyete bağlı değişip değişmediğinin ölçülmesidir. Nitekim birazdan bu değişken farklı sorularda analiz edilecektir. Katılımcıların kendileri dahil hane içerisinde işsiz olan kişilerin sayısını 1'den fazladır. 5 katılımcı ailelerinde 4 ve daha fazla işsiz, 5 katılımcı 3 işsiz olduğu, 3 katılımcı 2 ve 2 katılımcı ise hanede tek işsiz olduğunu ifade etmektedir. Görüldüğü üzere işsiz sayısı bu ailelerde fazladır. İşsiz sayısının yüksek olduğu hanelerde zaten işsiz olmaları nedeniyle zorluk yaşayan bireylerin, evlerinde bulunan diğer işsizlerle birlikte daha da zorlandıklarını söylemek mümkündür. Özellikle maddi anlamda artan maliyetler ve harcamalar ailenin genel ekonomisini olumsuz etkileyebilmektedir. Ailenin elde ettiği mali gelir düzeyi bu noktada belirleyici olmaktadır. Şayet ailenin geliri görece iyi durumda ise işsizlikten olumsuz etkilenme durumu azalmaktadır. Aksine ailenin ekonomik durumu halihazırda kötü ise olumsuzluk daha da artmakta bazen işin içinden çıkılamamaktadır. Tabloya bakıldığında katılımcıların aylık geliri Türkiye'nin 2022-2023 yılı ortalaması düşünüldüğünde yoksulluk sınırında ve altındadır. Şöyle ki en düşük gelir grubuna sahip sayılabilecek 0-5500 gelir aralığına sahip katılımcı 7, 5501-10000 gelir aralığına sahip kişi 5, 10000-15000 gelir bandına sahip katılımcı sayısı 2 ve 15000 ve üzeri hane gelirine sahip katılımcı ise 1 kişidir. Hane gelirinin düşük seviyede olması, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini negatif olarak etkileyebilmekte, birazdan ele alınacağı üzere hem aile içerisinde hem de toplumsal çevrede sorunlar yaşamasına neden olabilmektedir.

İşsizlik teorik bölümde ele alındığı gibi bireylerde bireysel, toplumsal hayat ve aile içi olmak üzere sorunlar yaratabilmektedir. Bu çalışmada söz konusu sorunlar aynı sırayla ele alınıp analiz edilecektir.

Tablo 2. İşsizliğin Katılımcılar Üzerindeki Genel Etkileri

Katılımcılara, “İşsiz kaldıktan sonra hayatınızda değişiklikler oldu mu, olduysa ne gibi değişiklikler oldu” şeklinde yöneltilen soruya verilen yanıtlar, işsizliğin genel olarak oldukça olumsuz sonuçlara yol açtığı yönündedir.

| | |
|------|---|
| K.1 | Her konuda olumsuz yönde değişiklik oldu. |
| K.2 | Her konuda eksik hissetmeme sebep oldu. |
| K.3 | Sosyal hayatım bitti bunalıma girdim. |
| K.4 | Maddi sıkıntı yaşadım ihtiyaçlarımı karşılayamadım. |
| K.5 | Çok zor durumda kaldım ihtiyaçlarımı karşılayamıyorum ödemelerimde sıkıntı yaşadım. |
| K.6 | Psikolojik bozukluk ve maddi sıkıntı yaşadım. |
| K.7 | Geçim sıkıntısı çekiyorum. |
| K.8 | Yakın çevrem benden uzaklaştı. |
| K.9 | İhtiyaçlarımı karşılayacak maddi gücümü kaybettim. |
| K.10 | Geçimsizlik, maddi ve manevi konuda çöküş yaşadım. |
| K.15 | Parasız kaldım harcamalarımı kısıtladım. |

Katılımcılardan K.1'in “her konuda olumsuz yönde değişiklik oldu” ifadesi durumu özetlemektedir. Aslında katılımcıların sarf ettiği her bir ifade bile başlı başına işsizliğin yarattığı tahribatların çeşitli türden boyutlarına ayrı ayrı vurgu yapmaktadır. Tablodan da görüleceği üzere işsizlik, manevi-psikolojik, ekonomik ve toplumsal alanda olmak üzere üç ana ekseninde etkisini göstermektedir. K.6'nın “psikolojik bozukluk ve maddi sıkıntı yaşadım”, K.10'un “maddi ve manevi konuda çöküş yaşadım” ifadeleri katılımcıların işsizlik sonrası sahip oldukları ruh halini göstermektedir. K.2'nin; “Her konuda eksik hissetmeme sebep oldu” ifadesi yaşanan öz güven yitimini gözler önüne sermektedir. K.14'ün, “Maddi anlamda çok kötü değişiklikler oldu” sözü, gelirlerinin azalması veya bitmesiyle birlikte katılımcıların yaşadıkları maddi zorlukların ifadesi niteliğindedir. Katılımcıların yaşadıkları manevi zorluklar K.8'in, “Yakın çevrem benden uzaklaştı” sözünde vücut bulmaktadır. Zira işsizlik toplumsal ilişkilerde birçok soruna yol açmaktadır. Çalışmadan elde edilen veriler, konuyla ilgili literatürle benzerlik göstermektedir. Nitekim, işsizlik genel olarak ciddi ekonomik sorunlara, bireylerde öz saygı aşınmasına, sıkıntı ve strese yol açmaktadır (Morrell, Taylor ve Kerr, 1998: 236-239). İşsizlik yine bireyleri karamsarlığa itmekte ve yaşama küsmelerini beraberinde getirmektedir (Jones, 1988: 161). Bunun yanı sıra bir kişinin yaşam rutinini bozulmasıyla sonuçlanabilmektedir (Feather 1997: 7-38). Dahası toplumsal statü ve rol kaybına yol açabilmektedir (Jones 1988: 161-162, 165). Ekonomik sorunlara yol açan işsizlik, ekonomik dışlanma ve buna paralel olarak toplumsal dışlanmanın kaynağını oluşturmaktadır (Çakır 2002: 86).

3.1. İşsiz Bireylerin Yaşadıkları Bireysel Sorunlar

İşsizliğin bireylerin yaşantısındaki ilk ve temel sonuçları önce bireysel düzlemde ve genellikle de psikoloji alanında görülmektedir. Şimdi bunlara bakmakta yarar var.

Tablo 3. İşsizliğin Katılımcıların Psikolojik Durumları Üzerindeki Etkileri

Katılımcılara, “İşsizliğin süresi arttıkça psikolojik bozukluklar yaşamaya başladınız mı? Kendinizi eve kapattığınız zamanlar oldu mu? Şeklinde sorulan sorulara verilen soru yanıtlar şu şekildedir:

| | |
|-------------|--|
| K.1 | Kesinlikle başladım, Genellikle oluyor. |
| K.2 | Evet başladım kendimi eve kapattım. |
| K.3 | Evet yaşadım ve evden çıkmak istemedim |
| K.4 | Can sıkıntısı yaşıyorum, evet. |
| K.5 | İster istemez bazen oluyor psikolojim bozuluyor ama kimseye yansıtmıyorum, hayır hiç olmadı. |
| K.6 | Evet yaşadım yalnız kalmak istedim. |
| K.7 | Evet zor zamanlarım oldu kendimi tek hissettim. |
| K.8 | Sıklıkla yaşıyorum evden zaten çıkmak istemiyorum. |
| K.9 | Evet başladım dışarıya çıkmak istemedim. |
| K.10 | Bazen yaşıyorum o sıralarda tek kalmak iyi geliyor. |
| K.11 | Evet yaşadım bu sürede tek kalmak istedim. |
| K.12 | Evet kaygılarım ve endişem arttı kimseyle görüşmek istemedim. |
| K.13 | Evet destek almak istedim ancak tek başıma kaldım. |
| K.14 | Hayır yaşamadım eve kapatmam kendimi. |
| K.15 | Yaşadığımı düşünüyorum genelde eve kapanırım. |

Tabloda da görüldüğü gibi, 14 katılımcı işsiz kaldıktan sonra katılımcıların önemli bir kısmı psikolojik bozukluk yaşadığını ve akabinde kendilerini eve kapattığını ifade etmişlerdir. 1 katılımcı psikolojik bozukluk yaşadığını ancak kendisini eve kapatmadığını söylemiştir. Katılımcıların verdiği yanıtlar, işsizliğin onlar üzerinde farklı ağırlıklarda da olsa psikolojik baskı ve sıkıntıya yol açtığı yönündedir. Katılımcılarda genel olarak yalnızlık, depresif uyuma ve endişe hali öne çıkmaktadır. Yalnız bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki işsizliğin bireyler üzerinde genel olumsuz etkileri olduğu bilinmekle birlikte, bu etkiler bir insanın kişilik yapısına, aile ve toplum yapısına ve maruz kaldığı işsizliğin süresine göre değişebilmektedir (Feather 1997: 37). Bu çalışmada bu noktalar detaylı olarak incelenmemiş, işsizliğin genel etkilerine odaklanılmıştır.

Konuya dair yapılan çalışmalar söz konusu baskı ve sıkıntının birçok hastalığa yol açtığını (McClelland 1993: 29), bunların başında hafif veya ağır depresyon ve psikiyatrik hastalıkların geldiğini göstermektedir (Zuelkea vd. 2018: 403). İşsiz kalma durumu uzadıkça sonuçlar daha da ağırlaşmakta, depresyonun yanında “düşük benlik saygısı, toplumsal desteğin zayıflaması, sigara, alkol kullanımı ve uyuşturucu kullanımı davranışları” gözlenmektedir (Ayano vd. 2020: 5). Nihat Erdoğan yaptığı 1991 yılında yaptığı kapsamlı çalışmada işsizlerin kullandıkları ifadeler arasında şunlar öne çıkmaktadır: “Kendi açımdan ölmek istiyorum. İşsizlik gururumu kırıyor”, “Her şey bize karanlık geliyor, mutlu olamıyorum. İnsan karamsar oluyor”, “Aşağılık duygusuna kapılır”, “Çalışan bireylere imrenir, kendine kızar, hayata küser.” Katılımcıların beyanlarından da görüleceği üzere bahsedilen birçok olumsuz durumu yaşayan işsizler kendilerini eve ve birazdan değinileceği üzere dış

dünyaya kapatma eğilimindedirler.

Tablo 4. Katılımcıların Ailelerinden Maddi Yardım Almaları Durumlarında Hissettikleri Duygu

Katılımcılara yöneltilen “maddi ihtiyaçlarınız için yardım aldığınız kişiden rahatlıkla harçlık isteyebiliyor musunuz?” şeklindeki soru sorulmuştur.

| | |
|-------------|--|
| K.1 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.2 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.3 | Kimseden yardım alamıyorum. |
| K.4 | İsteyemiyorum sıkıntı oluyor. |
| K.5 | Utanarak istiyorum. |
| K.6 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.7 | Hayır çünkü aldığım kişi tek başına yetişemiyor. |
| K.8 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.9 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.10 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.11 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.12 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.13 | Hayır. Rahatlıkla harçlık isteyemiyorum. |
| K.14 | Çoğunlukla hayır. |
| K.15 | Evet. İsteyebiliyorum. |

Katılımcılardan gelen yanıtlara bakıldığında, 15 katılımcının 14’ü maddi açıdan yardım istediğini ve yardım alırken kendilerini rahat hissetmediğini ifade etmektedir. Ailesinin yanında yaşayan veya işten ayrıldıktan sonra yaşamak zorunda kalan işsiz bireyler, maddi bir gelirleri olmadığı için, ebeveynlerinin desteğine ihtiyaç duymaktadırlar. Teorik kısımda ele alındığı üzere, Loring Jones (1988: 161), söz konusu desteğin bireylerin zor dönemlerinde sahip oldukları sorunları azaltmak ve toplumla olan bağlarının devamını sağlamak, toplum yaşamına uyum gösterme noktasında çok önemli olduğunu belirtmektedir. Katılımcılar yardım almalarına karşın, iki nedenden dolayı kendilerini kötü hissetmektedirler. Öncelikle kendilerini ailelerine bir yük olarak görmektedirler. Bunun yanı sıra, bireysel olarak birilerine bağımlı olmanın yarattığı ruh hali kendilerini olumsuz olarak etkilemektedir. Zira gelen yanıtların da gösterdiği gibi, işsiz bireyler, ebeveyninden çekinerek para istemektedir. Bu da onlarda benlik saygısına zarar verebilecek bir duruma yol açabilmektedir.

Tablo 5. Katılımcıların Kişisel Harcamalarına Aile Müdahalesi

Katılımcılara yöneltilen “Kişisel harcamalarınıza aile üyeleriniz müdahale ediyor mu?” şeklindeki soruya verilen yanıtlar şu şekildedir:

| | |
|-------------|---|
| K.1 | Hayır. |
| K.2 | Evet. |
| K.4 | Babam karşıladığı için müdahale ediyor. |
| K.5 | Hayır kimse müdahale etmiyor. |
| K.6 | Evet. |
| K.7 | Hayır. |
| K.8 | Evet. |
| K.9 | Müdahale edilecek bir harcamam olmuyor. |
| K.11 | Evet. |
| K.12 | Evet. |
| K.13 | Hayır. |
| K.14 | Hayır. |
| K.15 | Evet. |

Tablodan görüldüğü üzere, 2 katılımcı bahsedilen soruya net bir şekilde yanıt vermez iken, 5 katılımcı harcamalarına aile üyeleri tarafından müdahale edilmediğini belirtmektedir. 7 katılımcı ise kesin olarak müdahale edildiğini ve 1 katılımcı ise müdahale edilecek harcaması olmadığını yani harcamalarını asgari düzeyde kısıtladığını belirtmiştir. “Para alan buyruk alır” deyiminde de içerdiği şekliyle, birilerine bağımlı olmanın da tavizkâr olmayı beraberinde getirme riski de düşünüldüğünde, söz konusu müdahalenin bireyler için ne denli zor olduğu tahmin edilebilir. Söz konusu müdahale bireylerde baskıya dönüşebilmektedir. Bu baskı aileleri tarafından genç bireyleri çalışmalarını gerektiği yönünde olabilmektedir.

Tablo 6. Ailelerinin Katılımcılara Baskı Yapıp Yapmama Durumu

| | |
|-------------|--|
| K.1 | Hayır. |
| K.2 | Evet. |
| K.3 | Hayır. |
| K.4 | Para vermemek için yapıyorlar. |
| K.5 | Söylemde bulunuyorlar artı olarak kendim de bıkiyorum. |
| K.6 | Hayır. |
| K.7 | Yapmıyor. |
| K.8 | Evet. |
| K.9 | Hayır. |
| K.10 | Biraz. |
| K.11 | Hayır. |
| K.12 | Evet. |
| K.13 | Evet. |
| K.14 | Hayır. |
| K.15 | Evet. |

Katılımcılara sorulan, "Aileniz çalışmanız için size baskı yapıyor mu?" sorusuna tabloda da görüldüğü üzere 8 katılımcı evet ve türevi olan yanıtlar vermiştir. 7 katılımcı ise baskı yapmadığını söylemiştir. Teorik kısımda tartışıldığı üzere, bir iş bulmak ve bunda başarılı olmak, kişisel bir amaç olduğu kadar merkezi bir toplumsal beklentidir. Beklenti bazen doğrudan baskıya dönüşebilmekte, özellikle aileler işsiz üyelerine iş bulmaları yönünde artan ve sürekli baskılarda bulunabilmektedirler (Feather 1998: 9). Sözü edilen baskı da aile ilişkilerinde bozulmalara yol açabilmektedir. Burada şunu belirtmek gerekir ki işsizliğin etkileri, hane içerisinde işsiz bireylere baskı yapılıp yapılmaması veya baskının oranı kültürel yapıya göre değişiklik gösterebilmektedir. Nitekim verilen yanıtlar 2 katılımcı hariç kadınlara sözü edilen konuda bir baskı yapılmadığı ama erkeklere büyük oranda baskı yapıldığını göstermektedir. Bu noktada iş rolü kavramı durumu analiz etmek için önem kazanmaktadır. "İş rolü, çoğu zaman aile, din, cinsiyet veya ırktan daha önde gelmektedir" (Irmak 1996: 9). Toplumsal olarak bireylere yüklenen roller sonucu, toplumsal kimliği, statüyü şekillendirmektedir. Örneğin ataerkil toplumlarda erkekler iş bulması ve çalışması şeklinde bu rol, geleneksel olarak statüye gömülü ve kayıtlı olabilmektedir. Bunda erkeklere çalışması, kendisini ve ailenin geçimi sağlaması şeklinde onlara yüklenen "erkeklik" eksenli toplumsal cinsiyet rolleri etkili olabilmektedir. Burada çalışmak, para kazanmak Türkiye'de kadınlardan ilk etapta beklenen roller değildir yani bireylerin iş sahibi olamama durumu biyolojik cinsiyet kimliğinden daha ziyade toplumsal cinsiyet kimliğine bağlı olmaktadır (Sandalcılar 2012: 226). Erkeklere bu rol geleneksel olarak kayıtlanmaktadır.

Geleneksel aile tiplerinde ataerkilliğe bağlı bir sistemde erkeğe verilen rollerden birinin evin reisi olması sonucunda, erkek bireyler, işsizlik nedeniyle aile ve toplum baskısına daha fazla maruz kalabilmektedirler. Zira "ailenin reisi" olarak kodlanan erkeğin işsiz olması diğer tüm aile bireylerini etkileyebilir çünkü diğer aile bireylerinin sorumluluğu onun

üzerindedir (Kocacık 2000: 74). Yalnız, kadınların söz konusu baskıdan tamamen azade olmadığını ve kadınlardan da maddi anlamda beklenti içine girildiğini söylemekte de yarar var.

3.2. İşsiz Bireylerin Yaşadıkları Aile İçi Sorunlar

İşsizlik sadece bireysel sorunlara yol açmamakta, ailesiyle yaşayan veya yaşamak zorunda kalan bireylerin ebeveynleriyle olan ilişkilerinde çeşitli sorunlar meydana getirmektedir.

Tablo 7. Katılımcıların Aile İlişkileri

İşsizlikten kaynaklı bireysel sorunlar kadar aile içinde de sorunlar yaşadıkları varsayımıyla katılımcılara; "Ailenizle ilişkilerinizde kopukluk veya zıtlık hissediyor musunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Gelen yanıtlar aşağıdaki gibidir:

| | |
|------|--|
| K.1 | Bazen hissediyorum. |
| K.2 | Evet. |
| K.3 | Evet. |
| K.4 | Evet. |
| K.5 | Her şeyi kendi başıma hallediyorum kopukluk ve zıtlık olmadan. |
| K.6 | Evet. |
| K.7 | Hayır. |
| K.8 | Hayır. |
| K.9 | Evet. |
| K.10 | Evet. |
| K.11 | Evet. |
| K.12 | Evet. |
| K.13 | Evet. |
| K.14 | Evet. |
| K.15 | Evet. |

Katılımcılardan 11'i aileleri ile aralarında oluşan kopukluk ve zıtlığı tam olarak hissetmektedir. 1 katılımcı bazen hissettiğini söylemekte, 1 katılımcı her şeyi kendi imkânlarıyla halletmeye çalıştığını bu neden zıtlık olmadığını söylemekte ancak bunun bir kopukluk olduğunu belirtmekte, 2 katılımcı ise kopukluk ve zıtlık olmadığını söylemektedir. İşsizliğin genel olarak bireysel düzeyde olduğu kadar aile gerilimleri şeklinde de olumsuz sonuçlar doğurduğu bilinmektedir (Feather 1997: 39, Gilley 1993: III, McClelland 1993: 29, Erdoğan 1991). Bu çalışmada elde edilen veriler, işsiz bireylerin aileleriyle zıtlığa başladıklarını ve onlardan kopmaya doğru giden bir süreci yaşadıklarını göstermektedir. İşsizlik sadece mevcut aile ilişkilerini bozmamakta, aile kurumuna olan inancı da zayıflatmakta ve aile kurmak isteyen bireylere ket vurabilmektedir.

Tablo 8. Katılımcıların Aileden Ayır Biri Gibi Hissedip Etmediklerine Dair Düşünceleri

“Hane içerisinde kendi ailenizden farklı biri gibi hissediyor musunuz? şeklinde yöneltilen soruya katılımcıların verdikleri yanıtlar şunlardır.

| | |
|-------------|---------------------------------------|
| K.1 | Hayır. |
| K.2 | Evet. |
| K.3 | Bazen hissediyorum. |
| K.4 | Evet kendimi o eve ait hissetmiyorum. |
| K.5 | Hayır hissetmiyorum. |
| K.6 | Evet. |
| K.7 | Evet. |
| K.8 | Hayır. |
| K.9 | Evet. |
| K.10 | Evet. |
| K.11 | Evet. |
| K.12 | Evet. |
| K.13 | Evet. |
| K.14 | Evet. |
| K.15 | Evet. |

Tabloda da görüldüğü üzere 12 katılımcı hane içerisinde kendi ailelerinden farklı biri gibi hissetmekte, 3 katılımcı ise böyle bir duygu hissetmemektedir. İşsiz bireyler sadece kendisine, birazdan değinileceği üzere sadece toplumsal hayata değil kendi ailelerine de yabancılaşmaktadır. Öncesinde bir iş kolunda çalışmış daha sonrasında işsiz kalmış bireylerin veya kendine ait bir evde yaşamış, işsiz kaldıktan sonra ebeveynlerinin yanına taşınmış bireylerde kendilerini farklı görme, buldukları aileden başka biri gibi hissetme durumu gözlemlenebilmektedir. Ailede yabancılaşma ve aileye yabancılaşmaya olarak tanımlanabilecek bu durum, ailesiyle yaşamak zorunda kalan işsiz bireylerin, buldukları durumdan kaynaklı olarak aile ile ilişkilerinin zayıfladığını ve işsiz kaldıkları süre arttıkça bu durumun giderek daha da kötü bir hal aldığını göstermektedir. Karşılıklı beklentiler ve bu beklentilerin karşılanamaması, mevcut durumu daha da kötü hale getirebilmektedir.

Tablo 9. Ailelerin Katılımcılardan Ekonomik Beklentileri

Katılımcılara, “aile ekonomisine katkı sağlamanız diğer aile üyeleri tarafından bekleniyor mu? şeklinde yöneltilen soruya verdikleri yanıtlar şu şekildedir.

| | |
|-------------|--|
| K.1 | Aslında beklenmiyor ama en azından kendi ihtiyaçlarımı karşılamalıyım. |
| K.2 | Evet. |
| K.3 | Evet haliyle bekleniyor. |
| K.4 | Maalesef evet. |
| K.5 | Evet herkes üzerine düşeni yapması gerekiyor elinden geldikçe. |
| K.6 | Evet. |
| K.7 | Evet çünkü yetmiyor. |
| K.8 | Evet. |
| K.9 | Evet. |
| K.10 | Evet. |
| K.11 | Evet. |
| K.12 | Evet. |
| K.13 | Evet. |
| K.14 | Evet. |
| K.15 | Evet. |

Araştırmada 14 katılımcı ailesinin kesin olarak ekonomiye destek olmalarını beklediğini, 1 katılımcı ise beklenmediğini ancak kendisinin bu durumdan rahatsız olduğunu belirtmektedir. Buradan da görüleceği üzere kadın veya erkek fark etmeksizin, ailelerin konuya dair bir beklenti içinde olduklarını göstermektedir yani konuyla ilgili olarak Türkiye’de kadınların da ekonomik sürece katılmaları yönünde artan bir beklentinin oluştuğunu söylemekte yarar var.

Tablo 10. Aile İçinde Yaşanan Tartışmalar

Konuya dair olarak katılımcılara şu soru yöneltilmiştir: “hane içerisinde tartışmalar yaşıyor musunuz?”

| | |
|-------------|---|
| K.1 | Bazen yaşıyorum, çoğu zaman bu konuda tartışıyoruz. |
| K.2 | Evet yaşıyorum, evet düşünüyorum. |
| K.3 | Bazen yaşıyoruz, ilgisi vardır evet. |
| K.4 | Bazen oluyor, tartışmalar zaten maddi yönden beklentiden kaynaklı oluyor. |
| K.5 | Bazen oluyor ama aşırı bir durum olmadan, evet genellikle zaten işsizlik yüzünden oluyor ama sonuçta çalışmadan da olmaz. |
| K.6 | Evet oluyor ama işsiz olduğumdan kaynaklı olduğunu düşünmüyorum. |
| K.7 | Evet oluyor, evet babam tek çalıştığı için oluyor geçinemiyoruz. |
| K.8 | Maddi konuda tartışmalar yaşanıyor, evet düşünüyorum. |
| K.9 | Evet yaşanıyor, ilgisi olduğunu düşünüyorum. |
| K.10 | Maddiyattan dolayı biraz yaşanıyor, işsizlikle alakası oluyor. |
| K.11 | Evet geçim sıkıntısı tartışması oluyor bu da işsizlikten kaynaklı. |
| K.12 | Bazen oluyor olduğu zamanlarda ekonomik kaynaklı. |
| K.13 | Evet oluyor ve işsizlikten kaynaklı söylemler oluyor. |
| K.14 | Çoğunlukla hayır, hayır düşünmüyorum. |
| K.15 | Evet oluyor iş bulamamam nedeniyle tartışıyoruz. |

12 katılımcı aile içinde tartışma yaşadığını ve bu tartışmaların işsiz olmalarından kaynaklı olduğunu söylemektedir. 1 katılımcı tartışmanın olduğunu fakat bunun işsizlikten kaynaklanmadığını ifade etmiştir. 2 katılımcı ise ailesinde tartışma ortamının olmadığını söylemiştir. Daha önce ele alındığı üzere, iş kaybıyla gelen gelir kaybı, genelde bireyler ve aileleri tarafından karşılanması gerekli büyük finansal yükümlülükler getirmektedir. Bu yükümlülüklerin karşılanamaması durumunda bireyler, ailelerine veya çevrelerine karşı zor duruma düşebilmektedirler. Bu durum gerilimlere, bazen aile içi tartışmalara ve ardından aile ilişkilerinde ciddi bozulmaya yol açabilmektedir (Kurt 2006: 359, 373).

Tablo 11: Katılımcıların Aileleri ve toplumsal Çevreleri Tarafından Sözlü Şiddete Maruz Kalma Dağılımı

Katılımcılara Aileniz ve toplumsal çevreniz tarafından sözlü şiddete maruz kaldınız mı? şeklinde soru yöneltilmiştir. Soruya verilen yanıtlar şu şekildedir:

| | |
|-------------|-------------------------|
| K.1 | Bazen |
| K.2 | Evet |
| K.3 | Hayır |
| K.4 | Bazı zamanlar evet oldu |
| K.5 | Kesinlikle hayır |
| K.6 | Hayır |
| K.7 | Hayır |
| K.8 | Hayır |
| K.9 | Hayır |
| K.10 | Hayır |
| K.11 | Hayır |
| K.12 | Hayır |
| K.13 | Evet |
| K.14 | Hayır |
| K.15 | Evet |

Tabloda görüldüğü üzere 5 katılımcı sözlü şiddete maruz kaldığını 10 katılımcı ise sözlü şiddete maruz kalmadığını söylemiştir. Katılımcıların sözlü şiddete maruz kaldıkları durum, aile içi sorunların zirveye çıktığının bir işareti olarak görülebilir.

3.3. İşsiz Bireylerin Yaşadıkları Toplumsal Sorunlar

İşsizliğin kendi başına değerlendirilemeyecek, aile içi, ekonomik ve psikolojik faktörlerden yalıtılamayacak bir toplumsal sorun olduğu bir gerçektir. Nitekim konuya dair Nihat Erdoğan (1991:114-115), “işsizlik salt bir toplumsal sorun değil, diğer toplumsal sorunların da kaynağı olabilecek bir sorundur” ifadesini kullanmaktadır. Çünkü işsizlik başta aile içi sorunlara, bundan dolayı da örneğin boşanmalara yol açmaktadır. Yine işsizlik kişinin toplumsal yaşamla kurduğu ilişkiyi ciddi şekilde yıpratmaktadır. Toplumsal yaşama ait olma duygusunu zedelemekte, kolektif bütünün bir parçası olma hissini ortadan kaldırmaktadır.

Tablo 12. Katılımcıların İşsizliğe Dair Kısıtlanan Sosyal Hayatları

Katılımcılara konuya dair olarak, “toplumsal hayatınızda kısıtlamalar yapıyor musunuz, yapıyorsanız bu kısıtlamalar nelerdir?” sorusu yöneltmiştir. Gelen yanıtlar şu şekildedir:

| | |
|-------------|--|
| K.1 | Evet, arkadaşlarımla dışarı çıkıp bir şeyler içemiyorum. |
| K.2 | Evet. |
| K.3 | Evet yapıyorum ihtiyaçlarımı karşılayamıyorum. |
| K.4 | Sosyal hayatım yok çünkü param yok. |
| K.5 | Evet yaşıyorum, ihtiyaçlarımı erteliyorum. |
| K.6 | Hayır. |
| K.7 | Evet dışarı çıkamıyorum gezemiyorum. |
| K.8 | Hayır. |
| K.9 | Sosyal hayatım yok. |
| K.10 | Hayır. |
| K.11 | Hayır. |
| K.12 | Evet arkadaşlarımla dışarıya çıkamıyorum. |
| K.13 | Evet yapıyorum. |
| K.14 | Hayır. |
| K.15 | Dışarı bile çıkmıyorum. |

Tablodan da görüldüğü üzere, 10 katılımcı toplumsal hayatının olmadığını veya toplumsal hayatında kısıtlama yaptığını belirtmiştir. 5 katılımcı ise toplumsal hayatında kısıtlama yapmadığını söylemiştir. Görüldüğü üzere katılımcıların çoğu toplumsal hayatlarında kısıtlamaya gitmektedirler. K.9'un, “sosyal hayatım yok” ve K.15'in; “dışarı bile çıkmıyorum” sözleri katılımcıların içinde buldukları durumu özetler niteliktedir. Malik (2014: 3) gençlerin artan toplumsal yabancılaşmasının, işsizliğin bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Nancy Morse ve Robert Weiss (1955: 191), konu ile ilgili olarak, bir işte çalışmanın toplumla sadece ekonomik yolla bağ kurmanın çok ötesinde bir anlam ifade ettiğini, bir işe yaramak ve toplumla çok yönlü bağ kurmak yani sosyalleşmek olduğunu, işsizliğin sosyalleşme önünde önemli bir engel teşkil ettiğini belirtmektedir. Çünkü sosyalleşmek maddi bir maliyet gerektirmektedir. İşsizler bireyler ya ailelerinden aldıkları yardımlara dayalı sınırlı gelirlere sahip olduklarından ya da hiçbir gelire sahip olmadıklarından onların sosyal yaşamları sekteye uğramaktadır. Bu da onların manevi açıdan olumsuz etkilenmesine neden olmaktadır. Zira Ray Turner'in (1981: 357) ifade ettiği üzere, bireylerin sahip oldukları sosyal ağlar onların yaşadıkları sorunların üstesinden gelmeleri için çok önemli etkilere sahiptirler. Fakat bu ağların zayıflaması veya ortadan kalkması, işsizlerin daha da yalnızlaşmalarına yol açabilmektedir. Bu durum arkadaş gruplarından ayrılma, eski arkadaşları ile görüşmeme şeklinde görülebilmektedir.

Tablo 13. Katılımcıların Kendi Harcamalarını Kısıtlama Durumu

Katılımcılara, “Kendi harcamalarını kısıtlıyor musunuz? eklinde soru yöneltmiştir. Katılımcıların verdikleri yanıtlar şu şekildedir:

| | |
|-------------|--|
| K.1 | Evet birçok zaman düşünüyorum. |
| K.2 | Evet. |
| K.3 | Evet. |
| K.4 | Hayır. |
| K.5 | Zaten varsa olanla idare ediyoruz mümkün oldukça, olmadığında zaten olmuyor. |
| K.6 | Evet. |
| K.7 | Evet. |
| K.8 | Evet, ailem benim ihtiyaçlarımı karşılayamadığı için oluyor. |
| K.9 | Evet. |
| K.10 | Evet. |
| K.11 | Evet. |
| K.12 | Evet yük olduğumu düşünüyorum. |
| K.13 | Evet. |
| K.14 | Hayır. |
| K.15 | Evet kısıtlıyor. |

Tablodan da görüldüğü üzere, 13 katılımcı ekonomik yetersizlik nedeniyle kendi maddi kaynakları olmadığından dolayı ailesinden yardım almakta ve bunu sonucunda ailesinin kendi kişisel harcamalarını kısıtladığını belirtmektedir. İşsiz kalan bireylerde ekonomik anlamda genelde ilk olarak görülen davranışlardan bir tanesi maddi ve kişisel kısıtlamaya gitmektir. Öncelikle işsiz bireyler Abraham Maslow’un tespit ettiği ihtiyaçlar hiyerarşisinde yer alan en temel ve gerekli olan fizyolojik ihtiyaçları karşılamaya yönelmektedirler. Nitekim Maslow (2000), bireylerin yaşamda belirli bir silsile haline olan ihtiyaçları olduğunu fakat önem ve zorunluluk derecesine göre söz konusu ihtiyaçların aşağıdan yukarıya doğru bir hiyerarşi oluşturduğunu belirtmektedir.



Şekil 1 - Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi

URL-1: <https://serhanwbahar.medium.com/holistik-i-CC%87htiya%C3%A7lar-hiyerar%C5%9Fis-kuram%C4%B1-516bb2dd0628> (e.t. 19.09.2023).

Maslow'a göre, yeme, içme uyku ve giyinme gibi fizyolojik ihtiyaçlar en temel ihtiyaçtır. Bunu kişisel güvenlik ve iş güvenlik takip etmektedir. Bunları gideren bireyler arkadaşlık, aile, samimiyet dostluk, sosyalleşme, sevgi gibi ait olma şeklindeki ihtiyaçları karşılamaya yönelmektedir. Ardından toplumsal saygı, toplumsal itibar, statü gibi dördüncü ihtiyaç ihtiyacı gelmektedir. Son olarak insanın arzu ve isteklerini yani kendini gerçekleştirme ihtiyacı devreye girmektedir.

Şu ana kadar ki ifadeleri baz alındığında, katılımcıların bazen fizyolojik gibi en temel ihtiyaçlarını dahi karşılamakta zorluk çektikleri, aile içi sevgi ve sosyalleşme ihtiyaçlarında sorun yaşadıkları, dahası, toplumsal itibar ve kendini gerçekleştirme şeklindeki üst basamaktaki ihtiyaçlarını neredeyse karşılayamadıkları görülmektedir. Çalışmanın geneli düşünüldüğünde, çoğunluğunun genç işsizlerin oluşturduğu katılımcılar, *insanca yaşamak için değil hayatta kalmak için* mücadele etmektedirler. Çoğu insan yaşamın sınırında dolaşmakta ve sınırlı bir yaşam sürmektedir. Beklentilerini sürekli ötelemekte ve en önemlisi umutlarını ertelemektedir.

Sonuç

Ebeveynleriyle yaşamak zorunda kalan işsiz bireylerin aile içi ve sosyal ilişkilerinin sosyolojik olarak incelenmesini konu edinen araştırmada, katılımcıların genel olarak ebeveynlerinin yanında maddi ve manevi olarak birçok olumsuz durum ve sorun yaşadıkları tespit edilmiştir.

Katılımcıların yaşadıkları sorunlar, bireysel bazda statü kaybı, yalnızlık, içe kapanma, psikolojik gerilimler ve bunun sonucunda depresif ruh hali olarak kendini göstermektedir. Katılımcılar, işsiz kaldıktan sonra artan bunalım nedeniyle kendilerini eve kapatmak yoluyla sosyal hayattan izole etmektedirler. Bazı katılımcılar psikolojilerinin bozulduğunu kendilerini manevi olarak eksik hissettiklerini dile getirmişlerdir. Yine psikolojik bağlamda öz-güven eksikliği, öz-saygı eksikliği, can sıkıntısı, endişe ve dolayısıyla yoğun bir anksiyete hali yaşadıklarını belirtmişlerdir. Özellikle bireyin kendine verdiği değer ya da benlik inşasında sorunlara yol açtığına vurgu yapmışlardır.

Bu noktada aile mensuplarından ihtiyaçlarını karşılamak için aldıkları paranın yarattığı mahcubiyet hissi, o bireylerde zamanla teslimiyet ve katlanma duygusuna evrilebilmektedir ki bu da onları tavizkar olmaya itebilmektedir. Zira konu ile ilgili olarak katılımcılar, aileye yük olma duygusunun getirdiği utangaçlık, sıkılma ve tedirginlik duygusunu yaşamaktadırlar. Aileleri tarafından doğrudan veya dolaylı baskı görmeseler dahi işsizliği bizatihi kendisi onlarda bir baskıya neden olmaktadır.

İşsiz genç bireyler kendilerine yabancılaşmaktadırlar. Bunun yanı sıra bir katılımcının, "yakın çevrem benden uzaklaştı" ifadesinde de olduğu üzere sosyal çevre kaybına uğramaktadırlar. Daha önceden ebeveyn evinden ayrı bir yerde yaşayan ve çalışan ancak işsiz kaldıktan sonra aile evine dönen genç bireyler, yaşamlarındaki radikal değişimden kaynaklı psikolojik ve sosyal sonuçlara/sorunlarla uğraşmaktadırlar. Öte yandan yaşadıkları güven kaybı onlarda özsayıgılarını yitirmelerine neden olmaktadır. Bazen sahipsiz olduklarını hissetmektedirler. Bunun sonucunda kişilik aşınması ve erimesi oluşabilmektedir. Kendilerini gerçekleştirme olanaklarından uzak kalmaktadırlar.

Ailesiyle olan ilişkileri zamanla bozulan işsiz bireylerin ciddi sorunlar yaşadıkları gözlemlenmektedir. Ailesine, topluma yük oldukları şeklindeki duygu onlarda çeşitli türden baskılara yol açabilmektedir. Kişisel ihtiyaçlarını ebeveynlerinden karşılayan bireyler bu durum içerisinde harçlık istemekten dahi çekinmekte, söz konusu kişilerin ebeveynlerine olan bağımlılıkları artmaktadır. Çoğu katılımcı, ailelerinden çalışmalarını yönünde baskıya uğramakta olup, bu durum erkeklerde daha fazla gözlemlenmektedir.

İşsiz kalarak ailesiyle yaşamak zorunda olan bireyler gerek aile içerisinde gerekse toplum içerisinde dışlandıklarını hissedebilmektedir. İşsiz bireylerin işsizlik nedeniyle diğer aile bireyleriyle ilişkileri kopuk ve zayıf olmaktadır. Özellikle işsiz kalan bireyler ailesiyle beraber yaşarken onlardan farklı biri olarak hissetmesinden kaynaklı bu sorunlar daha da büyümektedir. Bu kişilerde aileye ve aile bireyelerine, dahası kendine yabancılaşma eğilimi görülmektedir. İşsiz genç bireylerde önce kendilerine ve sonra da ailelerine yabancılaşma, aile ilişkilerinde zayıflama güven kaybı sorunu baş göstermektedir. Bu aile içinde bazen gerginliklere, hatta çatışmalara kadar varabilmektedir.

İşsiz bireylerin boş zamanlarında sosyal aktivitelere ayıracak maddi kaynakları olmadığından sosyal hayatları çok kısıtlı olmaktadır. Bu durum o bireylerin kendilerini eve kapatmalarına neden olmaktadır. Katılımcıların bir mekânda bir şeyler yemek içmek, sinemaya gitmek, tiyatroya gitmek ya da tarihi gezilere katılma gibi sosyal aktivite sıklıklarının çok azaldığı hatta olmadığı görülmektedir. Zira o kişiler harcamalarda kısıtlamaya ve ardından genel olarak kesintiye gitmektedirler. Kısıtlı ve zorunlu ihtiyaçlarını gidermeye çalışmaktadırlar. Zevklerinden, arzularından arındırılmış ve biyolojik sınırlara indirgenmiş bir hayat içinde hayata ve sosyal hayata mesafe koymaktadırlar. Dolayısıyla genç işsiz bireylerde görülen en önemli sorun, işsiz olmaktan kaynaklı ekonomik sınırlılığın sosyalleşmelerini engellemesidir.

Diğer önemli bir sorun kimlik inşasında ve kendini ifade etme biçiminde görülmektedir. İşsiz bireylere karşı tesis edilen mahalle/yakın çevre baskısı, sosyal dışlanma/marjinalizasyon onları ciddi şekilde etkilemektedir. Özellikle, göz kaçırma, arkadaşları ile ilişkilerde sınırlama, aileye ve topluma yük olma durumu, harcamaları olabildiğince kısıtlama onları sosyal olarak etkilemektedir. Asgari yaşam sınırlarında dolaşmaktadırlar, çoğu zaman yaşamı ertelemektedirler ve yaşamı ıskalamaktadırlar. Sözü edilen bireylerin sosyal ilişki bağları zayıflamakta, onları saran sosyal halkalar, yani yaşam alanları giderek daralmaktadır. Bu bireyler sosyal statü kaybına uğramaktadırlar. En önemlisi özgürlük duygusunu yitirmektedirler. Zira çalışırken yaşamlarını ekonomik bağımsızlık üzerine inşa eden, bunun sonucunda aileleri ve toplumla kurdukları ilişkileri daha özgür yaşayan gençler, bir tür bağımlılığa sürüklenmektedir.

Kaynaklar

- Ayano, Getinet v.d. (2020), "Youth Unemployment and Mental Health: Prevalence and Associated Factors of Depression Among Unemployed Young Adults in Gedeozone, Southern Ethiopia", *International Journal of Mental Health Systems*, 14: 61.
- Creswell, John. W. (2013), *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, (3. Baskıdan Çeviri) Çeviri Editörleri: Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir, Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Coenjaerts, Claudia v.d. (2009), Youth Unemployment. In: OECD, Promoting Pro-Poor Growth: Employment, OECD, Paris.
- Çakır, Ömer (2002), "Toplumsal Dışlanma", *Toplumsal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3.
- Dursun, Salih v.d. (2009), "Üniversite Öğrencileri Arasında İşsizlik Kaygısı", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 28(1), 71-84.
- Durkheim, Emilé (2014), *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları.
- Erdoğan, Nihat (1991), *Sosyolojik Açından Kent İşsizliği ve Anomi*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Erol, Sevgi Işık (2013), "İşsizliğin toplumsal Dışlanma Üzerine Etkisi", *TÜHİS İş Hukuku ve İktisat Dergisi*, Cilt: 24, Sayı: 3-4-5.
- Feather, Norman (1997), "Economic Deprivation and the Psychological Impact of Unemployment", *Australian Psychologist*, 32 (1), pp. 37-45.
- Gilley, Tim (1993), *What chance a job? Employment of Parents with Young Children*, Brotherhood of St. Laurence, Melbourne.
- Gündoğan, Naci ve Kemal Biçerli (2004), *Çalışma Ekonomisi*, Eskişehir: T.C Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Irmak, Özlem (1996), *Sosyolojik Bir Olgu Olarak İşsizlik ve Aile Üzerindeki Etkileri*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Jones, Loring (1988), "Unemployment and Social Integration: A Review," *The Journal of Sociology & Social Welfare*, Vol. 15: Iss. 4, Article 10.
- Kocacık, Faruk, (2000), *Çalışma Sosyolojisi*, Sivas: Dilek Ofset.
- Kurt, Şenol (2006), "İşsizliğin Psiko-toplumsal Sonuçları ve Türkiye Üzerine Muhtemel Etkileri", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, s. 358-379.
- Malik Mohammed, Ashraf, (2014), "An Overview of Alienation among Unemployed Adults: A Literature Survey", *J Psychol Psychother*, 4: 5.
- Maslow, Abraham, (2000) "A Theory of Human Motivation", August, (Originally Published in *Psychological Review*, 1943 50, 370-396) .
- McClelland Alison (2000), "Effects of Unemployment on the Family", *The Economic and Labour Relations Review*, Volume 11, Issue 2 Dec, pp. 177-345.
- McClelland, Alison (1993), "Long-term unemployment: Costs and Responses", *Policy Forum Australian Economic Review*, 102, pp. 26-30.

- Morce, Nancy and Robert S. Wiess, (1955), "The Function and Meaning of Work and the Job", *American Sociological Review*, Apr., Vol. 20, No. 2 pp. 191-198.
- Morrell, L. Stephen v.d. (1998,) "Jobless, Unemployment and Young People's Health", *MJA*, Vol 168, 2 March.
- Sandalcılar, Aile Rıza (2012), "İşsizlik Boşanmayı Etkiliyor Mu? Bölgesel Panel Nedensellik", *Ege Akademik Bakış Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2.
- Talas, Cahit (1976), *Toplumsal Ekonomi*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması (2014), T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Turner, Jay (1981), "Social Support as a Contingency in Psychological Well-Being", *Journal of Health and Social Behavior*, Dec., Vol. 22, No. 4, pp. 357-367.
- Yüksel, İhsan (2003), "İşsizliğin Psiko-toplumsal Sonuçlarının İncelenmesi (Ankara Örneği)", *Ç.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2.
- Zuelkea, Andrea vd. (2018), "The Association Between Unemployment and Depression", *Journal of Affective Disorders*, Volume 235, 1 August, pp. 399-406.

İnternet Kaynakları

- Country Economy: <https://countryeconomy.com/unemployment> (e.t. 16.01.2024).
- URL-1: <https://serhanwbahar.medium.com/holistik-i-CC%87htiya%C3%A7lar-hiyerar%C5%9Fisi-kuram%C4%B1-516bb2dd0628> (e.t. 19.09.2023).
- ILO (2023), <https://www.ilo.org/tr/publications/genc-istihdaminda-iyilesme-oldu-mu> (e.t. 22.04.2024).
- TÜİK (2004), <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=%C4%B0%C5%9Fg%C3%BCc%C3%BC-%C4%B0statistikleri-May%C4%B1s-2023-49387&dil=1> (e.t. 16.01.2024).
- TÜİK (2023), <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Isgucu-Istatistikleri-Nisan-2023-49373> (e.t. 22.04.2024).



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Biyolojik mi? Sembolik mi?

Doğuş ve Yeniden Doğuş


Seven Nur KÖMÜRCÜ

Yüksek Lisans Öğrencisi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

komurcusevennur@gmail.com

 ORCID 0009-0009-0941-6786

Kitap İncelemesi/Book review

Geliş Tarihi/Received: 16.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 10.05.2024

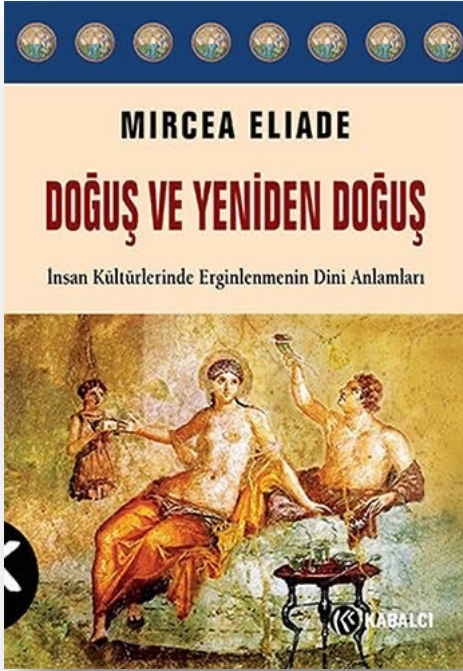
Atıf/Citation

Kömürcü, Seven Nur (2024), "Biyolojik mi? Sembolik mi? Doğuş ve Yeniden Doğuş", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 201-205.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Birey, doğduğu toplumda erginlenir, evlenir ve ölür. Süreç içerisinde kültürüne ait gelenek ve görenekleriyle ritüelleştirilen geçiş törenlerinde topluma uygun roller kazanır. İnisinasyon törenleri, bireyin kendi benliğini topluma kabul ettirmesi ve varlığını sergilemesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Örneğin ergenliğe geçiş törenlerinde birey kendi yaşlıları arasında kabul görmek için inisinasyona girer. Burada davranış kalıpları, teknikleri ve gençliğe dair olguların yanı sıra kabilesine ait kutsal mitleri, gelenekleri, tanrıların adlarını ve tarihini, mitsel dönemde yaşanmış kabileye özgü tabiatüstü varlıklar arasındaki ilişkileri öğrenir. Mitin öğrettiği tek doğru dünyanın merkezindedir. Merkeze giden yol zordur, türlü engellerle doludur ancak insanın gerçeklikten kutsal olana, ebediyete dönüşümünü simgeler. İnisinasyon töreni bu geçişi kutlayan ve fanilikten olağanüstülüğe adım atan bir ayındır (Eliade 1994: 31). Arkaik düşünceye göre yaratılan insan tanrının istediği şekilde davranış sergileyen üstatların izinde kalıplaşmış eylemlerini öğrenmeye çalışarak “doğal bir insan” olma yolundan çıkar ve

toplumun çizdiği kurallar çerçevesinde yeniden doğar. Bu yeniden doğuş biyolojik değildir. Kutsal tarihe ait ruhun yeniden doğmasıdır.

Bir toplumun varlığıyla aynı yaşta sayılan inisinasyon törenleri farklı disiplinler için araştırma konusu olmuştur. Çalışmalardan birisi de Rumen yazarı, filozof, mitoloji bilgini ve dinler tarihçisi Mircea Eliade'ye aittir. 1959 yılında Paris'te *Initiation, Rites et Sociétés Secrètes Naissances Mystiques (İnisinasyon, Ritüeller ve Gizli Topluluklar, Mistik Doğumlar)* adıyla yayınlanan eserinde toplumların erginlenme törenlerindeki sembolleri dinler tarihçisi bakış açısıyla açıklamıştır. Kitap, 1961 yılında Willard Ropes Trask tarafından İngilizceye *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture (Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları)* ismiyle çevrilmiştir. Türkçeye ise Fuat Aydın tarafından *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları* başlığı ile tercüme edilmiş ve 2015 yılının Mart ayında ilk defa Kabalacı Yayınları tarafından basılmıştır.

İlk baskısı üzerinden incelenen eser “Önsöz” ve “Sonsöz” bölümleri dışında “Giriş”, “İlkel Dinlerde Erginlenme Gizemleri”, “Erginlenme İmtihanları”, “Kabile Ritlerinden Gizli Kültürlere”, “Bireysel Erginlenmeler ve Sır Cemaatleri”, “Kahramanlığa ve Şamanlığa Has Erginlenmeler Beseker Olma”, “Yüksek Dinlerdeki Erginlenme Modelleri”, “Son Değerlendirme” olmak üzere sekiz bölümden oluşmaktadır.

Önsöz’ de eserin aslında Eliade’nin 1956 Sonbaharında Şikago Üniversitesi’nde “Erginlenme Modelleri” adı altında verdiği Haskell Seminerlerindeki konuşmalarının genişletilmiş hâli olduğu belirtilmiştir. Ayrıca seminerin düzenlenmesinde emeği geçen Şikago Üniversitesi rektörüne, Haskell Seminerleri komitesine, Şikago Üniversitesi Birleşik Teoloji Fakültesi’nin dekanına teşekkür edilmiştir. İngilizceye tercüme için mali destek sağlayan Bollingen Vakfı ile mütevelli heyetine ve mütercimi Willard R. Task’a minnettarlığı dile getirilmiştir.

Giriş bölümünde erginlenme ve mitoloji arasındaki bağdan söz edilmiştir. İnisinasyon ritlerinin tanımı yapılmış, çeşitleri anlatılmıştır. İnisinasyon kişinin toplumu tarafından kabul görmesi için gerekli bir törendir. Bu törenlerde bireye verilmek istenen mesaj kabilesinin

“dünya anlayışdır”. Genelde mitler üzerinden sunulan bu bildiriler kişinin biyolojik doğumundan sonra toplumun çizdiği kurallar çerçevesinde yeniden doğuşunu sağlamaktadır.

İlkel Dinlerde Erginlenme Gizemleri adlı bölüm erginlenme ritlerine dinler tarihçisi olarak nasıl bakılacağını anlatan kısa bir giriş ile başlatılmıştır. Erginlenme; “Çocukluktan ergenliğe geçişi simgeleyen ve toplumun tamamını ilgilendiren kabilevi ritler”, “Gizli bir cemiyete veya gruba dâhil olurken bireysel ya da grup hâlinde yapılan ritler” ve “Kişisel tecrübeyle kazanılan erginlenme törenleri” şeklinde üç kategoriye ayrılmıştır. Bölümün devamında ilkel kabilelerdeki erginlenme törenlerinin şeması çizilmiştir. Erginlenecek erkek adayların sembolik ölümü, anne rahmine dönüşü ve yeniden doğuşunu simgeleyen ritler tanıttıldıktan sonra törenlerin arkaik şeklini korumayı başaran Avrupa’daki Kurnailer, Yuniler gibi kabilelerden örneklerle şema açıklanmaya çalışılmıştır. Kabilelerde erginlenme törenlerinin ilk aşaması kutsal alanın hazırlanmasıdır. Genellikle iki bölüm ayarlanır ve mekânlar putlar ve sembollerle dolu bir yolla birbirine bağlanır. Adaylar erginlenmeden önce putların yüzüne bakamaz, başları eğik bir şekilde yürümek zorundadır. Erginlendikten sonra da başını kaldırabilmesi için süre gerekmektedir. Kutsal alanda mitsel öyküler ve şarkılar söylendikten sonra adaylar annelerinden ayrılırlar. Anneden ayrılan erginlenecek birey maskeli kimselerce bilinmeyen bir yere götürülür ve battaniyelerle sarılır. Karanlıkla mücadele eder. Ay ve ateşin ışığı var olsa da boğa sesi çıkaranlar tarafından tanrının sesi lütfedilir ve kahraman ölüm korkusuyla savaşı (Eliade 2015: 37). Böylece erginlenme töreninde imtihanlar ve ritler karanlıkta tanrısal varlıklar elinde ölüm motifi yeniden canlandırılır. Kutsal alanda törenleri yerine getiren Avusturalya yerlileri eşyanın kökeniyle, kutsal zamanıyla (rüya zamanında) yeniden bütünleşir ve dünyayı yeniler.

Erginlenme İmtihanları başlıklı ikinci bölümde inisinyasyon törenlerinde kişinin olgunlaşmasını sağlayan sınavlardan söz edilmiştir. Adayları fiziksel olarak sınavan erginleyici imtihanların başında adayların uyanık kalıp sessiz olması ve besin tüketimine sınır getirilmesi gelmektedir. Aday sembolik doğumu ve ölümü esnasında fetüs olarak düşünüldüğü için sessiz ve uyanık kalmaktadır. Ayrıca yeni doğmuş bir bebek gibi düşünüldüğü için sadece su ile beslenmekte veya çeşitli diyetlerin yanı sıra eğitmeninin yiyeceği ergenin ağzına koyması şeklinde bir beslenme tarzı görülmektedir.

Bir diğer imtihan ise adayların başları üzerinden ateş atma ve adayları havaya fırlatmadır (Eliade 2015: 50). Adayın başının üstünden ateş saçılırken güven, cesaret, korkusuzluk gibi özellikleri sınanmak istenirken adayı havaya fırlatma da ise Gök Tanrıya doğru yakınlaştırılan ergen, bir nevi kutsanmış sayılır. Evrensel olarak kabul edilmiş sünnet de bir erginlenme imtihanıdır. Günümüzde olduğu gibi ilkel toplumlarda evlilik için önce kişinin olgunlaşması beklenir. Sünnet bu eylemlerden ilki olup bireye evlenmenin, cinselliğin kutsal kapısını açmaktadır. Böylece kişi erginlenme töreni ile kutsala giriş yapar. Hayatın ve bereketliliğin kutsal gerçekliğine adım atar. Dinler tarihçisi bakış açısıyla incelenen imtihanlardan bir diğeri de subincision sembolizmidir. Erginlenen bireylerin toplumdaki diğer kişilerden ayrılmasını sağlayan belirli simgeler bulunmaktadır. Kadınların dudaklarına taktıkları halkalar, erkeklerin vücudundaki anneden kalma dişil kanı akıtarak kendi benliklerini ortaya koyma amacıyla vücutlarının belli bölgesinde açtıkları yaralar gibi birçok toplumda devam eden acılı işlemler erginlenme sonrası operasyon olarak adlandırılmıştır. Her ne kadar can acıtıcı ve abartılı biçimde yapılsa da kişinin yeniden doğması için tekrarlanmaktadır. Yeniden doğuşun sembelleri şeklinde görülen uygulamalar çeşitli ölüm senaryolarıyla ilişkilidir. Adayın bir kabine ya da odaya kapatılması veya bir hayvan tarafından yutulması, karanlık ormanda tek başına bırakılması sembolik doğumun gerçekleşebilmesi için gerekli ana rahmini simgeleyen bölgeler olmakla birlikte adayın ruhsal gelişimini tamamlamasına yardımcı olmaktadır. Bireyin sadece fiziksel olarak değişimini değil, ruhen de geliştiğini gösteren sembolik ölümlerin sembolik doğuşları bize her yok oluşun yeni bir başlangıç olduğunu göstermiştir.

Kabile Ritlerinden Gizli Kültlere başlığında kadınların erginlenme törenlerinden söz edilmiştir. Eliade, kadınların erginlenme törenlerini anlatırken erkeklerin erginlenmeleriyle karşılaştırmıştır. Dişil erginlenme inisinyasyonları kadim dönemlerde tespit edilmiş olsa da eril inisinyasyonlarına göre daha az bilinmektedir ve erkek erginlenme törenlerinden daha az gelişmiştir. İki inisinyasyon da anneden veya aileden ayrılma ile başlamaktadır. Tek fark erkek erginlenişi belli bir yaşa gelen kabiledaki bütün erkek çocuklarının aynı anda törene dahil olmasıyla gerçekleştirilirken kadın erginlenmeleri kişinin ilk adet kanaması görmesiyle başlamakta ve bireyseldir. Erginleyici sembolizmlerden biri olan rahme geri dönüş de bu bölüm içinde incelenmiştir. Eliade Hindu erginlenme törenlerinden örnekler vererek yeniden doğuş ve embriyo sembolizmini açıklığa kavuşturmuştur.

Bireysel Erginlenmeler ve Sır Cemaatleri başlıklı dördüncü bölümde kahramanın bireysel erginlenmesi ve gizli cemaatlere girilirken gerçekleştirilen törenler hakkında bilgiler verilmiştir. Kahramanın yeraltı dünyasına inerek psikolojik olarak güçlenmesini simgeleyen ritlerin yanı sıra dini cemiyetlere üye olunurken yapılan uygulamalardan bahsedilmiştir. Bu tür erginlenmelere ikincil erginlenmeler adı verilmiştir. Eliade burada cinsiyete göre ayrılmış gizli cemiyetlerden örnekler sunmuştur. Avrupa'da veya Afrika'da ya da Avusturalya'daki kabilelerin her birisinde gizli cemiyetler mevcuttur. Bunlar meslekler veya cinsiyete göre ayrılmıştır. Kadınların ve erkeklerin kendilerine özgü cemiyetleri vardır. Bunlar dans içeren erginlenme ritlerine, birbirlerini tanıyacakları simgelere (at cemiyetinin kadınları boyunlarına mısır dolu bir kese takar) sahiptirler. Her iki cinsiyete ait gruplar birbirlerini korkutmaya çalışır, birbirlerine düşman gibidirler. Birbirlerinin gizemleri etrafında büyülenirler. Kadınların sırları adet kanaması ve doğurganlığıdır. Erkek de ise gizem bilgiye sahip olmasıdır. Eğer törenler sırasında erkekler kadın rollerini üstlenir ve sergilerse kadınlar da erkek rolleri üstlenir (Eliade 2015: 157-163).

Kahramanlığa ve Şamanlığa Has Erginlenmeler Beseker Olma başlığı içerisinde şaman erginlenmeleri anlatılmıştır. Eliade, dinler tarihçisi gözüyle baktığı törenlerde ateş ve ısınma sembolizmini Şamanizm'le birlikte değerlendirmiştir. Şamanların esrime teknikleri ve Avustralya'daki otacıların erginlenmelerinden destekleyici unsurlar sunmuştur. Erginlenmek için birtakım sınavlardan geçen kahramanın cesareti test edilmektedir. Berseker'in öyküsüne bakıldığında öfkesiyle hareket ederek, yılanlı undan içine bakmadan ne varsa yağurmuştur. Öfkesiyle ısınan Berseker, büyüsel dönüşümle yaşanan fiziki acı (kurt derisinden çıkma) sonucunda erginlenmesini tamamlayarak "ayı öfkesine sahip kahraman" olarak tanınmıştır. İlkel toplumlarda da büyüyle ilgili inançlar ısınma ile birlikte ilişkilendirilmiştir. Ateşe hâkim olduğu düşünülen şaman, kam, baksı, bahşı vb. baharatlı sular içerek vücut ısısını yükselterek büyüsel ısıyı elde etmek istemektedir.

Yüksek Dinlerdeki Erginlenme Modelleri başlıklı altıncı bölümde Eliade, Hindistan'dan başlayarak Antik Yunanistan ve Avrupa'daki Hıristiyanlar'a kadar uzanan geniş bir kapsamdaki erginlenme törenleri hakkında görüşlerini dile getirmiştir. Hindistan'da Brahman sınıfının iki kez doğması (dvi- ja), upanayana, diksha, rahme dönüşün sembolizmi hiranyagarbha ve yogayı oluşturan farklı teknikler erginlenme modellerini oluştururken Antik Yunanistan' da üç gruba (ergenlik ritleri, gizli cemiyetler ve mistik erginlenmeleri) ait örnekler farklı tarihsel dönemlerde karşımıza çıkmaktadır. Eleusis ve Helenistik sır cemaatleri de Antik Yunanistan' da karşımıza çıkar. Hıristiyanlık' da ise vaftiz ve son akşam yemeği kültü (şarap ve ekmek) ayinleri erginlenme ritlerindedir. Kişinin yeniden doğuşunu simgeleyen bu motifler Hristiyan Avrupa'sında sadece rit olarak değil halk âdetleri, oyunlar ve edebi motiflerde devam etmektedir (Eliade 2015: 205-238). Hristiyanların Kristmis ve Karnaval arasında sır cemiyetlerinin maskeli ve dramatik törenlerine yer verilmiştir. Dahası Eliade, simyacılar ile erginlenme törenlerini bağdaştırmıştır. Simya bir mineral elementine uygulanırken, Helenistik sır cemiyetleri Tanrılara ve erginlenen adaya uygulanır. Mineral de kahraman gibi acı çeker, ölür ve yeni bir varlık olarak yeniden doğar (Eliade 2015: 239-241).

Son Değerlendirme bölümünde ise kitap boyunca anlatılmaya çalışılan ölüm-rahme dönüş-doğum sembolizmi adım adım özetlenmiştir.

Sözlü kısmında ise modern insanın hangi erginlenmelerden geçtiğine dikkat çekmiştir. Sözlü kültür dönemindeki kabilelerden daha gelişmiş günümüz insanının da hâlâ çeşitli ritleri devam ettirdiğini ancak değişen hayat şartlarında bile insanın belleğinde canlı kaldığını belirtmiştir. Günümüzdeki sanatsal ürünlerde –şairler, hikâyeler, plastik sanat çalışmaları, filmler vb.- erginlenme motiflerinin devam etmesi, toplumun kolektif bilinç dışında yaşayan erginlenme senaryoları ve mesajlarıyla ilgilidir. Bir sanat eserinin tanıtımında geçen ölümsüzlük arayışındaki kahraman mitlerini ve imtihanlarını yeniden keşfetmek, dünyanın kurtuluşu gizemine dokunmak, kadın ya da aşk vasıtasıyla manen yeniden doğumun sırlarını ifşa etmek gibi cümleler modern insanı etkilemektedir. Bu arzunun temelinde ise insanın rüyalarında veya tecrübelerindeki erginleyici konuların varlığı yer almaktadır. Gerçek ve insani hayatın özünde yer alan erginlenme ikiye ayrılmaktadır. Birincisi kişinin hayatı boyunca karşılaştığı zorluklar, çileler, sıkıntılarla mücadelesini ifade ederken diğeri bireyin kendisini yetersiz hissettiği zamanlarda ortaya çıkmaktadır. Hayata karşı olumsuz düşüncelerinden sıyrılıp manevi olarak yeniden doğuşunu gerçekleştirmesidir. Evrenin kendisini dönem dönem yenilemesi gibi insanın ruhu da dönemsel olarak belirsizlikten kurtulmak isteyecek ve hayata yeniden başlama umudunu bulacaktır.

Doğuş ve Yeniden Doğuş isimli çalışmada erginlenme kavramı dinler tarihçisi bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır. Sözlü kültür dönemini aşamayan ilkel toplumlardan başlanarak modern insanın hayatındaki erginlenme evrelerinin değişimi somut örneklerle detaylı bir şekilde incelenmiştir. Eserde dinî ve dindışı toplumların inisinyasyon törenlerinin din, gelenek, alışkanlıklar ve ortak duygular noktasında yorumlanmasının literatüre önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

Eliade, Mircea (1944), *Edebi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, Mircea (2015), *Doğuş ve Yeniden Doğuş- İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 7, Haziran/June 2024)

Mit, Ritüel ve Söz Üzerine


Anıl ÖZTÜRK

Yüksek Lisans Öğrencisi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

anil35123@gmail.com

 ORCID 0009-0000-1238-5188

Kitap incelemeesi/Book review

Geliş Tarihi/Received: 22.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 10.05.2024

Atıf/Citation

Öztürk, Anıl (2024), "Mit,Ritüel ve Söz", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 206-208.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Giriş

Dünyanın birçok yerinde çalışan ve dersler veren Jack Goody, hayatının büyük bir kısmında LoDagaa'da Bagre miti üzerine araştırmalar yapmıştır. Antropoloji alanına yaptığı katkılar ile kendisine şövalyelik ünvanı verilen Goody'nin eseri olan "Mit, Ritüel ve Söz" ülkemizde Küre Yayınları tarafından yayınlanmış ve Damla Sezgi tarafından Türkçeleştirilmiştir. Mit ve ritüel konusu, en başından beri antropologlar için asli bir mesele olmuş ve bunlar toplumlar için ayırt edici özelliklerin başında gelmiştir. Çünkü her toplum kendi kültürüne göre anlatılara şekil verir ve anlatıların gerektirdiği eylemleri de bu ölçüde yaparlar. Buradan da anlaşılacağı üzere mitlerin kültür ile ilişkisi muhakkaktır.

Mit, Ritüel ve Söz, dokuz ana başlık ile karşımıza çıkar. Giriş bölümünde farklı kişilerce, farklı tanımlar ile mitin ne demek olduğunu anlatmaya çalışan Goody, burada antropolog oluşunun da verdiği birikim ile diğer türleri de kapsayarak bir kıyas yapmaktadır ve tezini güçlendirmek için çeşitli

örnekler ile mitlerin ciddiyetine vurgu yapar. Mit tanımlama denemesinde nihai bir sonuca varamamasının yanında, verdiği örnekler ile mitlerin devasa bir dünya olduğuna dikkat çeker ve tek tip bir tanımın mitlere haksızlık olduğunu anlatır.

İlk bölümde Goody, karşımıza bazı isimler çıkarmaktadır. Bu isimlerden biri Émile Durkheim'dir. Fransız sosyolog ve hatta sosyolojinin kurucusu sayılan "Durkheim, tüm halkların, evreni radikal bir şekilde kutsal ve profan olma üzere ikiye ayırdığı tezini geliştirdi." (Goody 2018: 26). Diğer bir isim ise Britanyalı antropolog Edward Burnett Tylor'dur. Tylor ise dini, animizm olarak tanımlar. Robert Ranulph Marett, Robertson Smith ve Bronisław Kasper Malinowski gibi isimlerin de katkıları sağladığı din ve ritüel tartışmalarının yer aldığı bu bölümde, okuyucu ve bilim insanlarının tartışmaları arasındaki köprü görevini Goody üstlenmiştir.

Sözlü literatür bölümünde, başlığa da adını veren bu söz dizisinin yanlış olduğu görüşü vardır. Literatür kelimesinin kökü, Latince "littera" yani 'harf' anlamına gelir dolayısıyla da sözlü harf mümkün olmadığı için, yanlış kullanım olduğu savunulur. Yazının söze güç kattığını savunan Goody, sözün yazı ile güçlendiğini lakin yazının sözü var etmediğini söylemekle beraber sözlü dönemde sıkça değişime uğrayan anlatıların artık sağlamlaştığını ve sözlü dönemin belki de en önemli grubu olan ezbercilerin omuzlarındaki yükün de kalktığını anlatır. Sözlü anlatılarda bulunan bazı ürünler sık sık karıştırılabilir. Halk hikayeleri, çocuklara anlatılan basit hikayeler ile karıştırılsa da gerçek bir analizci bunu çok bariz ayırt edebilir. Bu karışıklıkların nedeni ise sözlü dönemde sıkça değişikliğe uğrayan anlatılardan kaynaklıdır. Yazılı döneme geçildikten sonra tasnif işi de kolaylaşmıştır. Değişim, çeşitlilik ve bu çeşitlilik kültürleri doğurur.

Sözlü dönemde ezberciler çok işin düştüğü muhakkaktır. Uzun metinlerin düz bir şekilde ezberlenmesi çok zor olduğu için, ezberlenecek anlatılara ezgisel bir dokunuş yapıldı. Ezgisel söylemler, yeri geldiğinde eğlencelik yeri geldiğinde de dramatik olarak etkiler. Açığa çıkarttığı ortak duygular onların gücünün manevi olarak kişi üzerinde olduğunu gösterir. Bundan dolayı da insanın içine işleyen ezgisel söylemler, duygu patlamasına neden

olabilecek kadar güçlü argümanlardır. Mitler, destanlar, ağıtlar ve daha birçok ürün ezgisel söylenir.

Mitlerin bozulan parçalarının halk hikayelerine dönüştüğü düşünülür. Halk hikayelerinin bazen çocuklara anlatılan anlatılarla karıştırıldığı da gözlemlenmiştir ama bütün anlatılar muhakkak ki ayırt edici özellikleri mevcuttur. Tıpkı efsanelerin yerel, destanların ulusal olduğu gibi. Anlatılardaki kahramanlar da o bölgenin insanının yabancı olmadığı kahramanlardır.

Halk hikayesi ve kültürel tarih bölümünde Goody, halk hikayelerinin yetişkinler için olmadığını savunur. Thompsen'e göre ise halk hikayeleri eskiden yetişkinlere şimdi ise çocuklara hitap eder. Özellikle günümüzde biraz daha küçük yaş grubuna hitap eden halk hikayeleri, çizgi filmlere kadar konu olmuş ve bu düşünce aslında günümüz çağında desteklenebilir olmuştur. Halk hikayelerinin geçmiş dönemden gelmesi ve kültürel şifreleri içermesi, onu önemli kılan özelliğidir. Bazı görüşlere göre, halk hikayeleri kaynağını mitlerden alır. Kutsiyet içeren bir tür ile bağdaştırılan halk hikayelerinin edebiyattaki yeri elbette çok önemlidir.

Kuzey Gana'da hayvanlar, insanlar ve tanrılar bölümünde Goody'nin birbirine yakın ama dinleri farklı olan toplulukları mukayese eder. Burada dikkat çeken kısım, anlatılardaki motiflerin benzer olmasıdır. "*Bir kimse pazarda bir hikâye duyunca bunu gidip kendi köyünde anlatabilir.*" (Goody 2018: 115). Anlatıların yayılması olağandır, bazı görüşlere göre bütün mitlerin tek bir mittten türediği bile söylenir. Sözlü dönemin bilinmezliği de buradadır, çeşitli senaryolar üretilebilir ve kesinliği hiçbir zaman bilinemez.

Sekizinci bölümde, romanlardan bahsedilir. Staruss'un görüşü olan "mitin yerini roman almıştır" sözünü hatırlatan Goody, romanların okuyucu kitlesinden, tarihçesine kadar bilgiler verir. Belge niteliği taşıyan nesnelere ile karıştırılan türlere vurgu yapan yazar, kurgu ve gerçek arasındaki tartışmalara da değinir.

Dokuzuncu bölüm ise yazının önemini konu edildiği yerdir. Yazının hayata direkt olarak etki edip değiştirdiği muhakkaktır. Eğitim materyallerinden iletişim ürünlerine kadar her alanda hayatı kökten değiştiren yazı, sözlü dönem ürünlerine de güç vermiş ve kalıcılığını sağlamıştır. Hayatın her alanına etki eden yazının insanoğlunun önemli bir buluşu olduğunu anlatan Goody, yazının icadı ile ilkel topluluklarda bile ürün çeşitliliğinde artış gözlemlendiğinden bahsederken, çeşitliliğin kuvvet birliğine neden olduğu düşüncesini okuyucuya aktarır.

Sözlü dönemden yazılı döneme kadar olan birçok edebiyat ürünü hakkında bilgiler veren Mit, Ritüel ve Söz, "türler arasında akrabalık bağı var mıdır?" sorusuna cevap vermeye çalışır. İngiliz ordusunda savaşırken Afrika'da Almanlara esir düşen Goody, gerek orada yaşadığı esaret dönemlerinde yaptığı gözlemler gerekse Gana ve daha birçok Afrika ülkesinde bizzat bulunup ilkel kabileleri incelemesi ve ritüelleri hakkında derinlemesine araştırmalar yapması esere değer katmıştır. Eserin alana birçok yeni öneri sunması, doğru bilinen ve yıllardır kabul edilen bazı fikirlerin yeniden düşünülmesini sağlaması da Goody'nin yaptığı derin araştırmaların bir sonucudur.

Kaynak

Goody, Jack (2018), *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. D. Sezgi, İstanbul: Küre Yayınları.