



ASIA MINOR STUDIES

INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES



Cilt 12, Sayı 2, Temmuz 2024
Vol. 12, Issue 2, July 2024

eISSN 2148-9858

ISSN 2147-1673

ASIA MINOR STUDIES

INTERNATIONAL JOURNAL of SOCIAL SCIENCES

Hedefler ve Kapsam-Aims and Scope

Asia Minor Studies dergisi 2013 yılından beri yılda iki sayı olarak düzenli bir şekilde yayın yapmaktadır. Dergi özel veya resmi herhangi bir kuruma bağlı olmadan tamamen ülkesini ve milletini seven devlet ülküsünü kendine rehber edinen bir avuç akademisyenin çabalarıyla çıkarılmaktadır. En büyük gayemiz dinine, milli kültür ve geleneklerine bağlı ancak ileri medeniyeti hedefleyen, milletimizi ve devletimizi geleceğin çağdaş dünyasına taşıyabilecek akademisyen ve bilim insanlarımızın çalışmalarını Kilis gibi küçük bir ilimizden tüm dünyaya duyurabilmektir.

Asia Minor Studies Dergisi herhangi bir kuruma bağlı olmayan bağımsız, uluslararası hakemli bilimsel bir yayın organıdır. Her yıl Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda en az iki kez yayınlanan bir dergidir. Tarih, Edebiyat, Dil vb. alanlarındaki araştırmalara yer verilmektedir. Yayın dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte, diğer Türk lehçeleri, İngilizce ve Rusça yazılara da yer verilmektedir.



Telif Hakkı-Copyright

Derginin bütün telif hakları dergi sahiplerine aittir.

Yazışma ve Abonelik Soruları İçin-For Editorial Correspondence and Subscription Inquiries

Asia Minor Studies
International Journal of Social Sciences
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
79100 Kilis / TÜRKİYE (TURKEY)
Tel: 0533 493 88 11-0505 664 24 12
Fax: +90 (0348) 822 23 51

Dizin - Indexed

CEEOL
MLA
Sobiad
indexcopernicus
Crossref
Road Index
DRJI Index
Eurasian Scientific Journal index (ESJI)
Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZ3)
Mendeley index
CiteFactor
Acarindex
Scilit Scientific Literature
Academic Research index
WorldCat-OCLC
MIAR index
Google scholar
Sindex
Semantic Scholar

Asia Minor Studies

International Journal of Social Sciences



Sahibi - Owner

Doç.Dr. Serhat KUZUCU
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Baş Editörler - Editor-in-Chief

Prof. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Doç.Dr. Serhat KUZUCU
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Dr. Öğr.Üyesi Abdullah BAYINDIR
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Alan Editörleri - Section Editors

Prof. Dr. Birsal KARAKOÇ Uppsala University İsveç	N.I. Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod Rusya
Prof. Dr. Adalet TAHİRZADE Bakü Avrasya Üniversitesi Azerbaycan	Doç. Dr. İryna DRYGA İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Ukrayna
Prof. Dr. Orlin (orhan) SABEV (SALİH) Academy of Sciences Bulgaria Bulgaristan	Dr. Paschalis ANDROUDİS Aristotle University of Thessaloniki Yunanistan
Prof. Dr. Dimitri KOROBEİNİKOV University at Albany ABD	Prof. Dr. Ramiz ASKER Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Azerbaycan
Doç. Dr. Necdet Yaşar BAYATLI University of Baghdad İrak	Dr. Dragana AMEDOSKI Belgrade History Institute Andorra
Prof. Dr. Vygantas VAREİKİES Klaipeda University Litvanya	Doç. Dr. Milena PETKOVA Sofia University "St. Kliment Ohridski" Bulgaristan
Prof. Dr. Mariya LEONTİÇ Gotse Delçev University Makedonya	Dr. Anca POPESCU University of Bucharest Romanya
Doç. Dr. Alim ABIDULIN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ASADİ

Erdebil Üniversitesi
İran
Doç.Dr. Mehmet ALPTEKİN
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Türkiye
Dr.Öğr. Üyesi Bilal GÖRENTAŞ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Türkiye
Dr.Öğr.Üyesi Osman TAŞKIN
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Türkiye

Danışma Kurulu – Advisory Board

Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR
Milli Savunma Üniversitesi
Prof. Dr. Pınar ÜLGEN
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya ARSLAN-EROL
Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhi ERSOY
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Taner AKÇACI
Gaziantep Üniversitesi
Prof.Dr. Metin AKİS
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof.Dr. Mehmet EROL
Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ
Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Sadettin PAKSOY
Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Enver ÇAKAR
Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih Mehmet SANCAKTAR
İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Emin SÖNMEZ
Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman BOZKURT
İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Nurettin DEMİR
Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan DOĞAN
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Nuri GÜLTEKİN
Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet SEYİTDANLIOĞLU
Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Uğur DEMİR
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin HALİS
Kocaeli University
Doç. Dr. Ramazan Erhan GÜLLÜ
İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
İzmir Demokrasi Üniversitesi
Doç. Dr. Ökkeş NARİNÇ
Namik Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Üyesi Murat FİDAN
Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Üyesi Mehmet BİÇİCİ
Gaziantep Üniversitesi
Doç.Dr.Bülent YILDIRIM
Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Üyesi Sinan Tankut
GÜLHAN
Gaziantep Üniversitesi
Doç.Dr. Hasan ŞENER
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dil Editörleri/ Language Editor

İngilizce/English

Dr. Gülten SİLİNDİR KERETLİ
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Türkçe/Turkish

Dr.Öğr.Üyesi Armağan ZÖHRE
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Sekreter - Secretary

Arş.Gör. Mustafa KOYUNCU
Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Cilt 12 Sayı 2, Temmuz 2024

Vol. 12, Issue 2, July 2024

Web: www.asiaminorstudies.com

E-mail: asiaminorstudies@hotmail.com

ASIA MINOR STUDIES
INTERNATIONAL JOURNAL of SOCIAL SCIENCES

Cilt 12 Sayı 2 - Vol. XII Issue No. 2

Temmuz 2024 - July 2024

İÇİNDEKİLER - CONTENTS

TARİH & HISTORY

OSMANLI'DA MODERN EĞİTİMİN TEŞKİLATLANMASI (1839-1868) / The Organization of Modern Education in the Ottoman Empire (1839-1868)..... 123-137
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Ali AKDENİZ

EDEBİYAT & LITERATURE

LITERARY CRITICISM METHODS IN NATIONAL AND CULTURAL STRUCTURE / Millî ve Kültürel Yapı Bağlamında Edebî Eleştiri Yöntemleri..... 138-152
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU

YUNUS EMRE'NİN ŞİİRLERİNDE KAOS-KOZMOS-EŞİK BAĞLAMINDA DÜNYA ALGISI / The Perception of the World in the Context of Chaos-Cosmos-Threshold in Yunus Emre's Poems..... 153-170
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Ahmed Faruk KEMALOĞLU & Mustafa GÜLTEKİN

MUHAMMED İKBAL'İN HİTÂB BE CÂVİD İLE MEHMET AKİF'İN ASIM ADLI ESERLERİNDEN HAREKETLE GENÇLERE NASİHATLERİ / Recommendations to Youth Based on Works Named Muhammed Iqbal's Hitâb Be Câvîd And Mehmet Akif's Asım..... 171-179
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Adnan ŞİMŞEK

TRAGEDY OF JANE SHORE PATHETIC HEROİNE IN DISTRESS BY NICHOLAS ROWE/ Nicholas Rowe'un Jane Shore Adlı Tragedyasında Patetik Kadın Kahraman..... 180-189
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Gülten SİLİNDİR KERETLİ

TÜRKİYE HALK OYUNLARI FEDERASYONUNUN KURULMASINDA DR. HASAN BASRİ ÖNGEL'İN KATKILARI / Contributions of Dr. Hasan Basri Öngel in the Establishment of the Turkish Folk Dance Federation..... 190-197
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Aktan Müge ERCAN & Aysu HANÇER

COĞRAFYA & GEOGRAPHY

YAVAŞ ŞEHİR HAREKETİNİN YAVAŞ TURİZME ETKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ: TÜRKİYE'DEN ÖRNEKLER / Evaluating the Impact of Cittaslow Movement on Slow Tourism: Samples from Turkey (1839-1868) 198-212
(Araştırma Makalesi/Research Article)
Gülşen AYHAN

KADIN ÇALIŞMALARI & WOMEN'S STUDIES

ISSUES AND CHALLENGES WITH EMPOWERMENT OF TRIBAL WOMEN IN INDIA: A FOREST-BASED STUDY / Hindistan'daki Kabile Kadınlarının Güçlendirilmesi İle İlgili Sorunlar ve Zorluklar: Orman Temelli Bir Çalışma 213-220
(Derleme Makalesi/ Review Article)
Padmaja JAGATI

TARİH - HISTORY

Osmanlı'da Modern Eğitimin Teşkilatlanması (1839-1868) The Organization of Modern Education in the Ottoman Empire (1839-1868)

Ali AKDENİZ*

Öz

Osmanlı Devleti'nde ıslahat hareketleri büyük ölçüde askeri alanda başlamıştır. Devletin askeri sahadaki başarısızlardan dolayı ilk ıslahat hareketleri bu sahada başlamıştır. Askeri alanda yapılacak olan ıslahat dahi ancak açılan mektepler marifetiyle yürütülebilmiştir. Fakat Devlet, zaman içerisinde askeri sahada başlayan bu iyileştirmelerin devletin bozulmuş tüm teşkilat yapısına da yayma ihtiyacı duymuş, bu konuda rakiplerini yani Batılı devletleri gözlemlemeye başlamıştır. Bu gözlemler ve ulemanın da düşünceleri neticesinde yapılacak olan tüm ıslahatın ancak eğitim yoluyla olabileceği birtakım layihalarda ve raporlarda kendini göstermiştir. Eğitimde sivil modernleşmenin ilk kıvılcımı sayabileceğimiz Meclis-i Umûr-ı Nâfiâ layihası ile devletin eğitime verdiği önem günden güne artmıştır. Önceleri vakıflar ve çevredeki hayırseverler tarafından yürütülen eğitim işleri, başlatılan bu yeni süreçle evvela devlet eliyle yapılmaya başlanılmış daha sonra ise komisyonlar, cemiyetler derken maârif meclislerinin açılmasıyla daha da önem kazanmıştır. Yenileşme döneminin ayrılmaz bir parçası olan modern eğitim müstakil bir Maârif Nezâreti'nin kurulmasıyla da nezâret düzeyinde temsil edilmeye başlanmıştır. Bu serüvende 1868 yılına değin yüksek istişare meclisleri olan Meclis-i Vâlâ, Meclis-i Âli-i Tanzimat, Meclis-i Hass gibi meclislerde müstakil olmasa da gündem bulan eğitim konuları 1868 yılında Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi'nin kurulmasıyla yüksek istişare meclislerinde de eğitim konularına verilen ehemmiyetin ne dereceye geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda çalışma 1838 yılında yayımlanan Meclis-i Umûr-ı Nafia layihası ile başlayan modern eğitimin teşkilatlanması çabasının 1868 yılında kurulan Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi'ne kadar olan süreci örneklerle ortaya koymak için kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Eğitim, Osmanlı'da Eğitim, Eğitimin Modernleşmesi.

Abstract

Reform movements in the Ottoman Empire predominantly began in the military sphere. Initiating changes in the military due to the state's failures in this sphere was a natural response to the needs of the time. But the reforms in the military field could only be implemented through the establishment of schools. But, over time, the state recognized the necessity of extending these improvements, which started in the military sphere, to the entire deteriorating organizational structure of the state. To this end, the state began to observe its rivals, the Western states. These observations, along with the thoughts of the ulama, indicated in various reports and treatises that all reforms could only be achieved through education. With the Meclis-i Umûr-ı Nâfiâ report, which can be considered the first spark of civil modernization in education, the importance the state placed on education increased day by day. Initially, educational activities were conducted by foundations and local philanthropists. However, with the initiation of this new process, education began to be carried out by the state. Subsequently, it gained even more importance with the establishment of commissions, societies, and eventually educational councils. Modern education, an inseparable part of the period of renewal, started to be represented at the ministerial level with the establishment of an independent Ministry of Education (Maârif Nezâreti). Throughout this journey, educational issues, though not independently, were on the agenda of high advisory councils such as the Meclis-i Vâlâ, Meclis-i Âli-i Tanzimat, and Meclis-i Hass until 1868. The establishment of the Educational Department of the Council of State (Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi) in 1868 indicated the extent to which education was prioritized in high advisory councils. In this context, this study aims to illustrate with examples the efforts to organize modern education starting with the publication of the Meclis-i Umûr-ı Nâfiâ report in 1838 up to the establishment of the Educational Department of the Council of State in 1868.

Keywords: Modern Education, Education in the Ottoman Empire, Modernization of Education.

Extended Summary

In the Ottoman Empire, a series of reform movements began in the 18th century and continued until the empire's fall. These reforms were initially introduced in the military sector with the primary goal of ending battlefield defeats and restoring the former strength of the Ottoman army. Over time, the military reforms began to extend into socio-cultural sphere. It soon became clear to the state's leading figures that the establishment of modern schools and

* Arş. Gör. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü.
aliakdeniz2763@gmail.com / ORCID: 0000-0003-4230-892X

the formulation of a modern education policy were crucial for the success of reforms in almost all areas.

The report of the Meclis-i Umûr-ı Nafia is significant as it represents the first serious critique of traditional education in the Ottoman Empire, highlighting its insufficiency. The report briefly touches on the ignorance of the populace and asserts that education would bring people happiness and prosperity. It emphasizes that the existing religious education alone was inadequate for contemporary needs, advocating for a new education system based on rational principles. Consequently, the report proposed the establishment of an independent inspection mechanism for educational affairs.

Activities aimed at modern civilian education began with the publication of a layiha (report) in 1839. However, until 1845, apart from the establishment of two secondary schools and attempts to reform primary schools, significant progress in the modernization of education was limited. In 1845, Sultan Abdülmecit's proclamation of his criticisms and expectations regarding education accelerated activities towards modern education. Following the Sultan's directives, the matter was discussed in the Meclis-i Vâlâ, leading to the establishment of the temporary education council, Meclis-i Maârif-i Muvakkat. This temporary council worked on various topics, from primary education to university, including the authorship and translation of textbooks, and presented its report to the Meclis-i Vâlâ. As a result, the temporary council was replaced by the permanent education council, Meclis-i Maârif-i Umûmiye.

The Meclis-i Maârif-i Umûmiye holds a significant place in history as the first institution directly responsible for education. Its duty was to prepare educational reforms. Additionally, it was tasked with presenting the draft education reforms previously prepared by the Meclis-i Maârif-i Muvakkat to the executive authorities. Lacking oversight and executive powers, the council petitioned the authorities to establish an executive mechanism to implement its decisions, resulting in the creation of the Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti in 1846.

The primary responsibilities of the Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti included determining the ages of students to be admitted to primary and secondary schools, imposing fines on parents who did not send their children to school, supervising school exams, setting exam durations, distributing scholarships, and providing free textbooks.

One of the objectives of the Meclis-i Muvakkat was to establish a higher education institution (Darülfünun) accessible to everyone to eliminate ignorance. There was a need for the authorship and translation of textbooks to be used in this institution, necessitating the formation of a scientific committee (Encümen-i Dâniş), which was established in 1851 with allocated funds.

The proclamation of the 1856 Reform Edict granted new rights and freedoms to minorities living in the Ottoman Empire, affecting the educational sector as well. With the decree allowing minorities to open their own schools, a council to oversee these schools became necessary, leading to the establishment of the Meclis-i Maârif-i Muhtelit, which was open to all, regardless of religion.

By 1857, educational institutions were disorganised, prompting the Ottoman Empire to reorganize its educational system. Consequently, the Maârif Nezâreti, whose roots traced back to the reign of Mahmut II, was established, with Abdurrahman Sami Pasha appointed as its head. With the establishment of Maârif Nezâreti, for the first time in the country, all kinds of schools were tried to be brought under state control. Shortly after its founding, Maârif Nezâreti became the sole authority in education, eliminating the duality in educational

councils by creating Meclis-i Maârif-i Umûmiye. Telif ve Tercüme Cemiyeti was founded in 1865-66 to support educational activities..

Until 1868, education activities were represented by high councils, such as the Meclis-i Hass, Meclis-i Âli-i Tanzimat, and Meclis-i Vâlâ, without a separate department. However, with the establishment of the Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi (Department of Education of the Council of State) in 1868, education matters were independently represented within the high councils.

Giriş

Osmanlı Devleti, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Batılı devletler karşısında aldığı askeri yenilgiler, devletin ileri gelenlerinin zihninde Batıda meydana gelen yenilikleri takip etme bilhassa askeri alanda ordunun modernize edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Lale Devri ile birlikte Avrupa'da meydana gelen gelişmeler takibe alınmış ve ülke içerisinde peyderpey bu doğrultuda yenilikler yapılmaya çalışılmıştır.

Tanzimat Fermanı'nın hemen arifesinde ve Tanzimat Dönemi'nde hem devlet teşkilatını revize etmek hem de toplumu cehaletten kurtarmak devletin temel politikası haline gelmiştir. Bunu yapabilmeyen de ancak eğitim öğretimde katedilecek mesafeyle mümkün olacağı anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu dönemde eğitim alanında önemli gelişmeler meydana gelmiştir.

Tanzimat Dönemi'nde memleketi meydana getiren çeşitli etnik unsurları bir arada tutmak amacıyla bir Osmanlılık fikri meydana gelmekle birlikte din, dil ve ırk gözetmeksizin bir Osmanlı vatandaşı oluşturma düşüncesi hasıl olmuştur. Bunun için de eğitim kanalı kullanılmıştır. Bu dönemde sivil, askerî ve mesleki- teknik mektepler ile öğretmen yetiştiren mektepler açılmıştır. Islahat Fermanı'nın (1856) ilanı ile birlikte yabancılar ve Gayrimüslim tebaa da modern eğitim serüvenine dahil edilmeye çalışılmıştır. Evvela Tanzimat Fermanı akabinde de Islahat Fermanı ile birlikte birçok yeni hak ve özgürlüğe kavuşan Gayrimüslimler eğitimde çok mesafe katetmişlerdir. Eğitim ve öğretim bu dönemde bir bilim olarak ele alınmaya başlanmış, ders araç ve gereçlerinden mektep binalarına, üniformalardan yazı diline, ders içeriklerinden yabancı dile kadar eğitim politikasında bir dizi yeniliğe gidilmiştir.

Tanzimat ile birlikte modern eğitim faaliyetleri devletin merkez teşkilatında da temsil alanı bulmuştur. Evvela Meclis-i Umûr-ı Nafia raporuyla devlet kademesinde gündem olan bu serüven Tanzimat Dönemi'nin sonlarına doğru yüksek danışma meclisleri, nezâret, çeşitli komisyonlar ve cemiyetlerce temsil edilmeye başlanmıştır.

Osmanlı'da Modern Eğitimin Teşkilatlanması (1839-1868)

Osmanlı Devleti, Batılı devletleri öncelikle askeri alanlarda takip etmeye başlamıştır. 1596 yılı gibi erken bir dönemde Hasan Kâfi Akhisârî'nin kaleme aldığı Usulü'l Hikem fi Nizamü'l-Alem adlı eserde *Eğri* seferinde düşmanın yeni çıkmış silahları kullandığı bundan dolayı birçok Osmanlı askerinin firar ettiği belirtilmektedir. İngiliz tarihçi Parry de bu konuya dikkat çekmiş olup Osmanlı'nın Avrupa'daki yeni ateşli silah devrimine ilk kez bu savaşta tanıklık ettiğini aktarmıştır. *Eğri* seferinde düşman askerlerinin elinde Osmanlı askerlerinin daha önce görmediği hafif piyade tüfekleri vardı. Ayrıca eserde Osmanlı askerinin disiplinden uzak olduğundan da yakınılmıştır. Eserde Osmanlı Devleti ile Batı dünyası arasında ilk defa Osmanlı'nın askeri eksikliklerinin tespit edilmiş olması önemlidir. Bu örnekler Osmanlı'da askeri ıslahatlara neden öncelik verildiğini açıklar niteliktedir.¹

¹ Mehmet Karagöz, "Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM)*, 6/ 6 (1995), s. 176; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1978, s.76.

Bu doğrultuda Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma ve yenileşme adına yapılan ilk girişimler daha çok askeri ve siyasi endişeler ile başlamıştır. 1775 yılında Mühendishane-i Bahri-i Hümayunun ve 1795'da Mühendishane-i Berri-i Hümayun açılması bu zorunlulukların sonucudur. Yine bu zorunluluklardan kaynaklı olarak 1827 yılında Mekteb-i Tıbbiye, 1834'te ise Mekteb-i Harbiye açılmıştır.² Devletin bu dönemlerdeki siyasi durumu gözetildiğinde yapılan yenilikçi girişimlerin askeri alanla sınırlı olması tabiidir.³ Bununla birlikte Osmanlı'da yenileşme ve reform dönemi her ne kadar Tanzimat'ın ilanı ile başlayan bir süreç olarak ifade edilse de II. Mahmut dönemi bu yeni sürecin içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir.

II. Mahmut dönemi Batılılaşma tarihi açısından bir kilometre taşıdır. Çünkü askeri alanlarda başlayan Batılılaşma ve yenileşme hareketleri bu dönemde sadece askeri alanda değil sosyal ve kültürel zemine de şeklen yansımaya başlamıştır.⁴ Bu zihniyet değişiminin başladığı dönemi ve eğitim sahasında meydana gelen hadiseleri incelediğimizde eğitimin artık devlet eliyle yapılması gerektiği ve eğitim politikasının dini yapıdan ziyade dünyevi bir eksene kaydırılmak istendiği görülmektedir. Her ne kadar plan dahilinde olmasa da Tanzimat'ın ilk dönemlerinde eğitimde modernleşme yolunda ilk kıvılcıklar ateşlenmiştir. 1838 yılında kurulmuş olan Meclis-i Umûr-ı Nafia'nın çalışmaları, bir nezâret olarak Mekatib-i Rüşdiye'nin kuruluşu, Mekteb-i Maârif-i Adliye ve Ulûm-ı Edebiyye'nin küşadı yine bu başlangıca örnektir. Ayrıca Meclis-i Umûr-ı Nafia'nın çalışmaları, Dâr-ı Şûra ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye gibi yüksek meclislerin onayından sonra iradeye çıktığından bu yeni dönemin eğitim politikasının belirlenmesinde zikredilen meclisler de paydaş olmaktadır. Bu durum devletin artık yüksek meclisler seviyesinde eğitim işini ciddiye aldığına göstergesidir.⁵ Zira bu konularda gelen layihaları bu meclisler bazen düzeltilmesini bazen de yeni maddeler eklenmesini isteyebiliyordu. Bu doğrultuda ilk tespiti ve çalışmayı yapan Meclis-i Umûr-ı Nafia olmuştur.⁶

Osmanlı'da II. Mahmut döneminden önce imar ve bayındırlık işleri geleneksel olarak merkezi olmayan bir şekilde sürdürülürdü. Bu nevi işleri eyalet ve sancak yetkilileri kendi sorumluluğu olarak görürdü.⁷ II. Mahmut dönemindeki merkezileşme çabası bu alanda da kendini göstermiştir. İmar ve Bayındırlık işlerinin daha hızlı ve merkezi bir yapı tarafından organize edilmesi amacıyla 1838 yılında Hariciye Nezâreti'ne bağlı *Meclis-i Ziraat ve Sanayi* adıyla bir meclis kurulmuştur. Daha sonraları ise meclisin ele aldığı konuların kamu yararına olan birçok farklı iş olduğu gerekçesi ile isim değişikliği talebi gündeme gelmiş ve Meclis-i Umûr-ı Nafia olarak isim değişikliği yapılmıştır.⁸

² Stanford Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c.I, (Çev: Mehmet Mehmet Harmancı), İstanbul, 1994, s. 353-356.

³ Mehmet Ali Yıldırım, "Tanzimat Döneminde Meslek Okulları", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi, 2010), s. 58; Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılâp*, c.I, (Yay. Haz. Tahir Galip Seratlı), İstanbul, 2004, s. 75; Mustafa Koyuncu, *XVIII. Yüzyılda Kilis ve Havalisindeki Aşiretler (İskan & Eşkiyalık)*, (Ed. Serhat Kuzucu), Kilis, 2022, s.162.

⁴ Necdet Hayta- Uğur Ünal, *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri*, Ankara, 2013, s. 97-99.

⁵ Yıldırım, *Tanzimat Döneminde Meslek Okulları*, s. 58; mesela Meclis-i Umûr-ı Nafia'nın eğitim konularında hazırladığı layiha hakkında Dâr-ı Şûra ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin bazı maddelere itirazı bazı konularda ise yeni maddeler eklenmesi gibi talepleri vardı. Bkz. Mahmut Cevat, İbnü's- Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcraât-ı XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi*, (Haz.Taceddin Kayaoğlu), Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2001, s. 7-20; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, 1999, s. 6.

⁶ Fatih Demirel, "Osmanlı Eğitim sisteminin Modernleşmesi Sürecinde Hiyerarşi", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/2, s.510 ;Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 7-8.

⁷ Emrah Çetin, "Tanzimat Döneminde Osmanlı İmparatorluğunu Kalkındırma Düşüncesinin Bir Ürünü Olarak Meclis-i Umûr-ı Nafia", *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 8/1, s. 4.

⁸ Ali Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, İstanbul, 1993, s. 258-259.

Nafia Meclisi, ülkenin bayındırlık faaliyetleri, sanayi ve ziraat işleri için uğraşırken bu gibi ıslahatın ancak eğitim kanalıyla yürütülmesinin mümkün olacağı gerçeğinden hareketle 1839 yılında bu konuyu gündeme getiren bir layiha kaleme almıştır. Layiha ile birlikte maârifin merkezi bir teşkilat temeline oturtulması yolunda ilk kıvılcım ateşlenmiş oluyordu.⁹

Layihada maârifin insanı mutluluğa ve refaha kavuşturacağı, memleketin topyekûn kalkınmasına vesile olacak bir vasıta olduğu vurgulanmaktaydı. Bu ise eğitimin artık dini değil dünyevi bir sistemle yapılacağı anlamına geliyordu. Geçmişte devletin, ilim sahasında çok büyük işler yaptığını ama bunların giderek çok azaldığına değinilen layihada 4-5 yaşlarına gelmiş çocukların mekteplere gönderilmesi gerektiği ve burada bilgili öğretmenlerce eğitilmesinin zaruri olduğu belirtiliyordu. Ayrıca okulların teftişi ve denetimi ile meşgul olacak müstakil bir teftiş müessesinin de bir an evvel kurulması teklifler arasındaydı.¹⁰

Layiha, Türk eğitim politikasının alacağı seyir açısından çok önemlidir. Buradaki nazar-ı dikkati celp eden husus milletin terakkisinin akli ilimlerle yetiştirilecek olan bir nesil ile mümkün olabileceğinin anlaşılmasıdır. Ayrıca layihada dini bilginin ne kadar yoğun olursa olsun dünyevi hayatta ilerlemeye katkı sağlamayacağı bunun ancak akli yani dünyevi bilgi ile mümkün olabileceği belirtilmiştir.¹¹ Aslında medrese eğitimi dünyevi bilgiyi de kapsamaktaydı. Fakat medrese eğitiminde gelinen noktada birçok problem ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile dönemdeki anlayış, 18. yy. ile birlikte ortaya çıkan sanayi çağı eğitimine yönelmektir. 19. yy. eğitim anlayışı da o temelde oluşmuş bir gelişmedir. Osmanlı Devleti'nin yaptığı ona ayak uydurmaya çalışmak olmuştur. Bu tespit ile yüzyıllardan beri süre gelen Osmanlı'daki dini nitelikli eğitimin her ne kadar dünyevi bilgiyi de içerse artık tek başına dönemin ihtiyaçlarına cevap veremediği anlaşılmış, yapılacak ıslahat ve reformları uygulayabilecek, onları anlayabilecek bir neslin ancak pratiğe dayalı akli bir eğitim politikası ile mümkün olabileceği dile getirilmiştir. Meclis-i Nâfia raporu Osmanlı Devleti'nin eğitim politikasında yeni bir anlayışın başladığını göstermektedir.¹² Fakat, 1845 yılına kadar orta dereceli iki mektebin¹³ kurulması ve olan sıbyan mektepleri üzerindeki ıslah denemeleri hariç tutulduğunda eğitimin modernleşmesi yolunda çok kuvvetli gelişmeler olduğu söylenemez.

1845 yılı başlarında Sultan Abdülmecit, Bâbîâli'de memleketin maârifin gelişimi noktasında geri kaldığını ortaya koyan hatt-ı hümayûnunu okutması eğitim tarihi açısından yeni bir dönüm noktası oldu.¹⁴ Sultan, halihazırda uygulamada olan reformların askeri olanları hariç tutulduğunda başarısız olduğunu ve askeri olanların terakkisinin de ancak eğitim alanında yapılacak reformların başarısına bağlı olduğunu dile getirmiştir. Bu durumun kendisini ziyadesiyle üzdüğünü ve bir an evvel durumun bir hal çaresine bakılmasını emretmiştir. Sultan, rahatsızlığını ise *...her ne dürlü teşebbüs ve mübâşeret olunmuş ise hiçbir şey esaslı ve etraflı tutulmadığından mıdır nedir?* Şeklinde ifade etmiş ve devletin yüksek zümresindeki memurları ağır bir dille eleştirmiştir.¹⁵

⁹ Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 7-8.

¹⁰ *Takvim-i Vekâyî*, def'a 176; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 4-6, Cahit Bilim, *Tanzimat Devrinde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma*, Eskişehir, 1984, s.18.

¹¹ Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 224.

¹² Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 4.

¹³ Bkz. *Mekteb-i Maârif-i Adliye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye*. Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 226-227.

¹⁴ Yıldırım, *Tanzimat Döneminde Meslek Okulları*, s. 58- 59.

¹⁵ *ma'muret-i mülk ve teb'a hususunda ne mâkule esbab ve tedabir lâzım ve muktezi ise... bir taraftan ittifak-ı ukul ve ârâ ve ittihad- ı umûm- ı vükelâ ile müzakere ve mütalâasına teşebbüs ve ibtidar olunsun. Dinen ve Dünyevîyen her bir hususta izale-i cehl- i teba'a kazıye- i hükmiyesinden vabeste ve muvaffik olmasıyla memba- ı ulûm ve fûnûn ve me'haz- ı sanayi- i maârif-nümûn olan mekâtib- i lâzıme icad ve inşaası ind- i şâhânemizde akdem- i umûrdan addolunmağla memalikin münasip olan mahallelerinde iktiza eden mekteplerden tanzimi...Vak'anüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi, (Yay. Haz. M. Münir Aktepe), c.8, Ankara,*

Ülke için yapılacak reformlar ancak bütün alanlardaki uyum ve bütünlükle başarılı olabilirdi. Ayrıca bu reformların fikri alt yapısı ancak eğitim ile oluşturulabilirdi. Zaten reformlar uygulanmadan önce onları kanıksayıp memleketin tüm sathına yayabilecek yetmişmiş nitelikli insanlara ihtiyaç vardı. Açıkça ortada olan bu duruma sultan da el atınca eğitim konusunda tekrar Batı sistemine daha esaslı bir yöneliş başladı.¹⁶

Sultanın bu eleştirilerinden sonra mesele Meclis-i Vâlâ 'da gündeme gelmiş mekteplerin tanzimi ve diğer hususların çözümü için geçici bir eğitim meclisi yani Meclis-i Maârif-i Muvakkat kurulmuştur.¹⁷ 1846 yılında kurulmuş olan bu meclisin başkanlığına Melekzade Abdülkadir Bey getirilmiştir. Ayrıca Avrupa'da eğitim görmüş, Batı dillerine, kültür ve adetlerine hâkim, açık fikirli devlet adamlarından olan Harbiye Müdürü Emin Paşa ve Keçecizâde Fuat Efendi (Paşa) gibi bürokratlar da bu mecliste görev almışlardır.¹⁸

Meclis üyelerinin eski görevlerine de devam edebilmeleri için meclisin haftada iki gün toplanmasına karar verilmişti. Bir başkan, altı üye ve bir kâtipten oluşan meclisin çalışma yeri de Bâbîâlî dairesi olarak belirlenmişti. Meclis, yapmayı planladığı işleri bir mazbata dahilinde Meclis-i Vâlâ'ya sunmak zorundaydı. Konu Meclis-i Vâlâ'da tartışıldıktan sonra uygun görülürse padişahın onayına sunulacaktı ve bu şekilde irade ile yasallaşmış olacaktı. Muvakkat Maârif Meclisi sayesinde dönemin eğitim meseleleri ve problemleri kısmen de olsa tartışılmış ve çözüm yolları aranmıştır. Bu mecliste göze çarpan diğer bir husus ise üyelerin arasında Batı'nın dilini, kültürünü ve eğitim yapısını bilen aydın kimseler vardı. Ayrıca meclis Şeyhülislâmlığa bağlı değildi. Bu da Osmanlı eğitim teşkilatının peyderpey medrese ekolünden uzaklaşıp Batılı tarzda ve çağdaş bir eğitim sistemine yöneldiğini gösteriyordu.¹⁹

Haftada iki gün Bâbîâlî'de toplanacak olan Meclis-i Muvakkat, eğitim ile ilgili meseleleri görüşüp mazbata suretiyle Meclis-i Vâlâ 'ya takdim edecekti. Bu minvalde birçok toplantı yapılmış ve plan projeler hazırlanmıştı. Meclis tüm bu çalışmalarını bir rapor olarak 1846'da Meclis-i Vâlâ 'ya sunmuştu. Raporda genel olarak sıbyan mekteplerinin aslına uygun şekilde revize edilmesi, rüşdiye mekteplerinin sayısının artırılması, Dersaadet'te her kesimden Osmanlı vatandaşlarının öğrenim görebileceği bir dârülfünun (üniversite) kurulması ve son olarak da eğitim meseleleriyle sürekli iştigal olabilecek bir daimî eğitim meclisinin tesis edilmesi teklif ediliyordu. Ayrıca revize edilecek ya da yeni kurulacak mekteplerin ders kitaplarını yazacak, gerektiğinde okutulan dersler için memleket dışında yazılmış olan nitelikli eserlerin tespitini ve tercümesini yapacak, belli bir yönetmeliğe sahip olan Encümen-i Daniş'in²⁰ kurulması teklifi de raporda yer bulmuştu.²¹

Muvakkat meclisin, Meclis-i Vâlâ'ya sunduğu ve kabul gören bu teklifler temelde iki eğitim politikası belirliyordu. Bunlardan ilki; Batıdaki emsalleri gibi eğitim kurumlarını üç ana kademeye oturtmaktı (sıbyan, orta dereceli mektepler ve dârülfünun). Bu durum sıbyan ve rüşdiye mekteplerinin üzerinde tüm Osmanlı vatandaşlarının devam edebileceği bir yüksek

1993, s. 8-10; *Takvim-i Vekâyî*, def'a 280; *Ceride-i Havâdis*, Nr. 213; Yıldırım Mehmet Ali, Akdeniz Ali, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kilis'te Modern eğitim*, Kilis, 2020, s.13;

¹⁶ Roderic H. Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim" *Middle East Journey* (Çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu), 51/200, s. 1038-1039.

¹⁷ Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 229; *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, c.8, s. 15-17.

¹⁸ Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1991, s. 52.

¹⁹ *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, c.8, s.19; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 9-12.

²⁰ *Bu kurul günümüzde talim ve terbiye kuruluna denk gelmektedir.*

²¹ *Takvim-i Vekâyî*, def'a 283; *Ceride-i Havâdis*, Nr.220; Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c.1-12, (Yayınlayan: Cavid Baysun),(Ankara, 1991, s. 10; M.A., Ubicini, *Türkiye 1850*, c.I, (Çev: Cemal Karaağaçlı), İstanbul, 1977, s. 191-192; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (bundan sonra *SNMU* diye kısaltılacaktır.), İstanbul, H.1318, s.23; Ekmelettin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı" *150. Yılında Tanzimat*, Ankara, 1992, s. 361-363; Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 228-231.

eğitim kurumu olacak olan darülfünûnun açılması için verilen teklifte ifade bulmuştur. İkincisi ise halihazırda açılmış olan Batılı tarzda mektepler ile açılacak olan yenilerinin, eğitim öğretimin sürekli denetim ve terakkisi için daimî bir eğitim meclisi kurulmasıydı. Muvakkat eğitim meclisi eğitim hakkındaki bu çalışmalarından sonra yerini Meclis-i Maârif-i Umûmiye'ye bırakmıştır.²²

Meclis-i Maârif-i Muvakkat yerini umumi maârif meclisine bırakınca muvakkat meclisinin hazırladığı eğitim alanındaki reformları hazırlama, uygulama ve denetleme işi bu meclise kaldı. Zaten geçici meclisin hazırladığı raporlarda eğitim reformlarının daimî bir meclis tarafından yürütülmesi teklifler arasındaydı. Meclis-i Maârif-i Umumiye'nin asıl amacı geçici meclisin de ele aldığı konuları derinlemesine inceleyerek gereken reformları uygulamaktı. Eğitim tarihi açısından meclisin önemi ise doğrudan doğruya maârif işinden sorumlu olan ilk kuruluş olmasıdır.²³

1846 yılında bu yeni eğitim sistemine nezaret etmek için kurulan meclisin başkanlığına Ferik Emin Paşa atanmış, üye sayısı ise 6 olarak belirlenmişti. Bu üyeler; Nakibû'l-Eşraf Esad Efendi, Âli Efendi (Hariciye Müsteşarı), Divân-ı Hümâyun Tercümanı Fuat Efendi (Keçecizade), Dar-ı Şûra-yı Askeri üyesi Mehmet Paşa (Ferik) ve İsmail Efendilerdi. Meclis kitabetine ise Recai Efendi görevlendirilmişti. Ayrıca meclis Rıfat ve Reşit Paşaların nezâreti ve Himayesi altındaydı.²⁴ Bu kurumun devletin reformcu kanadının nezaretine verilmesi önemliydi. Çünkü eğitimdeki ikililik tartışmaları sürerken (geleneksel-modern) Mustafa Reşit Paşa'nın bu işle yetkilendirilmesi medrese ekolünün deyim yerindeyse güç kaybetmesine ve yetki sahasının daraltılmasına bir işaret olmuştur.²⁵

Umumi Maaârif Meclisi, Nafia Nezâreti'ne bağlı olarak kurulmuştu ve tek işi Mekteb-i Maârif-i Adliyye ile ilgilenmek olan Mekâtib-i Rüşdiye Nezâreti'ne kıyasla (çünkü bu nezâret kurulduğunda hazırda sadece bir rüşdiye mektebi vardı) umumun eğitimi hususunda karar organı niteliğindedi. Fakat bu kararları denetleme ve icra etme noktasında bir yetkisi yoktu. Bundan dolayı meclis, almış olduğu kararları uygulayacak yetkili bir icra mekanizmasının kurulmasını yetkili makamlara bildirmişti. Teklif üzerine Kasım 1846'da Mekâtib-i Umumiye Nezâreti kuruldu. Nazırlığına Meclis-i Maârif-i Umûmiye azasından Vakanüvis Es'ad Efendi tayin edildi. Nezâretin muavinliğine Farsça mütercimi ve mektûbi kalemi mümeyyizi Ahmet Kemal Efendi getirildi.²⁶

Mekâtib-i Umumiye Nezâreti temelde sıbyan ve rüşdiye mekteplerine kabul edilecek çocukların yaşlarını, vakti gelmesine rağmen mektebe gönderilmeyen çocukların velilerine

²² *Takvim-i Vekâyî*, def'a 283; *Ceride-i Havâdis*, Nr.220; Cevdet Paşa, *Tezâkir*, s. 1-12, (Yayınlayan: Cavid Baysun), (Ankara, 1991) 10; M.A., Ubcini, *Türkiye 1850*, C.I, 191-192; *SNMU*, H.1318, 23; Ekmelettin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı,"; Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 231; Cahit Bilim, *Tanzimat Devrinde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma*, s. 18-22.

²³ ...*Bu mülâzemet ve ma'rûzât cümlesinden olmak üzere 1262 tarihinde mekâtib-i ibtidâiyye ve rüşdiyenin idâre ve tedrisâtına müteallik lazım gelen nizâmâtın tertib ve neşriyle beraber sınıf-ı teb'a-yı şâhânedan her kim olursa olsun ikmâl-ı tahsil arzusunda olanların ve aklâm-ı devletde istihdam olunmak isteyenlerin devam-ı tahsili için her dürlü ulûm ve fûnunu câmi leyli ve nehari bir darülfünun tesisi ve bu husûsâtın tâ'kibât ve icrâ'atına ve müzâkere-i tefri'âtına bakmak üzere bir de Dâ'imi Meclis-i Maârif teşkil edilmesine karar virilerek lede'l- 'arz... SNMU, H.1321, s. 19-20; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 11.*

²⁴*Bu husûsâtın Tahkikat-ı icrââtına ve teferru'atına bakmak üzere bir de daimi Meclis-i Maârif teşkil edilmesine karar virilerek lede'l-husûs irade-i seniyyeye istihsâl ve Bâbîali'de Meclis-i Vâlâ dairesinde münasib bir mahal tahsisıyla riyâsetine Ferik Emin Pâşâ ve azalığına Nakibüleşraf Es'ad ve Defter Emîni el-hâc Said Muhîb ve Hariciye Müsteşarı Âli Efendiler ve kitabetine yine Recai Efendi bi't-tayin tefrikatı ikmal olundu ve Meclis-i Vâlâ reisi Rıfat Paşa ile Hariciye Nazırı Reşid Paşa bu Meclise müştereken nâzır tayin buyuruldu...SNMU, H.1321, s. 19-20;*

²⁵ Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 11-12.

²⁶ BOA, *İrade-i Dahiliye(İ.DH) 134/6903; Takvim-i Vekâyî, def'a 316; Ceride-i Havâdis, Nr. 316; SNMU, H.1316, s. 24; Bilim, Tanzimat Devrinde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma*, s. 30.

ceza yazılması işlerinin yanı sıra bu türdeki durumların araştırılıp incelenmesi için memurların atanması üzerine çalışmıştır. Nezâret, mekteplerde yapılacak sınavları kontrol etme, sınav süreleri, ders içerikleri, burslar, ücretsiz ders kitabı dağıtmak gibi icraatları yerine getirmiştir.²⁷

Nezâret statüsü, Es'ad Efendi'nin meclis riyasetine tayin olmasından dolayı bir ara müdürlüğe dönüşmüş ve Kemal Efendi müdür olarak atanmıştır. Kurum, müdürlük statüsünde çok kalmamış bilhassa Kemal Efendi'nin şahsi gayretleri ile 1847 senesinde tekrar nezârete dönüştürülmüştür. Sultan Abdülmecit'in huzurunda yapılan imtihanlarda öğrenciler olağanüstü başarı göstermiştir. Durumdan ziyadesiyle hoşnut olan sultan başarı gösteren öğrencilere çeşitli hediyeler takdim etmiştir. Esasen müdürlüğün nezârete tahvili bundan sonradır.²⁸

Kemal Efendi bir yandan eğitimi modern olarak teşkilatlandırmanın yanı sıra 1850 yılında İstanbul'da bir Darülmaârif açılmasına da öncü olmuştur. İlk zamanlarında Valide Mektebi namıyla anılan mektep dönemin rüşdiye mekteplerinden daha ileri seviyede bir eğitim vermeyi amaçlıyordu. Mektepte, devlete kalifiye memur yetiştirmenin yanı sıra Darülfünuna da öğrenci yetiştirilmek isteniyordu. Bu doğrultuda öteden beri mekteplerde verilen klasik eğitim müfredatının yanı sıra bu okulun müfredatında geometri, aritmetik, felsefe, coğrafya, astronomi gibi rüşdiye mekteplerinin ders müfredatında olmayan dersler eklenmiştir. Mektebin müdürlüğüne Kemal Efendi getirildiği gibi Kemal Efendi'nin önerisi ve Meclis-i Vâlâ'nın oluru ile mektebin ismi Darülmaârif olarak değiştirilmiştir.²⁹

Yukarıda da belirtildiği üzere ülke genelinde cehaletin giderilmesi, herkesin faydalanabileceği bir yüksek eğitim kurumu olan Darülfünun kurulması Meclis-i Muvakkat'ın amaçlarından biriydi. Bu noktada hem Darülfünunda verilecek derslerin ders kitapları hem de halkın cehaletinin giderilmesi için okutulacak eserlerin telif ve tercümesi işine ihtiyaç duyuluyordu. Bu noktada Encümen-i Dâniş (Danışma Kurulu) adında bir bilim heyetinin kurulması da alınan kararlar arasındaydı. Bu doğrultuda gereken adımlar atıldı ve 1851 yılında birinci başkanlığına Ataullah Efendizâde Şerif Efendi, ikinci başkanlığına da Meclis-i Maârif-i Umûmiye üyelerinden Hayrullah Efendi'nin atandığı Encümen-i Daniş kuruldu.³⁰ Encümenin kırk kişilik dâhili yani asli üyesi (azası) ve sınırsız harici üyesi olabilecekti. Yıllık olarak 50.000 guruşu kitap tercümesi ve telifi için ayıran Maârif-i Umûmiye, encümen kurulunca bu bütçeyi de encümen tahsis etmişti. Normalde Meclis-i Muvakkat raporuna göre bu encümen, Darülfünun binası içerisinde hizmet verecekti. Fakat Darülfünun'un binasının tamamlanması beklenmeden Darülmaârif binası içerisinde hizmete başlanmıştır. Encümenin dahili azaları arasında; Sadrazam Reşit Paşa, Şeyhülislam Arif Hikmet Bey, Meclis-i Vala Reisi Sadık Rıfat Paşa, Hariciye Nazırı Âli Paşa (Mehmet Emin), Arabistan Ordusu Müşiri Emin Paşa, Ticaret Nazırı İsmail Paşa, Rumeli teftiş memuru Sami Paşa, Meclis-i Vâlâ üyelerinden Yusuf Kâmil Paşa ile Arif Efendi, Nakib'ül-eşraf Tahsin Efendi, Dar-ı Şura-yı

²⁷ Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-108)*, İstanbul, , 2019, s. 104; Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 235-236.

²⁸ ... *Nakübüleşraf Es'ad Efendi Mekâtib-i Umûmiye Nâzırı unvanıyla hizmet-i mezkûreye ve sadâret-i uzmaya mektûbi kalemî mümeyyizi ve farisi mütercimi Kemal Efendi de muavinliğine tayin edilmiştir. Bir sene sonra Emin Paşa'nın Rum ili Ordu-yı Hümayunu müşavirliğine vuku-ı memuriyeti ve Nâzır Es'ad Efendi'nin dahi anın yerine tayin edilmesi üzerine nezâret makâmına Kemal Efendi kâim olduğu zaman unvan-ı nezâret müdüriyete tahvil edildi ise de H.1264 senesi şevvalinde Mekâtib-i Rüşdiye talebesinin huzûr-ı hümayûnda icrâ edilen imtihânları mahzuziyet-i seniyyeye müceb olundığından yine nezâret unvanı iade edildi...* SNMU, H1316, 24;

²⁹ Muammer Demirel, "Bezmiâlem Valide Sultan School: Darülmaârif", *Middle Eastern Studies*, 45/3, s.509-510; Hüdayi Şentürk, "Dârülmaârif", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul, 1993, s. 548-549; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c.I-II, İstanbul, 1977, s.449.

³⁰ Cevdet, *Tezakir*, c.IV, s. 47.

Askeri azasından Rüşdi Molla gibi isimler vardı.³¹ Encümenin sağlıklı olarak on sene kadar çalıştığı fakat sonrasında faaliyetlerinin durduğu düşünülmektedir. Çünkü yönetmeliğine aykırı olmasına rağmen asker, sivil ve siyasilerin sırf şeref payesi almak uğruna bu encüme üye edildiği, uzmanlıkları olmamasına rağmen bu kişilerin ilmi toplantılara katılması, belirlenen günlerde ise toplantıları üyelerin katılım sağlamaması gibi sebepler gösterilmektedir. Böylece Encümen-i Daniş kuruluş misyonunu yerine getiremeden dağılmıştır.³²

1856 yılında Islahat Fermanı'nın ilanı münasebetiyle Osmanlı Devleti'nde eğitimin ırk, din ve inanç gözetmeksizin herkesin devam edeceği bir statüye getirilmesi elzem hale geliyordu. Böylece devletin her kesimine mensup milletlerin kendi mekteplerini kurmalarına olanak sağlayacak iradenin³³ çıkması üzerine bu yeni mekteplerin öğretim metotlarını, mektebe atanacak hocaların nitelikleri gibi eğitim konularını görüşmek adına Müslim ve Gayrimüslim herkesin katılabileceği bir karma eğitim meclisi (meclis-i muhtelit) kurulması kararlaştırılmıştı. Meclis-i Maârifte kurulan bir komisyon marifetiyle açılacak olan bu yeni meclisin görev ve sorumluluklarını açıklayan nizamnâme de hazırlanmış ve yapılan bu değişiklik ile Osmanlı eğitim teşkilatı tekrar bir dizi değişikliğe gitmiştir.³⁴

Muhtelit Meclisi azalığına 15 Nisan 1857'de Ferik Derviş Paşa, Düzoğlu Mihrân Bey, Barutçubaşı Ovannes Bey, Tabib İstefenaki Kara Tûdori, Panayot ve Şabcı Damadı Daviçon gibi isimler atandı.³⁵ Meclis-i Muhtelit-i Maârif, mekteplerin derecesini belirleme, müfredat ve mektebe alınacak talebenin seçimi gibi konularda yetkiliydi. Buna göre mektepler üç dereceye kademelendirilmişti. Birinci kademede yer alan sıbyan mektepleri ve cemaatlerin başlangıç düzeyindeki mekteplerin de her cemaat kendi anadilinde eğitim yapabilecek ve ayrıca mekteplerin öğretim programlarına devlet tarafından bir müdahale olmayacaktı. Mektebe atanacak hocalar, cemaat liderlerinin telkini ve halkın güvendiği kişilerden seçilecekti. Tabii olarak seçilecek bu kişinin devlet nezdinde sicili temiz olmalıydı. Çünkü mektebe tayin edilecek bu hocalar eğer kurallara aykırı bir davranış içerisine girerse hem hoca hem de oluru alınan ruhani lider cezalandırılacaktı.³⁶

İkinci kademeyi oluşturan rüşdiyelerde ise mektepten mezun olacak talebe daha sonra devlet kademesinde çeşitli görevlere getirilebileceğinden bu mekteplerde eğitim dili herkes için Osmanlı Türkçesi ile yapılacaktı. Son kademede ise çeşitli sanat ve fenlerin öğretildiği hıref- sanayi mektepleri olacaktı. Bu doğrultuda ilk kademeki mektepler daha çok dini

³¹ *Takvim-i Vekâyi*, def'a 449/2-3; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 61; Cevdet, *Tezakir*, c.I, s. 12.

³² Cevdet, *Tezakir*, c.IV, s. 52-53; Abdullah Uçman, "Encümen-i Dâniş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.11 İstanbul, 1995, s. 176-178.

³³ Islahat fermanından önce Osmanlı'daki Gayrimüslim cemaatleri kendi mekteplerini açmak istediğinde bu ancak padişah tarafından alınacak bir iradeyle mümkün idi. Fakat özellikle 1856 kırım harbinden sonra dış devletlerin de etkisiyle yayınlanan ıslahat fermanıyla Gayrimüslim öğrencilere de her türlü sivil ve askeri devlet mekteplerine girme hakkı tanınmıştır. Ayrıca fermanla Gayrimüslimler için kurulacak mekteplerdeki öğretim metotları ile öğretmenlerin seçimi padişah tarafından tayin edilecek olan bir karma meclisin nezaret ve denetimi altında olması öngörülmüştür. Fermanın Latin harfleri ile olan sureti için bk.; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.V, Ankara, 2011, s. 66-67.

³⁴ Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s.246; Ali Akyıldız, "Maârif-i Umûmiye Nezâreti", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.27, Ankara, 2003, s. 273.

³⁵ *Bu def'a teşkil olunan Melis-i Muhtelit-i maârif a'zâlığı ferikân-ı kiramdan Davûd Paşa bendelerine tevcih meclis-i mezkûr a'zâlığı Düzoğlu Mihran Beg bendelerine tevcih meclis-i mezkûr a'zâlığı Barutçubaşı Ovannes Beg bendelerine tevcih meclis-i mezkûr a'zâlığı Panâyot? Kullarına tevcih meclis-i mezkûr a'zâlığı Şabcı Damadı Daviçon kullarına tevcih...; BOA, Sadaret, Divan Kalemî Evrakı (A.İ.DVN.), 122/85; aza sayısına bakıldığında 1 Müslüman varken Gayrimüslim aza sayısı 5'idi. Bunlar Rum, Ermeni, Katolik, Protestan ve Yahudiydi. BOA, İ.DH, 374/ 24765.*

³⁶ Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 247.

nitelikte bir eğitim verdiği için her cemaat kendi mektebinde kendi dilinde eğitim verecek, rüşdiye ve sanayi- meslek mekteplerinde ise verilecek olan eğitim her toplumun ortak değeri olduğundan bu mekteplerde karma³⁷ eğitim yapılması ve dil olarak da devletin resmi dili olan Türkçeye yapılması öngörülmüştü. Ayrıca rüşdiye ve meslek mektepleri öğrencilerine tıpkı askeri mektep öğrencilerine benzer bir şekilde tek tip üniforma giyme zorunluluğu getirilmiştir.³⁸

Islahat Fermanı ve akabinde kurulan Meclis-i Muhtelit ile eğitim sahasında bağımsızlık rüzgarını arkasına alan Gayrimüslimler hızla okullaşma ve eğitimde modernleşme sürecine girmişlerdi. Memleketin neredeyse her sathında milli ve dini mektepler açıyorlardı. İlk zamanlar dini nitelikte kurulan bu mektepler XIX. Yüzyılda meydana gelen gelişmeler ile birlikte milli bir nitelik kazanmaya başlamışlardır. Tanzimat Fermanı'nda her ne kadar mektepler ile ilgili bir madde olmasa da Islahat Fermanı ile birlikte Gayrimüslimlere kendi mekteplerini açmaları salâhiyeti verilmiştir. Fakat açılacak olan bu mekteplerin nasıl bir denetime tabii olacağı konusu uzun bir süre ele alınmamıştır. Bundan dolayı dönemin siyasi konjonktürü ile birlikte Osmanlı unsurlarındaki ayrılıkçı anlayış bu kanuni boşluğu değerlendirerek birçok Gayrimüslim ve yabancı mektep açmıştır. Açılan bu mektepler çoğunlukla birer eğitim kurumu olmanın yanı sıra ayrılıkçı anlayışın siyasi mücadelesinin alt yapısını hazırlayan kurumlara dönüşmüşlerdir. Siyasi mücadelelerin fikri zemini buraya yansıtılmıştır. Bu konuda devlet 1869 tarihinde yayımlanacak olan Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi'ne kadar ciddi bir girişimde bulunmamıştır.³⁹ Hatta açılan bu okulların çok büyük bir yekünü ruhsatsızdı. Gayrimüslimlerde durum böyleyken Osmanlı da başlatmış olduğu eğitimde modernleşmenin ivmesini arttırmak zorunda kalmıştır. Bunun için de tabii olarak merkezi bir maârif teşkilatına sahip olması gerekiyordu. Aslında bu iş için halihazırda Mekatib-i Umumiye Nezâreti vardı fakat memleketin her yerinde okullar açacak, onları denetleyip terakkisine medar olacak yetkinliğe sahip değildi. Zaten kuruluş felsefesi gereği yapısı da buna uygun değildi. Tüm bu gerçekler ışığında devletin eğitim sahasında hem Batılı devletlerle mücadele edebilmesi hem de Gayrimüslim tebaayı kontrol altında tutabilmesi için eğitim hususunu bir bütün olarak ele alması kaçınılmaz hale gelmişti.⁴⁰ Eğitim teşkilat yapısının tekrar ele alınması hususunda bir nezâretin kurulması talebi Meclis-i Maârif ve Meclis-i Tanzimât layihalarında da dile getirilmiştir. İlgili talepler doğrultusunda 1857 yılında tarihi gelişimi II. Mahmut dönemine kadar uzanan Maârif Nezâreti kurulmuş ve nazırlığına da Abdurrahman Sami Paşa getirilmiştir.⁴¹ Bu yeni nezâretle devlet eğitim işine ne derecede önem verdiğini göstermiştir. Fakat yeni kurulan nezâretle birlikte halihazırda Şeyhülislamlığa bağlı olan Mekatib-i Umumiye Nezâreti'nin de var oluşu eğitim teşkilatında iki başlı bir yapının olmasına sebep oluyordu. Bu yüzden Abdurrahman Sami Paşa'nın atanmasının üzerinden henüz çok geçmemişken Mekatib-i Umumiye Nezâreti, Maârif Nezâreti bünyesindeki bir müsteşarlığa dönüştürülmüş, Mekatib-i Umumiye Nazırı Hayrullah Efendi ise müsteşar olarak atanmıştır.⁴²

³⁷ Karma eğitim ifadesinden günümüzdeki gibi kız ve erkek çocuklarının aynı dersliklerde okutulduğu anlaşılmalıdır. Burada ifade edilmek istenen aynı binada Müslim ve Gayrimüslim erkek çocuklarının bir arada okutulmasıdır.

³⁸ Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, s. 247-248.

³⁹ Fatih Demirel, "Selanik Vilayetinde Gayrimüslimlerin Eğitim Faaliyetleri", *Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Selanik Vilayetinde Eğitim*, ed. Fatih Demirel (İstanbul: 2019), s.127-128.

⁴⁰ Teyfur Erdoğan, "Maarif-i Umumiye Nezâreti Teşkilatı", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilim Dalı*, İstanbul, 1995, s. 45-46; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 15-16.

⁴¹ BOA, *İ.DH*, 373/ 24663

⁴² Teyfur Erdoğan, "Maarif-i Umumiye Nezâreti Teşkilatı", s. 47; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 16.

Bu yapılan yeni düzenleme önemliydi çünkü eğitim teşkilatındaki yetkinlik karmaşası görünürde olsa da ortadan kaldırılmıştır. Yine bu dönemde teşkilat içerisinde meclislerin ve nezâretin bir ahenk içinde yazışabilmesi için yeni bir dizi düzenlemeye gidilmiştir. Mesela 1857 temmuzu itibariyle başında 6.500 kuruş maaşla Raşid Efendi'nin olduğu bir maârif mektupçuluğu kurulmuştur. Raşid Efendi'ye bir yardımcı verilmekle beraber ayrıca kuruma bir fihrist kâtibi, bir mukayyit, bir mübeyyiz, bir muhasebeci ve mekteplerin denetlenmesinde rol alacak yabancı dil bilen Müslüman ve Gayrimüslimden oluşan uzman diyebileceğimiz şahıslar atanmıştır⁴³. Bu bir dizi yeni düzenlemelerle Maârif Nezâreti eğitim teşkilatının en tepesine konuluyordu. Böylece Osmanlı hükümeti günümüz Millî Eğitim Bakanlığı'nın ilk adımı sayabilecek ve neredeyse tamamen hükümetin yetkisinde olan maârif teşkilatını kurmuş oluyordu.⁴⁴

Diğer taraftan Daimî Meclis-i Maârif⁴⁵ ile Meclis-i Muhtelit-i Maârif'in bir arada varlığını devam ettiriyor olması teşkilat içerisinde yine bir iki başlı yapı görüntüsü veriyordu. Meclis-i Maârif, daha çok dini eğitime yönelirken diğer meclis ise karma eğitime yönelik çalışıyordu.⁴⁶ Fakat ikisinden de istenilen verim alınamıyordu. Farklı din millete mensup vatandaşların eğitim ve öğretimleriyle ilgilenmesi beklenen bu meclis düzenli bir şekilde toplanıp sorumluluğundaki işleri yerine getirememişti. Meclis-i Maârif ise *emr-i maârifin aksamından bazı hususatin rü'yetiyle iştigal bulunmuş ise de bunun ile dahi matlub hasıl olamaması* şeklinde eleştireye maruz kalmıştı.⁴⁷ Bundan dolayı ikisi de 1864 yılında lağvedilerek yerine sıbyan ve rüşdiye mekteplerinin sorunlarına bakmak üzere Mekâtib-i Mahsûsa (Husûsiye) Dairesi ve Mekâtib-i Umûmiye Dairesi adıyla iki daireden mürekkep ve Maârif Nezâreti'ne bağlı bir Meclis-i Maârif-i Umumiye adıyla bir heyetin kurulmasına karar verilmişti.⁴⁸

Klasik dönemde Müslüman ahaliye ait eğitim işleri şeyhülislamın da başında olduğu ilmiye sınıfı ile idare edilirdi. Fakat burada günümüz anlamında bir kurumsallıktan yani devletin gözle görülebilir bir müdahalesinden bahsetmek zordur. Kaldı ki Gayrimüslimlere ait mekteplerin salahiyeti de ruhani reislerce bırakılmıştı. İki eğitim kademesindeki yapılanmalar genelde vakıflar ve hayırseverler tarafından idame ediliyordu. Fakat nezaretle birlikte devletin eğitim anlayışında değişiklikler meydana gelmiş, eğitim işini kendi asli vazifeleri arasında saymaya başlayıp hatırı sayılır bürokrati bu konuda görevlendirmiştir. Bu bağlamda Maârif Nezâreti'nin kurulmasıyla birlikte imparatorluk tarihinde ilk defa her nevi mektep devletin kontrolü altına alınmaya çalışılmıştır.⁴⁹ Burada amaç ve dolaylı olarak da endişe, toplumun her kesiminin eğitime dahil edilmesi ve eğitim konularındaki aksaklık ve problemlere tek ağızdan çözüm bulunabilmesiydi. Ayrıca kuvvetle ihtimal burada Gayrimüslim tebaaya ıslahat fermanı gereği verilen eğitim salahiyetinin de zararları sonuçları görünmüş olacak ki

⁴³ Buraya daha önce de memur atanmış fakat atanmış memurların ayrıca bâbıali'de de görevleri olduğundan yeteri kadar maarif nezareti dairesiyle ilgilenemiyorlardı. Bu yüzden her gün sadece burada görevli olacak memurlar atanmıştır; BOA, *İ.DH*, 370/24518.

⁴⁴ Teyfur Erdoğan, "Maârif-i Umumiye Nezareti Teşkilatı-I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 51/1, 1996, s. 204-205.

⁴⁵ 1857 yılında Maarif nezareti kurulunca bu meclisin adı da Meclis-i Maârif-i Umumi olarak değişmiştir.

⁴⁶ Ali Akyıldız, "Maârif-i Umûmiye Nezâreti", s.273-174.

⁴⁷ Teyfur Erdoğan, "Maarif-i Umumiye Nezareti Teşkilatı", s. 52;

⁴⁸ BOA, *İrade Meclis-i Mahsus (İ.MMS)*, 28/1204; BOA, *Meclis-i Vala (MVL)*, 857/104; BOA, *Sadaret Mektûbi Kalemî Mühimme Evrakı (A.)MKT.MHM*, 295/39.

⁴⁹ Klasik dönemde müslüman ahaliye ait eğitim işleri şeyhülislamın da başında olduğu ilmiye sınıfı ile idare edilirdi. Fakat burada günümüz anlamında bir kurumsallıktan yani devletin gözle görülebilir bir müdahalesinden bahsetmek zordur. Kaldı ki yabancı ve Gayrimüslimlere ait mekteplerin salahiyeti ruhani reislerce bırakılmıştı. İki eğitim kademesindeki yapılanmalar genelde vakıf ve hayırseverler tarafından idame ediliyordu. Fakat nezaretle birlikte devletin eğitim anlayışında değişiklikler meydana gelmiş, eğitim işini kendi asli vazifeleri arasında saymaya başlayıp hatırı sayılır bürokrati bu konuda görevlendirmiştir.

Meclis-i Maârif-i Umumi ile Muhtelit maârif meclisinin birleştirilerek Meclis-i Maârif-i Umumiye Heyeti kurulmuştur. Zaten bu düzenleme için verilen teklifte bu endişe görünmektedir.⁵⁰ Buna göre geleneksel yöntemle ders veren medreseler ve askeri mektepler dışındaki tüm mektepler temelde üç kategori olacak şekilde Maârif Nezâreti'ne bağlanmıştır. İlk kategoride her milletin ilköğretim mektepleri, ikinci kategoride rüşdi mektepler ve son kademe ise meslek mektepleri yer alıyordu. Böylece temel amacı küçük yaşlardaki çocuklara din ve dil bilgisi öğretmek olan iptidai seviyedeki mektepler her millet veya cemaatin yetkisine bırakılmıştır. Rüşdi mekteplere gelince tebaaya mensup herkesin devam edebileceği karma bir eğitim programı planlanmıştı. Son kategorideki meslek mektepleri de rüşdiyeden mezun öğrencilerin bilgi ve becerilerini ilerletebilecekleri bir üst basamak olarak ve yine karma şekilde eğitim veren bir kurum olarak tanımlanmıştı.⁵¹

Maârif Nezâreti sıbyan mektepleri, rüşdiyeler ve Darümuallimin mekteplerini kapsayan bu yeni teşkilatı destekleyici harici birtakım çalışmalara da imza atmıştır. 1865-66 yılında Münif Paşa'nın maârif nazırlığı döneminde Telif ve Tercüme Cemiyeti kurulmuştur. Cemiyetin temel amacı Avrupa'da ilme faydalı eserlerin gelişigüzel bir şekilde değil de Türkçeye uygun bir tercüme ve çeviri ile mekteplere ve toplumun hizmetine sunulmasıydı. Ayrıca Avrupa sanayi ve birçok başka ilim dalında diğer toplumların yanına bile yaklaşamayacağı kadar ilerlemişti. İşte bu ilmin memlekete intikali için de çalışmalar yapılmıştır. Bu minvalde Tercüme Cemiyeti'nin haricinde Encümen-i Daniş'in mektep kitaplarını tercüme etmesi dışındaki işlerle iştigal olmak üzere 1865 tarihinde yine Maârif Nezâreti'ne bağlı bir Tercüme Heyeti kurulmuştur.⁵² 1870 senesinde bu minvalde bir de nizamname yayınlanmıştır.⁵³

Eğitimin modernleşmesi süreci 1868 yılında Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi'nin kurulmasıyla müstakil bir şekilde yüksek istişare meclisi seviyesinde temsil edilmeye başlanmıştır. Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi'nin kuruluşundan evvel aslında bu yetkinlikte üç meclisin eğitim konularına baktığı bilinmektedir. Bunlar; Meclis-i Vâlâ, Meclis-i Âli-i Tanzimat (1861'de Meclis-i Vâlâ ile birleştirilmiştir) ve Meclis-i Mahsus'tu. Hemen örnek vermek gerekirse 1857 yılında Maârif Nazırı Sami Paşa'nın nezâretinde kurulan Meclis-i Maârif-i Muhtelit'in mazbatasını Meclis-i Âli-i Tanzimat tarafından hazırlandığı gibi aza ataması da yine bu meclis tarafından yapılmıştı. Hatta üyelerin seçilme usulü, görev ve sorumluluklarını içeren talimatname dahi bu meclis marifetiyle hazırlanmıştı.⁵⁴ Ayrıca telif edilmiş kitapların basılması ve matbaa konusunda nizamname hazırlamak gibi eğitime dair

⁵⁰ *Şeref sünûh ve südür buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkâne iktizâ-ı âlisi üzerine terbiye-i 'umûmiye için derecât-ı mütenevvi'â'da olarak memalik-i mahrûse-i hazret-i şahânedede her bir sınıfın tadrîs ve taallümleri için bulunacak kâffe-i mekâtibin nizâmât ve usûlüne nezâret imek...* BOA, İ.MMS, 28/1204

⁵¹ Aziz Berker, *Türkiye'de İlköğretim (1839-1908)*, Ankara, 1945, s. 46-47.

⁵² *Avrupalular ekseri ulûmü tevsi' ve ta'mik iderek her nev'i fûnûn ve sanâyi'-i mütekaddiminin vâsil olamadığı dereceye isâl iylemiş oldukları misüllü memalik-i şahâne ahalisininin dahi iş bu ulûm ve fûnûn-ı cedideden müstefid olmaları 'arzu olunmakda ise de bunları tahsil iylemek mutlaka Fransızca ve yahûd diğer bir ecnebi lisanı ta'allümüne muhtaç bulunduğu cihetle su'ûbet ve müşkilâtü mucib olduğundan ve sadr-ı İslâmda hulefâ-yı Abbasi ve muahhran bazı selâtin-i izâm-ı Osmanîyye zamanlarında Yunan ve Latin ve sâir elsineden Arabi ve Türki'ye pek çok müellifât-ı nâfi'a nakl ve tercüme kılınmış idiüğüne binâen gerek lisân-ı celil-i Osmani islâhât-ı ilmiyye zamanın muhtaç olduğu dereceye isâl olunmak ve gerek bi'l-cümle-i mekâtib ve ahali için iktizâ iden kütüb ve resâil ve sâire tercüme ve te'lif itdirilmek üzere maârif nezâreti taht-ı idâresinde bir cemiyet-i mahsûsâ teşkilî...* ;BOA, İrade Meclis-i Vala (İ.MVL), 529/ 23733; BOA, İ.DH, 476/ 31987; Cevad, *Maârif-i Umumiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı (19. Asır Osmanlı Maârif Tarihi)*, s. 91.

⁵³ Ayrıca bkz. *Telif ve Tercüme Nizamnamesi*, İstanbul, 1287.

⁵⁴ BOA, İ.DH., 374/ 24765; talimatname sureti için bkz. BOA., *Hariciye Nezâreti Mektûbi Kalemi (HR.MKT)*., 215/9.

işlerde Meclis-i Âli-i Tanzimat'ın imzasını görmek mümkündür.⁵⁵ Meclis-i Âli-i Tanzimat'ın 1861'de Meclis-i Vâlâ ile birleşmesi ile eğitim hususunda nizamname ve kanunların hazırlanması işinin Şûrâ-ı Devlet Maârif Dairesi'nin kurulmasından evvel son defa tekrar Meclis-i Vâlâ'ya bırakıldığını görmekteyiz.⁵⁶ Bu kona örnek olması açısından 1865 yılında Tercüme Heyeti'nin kurulması verilebilir.⁵⁷ Meclis-i Mahsûs'un eğitim konlarındaki çalışmalarına örnek vermek gerekirse 1867 yılında Mülkiye Mühendis Mektebi'nin kurulması söylenebilir. Bu mektebin mazbatasını Meclis-i Vâlâ tarafından kaleme alındıktan sonra Meclis-i Mahsus'a havale edilip değerlendirildikten sonra kabul görmüştür.⁵⁸

Sonuç

Osmanlı Devleti, Batılı devletlerin üstünlüğü kabul ettiği ve Batılı devletleri yakından takip etmeye başladığı III. Selim dönemlerinden itibaren yeni bir düzen arayışına girmiştir. Bu dönem "Nizam-ı Cedit" dönemi olarak adlandırılmıştır. Yeni bir zihniyet anlayışı her ne kadar tüm alanlar için düşünülmüşse de Devletin içerisinde olduğu siyasi konjonktür bu girişimi ancak askeri alanlarla sınırlı kılmıştır. Fakat II. Mahmut dönemi ile birlikte bilhassa 1826 yılında yeniçeri ocağının lağvedilmesiyle devletin merkez teşkilatında büyük oranda değişikliğe gidilmiştir. Geleneksel ve köhnemiş devlet kurumları terkedilirken yerine Batılı emsallerine benzer yeni bir yapılanmaya gidilmiştir.

Tanzimat Fermanı ile birlikte bu yeni düzen anlayışı devlet yönetiminden sosyal alanlara ve halka kadar yayılmak istenmiştir. Tanzimat Fermanı arifesinde Meclis-i Umûr-ı Nafia raporunda yapılması planlanan bu modernizasyonu anlayacak kabiliyette ne devlet adamı ne ulema ne de öğrenci bulunabildiği belirtilmekle birlikte halkın cehaletinden de bahsedilmiştir. Ayrıca mevcut eğitim sisteminin uhrevi bilgiye yönelik olduğu, gündelik pratikte hesap kitap dahi yapamayan bireyler yetiştirdiği belirtilmiştir. Bu eleştirilerden sonra yapılacak olan yeniliklerin ancak modern tarzda mekteplerden mezun olan bir nesil tarafından anlaşılabilmesi belirtilmiş ve bir an evvel bu okullaşma sürecine girilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Tanzimat Fermanı'nda her ne kadar doğrudan eğitim ile ilgili bir madde bulunmasa da eğitim işinin devletin gündemine alınması ve devlet teşkilatının revize edilmesinde eğitim kurumlarına da yer verilmiş olması bakımından çok önemlidir. Bu dönemde modern eğitim serüveni önceleri birkaç modern tarza okul ile başlamışken meclisler, müdürlük, nezâret, cemiyetler ve dönemin sonuna doğru âli meclislerce müstakil olarak temsil edilmeye başlanmıştır. Ayrıca Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı gibi hukuki metinlerle Gayrimüslim tebaa'ya birçok alanda yeni haklar tanınmasıyla eğitim seferberliğine Gayrimüslimler de dahil edilmiştir.

Tanzimat Fermanı'nın hemen arifesinde kıvılcımı ateşlenen modern eğitimin teşkilatlanması hususu I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde de sürekli bir devinim içerisinde olmuştur. Meclis-i Umûr-ı Nafia raporuyla başlayan bu serüven, Cumhuriyet Türkiye'sini kuracak olan kadroyu yetiştirebilecek kalitede eğitim kurumlarını geliştirmeyi başarmış ve günümüzde dahi varlığını devam ettiren köklü teşkilatlarımızdan birisi olmuştur.

⁵⁵ Kitapların basımı hakkında... *Takvim-i Vekâyi*, Numara: 551; Matbaa Nizamnamesi için bkz. *Düstûr*, Tertib-i Evvel, Cild-i Sâni, (C.II), İstanbul, 1289, s.227- 228.

⁵⁶ Bu meclisler için bkz. Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ*, Ankara, TTK, 1999; M. Yasin Taşkesenlioğlu, *Tanzimat Döneminde bir Reform Meclisi Meclis-i Âli Tanzimat*, Ankara, 2018, s.239.

⁵⁷ *Avrupalılar ekseri ulûmî tevsî' ve ta'mik iderek her nev'i fûnûn ve Sanâyi... cümle-i mekâtib ve ahali için iktizâ iden kütüb ve resâil ve sâire tercüme ve te'lif itdirilmek...Meclis-i Vâlâ'dan kaleme alınan mazbata arz ve takdim kılındı...* BOA., *İ.MV.*, 529/ 23733.

⁵⁸ ...*Meclis-i Vâlâ'dan kaleme alınan mazbata encümen-i Mahsûs-ı Meşvrette lede'l- kırae meâlinden müstebân olduğu vechle evvel be evvel te'sisi lazım olan Mülkiye Mühendis Mektebi'nin teşkili emrinde ittihazı kararlaştırılan...* BOA., *İ.MMS.*, 33/ 1364.

Kaynakça

I. Başkanlık Osmanlı Arşivi Kaynakları*

- BOA, İrade-i Dahiliye(İ.DH).
 BOA, *Sadaret, Divan Kalemi Evrakı (A.}DVN.)*.
 BOA, *İrade Meclis-i Mahsus (İ.MMS)*.
 BOA, *Meclis-i Vala (MVL)*.
 BOA, *Sadaret Mektûbi Kalemi Mühimme Evrakı (A.}MKT.MHM)*.
 BOA, *İrade Meclis-i Vala (İ.MVL)*.
 BOA., *Hariciye Nezâreti Mektûbi Kalemi (HR.MKT)*.

II. Gazete ve Mecmualar*

- Takvim-i Vekâyî,
 Ceride-i Havâdis

III. Yayınlanmış Eserler

- Düstûr*, Tertib-i Evvel, Cild-i Sâni, (C.II), İstanbul, 1289.
Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, H.1316, H.1318, H.1321
Telif ve Tercüme Nizâm-nâmesi, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287.

IV. Araştırma ve İncelemeler

- Ahmet Mithat Efendi. (2004). *Üss-i inkalâp*, c.1.Yay. Haz.: Tahir Galip Seratlı, İstanbul: Selis Yayınevi.
 Akyıldız, A. (1993). *Osmanlı merkez teşkilatında reform*, İstanbul: Eren Yayınları.
 Berker, A. (1945). *Türkiye'de ilköğretim (1839-1908)*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
 Berkes, N. (1978). *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu- Batı Yayınları.
 Bilim, C. (1984). *Tanzimat devrinde Türk eğitiminde çağdaşlaşma*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi.
 Cevdet Paşa (1991). *Tezâkir*, 1-12, Yayınlayan: Cavid Baysun, Ankara: TTK.
 Çetin, E. - Aydos, H. (2021). "Tanzimat döneminde Osmanlı İmparatorluğunu kalkındırma düşüncesinin bir ürünü olarak Meclis-i Umûr-ı Nafia", *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 8/1, ss. 2-13.
 Davison, R. H., (1987). "Osmanlı Türkiye'sinde batılı eğitim" *Bellekten*, 51/200 Çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, ss. 1031-1044.
 Demirel F. (2012). "Osmanlı eğitim sisteminin modernleşmesi sürecinde hiyerarşi", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/2, ss.507-530.
 Demirel F. (2019). "Selanik vilayetinde gayrimüslimlerin eğitim faaliyetleri", *Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Selanik Vilayetinde Eğitim*, ed. Fatih Demirel, İstanbul: İdeal Yayıncılık, s.127-166.
 Demirel M. (2009). "Bezmiâlem Valide Sultan School: Darülmaârif", *Middle Eastern Studies*, 45/3, ss.507-516.
 Erdoğan, T. (1995). "Maarif-i Umumiye Nezareti Teşkilatı", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilim Dalı,
 Erdoğan, T. (1996). "Maârif-i Umumiyye Nezareti Teşkilatı-1", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 51/1, ss. 184-247.
 Ergin, O. (1977). *Türkiye maarif tarihi*, I-II, İstanbul: Eser Matbaası.
 Hayta, N. - Ünal, U. (2013). *Osmanlı Devleti'nde yenileşme hareketleri*, Ankara: Gazi Kitabevi.
 İhsanoğlu, E. (1992). "Tanzimat öncesi ve tanzimat dönemi Osmanlı bilim ve eğitim anlayışı," *150. Yılında Tanzimat*, Ankara: TTK.

* Kullanılan defter ve belgelerin referans numaraları ilgili dipnotlarda gösterilmiştir.

* Atıfta bulunulan gazete ve mecmuaların künye bilgileri ilgili dipnotlarda gösterilmiştir.

- Karagöz, M. (1995). “Osmanlı Devletinde ıslahat hareketleri ve batı medeniyetine giriş gayretleri (1700-1839)”, *OTAM*, 6/6, ss.173-194.
- Karal, E. Z. (2011). *Osmanlı tarihi*, C.V, Ankara: TTK.
- Koçer, H. A. (1991). *Türkiye’de modern eğitimin doğuşu ve gelişimi*, İstanbul: MEB.
- Kodaman, B. (1999). *Abdülhamid devri eğitim sistemi*, Ankara: TTK.
- Koyuncu, M. (2022). *XVIII. Yüzyılda Kilis ve Havalisindeki Aşiretler (İskan & Eşkiyalık)*, (Ed. Serhat Kuzucu), Kilis: KİTAM.
- Mahmut Cevat İbnü’ş- Şeyh Nâfi, (2001). *Maârif-i Umûmiye Nezâreti târihçe-i teşkilât ve icraâtı- XIX. asır Osmanlı maârif tarihi*, Haz.Taceddin Kayaoğlu Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M. (1999). *Tanzimat devrinde Meclis-i Vâlâ (1838- 1868)*, Ankara: TTK.
- Shaw, S. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye I*, Çev: Mehmet Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları.
- Somel, S. A. (2019). *Osmanlı’da eğitimin modernleşmesi (1839-108)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şentürk, H. (1993). ‘‘Dârülmaârif’’, *TDV İslam Ansiklopedisi* 8, İstanbul, ss. 548-549.
- Taşkesenlioğlu, M. Y. (2018). *Tanzimat döneminde bir reform meclisi Meclis-i Âlî Tanzimat*, Ankara: TTK.
- Ubicini, J. H. A. (1977). *Türkiye 1850*, c.I, Çev: Cemal Karaağaçlı, İstanbul: Tercüman Binbir Eser.
- Uçman, A. (1995). ‘‘Encümen-i Dâniş’’, *TDV İslam Ansiklopedisi* 11, İstanbul, ss. 176-178.
- Vak’anüvis Ahmed Lûtfî Efendi*, (1993). *Vak’anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, c.8, Yay. Haz. M. Münir Aktepe, Ankara: TTK.
- Yıldırım, M. A. (2010). *Tanzimat döneminde meslek okulları* Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Yıldırım, M. A. Ali, A. (2020). *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kilis’te modern eğitim*, Kilis: KİTAM.

EDEBİYAT - LITERATURE

Literary Criticism Methods in National and Cultural Structure

Millî ve Kültürel Yapı Bağlamında Edebî Eleştiri Yöntemleri

Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU*

Abstract

Criticism stands as a much debated concept today. Although there is not a standard method that is used by everyone, there are different approaches to criticism. In this study, Turkish criticism was examined in two categories as the Ottoman and modern Republic of Turkey. It is seen that criticism methods are different in these periods. In the Ottoman period, criticism was made by the palace poets. In this period, there was a method of criticism different from the western critique and based entirely on Ottoman culture. Turkish literature, which met the Modern West in the late 19th and early 20th centuries, develops and progresses very differently than before. Turkish criticism changes in this process. The criticisms and new approaches applied in Turkish culture and art are listed in this study. Critical methods varying from culture to culture and its reflections in Turkish literature are examined in this article. In addition to these, criticism theories were examined and criticism theories valid in the world today were reviewed. In addition, the relation of criticism with the science of history is emphasized. Additionally, the discussions on criticism are listed in this study.

Keywords: Criticism, Types of Criticism in Turkish Literature, New Approaches in Criticism.

Öz

Eleştiri bugün çok tartışılan bir kavram olarak durmaktadır. Herkes tarafından kullanılan standart bir yöntem olmamasına rağmen, eleştiri kavramına farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu çalışmada Türk eleştirisi, Osmanlı ve modern Türkiye Cumhuriyeti devirleri olmak üzere temelde iki dönemde incelenmiştir. Bu dönemlerde eleştiri yöntemlerinin farklı olduğu görülmektedir. Osmanlı döneminde eleştiri genellikle saray şairleri tarafından yapılmıştır. Bu dönemde, batı eleştirisinden farklı ve tamamen Osmanlı kültür ve medeniyetine dayanan bir eleştiri yöntemi vardır. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Modern Batı ile tanışan Türk edebiyatı, eskisinden çok farklı bir şekilde gelişir ve ilerler. Türk eleştirisi de bu süreçte değişir. Bu çalışmada Türk kültür ve edebiyatında uygulanan eleştiriler ve yeni yaklaşımlar sıralanmıştır. Kültürden kültüre değişen eleştiri yöntemleri ve bunların Türk edebiyatına yansımaları bu makalede ele alınmıştır. Ayrıca eleştirinin tarih bilimiyle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte çalışmada eleştiriye ilişkin tartışmalara da yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Türk Edebiyatında Eleştiri Türleri, Eleştiride Yeni Yaklaşımlar.

Introduction

Literary works carry the traces of culture and civilization in which they were born. We must be careful about environmental factors and the culture when examining every literary work. It's paid attention to culture, social factors and author's thoughts while examining the literary works that emerged in Turkish culture. "In this respect, a nation's traditions, beliefs, in short, its worldview constitute its culture" (Alptekin et al 2018: 256). All literary works in Turkish literature from fairy tales to novels contain all the features of Turkish culture.

In the late 19th century, an interdisciplinary work of Sigmund Freud which applies psychoanalysis -a psychological treatment method that aims to cure neurosis by free association, transference and suggestion- on works of artists such as Michelangelo, Leonardo da Vinci, Shakespeare, Dostoyevski and W. Jensen played a major role in appearance of psychoanalytic literary criticism. The content of psychoanalysis which tries to explain causes of human behaviour and attitude with resources of subconscious, was expanded by Carl Gustav Jung, Jacques Lacan, Otto Rank, Ernst Kris and Rollo May who made use of Freud but take over with their own theoretical works (Özlük 2013b: 2094).

While these theories were spreading rapidly around the world, classical criticism was widely used in the Ottoman Empire. However, I must state that this method of criticism is shaped according to Turkish culture and values. These values were accepted as a part of national identity in the Ottoman Empire. These features give the work a national identity. The literary foundations of Turkey stems from Ottoman. For this reason, when examining a text, we pay attention to the time when the text emerged. If this text belongs to the Ottoman period,

* Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hdogramacioglu@gmail.com / ORCID: 0000-0002-2521-8562

we do text analysis according to the old cultural values. “Literary genres take their source from the common cultural values of the people and help transfer these values to future generations” (Alptekin et al 2017: 222). In this context, the thought and culture of Ottoman society is reflected in the text. While we are doing research, we bring out this culture and the period from the work.

Criticism in Turkish literature can be examined under two titles as the Ottoman era and modern Turkey era. The Ottoman period can be grouped as the early Ottoman period and the last Ottoman period. When the Ottoman Empire was strong and developed, the concepts of literature and criticism were close to the Eastern culture. Later, during the periods of collapse, Turkish literature had been influenced by the modern West and preceded in very different directions than before. Western culture in the late Ottoman period has been adopted as an ideal and example. Thus, the Western influence and modernization process in Turkish culture continued rapidly, because culture and literature are two interconnected concepts. These two areas play an important role in shaping criticism: “It needed a special background and culture to better understand the literature because it is a special structure of the literary language” (Karabulut 2015: 1920). We can say that culture forms an important part of literature.

Here I would like to mention a few works written during the Ottoman period. The Ottoman period is a long period of about six hundred years. When we examine the poems, columns and narrative works written in the Ottoman period, we see that the language reflects that period in these works.

The literary analysis has been made with two types in Turkey:

1. Analyzing the text together with term, personality and art (Classical method)
2. Text-centered analysis

The first of these examination methods is done by the old analyzers. The other one is carried out by new Turkish researchers.

Literary Criticism in the Early Ottoman Period

Literary works written in the early Ottoman period appealed to the elite. The language used in the works was at a level that the public could not understand. However, those who lived in the palace and rich, cultured people were dealing with literature. The public was not related to literary works. In this period, the sultan also wrote poems and showed this to other poets living in the palace and asked for comments from them. The sultan's poems were again aesthetic and level works. The poets living in the palace showed their poems to the sultans and waited for a tip. Thus, the poets, who attracted the attention of the Sultan, made a lot of money. Literary criticism was based on praise and the sultan's interest in the Ottoman period. Again in this period, poets did not hesitate to criticize each other. A poet who wrote very well could brutally criticize the other poet. In this case, works that do not meet certain standards emerge, and the quality and standard of literary works are increasing. However, in the Ottoman period, many subjects were not covered except for love and separation and Sophistic issues. There are strict rules in the structure of themes and works. Therefore, criticisms were made about whether these rules were followed or not. Thematic criticism was in the background. In form, compliance with the rules was the starting point of the criticism.

In the Ottoman period, literary criticism was made on the axis of poetry. Even stories were told with poetry at that time. Such works were called *mesnevi* (mathnawi). *Mesnevis* were written in couplets. The couplet, on the other hand, was called the two lines down. A *mesnevi* sometimes consisted of five thousand or ten thousand couplets. These couplets were written with certain standards called *aruz* (prosody). *Aruz* patterns consisted of a structure that

required talent to write and apply. In addition, each line had a musical value. When you listen to the poem, a melody would sound to your ear. Consequently, literary works were criticized for compliance with these criteria.

From the beginning of the 21st century, research in the field of literary criticism has been developed considerably, offering new ways of interpreting literature and creating an independent field of science. The literary theory ever since has become an interdisciplinary study of reading and analyzing literary as well as non-literary texts (Czaplewska 2018: 16).

Literary criticism has become an area where different disciplines are used together. History, psychology, sociology and other disciplines are used in criticism. Thus, interdisciplinary studies come to the fore in criticism today.

Literary Criticism of the Late Ottoman Period

This period is the period when the Ottoman completely returned to the West and accepted the superiority of the West. After the 1839 Tanzimat Edict, Ottoman poetry was greatly influenced by the west and Western literature was followed. The literary works are separated, classified and criticized according to the types in the West.

The critique of classical work is especially used when the Ottoman period examined. These works can be evaluated from different perspectives. However, the works created in the past only should be evaluated with the perspective of the past. The social life of the period, political environment, the author's intellectual structure is discussed in the critique of classical art. Literary texts containing holiday celebrations and important days are important works for nations: "It is important for nations to remember their past and raise new generations connected to their country in terms of the way holidays are celebrated and to know from which date they are celebrated" (Aydın 2022a: 54). Sometimes political attitudes are also expressed in criticism. These criticisms are generally put forward in works related to important days and ceremonies. Important days in Turkish history began to be celebrated, especially during and after the Ottoman period and with the proclamation of the Republic. "After the proclamation of the Republic, national holiday celebrations began to be given importance in the country" (Aydın 2022b: 562). An example of this can be given from the Ottoman period. The headline of the *Tasvir-i Efkâr* (newspaper) published in the late Ottoman period is below. The headline is praise Ottoman Empire's last period and it is written that Ottoman has vehicles such as airplanes and ships. It was a tradition to praise the sultans during the Ottoman period. This was common in both newspaper news texts and literary works at that time. For this reason, it is necessary to know literary orientation of the period while criticizing a work written in the Ottoman period. This attitude directs the criticism of literary work. Sultan Mehmet's praise is shown below:

تصفيراً و كمالاً

مستقل الافكار عمالي غزنيه

تربيتك خصوصاً تحريريه و آفود قدامه متعلق عموماً (تصحيح اخبار) اداره نامي تانگه كوندلچيد
سياسي علمي و عوامي صحيفه نيز آيد. نام مستعاره اینه كو كندران اولوق دوج ليدنم و دوج ليدان عموماً الله اولوق
اخبارات قديمي بيرون آيد. اعلان عجز بابتون طولاني غزنيه ميچ پر مشورته قبول آيد.

شماره ۹۰
شرايط ۶
استانبول و ولايات كوردستانكي ۱۰۰۰ آق
تلك انجيه ايجرد
امسالت اداره

رقابته داره تصوفه
رقاب آقوس : قسطنطينيه - شمار لكار
ون نوموس ۶۶ - ۶۵

چاهي الاخر ۱۳۲۲
كپاره ۱۰۰۰
تيران ۱۸۹۱

ساعت	۱۰	۱۱	۱۲
روزان	۱	۲	۳
دستر	۲۰	۲۱	۲۲
مردی	۹	۱۰	۱۱



سوكیلی و بویوك پادشاهمرك سنه دوریه جلوسلری

خلیفه و عاقبت سلطان محمد خامس | شه پورتوك كه زاده قپ مارون مولاناغاری | حضرت تبریک آلتی دور سوزی چوسارنه | داغسدار تاز ایله دی . یوكون اواعتبار ایه | تصادف ایلمتکه تودوك و مسلمان عالی ایرون | جه من دن قنده تسلیمه محتاج اولان خانان | ایله عالی و ممتاز و مایعی حاکم اولان بوزم | بوزم . دور سوزیه چوسارنه . عیبتله تم | ورمه و اعادك الله و الله اعلم الدین

The article above is a newspaper published in the Ottoman period. The Ottoman alphabet was used at the Ottoman period. The current Latin letters wasn't used. In order to be able to analyze the ancient works of the Ottoman period, it is necessary to know the alphabet of the period.

The above newspaper article congratulates the anniversary of the arrival of the Ottoman Sultan Mahmud the 5th. It is explained that the Sultan developed the country with ships, planes and various innovations. There is a political criticism in this article. However, this criticism is one-sided and full of praise. The criticisms made in the newspapers of the Ottoman period are generally in the form of praise or satire. Objective criticism, like today, is not seen in the writings of this period. For this reason, only articles with praise or satire are one-way and ordinary. In addition to those said different methods of criticism have been used in Turkish literature in various periods:

Criticism is an analysis method which has existed since long before the West. Reforms understanding of literary criticism were examined by this study. Reforms of the criticism put forward a critical period of the artist and the works in this phase of movement. Firstly, criticism of the Turkish and Western literary

concepts and meanings that express these concepts are explained. Twentieth century, especially in the Western literary criticism including the classic Greek and Roman periods, Aristotle and Plato's first method of forming his thoughts on art and contemporary criticism still fundamental in the understanding of Aristotle's conception contains the criticism. When starting from the Middle Ages to the 17th and 18th century neoclassical effect is seen only criticism would react to the 19th century neo-classicism. Divan literature has criticism as the Western literature. The criticism made in classical literature, criticism of the theoretical approach appears to be more practical form of criticism. This is one of the most important causes of the Arab and Persian literature cannot be modified on the basis of Divan literature created (Yiğitbaş 2015: 1206).

Thus, the Turkish criticism system was affected by both eastern and western criticism methods. However, the most preferred method of criticism in Turkish literature is the classical method. In this method, both the author and the period of the author's life are examined.

Criticism in Modern Turkey

The criticisms of this period reflected Western culture and literature. After the Ottoman State collapsed and the new Turkish State was established, the Turkish criticism system was greatly affected by the West. Western culture, literature and criticism began to form the basis of Turkish culture and literature. After this period, criticisms started to develop on three different methods.

One of the first critics of modern Turkish literature is Hüseyin Cahit Yalçın. He has written critically in the journal called *Fikir Hareketleri* (Intellectual Movements). He wrote these writings influenced by Western writers: “Cahit criticized Bourget's work ‘Nouveaux Essais de Psychologie Contemporaine’ during his high school years. He obtained the first basic information about and brought all his works. Later, he got Zola’s *Rugon Macquart*” (Doğan 2019: 32).¹ In these years, Western criticism affected Turkish criticism. Thus, our first modern Turkish criticisms emerge. The tradition of criticism develops and continues through different authors.

Analyzing the text together with term, personality and art (classical method)

This analyzing method appeared after the establishment of the modern Republic of Turkey. There are also analyzers who still apply this method today. In this method, the period in which text formed is examined before analyzing of the art. Historical sources are used when the age analyzing. The political and economic situation of the period is examined. In addition this, the social status of the period is also investigated. How political, economic and social position affects the work is analyzed. Especially, the political situation of the period and how it affects the poet is examined. In this method, the second step is the personality examination that we call personality. The psychological state of the poet or writer, the methods adopted in his works, his previous works are evaluated together.

The most important and remarkable one of the first critics who examined the literary works with period and environmental factors. It is the method used by Mehmet Kaplan. He is among those who put forward the first theories of modern criticism:

In the field of new Turkish literature, Mehmet Kaplan is the first researcher Turkologist to lead poetry analysis. It is among the original and meaningful studies written in the field of Poetry Analysis (the first volume is from Tanzimat to the Republic, and the second volume is the Republican Period Turkish

¹ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Bu İdadî yıllarında bilhassa Bourget'nin *Nouveaux Essais de Psychologie Contemporaine* adlı eserinden tenkîte dair ilk temel bilgileri edinen ve onun bütün eserlerini getirten Cahit, daha sonra da Zola'nın *Rugon Macquart* Külliyyatı'na sahip olmuştur”

Poetry). What makes this book worthwhile is that the psychoanalytic criticism method has been used in some poetry as well as the perspective based on the new criticized text (Yalçın Çelik 2010: 269-270)²

Thus, Mehmet Kaplan adds a new dimension to modern Turkish criticism. It speeds up the modernization of Turkish literary criticism. As this theory becomes widespread in criticism, the importance given to the subconscious also increases. Some critics want to examine the subconscious and reach a new method of criticism accordingly: “Psychoanalytic criticism examines the literary work in terms of the psychological structure and subconscious elements of the artist in general” (Karabulut 2019: 192). After the emergence of these theories, Turkish criticism began to develop under the influence of this movement. These theories brought to Turkish literature attracts a lot of attention. Then there are critics who turn criticism into a profession: “As the type of criticism matures in our literature after 1980, professional people who evaluate literary genres other than story writers and make it a profession begins to be trained” (Yalçın Çelik 2002: 121)³ Thus, the first professional critics of modern Turkish literature are seen. This situation continues to develop until today. Turkish criticism in particular has changed when the integration process of Turkey into Western. Criticism, especially literary criticism, has undergone a transformation that covers many different scientific fields. “In literary genres based on narrative, such as novels and stories, there is a need for harmony between the plot, the cast of characters, space and time” (Karabulut et al 2018: 150). However criticism developed not only in literary genres such as novels and poetry but also in theater. Brecht's theatrical criticism, which has made important contributions to the development of this genre and in epic theater, has also affected modern Turkish criticism: “In Brecht's epic theater understanding, unlike dramatic theater, the audience is not in the game but outside. He watches the events, criticizes them and finally makes a judgment” (Doğan: 2009: 412).⁴ Brecht's understanding of criticism also affected Turkish criticism. In particular, it contributed to the spread of the epic theater genre. In addition, we can say the following: The psychology of the writer or the poet, the social environment and political events are considered important while analyzing the work today. In today's modern Turkish criticism, classical analyzing method has extended and a multidisciplinary approach has considered in criticism of the text. Literary works have multiple meanings and these works sometimes show their meanings within themselves. When criticizing the works, it is necessary to search for what the author of the text wants to mean:

A literary work was no longer seen as the product of the author's mind, and a writer was no longer seen as the originator of the literary work. A work of literature is not something containing meaning in itself either. Rather, it is an intertext whose meaning emerges in the spaces between the other texts in the network of literary studies. Therefore, a literary work has a potential of having multiple meanings that generate from the associations among all texts (Zengin 2016: 322).

Literary works have interpretable meanings. These meanings can be interpreted differently by critics. This is proof that the literary work has a lot of meaning. In addition, literary works are related to historical events. Each literary work exists in a different historical period. This shows that literary works are intertwined with history. “Literary criticism and

² The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Yeni Türk edebiyatı alanında, şiir tahlilleri konusunda yol açıcı ilk araştırmacı Türkolog Mehmet Kaplan'dır. İki cilt halinde yayınladığı Şiir Tahlilleri (birinci cilt Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, ikinci cilt Cumhuriyet Devri Türk Şiiri alt başlıklarını taşımaktadır) alanında yazılmış özgün ve anlamlı çalışmalar arasındadır. Bu kitabı değerli kılan unsur, yeni eleştiri merkezli metni esas alan bakış açısı yanında, kimi şiirlerde de psikanalitik eleştiri metodunun kullanılmış olmasıdır”

³ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “1980 sonrasında edebiyatımızda eleştiri türü olgunlaşırken, hikâye yazarları dışında edebî türleri değerlendiren ve bunu meslek haline getiren profesyonel kişiler yetişmeye başlar”

⁴ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Brecht'in epik tiyatro anlayışında, dramatik tiyatrodan farklı olarak izleyici oyunun içinde değil, dışındadır. Olayları izler, eleştirir ve sonunda bir yargıya varır”

literary history both attempt to characterize the individuality of a work, of an author, of a Theory of Literature period, or of a national literature. But this characterization can be accomplished only in universal terms, on the basis of a literary theory” (Wellek and Warren 1949: 7-8). Thus, literary criticism is both individual and historical. However, literary criticism is universal as well as individual.

There are some important events that occur in the life of societies over time. These events are among the elements that make the nation a nation and reinforce the national unity and solidarity in the nation. These events that occur in the life of society are transferred to the next generations and it is ensured that the next generations learn a lesson. (Alptekin et al. 2023: 20)

In this way, new generations learn from the events and learn to look at issues from a critical perspective. The reason why criticism varies from society to society is the cultural differences of nations.

Moreover, text analysis is concerned with history. History and criticism are interrelated. Literary texts help us understand history. This text may be written illuminating the past. We also need to pay attention to the historical features of the period when making literary criticism:

What is the relationship between a literary text and history? Broadly speaking critics have produced four answers to this question:

1. Literary texts belong to no particular time; they are universal and transcend history: the historical context of their production and reception has no bearing on the literary work which is aesthetically autonomous, having its own laws, being a world unto itself.
2. The historical context of a literary work – the circumstances surrounding its production – is integral to a proper understanding of it: the text is produced within a specific historical context but in its literariness it remains separate from that context.
3. Literary works can help us to understand the time in which they are set: realist texts in particular provide imaginative representations of specific historical moments, events or periods.
4. Literary texts are bound up with other discourses and rhetorical structures: they are part of a history that is still in the process of being written. These four models of literature and history characterize various schools of criticism (Bennett A., and Royle N. 2004: 113).

History and literature are branches of science that should be considered together. It would be a mistake to think of these branches separately in criticism. Criticism is also related to other disciplines. Other fields such as psychology, sociology, anthropology can also be used in criticism. We should benefit from these disciplines according to the content of the criticized text.

History and story are related to each other. Past events are described in a literary language. Actually each historical narration is a story. “It is known that one of the most important shares in transferring culture and the values that make up culture to future generations belongs to folk narratives” (Dağı et al: 2018: 243). The person who tells the history tells it by story. These should not be forgotten in literary criticism.

To fully appreciate New Criticism’s contribution to literary studies today, we need to remember the form of criticism it replaced: the biographical-historical criticism that dominated literary studies in the nineteenth century and the early decades of the twentieth. At that time, it was common practice to interpret a literary text by studying the author’s life and times to determine authorial intention, that is, the meaning the author intended the text to have. The author’s letters, diaries, and essays were combed for evidence of authorial intention as were autobiographies, biographies, and history books. In its most extreme form, biographical, historical criticism seemed, to some, to examine the text’s biographical, historical context instead of examining the text (Tyson 2006: 136).

This method was adopted for Turkish criticism and was used for many years. History consciousness and criticism are at the forefront especially in Yahya Kemal, who is trying to modernize the classical Turkish poetry. Yahya Kemal is among our first critics with his prose. It can be said that he is an Istanbul critic. However, his view of Istanbul and his evaluation of

Istanbul are different from classical poets: “Yahya Kemal's view and evaluation of Istanbul is different from Nedim, who is busy with Istanbul beauties and entertainment” (Doğan 2008: 167).⁵ Thus, the changing understanding of criticism with Yahya Kemal directs literary criticism with the interaction of history and culture together. Today, although different methods are tried, this method continues to be used and attracted attention.

In Yahya Kemal, especially the reflection of history and culture on literature is seen. In addition, the stream of consciousness technique is seen today as a technique used by novelists. It can be said that this technique gave a separate direction to literary criticism: “This technique, which is used by novelists and literary criticism as indispensable today, is a quest to paint the plurality of thoughts and feelings that pass through the mind” (Odacı 2009: 614).⁶ The stream of consciousness technique is seen today as a method frequently used by novel critics. In addition, in the new understanding of criticism, criticism tries to analyze the work itself by using different techniques:

New Critics argued, but they do not provide the literary critic with information that can be used to analyze the text itself. In the first place, they pointed out, sure knowledge of the author's intended meaning is usually unavailable. We can't telephone William Shakespeare and ask him how he intended us to interpret Hamlet's hesitation in carrying out the instructions of his father's ghost, and Shakespeare left no written explanation of his intention. More important, even if Shakespeare had left a record of his intention, as some authors have, all we can know from that record is what he wanted to accomplish, not what he did accomplish. Sometimes a literary text doesn't live up to the author's intention. Sometimes it is even more meaningful, rich, and complex than the author realized. And sometimes the text's meaning is simply different from the meaning the author wanted it to have (Tyson 2006: 136).

Especially when examining literary works written in ancient times, we may not have information about the life of the author. Thus, using this method may not give correct results. In such cases, different methods are also used in criticism.

Text- based analysis

One of the frequently used methods of criticism is text- based criticism nowadays. The text is analyzed as a whole in this criticism method. The author of the work and the written age of the work are not taken into account. At the same time, the personality of the author or poet is not examined. This is called text-based analysis. The works of modern Turkish literature are sometimes examined by this method. Phonetic elements and semantic values of words are examined in the work of text-based work and only the work is evaluated in this method of analyze. Sound elements in the work, semantic values of words, rhyme shape are taken into account. This method is mostly used in poetry analysis. Poems written today can be examined with this method. According to the new critique that emerged in the early 20th century in America, the critic criticized a work is independent of religion, science, and philosophy. “The New Critics regarded this as one of the strong points of the New Criticism: that literature is independent of religion, science, and philosophy” (Tassin 1966: 215-216). Thus, the new criticism is handled with a unique method. This method of criticism in Turkey was performed twenty years ago for a while. However, it was not preferred much later. The new criticism is based only on the work itself. While examining the work, it does not look at other factors and examines the work as a whole: “New Criticism: The view that accepts that literary work is a structure, a whole, and the point of departure in criticism must be the work

⁵ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Yahya Kemal'in İstanbul'a bakışı ve değerlendirmesi, daha ziyade İstanbul güzelleri ve eğlencesiyle meşgul olan Nedim'den farklıdır”

⁶ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Romancıların ve edebiyat eleştirisinin günümüzde vazgeçilmez olarak kullandığı bu teknik, zihinden geçen düşünce ve his çokluğunu resmetme arayışıdır”

itself” (Ercilasun 1998:14)⁷. In this type of criticism, the characteristics of the work form the basis of the study. To analyze only by looking at the text and not to examine the creator of the text is outdated today, because every text is understood with the writer of it. Only criticizing the text leads to misinterpretations. Those who used this method mostly criticized the word groups, sentence meanings and structures. This method has incorrect results in generalizing the text.

In addition to all these, reading literary text is actually criticizing the text. Reading literary works with comments is important in criticism:

All these approaches have assigned an essential role to reading in the construction of meaning and have considered that interpretation was a dialogical or dynamical act. But they became the targets of criticism developed by the sociology of texts (as defined by D. F. McKenzie) and cultural history. First of all, they very often considered texts as if they existed in and of themselves, outside objects or voices that transmit them (Chartier 2017: 747).

However, each literary text needs to be interpreted differently within itself; it’s thought has been criticized by some critics. However, thinking the literary text alone and not being able to dismiss the author of the work gives undesired results in criticism.

Traces from the author's life can be found in the work. In this case, we can detect the traces of the author in the work. However, this is not possible in the text based method. Studying a work without paying attention to its author may mislead criticism.

New Approaches in Criticism

New Approaches are most discussed issues on the concept of criticism. Today, various opinions have been put forward in this issue. First of all, it is necessary to pay attention to what is criticized. We determine how to do the criticism according to the type of criticism such as art criticism, history criticism, literary criticism, various sports criticism, political and economic criticism. In these areas, each criticism is made according to the type of criticism. Linguists also participated in the work criticism. They evaluated their works with their linguistic aspects and brought new perspectives to criticism:

Linguistics, established as a discipline in the first decade of the twentieth century, focused on the work of semioticians Ferdinand de Saussure and Charles Sanders Peirce; and, beginning in 1914, Viktor Shklovsky and other Russian literary critics developed a technical approach to the study of poetic language known as formalism (Blair and Lutterbie: 2011: 65).

Thus, new critics who brought a technical approach to criticism tried to analyze the works only in form. They tried to highlight the formal features in the works. However, not only historical science but also other sciences are included in literary works. Therefore, literary criticism is not the same as historical criticism. Literary criticism does not resemble historical criticism. At the same time economic criticism and political criticism are made by different methods.

One of them is eco-criticism. According to this type of criticism, the surrounding animals and nature are part of the criticism. The relationship between nature and man guides this criticism: “One of the research areas of ecocriticism that deals with the relation between the nature and the humans is the animal mind” (Gökalp Alpaslan 2014: 11). Thus, a new perspective enters literary criticism. Therefore, it is necessary to determine the area firstly. And we need to collect data to be criticism about this area. Background in criticism is the basis of the criticism. The background of the subject is related to the text context relationship.

⁷ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Yeni Tenkitçilik: Edebî eserin bir yapı, bir bütün olduğunu, tenkitte hareket noktasının eserin kendisi olması gerektiğini benimseyen görüştür”

The subject, event, or text we will critique determines the direction and shape of the context critique in which it occurs. In addition, text is formed with context. In addition to all this, art works open the door to a fantastic world. An artistic text and an instructional text are different in the study. The work of art can include magical worlds and immersive adventures.

The art, which has the power of to transform real by esthetizing, opens a door to metaphoric and fantastic different worlds in literary texts. In a fabulous world, man who is met in an extraordinary adventure is tested by supernatural powers in a fantastic world which is nested by real and magical things (Yılmaz 2011, 1315).

Thus, the work of art can be examined in a magical atmosphere. This atmosphere can change the critic's perception power: "Perception acquisition in art varies depending on the artist. The work of art emerges at the intersection of the artist's subconscious and conscious aspects" (Karabulut 2022: 507). Because the study of the work is similar to looking in the mirror, it is said. According to a thought that supports what we say criticism is similar to a mirror. In one view, a critic sees his own feelings and thoughts as he looks in the mirror and looks at the text or event accordingly. For example, a person who has had happy moments on the lakeside can criticize Lamartine's Lake poetry in a positive style, while someone who is in danger of drowning can look at the same poem as a pessimist. This idea is a bit related to psychology. Past experiences shape the perspective of our day. The events of the past affect one's view of the present. In this respect, the psychology of the person and the events he / she has experienced are also effective in criticism. To give an example, someone who has had a pleasant holiday in Istanbul can add positive emotions to the criticism of a popular poem of Turkish literature called *I Am Listening to Istanbul*. Another critic who is experiencing an unpleasant event in Istanbul is pessimistic. In this respect, it is wrong to look at criticism from a single point of view and to say that all criticisms are like this. If I give an example of this The poem titled İstanbul'u Dinliyorum (I am Listening to Istanbul), which is very well known in Turkish literature, was written by Orhan Veli Kanık. This poem that written on Istanbul is very popular in Turkish literature. As known there is no need to research the poet's life while studying such poems according to text based method. The poet admires Istanbul in this text. This poem is just like music. Different meanings appear and the new meanings load into words in this poem. It is necessary to look at the age of the literary work when we analyze the poetry text. Therefore, the text determines itself the method of the criticism. When we analyze the text owing to text based, the results will be text-centered. In order for criticism to be objective, it is necessary to look at the work without prejudiced. The bias is a big problem for criticism. The critic shouldn't detail about life of the author and his/her view of the life for the objective criticism of an essay. Criticism is usually done in Turkish society biased.

In addition to what I said, I would like to mention that one of the aims of the criticism should be to educate the readers. Reşat Nuri gave the best examples of this in Turkish literature: "Therefore, Reşat Nuri both develops a criticism in his novels in order to prevent future generations from such diseases and tries to educate the reader by showing what the correct behaviors are through this criticism"⁸ (Demirdağ & Altıkulaç 2014: 144). Thus, criticism can also be a part of education. This method used by the authors is used for the purpose of educating the society. Today, we have many authors who work in this direction. In particular, education of child readers is more important: "Today, we have a large number of authors working for children. Generally, the common point of all of them is to instill good

⁸ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: "Öyleyse Reşat Nuri, gelecek nesillerin bu türlü hastalıklardan sakınılması için romanlarında hem bir eleştiri geliştirmekte hem de bu eleştiri aracılığıyla doğru davranışların neler olduğunu göstererek okuru eğitmeye çalışmaktadır"

values and thoughts on children, to educate them by entertaining them” (Doğan 2005: 49).⁹ According to this view, criticism can also have an important function in child education. These views put forward in recent years can be seen as an indicator of the increasing importance of criticism. The reception technique, which is a type of criticism that focuses on readers, has been especially effective on child readers. It also provided the opportunity for children to be in contact with literature and to be educated: “Reception aesthetics, which is a part of literary hermeneutics, is one of the theories that focuses on the reader, as opposed to the view that the meaning accepted by the structuralist and new criticism approach is present in the text” (Özlük 2013: 500-501). The reception technique, which is a type of criticism that focuses on readers, has been especially effective on child readers. It also provided the opportunity for children to be in contact with literature and to be educated.

Critics behave more emotionally because of the result of a cultural influence. Therefore, the criticism is influenced by the cultural atmosphere. The phrase is “*Each critic actually looks at the mirror and depicts himself / herself*” said in the tradition of Turkish criticism. Especially literary critics add to their criticism their personal opinions. Especially in order to better understand and examine Turkish culture, it is necessary to understand women. It is important to know the place of women in Turkish culture:

Women are the core of the Turkish society. It is necessary first to analyze Turkish women for recognize Turkish culture. Women are like a mirror of society because they take place in both folk tales and modern types of narrative greatly from men. To look at the community using this mirror is the ideal way to know Turkish culture (Doğramacıoğlu 2015, 947).

Therefore, work analysis requires both cultural and sociological research. Today, with the development of technology, the question of how to make computer-aided criticisms has started to be asked. As a new type of approach, this study requires a multidisciplinary study. After entering data on the computer, the question is asked whether a text analysis can be done with the help of a computer program. However, this technique brings with it some problems. Which literary texts will be examined with which program? The answer to this question is not yet known.

Today, with increasingly large collections of literary texts being made available in digital form, computational approaches to literary style are proliferating. New methods from disciplines such as corpus linguistics and computer science are being adopted and adapted in interrelated fields such as computational stylistics and corpus stylistics, and are facilitating new approaches to literary style (Herrmann et al 2015: 25).

Although computer-aided criticism is not very common, it exists as a theory. However, time will show how useful this theory might be in the future. It is not difficult to predict that many different methods can be used in criticism in the future. Various sciences try to use new technologies and develop them. Computer aided scientific research can also be seen in literary criticism. However, the interpretation of literary texts makes sense with human intelligence:

In the field of sciences new theories usually result in the introduction of new or improved technology - mobile phones, tablets, PC's, new models of cars, planes or even spaceships. No one can deny this, though one can argue whether new technology is always for the good, or for the worse. However, despite the questionable pragmatic or ethical values of many new technological instruments or machines, they are undoubtedly almost always undeniable manifestations of an increased sophistication of human thinking. But new theories in literary studies may not always be demonstrations of such

⁹ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Günümüzde çocuklara yönelik eser veren çok sayıda yazarımız bulunmaktadır. Genellikle hepsinin birleştiği ortak nokta, çocuklara güzel değerler ve düşünceler aşılamak, onları eğlendirerek eğitmektir”

thinking. Some scholars claim that they may rather be damaging for their main object – literature (Pokrivčák 2017: 39).

According to some, technology harms literature, its idea actually shows an increasingly popular claim. However, as in every theoretical field, computer-aided criticism seems to surround the literature in the future. Types of criticism differ according to changing conditions. Different types of criticism may arise depending on the needs of people and the social structure: “There are many types of criticism. Because criticism exists in every area that people need, know and use. Like daily criticism, political criticism, social criticism, literary criticism...”(Ercilasun 1995: VII).¹⁰ In addition, it can be said that political, social and other types of criticism emerged from changing conditions and needs. A different criticism method that has emerged in recent years is the New Historicism. New Historicism claims similar thoughts, although it is different from other types of criticism. Proponents of the New Historicism movement argue that it should not be considered the literary text separately from history and culture. In addition, they say that cultural values shape criticism among environmental factors:

New Historicism as a type of a specified approach towards literary criticism was first developed in the 1980s and gained widespread recognition during the 1990s. The scholar who coined the name of the theory and whose work was acknowledged as very influential in creating its formal framework was a critic and Harvard English Professor Stephen Greenblatt. Now, being familiar with the pre-history of the new historical approach towards literary criticism and its key terms, it is worth considering the distinctive features of the theory. The first key concept in New Historicism is the belief that people remain subjective interpreters of the events happening around them and that their point of view is highly influenced by the time and culture they live in. According to scholars following such a mode of interpretation, there is no possibility of positioning oneself outside the closed circle of textuality as a fully unbiased observer (Czaplewska 2018: 16).

Proponents of this literary movement have said that culture and history affect criticism. Criticism cannot be considered separately from history and culture. Sometimes perspective is also an important factor in criticism. Depending on the point of view, literary works can be evaluated with different methods: “Location and function of the narrator has taken different forms in different periods. Depending on the usage form of the narrator "perspective" has undergone some change within the time” (Altıkulaç 2015: 99). These changes also affect the choice of method when criticizing a literary work. Factors such as the nature of the literary work, the period in which it was written and its content play an active role in the selection of criticism.

Conclusion

Criticism is a wide field. This field includes culture, language, literature and other disciplines. In literary criticism, the critic's view of life and his previous life is also effective. In this respect, it is impossible to criticize completely. In this case, every review is actually a mirror look. The type and nature of the work affect the criticism. In this case, each critic evaluates the work according to his previous experiences. The attitude of the critic also varies according to the type of critic and the author. There are two different methods in criticism. The first of these is in the form of a study of the period personality. The other is the criticism which is based on the work only. These two different methods are used together today. The choice of method is the critic's own choice.

References

¹⁰ The above sentence is a translation of the author's work into English. The original of the sentence is as follows: “Tenkidin pek çok çeşidi bulunmaktadır. Çünkü tenkit insanın ilgi ve ihtiyaç duyduğu, tanıdığı ve kullandığı her alanda mevcuttur. Günlük tenkit, siyasi tenkit, sosyal tenkit, edebî tenkit gibi...”

- Alptekin, M. & Kaplan, T. (2018), “Metaforic perspectives on Turkish culture for foreign students learning Turkish language” *TURUK International Language, Literature and Folklore Researches Journal* Year 6, Issue 12
- Alptekin, M. & Alptekin, T.(2023). “Findings related to the republic and Atatürk messages in Children's Novels”, *MANAS Journal of Social Studies*, Volume: 12
- Alptekin, M. & Alptekin D. (2017) “Folkloric elements in İskender Pala’s Novel Şah ve Sultan” *Injosos Al-Farabi International Journal On Social Sciences/ Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Issn - 2564-7946 2017 Vol. ½
- Altıkulaç Demirdağ, R., (2015). ““Anlatıcı” ve “bakış açısı” bağlamında Halikarnas Balıkçısı’nın Deniz Gurbetçileri romanı / In The Context Of “Narrator” And “Perspectives” Halikarnas Balıkçısı’s Novel Sea Expatriates (Deniz Gurbetçileri)”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. H. Ömer Karpuz Armağanı), Volume 10/16 Fall 2015, Ankara/Turkey.
- Altıkulaç Demirdağ, R, & Altıkulaç A. (2014). the bureaucracy critique of education in Çalıkuşu And moral education in the bureaucracy, *Milli Eğitim*, Bahar, yıl 43, sayı, 202
- Andrew B. & Nicholas R. (2004). *An introduction to literature, criticism and theory*, Great Britain: Pearson Education Limited Third Edition.
- Aydın, N. Z. (2022a). “Victory day celebrations during the Atatürk period (1929-1938)”, *Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences / Volume: 24, No: The 100th Anniversary of Kocatepe-Great Offensive Special Issue*, November 2022, 54-73
- Aydın, N. Z. (2022b). “According to Aydın newspaper, national holiday celebrations in Aydın” (1937-1939) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jhf> *Journal of History and Future*, June 2022, Volume 8, Issue.
- Blair, R. & Lutterbie, J. (2011). “Cognitive studies, theatre, and performance”, *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, Special Section, Spring.
- Chartier, R. (2017). “From texts to readers: Literary criticism, sociology of practice and cultural history”, *Estudos Históricos Rio de Janeiro*, Setembro-Dezembro, vol. 30, no 62, p. 741-756. accessed from (<https://www.scielo.br/pdf/eh/v30n62/0103-2186-eh-30-62-0741.pdf>) network address on 12.07.2020.
- Czaplewska, Z. B. (2018). *New-historical analysis of Jack Kerouac's literary legacy*, *University of Wrocław Faculty of Letters*, Institute of English Studies, Wrocław. Unpublished doctorate thesis accessed from <https://www.academia.edu/37529769/New-historical-analysis-of-Jack-Kerouacs-Literary-Legacy> network address on 12.07.2020.
- Dağı, F. & Alptekin, M. & Kaplan, T. (2018). “Values established in the fables of the Turkish world”, *SUTAD*, Bahar 2018; (43): 227-247.
- Doğan, A. (2005). “Cahit Uçuk’un macera romanları [The Adventure Novels of Cahit Uçuk]”, *H. Ü. Türkiyat Araştırmaları*, Issue: 3, Fall, pp: 21-49.
- Doğan, A. (2008). “Yahya Kemal’in İstanbul’u [Yahya Kemal’s Istanbul]”, *H. Ü. Türkiyat Araştırmaları*, Issue 9, Fall, pp: 165-182.
- Doğan, A. (2009). “Türk Tiyatrosunda Brecht etkisi [Impact of Brecht on Turkish Theatre]”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 4 /1-I Winter. pp. 409-422.
- Doğan, A. (2019). “Fikir hareketleri dergisinde edebi tenkit ve tercüme [Literary Criticism and Translations in Fikir Hareketleri Journal]”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic - Social Sciences*, Volume 14, Issue 2, p. 21-35.

- Doğramacıoğlu, H. (2015). "Similar women characters in Turkish folk tales and novels", *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/8 Spring 2015, p. 941-948, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8073>, Ankara-Turkey.
- Ercilasun, B. (1995). *İkinci Meşrutiyet devrinde tenkit, 1. Türkçü tenkit [Criticism in the Second Constitutional Era, 1. Turkic Criticism]*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ercilasun, B. (1998). *Servet-i Fünun'da edebî tenkit [Literary Criticism in Servet-i Fünun,]*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp Alpaslan, G. (2014). "Cengiz Aytmatov'un elveda gülsarı, diş kurdu rüyaları, ebedi gelin: dağlar yıkıldığı zaman romanlarında hayvan zihni [The Animal Mind in The Novels of Chingiz Aitmatov's: Farewell Gulsari, The Dreams of Female Wolf, The Place Of The Skull And Forever His Bride: When The Mountains Fall]", *Türklük Bilimi Araştırmaları TÜBAR*, Issue 36, pp. 11-26. DOI: 10.17133/Tba.65196, Fall.
- Herrmann, J. B. & Dalen-Oskam, K. & Schöch, C. (2015). "Revisiting style, a Key concept in literary studies", *Journal of Literary Theory (JLT)* 2015; 9(1): 25–52 accessed from <http://www.degruyter.com/view/j/jlt.2015.9.issue-1/issue-files/jlt.2015.9.issue-1.xml> network address on 12.07.2020
- Karabulut, M. (2015). "Language poetry in aesthetics of Turkish", *International Journal of Languages' Education and Teaching* ISSN: 2198-4999, Mannheim - Germany UDES, p. 1920-1927.
- Karabulut, M. (2019). "An examination of Edip Cansever's Poems in the context of psychoanalytic literature theory", *Journal of Literary Criticism, Eleştiri Kuramları Özel Sayısı*, c. 3/3, s. 192-220.
- Karabulut, Mustafa & Özpolat, Hasan (2018), "An analysis essay on Latife Tekin's Buzdan Kılıçlar novel", *Journal of Literary Criticism*, vol. 2/2, 2018, 145-158.
- Karabulut, M. (2022). *Anlatımcılık kuramı*, Edebiyat Kuramı ve Eleştiri (Kuram-Kavram-Kapsam-Yöntem-Uygulama), (Kitap Bölümü), Editör: Veysel Şahin, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Odacı, S. (2009). "Ulysses ve Tutunamayanlar'da bilinç akışı tekniği [The Novels Ulysses and Tutunamayanlar in Point of Stream of Consciousness Technique]", *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4 /1-I Winter pp. 605-685.
- Özlük, N. (2013b). "Reflection of Gayya (A Well in Hell) concept to poetry in terms of psychoanalytic literary criticism", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8, Issue 9, p. 2093-2110.
- Özlük, N. (2013a). "A Novel Küçük Paşa, which is emerged because of the conflict between the intention of the writer and the expectation of reader, of a kid who was neglected and abused", *Journal of History School (JOHS)*, Year 6, Issue XV, pp. 499-525
- Pokrivčák, A. (2017). "Teaching with new critics", *Journal of Clear*, 4(2), ISSN 2453-7128 accessed from [https://www.researchgate.net/publication/321407212 Teaching with New Critics](https://www.researchgate.net/publication/321407212_Teaching_with_New_Critics) network address on 12.07.2020.
- Tassin, Anthony G. (1996). *The Phoenix and the Urn: the literary theory and criticism of cleanth brooks. Louisiana State University and agricultural & mechanical college historical dissertations and theses*. 1174, Louisiana State University, Louisiana, Baton Rouge USA, PhD Thesis. accessed from https://digitalcommons.lsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2173&context=gradschool_disstheses network address on 12.07.2020.

- Tyson, L. (2006). *Critical theory today, a user-friendly guide*, Second Edition, Routledge Taylor & Francis Group, New York.
- Wellek, R. & Warren, A. (1949). *Theory of literature*, Harcourt, Brace And Company, New York.
- Yalçın Çelik, S. D. (2002). “Türk edebiyatında kısa hikâye hakkında yapılan çalışmalar [Studies on Short Story in Turkish Literature]”, *Türkbilig*, Sayı: 3, s: 106-129.
- Yalçın Çelik, S. D. (2010) “Şerif Aktaş, şiir tahlili (Teori-Uygulama) [Şerif Aktaş, Poetry Analysis (Theory-Practice)]” Yayın Değerlendirme [Review] *Bilig*, Sayı: 54 (Yaz), sf: 269-274.
- Yılmaz, E. B. (2011). “Geceye söylenen masallar: Fantastik anlatılarda gerçeküstünün işlevi, [Tales Told To Night: Function Of The Surreal in Fantastic Narratives]”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/3 Summer, p. 1315-1328, ISSN: 1308-2140, Ankara/Turkey.
- Yiğitbaş, M. (2015). “Tanzimat döneminde edebî tenkit [Tanzimat Period Literary Criticism]”, *Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. H. Ömer Karpuz Armağanı), Volume 10/16 Fall 2015, Ankara/Turkey
- Zengin, M. (2016). “an introduction to intertextuality as a literary theory: Definitions, axioms and the originators”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, [Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute], Issue 25/1.

Yunus Emre'nin Şiirlerinde Kaos-Kozmos-Eşik Bağlamında Dünya Algısı The Perception of the World in the Context of Chaos-Cosmos-Threshold in Yunus Emre's Poems

Ahmed Faruk KEMALOĞLU*
Mustafa GÜLTEKİN**

Öz

Anlam-değer ekseninde var olanlar üzerinde yeni bir varlık ve gerçeklik inşa etme vasfına sahip tek varlık olarak insan, tarihin içine düştüğü andan itibaren ilk kurduğu büyük anlatı dairesi olan mitsel-dinsel anlatılardan beri kendini belli bir ereğe sahip kılmıştır. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatısı, kutsal merkeze alarak yaratılış-son/eskatoloji anlatısı kapsamında varoluş sürecini, geleneksel evren tasavvurunda kainat ve insan ölçeğinde kaos-kozmos ve eşik kavramlarıyla temel normlarını belirlemiştir. Kaos-kozmos ve eşik kavramlarının esas noktalar olması, birbirlerinden ve aynı zamanda geleneksel evren tasavvuruna sahip insanların zihinsel yapısından ayrı düşünülemez. Yunus Emre de sözü edilen evren tasavvurunun hâkim olduğu bir dönemde yaşadığı için onun deyişlerinde de kaos-kozmos ve eşik kavramlarının özellikle dünya algısında temel oluşturduğu görülmektedir. Dünya algısının, Yunus Emre'nin seyr u sülûkuna bağlı olarak değişmesi yine kaydedilen temel kavramların semantiğine paralel şekilde tasavvufi ıstılahta da ifadesini bulmuştur. Böylece Yunus Emre'de dünya algısı öncelikle kaos-kozmos ve eşik döngüsünü anlam-değer ekseninde takip eder. Denilebilir ki mitsel-dinsel düşüncenin kurduğu temel zihinsel kodlar, dini düşüncenin bir başka uzantısı olan tasavvufi düşünce içinde de kaos-kozmos ve eşik üçgeniyle devam etmiş, Yunus Emre de temel zihinsel kodları mensubu olduğu tasavvufi düşünce içinde kullanagelmıştır. Bu çalışmanın amacı da mitsel-dinsel düşüncenin temel zihinsel koordinatlarının tasavvufi düşünce içinde kaos-kozmos-eşik bağlamındaki sürekliliğini Yunus Emre'nin şiirleri bağlamında takip etmeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Kaos-Kozmos-Eşik, Mitsel-Dinsel Düşünce.

Abstract

Human, as the only being/creature who has characteristic of building a new existence/being and reality on the existing ones on the axis of meaning-value, has taken as a certain purpose/goal for oneself since mythic-religious narratives which are great narrative circle, created by oneself for the very first time, from the moment when one (human) fell into history. At this point, great narration of mythic-religious thought has determined existence process, within the scope of creation-last/eschatology narration, by relocating the sacred one to central place; and its fundamental norms, in traditional envisagement (imagination), on the scale of universe and human, by concepts (terms) "chaos-cosmos and threshold". That concepts chaos-cosmos and threshold are essential (reference) points can not be thought apart from each other and also from people's mental structure, who have traditional universe imagination. Since also Yunus Emre lived in a period when the said universe imagination was dominant, it is seen that concepts chaos-cosmos and threshold formed a basis in his folk songs (deyişler) for his perception of world, in particular. That his perception of world changed based on Yunus Emre's spiritual/sufistic journey (seyr u sülûk) found the meaning (phrase/expression) also in sufistic term in parallel with semantics of the noted fundamental concepts (terms), again. Thus, perception of world in Yunus Emre follows firstly cycle of chaos-cosmos and threshold on the axis of meaning-value. It can be said that basic mental codes, created by mythic-religious thought, continued also with the triangle of chaos-cosmos and threshold within the sufistic thought, which was another continuation/extension of religious thought, and Yunus Emre has also come to use them (basic mental codes) within the sufistic thought of which he has been member. The aim of this study is to try to follow the continuity of the basic mental coordinates of mythical-religious thought in the context of chaos-cosmos-threshold in Sufi thought, in the context of Yunus Emre's poems.

Keywords: Yunus Emre, Chaos-Cosmos-Threshold, Mythic-Religious Thought.

Extended Summary

That human is a final/teleological being, who has meaning-value purpose, led oneself to build great narrations which have certain limits on life and the existing ones. At this point, with greatness characteristics/features that follow certain cycle in the form of creation and last/eschatology, narrations which are product by human and of mythic-religious thought that

* Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, afkemaloglu@hotmail.com / ORCID: 0000-0003-0098-7880

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, gultekin@gantep.edu.tr / ORCID: 0000-0002-6101-5340

is of same age with humanity fact, pave the way for building a new being and reality, by attributing meaning-value to all existing ones we confront. At the same time, those great narrations enable to follow human's intellectual (ideational) history during historical process within the frame of a reading for the first examples (archetypes) in the past, by presenting humanity fact's and human's mental paradigms, with one's first examples (archetypes).

Great mythic-religious narrations, produced as main reason (motive) for human to be a meaning-value directional creature/being, carry with themselves also basic codes in macrocosmic and microcosmic plan of traditional universe imagination, in particular. Such a situation subjects human to cyclical process along both horizontal and vertical plane. At the same time, traditional universe imagination builds itself continuously with this structure of it. Although there are main points such as recall-remembrance-forgetting, unity/integrity, and transformation/metamorphism etc. among basic codes of traditional universe imagination, before all of those, "chaos-cosmos" dichotomy and the concept "threshold" that can not be thought apart from this dichotomy are the leading constituent elements.

Chaos-cosmos dichotomy is constituent element of both human and traditional universe imagination. When it is remembered that paradigm of traditional universe imagination could be followed over narrations of mythic-religious thought, the way (path/road) from chaos to cosmos is possible with one partner/owner).

Chaos-cosmos dichotomy bears a meaning that is established over chaos and also cosmos is condemned to chaos, however, that brings cosmos forward continuously in the context of positivity. But, although chaos is expecting (dependent on) to cosmos in addition to negative meaning content and definition of chaos, it is loaded with more positivity than cosmos in some way in the semantics of The Sacred/God/Vital Chaos. It will be seen that this meaning of chaos is also emphasized in sufism as a continuation of this thought, and in the examples taken from Yunus Emre, in particular. Therefore, point to consider is to open also to different meanings at view to (when looked at) concepts chaos-cosmos that are main constituent elements of mythic-religious thought.

Threshold is another important concept that completes chaos-cosmos dichotomy. With the fact that the word threshold has such uncertain, undefinable content as being between (mediate) or remaining in limbo etc., its chaotic-negative semantics is the first explanation that comes to mind. But, sufistic thought, which has taken semantic content of the concepts "chaos-cosmos and threshold" of mythic-religious thought, and which has used together with the same semantic content, reminds also positive feature of the concept "threshold", that is, going to The Sacred/God/Vital Chaos, and Yunus Emre uses the concept "threshold" also in this way-hijab (obstacle; curtain) for its meaning in Sufism-within the scope of his perception of world. When considering also the meaning "partner (spouse), owner" of the concept threshold, the road (path, way), evolved from chaos to cosmos, would go to The Sacred/God/Vital Chaos, as a partner, owner. This context, at the same time, corresponds to the twins thought of mythic-religious structure.

It is seen that points to be prioritized within the scope of the mentioned explanations of the triangle of chaos-cosmos and threshold have been taken over exactly within sufistic thought, as well. Systematics of mythic-religious thought, directed towards human's semantic (meaning)-value existence, have protected the same frame in also sufistic thought in the context of semantic content of the concepts chaos-cosmos and threshold that are constituent elements, again. Certainly, at this point, islamic conceptualizations should not be neglected.

Course of perception of world in sufistic thought can be followed along the axis of chaos-cosmos dichotomy and the concept threshold, of mythic-religious thought. However

great narration of mythic-religious thought seems like to be more intertwined (nested) and natural with world and universe, in fact it also subjects (subordinates) itself to partner, owner of the natural one, but not to that (natural) one directly. Also in sufistic thought, when it is considered that the ending (final), that is, human's final cause, is to be one (same) with The Sacred/God/Vital Chaos, to reach one's partner, owner, it is seen that sufistic narration proceeds in the same paradigm with mythic-religious thought, as well. Therefore, world makes no sense (meaning)-value with its existing ones, with its natural state, only.

The concept "world", we tried to follow in the examples, acquired from Yunus Emre; and the perception, occurred around it; have maintained the concepts chaos-cosmos and threshold of mythic-religious thought in parallel with sufistic thought in the light of above-noted explanations. Perception of world in Yunus Emre found itself a place in his folk songs (deyişler) in a way that would correspond to Yunus Emre's spiritual journey (seyr u sülûk), in accordance with the mentioned constituent concepts of mythic-religious thought.

Perception of world, from chaos to cosmos, and remained on the threshold at this point; manifests itself obviously in Yunus Emre's poems. World is, first of all, a chaotic entity (thing). But, this chaoticness is firstly in the nature (quality) of an earth/earth surface that provides a basis for great narration. Such a world is chaotic with staying out of newly-built framework of chaos-cosmos narration, that is, with its undefinedness (unidentifiability) and uncertainty (vagueness/indefiniteness). Perception of world, built and accepted in a chaotic way, as (being) an other, is possible with Yunus Emre's realizing (recognizing) his fall. Since the world separated Yunus Emre from The Sacred/God/Vital Chaos, it is an other, is the one that is not being "us". In the meanwhile, the world is temporal world/home (mülk-i fenâ), is separation realm. There has yet been no threshold, that has been to permanent world/home (mülk-i bekâ). Being it as threshold lies in its position that keeps out, by finding a place for itself within more chaotic framework. Yunus Emre's experience, which has reached from asceticism to sagacity in spiritual journey, following sufistic path (way/road), will transform his perception of world, as well. World, which is threshold that keeps out as ground, separation realm, will be manifestation space of signs, verses of The Sacred/God/Vital Chaos, with marifat (gnosis/divine knowledge) in sagacity station; the built chaos will be evolved into the built cosmos; and the threshold will become clear with its feature that keep in from now on, respectively. This building of cosmos will come into existence from life-giving power of chaos, based on The Sacred/God, but not from negative power of chaos, anymore, and will present examples of the name "Vital Chaos". Therefore, intellectual (ideational) structure in triangle of chaos-cosmos and threshold will establish continuously a reciprocal and cyclical (circular) process, from human to universe. This fiction (construct), of foundation was laid in mythic-religious thought, will find a place for itself in structure, narration and actions of sufistic thought, as well.

Giriş

Anlam-değer ekseninde var olanlar üzerinde yeni bir varlık ve gerçeklik inşa etme vasfına sahip tek varlık olarak insan, tarihin içine düştüğü andan itibaren ilk kurduğu büyük anlatı dairesi olan mitsel-dinsel anlatılardan beri kendini belli bir ereğe sahip kılmıştır. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatısı, kutsal merkeze alarak yaratılış-son/eskatoloji anlatısı kapsamında varoluş sürecini, geleneksel evren tasavvurunda kainat ve insan ölçeğinde kaos-kozmos ve eşik kavramlarıyla temel normlarını belirlemiştir. Kaos-kozmos ve eşik kavramlarının esas noktalar olması, birbirlerinden ve aynı zamanda geleneksel evren tasavvuruna sahip insanların zihinsel yapısından ayrı düşünülemez. Yunus Emre de sözü edilen evren tasavvurunun hâkim olduğu bir dönemde yaşadığı için onun deyişlerinde de kaos-kozmos ve eşik kavramlarının özellikle dünya algısında temel oluşturduğu görülmektedir. Dünya algısının, Yunus Emre'nin seyr u sülûkuna bağlı olarak

değişmesi yine kaydedilen temel kavramların semantiğine paralel şekilde tasavvufi istilâhta da ifadesini bulmuştur. Böylece Yunus Emre’de dünya algısı öncelikle kaos-kozmos ve eşik döngüsünü anlam-değer ekseninde takip eder. Denilebilir ki mitsel-dinsel düşüncenin kurduğu temel zihinsel kodlar, dini düşüncenin bir başka uzantısı olan tasavvufi düşünce içinde de kaos-kozmos ve eşik üçgeniyle devam etmiş, Yunus Emre de temel zihinsel kodları mensubu olduğu tasavvufi düşünce içinde kullanagelmıştır. Bu noktada, çalışmanın eksenini oluşturan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce arasındaki temel kodlar üzerinden kurulu sürekliliği Yunus Emre’nin şiirleri bağlamında değerlendirmeye geçmeden önce Yunus Emre’nin hayatı ve şiir anlayışı hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

Yunus Emre’nin gerçek hayatı hakkında kesin bilgiler elimizde bulunmamaktadır. Nerede doğduğu, tahsili, Anadolu’nun hangi bölgelerinde yaşadığı, nerede öldüğü, hangi iş veya işlerle meşgul olduğu noktasında elde resmî hiçbir belge yoktur. Yaşadığı dönemden hiçbir kaynak ondan söz etmemektedir. Ondandır söz eden ilk kaynaklar, Sünni ve Bektaşî geleneğine ait olup ölümünden yaklaşık 150 yıl sonra kaleme alınmıştır. Nefahatül Üns, Aşıkpaşazâde Tarihi, Şakayık-ı Numaniye Sünni kaynaklar arasında yer alırken Bektaşî geleneğinde ondan bahseden en önemli kaynak 15. Yüzyılın sonlarında yazıya geçirilen Vilâyetnâme’dir (Ocak, 1996, s. 106)

Yunus Emre’nin doğum ve ölüm tarihini Tatcı; İbrahim Hakkı, Burhan Toprak, Köprülü, Gölpınarlı, Kamil Kepecioğlu ve Adnan Erzi’nin verdiği bilgilerle kıyaslayarak Doğum: H. 648/M. 1240-1 Vefatı: H.720/M.1320-1 olarak vermektedir. Yine Farklı rivayetlere göre Yunus Emre’nin doğum yeri ile alakalı görüşlerin tutarsız olduğunu ifade eden Tatcı (2020, s. 45, 46), muhtelif rivayetlerin işaret ettiği mekânları Bolu, Kütahya ve Sivrihisar’da Sarıköy adında bir köy olarak aktarmaktadır.

Yunus Emre’nin doğum yeri ile ilgili tartışmalar aynı ölçüde ölüm yeri bağlamında da sürmüştür. Köprülü; Karaman, Aksaray, Afyonkarahisar’ın Sandıklı ilçesi, Ünye’yi sıraladıktan sonra Porsuk suyunun Sakarya’ya karıştığı muhite yakın olan Sarıköy görüşüne itibar ederken Gölpınarlı da Köprülü gibi Sarıköy görüşünü daha sıhhatli bulur. Günümüz araştırmacılarından Alptekin ise Yunus Emre’nin ölüm yeri hakkında bilgi verirken Osmanlı sahasına yerleştirilen Türkmenler arasında yaşıyorsa Eskişehir yöresinde gömülü olması gerektiğini ifade etmektedir (Alptekin, 2012, s. 145).

Yunus Emre’nin eğitimi konusunda da ihtilâflı görüşler mevcuttur. Gölpınarlı (2008, s. 100, 101), onun ümmî -okuma-yazma bilmeyen- biri olmadığını, medrese eğitimi almaya dahi iyi bir eğitim gördüğünü, buna ilaveten de iyi bir Arapça, Farsça bilgisinin bulunduğunu kaydederken; Köprülü Yunus Emre’nin ümmiliği konusunda tereddütlü bir tavır sergilemektedir. Köprülü (1976, s. 271), Yunus Emre’nin ümmiliğini ele aldığı başlığın hemen giriş cümlesinde eldeki kaynak ve belgelere göre Yunus Emre’yi ümmî saymak gerektiği şeklinde görüşünü belirtse de ilerleyen sayfalarda ara bir tutum takınarak, bu görüşünü biraz daha yumuşatmaktadır: “Biz, Yûnus’un eline kalem almadığı hakkındaki i’tirâfını ve eski kaynakların bu husustaki ifâdelerini aynen ve sarâhaten kabûl edemiyoruz.” (1976, s. 273) Bu görüşünün ardından dile getirdiği düşünceleriyle Gölpınarlı’nın görüşlerine yakın bir tavır sergileyen Köprülü (1976, s. 273, 274), bu meyanda Yunus Emre’nin eserlerine göz atıldığında enbiya ve evliya menkıbelerini, İran mitolojisini, dönemin genel ilmi kaidelerini çok iyi bildiğini ifade etmekle beraber, Arap ve Fars edebiyatına ve medrese ilimlerine derinlemesine hâkim olmadığını da eklemektedir. Gölpınarlı ve Köprülü’nün bu görüşlerine ek olarak Faruk Kadri Timurtaş ise Yunus Emre’nin Arapça ve Farsça bilmekle beraber, İslami ilimleri ve İslam tarihini kısacası devrinin bütün ilimlerini “iyice” öğrendiğini kaydetmekte hatta Yunus Emre’nin tahsil yerinin de Konya olduğunu görüşlerine eklemektedir (Timurtaş, 1972, s. 15).

Tatcı, Gölpınarlı, Köprülü ve Timurtaş'ın bu görüşlerini de ele alıp kendi genel görüşünü Yunus Emre'nin tahsil yapıp yapmadığı açıkça ortaya çıkmamaktadır şeklinde serdeder. Söz konusu görüşüne ilave olarak da Yunus Emre'nin tahsil durumunu ümmilik bağlamında değerlendirirken, aldığı eğitimin medrese veya tekke merkezli olmasının önemli olmadığını, Yunus Emre'de bilginin *ledünni ilim*, yani bâtın ilmi şeklinde anlaşıldığını vurgular ve eğitiminin şifahi, yani sistemli bir tahsile bağlı olmadığını şu sözlerle ön plana çıkarmak ister: “Onun büyüklüğü, biraz da sistemli eğitimden geçmemiş olmasına yani ümmiliğine bağlanabilir.” (Tatcı, 2020, s. 60)

Yunus Emre içinde bulunduğu sosyal çevreyle birlikte düşünüldüğünde kendisinin bir davası olduğu, bu davayı içinde bulunduğu sosyal çevreye anlatma ve kabul ettirme misyonunu kendine biçtiği görülmektedir. Yunus Emre'nin bu davası ise, dünya hırsından vazgeçmek, kuru ibadete düşkün olmamak, yani genel çerçeve itibarıyla epistemik ve ontolojik bağlamda var olana kendi prensiplerinden hareketle yaklaşan bütüncül tasavvuf görüşü vahdet-i vücûd anlayışıdır. Bu bağlamda davasını şiiirleriyle dile getiren Yunus Emre, bu davayı tasavvuf-şeriat ikiliği üzerine kurarak, kuru, ahlakçı-zühdcü şeriat anlayışını yermekte, şeriatın zahid ve müftülerine kızmakta, onların kendilerini anlamadığını dile getirmektedir (Oğuz, 2013, 79-89).

Bu noktada Yunus Emre'nin tahsil durumu ve bağlı olduğu tasavvufi düşünce geleneği içinde şiiirleri vahdet-i vücûd anlayışını çerçevesinde şekillenmiş, şiiirleri ile sahip olduğu düşünceyi yaymayı, tasavvufun dört kapı kırk makam öğretisini aktarmayı, dini düşüncenin bâtın yönünü, var olanların Kutsal'ın bir nişânesi olduğu gibi temel mesajları vermeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Tatcı'nın da ifade ettiği ledünni ilim, onun yaşamının ve şiiirinin ekseni olmuştur.

Yunus Emre'nin vahdet-i vücûd eksenli tasavvufi düşüncesi ve bu meyanda dile getirdiği şiiirler, belli bir evren, varlık ve gerçeklik tasavvuruna denk gelmektedir. Bu bağlamda Yunus Emre'nin şiiirlerine genel bir göz atıldığında geleneksel evren tasavvurunun ve onun varlık ve gerçeklik algısının kendine temel olarak yer bulduğu söylenebilir. Mitsel-dinsel düşünceden başlayarak büyük anlatı içinde kendine yer bulan geleneksel evren tasavvurunun varlık ve gerçeklik algısı, dini düşüncenin de kökenlerini de barındırdığından dini öğreti veya ilkelerin temelinde aynı zihinsel koordinatlar üzerinden devam etmektedir. Dolayısıyla bu noktada geleneksel evren tasavvurunun varlık ve gerçeklik algısının mitsel-dinsel düşüncenin kurucu unsurları kaos-kozmos-eşik üçgeninde aynı form ve içerikle tasavvufi düşüncede Yunus Emre'nin şiiirleri özelinde sürekliliği dikkati çeken bir durumdur.

Mitsel-Dinsel ve Tasavvufî Düşüncede Kaos-Kozmos-Eşik

Geleneksel evren görüşünün varlık ve gerçeklik tasavvuruna ait büyük anlatılarının temel ilkeleri olan kaos ve kozmos, kurucu unsur olarak makrokozmetik ve mikrokozmetik döngünün kaynağı durumundadır.¹ Kaos ve kozmos dikotomisi bu yapısı ile birlikte evrene, özelde ise dünyaya ve insana yönelik tasarım ve inşanın da kökenini sağlar. Her şeyin başlangıcının, adının, imkânlarının sahibi olarak kaos, yaratılışın, biçimin, şekillendirmenin hammaddesi, *anası* durumunda olmakla döngüsel süreç içinde kozmosun da çıkış noktasıdır. Aynı zamanda kaos, tüm imkânlara sahip olmasıyla belirsizliğin, tanımlanamazlığın, güvensizliğin de kaynağıdır. Dolayısıyla tüm imkanlara sahip olan kaos hem yaratılışın hem de eskatolojinin/sonun kökenlerini içinde taşıyan *betimlenemez bir kudrettir*. Kaosun bu ele avuca gelmez yapısının görünür kılınması, belirli, tanımlı ve sınırlı olma durumunu sağlamak için gerekli olan unsur ise kozmostur. Varlık ve gerçeklik tasavvurunun kisve-i tab'a bürünmesi için kozmos elzemdir. Kozmosun bu çerçevesi geleneksel ontolojinin insanı için en temel saik olan güvenlik, emniyet alanının kurgusunu mümkün kılar. Sonuç olarak

kozmos, büyük anlatıların düşünce ve tasavvur dünyasının söze/dile, eyleme/davranışa, taş/toprağa işlenmiş, aktarılmış varoluşsal uzantısıdır (Dürüşken, 2014, ss. 19-22).

Geleneksel evren görüşü bu bağlamda kaos-kozmos dikotomik yapısını kutsalla olan bağı üzerinden temellendirir. Eliade'nin ifade ettiği üzere;

Geleneksel toplumların ayırt edici niteliği, meskûn topraklarıyla, onları çevreleyen meçhul ve belirsiz uzam arasında var olduğunu örtük bir biçimde ifade ettikleri karşıtlıktır: Meskûn toprak, "Dünya" (daha doğrusu "bizim dünyamız"), Kozmostur; geri kalan ise artık Kozmos değil, bir tür "öte dünya," karakoncoloslarla, demonlarla, "yabancı yaratıklar"la (zaten bunlar da demonlar ve hayaletlerle özdeşleştirilir) dolu kaotik, yabancı bir uzamdır (2017, s. 29).

Türk mitolojisinin yaratılış anlatısının da temeli kaos-kozmos dikotomisine ve bunların temsilcileri Ülgen ile Erlik'e dayanır:

Erlık yaratılınca, gezip, tozup, eğlendi,
Aradan günler geçti, birden durup söylendi:
Ben niçin olmayayım, Tanrı'dan daha yüksek,
Tanrı neden dolayı, göklerde olsun bir tek!
Ben niçin olmayayım, hem kuvvetli, hem yüce,
Bu bir kabahat mıdır, ben doğduysam yenice!
Daha ileri gidip, gözleri hırsla doldu,
Tanrı'yı kıskanarak, ezeli düşman oldu (Ögel, 2010, s. 436).

Kutsalla bağı *en baştan* temin eden anlatının çerçevesi, var olanların bulanıklığının, belirsizliğinin giderilmesinin veya çözülmesinin de reçetesidir. Var olanlar, kaos-kozmos dikotomisinin söz konusu rehberliğinde çözülmeyi bekleyen sembollerdir.

Kaos-kozmos dikotomisinin varoluşsal temel işlevinin bir başka yönü ise, kaosun sadece olumsuz bağlamda ele alınamayacağı şeklindedir. Saf gerçeklik/gerçek yer olarak dünyanın adsız sansız, tanımsız zemini, kaotik bir boşluk halinin ilgisi da yine kaosa bağlıdır. Buradaki kaos, yaratıcı/yaşamsal kaostur. Tüm imkânlarla saf gerçeklik zemininden ayrı olarak sahip olan yaşamsal/yaratıcı kaos, kozmosu kurma ve kurgulamanın en temel şartıdır. Dolayısıyla kaos, dikotominin bütünlüğü içinde genellikle olumsuz bir semantik algıya sahipken asıl fonksiyonu, *bütün imkânların barınağı olarak* yaşamsal/yaratıcı gücün kaynağı olmasıdır. Kaos, *yaşamsal kaostur*.ⁱⁱ Böylece kaosun en önemli vasfı ilk olması, bütün *ilklerin ilk sahibi* olmasıdır. Kaos, bu yönü ile yaratılışın, varlık ve gerçekliğin olmazsa olmaz şartıdır. Mitsel-dinsel düşüncede yaratıcılığın, *ilklerin* asıl sahibi olması ve bu noktada bütün *imkanı* barındırması özellikleriyle kaos, bir *hammaddedir* (Schwarz, 2019, s. 52). Jung (2006, s. 278) da Tanrı'nın *ilklerin* sahibi, *mutlak imkân* karakteristiğini *kaosla* karşılamaktadır: "Maddede uyur bir durumda ve gizli bulunan bu Tanrı imgesi simyacıların dediği gibi ilk kaos'tur." Konusu insan ve insan gönlü olan tasavvuf, sözden ziyade öz ve davranış mükemmelliği ile alakalı bir ilimdir (Türkan, 2021, s. 107). Tasavvufi düşünce perspektifinden düşünüldüğünde de kaos varlığını ilkesel kurucu unsur olarak ifade edilen özellikleriyle devam ettirmiştir. Bu açıklamalar ışığında tasavvufi gelenekte de yaratıcı/yaşamsal kaosun, tüm imkânları barındıran hammadde özelliği Kutsal'a/Tanrı'ya atfedilmektedir. İbn Arabî'nin Allah'ı tarif ederken kaydettiği sözler, O'nun hem imkân hem de her şeyin sahibi olması ölçüsünde yaşamsal/yaratıcı kaosla eşanlam taşıyan açıklamalardır: "Allah bilen, diri, irade eden, güç yetiren, duyan, gören, konuşan, yaratan, meydana getiren, suret veren ve sahip olandır. Allah daima bu isimler ile isimlendirilmiştir ve sınırlamanın ilklığı kendisinden nefyedilmiştir." (İbn Arabî, 2007, s. 92) Kaosun yaşam veren gücü karşısında ise kozmos, bütün imkânların sahibi olan kaosu, biçimlendirerek saf gerçekliğin *kaotik* boşluğuna *nedenin/niçinin bilgisi* doğrultusunda anlam-değer merkezinde varlık ve gerçeklik kazandırır. Yaratıcı/yaşamsal kaos, kendini sınırlandıracağı, biçimlendireceği, tanımlayacağı bir zemin/toprak/yeryüzü -gerçekliğin boşluğu- ile buluştuğunda kozmosa evrilecektir.ⁱⁱⁱ Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında su ve ardından toprağın/adanın yaratılışı

sembolik anlamda bu yaşamsal varoluşa göndermedir (Ögel, 2010, s. 433).^{iv} Bütün bu açıklamalar ışığında kaos, dört anlam alanına sahiptir:

a) Öncelikle kaos ve kozmos, biri düzensizlik ve belirsizlik diğeri düzen ve biçim verme anlam içerikleriyle karşıt iki uçtur. Bununla birlikte kaos, kozmosun sebebidir ki, bu noktada kaos yaratılış ve başlangıcın kökenidir. Kozmos da bu kökenden kaynaklanır; yaratılış ve başlangıcı düzen, biçim verme, sınırlama ve belirli kılma işlevleriyle devam ettirir. Kaos-kozmos arasındaki bu ilişkide kaos, aslen yaşamsal/yaratıcı kaostur.

b) Mitsel-dinsel düşüncede bir başka anlam dönüşümü olarak kaosun belirsizlik, biçimsizlik, düzenin bozulması ve dünyanın sonu anlamlarının olumsuz çağrışımından dolayı yeraltı dünyası ve karanlık ile ilişkilendirilmesidir.

c) Zikredilen son anlamıyla kaos aynı zamanda kötülüğün de kaynağıdır (Bayat, 2018, s. 150).

d) Kaos-kozmos dikotomisinin diyalektik semantiği mitsel-dinsel düşüncenin eşik kavramında bir özet haliyle kendine yer bulmuştur.

Kaos-kozmos dikotomisinin prototip mahiyetindeki karşılığını mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde eşik, tasavvufi düşüncede ise hicâb/perde kavramlarının semantik ortaklığı üzerinden çözümlenmek gerekmektedir.

Kaos-kozmos dikotomisinin karşıtlık içinde birlik niteliğine değinen Eliade, *karşıtların birliği* bağlamında kaos-kozmos dikotomisinin en bariz vasfı olarak *eşik* kavramını kullanır. Eşik kavramının içeriğini *karşıtların birliği* anlam çerçevesinde dolduran nitelik paradokstur. Eşiğin paradoks niteliği *birleşmenin* olmazsa olmazıdır (Eliade, 2017, s. 25). Dolayısıyla eşik önce bir engel, ardından asıl hedef olan *eşe* ulaşmak için zaruri bir olgudur.

Türk kültür ve düşünce dünyasında da kutsiyet taşıyan eşik sözcüğüne ilişkin açıklamalar yapan Gökalp, sözcüğü, *eş* kökünden getirerek kelimenin semantik yapısının değişimine dikkat çekmektedir. İnsanın manevi alanda takipçisi olan üç ruhtan bahsederek kelimeye ilişkin bilgiler vermeye başlayan Gökalp, bu üç ruhu eş, sur ve kut şeklinde manevi yoğunluğuna göre sıralar. En latif ruh katmanı olarak eş kelimesini ilk sıraya koyan Gökalp'e göre eş "cemat, nebat, hayvan ve insanda yani bütün mevcudatta bulunan bir ruhtur." (1976, s. 46) Sur ise *mütenneffis* olan bütün varlıklarda (bitki, hayvan ve insan) bulunurken, kut sadece ata ve insana mahsustur (1976, s. 46, 47).^v Gökalp, eş kelimesinin *refik*, *arkadaş* anlamlarına dönüşümünü de verdikten sonra, "-daş" ekiyle birlikte eş kelimesinin kullanımını da yolda eş olana yoldaş, gönülde eş olana gönüldaş şeklinde örnekler üzerinden göstermiştir. Yine kelimenin Arapça karşılığının *tâbi'a* şeklinde olduğu bilgisini de veren Gökalp, ardından Kaşgarlı Mahmut'un eş kelimesi için *tabiat-ün mine'l-cin* anlamını kullandığına da işaret etmiş ve kelimenin, kadınlar arasında her erkeğin bir eşi olduğu inancına yönelik *peri* anlamındaki kullanımını da zikretmiştir. Kelimenin etimolojik ve semantik içeriklerine ilişkin verdiği bilgilerden sonra Gökalp (1976, s. 47, 48), eşik kavramını Türk kültüründe taşıdığı anlamı, görünmeyen görünenin asıl sahibi olduğu şeklindeki kutsallık algısı etrafında ele almıştır. Bu bağlamda, nasıl ki erkeklerin görünmeyen eşleri *periler* varsa evin de bir eşi, yani sahibi, perisi bulunmaktadır. Ayrıca ırmakların, tepelerin, dere ve tarlaların da eşleri yani perileri vardır. Bu sahip olma anlamı ile birlikte eşik kavramı, tekin olmama, çarpma anlamlarını da içermektedir. Eşiğin çarpma, belirsiz olan *dışarıya* tehlikenin sınırını gösterme işlevi, onun *içeriye* güvende tutma amacını taşımaktadır. Bu işlev bağlamında kullanılan kelime grubu ise *sinur perileridir*. Sonuç olarak eşik kelimesinin etimolojik tahlili göz önünde tutulduğunda eşiğin varlığı, bir sahibe/eşe işaret ederken, aynı zamanda eşiğin varlığı ötekini dışarıda tutan bir engeldir.^{vi}

Kaos-kozmos dikotomisinin tipik bir yansıması olarak diyalektik bir yapıyı haiz olan eşik kavramı, tasavvufi düşüncede aynı diyalektik semantik içeriği hicâb/perde kavramında bulmuştur.

Tasavvufi düşüncede;

Sâlik ile muradı arasına giren engel, âşıkı sevgilisinden ayıran perde. (...) Kalbe yerleşen ve hakikatlerin orada tecelli etmesine engel olan suretler, maddenin izleri. Sûfiler, maddi kirlerden ve nefsanî pisliklerden arınan kalbin gayb âleminin bazı hususlarına vakıf olacağına inanırlar. Bu pas ve pisliklere hicap ve perde adını verirler. (Uludağ, 2016, s. 168)

şeklinde karşılanarak öncelikle engel anlamı ön plana çıkarılan hicâb/perde sözcüğü^{vii}, zamanla Kutsal'a/ (Tanrı'ya, Yaşamsal Kaos'a) açılan bir varlık alanı anlamına da gelmiştir. Özellikle İbn Arabî ve onun tasavvuf felsefesi hicâb/perde terimini tek yönlü olumsuz anlamından çıkarmaya çalışarak sözcüğün bir geçiş alanı/köprü anlamına evrilmesine yol açmıştır (Chittick, 2020a, 289-300; el-Hakîm, 2005, s. 288).^{viii} Bu cümleden olarak hicâb/perde kavramı, mitsel-dinsel anlatı dünyasının eşik kavramının diyalektik semantiğine paralel şekilde dünya algısı için de geçerli bir terim olmuştur.

Yunus Emre'nin deyişlerindeki dünya algısı da kaos-kozmos-eşik üçgenindeki bu açıklamalara paralel bir örneklem grubu sunar. Kaos, olumlu ve olumsuz karakteriyle kozmogenetik amacına uygun şekilde -Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a giden- bir eşik yapısıyla Yunus Emre'nin deyişlerinde bir dünya algısı inşa eder.

Yunus Emre'de Kaos-Kozmos-Eşik Bağlamında Dünya Algısı

Kutsalla olan irtibatıyla büyük anlatı örgüsünü, yaratılışın anlatısında çerçevesini çizerek aktaran kaos-kozmos dikotomisinin varlığı öncelikle kaotik bir alanı, *zemin*i tazammun ederek inşa edilecek kaos-kozmos ve eşik talebinde bulunur. Dolayısıyla kaos-kozmos dikotomisi ve devamında eşik olgusunun inşası için öncelik taşıyan, zorunluluk hâli saf/katıksız gerçeklik durumunun olmasıdır.

Gerçeklik olgusunu değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda iki aşama kendisini açığa vurmaktadır. Bunlardan ilki, somut nesne ve şeylerin varoluşudur ki, bu haliyle gerçeklik olarak adlandırdığımız manzara büyük anlatıların kurulacağı *zemin/yeryüzü* işlevi görmektedir. Burası *gerçek yer* (çın yer)dir (Anohin, 2006, s. 19). Bu *zeminin* üzerine kurulacak olan gerçekliğin ikinci aşaması ise insanın, geleneksel ontolojide makrokozmos düzlemlerle uygunluk ve bütünlük kurarak güvensizliğin verdiği kaygı durumundan kurtaran aşamadır ve bu aşama insanın kurduğu varlık ve gerçeklik tasavvurunun insanın insan olarak yaşamını idame ettirmesi için aslı noktadır. Netice itibarıyla büyük anlatıların, dolayısıyla kaos-kozmos dikotomisi ve eşiğin varlığı öncelikle bu kurgunun *inşa edileceği* sağlam bir *zemin*e ihtiyaç duymaktadır (Chul-Han, 2020, s. 31).

Kaos-kozmos dikotomisinin varoluşsal bu karakteri, inşa edilen bir kozmos sağlarken bir diğer taraftan da inşa edilen kaos yaratır. Kaos-kozmos kavramları bu bakımdan kutsaldan kaynaklanarak insan eli ve düşüncesiyle düzene, belirlenime tâbi tutulan her şey için -yasa, töre, gelenek vb.- kozmos kullanılabilirken; düzeni, tanımlanabilirliği bozan, belirsizliğin karakteri olan her olgu ve yaşantı için de kaos kavramı kullanılır. Bu bakımdan her iki kavram bütün bir varlık ve gerçeklik sahasının başlangıç ve sonunu tayin etmekle birlikte aynı zamanda başlangıç ve son arasındaki her alanda yaşayan dönüşümün aktif motivasyonlarına da işaret eder.

Kaos-kozmos dikotomisinin varlığı saf gerçekliğe/gerçek yere düşmüklükle ayrılığın farkına varma bilinci ile açığa çıkar. Ayrılık bilinci, kaos-kozmos dikotomisinin hazırlayıcı önkoşulu olmakla birlikte buna bağlı olarak ben-öteki/biz-onlar kurgusunda da ana faktördür. İnşa edilen kaos-kozmos dikotomisi, varoluşsal bir yapıyı haiz olarak yapı ve kimlik inşa

eder. Yapı ve kimliğin inşası, söz konusu dikotominin prototip olgusu olan eşiklerin aşılmasına ve eşğin içeri-dışarı akışına imkân tanınması farkındalığıyla mümkündür.

Var olanlar ve bütünüyle sadece *gerçek yer* olmasıyla dünya henüz kendinde bir varlık olarak kaos-kozmos dikotomisinin inşasına katılmadığı için, inşa edilen bir öteki (Assmann, 2016, s. 14) ya da *bizim dünyamız* (Eliade, 2017, s. 40) değildir. Kaos henüz bu aşamada iyi-kötü, Kutsal-kutsal-dışı karakteri kazanmayan ancak belirsizliğiyle olumsuz bir anlama sahip gerçek yer/saf gerçeklik konumundadır. Bu cümleden olarak eşğin varlığı da kaos-kozmos dikotomisinin varlığına bağlı olduğu için henüz kurgulanmamıştır.

Ayrılık farkındalığıyla ortaya çıkan kurucu unsurlardan kaos kavramının genellikle olumsuz anlam içeriğinde algılanması Yunus Emre'nin şiirlerinde dünyaya saf gerçeklik/gerçek yer -şekilsiz, tanımsız, belirsiz- şeklinde yansıtılmaktayken bir diğer taraftan da kaos, tüm imkânlara sahip olan bir hammadde özelliğiyle yaşamsal/yaratıcı yönü ile de kozmosun olmazsa olmazıdır. Tanımsız, sınırsız bir öteki olarak saf gerçekliğin saf boşluğunu taşıyan dünya, bu kaotik boşluğunu aşmak için yaşamsal/yaratıcı kaosun kudretine muhtaçtır, ancak bu şekilde kozmosun *zemini* olabilecektir. Yunus Emre de bu saf gerçekliğin kaotik boşluğunun asıl vatandan *düşüşle*, ayrı düşme ile farkına vararak ötekinin varlığını kendisi için -ben/biz/kozmos için- bir zaruret hali kabul etmiştir.

Yunus Emre'de dünya kavramı, öncelikle varlık-gerçeklik ve kaos-kozmos arasındaki sözü edilen ilişkiler bağlamında ele alındığında onun anlatısının inşasına *zemin* hazırlamaktadır. Bu haliyle olumsuz anlamda kaotik bir varlık olarak saf gerçeklik/gerçek yer haliyle henüz büyük anlatıya dâhil edilmeyen dünya, bir *öteki* olarak Yunus Emre'nin varlık ve gerçeklik tasavvurunun varlık sebebidir. Mitsel-dinsel düşüncenin ötekisi olarak kaos, Yunus Emre'nin dünya kavramında bu haliyle tezahür etmiştir. Ötekinin varlığı, kişilerin ya da toplumların varlık, gerçeklik ve kimlik tasavvurunu şekillendiren ana unsur olarak kendini açığa vururken bu niteliği ile aynı kaos-kozmos döngüsünün yaratıcı gerilimi gibi -ben/biz-kozmosun sürekli yaratımına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla geleneksel ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvurunun gerilime dayalı karşıt yapısı saf gerçeklik zemini olarak kaotik vasfını Yunus Emre'nin şiirlerinde dünyaya vermiştir denilebilir. Dünyanın saf gerçeklik hali ile kaotik yapıyı üstüne alması Anohin'in çın yer -gerçek yer- aktarımını felsefi boyutuyla Campagna'da bulur. Campagna'nın dünyaya ilişkin yaptığı gerçeklik tarifinde, dünyanın bütün imkânlara sahip olmasından dolayı *boşluk* yani tanımsız bir alan olarak varlık ve gerçekliğin ikinci aşamasına olanak sağlamasından dolayıdır (Campagna, 2021, s. 145).

Bir sūfi olarak Yunus Emre'nin tasavvufi düşüncenin uzantısı olarak dünyayı anlam-değer bağlamında yermesi, ahlaki bir tutum olarak onu sadece saf gerçeklik/somut varlık hâliyle kabullenmesi genel olarak bütün tasavvuf literatürünün ve sūfilerin genel tutumudur. Bu bağlamda dünya anlam-değer yüklü bir yer değil, sadece yaşamın fiziksel, asgari şartlarını sağlayan bir zemin statüsündedir. Fiziksel varlık ve gerçekliğin zemininin anlam-değer bağlamında bir karşılığının olmayışı onun *boşluk* hâlini zıtlıklar üzerinde taşımasından ileri gelmektedir. Zıtlıkların zemini/mekânı olan dünya bu vasıfları ile hem metafiziksel anlamda varlık ve gerçekliğe bir alan sağlarken bir yandan da tanımlanamaz, tarif edilemez yönüyle de kaotik bir *boşluktur*. Bütün bu cümleden olarak dünya kaotik boşluk hâli ile ötekinin karşılığıdır, öteki boşluğun saf gerçeklik hâlindeki varlığı, benin/bizim/Yunus Emre'nin varlık ve gerçeklik inşasında önkoşuldur.

Dünya, hem bir hicâb/perde olarak bir engel, eşik hem de Kutsal'a akışı sağlayan şeffaf bir varlık alanıdır. Bir eşik olarak dünya şeklinde özetlenebilecek bu-arada hali, dünyanın da aynı zamanda anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda ne kadar kaygan bir zeminde var olduğunun göstergesidir. Dünya kelimesinin kökenine ilişkin etimolojik açıklamalar da bu görüşe imkân vermektedir. İlk kelime, *yakın olmak* anlamına

gelen *düniyy* kelimesinden türeyen, *en yakın* anlamındaki *ednâ* kelimesinin müennesidir. Etimolojik bir başka iddia ise, dünya kelimesinin kötülük, alçaklık anlamlarına gelen *denâet* menşeli oluşudur (Uludağ, 1994, s. 22). Dolayısıyla dünyanın etimolojik yapısına ilişkin bu iki görüş aslında onun yapısal karakterine işaret etmektedir. Ancak dünya, gramatikal etimolojik çözümlemesinin dışında genel olarak, anlam-değer merkezli bir tanımla ele alınmıştır. Anlam-değer merkezli dünya, olumsuz bir içeriğe sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de de yeryüzü, coğrafya için *arz* kelimesi kullanılırken dünya kelimesi, ahlaki-manevi bir terim olarak yer almıştır. Dünya ahlaken ve manen kötülenmekte, bu kötülüğü de onun ahiret hayatını unutturmasından ileri gelmektedir. Yoksa dünya uzayda kapladığı kozmik varlığıyla kötülenmemiştir (Uludağ, 1994, s. 22).^{ix} İkili temel karakteristiğiyle eşik kavramının diyalektik semantiğine uygun olarak dünya kavramı Yunus Emre'nin şiirlerinde de yer almaktadır. İlk örnek beyitte Yunus Emre için dünya, onu Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un *dışında* tutan bir hicâb/engel yani eşiktir:

Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda
Biz veliden nebiden eyle işitdik haber (39/2)^x

Dünyaya, *Merdân-ı Haklar*, yani arifler, ehlullahlar meyletmeyip, “mülk-i bekâ”yı bulmuşlardır. Çünkü dünya *mülk-i fenâ*dır, geçicidir, kararsızdır. Bu haliyle dünya, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ulaşmadaki engeldir, eşiktir:

Merdân-ı Hak bu dünyâda maksûdlara kalmadılar
Mülk-i bekâ bulmuş iken meyl-i fenâ kılmadılar (40/1)

Fânî dünyeden geçerüz bâkî mülkine göçerüz
Armağan gerekdür dosta yüklü yükün dutsun dimiş (122/3)

Yine bir başka beyitte de dünya olumsuz anlamda kaotik varlığıyla geçmektedir. Dünya sevgisi, tasavvuf ehlinin, marifetullah gayesinde olan müridin yolundaki engel haliyle sürekli onu cezbetmeye çalışır. Kaotik dünya sevgisini taşıyan kişinin baykuşa benzetilmesi de manidardır. Baykuş geleneksel kültürde ve mitsel-dinsel düşüncede genellikle olumsuz içeriğiyle yer alan kaotik bir hayvandır (Arık, 2017, s. 338; Dilek, 2021, ss. 162-165). Baykuşun Türk kültüründeki kaotik işlevinin temelinde, haksız bir şekilde öldürülen kişinin baykuş donuna girdiği, geride kalanların damına ya da bacasına konarak intikamının alınmasını istediği, bundan dolayı da baykuşun ötüşünün kan dökülmesinin habercisi olduğu yönündeki inanç vardır (Torun, 2005, s. 23). Dolayısıyla dünyanın kaotik varlığı farklı kaotik bir varlık üzerinden tamamlanmıştır:

Kişi gerek bile anı hem uyanık ola cânı
Bilürsin dünyâ seveni baykuş gibi vîrâdadur (44/3)

Dünya olumsuz kaotik varlığını, üzerinde yaşayan ve ehlullahı anlamayan halkla bir tutarak da sergilemektedir. Zira halk Hakk'ı tanımayıp, ilahi aşka, marifetullaha ermeyen, mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde kaos-kozmos dikotomisinin dünya ile birlikte olumsuz kaotik alanında, yani *dışarıda* duran bir ötekidir:

Bakma bu dünyâ yüzine aldanma halkun sözine
Dönüp dîdâr arzûsına ol Hakk'a yüz tutmak gerek (140/7)

Sufi/derviş için dünyanın olumsuz kaotik varlığı kutsal bir sebebe bağlanmıştır. Dünyanın varoluş gayesi, kahır, cefa, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a varmada eziyet mülkü oluşudur. Kahır ve cefa yurdu olan bu-arada dünyanın, varlık ve gerçeklik tasavvurunda varoluşsal anlam-değeri önceden tayin edilmiştir:

Çalab'um bu dünyâyı kahır için yaratmış
Gerçegin gelenlerün kahrını yutmak gerek (141/2)

Ger uluya irdünise sûret nakşi nendür senün
Mâ'nîye yol buldunisa iş bu dünyâ nendür senün (148/1)

Tasavvufta dünya için, daha doğru anlamı ile Allah dışındaki tüm varolan âlemini anlatmak için kullanılan en yaygın tabir mâsivâdır (Uludağ, 2016, s. 237). Mâsivâ ve zindan sözcükleri dünyanın, sufi düşüncedeki olumsuz kaotik varlığının sembolleridir. Allah'tan gayri bütün varolan için masiva, sufiyi/dervişi Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan ayrı tuttuğu için zindandır (Uludağ, 2016, s. 394). Tasavvufi litaretürde hem masiva hem zindan olan dünya, bu olumsuz içerikleriyle -nefis, heva ve şeytan ile içi dopdolul- sufiyi/dervişi dışarıda tutan, onu içeriye alarak yeniden doğumuna imkân vermeyen eşiktir, sınırdır^{xi}:

Zâhidün zühdiyile Cennet makâmı olur
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun (150/4)

Şol senün mü'min kullarun dünyâ zindânı anlarun
Bu dünyâda mü'min olan hurrem oluban şâd degül (154/3)

Yûnus yok dünyâ tadı çün kim fânîymiş adı
Muhammed zindân didi biz şâd olmamağičün (251/5)

Gözüm açup gördüğüm zindân içi
Nefs ü hevâ pür-tolu şeytân içi (417/7)^{xii}

Yunus Emre, dünyanın süsü, ziyneti, geçiciliği, hakiki olmayışı -hayal olması ikiliği ile insanı aldatici yönünün farkında olarak, onun varlığının asli olmadığı, onun aldaticılığının farkındalık kazandırarak Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u algıladığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle mitsel-dinsel düşünce bağlamında, kaotik bir mekân olan dünya, aynı zamanda bu kaotikliğini açık ederek kozmosa daha doğru tabirle kozmosun bütün imkânlarına sahip yaşamsal kaosa geçişin de anahtarıdır. Dünyanın süsü, ziyneti gelip geçicidir. Süsüyle, gösterişle bir *yel* gibi gelip geçici olan dünya varlık ve gerçekliğe dâhil olmayan bir var olandır. Bu yönüyle dünya aldatici bir hayaldir.^{xiii} Bu bağlamda Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a varmada ilk yapılacak iş dünyayı manen terk etmektir:

'Âriflere bu dünyâ hayâl ü düş gibidür
Kendüyi sana viren hayâl ü düşden geçer (70/4)

Kogil bu dünyâ bezegin bu dünyâ yil durur hayâl
Ne vefâ kılısar bize çün pusuda durur zevâl (155/1)

'İbâdetler başıdur terk-i dünyâ
Eger mü'minsen ana inanasın (279/10)

Dünyanın kaotik varlığının ana sebebi, Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan kopukluğundan ileri gelirken bu kopuş beraberinde düzensizliği, karmaşayı, dengesizliği de getirir. Dünyanın karmaşasının Yunus Emre'nin dilindeki karşılığı onun *ikilik-zıtlık* taşımasıdır. Kutsal'la/Tanrı'yla bir olmayı, bütün olmayı gaye edinen tasavvuf düşüncesi ve bu yolda gerçekleştirilen eylemlerin temel hedefi "ikiliği" ortadan kaldırmak içindir. Tasavvufun ve mitsel-dinsel düşüncenin varolanı tanımaya ve tanımlamaya çalışırken ontolojik ve epistemolojik yapısının bütünlük kurmaya dayalı olduğundan söz etmiştik. Var olanı teşhir ederek, çözümleyip parçalara ayırarak, yani bir anlamda "kendinden" uzakta tutarak tanımaya çalışan araçsal aklın yatay düzlemdeki -âlem-i kesret- neden-sonuç kurgusunun karşısında mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce var olanı, bütün bir var olan içinde yatay ve dikey boyutlarıyla -âlem-i vahdet- büyük bir ilişkisellik ve erek/amaç yönelimli olarak ele alır. Bu bağlamda ikilik, zıtlık, karmaşa gibi durumlar ayrı düşmeyi imlediği için dünyanın doğasında bulunan, bulunması zorunlu olan hâllerdir. "2, 'öteki' denen insanın sayısıdır" ve daha küçük dünyanın sayısıdır." (Schimmel, 2011, s. 58). İkilik ortadan

kalkınca, özne-nesne, biz-öteki, sen-ben, dost-düşman ayrımı da kalkar. En nihayetinde tasavvufi düşünce *ikiliğin*, ötekiliğin reddiyle örtük bir şekilde Yaratan-yaratılan ayrımını da reddeder:

İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan
İkilik ile gelen toğrı yol bulmuş degül (167/5)

Bu 'âlem-i kesretde sen Yûsuf u ben Ya'kûb
Ol 'âlem-i vahdetde ne Yûsuf u ne Ken'ân (260/4)

Mitsel-dinsel düşüncenin yapısal niteliklerinden birinin benzerlik olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kaldı ki benzetme, aslen insanın düşünme faaliyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın, kaotik var olanın mekânı olan dünyada, tanımadığını, bilmediğini, henüz yabancı olduğu var olanı, kendi anlam-değer dünyasına katmak için gerçekleştirdiği ilk zihinsel eylem benzetmedir. Ancak benzetme yoluyla insan “düştüğü” bu-aradada yersiz-yurtsuzluktan kurtulabilir, varlık ve gerçekliği kaos-kozmos dikotomisinde inşa edebilir. Ancak daha önceden bildiği büyük anlatısına ekleyerek var edebilir ve de var olabilir (Saydam, 2017, s. 125). Saf gerçeklik, insanın büyük anlatısı içinde simgesel ve ritüelistik kodlarıyla var olduğu sürece varlık ve gerçekliğinden söz edilebilir. Yunus Emre de dünyayı değirmene, halkı da değirmende öğütülen tanelere benzeterek kaotik dünya tasavvurunun varlık ve gerçeklik kurgusunda anlam-değerini belirlemiştir:

Bu dünyânun misâli benzer bir degirmene
Gaflet anun sepedi bu halk öğünen dâne (313/1)

Yukarıda örneklerini verdiğimiz beyitlerinde Yunus Emre dünyayı olumsuzluklarıyla, kaotik varlığıyla farkındalık halinde bütün bir öteki olarak var etmiştir. Dünyanın ötekiliği, Yunus Emre'de içinde var olanlarıyla Kutsal'dan/Tanrı'dan ayrı olmalarıyla mümkündür. Bu-arada bir karakter olan *öteki* kimliğiyle dünya, insanı özeldede ise Yunus Emre'yi, kopuşun bilincine erdiren, varlık ve gerçekliği anlam-değer üzerinden yeniden var etmesini sağlayan olmazsa olmazdır. Dolayısıyla Yunus Emre, önce ötekiliğin, ötekilik halinin bilincine ermiş, ardından *ötekiliği* etkisiz bırakarak dünyayı bir geçiş, köprü, yol, menzile varılması gereken asli bir güzergâh olarak kabul etmiştir. Bu noktada artık dünya Yunus Emre'yi *dışarıda* tutan bir eşik ya da sınır değil, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a giden, varlık ve gerçekliğe akış sağlayan varoluş alanıdır. Dünya, yukarıda sözünü ettiğimiz hayal ontolojisinin *ne o ne bu* veya *hem o hem bu* karakteristiğini taşıyan, mitsel-dinsel düşüncenin hem koruyucu hem de imkân verici eşiğidir. Gölpınarlı Yunus Emre'nin dünyaya karşı bu tutumunu şu sözlerle özetler: “Yunus'un tasavvufu, insanî-moral bir tasavvuftur. Dünyayı kınadığı halde dünyadan ayrılmaz.” (Gölpınarlı, 2008, s. 137)^{xiv}

Ol dost bizi viribidi var dünyayı bir gör didi
Geldüm gördüm bir ârâyış seni seven kalmaz ana (7/6)

Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr
Birisinün arzûsı maksûd dîdâra benzer (69/7)

Daha önce engel olan dünya, artık bir köprüdür. Yani dünya varlık ve gerçekliğin, saf gerçekliğin fenomenal alanına akışa izin veren, fakat geçiciliğini halen yapısal olarak taşıyan şeffaf ve akışkan bir alandır. Köprü'nün mecazlama yoluyla dünya anlamında kullanılması ayrıca mitsel-dinsel düşüncenin var olanı imgesel ve simgesel düzeyde yeniden nasıl kurguladığının da bir örneğidir. Ayrıca köprü geçiş yeri olması anlamında bir yönüyle de kaos-kozmos dikotomisinin karşılaşma yeridir. Çünkü mitsel-dinsel düşüncede sınırların birleştiği eşikler, yani köprüler iki varoluşsal ucun buluşma mekânıdır. Bu Türk mitolojisindeki Orta Dünya olan yeryüzü için de geçerli bir durumdur. Türk mitolojisinin Orta Dünyası gök ile yeraltı arasında bir köprüdür, aynı zamanda gökyüzünün iyi ve yeraltının

kötü ruhlarının mücadele alanıdır. Dolayısıyla Orta Dünya olarak yeryüzü, gökyüzü ve yeraltının etkisi altındadır (Bayat, 2011, s. 55). Dünyanın Orta Dünya olarak geçişkenlik vasfına atfen köprü şeklinde isimlendirilmesine ek olarak şüphesiz üç boyutlu evren tasavvurunun köprüsü en bariz özelliği taşıyan altın kavak/hayat ağacıdır (axis mundi). Köprü olan dünyanın bu mitik eş biçimliliğine karşılık gökyüzündeki ucu kutup yıldızıdır. Böylece dünya, kaos adacıkları olan başın ve sonun arasında iletişimi sağlayan ana güzergâhtır, köprüdür (Sagalayev, 2020, s. 45). Yunus Emre de dünyanın hem gelip geçiciliğini vurgulamak hem de dünyanın Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a geçişe imkân veren saydam yapısına bir gönderimde bulunarak köprü sözcüğünü kullanmıştır^{xv}:

Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin iç
Bu bir köprüdür geçer câhillere anı bilmez (103/4)

Yukarıdaki örnek beyitte dünyanın mümin, haslar için, marifetullaha eren sufiler için bir kahr yurdu olarak yaratıldığını söyleyen Yunus Emre, insanın neden/niçin yaratıldığını da dünyanın kahrını, kaotikliğini görmeye yönelik bir anlam taşır. İnsan yaratılışı, Yaratan-yaratılan ayrımı -ikilik- kalıcı değildir. Dünyaya gelen insan dünyanın baki olmadığını anlar. Dünyaya gelişin amacı, bu-aradanın sürekli olmadığını görüp dünyaya aldanmamak içindir. Netice itibarıyla dünya varoluşsal bağlamda varlık ve gerçekliği kaotik anlam-değeri anımsatan bir var olmandır. Onun geçiciliği, kahrı, eziyeti, kararsızlığı, aldatıcılığı varlık ve gerçeklik tasarımının kurgusunda araçsal bir rol oynar. Onun kaotik varlığı, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna geçişte zorunludur:

Çalap viribidi bizi var dünyeyi görün diyü
Bu dünyeye hod bâkî degül mülke Süleymân neyimiş (120/4)

Dünyanın kaotik varlığı, onun Kutsal'ın/Tanrı'nın birer tezahürü olduğu bilincine erilmesiyle birlikte kozmogenetik bir hâl alır. Mitsel-dinsel düşüncenin bariz bir örneği olarak Kutsal'la/Tanrı ve tanrılarla temasın sonucu kozmogenize olan dünya, artık *içerde* bir mekân olarak yadsınacak, hor görülecek, el etek çekilecek bir varlık alanı değil, aksine Kutsal'ın işaretlerinin -ayetlerinin- görüleceği mübarek/kutsal bir dayanaktır, varlık ve gerçekliğe dâhil anlam-değer *dolu* bir varlıktır:

Bu yir ü gök ü 'Arş u Ferş 'ışk dadıyla kâyimdur
Bünyâdî 'ışkdur 'aşika her bir arada eli var (32/3)

Ol işler tamâm olıcak ol düzenlik dirilicek
Gözün hicâbın silicek yir-gök tolu dîdâr durur (61/10)

Niçe bin enbiyâ 'ışka giriftâr
Yir ü gök toptolu bu 'ışk elinden (262/7)

Dünyâ âhiret ol Hak yir-gök toludur mutlak
Hiç gözlere görünmez kim bilür ne nişânda (328/2)

Yok bu dünyânun vefâsı
Bî-'aded küllî cefâsı
Hiç bunun yokdur vefâsı
Gel yanalum dostlarıyla (322/2)

Hicâbın/perdenin kalkmasıyla, eşğin aşılmasıyla saf gerçekliğin fenomenal alanının *görüntüsünün* arkasında anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik kendini dışa vurmuştur. Dünya, saf gerçeklik haliyle yabancılaşmanın/yabanlığının bir sonucu olarak kaotik zorunlu varlığını taşıyan mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin Kutsal'la/Tanrı'yla olan anlam-değer örüntüsü içinde tam Varlık halini açığa çıkarmıştır. Artık dağ, nehir, ağaç, ova, gökyüzü, yeryüzü, insan bütün olarak kendisinin bir işaret olduğunu, zahir olan saf gerçekliğin batın

olan tamlığa evrildiğini tebarüz ettirmiştir. İnsanı insan yapan en ayırıcı vasfı olan anlatı kurgusu oluşturma yetisi, özellikle Kutsal’la/Tanrı’yla kurulan anlatılarda ona yertsiz-yurtsuzluğun karşısında evde olma duygusunu güçlü bir şekilde sağlamıştır. Çünkü “Hikâyeler insan toplumlarının temelleri ve dayanaklarıdır.” (Harari, 2016, s. 189) Anlam-değer eksenli varlık ve gerçekliğini, hicâbın kalkmasıyla, eşğin aşılmasıyla gösteren bütün evrenin karşılığı *yir-gök tolu* oluşudur. *Yir-gök tolu* ifadesi mitsel-dinsel düşüncede karşılığını gökyüzünün ve yeryüzünün kutsal ruhlarla dolu olmasında da bulmaktadır. Harva’nın ve Çoruhlu’nun Gök Tanrı’nın çocukları veya yardımcıları olarak O’na refakat ettiklerini aktardıkları kutsal varlıklar *gökün toluluğunu* açıklarken (Çoruhlu, 2012, ss. 28-34; Harva, 2015, ss. 122-133) yine yeryüzünün Türk mitolojisinde kutsal yer-su -duk yer-sub- şeklinde tarifi de *yirin toluluğunu* açıklar.^{xvi} Sonuç olarak dünya artık, kaos-kozmos dikotomisinde Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kopuk, var olanlarıyla saf gerçekliğin fenomenal bağlamı değildir. O kutsal bir mabed, tapınak gibi artık merkezdedir, zira artık dünya Yaşamsal Kaos’un kendini tezahür ettirdiği tecelli mekânı olarak artık kozmogenize bir anlam-değer varlığıdır. Nasıl ki merkezde olan kutsalla teması sağlayarak akışa imkân veren kutsal yapılar veya mekânlar aşkına açılan kapılar, eşikler ise (Eliade, 2017, s. 26) sufi/derviş için de dünya Kutsal’ın/Tanrı’nın ayetleri olarak aşkına yol veren bir köprüdür.

Yunus Emre’nin dünyayı zemmetme ve yadsıma ile dünyanın Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a geçişte zorunlu varlığını kabulü veya bu düşünceye ulaşması, aynı zamanda onun yaşadığı düşünsel dönüşümü de sergiler. Önce bir zahid gibi dünyayı inkâr eden, onun kaotik varlığını öne çıkararak onu hicâb/perde ya da mitik anlamda engel, eşik kabul eden Yunus Emre, dünyayı saf gerçekliğiyle -masiva- bir *öteki* kabul etmiştir. Ancak erginleme yoluyla, gönlünü maveraya, marifetunnefsten marifetullaha açan Yunus Emre, dünyanın saf gerçekliğinin Varlık’ın bilinmesinde zorunluluk taşıdığının bilincine ermiştir. Bu durum Yunus Emre’nin mitsel-dinsel kavramla bir eşik insanı olduğunun da göstergesidir (Duymaz, 2019, s. 17).

Dünyanın sûfinin bilinç haline göre üç sıfat üzerinden değerlendirmesini yapan Erginli’ye göre, avam için dünya afet, havass için nimet ve ehass için ayet sıfatlarında kabul edilir (2006, s. 19) Sûfinin bilinç halinin tebdili, onun nefsin arzu ve isteklerinden kurtulma yolunda girdiği çile ve riyazet sonucu ortaya çıkan manevi bir netice iken, bu dönüşüm sufinin sezgisel onto-epistemolojik bütünlüğü içinde dünyanın algı ve tasarımını da değişime uğratar. En nihayetinde bir ayet (işaret) olarak algılanan dünya, sufi için benzerlik ve bütünlüğün kurulduğu, kozmolojik birliğin, tevhidin sağlandığı bir tasavvurdur (2006, s. 47, 48). Dolayısıyla eşik veya hicap/perde kavramlarının ortak olumlu-olumsuz diyalektik semantiğinin kullanımı, dünyanın sufiler tarafından farklı bilinç düzeylerinde algılanıp tasavvur edilmesine bağlıdır. İnsan-ı kâmil olan bir sufi/derviş veyahut bir şaman için dünya, kozmolojik bütünlüğün en açık *işaretidir*. Mitsel-dinsel düşüncenin şamanının dilinde doğa ile kurduğu benzetmeler, dünyayla kurduğu anatomik, fizyolojik birlik de aynı onto-epistemolojinin sonucudur. Artık şamanın bu bilinç seviyesinde dünya, eşğin *dışında* kalan kaotik parçalanmışlığın uzamı değil, aksine Yaşamsal Kaos’un mekânla temas edip somutlaşarak var ettiği kozmosun uzamıdır. Hâss-ı havâs tamlamasını şiirinde kullanan Yunus Emre bu bütünlüğü, bütünlüğü sağlayan bilinç haline eriştiğini dolayısıyla dünyayı ayet/işaret olarak sıfatlandırdığını anlatmak istemektedir^{xvii}:

Eger dervîş isen dervîş cümle ‘âlem sana biliş
Fuzûlligi hulka değış arada agyâr gerekmez (111/4)

Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur
Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde (303/4)

Kimseden ayru görme her birile bile gör

Cümle 'âlem toludur berr ile bahr içinde (305/5)

Bundan sonra Yunus Emre için dünya, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tecelligâhı, var olanlar Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un işaretleri, ayetleridir. Sonuç olarak denilebilir ki, dünya Yunus Emre'nin manevi erginlemesine paralel bir şekilde -hamlıktan pişmeye ve yanmaya- saydamlaşır, onun varlığından sahibini, *eşini* tebarüz ettirdiği ölçüde söz edilir.

Sonuç

Mitsel-dinsel düşüncenin kurucu kavramları kaos-kozmos ve onun anlam-değer içeriğinin prototipi olan eşik kavramı, geleneksel evren tasavvurunun ilksel şemaları olarak kendini dinî düşüncenin diğer formları içinde de devam ettirerek insanın tarih sahnesinde zihinsel yapısında sürekli kendine yer bulmuştur. Böylece dinî bir düşünce sistematüğini esas alan tasavvufi gelenek de mitsel-dinsel düşüncenin söz konusu kavramlarını ve anlam içeriklerini devralarak kendi içinde yaşatmaya devam etmiştir. Kaos-kozmos dikotomisi ve onun muhkem örneği olan eşik kavramının yanı sıra, dönüşüm/başkalaşma, hatırlama/anımasama-unutma, bütünlük/tamlık/birlik gibi temel zihinsel eksenler de mitsel-dinsel düşüncenin kurucu unsurları olarak tasavvufi düşünce ve gelenek içinde aynı düzlemde yer bulmuştur. Bu noktada mitsel-dinsel düşünce bütün bir zihinsel şeması ile tasavvufi düşüncenin zemininde ve örneklerinde hem söylemsel hem pratik hem de evren tasavvuru bağlamında kendine yer bulmuştur. Burada özellikle bu iki alanı birleştiren temel saik ise söz konusu her iki düşünce yapısının da anlam-değer merkezli bir kurgu sunarak insanı ereksel bir varlık kılmasıdır.

Yunus Emre'nin Türk tasavvuf geleneğindeki öncü rolü ve ona atfedilen değer göz önünde tutulduğunda onun da örnek alınan deyişlerinde aynı düşünce şemasını tasavvufi gelenekte karşılık gelen kavramlar bağlamında kullandığı söylenebilir. Kaos ve kozmos kavramlarının kullanımı, eşik kavramının kaos-kozmos dikotomisinin bütün çerçevesini diyalektik bir şekilde karşılaması Yunus Emre'den örnek alınan deyişlerde de karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Yunus Emre'nin örnek deyişlerindeki dünya tasavvuru, kaos-kozmos-eşik üçgeni bağlamında mitsel-dinsel düşüncenin geleneksel evren tasavvuruna denk düşer. Dünya olumsuz anlamda kaotik bir yer olarak öteki aynı zamanda Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a yol açan kozmogenetik bir varlık alanıdır. Yunus Emre'nin dünyası ikili karakteriyle bir eşik olma durumunu karşılarken Yunus Emre'nin inisiyasyonu da onun eşik insanı olduğunu izhâr eder. Eşik insanı olmak anlam-değer kurgusunu verili bir şekilde alan insanın ereksel varlık olmasının bir neticesidir.

Kaynakça

- Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbi Hücvirî. (2020). *Keşfu'l-mahcûb (hakikat bilgisi)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Alptekin, T. (2012). Üç Yunus Yunus Emre-Âşık Yunus-Bizim Yunus. *Yunus Emre*. 143-182, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Assmann, J. (2016). *Mısırlı musa-batı tektanrıcılığında mısır'ın izi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller*. Konya: Kömen Yayınları.
- Arık, D. (2017). Uğur ve uğursuzluk. *Halk İnanışları El Kitabı*. 328-342, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bayat, F. (2011). *Türk mitolojik sistemi-ontolojik ve epistemolojik bağlamda türk mitolojisi 1*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2018). *Mitten tarihe sözden yazıya-dede korkut oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Campagna, F. (2021). *Teknik ve büyü-gerçekliğin yeniden inşası*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

- Chul Han, B. (2020). *Zamanın kokusu-bulunma sanatı üzerine felsefi bir deneme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Chittick, W. C. (2020a). *Tasavvuf-kısa bir giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Chittick, W. C. (2020b). *Varolmanın boyutları-tasavvuf ve vahdetü'l-vücûd üzerine yazılar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2012). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Dilek, İ. (2021). *Türk mitoloji sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Duymaz, A. (2019). Eşik kültürü ve Taptuk'un eşliğindeki Yunus Emre. *AKAD*, 10-11, 1-19.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ felsefesi-Homeros'tan Augustiuns'a bir düşünce serüveni*. İstanbul: Alfa.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî (1996). *el-Lüma'-İslâm tasavvufu*. İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve kutsal-dışı*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- El-Hakîm, S. (2005). *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Erginli, Z. (2006). Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, 13-76.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk töresi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2008). *Yunus emre ve tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Harari, Y. H. (2016). *Homo deus-yarının kısa bir tarihi*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harva, U. (2015). *Altay panteonu-mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan anadolu'ya kamizm-şamanizm-sosyal antropoloji araştırmaları*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Köktürk, Ş. (2006). Türk Destanlarında Hapsedilme Motifi. *TÜBAR*, XIX, 383-400.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney sibirya türklerinin geleneksel dünya görüşleri-insan ve toplum-C.II*, Konya: Kömen Yayınları.
- Muhyiddin İbn Arabî. (2007). *Fütühât-ı mekkiyye-2*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1988). *İnsan ve tabiat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2013). *Türk dünyası halk biliminde yöntem sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) I. cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S. V. (2018). *Türk halkbilimi*. Ankara: BilgeSu.
- Sagalayev, A. M. (2020). *Ural-altay mitolojisinde arketipler ve semboller*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Saydam, M. B. (2017). *Arafdalıklar-insanın hâlleri ve eylemleri: psikomitolojik çözümleme*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schimmel, A. (2011). *Sayıların gizemi*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schwarz, F. (2019). *Kadîm bilgeliğin yeniden keşfi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şenocak, E. (2013). Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 8/1, 2525-2537.
- Tacü'l-islâm Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari Kelâbâzî. (2019). *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf (doğuş devrinde tasavvuf)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tatçı, M. (2020). *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1972). *Yunus Emre Dîvânı*. Tercüman 1001 Temel Eser.
- Torun, A. (2005). Yunus Emre ve Halk Kültürü, *Millî Folklor*, 68, 18-31.

- Türkan, H. K. (2021). TRT 1'in Yunus Emre Aşkın Yolculuğu Dizisinde Yer Alan Kıssalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5(17), 107-124.
- Türkyılmaz, D. (2019). Eşik altı boş değildir: "Eşik" kavramının Türk düşüncesine yansımaları. *Avrasya uluslararası araştırmalar dergisi*, 7/17, 151-162.
- Uludağ, S. (1994). Dünya. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 22-25, İstanbul.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Uğurcan, F. Z. ve Koçak, A. (2021). Mitik Anlatılardan Masal ve Destanlara Köprü Sembolizmi. *Motif akademi halkbilimi dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 34, 439-451.

ⁱ Bu noktada bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Her ne kadar ikili düşünce yapısı kaos-kozmos dikotomisi geleneksel evren tasavvuruna matuf şekilde kullanılması genel kabul gören bir durum olsa da kaos-kozmos dikotomisinin ve uzantısı olan düşünce şemasının yapısı modern düşünce için de geçerlidir. Zira modern düşüncenin de sahip olduğu büyük anlatısı vardır ve büyük anlatının varlığı, büyük anlatının özne ve nesnelere belli olması, anlatı dışında kalanları kaotik yapmaktadır. Bu bağlamda kaos-kozmos dikotomisinin büyük anlatıyı kurucu gücünü yitirmesi, büyük anlatıların hâkim olmadığı post-modern dönem için geçerlidir.

ⁱⁱ "Boy topluluğu üyelerinin tek bir ortak atadan türedikleri fikri, geleneksel dünya görüşünün genel yapısında görülmektedir. Aynı zamanda arkaik bilinç, insan soyunun kökenleri konusu nu da ihmal edemezdi. Toplumdaki bütün önemli süreçler, dünya süreçleri ile karşılaştırılırken dünya süreçleri ideal model ve matris olmalıdır. Bilindiği gibi, arkaik mitolojik görüşler, kozmo-genez süreci öncesindeki durumu parçalanmamış olarak tasvir etmektedirler: Gelecekteki gök ve yer, madde ve su daha ayrılmamıştır. V. N. Toporov'un söyleyişi ile kozmik ikilem yaratıcılık, yani genel doğum şeklinde tek bir özelliğe sahiptir." (Lvova vd., 2013, s. 44) Ayrıca "yaşamsal kaos" düşüncesinin Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşündeki düşünce, inanç ve uygulama örnekleri için bkz. (Lvova vd., 2013, ss. 37-58.)

ⁱⁱⁱ Kaos'un yaşamsal/yaratıcı vasfına sahip varlık mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede Kutsal'dır/Tanrı'dır.

^{iv} Aslında bu durum geleneksel kozmik anlatıların ortak olgusu durumundadır. Schwarz'ın da dediği gibi "Eğer bütün kozmogonilerde ortak bir tema var ise o da evrensel tarihin jeolojik ilk gerçeği olarak su yüzüne çıkan ilk topraktır." (2019, s. 54)

^v Gökalp'in söz konusu ettiği üç ruh, tasavvufun geleneksel kaynaklarının insanı bütünlüklü tarifine benzer bir açıklama sunar. Hücvirî'nin insan tarifi yaparken "İmdi bil ki, muhakkiklere göre en kâmil insanın terkihi üç manadan meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup, bu sıfat onunla kaim olur. Ruhun akıl, nefsin heva ve beden his sıfatı vardır." (Hücvirî, 2020, s. 262) sözleri, insanı Gökalp'in insan için sahip olduğu üç ruha ya da temel vasfa işaret eder.

^{vi} Türk düşünce ve kültüründeki eşik düşüncesi ve Türk anlatı dünyasından örnek çözümlemeler için için şu çalışmalara da bakılabilir: Dilek, 2021, s. 317; Kalafat, 2004, s. 90, 100; Şenocak, 2013, s. 2532; Örnek, 2018, s. 198. Yine Türk kültür ve düşüncesinde eşik olgusunun daha çok *dışarıda* tutan yönü üzerindeki karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Türkyılmaz (2019).

^{vii} Tasavvuf düşüncesinde hicâb/perde kavramının aynı anlam içeriğine sahip bir şekilde değerlendirmesi için bkz. Kelâbâzî, 2019, s. 200; Hücvirî, 2020, s. 333; Serrâc, 1996, s. 344.

^{viii} "Hicab İbnü'l-Arabî'nin etkin-olumlu tavrıyla ele alınmaya kadar sûfilerin çekindikleri ve gözlerinden ırak tuttukları olumsuzlukla dolu bir terim olagelmiştir. İbnü'l-Arabî ile birlikte perde, perdelenene ulaştıran bir kapı ve yol haline gelmiştir. Bu yüzden perdelenmiş ancak perdeden ulaşılabilir. O halde perde engelleyen değil kavuşturan bir ayırıcıdır." (el-Hakîm, 2005, s. 288)

^{ix} Bu bağlamda *yalan dünya* kullanımını sadece dünyanın anlam-değer eksikliğine, geçiciliğine bağlamak sınırlı bir değerlendirme olacaktır. Dünyanın *yalancılığı* biraz da onun ikili yapısında, oluş-bozuluş döngüsünde aramak gerekir.

^x Örnek alınan parçalar Tatçı, 2020'den iktibâs edilmiştir. Parantez içindeki ilk numaralar şiirin sırasını, ikinci numaralar ise beyit sırasını göstermektedir.

^{xi} Türk destanlarında hapsedilme motifinin *dışarıda* tutan kaotik işlevine vurgu yapan çalışma için bkz. Köktürk, Şahin, *Türk Destanlarında Hapsedilme Motifi*, TÜBAR-XIX-/2006-Bahar, ss. 383-400.

^{xii} Zindan olarak dünya, zindan işleviyle yeniden doğuş motifini içinde taşır. Dünya zindan olsa da, insan bu arada dünyaya mahkûm edilse de onun kurtuluşu, içine çekildiği ya da düştüğü bu yere bağlıdır. Yani zindan motifini, varoluşsal mücadelede kaos-kozmos dikotomisinin gerekliliğidir. Zindanın -olumsuz anlamda kaosun-varlığı, kozmosun varlığını müjdelere.

^{xiii} Hayal kavramı üzerinde İbn Arabî'nin hayal ontolojisi üzerinden açıklama yapmak yerinde olacaktır. Arabî'ye göre hayalin ontolojisi, hem Allah dışındaki bütün var olanı kastedederken hem de bütün var olanlar Allah'ın tezahürleri olmasından dolayı Varlık ve Gerçeklikten pay almaktadırlar. Dolayısıyla hayalin bu iki yönlü varoluşsal tipolojisi, aynı zamanda oluş-bozuluş âleminin yapısal karakteristiğini göstermektedir. Yani

dünya Allah dışında kalan her şeyi kasteden anlamıyla -masiva olarak- Gerçek olmayan anlamında hayal iken, aynı zamanda Allah'ın Varlık ve Gerçekliğine bir işaret -ayet- olarak da hayaldir (Chittcık, 2020b, s. 334).: “(...) hayal, Hakk'ı ve O'nun dışında yokluğa varıncaya kadar âlemdeki her şeyi tasvir eder.” (İbn Arabî, 2007, s. 426)

^{xiv} Yunus Emre'nin bir beyiti dünya kavramının hem engel, sınır hem de geçişe, Kutsal'a varmaya imkân veren eşik anlamındaki kullanımı dağ üzerinden vermesi, mitsel-dinsel düşüncenin sürekliliğinin açık bir örneğidir. Dağ mitsel-dinsel düşüncede dışarıya karşı bir sınır aynı zamanda içeriye girmeye imkân veren bir geçittir:

Harâmî gibi yoluma arkurı inen karlu tag

Ben yârümden ayru düşdüm sen yolumu bağlar mısın (270/5)

^{xv} Ayrıca köprü sözcüğünün sözlü anlatı türlerinde yer alan farklı sembolik anlamları için bkz. Uğurcan ve Koçak (2021).

^{xvi} Yer ve göğün Mutlak'la, ışıkla dolu oluşu Yunus Emre'nin İbn Sina kozmolojisinden etkilendiğini de gösterir: “İbn Sina'ya göre, kozmoloji, anjelolojiyle yakından ilgilidir. Kâinat meleklerle doludur ve bu görüş, dini dünya tasavvuruyla çok güzel bir uyum göstermektedir.” (Nasr, 1988, s. 76)

^{xvii} Bu düşüncelerle birlikte Yunus Emre bazı beytilerinde dünyanın *haslara* da *haram* olduğunu ifade ederek, dünyanın kaotik varlığını öne çıkarmıştır:

Dünyâ harâmdur hâslara lâkin helâldür hamlara

Bu dünyâyı dost tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize (333/6)

Görmez misin Edhem'i tahtını terk eyledi

Hak katında hâs oldı bir eski palâs ile (335/17)

Sufi bilincinin dönüşüm yaşayarak dünyayı ayet -Kutsal'ın/Tanrı'nın işaretleri- şeklinde algılaması onun şeriat-tarikat-hakikat-marifet olan dört kapının hangisinde olduğuna da işaret eder. Şeriatte kalan haram-helal üzerinden söz, eylem ve davranışlarını şekillendirirken, kuralcı yapısının dışında kalanı *öteki* yapar. Ancak marifete eren, yani ehass/hâss-ı havâs olan bütün varlığı *bir* eder:

Yitmiş iki millete birliğile bakmayan

Şer'ile evliyâsa hakikatde 'âsîdür

Şer'ile hakikatün vasfını eydem sana

Şer'at bir gemidür hakikat deryâsıdur (29/4, 5)

**Muhammed İkbâl'in *Hitâb Be Câvîd* İle Mehmet Akif'in *Asım* Adlı
Eserlerinden Hareketle Gençlere Nasihatleri
Recommendations to Youth Based on Works Named Muhammed Iqbal's
Hitâb Be Câvîd And Mehmet Akif's *Asım***

Adnan ŞİMŞEK*

Öz

Mehmet Akif Ersoy ve Muhammed İkbâl, aynı tarihlerde fakat farklı coğrafyalarda yaşamış iki Müslüman şairdir. Mehmet Akif Ersoy 1936'da, Muhammed İkbâl 1938'de vefat etmiştir. Her ikisi de aynı fikirde toplumun geleceği adına aynı ıstırapı paylaşan fikir adamlarıdır. Gönülleri istiklal ve hürriyet aşkıyla tutuşan bu iki şair, aynı zamanda coşkun ruhlara ve iman dolu kalplere de tercüman olmuştur. Bu iki şairin bir diğer ortak yanı ise gençliğe verdikleri önemdir. İkbâl, *Cavidname* adlı eserinin sonunda neşredilen *Hitâb be Câvîd* adlı hitabede, oğlu Cavid'in şahsında gençliğe rehber olmaya çalışır. *Hitâb be Câvîd* 136 beyitten oluşan nasihatname türünde yazılmış müstakil bir eserdir. Klasik şiir geleneğinde siyasetname, hikmet, pendname, vasiyetname ve ibretname gibi isimlerle anılan nasihat kültürünün devamı niteliğinde bir eserdir. Aynı şekilde Âkif de *Safahat*'ın altıncı cildinde yer alan *Asım* adlı şiirinde, Asım'ın şahsında genç nesle yol gösterme gayretindedir. Müstakil bir şiir olan *Asım*, mesnevi nazım şeklinde kaleme alınmış, manzum hikâyedir. Bu çalışmada İkbâl ve Âkif'in, *Hitâb be Câvîd* ve *Asım* adlı eserlerinden hareketle, genç nesle tavsiyeleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Yaşadıkları coğrafyalar farklı olsa da aynı medeniyetin bireyleri olan Akif ve İkbâl genelde aynı görüşleri dile getirmiştir. İkbâl, klasik şiir üslûbunu benimsemiş, nasihatlerini de bu yönde sunmuş ve bireysel değerler eğitimi esas alan bir yol çizmiştir. Akif ise şeklen olarak klasik olmakla birlikte, üslup ve yöntem açısından modern bir yol benimsemiş, bireyi toplumun bir parçası olarak görmüş ve değerler eğitimi toplumsal merkezli bir gelişim olarak düşünmüştür.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Asım, Muhammed İkbâl, *Hitâb be Câvîd*, Nasihatnâme.

Abstract

Mehmet Akif Ersoy and Muhammad Iqbal are two Muslim poets who lived at the same time but in different geographies. Mehmet Akif Ersoy died in 1936 and Muhammad Iqbal died in 1938. Both of them are like-minded intellectuals who share the same anguish for the future of society. These two poets, whose hearts were on fire with the love of independence and freedom, were also the interpreters of enthusiastic souls and hearts full of faith. Another common feature of these two poets is the importance they attach to youth. Iqbal tries to be a guide for the youth in the person of his son Javid in the address entitled *Hitâb be Jâvîd*, which was published at the end of his work *Cavidname*. *Hitâb be Jâvîd* is a detached work of 136 couplets written in the genre of nasihatname. It is a work that is a continuation of the culture of advice, which is known with names such as siyasetname, hikmet, pendname, vasiyetname and ibretname in classical poetry tradition. Similarly, in his poem *Asım* in the sixth volume of *Safahat*, Akif endeavours to guide the young generation in the person of Asım. *Asım*, which is an independent poem, is a verse story written in the form of mesnevi verse. In this study, Iqbal and Akif's advice to the young generation is discussed comparatively based on their works *Hitâb be Câvîd* and *Asım*. Although the geographies they lived in were different, Akif and Iqbal, who were members of the same civilisation, generally expressed the same views. Iqbal adopted the style of classical poetry, presented his advice in this direction and drew a path based on individual values education. Akif, on the other hand, although classical in form, adopted a modern way in terms of style and method, saw the individual as a part of society and considered values education as a social-centred development.

Keywords: Mehmet Akif Ersoy, Asım, Muhammed İkbâl, *Hitâb be Câvîd*, Nasihatnâme.

Extended Summary

In the Nasihatnamas, behaviours that should be done or not to be done in terms of the value judgements of the society to which they belonged were declared, and religious texts, proverbs and various stories were used in this process. Although there are changes in the content of the advice books according to the social structure or time, universal moral values such as right, justice, generosity and benevolence have been the main themes of these works. In addition, the deficiencies and problems in the social structure and the corruption and deterioration in

* Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, adn.simsek@hotmail.com.tr / ORCID: 0000-0002-6675-6981

religious life are among the subjects of these works. With the aim of creating a society of good and moral people, it is possible to find oral or written advice books in almost every culture. The tradition of advice, which the Turks kept alive in oral culture examples such as epics and proverbs before they became Muslims, begins to exist in written culture with the Göktürk Inscriptions. his tradition later continued its existence as an independent genre under the names of nasihatname, pendname, siyasetname, hikmet, mev'izenname, vasiyetname, ibretname. In Turkish literature, Attar's *Pendname* was the first work of advice to be written, and later on, we see that the copyrighted works were written. Especially the tradition of writing advice from father to son has a special place in our culture. This tradition is continued by Akif and Iqbal, who write and speak for the liberation of Muslims from the material and spiritual depressions into which they have fallen, and who see the key to the exit from the turmoil in the world and in their homelands in the ideal human type they describe in their works. While Akif depicts the ideal person who will ensure the independence and future of the society in the person of Asım in his work *Asım*, Iqbal makes this depiction through his son Javid in his work *Hitâb be Câvîd*. *Asım* was published as a detached book in 1924 with a volume of 1146 couplets, which was interrupted for a long time after approximately 540 couplets of *Asım* were published in *Sebilürreşat* from the end of the First World War. The work, written in the form of Mesnevi verse, is in a conversational mood and has a fluent and simple style. Akif has used the remel bahr's feilâtün (fâilâtün) / feilâtün / feilâtün / feilâtün / feilün (fa'lün) meter, which he used with great mastery in *the Anthem of Independence*, in *Asım* with the same mastery. *Hitab be Câvîd* is a Persian verse work written in the genre of nasihatname. The work, in which Mesnevi verse form is preferred, is written in the meter of fâilâtün / fâilâtün / fâilün of remel bahr. Consisting of 136 couplets, this work of Iqbal is a good example of the tradition of advice from father to son.

One of the most important issues that Muhammad Iqbal and Mehmet Akif attach great importance to is that young people should have a strong and unshakable faith. These two poets, especially targeting the systems of thought that, under the name of Sufism, inculcate haram, idleness, indulgence, and negligence of the world, inculcate tawhid (monotheism) and *the Qur'an* as a guide. He criticises Sufism as a social reality that obscures the truth, intoxicates people and turns them into disoriented people. He emphasises that the basis of existence is monotheism and that young people should turn to Allah with faith and belief. He points out that the weak believers use religion as a commodity of trade and fall into humiliation, forgetting prayer, zakat, fasting and pilgrimage, and are caught up in greed for wealth, and points to the disruption of order and order. Iqbal, like Akif, shows *the Qur'an* as a guide to young people whose faith has weakened by moving away from monotheism. Modernist Islamists such as Akif and Iqbal find it more correct to ignore the classical understanding of Islam and turn directly to the spirit of *the Qur'an*. The other issue that the two poets prioritise is the right of parents, respect for parents and relatives, and the role of parents in the development of the child. The mother is the first stage in the child's education. The child learns compassion, love, being a moral and virtuous individual from his/her mother. By including this subject in the first couplets of *Hitab be Jâwîd*, Iqbal wants to show how important the mother is in the life of a child. Stating that the education of values such as compassion, mercy, morality and virtue is received from the mother, Iqbal believes that it is the duty of the father to teach practical knowledge about life and religious teachings. Another quality that both poets try to instil in young people is to be hardworking and diligent individuals. Iqbal thinks that every particle in the universe is in motion, and that the crescent moon, half moon and full moon are in constant motion, and that it is a necessity for human beings to work without stopping. Laziness and inertia are unbecoming of man. However, he also realised that work cannot be done by telling people to work, it is a matter of system. He believes that the imitation of the West in the East does not go beyond a simple imitation and

that it is important to build on one's own culture by comprehending the principles of the scientific study system before clothing, alphabet and art. Akif describes the same subject with a similar expression. He states that man's duty is to work and endeavour, and that success will only be the favour of Allah as a result of this work. One's duty is to embrace the causes and leave the rest to Allah's mercy. As such, he advises to be sure that even a single gain from a lifetime of work will give the flavour that makes it worthwhile. Although Akif and Iqbal generally look at issues from the same perspective, there are also points that distinguish these two poets. While Akif generally considers the social benefit when making recommendations and comments on issues, Iqbal, adhering to the classical advice tradition, prefers the commentary culture and style of Sādī and Mawlānā. As a result, as the intellectuals of two similar societies whose independence and future are in danger, while offering solutions to social issues, they are aware that the salvation of nations in the long term lies with the youth. While Iqbal wrote the advice book *Hitab be Cāvīd* with this consciousness, Akif preferred to work in this way with his poem *Asim*. The addressee of these works is a whole youth in the eyes of Asim and Cāvīd. In these two works, in which the masnavi verse form, which is one of the classical forms, was preferred, they aimed to give advice to young people on issues such as tawhid, parental rights, avoiding idle work and work, reaching true faith, being at peace with their own culture, being moral and virtuous, avoiding arrogance and having humility, and protecting their past. While Akif, one of these two poets who aimed for the society and the individual to be moral, gave advice and recommendations for the benefit of the society, Iqbal preferred an approach centred on the individual.

Giriş

Nasihat, “*bir şey saf, halis olmak, kötülük ve bozukluktan uzak bulunmak; iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek*” (Çağırıcı, 2006, s. 408-409) anlamına gelen “*nush*” kökünden türetilmiş, Güncel Türkçe Sözlükte “*öğüt*” maddesi adı altında “*Bir kimseye yapılması veya yapılmaması gereken şeyler için söylenen söz; mevize, nasihat*” şeklinde tanımlanan bir kavramdır. Farsçası “*pend*” olan (Salâhî, 2023, s. 912) bu kelime, pendname ya da nasihatname başlıkları altında ahlâkî-didaktik bir geleneğin adı olmuştur. Nasihatnamelerde bağlı olunan toplumun değer yargıları açısından yapılması ya da yapılmaması gereken davranışlar beyan edilmiş, bu yapılırken de dinî metinler, atasözleri ve çeşitli hikâyelerden istifade edilmiştir. Toplum yapısına ya da zamana göre nasihatnamelerin muhtevasında değişiklikler gözlemlense de hak, adalet, cömertlik, yardım severlik gibi evrensel ahlâkî değerler bu eserlerin ana temaları olmuştur. Bununla beraber sosyal yapıda görülen eksiklikler ve problemler ile dinî hayatta yaşanan yozlaşma ve bozulmalar bu eserlerin konuları arasındadır (Pala, 2006, s. 409-410).

İyi ve ahlâklı insanlardan oluşan bir toplum oluşturma gayesiyle hemen her kültürde sözlü ya da yazılı nasihatnamelere rastlamak mümkündür. Türklerin, Müslüman olmadan önce destan ve atasözleri gibi sözlü kültür örneklerinde yaşattıkları nasihat geleneği, Göktürk Yazıtlarıyla birlikte yazılı kültürde de varlık göstermeye başlar. Bu gelenek daha sonra nasihatname, pendname, siyasetname, hikmet, mev’izename, vasiyetname, ibretname adları altında müstakil bir tür olarak varlığını devam ettirmiştir. Türk edebiyatında ilk yazılan nasihatnameler Attar’ın *Pendname*’si referans alırken daha sonra telif eserlerin yazıldığını görmekteyiz. Diyarbakırlı Emirî’nin oğluna hitaben yazdığı *Nasihatname*, Keşfi’nin *Te’dipname*, Nâbî’nin oğlu Ebülhayr Mehmed Çelebi için yazdığı *Hayrînâme (Hayriyye)*, Sünbülzade Vehbî’nin oğlu Lutfullah’a yazdığı *Lutfiyye*, Erzurumlu Mehmed Necmeddin Efendi’nin *Nusuhname* ile hükümdarlardan Ziyârî Hükümdarı Keykâvus b. İskender’in oğlu Gîlân Şah için kaleme aldığı *Ķābusnâme (Naşihatnâme)*, Yavuz Sultan Selim’in oğlu Kanuni Sultan Süleyman için yazdığı *Siyasetname*, II. Murat’ın Fatih Sultan Mehmet’e yazdığı düşünülen *Nasihat-i Sultan Murad* adlı nasihatnameler bu türün seçkin örneklerindedir. Bu

eserleri farklı kılan diğer bir özellik de babaların oğulları için yazmış ya da yazdırmış olmalarıdır (Adalıoğlu, 2009, s. 304-306; Bilgin, 2003, 236-237; Bilkan, 1998, s. 65-66; Öztürk, 2013, s. 115).

Anadolu sahasında olduğu gibi Hindistan sahasında da nasihatname türünde birçok eser ortaya konmuştur. Aybeg ve İltutmuş devrinin meşhur tarihçisi Fahreddin Mübârek Şah'ın *Âd'abü'l-harb ve's-şecâ'a* (*Âd'abü'l- mülûk ve kifâyettü'l-memlûk*) ve Berenî'nin *Fetâvâ-yı Cihândârî* adlı eseri ile Safevîler dönemi âlimlerinden Muhammed Bâkır es-Sebzevârî'nin *Ravzatü'l-envâri Abbâsî* (*Ravzatü'l-envâr fi âdâbi'l-mülûk*) adlı eseri bu sahada verilmiş güzel örneklerdendir (Adalıoğlu, 2009, s. 304-306).

Akif ve İkbâl, dünya genelinde büyük savaşların yaşandığı bir dönemde, ait oldukları toplumun bu kaos ortamından en az hasarla çıkması için mücadele eden iki aksiyon adamıdır. Memleket meseleleriyle ilgilenmelerinin yanında, Müslümanların içine düşmüş oldukları maddî manevî buhranlardan kurtulmaları için yazan, konuşan bu iki şair, dünyada ve memleketlerinde yaşanan kargaşadan çıkışın anahtarını eserlerinde tarif ettikleri ideal insan tipinde görürler. Akif, toplumun istiklal ve istikbalini sağlayacak ideal insanı *Asım* adlı eserinde *Asım*'ın şahsında resmederken; İkbâl, *Hitâb be Câvid* isimli eserinde oğlu Cavid'in üzerinden bu tasviri yapar.

Asım, Birinci Dünya Savaşının bitiş yıllarından itibaren yaklaşık 540 beyti *Sebilürreşat*'ta tefrika edildikten sonra, uzun bir süre kesintiye uğramış, nihayet 1924 yılında 1146 beyitlik müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır. Mesnevî nazım şekliyle yazılmış olan eser, sohbet havasında olup, akıcı ve yalın bir üsluba sahiptir. Akif, eserin başına koyduğu “*Bu eser, bir muhâvereden ibarettir ki Harb-i Umûmi içinde ve Fatih yangınından evvel, Hocazade'nin Sarıgüzel'deki evinde geçer.*” notuyla bu durumu teyit eder (Ersoy, 2021, s. 726-727). Akif, *İstiklâl Marşı*'nda büyük bir ustalıkla kullandığı remel bahrinin feilâtün (fâilâtün) / feilâtün / feilâtün / feilün (fa'lün) veznini yine aynı ustalıkla *Asım*'da da kullanmıştır.

Hitab be Câvid, ilk başta *Câvidnâme* ile birlikte neşredilmiş olsa da aslında müstakil bir eserdir. İkbâl'in yedi feleğe ve devamında feleklerin ötesine yaptığı manevî yolculuğun sonunda bu esere yer verilir. Fakat *Câvidnâme*'nin sonraki baskısında *Hitab be Câvid* ayrılmıştır. Annemarie Schimmel çevirisini yaptığı 1989 baskılı *Câvidnâme*'de de *Hitab be Câvid*'e yer verilmemiştir. *Hitab be Câvid*, nasihatname türünde yazılmış Farsça manzum bir eserdir. Mesnevi nazım şeklinin tercih edildiği eser, remel bahrinin fâilâtün / fâilâtün / fâilün vezni ile yazılmıştır. 136 beyitten oluşan İkbâl'in bu eseri, babadan oğula nasihat geleneğinin güzel bir örneğidir. Baba, oğul arasındaki samimiyet eserin üslubuna da sirayet etmiş, eserin anlatımına sıcak ve samimi bir hava katmıştır (Dağılma, 2020, s. 41-42).

***Asım ve Hitab be Câvid*'de Gençlere Nasihatler**

Muhammed İkbâl ve Mehmet Akif'in en önem verdikleri konuların başında, gençlerin sağlam ve sarsılmaz bir imana sahip olmaları gelir. Özellikle tasavvuf adı altında haramı, miskinliği, müskiratı ve dünyayı boş vermişliği telkin eden düşünce sistemlerini hedef alan bu iki şair, tevhide ve *Kur'an-ı Kerim*'i rehber edinmeyi telkin ederler (Ayvazoğlu, 1995, s. 45). Akif, tasavvufla ilgili;

Sürdüler Türk'e “tasavvuf” diye olgun şırayı;
Muttasıl şimdi “hakikat” kusuyor Sıdkı Dayı!
Bu cihan boş, yalnız bir rakı hak, bir de şarab;
Kible: Tezgâh başı, meyhaneci oğlan mihrab
(Ersoy, 2021, s. 731)

görüşlerini açıkça belirttiği bu mısralarda, tasavvufu hakikati perdeleyen, insanın sarhoş edip yolunu, yönünü şaşırması kişilere dönüştüren sosyal bir gerçeklik olarak tenkit eder. Sağlam bir imanla tevhide yönelmeyi, sağlam imanlı beş on kişinin bile mazideki gibi yine dünyayı tir tir titreteceğini belirtir:

– İşte gördün ya Hocam, millet için lâzım olan,
Hoca Mandal'daki iman gibi sağlam iman.
Titretirsin yine dünyayı, emin ol, tir tir;
Hele sen Şark'a o imanda beş on sîne getir.
(Ersoy, 2021, s. 782)

Akif, gençlerin tasavvufun yıkıcı etkisinden kurtarılıp, yeniden sağlam bir imana sahip bireyler olmasını ancak doğrudan doğruya *Kur'an-ı Kerim*'in referans alınarak mümkün olacağını kanaatindedir:

Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.
(Ersoy, 2021, s. 783)

Mehmet Akif'le şaşırtıcı biçimde meseleye aynı penceren bakan İkbâl de;

Tâ yürekten söyle “Tevhîd” remzini
Tâ ki parlasın, ışıtsın benzini
Ay, güneş, dönmekte “.. illâ hû!” diye
Her ne varsa, zerreden tâ Kürre'ye
“Lâ ilâh..”ın lâfzı aslâ lâf değil
Bir aman vermez kışıçtır, böyle bil.
“Lâ ilâh..” dağlar, fakat kudret verir,
“Lâ ilâh..” pek zorlu, sert bir darbedir.
(İkbâl, 1965, s. 22)

mısralarında varlığın temelini tevhit olduğunu, gençlerin inanç ve imanla Allah'a yönelmelerini telkin etmektedir. Zayıf iman sahiplerinin dini ticaret metaı gibi kullanarak zillate düştüklerini, namazı, zekâtı orucu ve haccı unutarak mal hırsına kapıldıklarını dile getirerek dirlik ve düzenin bozulduğuna işaret eder (İkbâl, 1965, s. 23). İkbâl, tevhitte uzaklaşarak imanı zayıflamış gençlere tıpkı Akif gibi *Kur'an*'ı rehber gösterir. Akif ve İkbâl gibi modernist İslamcılar klasik İslam anlayışını yok sayarak doğrudan *Kur'an*'ın ruhuna yönelmeyi daha doğru bulurlar (Ayvazoğlu, 195, s. 47):

Sîne Kur'andan habersiz, tamtakır
Beklenir mi böylesinden bir hayır?
(İkbâl, 1965, s. 23)

Özellikle Akif, hakiki iman üzerinde durur. Doğrudan doğruya *Kur'an*'ı referans alan gençliğin hakiki imana erişeceğini, böylelikle dünya ve ahiret sırrına vakıf olacaklarını düşünür. Bu imana erişip dünya ve ahiret sırrına ermiş kişiler, bunu ibadet, adalet ve çalışma ile desteklediklerinde onların hüsrana uğramaları artık imkânsızdır:

Hâlik'in nâ-mütenâhî adı var, en başı: Hak.
Ne büyük şey kul için hakkın elinden tutmak!
Hani, ashâbı kirâm, ayrılalım derlerken,
Mutlakâ “Sûre-i ve'l-Asr”ı okurmuş, bu neden?
Çünkü meknûn o büyük surede esrâr-ı felâh;
Başta iman-ı hakîki geliyor, sonra salâh.
Sonra hak, sonra sebat. İşte kuzum insanlık.

Dördü birleşti mi yoktur sana hüsrân artık.
Müslüman hakka zahîr olmaya her an mecbur
(Akif, 2021, s. 784)

İki şairin üzerinde öncelikli olarak durdukları diğer konu, anne ve baba hakkı, anne babaya ve yakınlarına saygı, anne ve babanın çocuğun gelişimindeki rolüdür. Anne çocuğun eğitimindeki ilk aşamadır. Çocuk, merhameti, sevgiyi, ahlaklı ve erdemli bir birey olmayı hep annesinden öğrenir. İkbâl, *Hitab be Câvid*'in ilk beyitlerinde bu konuya yer vererek aslında annenin bir çocuğun hayatında ne derece önemli olduğunu da göstermek istemiştir:

Aldın anneden oğul, ilk dersi sen
Bir tomurcuktun, odur bir gül eden
Renk ilettiler, rûh ilettiler nefhası
Böyle kıymet buldun ey can yongası!
(İkbâl, 1965, s. 22)

Şefkat, merhamet, ahlak ve erdem gibi değerler eğitiminin anneden alınacağını ifade eden İkbâl, hayata dair pratik bilgiyi ve dinî öğretileri öğretmenin babalık görevi olduğu kanısındadır:

Bir ölümsüz mutluluktur müjdesi,
Duyduğun ondan, “şehâdet cümlesi”
Şimdi oğlum, benden öğren bakmayı
Kalbi “... illâllah!” od’undan yakmayı
Tâ yürekten söyle “Tevhit” remzini
Tâ ki parlatsın, ışıtsın benzini
(İkbâl, 1965, s. 22)

Aynı şekilde Akif de babanın önemini idrak edilmesi gereken bir değer olduğu konusunda İkbâl’le hemfikirdir. Akif, geçmişe ait mirasın toplandığı bir değer olarak babaların bitmek tükenmez bir irfana sahip oldukları kanaatindedir. Öyle ki sadece bu irfanın en alt seviyesine erişmek bile gençler için dağları aşmak kadar zor bir eylem olarak tanımlanır:

Sen dua et babadan topladığın mirasa,
Hep onun himmetidir üç satır ilmin varsa.
– Üç satır hem de, İlâhi ne tükenmez irfan!
– Hadi üç yüz satır olsun mütehammilse kafan!
Hoca’nın kâ’bına yükselmen için dağlar var.
– Tırmanırsam?
– Hadi tırman bakalım, işte duvar.
(Ersoy, 2021, s. 730)

Akif, sadece anne baba hakkından bahsetmekle kalmaz. Ona göre anne ve babanın dostuna, arkadaşına hürmet de aslında anne ve babaya hürmetle eş değerdir:

Sana hizmet, babamın ruhuna rahmettir ayol.
– Hocazâdem, bilirim hepsini, berhurdar ol.
(Ersoy, 2021, s. 733)

Medeniyet tahayyülünü Doğulu ve Batılı olmak üzere iki kutuplu gören bu iki şair, insanların çoğunun heves ve arzularının peşinde bir hayat yaşadıklarını, Batıyı yanlış algıladıklarını, bir kısmının da tahkiki imana uzak bir şekilde geleneksel din anlayışını sürdürdüklerini belirtir. Camiler dolup taşsa da insanlar ibadetin dönüştürücü gücünden uzak, gelenekçi ve taklidi bir din anlayışının esiri olmuştur (Dağılma, 2020, s. 43):

Secde, şimdi baş koymuştur sırf yere
Benzermiş bitmiş, kocamış pirlere

Elde Kur'an, gönlü bilmez ârzû
Akla sığmaz, bir acâip şey ki bu!

His, düşünce, din, siyaset, bilgi, fen
Hepsi candan ayrı, varsa yoksa ten!
Sökmedeyken sinesinde her şafak,
Özgenin ardında Şark, özden Irak
(İkbal, 1965, s. 23-24)

Her iki şairin gençlere özellikle telkin etmeye çalıştıkları bir diğer vasıf, çalışkan ve gayretli bireyler olmaları yönündedir. İkbal, kâinatta her bir zerrenin hareket halinde olduğunu, ayı örnek vererek hilal, yarım ay ve dolunay olmak üzere durmadan hareket ettiğini, insanın da durmaksızın çalışmasının bir gereklilik olduğunu düşünür. Tembellik ve yılgınlığı insana yakıştıramaz. Ancak çalışmanın insanlara çalışın demekle olmayacağını bunun bir sistem meselesi olduğunu da idrak etmiştir. Doğudaki Batı taklitçiliğinin basit bir özentiden öteye gitmediğini, kılık kıyafet, alfabe ve sanattan önce ilmî çalışma sisteminin esasları kavranarak kendi kültürünün üzerine bina etmeyi başarmanın gerekli olduğunu şu beyitlerle izah eder:

Ay döner, bulmak diler o bir makam
Lâkin insan hep yürür, durmak haram
Durmayıp uçmaktır ömrün lezzeti
İnle bağdaşmaz onun hür fitrati
Karga, kuzgun rızık arar, toprak eşer
Bak: doğanlar sonsuz, engin gökteler
(İkbal, 1965, s. 23-24)

Akif, aynı konuya benzer bir ifade ile değinir. İnsanın görevinin çalışmak ve gayret göstermek olduğunu, başarının bu çalışma neticesinde ancak Allah'ın keremi olacağını dile getirir. Kişinin görevi sebeplere sarılmak ve gerisini Allah'ın keremine bırakmaktır. Böyle olunca, bir ömür boyu çalışarak elde edilecek tek bir kazancın bile buna değecek lezzeti vereceğinden emin olmayı salık verir:

Var mı bir başka sözün söyleyecek?
– Elbet var:
Hani, tevfiği hesap etmedin, onsuz ne çıkar?
– Ama kul neyle mükellefti ki, tevfiğ ile mi?
Hiç değil, sa'y ile; tevfiğ, o: Hudâ'nın keremi.
Sarıl esbâba da çık, işte tarık, işte refik;
Ne vazîfen senin olmazmış, olurmuş tevfiğ?
Oturup dil dökecek yerde gidip döksene ter!
Bin çalış gayen için, bir kazan ömründe yeter.
(Akif, 2021, s. 775)

Akif ve İkbal meselelere genellikle aynı pencereden bakmakla birlikte bu iki şairi ayıran noktalar da vardır. Akif meselelere ait tavsiye ve yorumlarda bulunurken genellikle toplumsal faydayı göz önünde bulundururken; İkbal, klasik nasihat geleneğine bağlı kalarak Sâdî ve Mevlânâ tarzı yorum kültürünü ve üslûbu tercih eder. Akif, samimi bir tevazu ile İkbal'in Arapça bilgisini, ilmini, irfanını ve şairlik kudretini kendinden çok yüksek olarak değerlendirirken, Farsçadaki kuvvetini kendisinin Türkçedeki kudretinden aşağı bulur.

Devamında “Eğer hazretin üslubu da yeni olsaydı, İran edebiyatında kıyametler kopardı” (Ayvazoğlu, 1995, s. 53) yorumuyla can alıcı bir tespitte bulunur. Bu açıdan bakıldığında İkbâl, insanı maddi ve manevi yönden güçlendiren kavramları; aşk, fakirlik (fakr), yiğitlik (cesaret), hoşgörü ve helal kazanç (kesb-i helâl) olarak sıralar. Zayıf düşüren kavramları ise; korku, kölelik, dilenme (su’âl) ve soy sople övünme olarak sayar (Aydın, 1987, s. 94-99). Bu değerlendirme klasik nasihat kültürünün bir yansımasıdır. Aynı şekilde *Hitab be Câvid*’de de maddi ve manevi değerler eğitime ait unsurları bireysel nitelikte sunmayı tercih eder:

Gün doğup yeller eserken mum söner.
 Artar ammâ lâlenin benzinde fer.
 Az ye, az yat, az konuş bir er gibi
 Kendi etrafında dön perger gibi
 Âdil ol, hiçbir zaman zâlim değil
 Bâý iken, yoksul iken ol mu’tedil
 Güç de olsa hükme te’vil isteme!
 İşte kalbin! Başka kandil isteme!
 “Rabb”ı zikretmekle cânın dincelir
 Nefsi zabtet, cismine kudret gelir.
 (İkbâl, 1965, s. 25-26)

Akif’in diyalog şeklinde sürdürdüğü genel yapıdan birkaç defa çıktığına şahit oluruz. Onlardan biri de toplumsal bir itirazın coşkunu bir şekilde anlattığı şu beyitlerdir:

Ağlasın milletin evlâdı da bangır bangır.
 Durma hürriyeti aldık diye, sen türkü çağır!
 Zulmü alkışlayamam, zâlimi aslâ sevemem;
 Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem.
 Biri ecdâdına sadırdı mı, hattâ boğarım...
 – Boğamazsın ki! – Hiç olmazsa yanımdan koğarım.
 Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam;
 Hele hak nâmına haksızlığa ölsem tapamam.
 Doğduğumdan beridir âşıkım istiklâle,
 Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lâle.¹
 Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum?
 Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boyunum.
 Kanayan bir yara gördüm mü yanar tâ ciğerim,
 Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim.
 Adam aldırma da geç git, diyemem, aldırırım.
 Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırım.
 Zâlimin hasmıyım amma severim mazlûmu...
 İrticâın şu sizin lehçede manâsı bu mu?
 (Akif, 2021, s. 763)

Bir manifesto niteliği gösteren bu beyitler, üslup ve tarz olarak İkbâl’den çok farklıdır. Belki bunda *Asım*’ın kaleme alındığı yılların mütareke yıllarına rastlıyor olmasının da etkisi olabilir. Zor yılların eseri olarak bazen gür bir eda ile bu tarz bölümlerin olması, Akif’in duruşunu da eklediğimizde kaçınılmazdır. Aynı şekilde *Asım*’ın kişiliğinin ve fiziksel özelliklerinin anlatıldığı bölümlerde de bu coşkunu edayı görmek mümkündür.

¹ “Lâle” boyuna vurulan zincir (Şairin notu).

Sonuç

İkbal ve Akif, aynı zamanda yaşamış, yüz yüze tanışmamış olsalar da eserlerinden birbirlerini tanıma imkânı bulmuş dönemlerinin iki önemli şair, düşünür ve aydınıdır. İçinde yaşadıkları toplumun sorunlarına kayıtsız kalamayan, devamlı aksiyon halinde olan iki şair, toplumlarının en buhranlı zamanlarında çıkış yolu üretmek için çabalamışlardır. İstiklal ve istikballeri tehlikede olan benzer iki toplumun aydınları olarak toplumsal meselelere çözümler sunarken, uzun vadede milletlerin kurtuluşunun gençlerde olduğunun da farkındadırlar. İkbal, bu bilinçle *Hitab be Câvid* adlı nasihatnameyi kaleme alırken, Akif, *Asım* adlı manzume ile bu yolda eser vermeyi tercih etmiştir. Bu eserlerin muhatabı Asım ve Câvid'in nezdinde bütün bir gençliktir. Klasik formlardan olan mesnevi nazım şeklinin tercih edildiği bu iki eserde; tevhit, anne baba hakkı, boş işlerden uzak durma ve çalışma, hakiki imana erişme, kendi kültürüyle barışık olma, ahlaklı ve erdemli olma, kibirden uzak durup tevazu sahibi olma, geçmişine sahip çıkma gibi meselelerde gençlere öğüt vermeyi gaye edinmişlerdir. Toplumun ve bireyin ahlaklı olmasını hedefleyen bu iki şairden Akif, daha çok toplum yararına nasihatler ve tavsiyelerde bulunurken; İkbal, bireyi merkeze alan bir yaklaşımı tercih etmiştir. İster toplumdaki bireye isterse bireyden topluma olsun, Akif ve İkbal'in ulaşılmak istedikleri en önemli hedef, hayatın her alanında ahlakı esas alan genç bir neslin yetiştirilmesidir.

Kaynakça

- Adalıoğlu, H.H. (2009). Siyâsetnâme. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihahat>, (Erişim 20 Mayıs 2024).
- Aydın, M. S. (1987). İkbâl'in felsefesinde insan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, s. 1-4: 83-106.
- Ayvazoğlu, B. (1995). Mehmed Âkif ve Muhammed İkbal, *Muhammed İkbal Kitabı Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul.
- Bilgin, A.A. (2003). Lutfiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihahat>, (Erişim 20 Mayıs 2024).
- Bilkan, A.F. (1998). Hayriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihahat>, (Erişim 20 Mayıs 2024).
- Çağrııcı, M. (2006). Nasihat. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihahat>, (Erişim 15 Mayıs 2024).
- Dağılma, İ. (2020). *Muhammed İkbal ve Cavidname*, İstanbul: SDAM, Stratejik Düşünce ve Analiz Merkezi.
<https://sozluk.gov.tr/> [Erişim tarihi: 15.05.2024]
- Ersoy, M.A. (2021). *İstiklal Marşı'nın 100. yılında Mehmet Akif Ersoy şiir külliyatı safahat*. (Haz. Necmettin Turinay). Ankara: TBMM Yayını.
- İkbal, M. (1965). *Cavid'e hitab (Manzum tercüme)* (Çev. Hüseyin Perviz Hatemi). İstanbul: Yeni Matbaa.
- İkbal, M. (1989). *Câvidnâme* (Çev. Annemarie Schimmel). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 1098.
- Öztürk, M. (2013). Klasik Türk edebiyatında babadan oğula-ebeveynden çocuğa-nasihahat geleneği. *Akademik Bakış Dergisi*, 39, 113-135.
- Pala, İ. (2006). Nasihatnâme. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihahatname>, (Erişim 15 Mayıs 2024).
- Pala, İ. (1998). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat No: 403-142.
- Salâhî, M. (2023). *Kâmûs-ı Osmânî*. (haz. Kudret Ayşe Yılmaz). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Tragedy of Jane Shore Pathetic Heroine in Distress by Nicholas Rowe

Nicholas Rowe'un Jane Shore adlı Tragedyasında Patetik Kadın Kahraman

Gülten SİLİNDİR KERETLİ*

Abstract

As Elizabeth Howe notes, by the mid-1680s "women's suffering had become the whole subject of tragedy" (1992: 122). The model of female suffering as dramatic spectacle established in the plays of Otway and Banks was to continue until the end of the century and the early eighteenth century. After a shortage of tragedy in the late 1680s and early 1690s, there was a revival of serious drama in the mid-1690s, aided by the fine acting of tragedy writers such as Elizabeth Barry and Thomas Betterton. The renewed interest in tragedy was also the result of London once again having two theaters. In 1695, Thomas Betterton, Elizabeth Barry, Anne Bracegirdle and some other leading actors left Drury Lane to form a new company. The existence of two theater companies meant more new plays and more new tragedies, especially since the new company's talents were particularly strong in serious drama. Playwrights responded to the increased demand with a series of new plays, many of which capitalized on the existing popularity of female tragedy. This paper will examine Nicholas Rowe's Jane Shore within the framework of pathetic tragedy, and will also highlight the fact that Restoration-era drama was not only a comedy of manners, but also a period in which she-tragedies and pathetic tragedies were at the forefront.

Keywords: pathetic tragedy, Nicholas Rowe, Restoration Tragedy

Öz

Elizabeth Howe'un belirttiği gibi, 1680'lerin ortalarında "kadınların çektiği acılar trajedinin tüm konusu haline gelmiştir" (1992: 122). Otway ve Banks'in oyunlarında yerleşen dramatik gösteri olarak kadın ıstırapı modeli, yüzyılın sonuna ve on sekizinci yüzyılın başlarına kadar devam edecekti. 1680'lerin sonları ve 1690'ların başlarındaki tragedya oyunlarının yazılmaması üzerine, 1690'ların ortalarında Elizabeth Barry ve Thomas Betterton gibi tragedya yazarlarının iyi oyunculuklarının da yardımıyla ciddi drama yeniden canlanmıştır. Tragedyaya olan ilginin yeniden artması Londra'nın yeniden iki tiyatro salonuna sahip olmasının da bir sonucuydu. 1695'te Thomas Betterton, Elizabeth Barry, Anne Bracegirdle ve diğer bazı önde gelen oyuncular yeni bir kumpanya kurmak üzere Drury Lane'den ayrıldılar. İki tiyatro kumpanyasının varlığı daha fazla yeni oyun ve özellikle de yeni kumpanyanın yetenekleri özellikle ciddi dramada güçlü olduğu için daha fazla yeni tragedya anlamına geliyordu. Oyun yazarları artan talebe, çoğu kadın trajedisinin mevcut popüleritesinden yararlanan bir dizi yeni oyunla karşılık verdi. Bu çalışmada Nicholas Rowe'un Jane Shore adlı kadın karakteri patetik tragedya çerçevesinde incelenecektir ve ayrıca Restorasyon dönemi dramasında yalnızca "comedy of manners" görgü komedyası türünde eserler verilmediği, she-tragedyaların ve patetik tragedyaların da ön planda olduğu bir dönem olmasının altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: patetik tragedya, Nicholas Rowe, Restorasyon Tragedyası

Extended Summary

"She-Tragedy" is a term that refers to a subgenre of tragedy in which the protagonist is a woman who undergoes a series of sufferings and hardships. These female characters typically fall from a position of power or virtue to a state of vulnerability and despair, often as a result of their own flaws or the actions of those around them. These tragedies are centered on the experiences and struggles of women in a society that is often hostile and unforgiving towards them.

In Nicholas Rowe's play "The Tragedy of Jane Shore," Jane Shore exemplifies the characteristics of a she-tragedy protagonist. Jane starts off as a powerful and influential figure at the royal court, thanks to her relationship with King Edward IV. However, as the play progresses, Jane's fortunes decline rapidly due to the political intrigues and betrayals that surround her.

Jane's downfall is brought about by her enemies, led by Buckingham, who conspire to frame her for crimes she did not commit. Despite her initial popularity and strength, Jane is ultimately powerless to defend herself against the accusations and machinations of those who

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, gultensilindirkeretli@gmail.com / ORCID: 0000-0003-4523-7266

seek to destroy her. As a consequence, Jane is reduced to a state of abject poverty and disgrace, forced to endure public humiliation and shame.

Through Jane's story, Rowe explores the themes of female powerlessness, societal expectations, and the harsh consequences of ambitious women who dare to challenge the status quo. "The Tragedy of Jane Shore" is a poignant example of the she-tragedy genre, showcasing the struggles and hardships faced by women in a world that is often hostile and unforgiving towards them.

"The Tragedy of Jane Shore" is a play written by Nicholas Rowe that tells the story of Jane Shore, a mistress of King Edward IV of England. The play follows Jane's rise to power and subsequent fall from grace as she becomes entangled in the political machinations of the court.

The play begins with Jane Shore enjoying the favor of King Edward IV and using her influence to improve the lives of those around her. However, as the king's health begins to decline, Jane's enemies see an opportunity to bring her down. Led by the villainous Buckingham, they conspire to have Jane accused of witchcraft and treason.

Jane is ultimately betrayed by her former lover, Hastings, who testifies against her in court. She is sentenced to a life of penance, forced to walk barefoot through the streets of London and beg for forgiveness from the people she once held power over. Despite her pleas for mercy, Jane is met with cruelty and disdain as she is cast out from society.

The play ends with Jane's death, as she succumbs to her punishment and dies alone and destitute. Rowe's portrayal of Jane Shore is a tragic one, highlighting the dangers of ambition and the fragility of power in a ruthless and unforgiving society.

Overall, "The Tragedy of Jane Shore" is a compelling drama that explores themes of loyalty, betrayal, and redemption. It serves as a cautionary tale of the consequences of unchecked ambition and the harsh realities of life in the royal court.

Introduction

Nicholas Rowe was born at Little Berkford in Bedfordshire, in the year 1673, at the house of Jasper Edwards, Esq who is his mother's father descended from an ancient family in Devonshire. The family is known by the name of Rowes of Lambertoun. His father, John Rowe, a serjeant-at-law "of fair reputation," (Welwood) and his mother, Elizabeth Rowe is the daughter of Jasper Edwards, Lord of the Manor of Little Barford. His Father took all the care possible of his Education, and he sent him to Westminster School, under the celebrated Dr. Busby. He made an extraordinary progress in all the parts of learning taught in that School, and about the age of twelve years was chosen one of the King's Scholars. He became in a little time Master to a great perfection of all the classical authors, both Greek and Latin, and made a tolerable proficiency in the Hebrew, but he tended to poetry. He composed at that time several copies of verses upon different subjects both in Greek and Latin, and some in English, which were much admired.

The tragedy of the 1680s emphasized pathos and perhaps most notably shifted its emphasis from the hero to heroine, usually a virtuous woman beleaguered and overwhelmed by sorrows. Writing of the drama of the 1680s, Robert Hume describes the pathetic play as 'the one important new mode established in the early eighties' (1976: 350), and the use of pathos as a dominant dramatic device became the most significant development in the serious drama at the end of the seventeenth century. In the seventeenth century, men might rave under the effects of oppression, but their roles in drama were defined as active rather than as passive. Women, on the other hand, were expected to cultivate passive virtues such as

patience and humility. In drama, the almost inevitable result of such qualities was an inability to escape suffering. In these plays, female suffering becomes the central spectacle, replacing the grand panoramas of empire and scenes of atrocities. In these 'she-tragedies' (the term was coined by Nicholas Rowe, who wrote two of the most popular plays of female suffering), the action revolves around a central female character who suffers for most of the play and dies pathetically at the end. Often, the female protagonist unwittingly commits some sort of a sin, usually sexual in nature, which results later in her suicide, murder or madness. The pathos these scenes of suffering and madness generate takes the place of the horror and heroism found in the male-centred plays of earlier decades. At a time when moral certainties were undercut, it provides serious drama with a new authenticity of emotion. The genesis of this movement can be traced to Otway's popular tragedy, *The Orphan* (1680).

As Elizabeth Howe notes, by the mid-1680s, 'female suffering has become the whole subject of tragedy' (1992: 122). The pattern of female suffering as dramatic spectacle established in the plays of Otway and Banks was to prevail until the end of the century and into the early eighteenth century. After the dearth of tragedies in the later 1680s and early 1690s, there was a resurgence of serious drama in the mid-1690s, assisted by the fine acting of tragedians such as Elizabeth Barry and Thomas Betterton. The renewed interest in tragedy was also a function of London once again having two playhouses; in 1695, Thomas Betterton, Elizabeth Barry, Anne Bracegirdle and several other prominent actors left Drury Lane to establish a new company. The presence of two theatre companies meant more new plays, and in particular more new tragedies as the new company's talents were especially strong in serious drama. Playwrights responded to the increased demand with a host of new plays, most trading on the current popularity of she-tragedy.

The spectacle of sexual transgression, suffering and ultimate death was to become a defining element in the wave of she-tragedies which emulated Otway, each combining sexual spectacle with often exaggerated displays of female suffering. The movement towards woman-centred drama can be seen not only as the first step towards domestic drama, but as the most distinctive development in the tragedy of the later Restoration. Too often denigrated as sentimental and effeminate, the movement from the heroic to the domestic demonstrates not simply a shift in literary sensibilities. At the end of the century, tragedy's transition from a focus on action to one on emotion, that of the characters and of the audience, reflects a broad-based social change in which the personal, interior and subjective were to become central to the culture at large.

Jane Shore is the best example of the genre that featured a tragic female in distress fighting against all odds and ultimately losing. Rowe called this form the she-tragedy, a form that never became a recognized genre. However, the she-tragedies of Rowe, especially Jane Shore influenced the whole of political and social tragedies of the eighteenth century. Annabelle Jenkins stated that Jane Shore "is the epitome of all the frailty of feminine beauty ... [and] the focal point of the political themes of the play" (116). And Schwartz wrote, "Rowe found the type of tragic drama which suited exactly the popular taste of his age and which best represents it to the modern reader" (238).

On February 2, 1714, Rowe's finest dramatic work, "The Tragedy of Jane Shore", was first introduced to London at the Drury Lane Theatre. The production was so popular that it ran almost every night from its opening February 2 until March 4, an unprecedented run for that period and second only to Addison's "Cato" in length of continuous performances. The play was revived for four more special command performances during the remainder of the year. During the next seventy-five years, the play was produced in London at least once a year, with many of those years seeing multiple performances. The index to The London

Stage: 1660-1800 lists over 500 separate performances of *Jane Shore* between its opening night, in 1714, and April 17, 1800. This last recorded performance of the nineteenth century took place at the Drury Lane Theatre. According to Avery (*The London Stage: 1660-1800*), the play was revived almost annually at Drury Lane until the late nineteenth century. In fact, next to Shakespeare, Rowe's two tragedies, *Jane Shore* and *The Fair Penitent* were produced more than any other plays between 1750 and 1850. *Jane Shore* opened after three to four weeks of rehearsal and was to be one of only four new plays produced during the 1713-14 season at the Drury Lane Theatre. Competition had waned with the close of Lincoln's Inn Fields Theatre. So, the company management, now under the capable hands of Colley Cibber, Robert Wilks and Barton Booth, seemed intent on making as much profit as possible in the season, relying upon their repertoire of proven favorites.

Several factors contributed to the initial success of this play. The script was written specifically for the talents of the most admired and successful actress of her day, Anne Oldfield. Rowe knew her abilities through his previous plays. And Rowe was not an amateur when it came to playing the political game at the London Theatres, for he knew that no play would be produced that did not have a major role for Mrs. Oldfield. Even though Colley Cibber implied that Rowe was secretly in love with Oldfield, no proof has ever been discovered to substantiate the claim. However, Rowe was impressed with this actress's ability to move an audience to tears. With *Jane Shore*, Rowe's personal politics, his love of individual strength and freedom, and his skill in writing to bring the audience to pity and tears came together.

Rowe's play was timely in that Queen Anne was stricken ill just a few weeks before the opening in February and everyone expected her to die at any time. (She did recover and lived until the next August.) The issue of succession was high on the minds of Englishmen, with many fearful of the accession to the throne of the Roman Catholic Stuart family. Still others were mindful of a possible insistence by the Whigs that the Protestant house of Hanover in Germany take over the throne. As a strong Whig, Rowe favored the foreign monarch over the possibility of the fall of the Church of England and the restoration of the Stuart line. *Jane Shore* struck a cord with the people of London as they contemplated the change of monarch soon to occur. The play dealt with an historical takeover of the throne through murder and espionage surrounding the rise of Richard III. Queen Anne was a strong female head of state, with no heir, nearing death and leaving the fate of the nation uncertain.

Alfred Jackson stated the issue this way: "Jane Shore's pitiful story was the sole attraction for Rowe; biographical accuracy was of minor importance" (321). However, he understates the power of the story of a strong woman who was willing to stand on her own and face the power of Richard III. Rowe may have been drawn not simply to the "pitiful story" but also to the strength of character and will he saw in this historical woman. The time of the play is uncertain and cannot be rectified with the historical events found in official documents and other historical records. The place is also ambiguous at best. What Rowe did was to manipulate place and time to fit his needs for the dramatic. He also manipulated the characters to achieve his aims of evoking pity and tears from the audience. Richard and Jane never met, though it is certain that he knew of her relationship to Edward IV. Showing Jane Shore standing toe-to-toe with the likes of the tyrant gave Rowe a vehicle for illustrating a strong female, heroic despite her lowly birth and lack of royal station. According to Dammers, Rowe's sole intent was to evoke pity and tears from his audiences. But, this play contains more than simply a pathetic story engineered to evoke pity and tears. Rowe manipulated all of the elements of the dramatic in order to have his feminist hero drive the action of the play rather than simply be a victim of circumstances. The historical inconsistencies are numerous in the play. *Jane Shore*'s husband was never heard from after the annulment and did not try to

rescue her before she died. Rowe uses Jane's husband to evoke identification from the audience with this lady who stands on her own no matter what even when he reveals himself in the end and offers to forgive her and take her back. No one by the name of Alicia was ever mentioned historically, but Rowe uses her as Jane's foil in triggering Richard's anger against Jane. Historically, Hastings was not romantically involved with Jane. But, Hastings' advances to her in the play to help strengthen the tension and ultimately illustrated Jane's irresistible nature as both a woman and a hero. The audiences responded with great enthusiasm to Jane's plight in the play. Men and women cried, and women even fainted at the sight of Jane facing her unjust punishment. But, the historical inconsistencies did not matter to Rowe. Creating a tragic story with a strong female in serious distress (circumstances that would draw the tears) was Rowe's focus. Rowe seemed to shift or manipulate other historical events. Richard never offered his protection to Jane. Instead, he offered his protection to Catherine Hastings and gave her control over her dead husband's fortune, thereby buying her tacit support. But in that act, Rowe was showing that Jane would not be condescended to. Richard never sentenced Jane to wander the streets of London like a harlot. But, having Richard proclaim the sentence shows Jane's importance in the plot and she becomes the victim of Richard's usurping madness, and thus the pathetic heroine. Historically, it may be argued that Richard had a hand in her humiliation. But, he actually passed the matter of Jane's punishment and fate to Thomas Kemp, the Bishop of London. He was the one who sentenced her to walk through the streets of London for about an hour in her undergarments in humiliation for her "sins." Rowe used the historical event of her humiliation because it was an ideal picture for drawing the audience into his hero's pathetic situation. At the center of Rowe's story is Jane Shore's involvement in an alleged plot to aid Edward's wife and Hastings in their support of an early coronation of Edward's young son, Edward V. This act would have ended any attempt by Richard to seize the throne. Rowe thrust a "commoner" into the intrigue and subterfuge within the realm where only royalty had been allowed to tread. Jane Shore's courage and strength of will was well within the popular Whig beliefs of individual rights and royal rule by the will of the people rather than by divine right. As a Whig, Rowe was illustrating that the old belief in the Divine Right of the king to rule (a basic Tory tenet) was not just outmoded but was indefensible. And Rowe was also showing that the English strength of will could be found not only in her men but also her women. Given a strong, beautiful and courageous female as his hero, Rowe could then stir the emotions. Jenkins points out that "Jane Shore contains some of Rowe's best poetry ... whereby he moves his audience to pity and tears" (117). And Pedicord asserts that Rowe had taken a dramatic style from the seventeenth century and had perfected it and made it significant for his own period of time. "And in Jane Shore he found a suitable heroine for the evocation of pity" (xxvii). Rowe was able to integrate his Protestant Christian beliefs into this play showing the vicious nature of the Catholic church in the person of the Bishop of London thereby playing upon the Protestant sentiments of his audience to evoke strong emotional reactions. Canfield noted that this play was Rowe's best and it included the major themes that seem to dominate all of his plays, which were divine mercy and divine justice. The play is Rowe's quintessential she-tragedy with Jane Shore as "all Rowe's protagonists wrapped into one, an epitome of the Christian heroism that his tragedies define" (176). Surely the connection between the suffering saint pictured in Jane Shore and the sufferings of Christ did not pass by his audiences. And they surely saw in Jane an illustration of the lowly birth of the Christ who rose to become the Savior of the world, pointing to the equality of all which should ultimately include women. Rowe used his ingenuity and imagination to create an unforgettable character who certainly appealed to the London theatre crowd. He was able to comment upon the state of women in eighteenth century England by using a woman from the fifteenth century. Jane was a commoner who moved in the highest circles of politics and royalty through her own strength of will and tenacity. And she was

oppressed by a tyrant who would usurp the throne from the rightful heir. Ultimately she was put in her place by a church that was the king's tool for repression.

Many of Rowe's contemporaries could see the strong parallels in the politics of the day with Anne nearing the end of her reign, the Old Pretender waiting in France for her demise, and the possible restoration of the Catholic Church to preeminence in the kingdom. Rowe showed women in the midst of political intrigue and complications. And he showed that a woman did not have to rely upon a man for her identity. And yet, being a product of his day, Rowe had to allow events to unfold logically and within a recognizable social context. In the play, Richard accuses Jane of breaking the seventh commandment—a ruse at best. But her greater sin was mingling in the affairs of state, which was unacceptable for a woman of low estate. In the end, Jane had to atone for her sins and for her aggressive nature.

Jane Shore was able to stir up pity within the audiences, but not without making several statements about the situation of women in eighteenth century England. Rowe seems to have been sounding a quiet cry to the men of his day. Women could be as strong and enterprising as any man. The inclusion of radical statements of women's freedom and independence appear on many pages of *Jane Shore*. In Act IV, Jane is questioned by Gloster as to her role in a possible conspiracy with Hastings. When Jane realizes that Gloster is about to murder the young Edward and his brother and take the crown himself, she stands up for Hastings and declares that if Hastings is opposed to Gloster's actions then, "Reward him for the noble deed, just heavens! For this one action guard him and distinguish him" (IV:113-4). For a woman of her estate to openly defy Gloster would take tremendous courage. Rowe was examining the power that just one woman had to shake the foundations of the regency. Rowe could not have been completely blind to what he was advocating even though he shows Jane Shore being brought down for asserting herself into matters outside her concern: she was not royalty, nor did she have any vested interest in royalty. Through Jane, Rowe showed that the crown is the concern of all Britons. Although the text has Jane being punished for her "sins" of the past, in reality, this brave woman was being punished for defying the King in what she perceived was a travesty of justice as she exclaims support for Prince Edward and his brother, "Shall they be left a prey to savage power?" (IV:123). The audience knew that Rowe's words echoed the belief of everyone that the two young princes were murdered by Richard III. Jane's strength is seen throughout the play, but is illustrated dynamically in her declaration concerning the plight of women in English society: a theme which Rowe explored in *The Fair Penitent* and would later illustrate in graphic form in his last play, *The Tragedy of Lady Jane Grey*. Jane's speech in Act I has been studied and dissected over the years and yet bears repeating.

Why should I think that man will do for me?
What yet he never did for wretches like me?
Mark by what partial justice we are judged;
Such is the fate unhappy women find,
And such the curse entailed upon our kind,
That man, the lawless libertine,
may rove Free and unquestioned through the wilds of love;
While woman, sense and nature's easy fool,
If poor, weak woman swerve from virtue's rule,
If, strongly charmed, she leave the thorny way,
And in the softer paths of pleasure stray,
Ruin ensued, reproach and endless shame,
And one false step entirely damns her fame.
In vain with tears the loss she may deplore,

In vain look to what she was before;
 She set, like stars that fall, to rise no more. (I:178-193)

Through Jane, Rowe deplores the practice of men of the eighteenth century of living selfish lives that hardly ever considered the needs and wants of their wives or any other woman. So, Jane's words indicate that she must not expect any man to do what is right when she has the power to do it for herself. She alludes to the teachings of the church in the line "And such the curse entailed upon our kind" that speaks of the female curse to bear children in pain as found in the book of Genesis. Through Jane's words, Rowe continued that argument by stating that men see themselves as the agents of God to keep women in the cursed position. Rowe even has Jane allude to the common practice of allowing men the right to do as they please morally, but punishing a woman who might act like a man by making her an outcast: "Ruin ensued, reproach and endless shame, / And one false step entirely damns her fame" (4). Through Jane, Rowe's words bemoan the state of women at the beginning of the eighteenth century with their lack of any legal rights and the blatant double standard imposed by society. It cannot be said that Rowe believed in women being given the right to freely flaunt themselves sexually; his Christian beliefs and his own high moral standards would not have allowed him that stance. He might have argued that both men and women should refrain from sexual promiscuity, or women should trust the men to do what is right, or to realize that Parliament was for the educated (women were not allowed a university education). Through Jane he protests the popular double-standard for men and women wherein men were expected to sew wild oats while women were to keep themselves pure for marriage. The play seems to connect this idea to a double standard in politics reflected in the belief that only high-born men are allowed to dabble in the political intrigue of a nation where a king should be male. Rowe may have been saying that each Englishman has a right and a responsibility to be involved in a country's affairs: even an English woman.

Rowe won the sympathy of his audiences for the sufferings of his repentant sinner. This trend in taste continued, and during the course of the century the popularity of Cato, though still considerable, was definitely overshadowed by that of the leading pathetic family tragedies. By "Written in Shakespeare's Style" (the description of Jane Shore on the title page). There are touches of Shakespearian language and imagery, but the most important departure from the "high tragedy" of the Restoration is in abandoning the unities so that scenes can follow one another naturally to their climax. Jane Shore is the focus of the play and Rowe stripped his plot of anything which he felt would separate the audience from his heroine. In this he drew from life rather than from other art, and portrayed a character who was socially not all she might be; she is the wife of a shopkeeper who has fallen morally (tainted with the corruption and lure of the court) and who wishes to redeem herself. Jane was formerly the mistress of King Edward but she realises at the beginning of the play that one of the chief causes of her downfall lay in her having over-reached her station: 'Tis true, the Royal Edward was a Wonder, But what had I to do with Kings and Courts? My humble Lot had cast me far beneath them; And that he was the first of all Mankind, The bravest and most lovely was my Curse. (I ii, p. 9) Rowe strikingly presents Jane's moral plight in a brief interchange where Alicia suggests that she should seek out the Protector's aid; Jane, however, immediately fears that she will have no success because "My Form, alas! has long forgot to please" (I ii, p. 9). This is her only link with the court - pleasing through her body. Alicia too is imbued with these values, for she believes that if Hastings takes up her case he will very soon become infected with her charms. Jane renounces the carnal world and rejoices in the faithfulness of her friend. In attempting to reject her view of herself as whore, Jane cannot help but formulate ideas of how to gain help in the same sort of terms. To contrast with her own view of herself Rowe juxtaposes Biblical echoes; Jane sees herself as abject and

despicable and Alicia tries to cheer her: Think not, the good, The gentle Deeds of Mercy thou hast done, Shall dye forgotten all; the Poor, the Pris 1ner, The Fatherless, the Friendless, and the Widow, Who daily own the Bounty of thy Hand, Shall cry to Heaven, and pull a Blessing on thee. (I ii, p. 11) The act closes with a statement bemoaning the fate of women in society, trodden on by the libertine Man, and relentlessly condemned to ruin if they once stray from the path of accepted virtue. Here Jane prefigures her own end, and our interest in the play is partly in seeing how this prophecy is fulfilled. Hastings betrays his anxiety on seeing Alicia when he was instead hoping to succour Jane Shore, and despite her attempts to restrain her grievance and anguish Alicia cannot prevent her resentment of Hastings' behaviour. She comes out of the encounter far better than Hastings. She has a just cause for her distress but Hastings, who acknowledges his infidelity in an aside at the beginning of the scene, attempts to act in a self-righteous and superior manner. Having voiced her complaint Alicia retires inveighing against the man's imperious treatment of her, and Hastings does nothing to redeem himself by soliloquising upon his superiority over weak woman: How Fierce a Fiend is Passion? With what Wildness, What Tyranny untam'd, it Reigns in Woman. Unhappy Sex! Whose easie yielding Temper Gives way to every Appetite alike. (II i, p. 17) This is skilful; we recognise the necessity for restraint of passion, but also see Hastings caught up in the same court attitude of male chauvinism. This is heightened on Jane's entry when Hastings acts in quite a different vein, both urging his love before it is appropriate to do so and acting as a prostrate subject before his goddess. The tension of the scene builds convincingly as Jane rejects his advances which she associates with "My past polluted Life" (II i, p. 20). This is "dull Stuff" (Ibid) to Hastings, and he thrusts himself forward so that she is forced to make an immediate moral choice: Hastings. Ungrateful Woman! is it thus you pay My Services? Jane Shore. Abandon me to ruin Rather than urge me - (II i, p. 21) While professing to want to aid her because of her fallen fortune, this Lord still treats her as a prostitute who will pay in the understood way for services rendered. The "ruin" to which Jane is prepared to be abandoned, however, is spiritual not sexual. Her actions confirm her repentance and strength in pursuing her newly directed moral path. Dumont, responding to Jane's cries for help, is similarly prepared to accept ruin in following his detained path of helping the afflicted. After extreme provocation by Hastings the two men fight, but moral strength triumphs and Hastings is disarmed. Dumont scorns Hastings' power to be retributive, and he bids Jane retire from the world. Bellmour has found an ideal pastoral retreat for her where the priest is an essential element for Jane's character and spiritual development.

In the third act, Hastings utters a speech of patriotic sentiments: Beyond myself I prize my Native Land: On this Foundation would I build my Fame, And emulate the Greek and Roman Name; Think England's Peace bought cheaply with my Blood, And die with Pleasure for my Country's Good. (III i, p. 34) Our feelings towards Hastings are now ambiguous. We sympathise with Jane against his advances, but with him against Gloucester's selfish and devious pursuit of power. Despite various changes in political fortunes, and despite her own harsh treatment at the king's hands, Jane shows that she has a strong sense of moral justice. She says that although Edward wronged her she cannot "Stand by, and see his Children robb'd of Right" (IV i, p. 39). Indeed she shows remarkable and affecting strength of purpose:

Let me be branded for the publick Scorn,
 Turnd forth, and driven to wander like a Vagabond,
 Be friendless and forsaken, seek my
 Bread Upon the barren, wild, and desolate Waste,
 Feed on my Sighs, and drink my falling Tears;
 E'er I consent to teach my Lips Injustice,
 Or wrong the Orphan, who has none to save him. (IV i, p. 40)

Jane Shore is turned out, friendless and helpless, then, as she had forecast earlier: No Pity for my Sufferings here I crave, And only hope Forgiveness in the Grave. (IV i, p. 41) The "good" which Hastings showed in his patriotism is now confirmed at the end of Act IV. Jane's moral awareness is paralleled by Hastings, whose final wish is that no harm should come to Jane. He exchanges forgiveness with Alicia and Christian charity appears to be flourishing until Alicia prays that Jane may have the same wretched fate as herself. Rowe extracts further anguish and pitiful effect from the play as he reveals in the stage direction at the beginning of the final act that Dumont is Shore in disguise. Tull impact is gained from Bellmour's description of Jane's return from "solemn Penance" at "the Public Cross" (V i, p. 49). Bellmour's attempts to send her succour and relief have all failed, but Shore vows to go forth to meet her in his own proper guise of husband. He has long been studying to remove his feelings of resentment; he recalls the previous happy times he had with his wife, how she deserted him for the king, and how she now suffers under unmitigated distress. Nostalgia is the keynote of the passage, but praise for the strength and courage of Shore's actions is heightened by the recapitulation of earlier events with his wife. When the heroine enters "her dangling loose of Shoulders, bare-footed" (stage dir. V i, p. 53) we are presented with a picture of the true penitent. It is the restrained note of her conversation with Alicia which is so moving:

Alicia. What Wretch art thou?

Whose Misery and Baseness Hangs on my Door;

whose hateful Whine of Woe Breaks in upon my Sorrows, and distracts

My jarring Senses with thy Beggar's Cry.

Jane Shore. A very Beggar, and a Wretch indeed;

One driven by strong Calamity to seek For Succour here.

One perishing for Want, Whose Hunger has not tasted Food these three Days;

And humbly asks, for Charity's dear sake, A Draught of Water, and a little Bread. (V i,

p. 55)

We see Jane here as the humble, wandering, repentant Christian exile. Alicia's madness, in asking Jane where her Edward is, has the effect of purging Jane's feelings of sin, so that instead of having self-pity she is affected by the need of her former friend. Bellmour raises Jane and introduces her to Shore at which discovery Jane faints. Shore promises to restore her as his wife, but Jane cannot believe this and once again echoes the expected moral code of the Old Testament: No, arm thy Brow with Vengeance; and appear The Minister of Heav'n's enquiring Justice; Array thy self all terrible for Judgment, Wrath in thy Eyes, and Thunder in thy Voice. (V i, pp. 59-60) Shore's sentence, however, is rest and peace. There is here a marvellous touch of the world of everyday: Jane Shore. What shall I Shore. Lean on my Arm - say to you? But I obey - Jane Shore. Alas! I am wondrous faint: But that's not strange, I have not eat these three Days. Shore. Oh Merciless! look here my Love, I've brought thee Some rich Conserves. - (V i, p. 60) Thus we are thoroughly immersed not in a world of repentance but in one of love where physical and spiritual wants are both supplied by the generous and forgiving husband. Rowe does not end here, however, for the political aspect of the play - the sense that these personal actions are taking place within a larger, more oppressive framework of intrigue and jockeying for power and catches up with the characters. Even if repentance and forgiveness operate on the spiritual level, court justice instead demands the Old Testament philosophy of an eye for an eye which Jane was so happy that Shore had transcended public and private morality, then, are seen in practice to be incompatible. It is this which brings about tragedy, and it is the external element which the characters themselves cannot control that makes Jane Shore into a tragedy. Because we understand Jane as a character and feel for her position the play is also an effective and

moving tragedy. Rowe in this play has moved a long way from the extravagance of the tragedies of the first few years of the century, for he presents Jane's death at the end of the play in a splendidly calm and low key way: Then all is well, and I shall sleep in Peace 'Tis very dark, and I have lost you now Was there not something I would have bequeathed you? Nothing but one sad Sigh. Oh Mercy Heaven! [Dies.] (V i, p. 62)

Works Cited

- Buckroyd, P. (1974). *British tragedy 1695-1740*. PhD Thesis. Hamilton: McMaster University.
- Marsden, J. I. (2001). "Tragedies and varieties of serious drama". *A Companion to Restoration Drama*. Ed. Susan J. Owen, Blackwell Publishing.
- Pedicord, H. W. (1975). "The Tragedy of Jane Shore" Nicholas Rowe 1674-1718. London: Regents Restoration drama series.
- Rowe, N. (1766). *The Works of Nicholas Rowe, Esq. Ed. J. R. Tonson, S. Draper and H. Lintot*. London: Oxford University School of English.
- Sennett, H. H. Jr. (2002). *Nicholas Rowe's Writing of Woman as Feminist Hero*. Louisiana: Louisiana State University.
-

Türkiye Halk Oyunları Federasyonunun Kurulmasında Dr. Hasan Basri Öngel'in Katkıları

Dr. Hasan Basri Öngel's Contributions to the Establishment of the Turkish Folk Dance Federation

Aktan Müge ERCAN*
Aysu HANÇER**

Öz

Halk oyunları, bir toplumun köklü kültürel mirasını yansıtan ve binlerce yıllık geçmişi olan önemli bir sanat formudur. Bu oyunlar, geçmişten günümüze kadar geleneksel dans ve ritüellerin bir yansımasıdır ve toplumun değerlerini, kimliğini, birliğini gösteren önemli bir ifade biçimidir. Geleneksel Türk halk Oyunlarının geliştirilmesi adına Millî Eğitim Bakanlığı, Kültür Bakanlığı, Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü gibi kurumlar birçok girişimlerde bulunmuşlardır. Bu girişimlerden biri de Türk Halk Oyunları Federasyonunun kurulmasıdır. Türk Halk Oyunları Federasyonu, bu değerli mirası koruma, tanıma ve geliştirme amacıyla 2001 yılında kurulup, 01.02.2003 tarih ve 25011 sayılı Resmî Gazetede yayınlanarak yürürlüğe giren önemli bir kuruluştur. Türkiye'deki halk oyunları federasyonu, kültürümüzün yaşayan değerlerini koruyarak, gelecek nesillere aktarmak ve geniş kitlelere tanıtmak için kurulmuş bir spor ve kültür oluşumudur. Yarışmalar, eğitim faaliyetleri ve kural düzenlemeleriyle halk oyunlarını yaygınlaştırırken, birlik ve beraberliği de teşvik ederek halk danslarıyla ilgili her türlü kültürel mirası tanıtmada başarılı işlere imza atmıştır, aynı zamanda halk oyunları alanına önemli katkılar sağlamıştır. Federasyonun bu çalışmaları sırasında bazı kişilerin isimleri ön plana çıkmıştır. Bu isimlerden birisi de Hasan Basri Öngel'dir. Hasan Basri Öngel'in liderliğinde Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluşu ve ilerleyişi desteklenmiş ve güçlendirilmiştir. Hasan Basri Öngel hem kuruculuğunu üstlenmiş hem de federasyonun ilerleyen sürecinde yaptığı faaliyetlerde gerek federasyonun kurumsallığının oturmasına gerekse federasyonun bünyesinde Türk halk danslarının da kendi içinde gelişmesini sağlamıştır. Bu çalışmada, özellikle 2000'li yılların başlarında federasyonun kuruluş sürecinde yaptığı şahsi katkıları ile ön plana çıkan isimlerden biri olan Hasan Basri Öngel'in sahaya katkıları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Halk oyunları, Halk oyunları federasyonu, Hasan Basri Öngel.

Abstract

Folk dances are an important art form that reflects the deep-rooted cultural heritage of a society and has a history of thousands of years. These dances are a reflection of traditional dances and rituals from the past to the present and are an important form of expression that shows the values, identity and unity of the society. Institutions such as the Ministry of National Education, Ministry of Culture, General Directorate of Youth and Sports have taken many initiatives to develop Traditional Turkish Folk Dances. One of these initiatives is the establishment of the Turkish Folk Dances Federation. The Turkish Folk Dances Federation is an important organization that was established in 2001 for the purpose of protecting, promoting and developing this valuable heritage and entered into force after being published in the Official Gazette dated 01.02.2003 and numbered 25011. The folk dances federation in Turkey is a sports and cultural organization established to protect the living values of our culture, to transfer them to future generations and to promote them to large masses. While popularizing folk dances through competitions, training activities and rule regulations, it has also promoted unity and solidarity and has done a great job in promoting all kinds of cultural heritage related to folk dances and has made significant contributions to the field of folk dances. During these activities of the Federation, the names of some people came to the forefront. One of these names is Hasan Basri Öngel. Under the leadership of Hasan Basri Öngel, the establishment and progress of the Turkish Folk Dances Federation was supported and strengthened. Hasan Basri Öngel both undertook the founding of the federation and ensured the institutionalization of the federation and the development of Turkish folk dances within the federation through his activities. In this study, the contributions of Hasan Basri Öngel, who is one of the prominent names with his personal contributions during the establishment process of the federation in the early 2000s, to the field will be evaluated.

Keywords: Culture, Folk dances, Folk dances federation, Hasan Basri Öngel.

* Prof.Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aktanmuge@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2531-5602

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, aysuhancer90@gmail.com ORCID: 0009-0005-3800-1310

Extended Summary

Folk dances are artistic expressions recognised as an important element of a society's deeply rooted cultural heritage. These dances and rituals are seen as an important tool that reflects the values, identities and unity of societies. Historically, folk dances have often assumed religious and social functions and have evolved over time as an artistic and cultural phenomenon. Folk dances include traditional dance forms expressed through rhythmic and symbolic movements whose origins date back to ancient times and have acquired various variations in different societies over time. These dances continue to exist as a living heritage with the transformations in the historical processes of societies. Today, folk dances serve a function that strengthens cultural ties and brings communities together. This art form not only carries the traces of the past, but also represents hope and excitement for the future. Especially with the effects of processes such as globalisation and digitalisation, folk dances play an important role in the preservation and revival of the cultural identity of societies. Folk dances are not only dance performances, but also an important heritage that reflects the historical and cultural depths of a society and is passed on to future generations. These dances strengthen the social fabric of societies by both preserving the meaning of the past and contributing to the artistic and cultural richness of the present. The establishment process of the Turkish Folk Dances Federation is a critical turning point in terms of the protection, promotion and transfer of this cultural heritage to future generations. This study aims to discuss the establishment process of the Turkish Folk Dances Federation and Hasan Basri Öngel's contributions to the federation process. In this context, how folk dances were shaped in historical and cultural context and how the difficulties encountered in this process were overcome will be analysed. This study was conducted using qualitative research methods. In the data collection process, firstly, written sources and archive documents related to the establishment process of the Turkish Folk Dance Federation were analysed. These documents include official correspondence, meeting minutes and written statements of relevant people during the establishment phase of the federation. In addition, semi-structured interviews were conducted with people who took an active role in the establishment of the federation and the federation process of folk dances. These interviews were used as primary data sources providing direct information about the process. In the data analysis process, the data obtained were analysed in detail by thematic analysis method. This method aims to organise the data around certain themes and to reveal the in-depth meaning of these themes. In the study process, the focus was especially on the historical and cultural context of folk dances, the establishment process of the federation and the contributions of Hasan Basri Öngel. Folk dances are artistic expressions that include traditional dances and rituals that are recognised as an important part of a society's cultural heritage. These dances are seen as important tools that reflect the values, identities and unity of societies. Historically, folk dances have often assumed religious and social functions, evolving over time as an artistic and cultural phenomenon. The establishment process of the Federation was considered as an important step for the promotion, support and dissemination of folk dances to large masses on official platforms. In this process, Hasan Basri Öngel's leadership and visionary approach played a critical role in the adoption of folk dances as a part of national identity and their transfer to younger generations. During the thematic analysis process, it was observed that the data obtained revealed the cultural importance, historical depth and social functions of folk dances. This analysis has helped us to understand how folk dances function not only as an artistic expression but also as a part of the collective memory of a society. Hasan Basri Öngel's contribution emphasised how folk dances find a place in modern institutional structures and how they play a role in the construction of national identity. The thematic analysis method has been an important tool in deepening the understanding of folk dances and Hasan Basri Öngel's contributions. This analysis revealed the cultural richness of folk dances and their potential to

strengthen social bonds. As a result of the study, it was determined that the establishment process of the Turkish Folk Dances Federation started with the interaction of Hasan Basri Canlı, the president of the period, and Fikret Ünlü, the minister of the period. This process, which started with the proposal of Hasan Basri Canlı, was shaped by the leadership and determination of Hasan Basri Öngel. Öngel's negotiations and efforts for the establishment of the federation made significant contributions to the institutionalisation of the federation. In particular, Öngel's vision and leadership were decisive in overcoming the obstacles encountered during the establishment of the federation. Hasan Basri Öngel's views that folk dances should be adopted as a part of national identity has been an important turning point emphasising the cultural importance of folk dances in Turkey. The findings from the interviews reveal that Öngel's passion and determination on this issue was an important driving force for the popularisation of folk dances and their deep-rooted place in society. According to Öngel's views, folk dances are not only a means of entertainment or a folkloric activity, but also a part of national identity and cultural heritage. For this reason, he argued that folk dances should be systematically taught in educational institutions and passed on to younger generations. He encouraged the necessary arrangements to be made for students and young artist candidates to be able to perform these dances at a professional level. Öngel's being the source of motivation in the establishment process of the federation is considered as an important step for the promotion and support of folk dances on official platforms. Under his leadership, folk dance festivals were organised in Turkey, competitions were held and various projects were implemented to promote these dances in the international arena. Thanks to the efforts of Hasan Basri Öngel, folk dances have been recognised not only as traditional performances, but also as an important expression of national identity and cultural richness, and have formed the basis of the studies in this field. In conclusion, the establishment process of the Turkish Folk Dances Federation was carried out with the leadership and efforts of important figures, and this process has been a critical step in terms of institutionalisation and transfer of folk dances to future generations.

Giriş

Halk oyunları, bir toplumun kültürel mirasının önemli bir parçasını oluşturan ve binlerce yıllık geçmişi olan bir sanat formudur. Bu oyunlar, geçmişten günümüze kadar gelen geleneksel dans ve ritüellerin bir yansımasıdır ve bir toplumun değerlerini, kimliğini ve birliğini yansıtan önemli bir ifade biçimidir. Halk oyunları, birçok kültürde toplumları bir araya getiren ve kültürel bağları güçlendiren bir araç olarak kabul edilir.

Günümüzde halk oyunları, sanatsal ve kültürel bir olay olarak dünyanın her yanında çok çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmektedir. Tarih içinde temel olarak dinsel ve toplumsal işlevlere hizmet etmiştir. John Martin'e göre dans, eylemi ne olursa olsun, dışardan nasıl görünürse görünsün temel olarak duyguların hareket aracılığıyla dışa vurulmasıdır. Bu dışa vurum her zaman akılcı yollarla açıklanamaz (Gerek, 1997, s.11).

Halk oyunları, dünya çapında sanatsal ve kültürel bir fenomen olarak çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmektedir ve geçmişi yeniden canlandırarak halk biliminin önemli unsurlarından biri haline gelmiştir.

Akış'a göre halk oyunları, tarihsel olarak oyun temelli olup köken olarak çok eski dönemlere dayanmaktadır. Oyunun, varoluşundan beri insanlığın bir parçası olduğu düşünülmektedir. Ancak Türk halk oyunlarının bugünkü şeklini alması, zaman içinde şekillenip güncellenerek coğrafya, tarih, kültür ve sanat öğelerinin birleşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu oyunlar, çağlar boyunca etkileşim ve dinamizm sarmalında sürekli yenilenmiş ve toplumların en önemli unsurlarından birini oluşturmuştur (2024, s.842).

Halk oyunları federasyonları, bir ülkenin veya bölgenin farklı bölgelerinden geleneksel dans gruplarını ve derneklerini bir araya getiren, ortak bir amaç etrafında birleştiren ve halk oyunlarının korunması, tanıtılması ve geliştirilmesi için çaba sarf eden kuruluşlardır. Bu federasyonlar, genellikle ulusal düzeyde faaliyet göstermekle birlikte uluslararası iş birliklerine de önem verirler. Temel görevleri arasında şunlar bulunur: Halk oyunlarının kültürel miras olarak korunması ve gelecek nesillere aktarılması, halk oyunlarının ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtılması ve icra edilmesi, halk oyunları gruplarına destek sağlanması ve eğitim faaliyetlerinin düzenlenmesi, Halk oyunları ile ilgili araştırmaların yapılması ve yayınlanması, Ulusal ve uluslararası halk oyunları festivalleri ve yarışmalarının düzenlenmesi.

Halk oyunları federasyonlarının kültürel izleri, bir toplumun geçmişten günümüze kadar gelen geleneksel dans ve ritüellerine dayanır. Her bir halk oyunu, o toplumun tarihini, coğrafyasını, yaşam tarzını ve değerlerini yansıtan özel bir anlam taşır. Bu izler, halk oyunlarının müziği, kostümleri, figürleri ve temalarında görülebilir. Örneğin, Türkiye'de halk oyunları, Anadolu'nun çeşitli bölgelerine özgü farklı tarzlar ve ritimler içerir.

Halk oyunları federasyonları, bu kültürel izleri yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak için çeşitli faaliyetler düzenlerler. Federasyonlar, halk oyunları festivalleri, yarışmaları, eğitim programları ve diğer etkinlikler düzenleyerek, bu kültürel mirası korumanın ve yaymanın yanı sıra yeni kuşaklara aktarmanın bir yolunu sunarlar. Bu etkinlikler, halk oyunlarının icrasını ve öğrenilmesini teşvik ederken, aynı zamanda kültürel etkileşimi ve anlayışı artırır ve toplumlara bir araya getirir.

Halk oyunları federasyonları, bir toplumun kültürel mirasının korunması, geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması açısından önemli bir role sahiptir. Bu federasyonlar, halk oyunlarının kültürel izlerini yaşatarak ve gelecek nesillere aktararak toplumlara bir arada tutarlar. Ayrıca, ulusal ve uluslararası platformlarda halk oyunlarının tanıtılmasını ve icra edilmesini sağlayarak kültürel alışverişi teşvik ederler. Bu sayede, farklı kültürler arasında iletişimi artırır ve kültürel çeşitliliği kutlarlar.

Halk oyunları, geçmişin izlerini taşıırken geleceğe de umutla bakmamızı sağlar. Bu nedenle, bu değerli mirasa sahip çıkmak ve onu yaşatmak hepimizin sorumluluğudur.

Türk Halk Oyunları Federasyonunun Kuruluş Süreci

Federasyonun kurulması ve hayata geçirilmesi yukarıda sıralanan sebeplerle önemli ve gerekliydi. Dr. Hasan Basri Öngel de bu eksikliği biliyor ve ilgili çalışmalar, görüşmeler gerçekleştirip Halk oyunlarının artık daha ileriye gidebilmesi, gelecek nesillere kültürel bağlamda aktarılabilmesi için tüm gerekli adımları atıyor, bu konuyla yakından ilgileniyordu. Edindiği bu görev, başarıyla sonuçlanacak ve kafasında planladığı kültür bağlamında halk oyunları fikri artık hayata geçecekti.

Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluş süreci, 2000-2001 yıllarında Hasan Basri Öngel'in öncülüğü ve çalışmalarıyla resmen başlamıştır. Federasyonun kuruluşunda dönemin başkanı Hasan Basri Canlı ve dönemin bakanı Fikret Ünlü'nün etkileşimi belirleyici olmuştur. Canlı'nın önerisiyle ortaya çıkan bu girişim, Hasan Basri Öngel'in katılımıyla bir dizi görüşme ve çaba sonucunda hayata geçirilmiştir.

Hasan Basri Canlı, Fırat Üniversitesi'nde çalışırken, dönemin rektörü Prof. Dr. Eyüp Günay İspir'in desteğiyle, Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluş sürecine liderlik etti. Ancak, bu süreçte bazı engellerle karşılaşıldı. Özellikle, İçişleri ve ordunun güvenlik kaygıları ve ideolojik yapılanmaların etkisiyle federasyonun kuruluşu iki kez reddedildi. Ancak, Eyüp Günay İspir'in, Hasan Basri Öngel'in liderliğindeki çabalar ve yapılan gerekçeli bir bildiriyle süreç yeniden ele alındı ve sonunda 2001 yılında federasyonun kuruluşu kabul edildi.

Bu süreçte, Hasan Basri Canlı ve Hasan Basri Öngel gibi önemli isimlerin liderliğinde, çeşitli kurumlardan temsilcilerle yapılan görüşmeler ve ikna çabaları büyük önem taşıdı. Eyüp Günay İspir'in kararlılığı ve liderliği, Hasan Basri Öngel'in en ince ayrıntısına kadar yaptığı görüşmeler, çalışmalar federasyonun kuruluşunda belirleyici oldu. Sonuç olarak, Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluş süreci, önemli isimlerin liderliği ve çabalarıyla gerçekleşti. Bu süreç, Türk halk oyunlarının kurumsallaşması ve gelecek nesillere aktarılması açısından önemli bir adım oldu.

Hasan Basri Öngel'in Türk Halk Oyunlarının Federasyonlaşması Sürecine Katkıları

Hasan Basri Öngel, Türk Halk Oyunları'nın federasyonlaşması sürecinde önemli katkılarda bulunmuştur. Kaynak kişilerimize göre, Öngel'in bu alandaki çalışmaları, halk oyunlarının daha kurumsal bir yapıya kavuşmasına olanak tanımıştır. Özellikle, halk oyunlarının yaygınlaştırılması konusunda gösterdiği çabalar, bu sürecin hızlanmasında etkili olmuştur. Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre, Öngel'in liderliği ve vizyonu, federasyonun kurulma aşamasında belirleyici olmuştur. Öngel, halk oyunlarının sadece bir eğlence veya kültürel aktivite olarak görülmesinin ötesinde, bu oyunların milli kimliğin bir parçası olarak benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, halk oyunlarının eğitim kurumlarında öğretilmesi ve profesyonel anlamda icra edilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılmasında öncülük etmiştir. Kaynak kişilerimiz bu konuları şu şekilde ifade etmişlerdir:

2000-2001 yıllarında eeee o dönemin başkanı, kurucu başkanı Hasan Basri canlı havaalanında dönemin bakanı Fikret Ünlü ile birlikte karşılaşıyorlar. O esnada Hasan Basri Canlı diyor ki. Sayın Bakanım diyor, Halk Oyunları Federasyonu kuralım. Kuralım o zaman diyor. Ver bir dilekçe diyor ve o dilekçe veriyor Hasan Basri biz, Hasan Basri Canlı'nın dilekçe verdiğini, Hasan Basri Öngel Hocamız duyuyor. Sonra bizi topladı dedi ki böyle bir dilekçe var ne yapabiliriz? Sonra ben Fırat Üniversitesinde 5 yıl çalıştım. Benim çalıştığım dönemde benim rektörüm Profesör Doktor Eyüp Günay İspir Eee Fırat Üniversitesi Rektörüydü. Aynı zamanda otuz yıldır Gençlik Spor Genel Müdürlüğü o zaman Genel Müdürlüktü, genel müdürünün de Merkez Danışma Kurulu üyesiydi. Merkez Danışma Kurulu üyesi demek, federasyonların kuruluşuna karar veren kuruluş demek. Merkez Danışma Kurulu üyesi olan YÖK üyesi olan Eyüp İspir, benim Rektörümü ve ben her iki Hasan Basri can ee şey Hasan Basri Hocayı, yani hem federasyon başkanı o dönemin daha doğrusu dilekçe veren kişi o zaman Orman Genel Müdürü Hasan Basri Canlı hem de Hasan Basri Öngel'i birlikte toplantı yaptık. Biz Hasan Basri Can'ın ziyaretine gittik. Dedi ki. Ve Hasan Hoca'yla ikimiz gittik. Hasan Hoca'nın şöyle bir özelliği vardı. Cep telefonu kullanmazdı, sevmezdi ve benim cep telefonum olduğu için Hasan Basri Canlı da Hasan Basri Öngel ile iletişimini benim aracılığımla yapardı. Biz gittik. Hasan Basri Canlıya dedik ki Böyle bir dilekçe vermişsiniz. Bu aşamada dedi ki böyle böyle. Sonra ben Eyüp Hoca'dan Eyüp Hoca ondan sonra o dönemde rektörlüğü bitmiş, Gazi Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine tekrar dönmüştü. Gazi Üniversitesi kamu yönetiminde proje olarak çalışıyordu. Eyüp Günay İspir, ondan randevu aldım ve her iki Hasan Basri'yi de alarak oraya gittik. Eyüp Hoca geçmiş dönemde iki kere daha Halkoyunları Federasyonu kuruluş için müracaatı olduğundan, ancak değişik sebeplerden dolayı Halkoyunları Federasyonunun kuruluşunu reddettiğini söyledi. Merkez Danışma Kurulu. Bunun gerekçelerinden bir tanesi bazı. Siyasi amaçlı ideolojik bir kuruluşların halkoyunları derneklerini bu amaçları doğrusunda kullandığını ve devletin de birçok ortamda, birçok yerde güvenlik kaygısı olduğunu ifade etti ve güvenlik kaygısından dolayı ya da bu ideolojik yapılanmaların genelde halk oyunları çatısı altında toplandığı kanaatiyle iki kere reddedildiğini söyledi ve bunun devamında ise bunun ne yapabilirizi konuştuk. Tekrar gündeme geldi dedi ki arkadaş bu bu gerekçeler var, biz bunu bu gerekçelere bir çözüm bulalım ve size sunalım dedik biz de. Ve o dönem Eyüp Hoca birtakım gerekçeler sundu. Hasan Basri Hoca'yla bizzat ben. Bu gerekçelerin. Ve kaygıların ortadan kaldırılması için yaklaşık on sayfalık bir şey yazdık. Bildiri yazdık. Yani bu gerekçeleri, bu kaygıları ortadan kaldırmak amacıyla bunu sonra hazırladık Hasan Basri Hoca'yla birlikte ve ben bunları işte doküman haline getirdim. Dosyaları aldı. Eyüp hocaya ben kendim gittim. Benim eski rektörün olması, ailece görüşüyor olmam samimiyetinden istinaden Eyüp Hoca'ya gittim. Yani şöyle bana da Eyüp İspir hocamız, eski rektörüm, aile dostumuz aynı zamanda çok yakın. Randevusuz görüşebildiğim için yanına gittim. Dedim ki Hocam bunları, bunları hazırladık. Okudu, değerlendirdi, düzeltmeler yaptı. Peki Alpaslan dedi. O zaman adım adım gideceğiz. Ve o dönem kaygı duyan birimlerden bir tanesi Eee, şeydi İçişleri Bakanlığiydi. Bir tanesi de orduydü yani Silahlı Kuvvetlerdi, Gençlik Spor Bakanlığı'nda hem ordunun hem de İçişleri Bakanlığının temsilcileri de vardı. Yani o zaman kurumların temsilcileri de

vardı. Başbakanlık işte. Eee YÖK, Eee İçişleri Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı gibi birimlerin Merkez Danışma Kurulunda Gençlik Spor Genel Müdürlüğünde üyeleri vardı ve o üyeler karar verdiği için işte Eee Milli Olimpiyat Komitesi medya basından da vardı. Dolayısıyla onların bu konudaki düşüncelerini bildiği için bana şu görevi verdi. Dedi ki ben arayacağım tek tek bu üyeleri sen şu şu şu üyelere gideceksin, anlatacağın dedi ve ben o dönem bu görevi üstlendim. Ve ben gittim bizzat bu üyelere. Tek tek halk oyunları federasyonunun niçin kurulması gerektiğini ve belli bir disiplin altına alınması gerektiğini ve Türkiye'de bu yarışmaların yapıldığını. O dönemde Kredi Yurtlar Kurumu, Gençlik Spor, efendim, Milli Eğitim, Kulüpler, yurtlar hep ayrı ayrı yarışma sistemiyle Kültür Bakanlığı farklı farklı yarışmalar yapıyordu. O zamanki hedefimiz de amacımız da bunu tek disiplin altında toplamaktı. Bunu anlattık onlara. Ve bu derneklerin hızla külüpleşeceğini ve külüpleşmeyle birlikte disiplin altına alınacağını onlara anlattık. Ve 2001 yılında Eee İzmir'deki sanıyorum bir toplantıda Eee kaçtı? Böyle. Tam tarihi şu anda hatırlayamadım kusura bakmayın ama şeyde vardı tarihi Merkez Danışma Kurulunun toplantısında. Bu kabul oldu. Yani Eylül, Haziran, Temmuz, ağustos, Eylül işte. Eeee Hasan Hoca eylül otuz birdi işte o eylülün başıydı yani kuruldu. Ve hatta gazeteler şunu yazdı Eyüp Hoca orada savununca savununca, bazı gazeteler şöyle bir içte manşet attı. Ben dedi Eyüp Günay İspir mi sallayacak? O dönem bir gazeteci vardı, şeyde kurulda Eee o gazetenin ismini o duyurduğu için kuruluşunu acaba o mu sallayacak? Metin bilmem kimdi? Diye bir haber çıktı. Yani Eyüp, Eyüp Hoca'nın oradaki mücadelesini herkes biliyordu. Ondan sonra Halkoyunları Federasyonu kuruldu. Kuruluşuna resmen yani daha doğrusu göbeğinde biz vardık. Belki de bizim sayemizde oldu. Bu arada o dönem mevcut başkan sadece siyasi olarak şeyi kullandı, ağırlığını kullandı. Yani tabii siyasi otoritenin de desteği var bu işin kurulmasında. Kolay bir şey değil. Ondan sonra federasyon kuruldu. Kurulduktan sonra Hasan Basri hocayla aynı odada oturduğum için ben Hasan Hoca o zaman kendince Yönetim kurulu oluşturmayı planladığı kişilerle telefon görüşmesi yapıyordu sürekli yanımda. Onlarla hem fiilen görüşüyordum hem de telefon görüşmesi yapıyordu. O esnada Hasan Basri Hoca listeler tutuyordu. Görüştikleri, kişileri tek tek bildiğim için ben kimle ne konuşuyor, kime ne teklif ettiği kendisi ne konumdan hareket ediyor. Bütün detayları biliyorum. Hatta birçoğunun görüşmesinde benim telefonumla yapıyordu (Kk7).

Şu anki federasyonun başlangıcını Hasan atmıştır. Yani onları halk oyunlarını, dernekleri birleştirmede falan çok emeği geçmiştir. Onlar tek tek görüşüp onları bir çatı altında toplamaya çalışmıştır (Kk2).

Eee daha sonra da federasyonlaşma süreci, Halk Oyunları Federasyonunun kurulmasında da öncü çalışmaları vardı Tabii bu ülkeye sağlamış oldu en önemli girişimleriydi kendisinin o onu başarılı kıldı zaten (Kk1).

Evet, biliyorum. O konuda da çok büyük çabaları oldu. Yani özellikle Ankara'daki çalışmalarını biliyorum. İşte diğer derneklerden insanları bir araya getirmeye çalıştı, topladı, işte toplantılar yapıldı vesaire. Yani kuruluş döneminde oldukça önemli katkıları buldu. Bulduğunu biliyorum (Kk4).

Çok çok etkili oldu o zaten hep o konuda çok bir şeyi vardı. Eee bu halk oyunlarının mutlaka gelecek nesillere bırakılması ve doğru bırakılması konusunda bir düşüncesi ve hatta birtakım tezleri de vardı. O yani bunun için bir takım eğitim eee yapılması gerektiğini, hatta ve hatta üniversitelerde bunun eğitiminin verilmesi gerektiği konusunda (Kk5).

Eee yani bu konuda çok gayret gösterdi. Bir defa her şeyden önce çok dağınık vaziyetteydi. Kültür Bakanlığı bu konuda çok etkin değildi. Eee dolayısıyla Eee Uzun süre süren bir mücadelenin neticesinde halk oyunları yani federasyonunun kurulmasını sağladı. Zaten kuruluş esnasında da genelde tamamen kendi öğrencileri ve kendi çevresindeki yakın arkadaşlarının etkileriyle gerçekleştirildi. Hemen kurulduktan, kurulmadan zannedersen çok az bir zaman önce vefat etti (Kk6).

Hasan Hoca kurumsallaşmasını istiyordu halk oyunları federasyonunun yani federal halk oyunlarının kurumsallaşmasını istiyordu. Bunun tabii ki bir kültür olduğunu biliyor ama o dönem işte Milli Eğitim Bakanlığı, aile halk oyunları çalışması yapıyor. Gençlik Spor Bakanlığı gençlik hizmetleri Daire Başkanlığı ayrı bir çalışma yapıyor, Milli eğitim bakanlığı ayrı bir çalışma yapıyor. Yani halk oyunları farklı kurumlarda farklı şekilde yürütülüyordu. Hasan Hoca işte sempozyumlara giderdi, birtakım seminerlere giderdi, tanıtımlara giderdi. Halk oyunlarının kurumlaşması için bir şey vardı. Hiç unutmuyorum şöyle demişti. Gazetede veya bir haberde Hasan Basri Canlı kendisi Orman Genel müdürüymüş tanıyıyordu o dönem o da halk oyuncuymuş. Hasan Basri Canlı geçmişte halk oyunları ile uğraşmış Mersin oyunlarıyla. Onunla irtibata geçmiş tabii Hasan Basri Canlı bu işin daha kurumsal olması için federasyon kurması ikisinin ismi de Hasan Basri olunca birisi Hasan Basri Canlı birisi Hasan Basri Öngel böyle istişarelerde bulundular ve bunun sonrasında da federasyonun kurulması için birlikte hareket ettiler. İstişarelerde bulundular. Mesela Alparslan Ünveren hocamız var. Kütahya'da

şu an o kendisi öğretim üyesi orada. O onun gönderdiğini biliyorum görüşmelere Hasan Basri Canlıyla bu federasyonun kurulması için ne yapılabilir? (Kk3).

Şimdiki federasyonun ilk aşamasıydı, ilk aşaması. O ona çok görüşürlerdi, destek sağlardı. Bir de tabii hocanın zannediyorum 60'lı yılların sonu, 70'li yılların başlarında çok ciddi bir ekibi var. Halk oyunlarına ve Milliyetçi camiaya diyelim. Özellikle Türk ocağı o zaman üniversiteliler kültür heyeti, Ülkü Ocakları gibi kuruluşlarda o ekipler de çok etkin insanlar vardı. Yani bu işe gönül vermiş işte eski müsteşarlar, hatta bakan Namık Kemal Zeybek, Genel Müdür Müjdat Aydın. Bunun gibi birçok insanla çok yakın ilişkileri vardı hocanın. Bu anlamda bu girişimleri gayet başarılı oldu ve bunun sonucunda işte halk oyunları bugünkü seviyesine ulaştı. Ama tabii şunu söyleyebiliriz. Hocanın vefatından sonra özellikle gerek Gazi Üniversitesinde gerekse Türkiye'de maalesef bu ilerlemeler aynı seviyede kaldığını söyleyemiyoruz. Yani bir gün ben de bir federasyon başkanı olarak söyleyemiyorum ama o zaman inanılmaz bir ivme kazanmıştı. Neredeyse bütün üniversitelerde sayısız ekipler hazırlanıyordu, festivaller yapılıyordu. Ama günümüzde işte yavaş yavaş tekrar toparlanmaya çalışıyor. Ama hocanın bu anlamda emeği büyük (Kk1).

Sonuç

Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluş süreci, Türkiye'nin kültürel mirasının korunması ve geliştirilmesi bağlamında kritik bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Bu sürecin başarılı bir şekilde gerçekleşmesinde, özellikle Hasan Basri Öngel ve Hasan Basri Canlı'nın liderliği, çeşitli kurumlardan gelen temsilcilerin katkıları ve Eyüp Günay İspir'in destekleri belirleyici olmuştur.

Federasyonun kuruluşuna giden yolda, ilk adımlar Hasan Basri Canlı'nın önerisiyle atılmıştır. Canlı'nın federasyonun kurulması yönündeki girişimi, özellikle dönemin yetkilileri ve kültürel miras üzerine çalışan uzmanlar arasında geniş çaplı bir destek bulmuştur. Hasan Basri Öngel'in bu sürece aktif katkısı, federasyonun kuruluş aşamasında karşılaşılan çeşitli engellerin aşılmasında kritik bir rol oynamıştır. Öngel, federasyonun kurumsallaşması ve halk oyunlarının sistematik bir şekilde ele alınması konusundaki vizyonunu ve kararlılığını sürdürmüştür.

Eyüp Günay İspir'in liderliğinde yapılan çalışmalar, federasyonun kuruluş sürecinde yaşanan engellerin üstesinden gelinmesine yardımcı olmuştur. Özellikle, iç ve dış baskılara rağmen federasyonun kuruluşuna yönelik yapılan ikna edici görüşmeler ve yazışmalar, süreçte yaşanan aksaklıkların giderilmesine katkıda bulunmuştur. 2001 yılında federasyonun kuruluşunun kabul edilmesi, bu sürecin önemli bir aşamasıdır ve halk oyunlarının kurumsallaşması açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir.

Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluşu, halk oyunlarının korunması, tanıtılması ve geliştirilmesi için kritik bir platform sağlamıştır. Federasyon, bu kültürel mirası yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak amacıyla birçok faaliyet yürütmektedir. Bu bağlamda, federasyonun düzenlediği yarışmalar, eğitim programları ve kural düzenlemeleri, halk oyunlarının yaygınlaştırılması ve kültürel mirasın korunması konusunda önemli katkılar sağlamaktadır.

Hasan Basri Öngel'in federasyonun kurumsallaşmasındaki katkıları, özellikle halk oyunlarının milli kimlik ve kültürel miras açısından önemini vurgulanmasına yönelik olmuştur. Öngel, halk oyunlarının sadece bir eğlence aracı ya da folklorik bir etkinlik değil, aynı zamanda ulusal kimliğin ve kültürel mirasın bir parçası olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüş, federasyonun kuruluş sürecinde önemli bir motivasyon kaynağı olmuş ve halk oyunlarının eğitim kurumlarında sistemli bir şekilde öğretilmesi gerektiğini öngörmüştür.

Federasyonun öncülüğünde düzenlenen halk oyunları festivalleri, yarışmalar ve uluslararası projeler, bu kültürel mirası tanıtmaya ve yaygınlaştırma açısından önemli adımlar olarak kabul edilmektedir. Hasan Basri Öngel'in çabaları sayesinde, halk oyunları sadece

geleneksel birer gösteri değil, aynı zamanda milli kimliğin ve kültürel zenginliğin önemli bir ifadesi olarak kabul görmüştür.

Sonuç olarak, Türk Halk Oyunları Federasyonu'nun kuruluş süreci, önemli isimlerin liderliği ve kararlı çabalarıyla şekillenmiştir. Bu süreç, halk oyunlarının kurumsallaşması ve gelecek nesillere aktarılması açısından kritik bir adım olmuştur. Federasyon, halk oyunlarının korunması, tanıtılması ve geliştirilmesi için önemli bir platform oluşturarak, Türkiye'nin kültürel mirasının yaşatılmasına katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Akış, S. (2024). "Türk halk oyunlarında taklit unsuruna dair notlar". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, s.841-852.
- Ataman, S. Y. (1975). *100 Türk halk oyunu*, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Kültür Hizmeti.
- Aydın, M. (2009). *Sporda özerklik*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.
- Erdoğan, G. (2021). Türk spor yönetiminde özerlik olgusu, *Spor Federasyonları. Uluslararası Beden Eğitimi Spor ve Teknolojileri Dergisi*, 2(1), s.39-51.
- Eroğlu, T. (1995). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da halk oyunları ve halayların incelenmesi*, Kılıçarslan Matbaası, Ankara.
- Eroğlu, T. (1999). *Halk oyunları el kitabı*, Mars Basım Hizmetleri, İstanbul.
- Eroğlu, T. (2010). *Türk dans antropolojisine giriş*, Yurt Renkleri Yayınevi, Ankara.
- Gerek, Z. (1997). *Türk halk oyunlarının tarihsel gelişimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mete, F. (2019). "Türkçe öğretiminde görsel kültür ürünleri", *Halk Oyunlarının Yeri, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, s. 736-749.
- Tanyol, C. (1961). "Türk kültüründe oyunun önemi". *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*. 7, (146), s. 2489-2490.

Kaynak Kişiler

-Kk1

Adı: Mehmet
Soyadı: Günay
Yaşı: 58
Memleketi: Afyonkarahisar
Eğitim durumu: Doktora

-Kk2

Adı: Mehmet Ziya
Soyadı: Ayaşlan
Yaşı: 72
Memleketi: Ankara
Eğitim durumu: Yüksek lisans

-Kk3

Adı: Nurettin
Soyadı: Bodur
Yaşı: 53
Memleketi: Çorum
Eğitim durumu: Yüksek Lisans

-Kk4

Adı: Sami
Soyadı: Narter

Yaşı: 63

Memleketi: Erzurum

Eğitim durumu: Doktora

-Kk5

Adı: Ahmet
Soyadı: Torkut
Yaşı: 66
Memleketi: Mersin
Eğitim durumu: Lisans

-Kk6

Adı: Mehmet
Soyadı: Güçlü
Yaşı: 70
Memleketi: Kayseri
Eğitim durumu: Doktora

-Kk7

Adı: Alparslan
Soyadı: Ünveren
Yaşı: 54
Memleketi: Çorum
Eğitim durumu: Doktora

COĜRAFYA - GEOGRAPHY

Yavaş Şehir Hareketinin Yavaş Turizm Etkisinin Değerlendirilmesi: Türkiye'den Örnekler

Evaluating the Impact of Cittaslow Movement on Slow Tourism: Samples from Turkey

Gülşen AYHAN*

Öz

Yavaş şehirlerin benimsenmesiyle yavaş turizm hareketi başlamıştır. Yavaş turizm diğer turizm türlerinden farklılıklar göstermektedir. Yerele özgü, doğayı koruyan ve çevreye duyarlı bir turizm hareketi ile yavaş turizm hareketi sürdürülebilir turizm ile bağdaşmaktadır. Yavaş şehirlerin marka olması ve tanınırlığının artması aynı zamanda turistlerin turizm algılarının doğaya ve yerele özgü şeklinde değişmesi yavaş şehirlerde turizm hareketliliğinin hız kazanmasına sebep olmuştur. Şehirlerin yavaş şehir statüsü kazandıktan sonra turizm hareketliliğinin ortaya konulması yavaş şehirlerin yavaş turizme etkisinin değerlendirilmesinde etkili bir faktördür. Şehirlerde bulunan tesislere gelen ve konaklayan turist sayılarının ortaya konulması ve bunların zamansal değişimleri yavaş şehirlerdeki turizm hareketliliğinin belirlenmesine katkı sağlamaktadır. Araştırmada Türkiye'nin ilk yavaş şehirlerinden Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç ve Perşembe şehirlerinin yavaş şehir statüsü kazandıktan sonra turizme etkisini değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda yavaş şehir hareketinin turizme etkisini belirlemek amacıyla Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan tesislere gelen ve konaklayan sayıları elde edilmiş, veriler işlenmiş, tablo ve grafiklere dönüştürülmüştür. Şehirlerin yavaş şehir statüsü kazanmadan önce ve kazandıktan sonra turizm verileri karşılaştırılmıştır. Yavaş şehir statüsü kazandıktan sonra tesislere gelen ve konaklayan sayılarında önemli artışlar meydana gelmiştir. Araştırma kapsamındaki yavaş şehirlerin hepsinde konaklayan sayılarında artışlar yaşanmıştır. Bu artışlarda şehirlerde yıllara göre dalgalanmalar söz konusu olsa da genel olarak pandemi sürecinden 2020-2021 yıllarında azalmalar meydana gelmiş ve 2022-2023 yıllarında tüm şehirlerde konaklamalarda yeniden artışlar olmuştur. Sonuç olarak Türkiye'deki dört yavaş şehir, yavaş turizm hareketini beraberinde getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yavaş şehir, Yavaş turizm, Turizm hareketliliği, Konaklama, Türkiye.

Abstract

With the adoption of cittaslow, the slow tourism movement has started. Slow tourism differs from other types of tourism. The slow tourism movement is compatible with sustainable tourism with a locally specific, nature-protecting and environmentally sensitive movement. The branding and increasing recognition of slow cities and the change in tourists' perception of tourism as nature and locality-specific have led to the acceleration of tourism mobility in slow cities. Revealing the tourism activity before and after becoming a cittaslow is an effective factor in evaluating the impact of slow cities on slow tourism. The number of tourists visiting and staying in the facilities in the cities and their temporal changes contribute to the determination of tourism mobility in slow cities. In this study, it is aimed to evaluate the impact of Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç and Perşembe districts, which are among the first slow cities of Turkey, on tourism before and after becoming a cittaslow. In this context, in order to determine the impact of cittaslow on tourism, the number of visitors and accommodation in the facilities was obtained from the Ministry of Culture and Tourism, the data were processed and transformed into tables and graphs.

Keywords: Cittaslow, Slow tourism, Tourism activity, Accommodation, Turkey.

Extended Summary

Turkey joined the cittaslow movement in 2009 and Seferihisar was the first to receive the title of cittaslow. Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç, Perşembe districts are among the first cittaslow of Turkey. There has been a shift from slow food to cittaslow and from cittaslow to slow tourism. Therefore, the slow food movement has been effective on the basis of the cittaslow movement, and the slow tourism movement has emerged within the framework of sustainable tourism with the structure of slow cities that protect local, nature, historical and cultural values. The increase in curiosity and interest in slow cities has led to an increase in tourist activities in the cities.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Coğrafya Bölümü, gulsen.ayhan@kilis.edu.tr / ORCID: 0000-0001-5713-1421

Determining the changes in the number of accommodation in slow cities over the years and comparisons before and after slow cities help to determine the impact of the cittaslow movement on slow tourism. The aim of the research is to evaluate the impact of the first slow cities in Turkey on tourism. In this context, the research seeks to answer the questions of whether the cittaslow movement has affected slow tourism, whether the number of accommodation in ministry-certified tourism facilities has changed before and after becoming a cittaslow, whether there has been tourism activity in the cities immediately after becoming a cittaslow, and how the number of accommodation has changed from the first slow cities announced in Turkey until today.

The slow cities of Seferihisar, Gökçada, Yalvaç, Perşembe were evaluated within the scope of the research. These cities were determined because they were the first examples of slow cities in Turkey and tourism data were processed more meaningfully after becoming a cittaslow. The data of the Ministry of Culture and Tourism were used in the research. The number of facilities, the number of arrivals and overnight stays were accessed, and the data were transformed into tables and graphs. The number of domestic, foreign and total tourists coming to the facility and staying overnight was obtained from the Ministry's certified accommodation statistics and converted into graphs in excel program. The temporal change of accommodation in cities with the title of cittaslow was determined. At the same time, the number of tourists coming to the facility and the number of tourists staying overnight before and after the cities became slow cities were proportioned and compared.

Temporal changes in the number of arrivals and overnight stays explain the dynamism of the tourism sector. Seferihisar district of Izmir province became the first cittaslow in Turkey and 129th in the world in November 2009. Using data from 2004 to 2023, the developments in Seferihisar before and after becoming a cittaslow are analyzed. After being declared a cittaslow, the number of visitors and guests in 2014 and 2015 increased rapidly. There is a significant difference between the total number of visitors to the facility in Seferihisar before and after becoming a cittaslow in the five-year period.

When the given periods are proportioned, the number of visitors to the facility before becoming a cittaslow was 11%, while it increased to 89% after becoming a cittaslow. While the number of overnight stays in the facilities was 30% before becoming a cittaslow, it increased to 70% after becoming a cittaslow.

Gökçada, Turkey's westernmost and largest island, became the world's first and only calm island with the title of Cittaslow in June 2011. There were fluctuations in the number of visitors and overnight stays in Gökçada from 2007 to 2013, but there were no significant increases in overnight stays and visitors before and after becoming a cittaslow. From 2014 to 2019, there was an increase in numbers. The highest number of overnight stays was in 2019. There were no increases in the number of overnight stays and accommodation before and after Gökçada became a cittaslow. The ratio of the number of visitors to the facility in the given periods is 58% before becoming a cittaslow and 42% after becoming a cittaslow. The number of overnight stays in the facilities was not affected by being a cittaslow. While all other cities experienced an increase in the number of overnight stays in the periods after becoming a cittaslow, in Gökçada, the rate of visitors to the facility decreased and the rate of overnight stays remained the same. Therefore, the increase in the number of overnight stays was not reflected immediately after being declared a cittaslow, and the number of overnight stays increased from 2017 onwards.

Yalvaç received the title of cittaslow in 2012. When the temporal changes of the tourists coming to the facility and staying in Yalvaç are evaluated, there has been an increase in the number of tourists coming to the facility and staying overnight after it was declared a cittaslow. The number of overnight stays has rapidly accelerated in recent years, with the highest number of overnight stays in 2023. When the number of visitors to the facility in Yalvaç is compared over a period of seven years, it is 27% before becoming a cittaslow and 73% after becoming a cittaslow. The number of overnight stays also increased to 70% in the seven-year period after being declared a cittaslow.

The city of Perşembe was declared a cittaslow in 2012. When the temporal changes of accommodation in the city are evaluated, there were fluctuations in the number of accommodation in the period between 2005-2012. After being declared a cittaslow, there has been an increase in the number of accommodations since 2012. When the totals of the number of visitors and overnight stays in the city of Perşembe are proportioned according to years, while 40% of the visitors to the facility without being a cittaslow, it reached 60% after becoming a cittaslow. The rate of those staying overnight in the city was 40% and 60% before and after becoming a cittaslow, respectively.

After the cities became slow cities, the number of tourists coming to the city and the number of accommodation increased. The pandemic process was effective in the decrease in the number of arrivals and accommodation in 2020-2021.

After 2021, the number of accommodations increased in all cities. In Gökçeada, the effect of being a cittaslow was not immediately felt in tourism, and there was an increase in accommodation in the following period, but in all other cities, there has been an increase in the number of visitors and accommodation since the cittaslow title was received. In cities with the title of cittaslow, slow tourism activity is understood from the results obtained from the number of accommodation in facilities. Therefore, the cittaslow movement has affected the slow tourism movement.

Giriş

Türkiye yavaş şehir hareketine 2009 yılında dahil olmuş ve ilk olarak Seferihisar yavaş şehir unvanını almıştır. 2024 yılının Mart ayı itibariyle yavaş şehir sayısı 25'e yükselmiştir. Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç, Perşembe ilçeleri Türkiye'nin ilk yavaş şehirleri arasında yer almaktadır. Yavaş yemekten, yavaş şehire, yavaş şehirden de yavaş turizme doğru bir yönelim meydana gelmiştir. Dolayısıyla yavaş şehir hareketinin temelinde yavaş yemek hareketi etkili olmuş, yavaş şehirlerin yerele özgü, doğayı, tarihi ve kültürel değerleri koruyan yapısı ile turizmin sürdürülebilir turizm çerçevesinde gerçekleşmesini hedefleyen yavaş turizm hareketi ortaya çıkmıştır. Yavaş şehirlere olan merak ve ilginin artması şehirlerde turistik faaliyetlerin artmasına neden olmuştur.

Şehirlerdeki tesis sayıları, tesise gelen ve konaklayan turist sayıları turizm hareketliliğini belirlemede kullanılan faktörlerdendir. Yavaş şehirlerdeki konaklayan sayılarının yıllara göre değişimlerinin saptanması, yavaş şehir statüsünün kazanılmadan önceki ve sonraki turizm verilerinin karşılaştırılması yavaş şehir hareketinin yavaş turizme etkisinin belirlenmesinde yardımcı olmaktadır.

Yavaş şehir politikalarına bağlı olarak şehirlerdeki turizm, sürdürülebilir turizm çerçevesinde geliştirilmelidir. Araştırma, yavaş şehir statüsünü alan Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç, Perşembe ilçelerinde konaklamalara yönelik zamansal değişimi ortaya koymakta ve turizm hareketliliğini açıklamaktadır dolayısıyla bu şehirlerde yavaş turizm hareketinin sürdürülebilir turizm çerçevesinde geliştirilmesi için atılacak adımlarda bir kaynak

oluşturması bakımından değerlidir. Şehirlerin yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra yavaş turizm hareketinin ortaya çıkması, turizme yeni ve diğerlerinden farklı olan yavaş turizm kavramının eklenmesi, şehirlerdeki turizm potansiyellerinin belirlenmesi, yavaş şehir statüsüne sahip şehirlerin sürdürülebilir turizm bağlamında geliştirilmesi gerektiğine yönelik teorik çalışmalar bulunmaktadır ancak şehirlerin yavaş şehir statüsü aldıktan sonra turizm hareketliliğini belirlemeye yönelik araştırmanın olmaması çalışmanın literatürdeki eksikliğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda araştırmanın amacı, Türkiye'deki yavaş şehir statüsünün turizme etkisini değerlendirmektir. Bu bağlamda Türkiye'nin ilk yavaş şehirlerinden olan Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç ve Perşembe ilçeleri araştırma kapsamında ele alınmış ve bu yavaş şehirlerde son yıllarda turizmde gelişmeler değerlendirilmiştir.

Çalışma, aşağıdaki araştırma sorularını temel almaktadır:

- Yavaş şehir hareketi yavaş turizmi etkilemiş midir?
- Şehirlerin yavaş şehir statüsü almadan önce ve aldıktan sonra turizm İşletme (Bakanlık) Belgeli tesislerde konaklama sayıları değişmiş midir?
- Şehirlerde yavaş şehir statüsünden hemen sonra turizm hareketliliği olmuş mudur?
- Türkiye'de ilk ilan edilen yavaş şehirlerden günümüze kadar konaklama sayılarında değişimler nasıldır?

Kavramsal Çerçeve

Yavaş yemek hareketinden yavaş şehire

Hızlı yaşam ideolojisine alternatif olarak ortaya çıkan "Cittaslow" rahat ve yavaş bir yaşamı destekleyen harekettir. Hareket günümüz şehirlerinin tekdüze haline gelmesi ve şehirlerin kimliklerini kaybetmelerine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yavaş şehir; yerel çeşitliliğe, kültürel değerlere odaklanan, gelenekler üzerine kurulan yeni ve farklı şehir kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır (Radstrom, 2011; Semmens ve Freeman, 2012; Prezensa vd; 2015; Sohn vd; 2015; Cittaslow, 2024).

1999 yılında Greve, Orvieto, Bra ve Positano şehirlerinin Belediye Başkanları ve Slow Food kurucusu ve başkanı bir araya gelerek Cittaslow'u kurmuşlardır. Yavaş şehir (Cittaslow) hareketinin temeli yavaş yemek (Slow Food) hareketine dayanmaktadır. Yavaş yemek hareketi İtalyan şehirlerinde Fast Food restoranların artan sayısına tepki olarak 1989 yılında İtalya'nın Bra kentinde başlamıştır. Yavaş yemek hareketinin hedefi yerel ürünler, geleneksel mutfak ve kültürel bağları korumaktır (Mayer ve Knox, 2006, s. 326; Radstrom, 2011, s. 91-92). Şehirlere yavaş yemek hareketinin uygulanması yavaş şehir felsefesinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Yavaş şehir ve yavaş yemek hareketinin her ikisi de yerel ürünleri teşvik etmek ve geleneksel mutfakı kültürel sürdürülebilirlikle özdeşleştirmektir. Ancak yavaş şehir hareketi sadece eko-gastronomi, yerel üretim ve kaliteli yemek anlamına gelmemektedir aynı zamanda yerel yaşam kalitesinin artırılması, eşsiz yerel kentler ve sürdürülebilir ekonomilerin desteklenmesi hedefleri de bulunmaktadır (Ünal, 2016, s. 17). Yavaş şehirlerin kendilerine ait bir yerel yönetim modelinin oluşturulması amaçlanmıştır ancak bu model küreselleşmeye karşı olan uluslararası bir harekettir (Pink, 2009, s. 453-454). Yavaş yemek, hareket olarak bilinirken yavaş şehir kavramı ise resmi olarak organize edilmiş ve belirli politikalara dayanmaktadır (Pink, 2009, s. 455; Radstrom, 2011, s.94). Yavaş şehir planlamalarda, kentsel tasarımlarda ve altyapıda küresel kültürden kaçınarak sürdürülebilir kalkınma hedefine ulaşmaya çalışan küresel bir organizasyondur (Semmens ve Freeman, 2012, s. 357).

Yavaş şehir olabilmenin belirli şartları ve politikaları vardır. Nüfusu 50.000'in altında olan şehirler yavaş şehir olabilmektedir. Çevresel (atık, kirlilik ve geri dönüşüm), altyapı (açık ve kamusal alan, oturma ve erişim), kentsel kalite (bahçeler/parklar ve tarihi binalar), yerli üretim (pazarlar, yerel yemek ve el sanatları, sanat, sağlıklı beslenme ve yerel kimlik), konukseverlik ve yaşanabilirlik (turistler ve toplum yaşamı için tesisler), yavaş şehir farkındalığı (yerel katılım ve konsey-toplum iletişimi) yavaş şehrin politikaları arasında yer almaktadır (Radstrom, 2011; Semmens ve Freeman, 2012, s. 358).

2024 Mart ayı itibariyle Türkiye'de 25 olmak üzere dünya genelinde toplam 297 yavaş şehir üyesi bulunmaktadır. Dünyanın ilk yavaş şehri İtalya'nın Chianti şehridir. Türkiye'nin ilk yavaş şehir statüsü kazanan şehri 2009 yılında ilan edilen İzmir Seferihisar'dır (Cittaslow, 2024).

Yavaş şehirden yavaş turizme

İnsanların turizme yönelimlerinin ve turizmden beklentilerinin değişmesi yeni turizm türlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Turistler, eski zamanlardan kalan maddi ve manevi değeri olan yapıları merak etmektedir. Büyüleyici ve el değmemiş manzaralar, yerel kültür ve yaşam tarzının devam ettiği mekanlar, zamanın daha yavaş aktığı ve yerellekle özdeşleşen mekanlar turistler için daha cazip olmaya başlamıştır. Bütün bu özellikleri ile özdeşleşen yavaş şehirler günümüzde turistlerin tercih ettiği mekanlar haline gelmişlerdir. Şehirlere olan merak, ilgi ve doğa ile iç içe huzurlu ortamlarda bulunmak isteyen turistler yavaş şehirleri ziyaret etmeye başlamışlar ve böylelikle yeni bir turizm şekli olan yavaş turizm ortaya çıkmıştır (Ünal, 2016, s. 15).

Yavaş turizmin temel özellikleri arasında tarihi değerlere karşı saygılı, çevreye duyarlı ve yerel kültürün korunması yer almaktadır. Yavaş şehir ve yavaş yemek hareketlerinin ikisi de misafirperverliğe vurgu yapsalar da hareketlerin temel amacı turizm değildir. Ancak yavaş hareketi ile bilinen şehirler turist destinasyonları olarak gelişmektedir. Turizmin yavaş olması yerel kültürlerle kaynaşmayı sağlar ve turizmin canlanmasına neden olur (Heitmann vd, 2011, s. 117-118). Aynı zamanda yavaş şehirler bir marka olarak mekanın tanınmasına katkıda bulunur ve turist çekerler (Acar, 2018, s. 133). Böylelikle hem destinasyon alanı hem de marka olarak bilinen şehirlerde turizm hareketlenmektedir.

Yavaş şehirlerde turizm deneyimleri diğer turizm türlerinden farklılık göstermektedir. Turistlerin tatil deneyimlerinde yerel kültürle, tarihi dokularla, çevreye karşı duyarlı ve sosyal sorumluluğa değer veren, turistlerin diğer turistler ve yerel halkla buluşturan bir anlayış yer almaktadır. Yavaş şehirlerde turizm; keşfetme, öğrenme ve paylaşım yapma keyfi ile karakterize edilmektedir. Tatilin hızının yavaşlaması turistlerin yerel halka olan ilişkisini derinleştirmekte aynı zamanda kültürel ortamın daha ayrıntılı şekilde öğrenilmesini sağlayarak turistler için tatil keyifli ve unutulmaz deneyimlerle sonuçlanmaktadır (Heitmann vd; 2011, s. 118).

Yavaş turizm hareketinde yapılan turizm faaliyetleri ve turist profili diğer turizm türlerinden farklıdır. Yavaş turistlerin destinasyonları arasında çoğunlukla tarihi binalar, yaya caddeleri, sokak pazarları ve gastronomi gibi kültürel miras ürünleri yer almaktadır. Turistlerin seyahatleri daha yavaş ve çevre dostu olan yürüyüş ve bisiklet kullanımı için daha uygundur. Aynı zamanda ulaşımda toplu taşıma sistemlerinin kullanımı yerel halkla ilişkiler kurulması yönünden önemlidir. Yavaş turizmde turist profili yerel kültür ve miras odaklıdır. Turistler Cohen'in yaptığı sınıflamaya göre kaşif modeline uyar ve aynı zamanda kitle turistine benzer kişilik özelliklerini de barındırır. Yavaş turistlerin motivasyon kaynağı yerel kültürdür bu nedenle turistler metalaştırılmış ve standartlaştırılmış hizmetleri ve tüketim odaklı turizm altyapısını reddetmektedirler (Heitmann vd; 2011, s. 119-121).

Yavaş yemek, yavaş şehirler ve yavaş turizm kavramları sürdürülebilir turizm gelişimiyle ilişkilendirilebilir (Heitmann vd; 2011 s. 121). Yavaş turizmin; kar amacı gütmeyen ve çevreye zarar vermeyen bir anlayışla hareket ederek sürdürülebilirlik ilkesi çerçevesinde turizmi geliştirme hedefleri vardır. Diğer turizm türlerinde görülen turizm tesisleri yavaş turizmde bulunmamakta ilk hedef yöresel kalkınmayı sağlayarak sürdürülebilir şekilde kalkınmaya dönüştürmektedir. Turizmin türleri araştırmacılar tarafından farklı sınıflara ayrılmıştır. Yavaş turizm, turizm türlerinin çoğunluğunu kapsayan amaçlara sahiptir. Mekansal değişimler turizm sektörünün gelişimiyle önemli boyutlarda gerçekleşirken yavaş turizmde kentsel yaşamı kolaylaştıran ve teknolojiyi kullanarak yerleşmenin değişime uğramadan eski yapısını koruması ve sürdürebilme çabası bulunmaktadır. Böylelikle yavaş turizmin hedefinde mevcut mekanın korunması söz konusudur (Ünal, 2016 s. 15-21).

Yavaş şehirlerde asıl hedef yerel halkın yaşam kalitesini yükseltmektir. Dolayısıyla turizmin gelişimi gibi bir hedef olmasa da turizmin gelişimini destekleyen adımlar atılmaktadır. Turizm alanında gelişmek isteyen destinasyonların yavaş şehir ile tanınırlığının artmasıyla kalabalık şehirlerde modern ve hızlı yaşamın zorluklarından kurtulmak isteyenlerin daha küçük ve yavaş hareket edebilecekleri şehirlere yönelimleri son zamanlarda artmıştır. Bu artıştan yavaş şehirler olumsuz yönden etkilenebilmektedir. Turizmin beklenmedik ve ani artışı kapasite aşımına sebep olacak ve gelecekte yavaş şehirlerin dokusunu etkileyerek asıl amaç olan yerel halkın yaşam kalitesinin yükselmesinin aksine düşmesine yol açabilecektir (Coşar 2019, s. 43). Aynı zamanda yavaş şehirlerde sosyal bölünme ve soylulaştırma riskleri de bulunmaktadır. Yavaş yemek ve yavaş şehir hareketleri hızlı yemek (fast food) ve küreselleşmeye karşı olduğu gibi yavaş turizmin gelişiminde kitle turizminin gelişmesine ve yerel kültürün kitlesel turistlere hitap edecek şekilde metalaştırılmasını da istememektedir. Bu nedenle destinasyon yönetimi ve tüketicilerin davranışları yavaş turizm kuralları çerçevesinde gerçekleşmelidir (Heitmann vd; 2011, s. 121, 125-126). Yavaş şehirlerde artan turist sayıları aşırı turizme, kapasite aşımaları da tesislerin dolmasına yol açacak ve yeni tesislere olan ihtiyaçları artıracaktır. Ancak yavaş şehirlerde gerçekleşen yavaş turizmin hedefinde yeni tesisler inşa etmek değil sürdürülebilir turizm hedeflenmektedir.

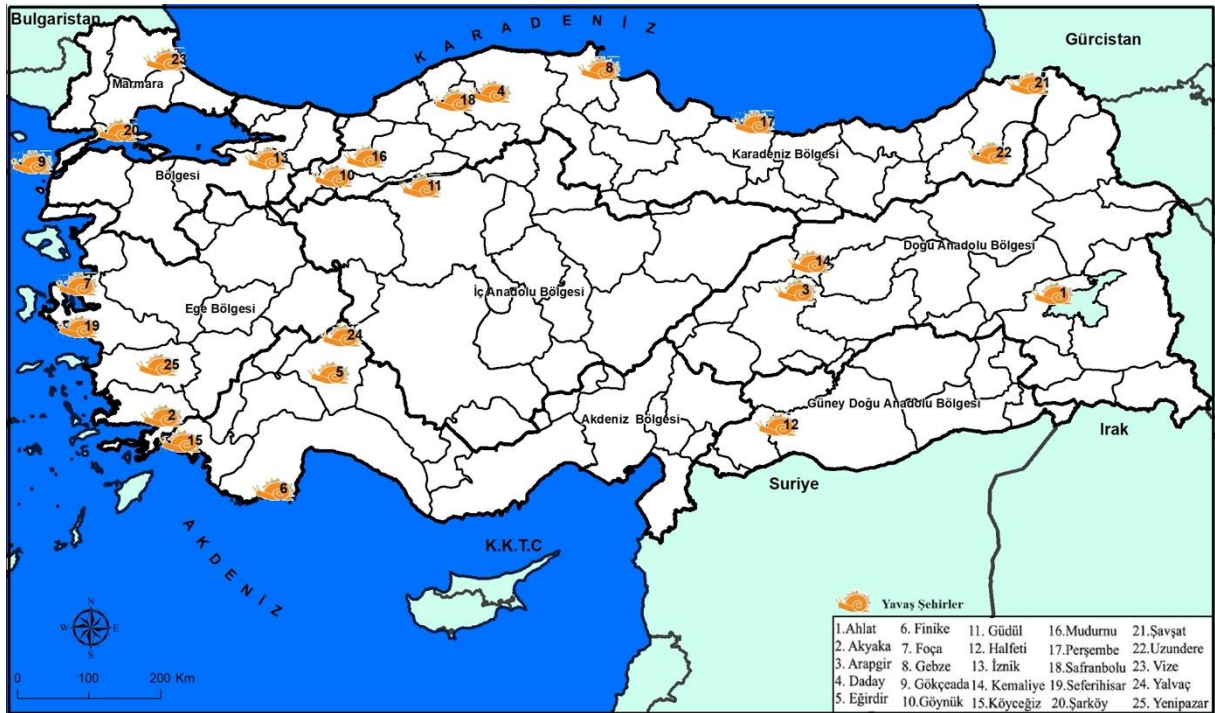
Yöntem

Yavaş şehir ve yavaş şehirlerin turizme etkisini ortaya koymak adına ilgili literatürden faydalanılmış ve gerekli bilgiler çalışmaya eklenmiştir. Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç ve Perşembe yavaş şehirleri araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Seferihisar 2009, Gökçeada 2011, Yalvaç ve Perşembe şehirleri 2012 yıllarında yavaş şehir statüsünü almışlardır. Araştırmada amaçsal örnekleme, amaçsal örnekleme kapsamında benzeşik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Olasılığa dayalı olmayan amaçsal örnekleme yaklaşımı, belli ölçütleri karşılayan çalışmanın amacına göre seçilerek derinlemesine araştırma yapılmasına olanak sağlar. Seçilen örnekler, olay ya da olguları anlamaya ve bunlar arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışır. Benzeşik örnekleme yönteminde benzeşik alt grubun, durumun seçilerek amaca bağlı olarak öncelik verilen sadece benzeşik bir alt grubun seçilmesi söz konusudur (Büyüköztürk vd; 2016: 90-91). Araştırmada, araştırmanın evrenini oluşturan yavaş şehirlerden amaca dayalı olarak ilk yavaş şehir olanlar seçilmiş ve benzeşik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Dört yavaş şehrin seçilmesinde temel amaç Türkiye'nin ilk yavaş şehirleri arasında olmalarıdır. Şehirlerin seçilmesindeki diğer amaçlar; şehirlerin İşletme (Bakanlık) belgeli verilerine ulaşılabilmesi, şehirler arasında karşılaştırmalar yapabilmek, şehirlerin yavaş şehir statüsünü kazandıktan sonra ilk yavaş şehirler arasında oldukları için turizm verilerinin daha anlamlı işlenmesi ve farklı coğrafi bölgelerde bulunmalarıdır.

Araştırmada Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın verileri kullanılmıştır. Tesis sayıları, tesise gelen ve konaklayan sayılarına erişilmiştir. Veriler tablo ve grafiklere dönüştürülmüştür. Yavaş şehirlerin güncel tesis sayıları ile tablo oluşturulmuştur. Tesise gelen ve geceleleyen yerli, yabancı ve toplam turist sayıları İşletme (Bakanlık) belgeli konaklama istatistiklerinden temin edilmiştir ve Excel programında grafiklere dönüştürülmüştür. Yavaş şehir statüsü almadan ve aldıktan sonra konaklama verileri işlenmiş ve zamansal değişimler ortaya konulmuştur. Aynı zamanda şehirlerin yavaş şehir unvanı almadan önce ve aldıktan sonra tesise gelen ve konaklayan turist sayıları oranlanmış ve karşılaştırılmıştır. Seferihisar şehrinin yavaş şehir statüsü almadan önce (2004-2008) ve sonraki beş yıllık (2011-2015) süreçte tesislere gelen ve konaklayan sayıları oranlanmıştır. Gökçeada şehrinin verilerine 2007 yılından itibaren ulaşıldığı için dört yıllık süreçte tesise gelen ve konaklayan sayıları, Yalvaç ve Perşembe şehirleri 2012 yılında yavaş şehir statüsü kazandıkları için 2005-2011 ve 2013- 2019 yılları arasında yedi yıllık süreçte tesise gelen ve konaklayan sayıları oranlanmıştır. Böylelikle şehirlerin yavaş şehir statüsü aldıktan bir yıl ve sonraki süreçlerde turizme etkisi değerlendirilmiştir.

Bulgular

2024 Mart ayı itibarıyla Türkiye'de 25 yavaş şehir bulunmakta ve şehirlerin dağılımı bölgelere göre değişmektedir. Yavaş şehirlerin mekansal dağılımında ilk sırada Karadeniz Bölgesi, ikinci sırada Ege Bölgesi gelmektedir. Karadeniz Bölgesi'nde yedi ve Ege'de beş yavaş şehir yer almaktadır. Araştırma kapsamında değerlendirilen yavaş şehirlerden Seferihisar Ege'de, Gökçeada Marmara'da, Yalvaç Akdeniz'de ve Perşembe ise Karadeniz Bölgesi'nde bulunmaktadır (Harita 1).



Harita 1: Türkiye'de yavaş şehirlerin dağılışı.

Yavaş şehirlerin gelişimi ve benimsenmesi ile yavaş turizm hareketi ortaya çıkmıştır. Yerel kültüre özgü değerlerin korunması nedeniyle yavaş şehirlerde gerçekleşecek turizm hareketliliği yavaş şehir prensiplerine uygun olmalıdır. Yavaş şehirler günümüzde turizm talebinin ivme kazandığı mekanlara dönüşmektedir.

Turizm talebi; turist sayıları, turizm geliri, istihdamı ve turistlerin harcama düzeyi ile ölçülebilmekte, geceleme/konaklama süreleri de alternatif bir ölçü olarak değerlendirilebilmektedir. Konaklama sürelerine dayanan turizm verilerini kullanarak turizm talebinde meydana gelen zamansal değişimleri ortaya koymak turizme katkı sağlayacaktır (Kervankıran ve Aktürk, 2017: 85-86). Bu araştırma, şehirlerin yavaş şehir statüsü aldıktan önce ve sonraki dönemlerde konaklama verilerinin zamansal değişimlerini değerlendirmek şehirlerde turizm talebini ve yavaş şehirlerin turizme etkisinin ortaya konulmasına katkı sağlamaktadır.

Tesislere gelen ve konaklayan sayılarının yıllara göre belirlenmesi turizm sektörünün dinamikliğini açıklamaktadır. Seferihisar şehrinde 140 basit konaklama tesisi, 27 işletme belgeli ve 27 plaj işletmesi olarak toplam 194 bakanlık belgeli konaklama tesisi bulunmaktadır. Gökçeada şehrinde 60 basit konaklamalı, 34 işletme belgeli ve 10 plaj işletmesi olmak üzere toplamda 104 tesis yer almaktadır. Basit konaklama 3, işletme belgeli 3 olmak üzere Yalvaç şehrinde toplam 6 tesis ve Perşembe şehrinde 5 basit konaklama, 4 işletme belgeli ve 1 plaj işletmesi olan 10 tesis bulunmaktadır (Tablo 1).

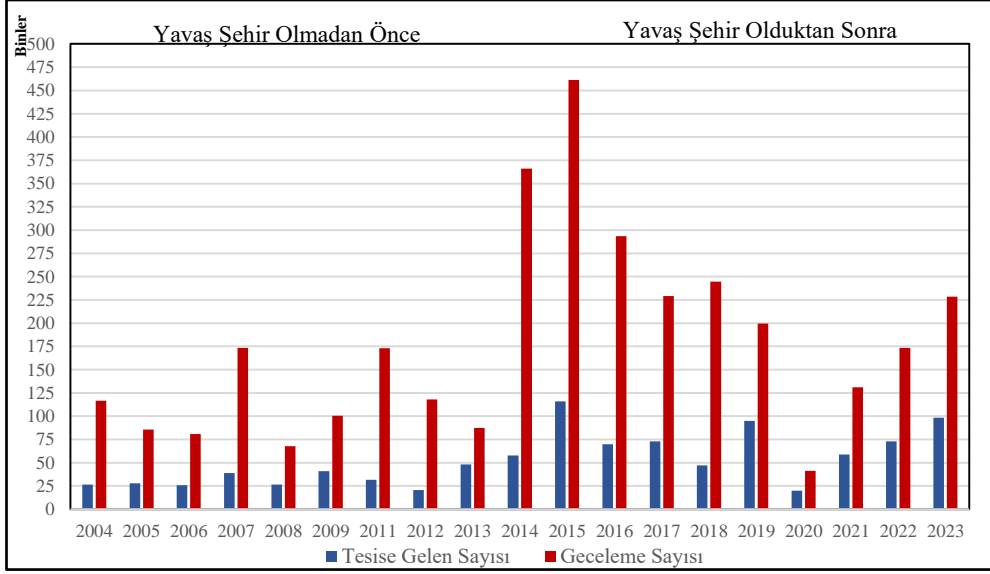
Tablo 1: Yavaş Şehirlerde Bakanlık Belgeli Konaklama Tesis Sayıları.

İlçeler	Basit Konaklama	İşletme Belgeli	Plaj İşletmeleri	Toplam
Seferihisar	140	27	27	194
Gökçeada	60	34	10	104
Yalvaç	3	3	0	6
Perşembe	5	4	1	10

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2024c

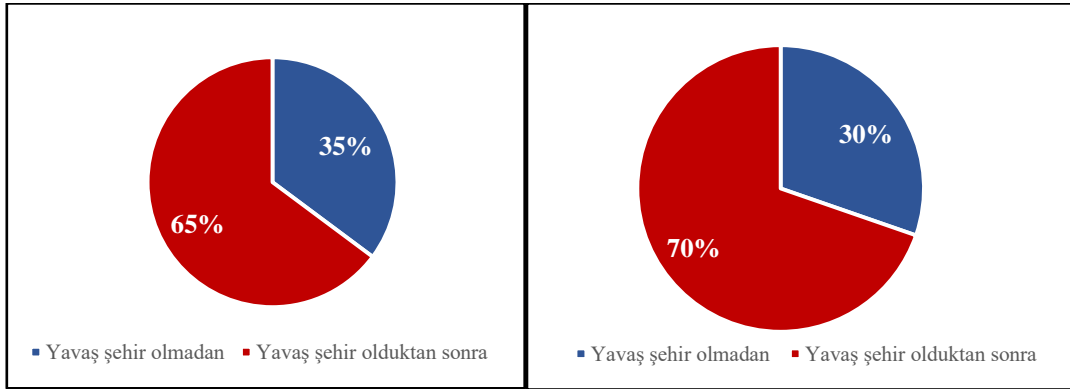
Şehirlerin yavaş şehir statüsünü kazanmadan önce ve kazandıktan sonra konaklama sayılarının karşılaştırılması yapılarak turizme etkisi belirlenebilir. İzmir iline bağlı Seferihisar ilçesi, 2009 yılının Kasım ayında Türkiye'nin ilk, Dünyanın 129. yavaş şehri olarak seçilmiştir. Seferihisar şehri, küreselleşmenin kentleri aynılaştırmasına ve özelliklerini yok etmesine karşı olan birliğin kriterlerini yerine getirmiş ve Türkiye'nin ilk yavaş şehri unvanını almıştır. Yaklaşık üç bin yıllık tarihi geçmişe sahip ilçenin ekonomisi tarıma dayanır ve organik ürünleriyle tanınmaktadır (Ünal, 2016, s. 22-23).

Seferihisar'da 2004-2023 yılları arasında veriler kullanılarak yavaş şehir statüsü almadan ve aldıktan sonraki gelişmeler incelenmiştir. 2004-2009 yılları arasındaki dönemde tesise gelen ve konaklayan sayılarında belirgin artışlar görülmemiştir. Verilen yıllar içerisinde konaklayan sayıları iki yüz bini bulmamıştır. Yavaş şehir ilan edildikten sonra konaklama sayılarında 2011-2012 ve 2013 yıllarında belirgin değişimler yaşanmamıştır ancak 2014 ve 2015 yıllarında tesise gelen ve konaklayan sayıları hızla yükselmiştir. 2015 yılında tesise gelen sayısı 100 bini geçmiştir ve geceleleyen sayıları ise 450 binden fazla olmuştur. 2020 yılı pandemi sürecinin etkisiyle konaklamanın en az olduğu döneme karşılık gelmiştir. 2021-2023 yıllarında konaklamalarda yeniden artışlar meydana gelmiştir (Şekil 1).



Şekil 1: Seferihisar’da 2004-2023 yılları arasında tesise gelen ve konaklayan sayıları (Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a) verileri kullanılarak yazar tarafından oluşturulmuştur).

Seferihisar yavaş şehir statüsünü almadan önce 2004-2008 yılları ile yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra 2011-2015 yılları arasında beş yıllık süreçte toplam tesise gelen sayıları arasında önemli farklar görülmektedir. Verilen dönemler oranlandığında yavaş şehir statüsünü almadan önce tesise gelen %35’i oluştururken yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra %65’e yükselmiştir (Şekil 2). Yavaş şehir statüsünü almadan önce tesislerde konaklayan sayıları %30 iken yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra %70 olmuştur (Şekil 3) (Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a)). Dolayısıyla yavaş şehir unvanını aldıktan sonra şehirde konaklayan turistlerin sayıları hızla artmış ve yavaş şehir hareketi turizm talebini etkilemiştir. Böylece yavaş şehir statüsünü kazandıktan sonra şehrin tanınırlılığı artmış ve şehir turist çekim merkezi haline gelmiştir.



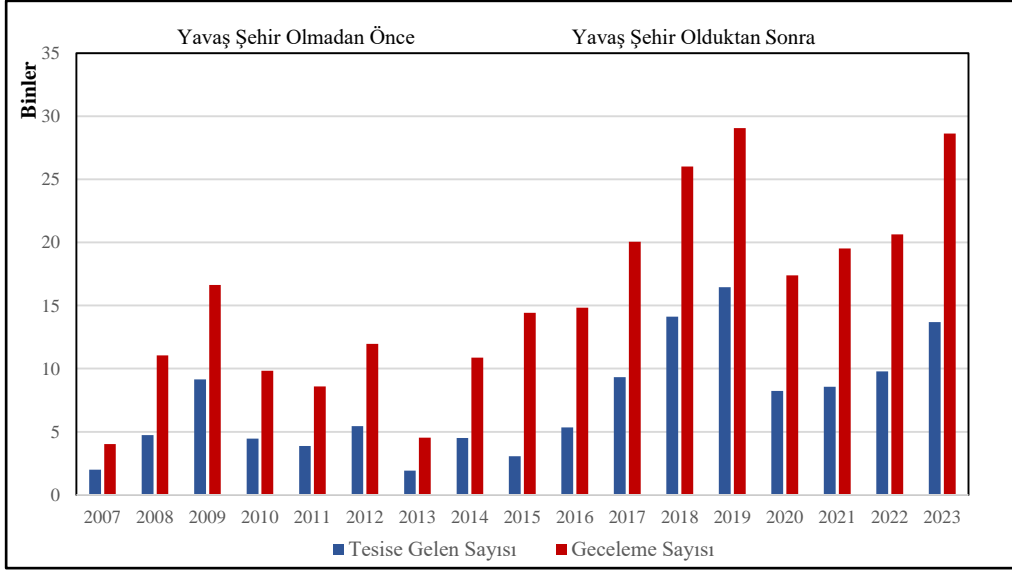
Şekil 2: Seferihisar’da 2004-2008 yılları ile 2011-2015 yılları arasında tesise gelenlerin oranı

Şekil 3: Seferihisar’da 2004-2008 yılları ile 2011-2015 yılları arasında konaklayanların oranı

Türkiye’nin en batısında bulunan ve en büyük adası olan Gökçeada, nostaljik evleri, organik ürünleri, doğal yaşamı ve spor olanaklarıyla son zamanlarda turizm merkezine dönüşmüştür. Ada; Rum köyleri, doğal enerji üretimi, sulatı parkı, organik ürünleri ve festivalleri, geleneksel yemekleri ile ünlüdür. 2011 yılının Haziran ayında aldığı yavaş şehir unvanı ile dünyanın ilk ve tek sakin adası olmuştur (Ünal, 2016, s. 23).

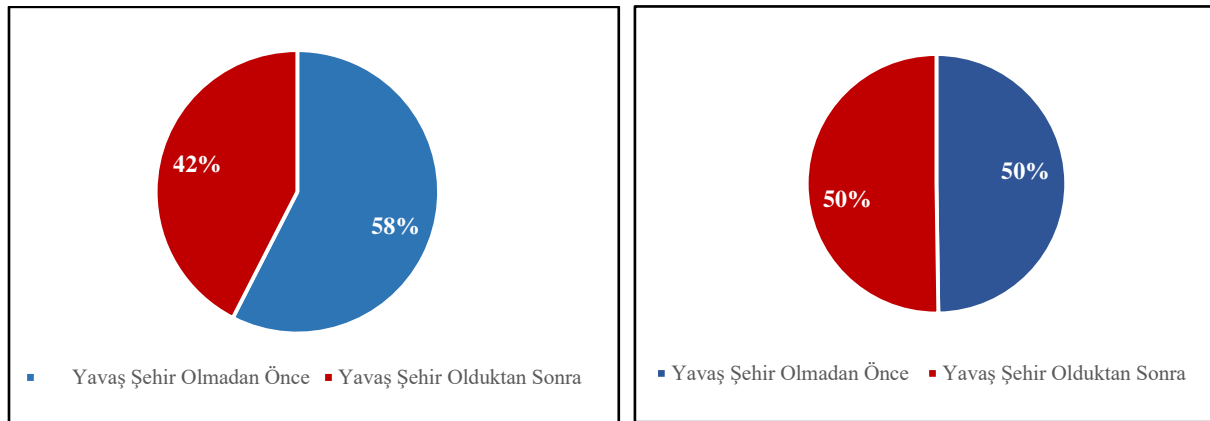
Gökçeada’da 2007 yılından 2013 yılına kadarki süreçte tesise gelen ve konaklayan sayılarından dalgalanmalar görülmüş ancak yavaş şehir statüsünü almadan ve aldıktan iki yıl

sonra konaklama ve tesise gelen turist sayılarında belirgin artışlar olmamıştır. 2014 yılından 2019 yılına kadar sayılar artmıştır. En fazla konaklama 2019 yılında olmuş tesise gelen sayısı 15 bini geçerken konaklayan sayıları 30 bine yaklaşmıştır. 2020 yılında ise pandeminin etkisiyle konaklama sayılarında düşüş yaşanmış 2021'den itibaren konaklama sayıları yeniden yükselmiştir (Şekil 4).



Şekil 4: Gökçeada'da 2007-2023 yılları arasında tesise gelen ve konaklayan sayıları (Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a) verileri kullanılarak yazar tarafından oluşturulmuştur).

Gökçeada'da dört yıllık süreçte yavaş şehir statüsünü almadan önce 2007-2010 yılları arasında kapsayan dönemde ve yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra 2012-2015 yılları arasında tesise gelen ve konaklayan turist sayılarında artışlar görülmemiştir. Verilen dönemlerde tesise gelen sayılarının oranı yavaş şehir olmadan önce %58 iken yavaş şehir olduktan sonra %42'dir (Şekil 5). Tesislerde konaklama sayılarında şehrin yavaş unvanını alması etkili olmamıştır. Yavaş şehir statüsünü almadan önce ve aldıktan sonra konaklayan sayıları aynıdır ve oran %50 olmuştur (Şekil 6) (Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a)). Diğer tüm şehirlerde yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra konaklama sayılarında artışlar olurken Gökçeada'da tesise gelen oranı düşmüş konaklayan oranı aynı kalmıştır. Yavaş şehir ilan edildikten beş yıllık sonraki dönemlerde konaklama sayılarında artışlar görülmüştür. Dolayısıyla konaklama sayılarındaki artış yavaş şehir ilan edildikten hemen sonraya yansımamış 2017'den itibaren sayılarda artışlar görülmüştür.

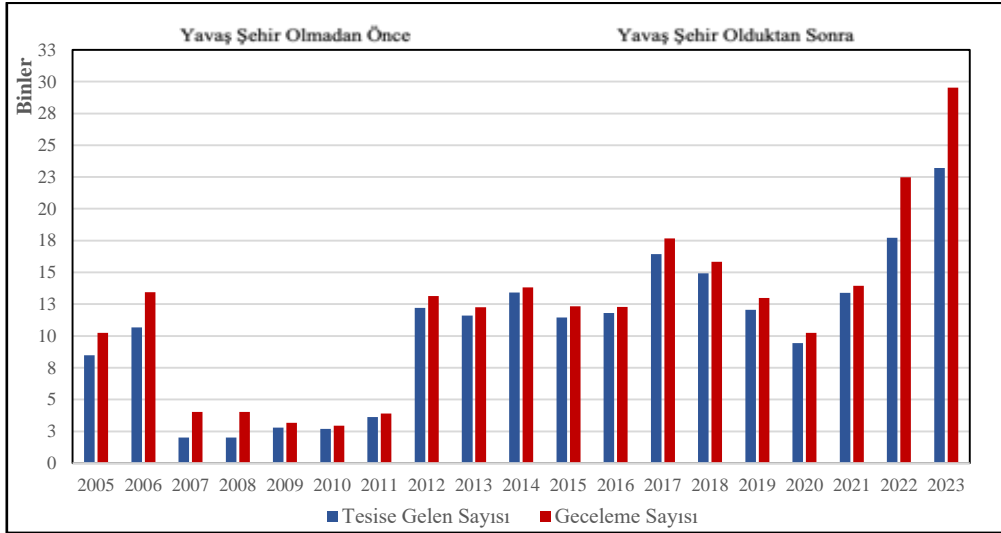


Şekil 5: Gökçeada'da 2007-2010 yılları ile 2012-2015 2012-yılları arasında tesise gelenlerin oranı

Şekil 6: Gökçeada'da 2007-2010 yılları ile 2015 yılları arasında konaklayanların oranı

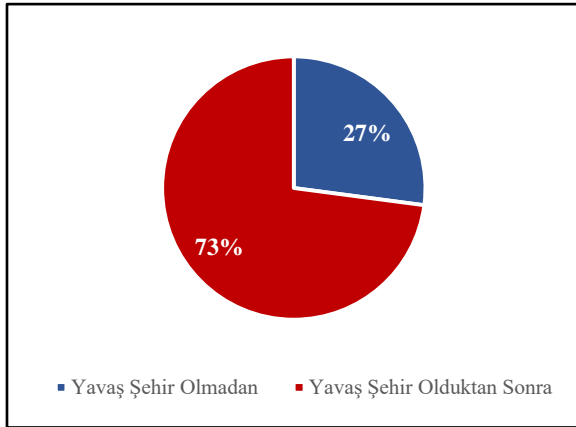
Yalvaç Isparta ilinde, Sultan dağları eteklerinde ve Eğirdir Gölünün kuzey kesiminde kurulmuştur. Yalvaç, Neolitik döneme ait izlerden, Roma, Bizans, Osmanlı dönemlerine kadar birçok tarihi izleri barındırmaktadır. Doğal güzellikleriyle de ünlü olan şehirde tarımsal üretimin yanında dericilik, halıcılık gibi geleneksel el sanatları da devam etmektedir. Yalvaç; tarihi değerleri ve devam eden el sanatları ile kültürel etkileşimlere sahip görüntü sergilemektedir. Şehir, 2012 yılında yavaş şehir unvanını almıştır (Ünal, 2016, s. 24).

Yalvaç'ta tesise gelen ve konaklayan turistlerin zamansal değişimleri değerlendirildiğinde 2005-2006 yıllarında konaklama sayıları 10 bini üzerinde gerçekleşmiş 2007'den 2011 yılına kadar konaklamalarda belirgin düşüşler yaşanmıştır. Şehirde yavaş şehir ilan edildikten sonra tesise gelen ve konaklayan turist sayısında artışlar meydana gelmiştir ve 2017 yılında 17-18 bini bulmuştur. 2020 yılı pandemi süreci nedeniyle konaklamalar azalmıştır. Şehir pandemiden sonraki süreçte konaklama sayılarında hızla ivme kazanmış en fazla 2023 yılında konaklamalar görülmüştür. 2023 yılında tesise gelen sayısı 23 bini geçmiş konaklama sayısı 30 bine yaklaşmıştır (Şekil 7).

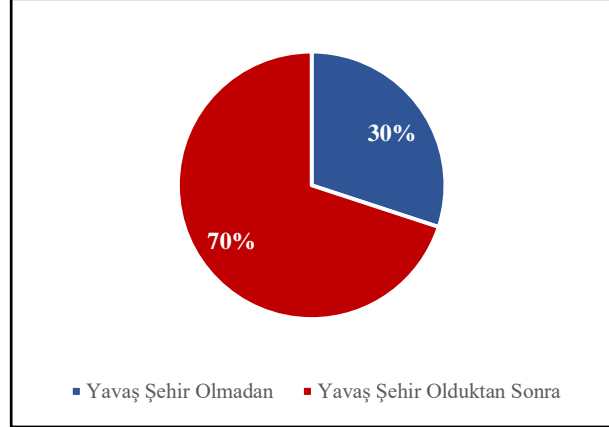


Şekil 7: Yalvaç'ta 2005-2023 yılları arasında tesise gelen ve konaklayan sayıları (Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a) verileri kullanılarak yazar tarafından oluşturulmuştur).

Yalvaç'da 2005-2011 ve 2013-2019 yılları arasında tesise gelen sayıları yedi yıllık süreçlerde oranlandığında yavaş şehir statüsünü kazanmadan önce % 27, yavaş şehir statüsünü kazandıktan sonra % 73'tür. Yavaş şehir ilan edildikten sonra tesise gelen sayılarında hızla yükselmelerin olması oranı % 73'e yükseltmiştir (Şekil 8). Aynı şekilde yavaş şehir ilan edildikten sonra yedi yıllık süreçte konaklama sayılarında artışların olması oranı yükseltmiş ve %70 olmuştur (Şekil 9) (Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a). Yavaş şehir ilan edildikten sonra yedi yıllık süreçte konaklayan sayılarının hızla yükselmesiyle karşılaşılmış ve Yalvaç'ta yavaş şehir hareketi turizmi etkilemiştir.

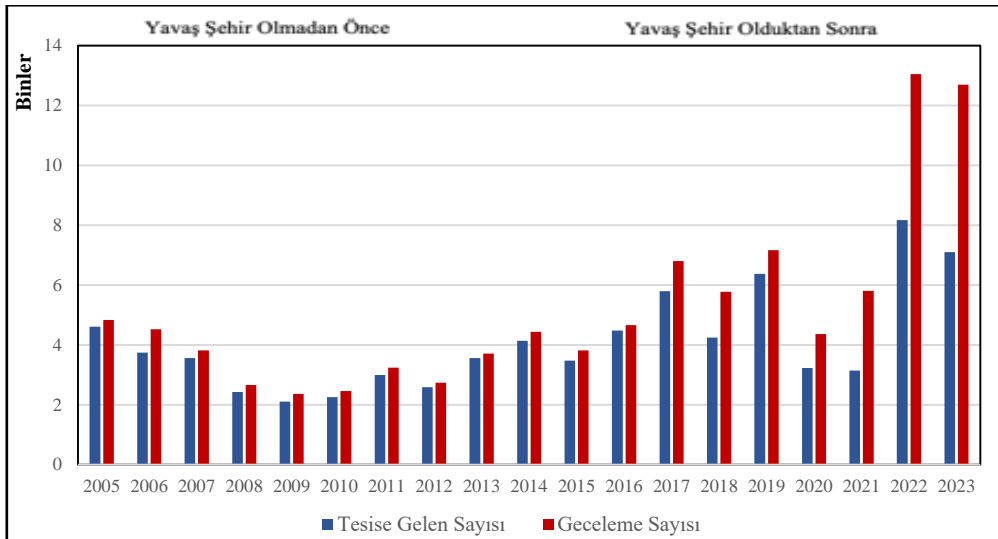


Şekil 8: Yalvaç'ta 2005-2011 yılları ile 2013-2019 arasında tesise gelenlerin oranı



Şekil 9: Yalvaç'ta 2005-2011 yılları ile 2013-2019 yılları arasında konaklayanların oranı

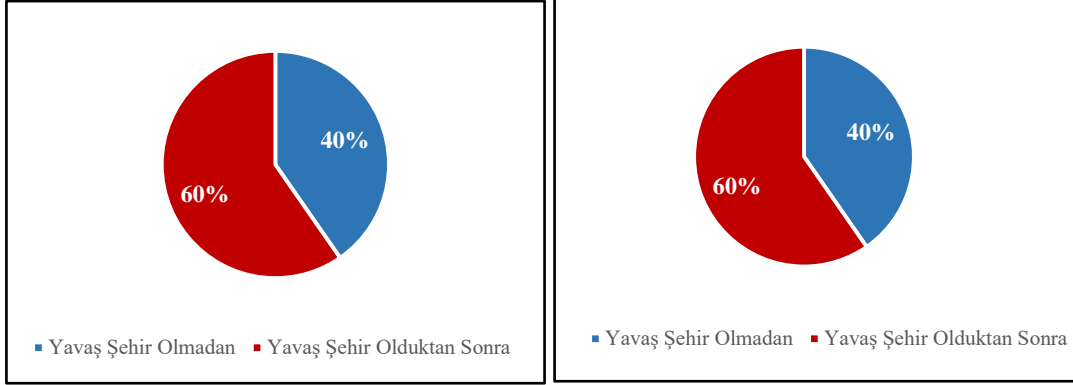
Ordu ilinin Perşembe ilçesi, Karadeniz iklimini ve doğasını yansıtan, mavi ile yeşilin iç içe geçtiği kıyıları, güzel yaylaları ile bilinen bir şehirdir. Doğal limanı, Hoynat adası, şelaleleri, mağaraları ve geleneksel yemekleriyle ünlüdür. Şehir, 2012 yılında yavaş şehir ilan edilmiştir (Ünal, 2016, s. 24). Perşembe şehrinde konaklamaların zamansal değişimleri değerlendirildiğinde 2005-2012 yılları arasındaki dönemde konaklama sayılarında dalgalanmalar yaşanmış ve 2009-2010 yıllarında konaklama sayıları düşmüştür. Yavaş şehir ilan edildikten sonra 2012 yılından itibaren konaklama sayılarında artışlar yaşanmıştır. 2019 da konaklama sayıları yedi bini geçerken tesise gelen sayısı yedi bine yaklaşmıştır. 2020 yılı pandemi süreci nedeniyle konaklamalar her şehirde olduğu gibi Perşembe ilçesinde de azalmıştır. Şehrin pandemi sürecinden sonra konaklama sayıları hızla yükselmiş 2022 yılında en yüksek seviyeye ulaşmıştır. 2022 yılında tesise gelen sayısı sekiz bini aşmış ve konaklayan turist sayısı on üç bini geçmiştir. Şehirde 2005 yılından 2023 yılına kadarki süreçte özellikle son yıllarda konaklama sayılarında artışlar yaşanmıştır (Şekil 10).



Şekil 10: Perşembe'de 2005-2023 yılları arasında tesise gelen ve konaklayan sayıları (Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a) verileri kullanılarak yazar tarafından oluşturulmuştur).

Perşembe şehrinde tesise gelen ve konaklayan turist sayıları toplamaları yıllara göre oranlandığında yavaş şehir statüsünü almadan önce 2005-2011 yılları arasındaki dönem tesise gelen %40'ı oluştururken yavaş şehir statüsünü aldıktan sonra 2013-2019 yılları arasındaki dönemde %60'ı bulmuştur (Şekil 11). Şehirde konaklayanların oranı yavaş şehir ilan

edilmeden önce ve edildikten sonra sırasıyla %40 ve %60 olmuştur (Şekil 12) (Kültür ve Turizm Bakanlığı (2024a). Yavaş şehir ilan edilmeden yedi yıl önce ve yavaş şehir ilan edildikten yedi yıl sonra konaklama sayılarında hızla artışlar yaşanması oranların yükselmesinde etkili olmuş ve yavaş şehir ilan edildikten sonra %60'ı bulmuştur. Dolayısıyla şehirde yavaş şehir ilan edildikten sonra turizm hareketliliği yaşanmıştır.



Şekil 11: Perşembe'de 2005-2011 yılları ile 2013-2019 arasında tesise gelenlerin oranı

Şekil 12: Perşembe'de 2005-2011 yılları ile 2013-2019 yılları arasında konaklayanların oranı

Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç ve Perşembe şehirlerinde yavaş şehir statüsünü kazanmadan önce ve kazandıktan sonra tesislerde gelen ve konaklayan turist sayılarında değişimler yaşanmıştır. Gökçeada şehri yavaş şehir ilan edildikten sonraki dört yıllık süreçte konaklamalarda değişimler yaşanmamış ancak 2016 yılından sonra konaklamalarda büyük oranlarda artışlar meydana gelmiştir. Gökçeada yavaş şehir ilan edildikten beş yıl sonrasında tesise gelen ve konaklayan turist sayılarında artışlar olmuştur. Seferihisar, Yalvaç ve Perşembe şehirleri yavaş şehir ilan edildikten sonraki yıllardan itibaren konaklama sayılarında artışlar meydana gelmiştir.

Sonuç

Yavaş şehir hareketi hızla gelişmiş ve benimsenmiştir. Yavaş şehirlerin temel amacı yerel halkın yaşam kalitesini yükseltmektir. Bu amaçla belirli kurallar çerçevesinde yavaş şehirler ilan edilmiştir. Yavaş şehir hareketinin benimsenmesiyle yeni bir turizm türü olan yavaş turizm ortaya çıkmıştır. Bu şehirler günümüzde turizm talebinin ivme kazandığı mekanlara dönüşmektedir ancak şehirlerde yapılan turizm faaliyetleri yerel kültüre özgü, doğayı koruyan ve çevreye duyarlı bir anlayışla olmalı ve yavaş şehir kuralları çerçevesinde yapılmalıdır. Yöreye özgü yerel ürünlerin işletilmesinde devamlılığın sağlanması, tarihi yapıların korunması ve yerel olana odaklanması gibi özellikler yavaş turizm kapsamında yer almaktadır ve bu durum sürdürülebilir turizm ile bağdaşmaktadır.

Turizm talebinin belirlenmenin yollarında biri tesislerde konaklama sayılarının tespit edilmesidir. Konaklama sayılarının zamansal değişimleri bir mekanda turizm hareketliliği hakkında fikir vermektedir. Araştırma kapsamında Türkiye'de yavaş şehir unvanına sahip dört şehirde yavaş şehir statüsü kazanmanın yavaş turizm etkisi tesislere gelen ve konaklayan sayılarına bağlı olarak açıklanmıştır. Bu bağlamda yavaş şehir ilan edilmeden ve edildikten sonraki süreçte sayılardaki değişimler yavaş turizm hareketliliğini açıklamaktadır. Seferihisar, Gökçeada, Yalvaç ve Perşembe ilçeleri Türkiye'nin ilk yavaş şehirleri arasındadır ve bu şehirlerin günümüze kadarki süreçte turist konaklamalarının zamansal değişimlerini analiz etmek turizm sektörünün yavaş şehir olmasında ki rolünü açıklamak için önemlidir. Seferihisar şehrinde tesise gelen ve konaklayan sayıları 2004-2023 yılları arasındaki dönemde

en fazla 2014 ve 2015 yıllarında olmuştur. Tesise gelen ve konaklayan sayılarının oranı yavaş şehir ilan edilmeden önce ve edildikten sonraki beş yıllık süreçte büyük değişimler yaşanmıştır. Tesise gelen sayılarının oranı %35'den %65'e konaklayan sayılarının oranı %30'den %70'e yükselmiştir. Gökçeada şehrinde tesise gelen ve konaklayan sayıları 2007-2023 yılları arasındaki dönemde en fazla 2019 yılında gerçekleşmiştir. Tesise gelen ve konaklayan sayılarının oranı yavaş şehir ilan edilmeden önce ve edildikten sonraki dört yıllık süreçte diğer şehirlerden farklılık göstermektedir, tesise gelen sayılarının oranı yavaş şehir ilan edilmeden önce %58 iken sonra %42 olmuştur. Konaklayan sayılarının oranı ise %50'dir. Şehirde yavaş şehir unvanını aldıktan sonraki dört yıllık süreçte tesise gelen sayıları azalmış 2016 yılından sonra artmıştır. Yalvaç şehrinde tesise gelen ve konaklayan sayıları 2005-2023 yılları arasındaki dönemde en fazla 2023 yılında olmuştur. Tesise gelen ve konaklayan sayılarının oranı yavaş şehir ilan edilmeden önce ve edildikten sonraki yedi yıllık süreçte değişimler yaşanmıştır. Tesise gelen sayılarının oranı %27'den %73'e konaklayan sayılarının oranı %30'den %70'e yükselmiştir. Perşembe şehrinde tesise gelen ve konaklayan sayıları 2005-2023 yılları arasındaki dönemde en fazla 2022 ve 2023 yıllarında olmuştur. Tesise gelen ve konaklayan sayılarının oranı yavaş şehir ilan edilmeden önce ve edildikten sonra yedi yıllık süreçte büyük oranlarda değişmiştir. Tesise gelen sayılarının oranı ile konaklayan sayılarının oranı %40'dan %60'a yükselmiştir.

Şehirlerin yavaş şehir statüsü kazandıktan sonra şehre gelen turist sayıları ve konaklama sayılarında artışlar yaşanmıştır. Şehirlerde yavaş şehir ilan edilmeden önce konaklama sayıları daha az iken yavaş şehir ilan edildikten sonra sayıların fazla olması yavaş şehirlere olan ilginin arttığını göstermektedir. 2020-2021 yıllarında tesise gelen ve konaklama sayılarında düşüşler yaşanmasında pandemi süreci etkili olmuştur. 2021 yılından sonra tüm şehirlerde konaklama sayıları artmıştır. Gökçeada şehrinde yavaş şehir statüsünü kazanmanın etkisi turizmde hemen hissedilmemiş sonraki süreçte konaklamalarda artışlar olmuştur ancak diğer tüm şehirlerde yavaş şehir statüsü kazandıktan hemen sonra sayılarda artışlar yaşanmıştır. Yavaş şehir unvanına sahip şehirlerde, yavaş turizm hareketliliği tesislerde konaklama sayılarından elde edilen sonuçlardan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yavaş şehir hareketi yavaş turizm hareketini etkilemiştir.

Yavaş şehirlerde oluşan turist fazlalığı yeni konaklama tesislerine ihtiyaçları artıracaktır ancak yeni konaklama tesislerinin yapılması yavaş şehirlerde hedeflenen sürdürülebilir turizmle uyuşmamaktadır. Araştırma kapsamında değerlendirilen yavaş şehirlerde tesise gelen ve konaklayan sayılarının zamansal değişimleri şehirlerde turizm hareketliliğini göstermektedir. Dolayısıyla yavaş şehir olgusu yavaş turizm hareketini etkilemiştir. Yavaş şehir statüsünü kazanan dört şehirde tesise gelen ve konaklayan sayıları hızla artmıştır. Bu artışlar ilerleyen süreçlerde devam ettiğinde konaklama kapasitesinin aşımına ve aşırı turist ile karşı karşıya kalınmasına yol açabilir. Bu nedenle yavaş şehirlerde ortaya çıkan yavaş turizm hareketi sürdürülebilir turizm çerçevesinin hedefleri doğrultusunda gerçekleştirilmelidir.

Kaynakça

- Acar, A. (2018). Yeni daha iyi bir yaşam stili olarak yavaş şehir ve turizm üzerine etkisi: Türkiye Örneği, *Uluslararası Turizm, İşletme, Ekonomi Dergisi*. E-Issn: 2602-4411 2(2): 130-136, 2018.
- Asiltürk O. Y. (2023). Yavaş turizm ve yavaş şehirlerin Türkiye'de sürdürülebilir turizm coğrafyasına katkısı. *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(3), 122-129.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, K. E., Akgün, E. Ö., Karadeniz, Ş & Demirel, F. (2016). Bilimsel araştırma yöntemleri, 20. Baskı, Pegem Akademi.

- Cittaslow. (2024). <https://www.cittaslow.org> (10.05.2024 tarihinde erişildi).
- Cittaslow Türkiye. (2024). <https://cittaslowturkiye.org/tr/> (10.05.2024 tarihinde erişildi).
- Coşar, Y. (2019). Yavaş şehir–sürdürülebilir turizm paradoksu üzerine eleştirel bir bakış. *Journal of Tourism Theory and Research*, 5(1), 40-50. DOI: <https://dx.doi.org/10.24288/jttr.476350>.
- Heitmann, S, Robinson, P, Povey, G. (2011). Slow food, slow cities and slow tourism. *Research Themes for Tourism* 114-127.
- Kervankıran, İ & Aktürk, M. (2017). Türkiye’deki konaklama istatistiklerinin illere göre mekânsal analizi, *Marmara Coğrafya Dergisi*, 36, 83-96.
- Mayer, H. & Knox, P.L. (2006) Slow Cities: Sustainable Places in a Fast World. *Journal of Urban Affairs*, Vol:28, No.4, ss.321-334.
- Pink, S. (2009). Urban social movements and small places-slow cities as sites of activism city. Vol:13, No.4, pp.451-465.
- Prezenza, A., Abbate, T. & Micera, A. (2015). The cittaslow movement: Opportunities and challenges for the governance of tourism destinations. *Tourism Planning & Development*, Vol. 12, No. 4, 479-488, <http://dx.doi.org/10.1080/21568316.2015.1037929>
- Radstrom, S. (2011). A place-sustaining framework for local urban identity: An introduction and history of Citta-slow. *Italian Journal of Planning Practice*, 1(1): 90–113.
- Semmens, J., & Freeman, C. (2012). The value of Cittaslow as an approach to local sustainable development: A New Zealand perspective. *International Planning Studies*, 17(4), 353–375.
- Sohn, D., Jang, H-J. & Jung, T. (2015). *Go slow and Curvy understanding the philosophy of the cittaslow slowcity phenomenon*, springer international publishing AG Switzerland is part of Springer Science+Business Media (www.springer.com). ISBN 978-3-319-14853-3 ISBN 978-3-319-14854-0 (eBook). Doi 10.1007/978-3-319-14854-0
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2024a). Yıllık İl-İlçe Konaklama, <https://yigm.ktb.gov.tr/TR-208783/yillik-il-ilce-konaklama-tablolari.html> (13.05.2024 tarihinde erişildi).
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2024b). Dönemlere ait istatistikler <https://yigm.ktb.gov.tr/TR-201138/onceli-donemlere-ait-istatistikler.html> (13.05.2024 tarihinde erişildi).
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2024c). <https://tga.gov.tr/kultur-ve-turizm-bakanligi-belgeli-konaklama-tesisleri> (13.05.2024 tarihinde erişildi).
- Ünal, Ç. (2016). Turizm coğrafyasında yeni kavramlar “yavaş şehirler ve yavaş turizm”. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 36/13-28.

KADIN ÇALIŞMALARI
WOMEN'S STUDIES

Issues and Challenges with Empowerment of Tribal Women in India: A Forest-Based Study

Hindistan'daki Kabile Kadınlarının Güçlendirilmesi İle İlgili Sorunlar ve Zorluklar: Orman Temelli Bir Çalışma

Padmaja JAGATI*

Abstract

The forest-based resources play significant importance in the lives of tribal women and their households in India. The livelihood of the tribal families is mainly dependent on Non-wood Forest Products (NWFP). These include the collection of kendu leaves for making tobacco, mahua flowers, mahua seeds, mushrooms, tamarind, and wild brooms. The tribal women contribute to a great extent in the collection and processing of NWFP along with the sale of the final products. Due to the existence of the forest, the food and financial security of the tribal households has been secured to a great extent. Sadly, these tribal women receive less compensation through dishonest middlemen due to illiteracy. Therefore, these indigenous women must enhance their skills to increase their income. The current article intends to investigate the amount of women's employment concerning forest products and the many fields in which these women might develop their skills to increase their income and empower their family.

Keywords: Forest-based study, Kendu leaves, Medicinal herbs, NWFP, Tribal families, Tribal women, Women empowerment.

Öz

Orman temelli kaynaklar, Hindistan'daki kabile kadınlarının ve onların hanelerinin yaşamlarında önemli bir rol oynamaktadır. Kabile ailelerinin geçim kaynağı büyük ölçüde Orman Dışı Ürünler'e (NWFP) dayanmaktadır. Bu ürünler arasında tütün yapımında kullanılan kendu yapraklarının, mahua çiçeklerinin, mahua tohumlarının, mantarların, tamarindin ve yabani süpürgelerin toplanması yer almaktadır. Kabile kadınları, NWFP'lerin toplanması ve işlenmesi ile nihai ürünlerin satışında büyük ölçüde katkıda bulunmaktadır. Ormanın varlığı sayesinde, kabile hanelerinin gıda ve finansal güvenliği büyük ölçüde sağlanmıştır. Ne yazık ki, bu kabile kadınları okuma yazma bilmedikleri için dürüst olmayan araçlar tarafından düşük ücret almaktadırlar. Bu nedenle, bu yerli kadınların gelirlerini artırmak için becerilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Mevcut makale, kadınların orman ürünleri ile ilgili istihdam miktarını ve bu kadınların gelirlerini artırmak ve ailelerini güçlendirmek için becerilerini geliştirebilecekleri çeşitli alanları araştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orman temelli çalışma, kendu yaprakları, şifalı otlar, orman dışı ürünler (NWFP), kabile aileleri, kabile kadınları, kadınların güçlendirilmesi.

Introduction

Forests have always been central to tribal society and culture. These have been the primary source of life and livelihood of tribes since the societal and civilization evolution. Every woman in a tribal household puts earnest effort into providing stuff to the family through forest produce. For tribes, the forest is the place for survival. There has been increasing evidence that forest products particularly those of Non-Wood Forest Products (NWFPs) play a vital part in the employment and livelihoods of the rural poor and tribals (Bose, 2011; Mohapatra et al., 2022). Forest resources in a large manner helped in economic growth and the reduction of poverty in various countries. Unlike urban and industrial economies, women are very much engaged in economic activities, mainly in generating income from NWFPs than male counterparts in tribal economies. Some of these are Mahua flowers, kendu leaves (used to make indigenous cigarettes), mushrooms, mahua seeds, tamarind, and the gathering of wild brooms. Additionally, empirical research has shown that NWFPs offer extremely advantageous income returns for the time invested in collecting, and tribal families also receive consistent income from NWFPs, in which women are far more engaged than their male counterparts.

* Research Scholar, Department of Adult Continuing Education & Extension Manipur University, padmajajagati@gmail.com / ORCID: 0009-0003-2466-9411.

Undoubtedly, these men and women in forest areas put their hard effort into collection of the raw materials. Nevertheless, they cannot get much of the gain from the final product. Typically, these NWFP gatherers earn below 10% of the total selling price of the final product. Since they do not have adequate skills to bargain with distributors and retailers and lack adequate technical and financial knowledge, these NWFP gatherers benefit little in terms of monetary gain within the production chain (Mohapatra et al., 2022). Therefore, these indigenous women must enhance their skills to increase their income. The current review article intends to investigate the amount of women's work concerning forest products and the many fields in which these women might become competent to increase their income and empower their families.

Methodology

The current review employs a descriptive methodology. The purpose of the review is to portray the most current issues and challenges faced by tribal women in India regarding their empowerment through forest-based produce for employment and livelihood followed by some key recommendations to combat the circumstances. An exhaustive literature review has been carried out in terms of in-depth analyses of the published research work adopting case studies, interviews, and observation methods on the selected topic. This paper reviewed the recent literature on the employment and livelihood status of tribal women in India, the nature and dimensions of change in their lives, and the challenges and prospects for their empowerment through the use of forest-based produce. The paper also suggests some key recommendations for enhancing the empowerment of tribal women in India. The review is structured with an introductory part at the outset, which is followed by a thorough explanation of the work and livelihood circumstances of tribal women, as well as their significant reliance on produce derived from the forest in Section 3. A well-thought-out and validated sustainable skill framework for the empowerment of Indian tribal women is covered in Section 4. Section 5 presents the most anticipated and significant obstacles to tribal women's empowerment in India. Finally, a well-analyzed set of recommendations has been proposed for the successful execution of tribal women empowerment in India in Section 6, followed by a conclusion section uttering the key outcomes of this review.

Forest Economy, Tribal Women's Livelihoods, and Employment

Forest products offer great avenues for tribal communities, particularly women in the informal economy. As per estimates, of the livelihood of about 6.2 billion people worldwide, 25% is dependent upon to varying degrees on forest products and 350 million population taking shelter in or near this dense forest are mostly dependent on the forest for their everyday survival or livelihood (Dewangan et al., 2011). Approximately, 80% of the population from developing countries is dependent upon NWFPs for meeting health and nutritional requirements (Bose, 2011; Mohapatra et al., 2022; Dewangan et al., 2011). The revenue contribution of the non-timber forest products was about 296 billion Indian rupees to the Indian economy. Income generated from NWFPs constitutes about 50% of the overall forest revenues and 70% of the total forest export (Rani et al., 2011).

The share of income from NWFP products varies from state to state in India. Around 70% of NWFP collection happens in the central tribal belt of the country which includes Odisha, Andhra Pradesh, Bihar, Madhya Pradesh, and Maharashtra. In Odisha, earnings from Bamboo, Kendu leaf, Sal seed, Mahua flower, and Tamarind contributes about 85% of hand the total income from NWFPs (Bhukya, 2015). In Gujarat, the share of income from NWFPs to the total income of the household varied from 20.1% to 34.1% on the other, it ranged from 26.5% to 55.5% in the case of West Bengal (Binjha, 2020). In Manipur alone, one of the North-Eastern states of India, about 90% of the people are dependent on forest products as

their sources of income. In the Bastar district of Chhattisgarh state, about 75% of forest dwellers are dependent upon tubers, flowers, and fruits to supplement their food around the year. While 41% of the families in two southern districts of Bihar earn income by collecting mahua flowers; 31% collect tendu leaves which are being utilized in preparing indigenous cigarettes, 55% of the families collect tamarind, 23% of the families earn income through the collection of mushrooms and mahua seeds; and 31% of the families collect wild brooms (Chakravarty, 2013). Dependence on Bamboo related products is more found in the North-eastern states while in the Himalayan states rare and valuable medicinal herbs are majorly found. In the Southern states, forest dwellers are more engaged in forest produce like tamarind and pongamia seeds, etc. In the case of Kerala, the major share of forest products is medicinal plants (Reshi and Sudha, 2022; Bhasin, 2007). 'There are around 120 items of medicinal plants, which are allowed to be collected from the forests by the tribal communities and 96 species by tribal cooperatives. About 56% of their total income is from the NWFPs (Gupta, 2016).

One of the studies revealed that kendu leaves have the potential to deliver employment for about 4 million population annually through Bidi manufacturing (Fernandes and Menon, 1987). The study further pointed out that forest-based enterprises offered up to 50% of income for 20 to 30% of labour force in India. An estimation by the Government of India reveals that NWFPs trading which consists of the collection and processing of economically valuable NWFPs species provided at least 35 million man-days of employment. Studies have pointed out that NWFPs contribute substantially to the livelihoods of forest dwellers, many of whom have limited dependence on non-agricultural income opportunities (Sharma, 2012). One of the estimates points out that 275 million poor rural populations in India are dependent on NWFPs for their subsistence and cash livelihoods (Das et al., 2017; Mahmud et al., 2017; Das, 2012). Out of the entire NWFP trade in India, about 70% of the NWFP collection happens in the tribal parts of India.

Sustainable Skill Framework for Tribal Women's Empowerment

The NWFP collection has not only been the primary avenue of earning and employment for tribals, but it also has a multi-fold influence on the economy through different other related activities such as processing, packaging, and trading activities. It also counts to be a vital income-producing activity to counterbalance the seasonal unemployment rate. Tribal women are more engaged in these activities than men in tribal areas. In India, women's employment in forest-based enterprises was calculated to be roughly 571.533 million days on an annual basis of which 90% contribution is in small-scale enterprises involving NWFP (Chakraborty, 2013). The number of overall female labour involved in the collection of forest products in Odisha is approximately 300 million-woman days. 'In all over India, tendu leaf collection provides employment on a part-time basis for 7.5 million population and a large majority of the population are tribal women (Hazra, 2021). In Odisha state, around 1.8 million women population are engaged in tendu leaf collection, which has gathered 45,000 tons of leaves on an annual basis amounting to INR 450 million. In the case of West Bengal state, sal leaves are collected by tribal women for about six months in a year. This adds to earning about INR 72 per month under the best circumstances (Khan and Hasan, 2020; Besra, 2022). A study conducted by Padhi and Patel (2021) related to forest products in Odisha, reveals that the tribal women walk up to 3 to 4 hours into the forests and engage themselves 15 hours per day, compared to the tribal men engaged in work 11 hours a day. These studies reveal that the tribal women considerably devote more time and labour to forest-related activities, and are dependent upon forests not only for the purpose to support their needs for subsistence and with the sole aim of earning. Thus, the proactive role performed by women in safeguarding food security, and generating cash income by selling

NWFPs provides them a higher status in tribal societies (Chowdhury et al., 2021). Table 1 presents the quantity of different NWFPs collected by the tribal women for self-household use and for marketing purpose in two different villages in Koraput and Kandhamal districts of Odisha in the calendar year 2019.

Table 1. Quantity of various NWFPs collected by tribal women in two villages in Koraput and Kandhamal districts of Odisha in the calendar year 2019 (Padhi and Patel, 2021)

Type of NWFP	Quantity of collection in Koraput dist., Odisha		Quantity of collection in Kandhamal dist., Odisha	
	For self-use (kg)	For retail (kg)	For self-use (kg)	For retail (kg)
Mahua flower	2000	7000	5000	20,000
Mahua seed	2000	4000	100	5000
Indian gooseberry	20	30	50	100
Sal leaves	1000 bundles*	4000 bundles*	300 bundles*	1000 bundles*
Hariaki (Harad)	20	50	20	50
Siali leaves	400 bundles*	1000 bundles*	100 bundles*	500 bundles*
Greenies	---	---	For daily purpose	---
Mushroom	400	100	7	50
Roots	800	---	10	---

*One bundle = 80 leaf plates

The forest-based products, especially the NWFPs have the involvement of millions of working populations including many indigenous men and women in the most remote areas of developing countries. However, the sizable number of women being engaged in incomes generated from forest produce accrue benefits to the country's economy but there are certain limiting factors such as lack of processing skills, tenure security, and limited market access that restrain in taking out larger benefits from these forest resources. There are also huge demands for natural health and beauty products and thus, it is highly desirable that producers in developing countries be linked with these markets. Certainly, it has much potential but domestic and regional markets for such products are still not tapped properly (Sindhi, 2012; Bose, 2011). There is a need to enable indigenous populations so that they get to benefit from these new kinds of economic gains through forest products and to share correspondingly from the increased gains from globalization.

There are a few challenges that need to be solved to make these indigenous population get benefit from it. Tribal people particularly women find NWFP activities very much worthy and attractive. The reason is that the resources are available freely and further, they also get instant cash out of it. However, unless these NWFPs are processed locally, the raw materials will generate low returns and provide little prospect for the accumulation of the capital required to lift them out of poverty. Therefore, these tribal women need to be provided with technical skills so that they can process these forest products as per national and international markets and accrue benefits from those. Again, the tribal women do not have adequate access to market information and thus, they get lesser value being exploited by the intermediaries and agents. The government should intervene and decide on an MSP in this regard to enable the tribal people to get the proper price of it. Additionally, in order to eliminate poverty, particular government or non-governmental organization initiatives in relation to NWFP activities are required to establish support mechanisms for underprivileged people (Naresh, 2014; Sarma, 2014). Farmers, NGOs, government officials, and other stakeholders should all have their capacities continuously built up. The indigenous groups have relatively little management, processing, and marketing expertise and abilities in the NWFP industry. Therefore, coordinated efforts are required to increase the capability of government procurement agency executives, forest department officials, and most crucially, primary forest produce gatherers. Since there are more women working in the NWFP sector, it is important to put women's interests first while conducting training (Paray, 2019; Sethuraman, 2008).

Intensive awareness campaigns along with exposure visits at national and international levels and exhibitions should be organized to make the primary forest gatherers and other concerned organizations aware of various planning, designing, and implementing strategies in NWFP sectors. There are various available successful models of sustainable harvesting in India, such as tej patta collection in Uttarakhand, honey collection in Tamil Nadu, broom grass collection in Meghalaya, satabar collection in Madhya Pradesh, and lac collection in Chhattisgarh. These kinds of successful practices in agriculture require to be well-planned and properly disseminated through the provision of exposure and/or on spot training. For proper planning and strategizing of forest produce to get more revenue and further, a larger share of employment of tribal women in this sector, there has been highly desirable to have more research and generation of statistics data. Undoubtedly, research and development activities are being undertaken in a few NWFPs, namely lac, resin, tendu patta, etc., there are stringent needs for research in other sectors too particularly in the areas of developing new/alternate marketability, particularly for low-value and high volume NWFP, nursery, plantation, collection, post harvesting, semi processing, and storage. Research is also required on biological, social, trade and market, and economic dimensions (Panda, 2021; Jena and Sahoo, 2016; Raj et al., 2021). Further, there is also a need to create a database regarding gender dimensions and the involvement of men/women in different NWFP activities and livelihood strategies. This would enable the development of sustainable policies and planning to ensure the larger participation of women in these activities. Social mobilization of tribal women who are directly or indirectly involved in forest products also requires urgent attention as these tribal women are often exploited by intermediaries and agents. There is a need of strengthening women groups and Self-Help groups in the locality, which needs to be mobilized and skilled with their requisite knowledge and skills. Various IEC materials should also be used to mobilize the tribal women entrepreneurs.

Primary Challenges in Empowerment of Tribal Women in India

- The indigenous women have low levels of literacy and schooling. They don't seem to be very interested in the educational system or the school curriculum.
- Since the tribal women mostly rely on agriculture, hunting, food collecting, pastoral work, and the forest to support their basic requirements, the tribes are economically destitute.
- For a living, the tribal women work in agriculture or other traditional, unprofitable vocations.
- The tribal women earn less money than men do, which decreases their socioeconomic position.
- The health of tribal women is poor; they struggle with anaemia, starvation, and other illnesses. The inability to read and write presents barriers to accessing medical facilities.
- Predominantly, the tribal women live in rural, mountainous, and interior areas. They are kept in isolation due to a lack of transportation and communication options.
- In a patriarchal tribal society, tribal women are legally prohibited from exercising certain rights that result in gender inequality.
- Due to their limited exposure to the outside world and continued reliance on traditional practices, tribal women encounter technical obstacles that reduce their effectiveness and production.

Key Suggestions to Empower the Tribal Women in India

- The tribal women's participation in decision-making, voting, politics, running for office, and being given a fair shot at being elected at home, school, the community, and the national level, among other things.
- Usually, empowering women entails offering them the chance to pursue higher education.
- It is important to alter how women view themselves and their level of empowerment. They should work to overcome their perception of themselves as helpless, reliant, and passive and aim to become active and independent.
- India has a population that works in and is reliant on agriculture to some degree. The agriculture tasks are carried out by tribal women. Thus, their production and efficiency may be boosted by receiving training and developing their skills in all facets of agriculture.
- Tribal women labour in unorganized industries including agriculture, building, brick laying, housekeeping, etc. The government should uphold their employment rights and enact specific legislation to stop workplace abuse of female employees.
- At the village level, training sessions, seminars, and workshops regarding jobs, health, and education should be organized.
- The government should provide a market for their handicrafts, traditional commodities, agricultural, and forestry products.
- Resources like land, cattle, productive ownership, and other resources must be in the hands of tribal women.
- Micro-credit schemes should be expanded to provide indigenous women modest loans for self-employment in order to help them support themselves and their families.

Conclusion

To empower tribal women in India, a multifaceted strategy that takes into account the variety of societal institutions that influence women's lives is necessary. In India, identity politics is a highly important political tool that is both employed and exploited in a variety of political and social organizations. Numerous social groups, like the Dalit rights movement, the tribal rights movement, etc., struggle for the rights of the marginalized. The representation of historically marginalized populations in society has benefited greatly from these efforts. As a result of the lack of clear statements on women's rights within these movements, the very structures from which they are seeking inclusion have become even more unequal. Therefore, empowering women involves more than just delivering resources; it also involves acknowledging their lived reality of many oppressions.

References

- Besra, S. (2022). Political empowerment of tribal women in India: A review. *Department of Public Administration Utkal University, Vani Vihar, Bhubaneswar*, 55.
- Bhasin, V. (2007). Status of tribal women in India. *Studies on Home and Community Science*, 1(1), 1-16.
- Bhukya, R. (2015). Empowerment of tribal women in India. *Indian Journal of Research*, 4(4), 4-5.
- Binjha, P. (2020). Challenges and prospects of empowerment of tribal women with reference to Jharkhand. *International Journal for Research in Engineering Applications and Management*, 6(7), 231-236.

- Bose, P. (2011). Forest tenure reform: exclusion of tribal women's rights in semi-arid Rajasthan, India. *International Forestry Review*, 13(2), 220-232.
- Bose, P. (2011). Identity-based exclusion: tribal women's forest tenure rights in semi-arid Rajasthan. In *13th International Association for the Study of Commons Conference, Hyderabad (10-14 January)*.
- Chakraborty, S. (2013). Empowering the Tribal Women through Education: Issue of Social Justice with Reference of West Bengal. *Afro Asian Journal of Anthropology and Social Policy*, 4(1), 24-28.
- Chakravarty, S., Kumar, A., & Jha, A. N. (2013). Women's empowerment in India: Issues, challenges and future directions. *International Review of Social Sciences and Humanities*, 5(1), 154-163.
- Chowdhury, A., Roul, S. K., & Mete, J. K. (2021). Empowerment of Tribal Women with Respect to Their Socio-Economic Status in India. *Pt. 2 J. Legal Ethical & Regul. Isses*, 24, 1.
- Das, R., & Rekha & Mahapatra, P. (2017). Empowerment of Tribal Women in Odisha: An Analytical Perspective. *International Journal of Development Research*, 07 (09), 14981, 14986.
- Das, S. K. (2012). An analysis of constraints in women empowerment in Tribal area: Evidences from Assam. *Asian Journal of Research in Social Sciences and Humanities*, 2(4), 61-74.
- Dewangan, S. K., Sahu, K. R., Achari, K. V., & Soni, S. (2011). Socio-Economic empowerment of tribal women through sericulture a study of lailunga block of Raigarh District, Chhattisgarh, India. *International Journal of Business and Management*, 6(12), 297-302.
- Fernandes, W., & Menon, G. S. (1987). Tribal women and forest economy. Deforestation, exploitation and status change. *Tribal women and forest economy. Deforestation, exploitation and status change*.
- Gupta, P. (2016). Status of tribal women in India: some observations. *Anudhyan: an international journal of social science*, 1(1), 181-188.
- Hazra, S. (2021). Impact of globalization on the empowerment of tribal women at mining sector in india:(special reference to West Bengal). *International Education and Research Journal*, 7(5), 39-41.
- Jena, P. K., & Sahoo, S. S. (2016). Forest and livelihood of tribal people: a case study on Kandhamal district in Odisha. *Asian Journal of Development Matters*, 10(2), 24-38.
- Khan, S., & Hasan, Z. (2020). Tribal Women in India: The Gender Inequalities and Its Repercussions.
- Mahmud, S. R., Maowa, J., & Wibowo, F. W. (2017, November). Women empowerment: One stop solution for women. In *2017 2nd International conferences on Information Technology, Information Systems and Electrical Engineering (ICITISEE)* (pp. 485-489). IEEE.
- Mohapatra, B., Sarangi, I., Mahapatra, S. K. (2022). Forests, gender quality, and employment in tribal areas: Issues and concerns for empowering tribal women. *Jundishapur Journal of Microbiology*, 15(1), 5417-5425.
- Naresh, G. (2014). Work Participation of Tribal Women in India: A Development Perspective. *ISOR J. Human. Soc. Sci*, 19(12), 35-38.
- Padhi, S., Patel, S. (2021). Role of tribal women in sustainable forest management in South Odisha. *International Journal of Advanced Multidisciplinary Research*, 8(12), 80-94.
- Panda, P. K. (2021). A Study on Social Change of Tribal Women in Nabarangpur District of Odisha. *Indian Journal of Public Administration*, 67(2), 201-213.

-
- Paray, M. R. (2019). Empowerment of Tribal Women and Gender Development in India. *International Journal of Advanced Multidisciplinary Scientific Research*, 2(1), 21-27.
- Raj, A., Jhariya, M. K., Khan, N., & Oraon, P. R. (2021). Women Empowerment and Social Development Through Joint Forest Management: Indian Perspective. *In Advances in Sustainable Development and Management of Environmental and Natural Resources*, 1, 59.
- Rani, G. S., Rajani, N., & Neeraja, P. (2011). An analysis of tribal women's education in India. *In International Conference on Social Science and Humanity* (Vol. 5, pp. 507-510).
- Reshi, I. A., & Sudha, T. (2022). Women Empowerment: A Literature Review. *International Journal of Economic, Business, Accounting, Agriculture Management and Sharia Administration (IJEBAAS)*, 2(6), 1353-1359.
- Sarma, G. (2014). An analytical study on entrepreneurial activity as a tool for socio-economic development of tribal women in BTAD area of Assam. *IOSR Journal of Economics and Finance*, 3(2), 49-52.
- Sethuraman, K. (2008). *The role of women's empowerment and domestic violence in child growth and undernutrition in a tribal and rural community in south India* (No. 2008/15).
- Sharma, R. (2012). Women and Empowerment: Issues and Challenges. *LBS Journal of Management & Research*, 10(2), 86-88.
- Sindhi, S. (2012). Prospects and challenges in empowerment of tribal women. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 6(1), 46-54.
-