

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 11 Sayı: 2 Yıl: 2024
Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları

e-ISSN : 2147-4419

Derginin Sahibi : Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Türkmen TÖRELİ
Sorumlu Müdür : Prof. Dr. Türkmen TÖRELİ
Editör : Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TÜTÜNCÜ UĞURLUBAY
Dr. Öğr. Üyesi Işıl ÖZCAN
Yönetim Yeri : T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi - Edebiyat Fakültesi
Tınaztepe Yerleşkesi, Buca - 35390 İZMİR

Yazışma Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Tınaztepe Yerleşkesi, Buca, İZMİR
Tel : 0 (232) 301 79 02
Faks : 0 (232) 453 90 93

Yayın Türü : Akademik Hakemli Dergi
Niteliği : Bilimsel Süreli Yayın. Yılda iki kez yayınlanır.

Bu dergide COPE (Committee on Publication Ethics) yönergesine uygun etik ilkeler uygulanmaktadır.

Yayınlanan makaleler kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

© Tüm Hakları Saklıdır.

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Edebiyat Fakültesi

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Hakemli Dergi
Cilt: 11 Sayı: 2 Yıl: 2024

Baş Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TÜTÜNCÜ UĞURLUBAY
Dr. Öğr. Üyesi Işıl ÖZCAN

Alan Editörleri

Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ (Ankara, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Görsel İletişim
Tasarımı)

Prof. Dr. Abdurrahman UZUNASLAN (Gaziantep, Gaziantep Üniversitesi, Tarih)

Prof. Dr. Cafer ŞEN (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı)

Prof. Dr. Erkan GÖKSU (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Tarih)

Prof. Dr. Şahika KARACA (Eskişehir, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı)

Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyoloji)

Doç. Dr. Ahu ÖZTÜRK, (Bursa, Uludağ Üniversitesi, Psikoloji)

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (İzmir, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Felsefe)

Doç. Dr. Sabahattin EZER (Adıyaman, Adıyaman Üniversitesi, Arkeoloji)

Doç. Dr. Ahu Selin ERKUL YAĞCI (İzmir, Ege Üniversitesi, İngilizce Mütercim Tercümanlık)

Doç. Dr. Sinem CANKARDAŞ NALBANTÇILAR (Preston, University of Central Lancashire,
Psikoloji)

Doç. Dr. Gülsüm Songül ERCAN (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Kadın Çalışmaları)

Doç. Dr. Zeynep ÇAKMAKÇI (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Müzecilik)

Dr. Öğr. Üyesi Cennet YASTIBAŞ KAÇAR (Adana, Alparslan Türkeş Üniversitesi, Psikoloji)

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TÜTÜNCÜ UĞURLUBAY (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Tarih)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (Konya, Selçuk Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı)

Yardımcı Editörler

Doç. Dr. Eda GÜNGÖR ALPER (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Jasmin Esin DURANER DİKMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Murat YILMAZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Araş. Gör. Dr. Gülşen GÜRGEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

İngilizce Dil Editörü

Dr. Öğretim Üyesi Jasmin Esin DURANER DİKMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Türkçe Dil Editörü

Araş. Gör. Dr. Gülşen GÜRGEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Almanca Dil Editörü

Dr. Öğretim Üyesi Gülfer TUNALI (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

MLA Uluslararası Endeksinde taranmaktadır.

**Dokuz Eylül University Journal of Humanities is indexed
in the MLA International Bibliography.**

Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

TR Dizin atıf endeksinde taranmaktadır.

**Dokuz Eylül University Journal of Humanities is indexed
in the TR Dizin Citation Index.**

Yayın Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Aylin NAZLI (İzmir, Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin Kocaoğlu (İstanbul, Milli Savunma Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilek DİRENÇ (İzmir, Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Dinçay KÖKSAL (Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikri KULAKOĞLU (Ankara, Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (İstanbul, Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hakkı UYAR (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Kâmil İŞERİ (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali Ünal (Denizli, Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Nadja Reissland (Durham, Durham Üniversitesi)
Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Ankara, Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Neslihan KANSU YETKİNER (İzmir, İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Prof. Dr. Rezzan SİLKÜ (İzmir, Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Sevinç ÖZER (Çanakkale, Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK (Malatya, İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Şebnem TOPLU (İzmir, Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Şeref ULUOCAK (Çanakkale, Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Geoff BOVE (İstanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. İpek Pınar UZUN (Ankara, Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Lucas THORPE (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Ankara, Bilkent Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aykut HALDAN (Edirne, Trakya Üniversitesi)
Dr. Deniz ÖZYILDIZ (Amherst, University of Massachusetts)
Dr. Öğr. Üyesi Ilgın AKTENER (İzmir, İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Saniye VATANSEVER (Ankara, Bilkent Üniversitesi)

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Adem ÖGER

Prof. Dr. Ahmet EYİM

Prof. Dr. Ali Kazım ÖZ

Prof. Dr. Ayse PAMİR DIETRICH

Prof. Dr. Duygu Sevil AKAR TANRIVER

Prof. Dr. Emel POYRAZ

Prof. Dr. Erkan GÖKSU

Prof. Dr. Gökhan TENİKLER

Prof. Dr. Hakkı UYAR

Prof. Dr. Kâmil İŞERİ

Prof. Dr. Mustafa ÇOLAK

Prof. Dr. Mustafa DAŞ

Prof. Dr. Nezihat KÖŞKLÜK KAYA

Prof. Dr. Nurettin GÜLMEZ

Prof. Dr. Recep TEK

Doç. Dr. Ayşe Eda GÜNDOĞDU

Doç. Dr. Beral ALACI

Doç. Dr. Devrim Çetin GÜVEN

Doç. Dr. Elif DASTARLI

Doç. Dr. Emre YAĞLI

Doç. Dr. Esra Başak AYDINALP

Doç. Dr. Gül ÖZATEŞLER ÜLKÜCAN

Doç. Dr. Hülya KAYA

Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ

Doç. Dr. Kazım UZUN

Doç. Dr. Kevser TETİK

Doç. Dr. Leyla KILIÇ

Dr. Dr. Mahinur AKŞEHİR

Doç. Dr. Melike BAŞ

Doç. Dr. Metin ÜNVER

Doç. Dr. Mustafa KIRCA

Doç. Dr. Neslihan ALFISTIK
Doç. Dr. Olena KOZAN
Doç. Dr. Özgür TÜRKER
Doç. Dr. Saniye VATANDAŞ
Doç. Dr. Selçuk ŞAHİN
Doç. Dr. Turgay SEBZECİOĞLU
Dr. Öğretim Üyesi Burcu Pınar BULUT
Dr. Öğretim Üyesi Cumhuriyet BEKAR
Dr. Öğretim Üyesi Didem KAYA SOYKAN
Dr. Öğretim Üyesi Elif GÜN
Dr. Öğretim Üyesi Furkan KÜLÜNK
Dr. Öğretim Üyesi Halil YAVAŞ
Dr. Öğretim Üyesi Murat TOPÇU
Dr. Öğretim Üyesi Murat YILMAZ
Dr. Öğretim Üyesi Nuran KIZMAZ ÖZTÜRK
Dr. Öğretim Üyesi Oktay ÇINAR
Dr. Öğretim Üyesi Seda AĞIRBAŞ
Dr. Öğretim Üyesi Sinem BALTACI
Dr. Öğretim Üyesi Yeşim TÜKEL KANRA
Dr. Öğretim Üyesi Zuhale EROĞLU KOŞAN
Dr. Ekin ŞEN
Dr. Koray ALPER
Dr. Mustafa İLTER
Dr. Reyhan TUTUMLU
Dr. Tuğba İSMAİLOĞLU KACIR
Dr. Zariye ALBAYRAK

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Edebiyat Fakültesi

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 11 Sayı: 2 Yıl: 2024

İÇİNDEKİLER

AFET RİSKİ VE AFET SONRASI DURUM YÖNETİMİNDE DİNİN İŞLEVSELLİĞİ İsa Abidoğlu	362
GÜNDELİK YAŞAMDA ALGORİTMALAR VE ROBOTİK SÜREÇLER ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ İbrahim Emre Günay	385
TÜRKÇE İÇİN SÖZDİZİM AĞACI ÜRETİCİ Murat Özgen, Özlem Varlıklar, Fatma Cansel Özgen, Öykün Yenal, Çağdaş Can Birant	407
TÜRK VE RUS HALK MASALLARININ KALIPLAŞMIŞ DİL BİRİMLERİNİN İNCELENMESİ Renata Aktaş.....	422
GRICE VE SEARLE'İN ANLAM KURAMLARINDA “YÖNELİM” VE “UZLAŞIM” ANLAYIŞLARININ YÖNELİMSSELLİKLERİ Pınar Türkmen Birlik, Eren Rızvanoğlu.....	442
HOHENSTAUFENLİ KONRADIN'İN SİCİLYA MÜCADELESİ: TAGLIACOZZO SAVAŞI Ergun Üstün.....	465
DOMİNİKEN RAHİBİ VİNCENT DE BEAUVAİS'İNİN TÜRK TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME R. Erdi Efendiler.....	488
UYGUR DÜĞÜN KOŞAKLARI (BÜĞÜR ÖRNEĞİ) Rebiyanmu Maimaiti (Rabiyem Memet)	504

MORALİZADE VASSAF KADRİ'NİN <i>HİNT YILDIZI</i> ESERİNDEKİ SÖMÜRGEÇİLİK VE ULUSAL BAĞIMSIZLIK HAREKETLERİ Ersoy Gümüş	518
MANİSA İLİ KULA İLÇESİNDE YER ALAN KİLİSE VE ŞAPELLER ÜZERİNE BİR İNCELEME İpek Gölükçü, İpek Demir, Gizem Özer Baş	532
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TASARRUF TEDBİRLERİNE BİR ÖRNEK: TASARRUF SANDIKLARI Betül Tekinsoy	560
TÜRKİSTAN'IN TİCARET ŞEHİRİ BEYKEND'İN FETHİ VE İKTİSADİ HAYATI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME(43-88/663-707) Murat Erkoç.....	589
AVRUPA SOSYOKÜLTÜREL DİNAMİKLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE OSMANLI KAHVEHANELERİNİN ROLÜ Ayşe Değerli	605
<i>GILGAMIŞ DESTANI</i> 'NDAN <i>DEMETER'E İLAHİ'YE</i> ORMANLAR Esengül Akıncı Öztürk	633
“SOVYET HÜKÜMETİNİN YETENEKLİ DÜŞMANI” AVERÇENKO'NUN MİZAH ÜSLUBU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME ('KARIM' ÖYKÜSÜ ÖRNEĞİNDE) Filiz Karakale	644
TÜRKÇEDE EK ÇOKANLAMLILIĞI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA: -(y)İcİ BİÇİMBİRİMİ ÖRNEĞİ Özge Can, Eylül Gözel, Özgün Koşaner	671
TÜRKÇEDEKİ ROMAN DİLİNDEN ALINTILAR: İZMİR AĞZI ÖRNEĞİ Yasemin ÖZCAN GÖNÜLAL, Ozan UŞTUK	686
MODERN MİSİR SANATINDA YENİ-FİRAVUNCULUK: ULUSAL YENİDEN UYANIŞIN METAFORU OLARAK MAHMUD MUHTAR'IN NAHDET MİSR HEYKELİ Özlem Özkaya Öztopcu.....	704
OSMANLI SADARETİ GÖLGESİNDE GÜÇ VE İKTİDAR MÜCADELELERİ: REİSÜLKÜTTAP ŞAMİZADE MEHMET EFENDİ ÖRNEĞİ Nejla Doğan, Cemile Şahin	724
OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE ŞİİRİ TANIMLAMA DENEMELERİ VE TANIMLAMALARIN YENİLEŞMEDEKİ İŞLEVLERİ Mehmet Akif Çetin.....	756

CUMHURİYET DÖNEMİNDE YALOVA'DAKİ BALTACI ÇİFTLİĞİ (1930-1950)	
Mehmet Nuri ŞANDA.....	774
A FROMMIAN READING OF GEORGE ORWELL'S <i>1984</i>	
Cengiz Karagöz	798
POSTMODERN KİMLİK	
Fusun Özkaya	811
HYPER- UND HYPOKOGNITION: EINE VERGLEICHENDE ANALYSE UNTER SEMANTISCHEM SOWIE SYNTAKTISCHEM GESICHTSPUNKT	
Özge Sinem İmrağ.....	828

Makale Bilgisi: Abidoğlu, İ. (2024). Afet Riski Ve Afet Sonrası Durum Yönetiminde Dinin İşlevselliği DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt11, Sayı:2, ss.362-384.	Article Info: Abidoğlu, İ. (2024). Functionality of Religion in Disaster Risk and Post-Disaster Management . DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 362-384.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1341845	DOI: 10.69878/deuefad.1341845
Gönderildiği Tarih: 12.08.2023	Date Submitted: 12.08.2023
Kabul Edildiği Tarih: 18.04.2024	Date Accepted: 18.04.2024

AFET RİSKİ VE AFET SONRASI DURUM YÖNETİMİNDE DİNİN İŞLEVSELLİĞİ

İsa Abidoğlu*

ÖZ

Son yıllarda afetler karşısında etkili reflekslerin geliştirilmesi bağlamında dinin rolü ve işlevselliğine yönelik yapılan araştırmalarda bir artış görölmektedir. Bazı çalışmalar, afetler sırasında ve sonrasında dinlerin olumlu rolünü ve işlevselliğini vurgularken, bazıları ise dinin afetler öncesi dönemde hazırlık açısından düşük risk algısına yol açabileceğine ve bu tür olaylar karşısında kaderci bir tutum yaratabileceğine işaret etmektedir. Araştırmacılar dinin, afet esnasında ve sonrasında afetten etkilenen nüfuslar için manevi ve sosyal destek potansiyelini, topluluk oluşturma, bireysel ve kolektif kimlikleri onarma veya pekiştirme rolünü ihmal etme eğilimindedir. Oysa dini toplulukların ve din referanslı sivil toplum kuruluşlarının afet zamanlarında devlet kurumlarının olası yetersizlikleri ile ortaya çıkan müdahale ve iyileştirme boşluklarını doldurabilmeleri imkân dahilindedir. Dolayısıyla dinin, hem afet riskini azaltma tedbirlerine yönelik halkta oluşması beklenen bilince yapacağı katkıda hem de afet yönetiminde devletin ve toplumun yapısal mekanizmalarına entegre edilmesi önemlidir. Nitekim afet esnasında ve sonrasında afetle başa çıkma açısından daha dirençli topluluklar oluşturulmasında dinin önemli işlevselliği vardır. Bu çalışma afetler sırasında, öncesinde ve sonrasında dinin hem inanç hem de uygulamalarının rolü ve işlevselliği üzerine teorik bir değerlendirmeyi esas almaktadır. Söz konusu değerlendirme afet riskinin azaltılmasında ve afet sonrası durumu iyileştirilmesinde dinlerin ve dini grupların rolüne ve işlevine ilişkin bir paradigma arayışına cevap verme çabası gütmektedir.

Anahtar Sözcükler: Din-Toplum Etkileşimi, Dinin İşlevselliği, Olağanüstü Durumlar Sosyolojisi, Toplumsal Dayanıklılık.

*Öğr. Gör. Dr., Anadolu Üniversitesi, isaabidoğlu@anadolu.edu.tr, ORCID: [0000-0002-3559-2304](https://orcid.org/0000-0002-3559-2304)

FUNCTIONALITY OF RELIGION IN DISASTER RISK AND POST-DISASTER MANAGEMENT

ABSTRACT

Some studies highlight the positive role and functionality of religion during and after disasters, others suggest that religion may lead to low risk perceptions in terms of preparedness in the period leading up to a disaster and create a fatalistic attitude towards such events. The role of religion as a source of emotional and social support during and after disasters is also often neglected by researchers, as a community-building tool, and as a means of creating or reinforcing social and individual identities for affected populations. In many disaster situations, however, it is possible for religious communities and faith-based civil society organisations to fill the gaps in response and recovery where external response is limited. It is therefore important to integrate religious beliefs and practices with other mechanisms in disaster risk reduction and management. Especially during and after disasters, religion has an important role to play in creating more resilient communities. This study is based on a theoretical assessment of the role and functionality of religious beliefs and practices during, before and after disasters.

Keywords: Religion-society, Interaction, Functionality of Religion, Sociology of Extraordinary Situations, Social Resilience

1. GİRİŞ

Din, insanların maddi yaşam alanlarının olduğu kadar ideolojik yaşam alanlarının da ayrılmaz bir unsurudur. Dini sistemler sadece kutsallık anlayışlarını değil insanların kendilerini, başkalarını ve doğayı algılama biçimlerini belirler. Dahası din, bir dizi kabul edilebilir inanç ve davranış kalıpları ortaya koyar ve bunlara uyanlar için sosyal ve manevi ödüller vadeder. Sapan bireyler ya da gruplar için ise dinin olumsuz yaptırımları vardır (White, 1967, s. 1204). Yapısal olarak dinin toplum için önemi, sahip olduğu işlevlerle ilişkilendirilir. Nitekim dinin, inanç ve uygulama kısmında dikkat çeken işlevlerinden biri olan toplumsal bütünleşme, modern sosyolojinin temel ilgi alanlarından biridir (bkz. Durkheim, 2006)

Afetlere maruz kalan toplumlar kendi içlerinde kriz dönemlerini yaşarlar. Söz konusu kriz dönemlerinde en büyük tehdit toplumsal bütünleşme ekseninde ortaya çıkar. Dolayısıyla dinin toplumsal bütünleşmeye yönelik tehditleri savuşturma açısından afetlerle başarılı bir şekilde başa çıkılması imkanına sahip olduğu söylenebilir. Bu çalışma, dinin afet riskine karşı kitlesel bilinç oluşturma potansiyeline ve afet sonrası durum yönetimindeki işlevselliğine dair teorik bir değerlendirmeyi içermektedir. Ayrıca, çalışmada dini toplulukların, afet dışı yöre ve bölgelerden afet bölgesine doğru müdahalelerinin sınırlı olduğu durumlarda, afette sağ kalmayı başaranların örgütlenebilmeleri ve yerinde müdahale ile iyileştirme boşluklarını doldurabilecekleri vurgulanmaktadır. Öte taraftan bu çalışmayla dini inanç ve uygulamaların belirli toplumsal mekanizmalarla birlikte, afet riskini

azaltmadaki rolüne ve afet yönetimine entegre edilmesinin gerekliliğine işaret edilmektedir. Söz konusu gerekliliğin yerine getirilmesi, daha dirençli toplulukların oluşturulmasına yardımcı olacaktır. Fakat reel dünyada dini inançlara ilişkin analizler çoğu zaman politika tartışmalarına eklenmemekte ve afet yeniden yapılandırma planlamasına nadiren dahil edilmektedir (Piggin, 2009, s. 59). Buna rağmen dinin, insanların felaketleri yorumlama ve felaketlerle başa çıkma biçimlerini şekillendirmede önemli bir rol oynadığı açıktır. İnsanların afetlerin nihai kaynağına ilişkin anlayışı, etkilenen bölgedeki kırılmalık düzeylerini gerçekten de etkileyebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, toplumda felaketlerin doğaüstü güçlerden -Tanrısal gücün tezahürü vs.- kaynaklandığına yönelik beliren inançtan dolayı, afete hazırlık ve iyileştirme çabaları ve fiziksel afet yönetimi önlemlerinde, dini faaliyetler -dua, ritüeller, dini kurallara uyma- pekiştirici unsur olarak öne çıkmaktadır (Wisner, 2010, s. 128-131).

Bu çalışma dini gelenekler ve kurumların afet riskini ve afet sonrası durumu iyileştirme çabalarının ne ölçüde bir parçası olabileceğine yönelik cevaplar bulma amacıyla kaleme alınmıştır. Nitekim doğal tehlikelerin neden olduğu afetlerin sayısının artmasıyla birlikte, dünya genelinde çok sayıda insanın günlük yaşamında genellikle önemli bir yere sahip olan dini kurumlardan yararlanmak için daha büyük bir fırsat doğmuştur. Bu makalede, çoğunluğu oluşturan dini kurum ve geleneklerin afet riskini ve afet sonrası durumu iyileştirme çabalarına hangi yollarla dahil oldukları ve mevcut boşlukları ne şekilde doldurabilecekleri anlaşılmasına çalışılmaktadır. Dini kurumların, afetlerin hemen sonrasında hayati bir rol oynayabileceği ve aynı zamanda uzun vadeli bir iyileşme alanı açabileceği makalenin temel tezlerindedir. Dolayısıyla dini kurumlar, özellikle tekrarlanan afetlere maruz kalan ve kalma riski taşıyan topluluklar için dayanıklılığa yönelik bir yol haritası sağlayabilir. Dini kurumların afet esnasında ve sonrasında çeşitli şekillerde toplumun geneline yardım ve destek sağlama adına devreye girerek toplumsal krizi hafifleterek toplumsal dayanıklılığı artırma işlevine sahip olduğu varsayımı değerlendirilmesi gereken bir varsayımdır. Dahası dini kurumların, afetler esnasında ve sonrasında afetzedelerin dini aidiyetine bakılmaksızın yardıma ihtiyacı olan herkes için bir destek alanı açmak suretiyle çoğulculuğun kapsamını genişletebileceği ihtimaline bakmak gereklidir. Sonuç olarak, söz konusu değerlendirme vasıtasıyla afetlerin manevi, sosyal ve ekolojik boyutlarının birbiriyle bağlantılı olduğu, dinin afetler esnasında ve sonrasında, toplumların düşünme ve hareket etme biçimlerini etkilediği ve bunlardan etkilendiği tezi daha iyi anlaşılacaktır.

2. Toplumsal Açıdan Afet ve Sonuçları

Afetler ister doğal ister teknolojik olsun siyasi, kültürel, ekonomik ve sosyal etkilere sahiptir. Afetler, acımasızlıkları ve öngörülemezlikleri ile etkileyicidirler ve yalnızca etkilenen nüfus arasında değil, aynı zamanda

devlet yetkilileri ve hatta araştırmacılar üzerinde de olağanüstü tepkilere neden olmaktadır. Daha öz ifadeyle afetler genellikle korkuya, paniğe, endişeye yol açarlar ve bu duygularla başa çıkma açısından dini refleksler afet öncesi dönemlere göre daha güçlü biçimde açığa çıkarlar. Sosyal bilimciler ise hem bireysel hem de kolektif düzeyde ortaya çıkan tepkileri ve algıları, araştırmalarına konu edindikleri gibi yıkım ve ölümlle ilişkili sonuçları incelemeye çalışırlar. Afetler yalnızca büyük can ve altyapı kayıplarına yol açtıkları için değil, aynı zamanda ekonomik büyümeyi yavaşlatarak, geçim kaynaklarını azaltarak, sosyal huzursuzluğu, yoksulluğu ve eşitsizliği artırarak ve son olarak da kültürü etkileyerek toplumu olumsuz yönde dönüştürdükleri için sosyal olgular bağlamında ele alınırlar. Bu açıdan afetlerin toplum üzerinde derin, ani ve uzun vadeli etkileri vardır (Reddy, 2018, s. 56).

Afet konusu incelenirken ortaya fiziksel hasar, zarar görebilirlik ve risk gibi terimler birbiriyle ilişkili olarak açıklanmaya çalışılır. Anthony Oliver-Smith ve Susanne Hoffman'a göre afet riski hem doğayı hem de sosyal yapıyı tahrip etme potansiyeline sahip güçlerin ve koşulların tamamını kapsamaktadır. Dolayısıyla afetler potansiyel olarak yıkıcı bir etken/kuvvet ile olağan ekonomik, sosyal ve kültürel düzen ve yapısından uzaklaşmış tehlike altındaki bir nüfusu birleştiren süreçler ya da olaylar dizisidir. Nihayetinde afetler, farklı grupların yaşam biçimiyle bağlantılı sosyal, siyasi ve ekonomik çevrenin ürünleri olarak bireyleri ve toplulukları etkilerler (Smith & Hoffman, 2002, Smith, 1996, s. 303-328).

Afetlerde fiziksel hasar konusu ister doğal ister teknolojik olsun, toplumun tehlikeleri nasıl algıladığı ve tehlike risklerini nasıl hesapladığına bağlı olarak yıkıcılığı artar. Burada vurgulanması gereken nokta, tüm afetlerin çevre kaynaklı olmadığı ya da değiştirilmiş bir çevreden kaynaklanmadığıdır. Afetlerin birçoğu, özellikle de günümüzde, “üçüncü” bir çevreden kaynaklanmaktadır. İnsanların afetlere karşı savunmasızlığı, insan eliyle yapılan yapılardan veya insan girişiminin zararlı uygulamalarından yani “üçüncü” çevreden kaynaklanmaktadır. Örneğin tren kazası gibi felaketler genellikle "teknolojik" felaketler olarak adlandırılmalarına rağmen bu felaketler çevreye de ciddi zararlar verebilir ve insanların yaşadıkları yerlerle olan ilişkilerini on yıllar boyunca tahrip edebilir (Smith & Hoffman, 2002, s. 3-22). Bu bağlamda, “belirli bir bölgede bir afet karşısında az ya da çok, artarak ilerleyen bir hazırlık derecesini sağlamak adına sosyal organizasyonun her kademesinde afetlerin doğasına ilişkin gereken bilgi, kural, değer ve önlemleri” içeren bir “afet alt kültürü”nün inşa edilmesi gerekliliği ortaya çıkar (Revet & Langumier, 2015, s. 2).

Afet alt kültürünün temel bileşeni, afet riskini azaltma ve afetler karşısında direnç oluşturma bağlamında toplumsal bilinçte oluşması beklenen sağlıklı duyarlılık biçimleridir (Wilkinson, 2004 s. 98). Bir afet durumunda risk, tehlikenin boyutlarıyla birlikte mekânsal ve zamansal olarak yıkıcı

olaylara maruz kalan ve farklı derecelerde zarar görebilirliğe açık insanların sayısının karmaşık bir fonksiyonu olarak ele alınır. Reddy'ye göre afet birbiriyle ilişkili üç faktörden oluşur: tehlike (T), zarar görebilirlik (Z) ve risk (R). Afetin etkisi, $R=T+Z$ denklemiyle ilişkilendirilerek belirlenir. Tehlike, bir afetin fiziksel etkenidir ve istatistiksel olarak tahmin edilebilir. Ancak tahminler, bir toplumun ya da nüfusun maruz kaldığı gerçek zarar görebilirlik düzeyi hakkında çok az şey söyler (Reddy, 2018, s. 67). Tehditler yaklaştığında ve felaketler meydana geldiğinde, bunlar aynı anda fiziksel, biyolojik ve sosyal sistemlerin karmaşık etkileşimlerini ortaya çıkarır. Tehlikeler ve trajediler yalnızca bu üç gücün birbirine bağlılığını değil, aynı zamanda maddi ve kültürel dünyalardaki etkileşimlerini de ortaya koyar. Son olarak ister doğal ister teknolojik olsun, felaketler daha savunmasız olan topluluklar arasında ciddi sonuçlar doğurur. Sosyal bilimciler, zarar görebilirlik ile bir kişi veya grubun ve içinde buldukları durumun, doğal riskin (aşırı bir doğal olay veya süreç) etkilerini öngörme, bunlarla başa çıkma, bunlara dayanma ve bunlardan kurtulma becerisini etkileyen özelliklerine atıfta bulunmaktadır (Beck, 1992, s. 22).

Risk kavramı tehlikeler ve belirsizliklerle başa çıkma yollarının sistemsel içerikleri ile açıklanır (Beck, 1992, s. 22). Bir kişinin hayatı, geçim kaynaklarının, mallarının ve diğer varlıklarının doğada ve toplumda meydana gelen ve tanımlanabilir bir olay nedeniyle ne ölçüde risk altında olduğunu belirleyen faktörlerin bir kombinasyonudur (Wisner ve diğerleri, 2004, s. 11). Bu kombinasyon savunmasız insanlarda tehlike ile felaket arasındaki ana bağlantı noktasını oluşturur. Ancak bireyin savunmasız kalmasına meydan veren olumsuz koşulların bertaraf edilmesine olanak veren toplumsal bir dinamik vardır ki bu da toplumun direnç katmanlarıdır. Zira herhangi bir olayın tehlikeli boyutlarının afete dönüşmesi için bu olayın savunmasız insanların hayatını en azından bir süreliğine olumsuz etkilemesi gerekir. Buna rağmen bu olumsuzluklarla başa çıkma açısından toplumsal reflekslerin direnç gösterme bağlamında aktifleşmesi, hayatın afetler karşısında tekrardan düzene sokulmasında hayati önem taşır (Cannon, 1994, s. 13-20). Bu açıdan bakıldığında her yıl milyonlarca insanın hem insan kaynaklı hem de doğa kaynaklı afetlerden etkilendiği görülmektedir. Bilindiği üzere ölüm veya fiziksel yaralanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmak, evimizi eşyalarımızı kaybetmek afetlerin kaçınılmaz sonucudur. Bu tür stres faktörleri bizi duygusal ve fiziksel sağlık sorunları açısından risk altına sokar. Afet sonrası stres tepkileri, her türlü travma sonrası görülen yaygın tepkilere çok benzer. Felaketler çok çeşitli zihinsel ve fiziksel tepkilere neden olabilir. Ayrıca afetzedelerin olaydan sonra ortaya çıkan sorunlara, tetikleyicilere veya travmayı hatırlatan şeylere de tepki verdikleri ve bu tepkiye bağlı olarak farklı refleksler geliştirebildikleri görülmektedir. Dolayısıyla afetler fiziksel yıkımın ardından sosyal acıyla da baş etme ihtiyacını gün yüzüne çıkarır. Bu

noktada dinin sosyal acıyı hafifletme bağlamındaki işlevselliği göz ardı edilemeyecek biçimde önem arz eder.

Sosyal acı, afet sonrası yaşamı altüst eden zincirleme niteliğindeki düzensizliklere karşı yaşam direncini kıran stres biçimlerini beraberinde getirir. Afetlerin neden olduğu bir dizi olumsuz sonuç, bir kişinin afetlerden sonra daha şiddetli veya daha uzun süreli stres tepkileri vermesine neden olabilmektedir. Nitekim sosyal acı kavramı afete maruz kalma riskine bağlı olarak gelecekteki ruhsal sorun riskiyle yüksek oranda ilişkilidir. Sosyal acıyla ilişkili olarak en yüksek risk altında olanlar, felaketi bizzat yaşayanlardır. Daha sonra mağdurlarla yakın temas halinde olanlar gelmektedir. Kalıcı etki riski daha düşük olanlar ise ağır hasar haberleri gibi afetlere sadece dolaylı olarak maruz kalanlardır. Afetlerde yaralanma ve hayati tehlikenin devam etme potansiyeli, ruh sağlığı sorunlarına en sık yol açan faktörlerdir (Wilkinson, 2004, s. 89). Araştırmalar Japonya tsunamisi, Meksika'daki çamur kaymaları ve ABD'deki Andrew Kasırgası gibi şiddetli doğal afetlerden kurtulanların en az yarısının klinik bakım gerektiren ruh sağlığı sorunlarından muzdarip olduğunu göstermektedir (Reddy, 2018, s. 89).

Afetlerde çoğu zaman, kadınlar veya kız çocukları, erkeklere veya erkek çocuklarına göre daha fazla olumsuz etkiye maruz kalmaktadır. Afet sonrası toparlanma, evde çocuklar olduğunda daha streslidir. Eşleri olan kadınlar da toparlanma sürecinde daha fazla sıkıntı yaşamaktadır. Evde engelli veya yardıma muhtaç derecede hasta bir aile üyesinin olması diğer aile üyeleri için stres kaynağı olabilmektedir. Yine afetlerden sonra evlilik stresinin arttığı da gözlemlenen olgular arasındadır. Ayrıca, aile üyeleri arasındaki çatışmalar veya evdeki destek eksikliği afetlerden kurtulmayı zorlaştırır (Smith & Hoffman, 1999, s. 328)

Bromet ve arkadaşlarının (2017) yapmış olduğu çalışmaya göre 40-60 yaş aralığındaki yetişkinlerin afetlerden sonra toplumsal hayatın olağan akışını ayak uydurmada sıkıntı yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu yaş aralığında olanlar hem işleriyle ve hem de aileleriyle ilgili sorumluluklarından dolayı afet sonrası stresi yoğun yaşadıkları düşünülmektedir. Çocukların ise doğal afetlere nasıl tepki verdiğiine ilişkin araştırmalar sınırlıdır. Fakat Wisner'in çalışmasına göre (Wisner, 2010, s. 128-131) afetlerden sonra çocukların, yetişkinlerle kıyaslandığında toplumsal uyum ve iyileşme süreçleri daha sıkıntılı geçmektedir. Nitekim ebeveynlerdeki uzun soluklu yüksek stres, çocuklarda iyileşme dönemlerinin uzamasına neden olmaktadır.

Afet sonrası dönemde ruh sağlığının korunması veya iyileştirilmesine yönelik kaynaklara ulaşma açısından gelişmekte olan ülkelerdeki toplumlara göre gelişmiş ülkelerde yaşayan toplumların daha şanslı oldukları görülmektedir. Bununla beraber gelişmekte olan ülkelerde doğal afetler, gelişmiş ülkelerdeki insan kaynaklı afetlerden daha ciddi etkilere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında düşük veya olumsuz sosyal destek hem bir risk hem de

bir dayanıklılık faktörü sayılır. Nitekim afetlerden sonra sosyal destekte görülen zafiyetin nedeni stres ve destek ağı üyelerinin kendi hayatlarına devam etme ihtiyacı olabilir. Dahası destek için güvenilen diğer kişilerden gelen tepkiler olumsuz olabilir. Örneğin, birileri afetzedenin sorunlarını, ihtiyaçlarını ya da acılarını küçümseyebilir ya da afetzededen beklenenden daha çabuk iyileşmesi istenebilir. Bu durum afet sonrası travma mağdurlarında gelişimi yavaş seyreden uzun süreli problemlerle güçlü bir şekilde bağlantılıdır. Kitlesel bir travmadan sonra, çözülmüş olanlar da dahil olmak üzere toplumsal çatışmalar yeniden görülebilir. İnsanlar çok ihtiyaç duyulan kaynaklara erişmeye çalışırken ırksal, dini, etnik ve sosyal bölünmeler tekrarlanabilir. Ayrıca ailelerde, eğer aile üyeleri arasında birbirlerine felaketi hatırlatan üzücü unsurlar yaşandıysa veya aile üyeleri afet sırasında farklı durumlarla karşılaşırsa çatışmalar ortaya çıkabilir. Bu durum, aile üyeleri arasında genellikle gidişatı tahmin edilemeyen farklı toparlanma süreçleri yaratır. (Beck, 1992, s. 22).

Her şeye rağmen tarih içerisinde milyonlarca insan felaketlerden doğrudan etkilenmiş olsa da çoğunun iyileştiği unutulmamalıdır. İnsan doğası dirençlidir ve çoğu insan bir felaketten geri dönme yeteneğine sahiptir. Ayrıca, insanlar bazen felaketten sonra olumlu değişiklikler bildirirler. Örneğin afetler sayesinde hayatta neyin gerçekten önemli olduğu insanlar tarafından yeniden düşünülebilir ve hayatta değer verilmesi gereken şeyler takdir edilmeye başlanabilir. Bununla beraber kurumsal dinin katkısıyla verilecek sosyal destek, afet de dahil olmak üzere herhangi bir travma sonrasında iyileşmenin anahtarlarından biridir. Daha açık ifade ile dinin toplumu bütünleştirme odaklı kriz anlarını yönetme ve sosyal destek sağlama işlevi, refahı artırır ve kitlesel travma sonrası sıkıntıyı sınırlar. Dahası dini grupların toplumsal bağlantıları harekete geçirme potansiyeli afetten etkilenenlerin afetin dışında kalanlarla bağlantısını kurmayı kolaylaştırır. Özetle dini gruplar afet sonrası toparlanma için gereken imkanları aktive etme gibi işlevleri bünyesinde barındırdığı bilinmektedir (Gaillard, 2010). Söz konusu işlevlerin başında problemlerin çözümünde pratik yardım, anlaşılma ve kabul edilme duygusunun pekiştirilmesi, travma deneyimlerinin paylaşılması, yaşanan şeyin ve verilen tepkilerin "anormal" olmadığına dair teselli verme gibi birçok unsur sayılabilir (Gianisa & Le De, 2018).

3. Afet Riski Karşısında ve Afet Sonrası Durumda Dinin Rolü ve İşlevi

Çeşitli çalışmalar dinin afetlerdeki rolünü giderek daha fazla vurgulamaktadır. Ancak bulgular genellikle farklılık göstermektedir. Bazı araştırmacılar dinin, afetin sonuçlarına katlanma bakımından toplumsal direnci arttırdığına yönelik işlevsel yönüne dikkat çekerek bireyleri intihar eğiliminden koruyabileceğini ve afet sonrasında insanlara kontrol ve güvenlik hissi verebileceğini tespit etmiştir (Zaumseil, 2014, Stratta, 2014, Fujiwara, 2013, Piggan, 2009). Diğer çalışmalar dinin riskler ve afetlerle ilgili kadereci görüşlerinin toplumu

sorumluluk almada tembelliğe ittiği, dini grupların kendilerine tabi olmayanları ve dini uygulamalara hayatlarında yer vermeyenleri ayrımcılığa maruz bıraktığı ve yine dini grupların arasında afetlere müdahalede görünür olma açısından beliren rekabet gibi daha olumsuz yönleri tespit etmiştir (Paradise, 2005, Fountain, 2015, Guarnacci, 2016).

Batıdaki çalışmalarda afetler uzun zamandır doğal tehlikelerin aşırı boyutlarının bir sonucu olarak açıklanmaktadır. Bu bakış açısı, depremlerin, volkanik patlamaların, hortumların, sellerin ve benzerlerinin nadir (zaman içinde) ve aşırı (büyüklük olarak) boyutunu vurgulamaktadır. Buna rağmen bilim insanları, kurumlar, hükümetler ve medya sıklıkla 'az gelişmiş', 'aşırı nüfuslu', 'bilgisiz', 'hazırlıksız' veya 'plansız' bölgeleri etkileyen 'sıra dışı' ve 'kesin olmayan' olaylardan, 'beklenmedik' felaketlerden, 'planlanmamış' ve 'öngörülmemiş' hasarlardan bahseder. Bu nedenle doğal tehlikeler ve afetler hâkim sosyal dokuya atıfla genellikle istisnai durumlar olarak değerlendirilir. Farklı yazarlar, afetlerin nedensel açıdan Tanrısal iradeyle ilişkilendirilmesinin, afetler konusunda düşük risk algısı yaratabileceğini dolayısıyla bu algının afetten zarar görebilirliği arttırabileceğini savunmaktadır. Daha açık ifade ile afetlerin ilahi bir ceza olarak tasvir edilmesi sözü geçen yazarlara göre kadercı bir tutum yaratarak toplumu daha savunmasız hale getirebilir ve afetin temel nedenleriyle mücadele çabalarını engelleyebilir (Gaillard & Texier, 2010, s. 4081, Hewitt, 2019, s. 3-12).

İnsanların afetlere tepkisi, afet tehditinden kaynaklanan riski nasıl algıladıklarına bağlıdır. Kendilerine yönelik tehdit algısı düşük olan bireyler ya da toplumlar, doğal tehlikelere karşı zayıf bir uyum gösterme eğilimindeyken, yüksek risk algısına sahip olanlar ise olumlu bir uyum içinde davranma eğilimindedir. Sonuç olarak, afeti önlemek için planlanan tedbirler, doğal olayların aşırı boyutuna yöneliktir. Dolayısıyla mühendislik yapılarının inşa planı, tehlikeye dayalı arazi kullanım planlamasının yanında tehlike farkındalık kampanyaları gibi spesifik, teknokratik, komuta ve kontrol tedbirlerini içerir. Fakat küresel toplumda söz konusu tedbir içeriklerinin içinde dinin işlevine yönelik beklentilerin dikkate alınmadığı görülebilir (Gaillard & Mercer, 2013, s. 93-96).

Türkiye’de ise dinin afetler karşısındaki rolü ve işlevi özellikle seküler-humanist eğilimde olanlarca belki de dindarların politize olma ihtimaliyle ilişkili olarak dikkate değer bir olgu olarak görülmediğini söylemek gerekir. Nitekim afetlere karşı politikalar üretme devlet aygıtının ve siyaset odağının güdümünde olduğundan söz konusu politikaların eleştirilmesi imkanının siyasetle iç içe geçmiş din kurumu tarafından meşrulaştırılarak tamponlanacağı korkusu özellikle bahse konu olan toplumsal kesim tarafından dillendirilmektedir. Örneğin Türkiye’de asrın felaketi olarak görülen büyük Pazarcık depreminde dini grupların bünyesindeki yardım kuruluşlarının başarılı kurtarma anlarında, faaliyeti

yürüten ekip üyelerinin “tekbir”lerle sevinçlerini ifade etmeleri siyasetin gündemine oturmuştur. Gündeme konu olan durumun içeriğine bakıldığında seküler-humanist kesimin Türkiye’de var olan deprem riskine karşı oluşması gereken tedbir anlayışının yeterli düzeyde oluşmamasında “kaderci” anlayışın olduğu öne sürülmektedir. Bununla ilişkili olarak seküler-humanist kesimde kurtarma operasyonlarına eşlik eden ritualistik davranışın sözü geçen kaderci anlayışın toplum nezdinde sorgulanmasına engel olduğu kanısı vardır (Takvim Gazetesi, <https://www.takvim.com.tr/guncel/2023/02/13/can-ataklidan-tekbir-hazimsizligi-skandal-sozler-kullandi-absurt-bir-sey>, Türkiye Gazetesi, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/gundem/ilahiyatci-nazif-ayin-tekbir-rahatsizligi-laikligi-ihmal-etmektir-948647>, (Erişim Tarihi: 14.02.2023),

Batı’da ise dinin kaderci anlayışının toplumda deprem riskine dayalı tedbir alma bilincine olumsuz etkisi olduğu kanısının 1970’lerin sonlarında yapılan çalışmalarda bilimsel olarak kayda değer nitelikte olmadığı öne çıkmıştır. Bu çalışmalar, insanların doğal tehlikeler karşısındaki davranışlarının bağlamsal olduğu ve bu davranışların bireysel risk algısından çok sosyal, ekonomik ve politik güçler tarafından şekillendirildiği savunulmaktadır. Öte taraftan siyasi ihmal, sosyal marjinalleşme ve geçim kaynaklarına sınırlı erişim, çaresiz insanları tehlikeye açık alanlarda yaşamaya ve çalışmaya zorladığı tespit edilmiştir. (Torry, 1979, Waddell, 1977, Cannon, 1994). Bu tespitlere göre insanların doğal tehlikelere karşı savunmasızlığını azaltmaya yönelik öneriler, dinin riske hazırlıklı olma bağlamında toplumsal bilince olan etkisinin sınırlandırılmasının yerine büyük ölçüde yoksulluğun azaltılması, arazi ve kaynaklara adil erişim, sosyal hizmetlere daha fazla hükümet yatırımı vb. gibi önlemlerden oluşmaktadır. (Anderson & Woodrow, 1989, s. 105).

Afet riski analiziyle ilişkili olarak zarar görebilirlik, bir kişi veya grubun bir tehlikenin etkilerini öngörme, bunlarla başa çıkma, bunlara direnme ve bunlardan kurtulma kapasitesini etkileyen özellikleri ve durumları olarak tanımlanmaktadır. Zarar görebilirlik coğrafi konum ve tehlikelere maruz kalma, ekonomik kaynaklar, sosyal statü, demografik faktörler, kültürel unsurlar ve tarihsel süreçlerle ilgilidir. Yerel toplulukların zarar görebilirliğini anlamak, afet riskinin azaltılması için merkezi bir öneme sahiptir (Bergstrand, 2014, s. 393). Zarar görebilirlik kavramı, tehlikeyle başa çıkma, geri dönme ve zarar görebilirliği azaltma yeteneği olan dirençlilik kavramıyla bağlantılıdır. Hassas bireyler ve yerel topluluklar bu tür olayların üstesinden gelmek için kaynaklara veya kapasitelere de sahiptir. Bu kaynaklar genellikle insani, sosyal, siyasi, ekonomik, doğal ve fiziksel kaynaklar olarak sınıflandırılır (Quevauviller, 2014, s. 33). Kapasiteler genellikle geleneksel ve yerli bilgi, beceri ve teknoloji, inançlar ve kültürel uygulamalar ve dayanışma ağları gibi insanların geçim kaynaklarına dayanan içsel kaynaklardır. İnsanların afet zamanlarındaki başa çıkma mekanizmaları,

kapasitelerinin harekete geçirilme şeklini yansıtır (Chambers & Conway, 1992, s. 10-12). Ayrıca normlar, inançlar, değerler, bilgi, teknoloji ve toplumsal bellekte yaşayan kahramanlık hikayeleri bireylerin ve yerel toplulukların afet sırasındaki ve sonrasında davranışlarını etkiler (Wenger & Weller, 1973, s. 13).

Dini inançlar ve uygulamalar hem zarar görebilirliğin hem de afetlerin üstesinden gelme kapasitesinin itici güçleridir ve yerel kültürel değerlerin içine gömülüdürler (Douglas, 2003, s. 177) Yüzyıllar boyunca din, afetler gibi kontrol edilemeyen ve stres yaratan olayların anlamını yorumlamak için kullanılmıştır (Grandjean, 2008, s. 187) Günlük kültür ve sosyal uygulamalar olarak dini inanç ve pratikler, bireylerin ve yerel toplulukların afet riskini azaltmak için sergiledikleri kapasitelerden birini oluşturmaktadır (Gillard & Paton, 1999, s. 8). Bazı bilim insanları dini inançların afetin her an gerçekleşebileceğine dair farkındalığı artırabileceğini vurgulamaktadır. Örneğin, Endonezya'daki etnik gruplardan biri olan Açe'liler felaketin Tanrı'nın bir eylemi olduğuna inanmaktadır ve 2004'teki tsunamiden sonra bir sonraki felakete hazırlıklı olmaları gerekmiştir. Çünkü elden gelenin en iyisini yapmak İslami öğretinin bir parçasıdır (Adiyoso & Kanegae, 2012, s. 165-172). Fiji'de ise düzenli dini faaliyetlerin afet sonrası deneyimleri ve travmatik yaşantıları olumlu yönde etkilediği görülmüştür (Joakim & White, 2015, s. 194). Türkiye'de de depremlerin, sellerin vb afetlerin karşısında önlem almak açısından insanın dinen sorumlulukları olduğu kanısı halkın genelinde kabul gören bir kanıdır. Aynı şekilde afet sonrasında dini kuruluşlar ilk yardım, barınma ve gıda yardımı, eğitim ve bilgi paylaşımı yoluyla afet planlamasına katkıda bulunmanın hem vatandaşlık görevi olduğu hem de dinin, inananlarına yüklediği bir sorumluluk olduğu kabul edilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde zarar görebilirliği etkileyen birçok faktörden biri olan dini inançlar ve kurumsal din, zarar görebilirliği azaltmak için yüksek potansiyele sahip yapılardır (Küçükcan & Köse, 2000, s. 17-19).

Dini ritüelleri uygulama becerisi, bir felaketin ardından duygusal iyileşme olasılığına yardımcı olur. Yıkımın kol gezdiği zamanlarda bile bu tür alanların yaratılması, dayanıklılık ve başa çıkma mekanizması hissi yaratarak toplumların uzun vadede toparlanmasına olanak sağlar. Dini uygulamalar ve inançlar sadece yerel toplulukları birbirine bağlamaya ve kültürel ve sosyal sermayelerini inşa etmeye yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda yerel toplulukların afet hakkındaki görüşlerini de şekillendirir. Bununla beraber dini liderlerin afetlerden etkilenen insanları destekleme ve halkın afetlere yönelik tutumunu şekillendirmeye yardımcı olma rolü afetzedelerce vurgulanmıştır. Dahası gündelik ibadet organizasyonlarının afetler sırasındaki olumlu davranışlara ve kaos durumundan çıkıp hayata katılmaya etkisi olduğu tespit edilmiştir (Gianisa & Le De, 2018, s. 77).

Her ne kadar doğal afetlerin, en azından halkın çoğu tarafından Tanrı tarafından insanların günahlarına verilmiş cezalar biçiminde anlaşılması gerekse de yine de dinin ve manevi değerlerin ve elbette ki ahlakın alanına ait olarak afetler, bazı dindar yörelerde teodise problemiyle ilişkili ele alınır. Nitekim Rumahuru ve Kakiay'ın çalışmasında (2020) görüldüğü üzere Hıristiyan toplumlarda afetlere yönelik genel kanı, Tanrı'nın günah işleyenleri ve öğretilerini terk edenleri cezalandırdığı araçlar olduğu yönündedir. Bu kanıya göre Yaratıcı olan Tanrı, felaket yoluyla bile sevgisini ve merhametini göstermektedir. Küçükcan ve Köse'nin (2000) Türkiye özelinde yapmış olduğu çalışmada ise müslüman toplumların afetlere yönelik genel kanısı; afetlerin, insanların kabahatleri için ilahi cezalar olmaktan çok bazen insan seçimleriyle faturası ağırlaştırılabilen veya hafifletilebilen doğada işleyen ilahi takdir eseri olduğu yönündedir. Yine bu çalışmada Müslümanların, Tanrı'nın, afetleri insanlara bir hatırlatma ve ceza olarak yarattığına ve her olayda bir hayır olduğuna inanarak böyle bir deneyimle başa çıktıkları ve toparlandıkları belirtmişlerdir. Küçükcan ve Köse'nin çalışmasında 1999 Marmara depremini yaşayanlar arasından görüşülen kişilerin, dua ederek ve inançlı olarak felaketlerden korunabileceklerine ve buna rağmen felaketler başlarına geliyorsa, bunun daha büyük bir iyilik için olması gerektiğine inandıkları aktarılır. Yine bu çalışmaya göre afetlerin, afetzedelere umut ve felaketle yüzleşme gücü verdiği, aynı zamanda inançlarını pekiştirdiği ve hayatın olumlu taraflarına yönlendirilme duygularını artırdığı sonucuna ulaşılmıştır (Küçükcan & Köse, 2000, s. 153-155).

Dini kurumlar, genellikle afet veya çatışma nedeniyle bozulan toplulukların sosyal dokusunu oluşturan yerel kimlik ve bağlantı süreçlerinin merkezinde yer alır. Öte yandan, dayanıklılık kapasitesi göstermeyen herhangi bir toplumun "kriz dönemlerine karşı savunmasız ve afetlerle başa çıkamayan, az ya da çok kaderci bir çevrenin hayatı sürekli terörize eden yönetimi altında yaşayan" bir topluma dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu durum özellikle "geleneksel" toplumlar için geçerli görülmekte ve bu toplumların dine yönelmesi, (doğa güçleriyle) yapıcı bir ilişkinin ifadesinden ziyade, bu direnç eksikliğinin telafisi yönünde bir gösterge olarak değerlendirilmektedir (Islam, 2012, s. 213). Oliver Smith'in de benzer şekilde savunduğu gibi, dini inançlara bağlılıktan kaynaklanan kırılabilirlik varsayımı, "geleneksel toplumların dini hangi sosyo-kültürel bağlamda görüp uyguladıklarına dair derin bir cehaletle ilgilidir" (Smith, 1996, s. 210).

Dine veya kutsal işlevlere hizmet eden kurumlar, hayatın olağan dışı durumlarında toplumun pratik açıdan başvuracağı ilk liman olabilir. Bu kurumların afetler gibi olağan dışı durumlara müdahale için ne kadar iyi organize olabildiklerine bağlı olarak, hayatta kalanların afet stresini azaltmada farklı derecelerde katkı sağlayabildikleri kayda geçmiştir (Islam, 2012, s. 209-211). Bir afet sırasında dini kurumlar, dini törenler veya festivaller gibi düzenli organizasyonlarda üyelerin bağışlarını toplamada gerekli nüfuza sahip

olduklarından afetzedelere sığınak ve yiyecek sağlayabilmektedir (Ngin, 2020, s. 313). Türkiye’de dini grup ve cemaatlerin, toplumun her kesiminden insana ulaşabilme potansiyeliyle ilişkili olarak afetlerden sonra hizmet sağlamada da etkili olabildikleri bilinmektedir. Buna ek olarak, söz konusu inanç temelli kuruluşlar afetten etkilenen toplulukların yerel yönetimler ve devlet organizasyonlarıyla bağlantı kurulmasına yardımcı oldukları özellikle Şubat 2023’te meydana gelen Pazarcık Depremi’nde gözle görülür şekilde ortaya çıkmıştır. İnanç temelli kuruluşlar Türkiye’de özellikle farklı etnik unsurdan insanların dillerini konuşma ihtiyacına önemli derecede katkıda buldukları ve bu insanların kültürlerini anlamada yetkinlik gösterdikleri, toplumdaki en savunmasız kişileri tanımakta tecrübe sahibi oldukları açık bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır. Hem diyanet başkanlığının önemli temsilcileri hem de dini kuruluşlardaki liderler, afetten etkilenen insanlara yardım, dua ve teselli şeklinde manevi destek vererek psikolojik iyileşmeye yardımcı oldukları hem sahadaki gözlemlerle tespit edilmiş hem de resmi kayıtlara yansımıştır.¹

Pakistan’da ise Ekim 2005’te meydana gelen ve 80.000-90.000 kişinin ölümüne yol açan 7,6 büyüklüğündeki depremin hemen ardından, depremden en çok etkilenen Khyber-Pakhtunkhwa bölgesindeki her bir caminin müdahale ve yardım operasyonlarının yürütülmesi için ilk temas noktası haline geldiği tespit edilmiştir. Birçok acil durum hizmet sağlayıcısı, varlıklarını duyurmak ve topluluklarla ilk teması kurmak için camilere yaklaşmıştır. Camiler, depremin müdahale ve yardım aşamalarına yardımcı olmak için dini motivasyonlar temelinde yardıma adanmış gönüllüleri organize etmede verimli bir zemin görevi görmüştür (Cheema ve diğerleri, 2014, s. 2220). Böylece, caminin depremden etkilenen toplulukların yaşamlarının kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasi yönlerine çok yönlü ve belirgin katkısı ortaya çıkmıştır.

Avustralya’daki RMIT Üniversitesi Globalizm Araştırma Merkezi araştırmacıları, 2006 ve 2010 yılları arasında Hindistan ve Sri Lanka kıyı bölgelerinde afetten etkilenen topluluklarla yaptıkları kapsamlı anketlere dayanarak, "dini merkezlerin afet mağdurları için önemli bir sığınak olma eğiliminde olduğunu ve bu konudaki rollerinin kabul edilmesi gerektiğini" tespit etmiştir. Araştırmacılar, bir felaketin ardından mümkün olan en kısa

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu, (Mart 2023). T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, “Diyanet İşleri Başkanlığı Afet ve Acil Durum Yönetim Merkezi, çalışmalarını aralıksız sürdürüyor”, <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/34222/diyamet-isleri-baskanligi-afet-ve-acil-durum-yonetim-merkezi-calismalarini-araliksiz-surduruyor> indyurk.com, “Muhafazakar Vakıf ve Dernekler Deprem Bölgesinde Neler Yaptı”, <https://www.indyurk.com/node/610301/haber/muhafazakar-vakif-ve-dernekler-deprem-bolgesinde-neler-yapti> (Erişim 01.06.2023).

sürede dini ritüeller gibi önemli kültürel uygulamalar için alanlar oluşturmanın önemini savunmuşlardır (Cutter ve diğerleri, 2008, s. 598).

McGregor Açe'deki Müslümanların tsunami sonrası yeniden yapılanma sırasında kendi evlerinden önce 'meunasah'larını (yerel köy camisi) inşa etmek istediklerini tespit etmiştir. Bunun nedeni, 'meunasah'ın psiko-sosyal destek ve manevi iyileşme merkezi olarak kritik önem taşıması ve toplumun toparlanması için elzem olmasıdır. Burası sadece bir dua yeri değil, aynı zamanda günlük yaşamlarındaki mutlu (örneğin nikah kıymak) ve üzücü (örneğin tsunami yıkımını yorumlamak) duyguları paylaşabilecekleri bir yapı niteliği taşımaktadır (McGregor, 2010, s. 740).

Pakistan'ın Khyber-Pakhtunkhwa bölgesinde, 2005 depreminin ardından, camiler platformu aracılığıyla imamların manevi rehberliği yardımıyla ortak bir yaşam alanı yaratılarak psiko-sosyal iyileşme kolaylaştırılmıştır. Camilerde ve imamların cemaatleriyle etkileşime girdiği pazarlar gibi diğer toplumsal mekanlarda vaazlar, dersler ve sohbetler yoluyla danışmanlık sağlanmıştır. İmamlar cenaze namazlarını kıldırırken ve sevdiklerini kaybeden ailelerin evlerini ziyaret ederken bire bir ve aileye özel danışmanlık vermiştir. Dolayısıyla din, bireyleri veya kuruluşları ahlaki davranmaya teşvik ettiğinde olumlu bir rol oynamaktadır; bu nedenle dindar insanlar başış yapmaya devam etmektedir. Dini inançlar, afete müdahalenin çeşitli aşamalarında adeta afet danışmanlığı işlevi görmektedir (Ha, 2015, s. 1315).

Bu açıdan değerlendirildiğinde din, afete maruz kalan toplumların dayanıklılığını arttıran bir araç olabilir. Daha açık ifade ile afetler karşısındaki direnç, dinin işlevsel rolüyle ilgili olduğu kadar toplumsal dayanıklılık kavramıyla da ilişkilidir. Dayanıklılığın çeşitli tanımları vardır ancak belki de en yaygın olarak atıfta bulunulan ve kullanılan Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü'nün tanımıdır: "Dayanıklılık [...] bireylerin, toplulukların, devletlerin ve bunların kurumlarının şokları absorbe etme ve atlatma, aynı zamanda uzun vadeli değişimler ve belirsizlikler karşısında yapılarını ve yaşam araçlarını olumlu bir şekilde adapte etme ve dönüştürme kabiliyetidir." (Department for International Development (DFID). 2011, s. 6).

Dayanıklılık tartışmaları genellikle benzer özellikleri paylaşan fakat farklı yerlerde meydana gelen iki afet karşılaştırılmasına odaklanmaktadır. Daha sonra bu iki olay, ölü sayısı ve maddi hasar açısından sonuçlarındaki ciddi farklılıklar gösterilerek karşılaştırılır (Taylor & Peace, 2015, s. 78). Yaygın olarak tartışılan örneklerden biri, 2010 yılında meydana gelen Haiti ve Yeni Zelanda depremlerinin karşılaştırılmasıdır. Bu iki olay, depremin gücü ve merkez üslerinin büyük nüfus merkezlerinin yakınında olması bakımından önemli benzerlikler taşımasına rağmen ölümler açısından çok farklı sonuçlar doğurmuştur. Nitekim Haiti'de en az 100.000 kişi ölürken Yeni Zelanda'da kayıtlara geçen bir ölüm olmamıştır. Bu farklılığın açıklamasının

en azından bir kısmı, afete hazırlık ve dayanıklılık düzeylerinin farklı olmasına bağlanmaktadır. Nepal depremiyle ilgili yakın tarihli bir gazete makalesi için görüşülen sismolog David Wald, "Aynı düzeyde şiddetli bir sarsıntı Kaliforniya'da bir milyon kişi başına 10 ila 30 kişinin ölümüne neden olurken, Nepal'de 1.000 belki de daha fazla, Pakistan, Hindistan, İran ve Çin'in bazı bölgelerinde ise 10.000'e kadar kişinin ölümüne neden olacaktır" demiştir (Borenstein, 2015, <https://apnews.com/article/4ab1d19ea5db49a68ec5ef06572c1bc5> Erişim: 21.05. 2023).

Toplumsal dayanıklılık (ve elbette bunun karşısı olan kırılabilirlik) iki şekilde karşımıza çıkar. Birinci tür dayanıklılıkta doğal tehditleri tahmin etme ve bu tehditler karşısında uygun eylemler planlama becerisinden bahsedilebilir. Bu beceriyi toplumun tüm katmanlarında aktifleştirmek genellikle çok zordur. İkinci tür dayanıklılık, bir afetin olasılığını veya potansiyel boyutunu artırma veya azaltma eğiliminde olan insan faaliyetleriyle ilgilidir. Her iki dayanıklılık türü de doğal ve insan kaynaklı afetler arasındaki ayrıma meydan okumaktadır. Doğal süreçler ile bu süreçlere insanların verdiği tepkiler arasında bilimsel tahminlere dayalı olarak yapılan ayırım göz önüne alındığında, insanların afetlere vermiş olduğu tepkiler doğal süreçlere göre afetlerin sonuçlarını daha büyük ölçüde etkilemektedir. Elbette büyük bir asteroidin Dünyaya çarpması ihtimalinde olduğu gibi bazı durumlarda felaketin potansiyel boyutu ve doğası, mevcut koşullarda dayanıklılığı inşa etmenin imkânsızlığına işaret edebilir. Bununla birlikte, geleneksel olarak doğal afet olarak ele alınan birçok durumda, insanlar, topluluklar veya devletler her iki dayanıklılık türü üzerinde de etkili olabilir. Bu açıdan bakıldığında dayanıklılığın toplumsal faaliyetine ve becerisine bağlı olarak inancın ve dinsel aidiyet biçimlerinin afet anında krizden çıkma motivasyonunu besleme potansiyelini kendinde barındırdığı göz ardı edilmemelidir. Öte taraftan afet anında ve sonrasında meydana gelen krizde ahlakiliğin korunması noktasında ortaya çıkan karar motivasyonunda dinin ve inançların olumlu etkisi olduğu kabul edilir (Southwick ve diğerleri, 2014, s. 90).

İnsanların en azından bazı doğal afetlerin sonuçları üzerinde etkili olabilecekleri kabul edildiğinde, ilgili kişilerin eylemlerinin ahlaki açıdan değerlendirilmesi için bir alan açılmış olur. Dolayısıyla ahlak dinin yörüngesinden kopmayan manevi sermaye biçimi olarak afet riski karşısında kararlı, dirençli bir toplum oluşturma unsuru olarak kabul edilebilir. Ancak karar verme açısından bir afet sırasında ve sonrasında en faydalı olacak modeli ya da modelleri belirlemek çok zordur. Nitekim afet zaman dilimi içinde (zor ve karmaşık bir durum), belirli ahlaki ikilemler ortaya çıkar. Sosyal bilimciler tüm karar verme teorilerini, insan doğası, alınan kararların kalitesi ve alınma şekilleri hakkında farklı varsayımlarla ilişkilendirme eğilimindedirler. Farklı varsayımlar, farklı araçların kullanılmasına ve dolayısıyla farklı sonuçlara yol

açabilir. "Karar verme" ifadesinin günlük dilde ne kadar sık kullanıldığı düşünüldüğünde, karar vermeyi tanımlamanın oldukça kolay bir iş olmayacağı varsayılabilir. Karar vermenin, bir felaketi çevreleyen tüm sonuçların başarılı bir şekilde ele alınmasında en önemli unsurlardan biri olduğuna inanılır. Birçok karar verme teorisinin her biri, belirli bir bilimsel araştırma alanıyla ilişkilidir ve kararların niteliği, kararların alınma şekli ve failin (karar vericinin) doğası hakkında farklı varsayımlara dayanmaktadır. Genel olarak yazarlar, etik karar verme dışında karar vermeye yönelik en az dört geniş yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Bunlar: rasyonel karar verme, politik karar verme, çöp karar verme ve doğaçlama karar verme (Kachra & Schnietz 2008, s. 554-555).

Bunların hepsini birbirine bağlayacak biçimde basit tanım şu şekilde ifade edilebilir: karar verme, çeşitli alternatif olasılıklar arasından bir inanç veya hareket tarzı seçmeyi amaçlayan bilişsel bir süreçtir. Buna ek olarak, bu tanım karar vermenin etik yönünü de içermelidir. Etik karar verme, bireysel veya grup kararlarına veya amaçlanan eylemlere rehberlik etmek veya bunları yargılamak için çeşitli etik ilkeleri, kuralları ve erdemleri veya ilişkilerin sürdürülmesini dikkate alan bilişsel bir süreçtir. (Kachra & Schnietz, 2008, s. 557).

Weber'e göre etik karar verme "kişinin doğru hareket tarzını ya da yapılması gereken doğru şeyi belirlemesine yardımcı olur ve aynı zamanda kişinin bir başkasının kararlarının ya da eylemlerinin doğru ya da iyi olup olmadığını analiz etmesini sağlar" (Weber, 2008, s. 778). Bu anlamda, ahlaki açıdan karar vermenin görülebileceği başka yollar da vardır. Ahlaki karar verme, kişinin etik açıdan nasıl davranması gerektiğine ilişkin sorulara yanıt arama süreci olarak anlaşılabilir. Buna ek olarak, etik karar verme, alternatifler yelpazesini etik inançlarımızla tutarlı bir şekilde ele alan bir süreci değerlendirmek için özel bir model olarak görülebilir. Geniş açıdan bakıldığında (uygulamalı etik açısından), etik karar verme, evrensel saygı uyandırabilecek ahlaki normların, hakların ve etik ilkelerin kısıtlamalarını bilinçli olarak tanıyan pratik bir politika olarak görülebilir (Almond, 1998, s. 417).

Doğal afetlerin sonuçlarına ilişkin ahlaki sorumluluk vakalarının çoğu (belki de hepsi) ya kusurlu ihmal vakaları ya da eylemlerimizin veya ihmallerimizin istenmeyen veya öngörülemeyen yan etkileriyle ilişkilidir. Bazı durumlarda afete müdahale etmenin bağlamı bize sorumluluk tanımlarını temellendirebilecek belirgin normatif beklentiler sunar. Belki de en basit örnekler, bir görevlinin mesleki görevlerini yerine getirmediği (ya da bu görevleri makul olarak beklenebilecek şekilde yerine getirmediği) ve dolayısıyla felaketin olumsuz sonuçlarına katkıda bulunduğu durumlardır. Belki de birisi erken uyarı sistemlerinin rutin kontrollerini yapmamış ve afet meydana geldiğinde sistemler alarm vermemiştir. Ya da afet bölgesinin

boşaltılmasından sorumlu yetkililer görevlerini yerine getirememiş olabilir. Bu gibi durumlarda ahlaki sorumluluk tanımlarımızı, mesleki görevler veya sözleşmeden doğan yükümlülükler bağlamında tanımlanan kusurlu ihmal tanımlarımıza dayandırabiliriz. Bu akıl yürütme, diğer normatif beklenti türlerinin belirgin olduğu bağlamlarla da genişletilebilir. Örneğin, birçoğumuz karbon emisyonlarının insan kaynaklı küresel ısınmaya yol açtığı ve bunun da bazı felaket türlerinin olasılığını ve şiddetini artırabileceğinin farkındayız. Felaketlerin olasılığında ve şiddetinde böyle bir artışın kötü bir şey olduğunu kabul ediyoruz ve bu da karbon ayak izimizi azaltmamız yönünde normatif bir beklentiye yol açıyor. Bu normatif beklentiyle çatışan eylemler (ya da eylemsizlik) daha sonra ahlaki hale gelmeye başlayabilir (International Monetary Fund, (IMF) Climate Change Will Bring More Frequent Natural Disasters & Weigh on Economic Growth, <https://www.imf.org/en/Blogs/Articles/2017/11/16/climate-change-will-bring-more-frequent-natural-disasters-weigh-on-economic-growth>)

Afet döneminde (zor ve karmaşık bir durum) belirli ahlaki ikilemler ortaya çıkar. Etik karar verme bu anlamda kararlarımızı doğru seçimlere (ahlaki anlamda) yönlendirecek bir rehberlik oluşturmalıdır. Bu nedenle, seçimlerimiz ahlaki kategoriler olarak iyi ve kötü arasında bir karar vermeyi içerdiğinde, etik karar vermeyi üstlenmiş oluruz. Afetlerde karşılaşılan etik ikilemler genellikle karmaşık ve çetrefillidir. Birçoğu "insani muamma" olarak adlandırılan duruma yol açar (Lepora & Goodin, 2013, s. 3). Doğal yıkım ya da acımasız çatışma durumlarında yardım sağlamak için, herhangi bir iyilik yapmak adına bazı kötülükler yapmaktan kaçınmak imkânsız görünebilir. Bazı insanlarla ilgilenmek için diğerlerinin görmezden gelinmesi ya da ölüme terk edilmesi gerekiyor gibi görünebilir. Yardıma muhtaç insanlara yardım ulaştırmak için afetzedelere müdahale sürecinde bazı olumsuz durumlara angaje olmak irade dışı koşullarla ilgili görünebilir. Dolayısıyla afet müdahale ekiplerinin ve kendilerini afetlerin ortasında bulanların söz konusu irade dışı koşullara maruz kalmaları afet sonrası süreçte baş edilmesi gereken en zorlu mesele olarak kabul edilmektedir. Müdahale ekipleri, yaralılara ve travma geçirenlere yardım etmek için gönüllü olan sağlık çalışanları da dahil olmak üzere farklı geçmişlerden gelmektedir. İyi niyetli yardımlar çoğu zaman hazırlık, koordinasyon ve uygun becerilerin eksikliğine dair eleştirilerle lekelenmektedir. Bazen müdahale ekipleri etik dışı davranabilmektedir, örneğin 'afet turistleri'- hastaların ihtiyaçlarından çok heyecan ve şöhretle ilgilenen tıbbi müdahale ekipleri olabilmektedir. Çoğu sağlık çalışanı afetzedelere hizmet vermeye gitmektedir, ancak afetlerden "dolaylı travmatizasyon", "merhamet yorgunluğu" ya da "tükenmişlik" olarak adlandırılan durumlarla dönebilmektedir. Ancak bu terimlerin tanımları farklılık göstermektedir (Van Hoving, 2010, s. 201-202).

Neticede hem dayanıklılık esasıyla hemde afet esnasında ve sonrasında ahlaki açıdan karar verme motivasyonu ile manevi sermaye olan

inanç ve din arasında sıkı bir ilişki olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim devletin afet riski karşısında almış olduğu tedbirlerin toplumda benimsenmesi ve uygulamaya geçirilmesi denetim koşuluyla bağlantılı olsa bile bu denetimde insan faktörünün yer alması durumun işleyişini maddi mekaniklikten çıkararak inanç, maneviyat ve ahlak alanına taşınmasında inançların ve dinlerin önemli katkısı vardır.

4. SONUÇ

Dünya genelinde akademik çalışmaların çoğu, dinlerin ve dini uygulamaların sosyal, siyasi ve ekonomik kısıtlamalarla iç içe geçtiği yerel bağlamların daha iyi ve daha hassas bir şekilde anlaşılmasını savunmaktadır. Ayrıca, afet riskini azaltma politikalarının planlanmasında dinin bir engelden ziyade bir kaynak olarak görülmesi konusunda da fikir birliği bulunmaktadır. Bu makale, doğal tehlikeler ve afetlerin incelenmesi için din kurumunun içinde bulunduğu yeni alanların keşfedilmesine mütevazı bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, çeşitli dini ortamlarda afet riskinin azaltılmasının nasıl geliştirilebileceğine ilişkin tartışmaları da ele almaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmaların bu katkının üzerine inşa edileceğini ve insanların doğal tehlikeler karşısındaki davranışlarını daha iyi anlamamızı sağlayacağını ve böylece afet riskinin yönetimine yardımcı olacağını umuyoruz.

Dini inanç ve uygulamaların toplumların afet algılarını güçlü bir şekilde şekillendirdiği tespit edilmiştir. Dini inançlar ve uygulamalar, afetten etkilenenlere bu tür olaylar sırasında ve sonrasında toparlanmaları için kritik öneme sahip önemli duygusal ve sosyal destek sağladığından, afetlerde önemli bir başa çıkma kapasitesini içermektedir. Dini kuruluşların afet öncesi risk yönetimi ve afet sonrası kriz yönetimine dahil edilmesi, en çok ihtiyacı olanlara ulaşılmasına ve dış yardım kuruluşlarından gelen desteğin çok sınırlı olduğu durumlarda olduğu gibi müdahale ve iyileştirme boşluklarının doldurulmasına yardımcı olabilir. Toplum düzeyinde işlevsel açıdan pozitif etki gücü yüksek dini kuruluşların afet öncesi ve sonrası durumlar için odak noktası olarak kullanılması bu anlamda dinin işlevselliğine işaret etmektedir. Dini liderler genellikle toplumlarının ihtiyaçlarını ve geleneklerini çok iyi bilirler ve takipçileri tarafından genellikle dinlenir ve güvenilirler. Sonuç olarak, onları afet öncesi ve sonrası faaliyetlerine dahil etmek önceden de ifade edildiği üzere dinin olumlu işlevlerinden faydalanma imkanına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu makale, doğal afetlere ilişkin dini algılara dikkat etmenin, felaketten sonraki dönemde dini ve kültürel değişim süreçlerini anlamak için kilit önem taşıdığını savunmaktadır. Bu anlayış aracılığıyla afetler esnasında öncesinde ve sonrasında toplumsal değişim ve sürekliliğe ve dini yaşam, kültürel uygulamalar, sosyal ilişkiler ve akrabalık yükümlülükleri arasındaki ilişkinin ne olması gerektiğine dair teorik bir değerlendirmeyi esas almıştır. Dolayısıyla bu çalışma, sadece farklı dinler arasında değil, aynı din içinde afetlere ilişkin dini anlayışların çeşitliliğine dikkat etmenin önemini

göstermektedir. Sonuç olarak bu çalışma, afete ilişkin dini anlayışların afet öncesi ve afet sonrası değişim süreçlerini etkilediğini ve bu süreçlerde aktif olarak kullanılmasının toplumun yararına olduğunu, bu durumda dini olduğu kadar sosyal ve kültürel değişimi de desteklediğini teorik planda ileri sürmüştür. Söz konusu teoride dinin afet yönetimindeki işlevselliği şöyle sıralanabilir:

İnsani Yardım: Dinler, afetlerde etkilenen insanlara yardım etme ve onların ihtiyaçlarını karşılama amacıyla faaliyet gösterir. Dini topluluklar, acil durumlar sırasında barınak, gıda, su, tıbbi yardım ve diğer temel ihtiyaçların karşılanması gibi hizmetler sunarak insanların acılarına ve sıkıntılarına yanıt verir.

Toplumun Birleştirilmesi: Afetler, toplumun birlik ve dayanışma içinde hareket etmesini gerektiren acil durumlardır. Dinler, insanları bir araya getirerek, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu teşvik eder. Bu süreçte, dinin misyonu, toplumun ortak değerlerini ve inançlarını vurgulayarak insanları birbirine bağlamak ve güçlendirmektir.

Moral ve Manevi Destek: Afetler, insanların hayatlarını derinden etkileyebilen travmatik olaylardır. Dinler, insanlara moral ve manevi destek sağlayarak, zor zamanlarda umut ve teselli kaynağı olabilir. İbadet merkezleri, dua toplantıları, ruhsal rehberlik ve teselli hizmetleri gibi faaliyetler aracılığıyla din, insanların ruhsal ihtiyaçlarını karşılar.

Önleyici Tedbirler: Din, afetlerin etkilerini azaltmak için önceden önleyici tedbirlerin alınmasını teşvik edebilir. Örneğin, bazı dinler, çevre koruma, doğal kaynakların sürdürülebilir kullanımı ve iklim değişikliğiyle mücadele gibi konularda bilinçlendirme yaparak insanların doğaya saygı göstermesini sağlar.

Bu açılardan değerlendirildiğinde dinin misyonu, afet yönetimi sürecinde insanların ihtiyaçlarına yanıt vermek, toplumu birleştirmek, moral ve manevi destek sağlamak ve afetlerin etkilerini azaltmak için önleyici tedbirler almak şeklinde özetlenebilir. Ancak, farklı dinlerin bu konuda farklı vurguları ve uygulamaları olabilir.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Adiyoso W. & H, Kanegae. (2012). Effectiveness of Disaster-Based School Program on Students' Earthquake-Preparedness, *J. Disaster Res.*, Vol.8 No.5, pp. 1009-1017. <https://doi.org/10.20965/jdr.2013.p1009>
- Almond, B. (1998). *Applied Ethics*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. E. Craig, London & New York: Routledge,
- Anderson, M. B. & Woodrow, P. J. (1989). *Rising from the Ashes: Development Strategies in Times of Disasters*. Newyork: Westview Press.
- Bankoff, G., Hilhorst, D. & Frerks, G. (2004). *Mapping Vulnerability: Disasters, Development and People*. London: Routledge.
- Beck, U. (1992). *World Risk Society Towards a New Modernity*. Cambridge: Sage Publications.
- Bergstrand, K., Mayer, B., Brumback, B. & Zhang, Y. (2014). Assessing the relationship between social vulnerability and community resilience to Hazards, *Social Indicators Research*, 122/2, 391-409. <https://doi.org/10.1007/s11205-014-0698-3>
- Borenstein, S. (2015). Experts gathered in Nepal a week ago to ready for earthquake. *Apnews*. <https://apnews.com/article/4ab1d19ea5db49a68ec5ef06572c1bc5>
- Bromet, E. J., Atwoli, L., Kawakami, N., Navarro-Mateu, F., Piotrowski, P., King, A. J., & Kessler, R. C. (2017). Post-traumatic stress disorder associated with natural and human-made disasters in the World Mental Health Surveys. *Medicine*, 47, 227-241. doi:10.1017/s0033291716002026
- Cannon, T. (1994). Vulnerability Analysis and The Explanation of Natural Disasters, *Disasters, Development and Environment*. ed. Ann Varley, 13-30. London: J. Wiley & Sons.
- Chambers, R & Conway, G. (1992). Sustainable Rural Livelihoods: Practical Concepts for the 21st Century, *IDS Discussion Paper 296*, 1-27.
- Cheema, A.R., Scheyvens, R., Glavovic, B. & Imran, M. (2014). Unnoticed but important: revealing the hidden contribution of community-based religious institution of the mosque in disasters. *Nat Hazards* 71, 2207-2229. <https://doi.org/10.1007/s11069-013-1008-0>
- Cutter, Susan L., Barnes, L., Berry, M., Burton, C., Evans, E., Tate, E. & Webb J. (2008). A Place-based Model for Understanding Community Resilience to Natural Disasters. *Global Environmental Change*, 18/4, 598-606. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.07.013>
- Douglas, M. (2003). *Purity and Danger*, London: Routledge.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem
- Fountain, P., Bush, R. & Feener, R.M. (2015). Religion and the politics of development. *Religion and the Politics of Development*. Palgraves MacMillan: Basingstoke.

- Fujiwara, S. (2013). Reconsidering the concept of theodicy in the context of the Post-2011 Japanese Earthquake and Tsunami. *Religion*, 43/4 499-518. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.779614>
- Gaillard, J. & Mercer, J. (2013) From Knowledge to Action: Bridging Gaps in Disaster Risk Reduction. *Progress in Human Geography*, 37, 93-114. <https://doi.org/10.1177/0309132512446717>
- Gaillard, J. C. (2010). Vulnerability, Capacity and Resilience: Perspectives for Climate and Development Policy. *Journal of International Development* 22/2 218-232. <https://doi.org/10.1002/jid.1675>
- Gaillard, J. C. & Texier, P. (2010), Religions, Natural Hazards, and Disasters: an Introduction. *Religion* 40/2 4081-84. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.12.001>
- Gianisa, A. & Le De, L. (2018). The role of religious beliefs and practices in disaster. *Disaster Prevention and Management: An International Journal* 27/1 74–86.
- Gillard, M. & Paton, D. (1999). Disaster stress following a hurricane: the role of religious differences in the Fijian Islands. *The Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies*, 24/2 1-10.
- Grandjean, D., Rendu, A.-C., MacNamee, T., & Scherer, K. R. (2008), The Wrath of the Gods: Appraising the Meaning of Disaster, *Social Science Information*. 47/2 187-204. <https://doi.org/10.1177/0539018408089078>
- Guarnacci, U. (2016). Joining the Dots: Social Networks and Community Resilience in Post-conflict, Post-disaster Indonesia. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 16/1, 180-191. <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2016.03.001>
- Ha, K. M. (2015), The Role of Religious Beliefs and Institutions in Disaster Management: a Case Study, *Religions*. 6/4, 1314-1329. <https://doi.org/10.3390/rel6041314>
- Hewitt, K. (2019). The Idea of Calamity in a Technocratic Age, *Interpretations of Calamity*. 18 3–32. <https://doi.org/10.4324/9780429329579-1>
- Islam, R. R. (2012), Believing to Recover: The Role of Religion in the Recovery Phase of Natural Disasters. *Anthropos*, 107/1 209-217.
- Joakim, E. P. & White, Robert W. (2015). Exploring the impact of religious beliefs, leadership, and networks on response and recovery of disaster-affected populations: a case study from Indonesia, *Journal of Contemporary Religion*. 30/2 193-212. <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.1025538>
- Kachra, A & Schnietz, K. (2008). *Encyclopedia of Business Ethics and Society*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Krin, C. S., Giannou, C., Seppelt, I. M., Walker, S., Mattox, K. L., Wigle, R. L. & Crippen, D. (2010). Appropriate Response to Humanitarian Crises. *BMJ*. c562 340-360. <https://doi.org/10.1136/bmj.c562>
- Küçükcan, T., & Köse, A., (2000). Doğal Felaketler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme. İstanbul: İSAM.

- Lepora, C. & Goodin, R. (2013). *On Complicity and Compromise*. Oxford: Oxford University Press,
- McGregor, A. (2010). Geographies of religion and development: rebuilding sacred spaces in Aceh, Indonesia, after the tsunami. *Environ Plan* 42/3 729-746. <https://doi.org/10.1068/a4273>
- Ngin, C., Grayman, J.H., Neef, A. & Sanunsilp, N. (2020). The role of faith-based institutions in urban disaster risk reduction for immigrant communities. *Natural Hazards*, 103 299-316. <https://doi.org/10.1007/s11069-020-03988-9>
- O'Keefe, P., Westgate, K. & Wisner, B. (1976). Taking the Naturalness out of Natural Disasters, *Nature*. 260 566–567. <https://doi.org/10.1038/260566a0>
- Paradise, T. R. (2005). Perception of earthquake risk in Agadir, Morocco: a case study from a Muslim community. *Environmental Hazards*, 6/3 167-180. <https://doi.org/10.1016/j.hazards.2006.06.002>
- Piggin, S. (2009). Religion and disaster: popular religious attitudes to disaster and death with special reference to the Mt. Kembla and Appin coal mine disaster. *Journal of Australian Studies* 5/8 54-63. <https://doi.org/10.1080/14443058109386826>
- Quevauviller, P. (2014). *Hydrometeorological Hazards: Interfacing Science and Policy*, London: Wiley
- Reddy, S. (2018). *The Asian Tsunami and Post-Disaster Aid*, Singapore: Springer
- Revet, S & Langumier, J. (2015). *Governing Disasters: Beyond Risk Culture*, London: Palgrave Macmillan.
- Rumahuru, Y. & Kakiay, A. (2020). Rethinking Disaster Theology: Combining Protestant Theology with Local Knowledge and Modern Science in Disaster Response. *Open Theology*, 6(1), 623-635. <https://doi.org/10.1515/oph-2020-0136>
- Smith Oliver A. (1996). Anthropological Research on Hazards and Disasters. *Annual Review of Anthropology* 25 303–28. <https://www.jstor.org/stable/2155829>
- Smith, Oliver A. & Hoffman, Susanna M. (2002). Introduction: Why anthropologists should study Disasters, *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Smith, Oliver A. & Hoffman, Susanna M. (1999). *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*. London: Routledge.
- Southwick, S. M., Bonanno, G. A., Masten, A. S., Panter-Brick, C., & Yehuda, R. (2014). Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives. *European journal of psychotraumatology*, 5, 10.3402/ejpt.v5.25338. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>
- Stratta, P., Capanna, C., Carmassi, C., Patriarca, S., Di Emidio, G., Riccardi, I., Collazzoni, A., Dell'Osso, L., & Rossi, A. (2014). The adolescent emotional coping after an earthquake: a risk factor for suicidal ideation. *Journal of*

- Adolescence* 37/5 (May 2014), 605-611. DOI: 10.1016/j.adolescence.2014.03.015
- Taylor, H & Peace, R. (2015). Children and cultural influences in a natural disaster: Flood response in Surakarta, Indonesia. *International Journal of Disaster Risk Reduction* 13 76-84. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2015.04.001>
- Torry, W. I., Anderson, W. A., Bain, D., Otway, H. J., Baker, R., D'Souza, F., O'Keefe, P., Osterling, J. P., Turner, B. A., Turton, D., & Watts, M. (1979). Anthropological studies in Hazardous Environments: Past Trends and New Horizons. *Current Anthropology*, 20/3 517-541.
- Van Hoving, D. J., Wallis, L. A., Docrat, F., & De Vries, S. (2010). Haiti disaster tourism: a medical shame. *Prehospital and disaster medicine* 25/3 201–202. <https://doi.org/10.1017/s1049023x00008001>
- Waddell, E. (1977). The hazards of scientism: A review article. *Hum Ecol* 5/1 69–76
- Weber, J. (2008). Ethical decision making. *Encyclopedia of business ethics and society*. ed. Robert W. Kolb. 5/778-781. Thousand Oaks: SAGE publications,
- Wenger, Dennis E. - Weller, Jack M. (1973). *Disaster Subcultures: The Cultural Residues of Community Disasters*. Newyork: Disaster Research Centre,
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155/3767 1203–1207. <http://www.jstor.org/stable/1720120>
- Wilkinson, I (2004) *Suffering: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity
- Wisner, B & Walker, P. (2005). Beyond Kobe: A proactive look at the world conference on disaster reduction, *Feinstein International Center*, Medford: Tufts University Press.
- Wisner, B & Walker, P. (2005). *Beyond Kobe: A proactive look at the world conference on disaster reduction*. Feinstein International Center, Medford: Tufts University Press.
- Wisner, B., Davis, I., Cannon, T. & Blaikie, P. (2004). *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*. 2nd ed., Oxon: Routledge.
- Wisner, B. (2010). "Untapped potential of the world's religious communities for disaster reduction in an age of accelerated climate change: An epilogue & prologue". *Religion* 40/2, 128-131.
- Zaumseil, M.; Schwarz, S.; von Vacano, M.; Sullivan, G.B. & Prawitasari-Hadiyono, J.E. (2014). *Cultural Psychology of Coping with Disasters: The Case of an Earthquake in Java, Indonesia*. New York: Springer-Verlag.

İnternet Kaynakları:

- Borenstein, S. (2015), <https://apnews.com/article/4ab1d19ea5db49a68ec5ef06572c1bc5> (Erişim: 21.05. 2023)

Department for International Development (DFID). (2011). *Defining Disaster Resilience: A DFID Approach Paper*, <https://www.rcrc-resilience-southeastasia.org/wp-content/uploads/2016/08/defining-disaster-resilience-approach-paper.pdf> (Erişim Tarihi: 19.03.2023).

T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı Afet ve Acil Durum Yönetim Merkezi, çalışmalarını aralıksız sürdürüyor”, <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/34222/diyanet-isleri-baskanligi-afet-ve-acil-durum-yonetim-merkezi-calismalarini-araliksiz-surduruyor> (Erişim 03.06.2023)

Indyturk.com, “Muhafazakâr Vakıf ve Dernekler Deprem Bölgesinde Neler Yaptı”,

<https://www.indyturk.com/node/610301/haber/muhafazakâr-vakıf-ve-dernekler-deprem-bölgesinde-neler-yaptı> (Erişim 01.06.2023).

International Monetary Fund, (IMF) Climate Change Will Bring More Frequent Natural Disasters & Weigh on Economic Growth, <https://www.imf.org/en/Blogs/Articles/2017/11/16/climate-change-will-bring-more-frequent-natural-disasters-weigh-on-economic-growth> (Erişim: 01.05.2023)

Takvim gazetesi <https://www.takvim.com.tr/guncel/2023/02/13/can-ataklidan-tekbir-hazimsizligi-skandal-sozler-kullandi-absurt-bir-sey>, (Erişim Tarihi: 14.02.2023).

Türkiye Gazetesi, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/gundem/ilahiyatci-nazif-ayin-tekbir-rahatsizligi-laikligi-ihmal-etmektir-948647>, (Erişim Tarihi: 14.02.2023)

Makale Bilgisi: Günay, İ.E. (2024). Gündelik Yaşamda Algoritmalar ve Robotik Süreçler Üzerine Sosyolojik Bir Analiz. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.385-406.	Article Info: Günay, İ.E. (2024). A Sociological Analysis of Algorithms and Robotic Processes in Daily Life. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 385-406
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1425825	DOI: 10.69878/deuefad.1425825
Gönderildiği Tarih: 26.01.2024	Date Submitted: 26.01.2024
Kabul Edildiği Tarih: 10.05.2024	Date Accepted: 10.05.2024

GÜNDELİK YAŞAMDA ALGORİTMALAR VE ROBOTİK SÜREÇLER ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

İbrahim Emre Günay*

ÖZ

Algoritmalar geliştikçe yaşam giderek doğallıktan çıkarak robotik sürece evrilmektedir ve insan da robotik sürecin bir parçası olarak dönüşmektedir. Neo-kapitalist sistemde algoritmalar akışa hız ve yoğunluk kazandırarak insanları sistemle bütünleştirmekte ve akışı engelleyebilecek tüm pürüzleri de yok ederek sistemin yeniden daha güçlü bir şekilde üretilmesini sağlamaktadır. Algoritmalar insanların arkalarında bıraktıkları verilerin temelinde, onlara belirli seçenekler sunarak robotik süreçler oluşturmakta ve insanı robotik süreçler içinde hapsedmektedir. Çalışmanın amacı yaşamın algoritmaların gelişmesiyle robotik sürece dönüştüğünü ve insanın da robotik sürecin bir parçası olarak değiştiğini, insanın görme yetisi, dünyayı anlamlandırması ve diğer insanlarla olan ilişkileri ve deneyimleri üzerinden ortaya koymaktır. Teknolojik gelişmeler ve yapay zekâ çalışmaları sonucunda algoritmalarda yaşamı düzenleyici ve sistemi yeniden üreten bir bileşene dönüşmüştür. Bu bağlamda çalışmada önce algoritmaların gelişimi ele alınacak ve sonrasında ise algoritmalarla robotik süreçlerin oluşumu ve bu süreçlerde insanın nasıl hapsedildiği örneklerle gösterilecektir. Bu çalışma nitel bir yaklaşımla ve doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Literatürde yapay zekâ ve algoritmalarla ilgili makale ve tezler vardır, ancak algoritmaların gündelik yaşamın ve insanın sistemin gerektirdiği şekilde gerçekleşen dönüşümünde oynadığı rolü araştırma konusu olarak alan bir çalışma görülmemiştir. Bu bağlamda yapay zekâ ve algoritmaların kendi alanlarında nasıl geliştikleri ve sosyolojinin konusu olan kapitalist sistemde insanın gündelik yaşamıyla ilgili makaleler, tezler ve diğer yazılı neşriyat içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Ayrıca çalışma algoritmaların işlevi ve robotik süreçlerle sınırlandırılmıştır.

Anahtar Sözcükler: İletişim sosyolojisi, yapay zekâ, algoritma, robotik süreç, makine öğrenmesi, Neo-kapitalizm.

* Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu. ibrahimemregunay@gmail.com, Orcid: 0000-0003-0657-8164.

A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON ALGORITHMS AND ROBOTIC PROCESSES IN DAILY LIFE

ABSTRACT

As algorithms develop, life becomes increasingly unnatural and evolves into a robotic process, and humans are also transformed as a part of the robotic process. In the neo-capitalist system, algorithms integrate people with the system by adding speed and intensity to the flow, and eliminate all obstacles that may hinder the flow, thus ensuring that the system is reproduced in a stronger way. Algorithms create robotic processes by offering certain options to people based on the data they leave behind, trapping people in robotic processes. The aim of the study is to reveal through human sight, interpretation of the world, and relationships and experiences with other people that life has turned into a robotic process with the developments of algorithms and that humans have changed as a part of the robotic process. As a result of technological developments and artificial intelligence studies, algorithms have turned into a component that regulates life and reproduces the system. In this context, in this study, first the development of algorithms will be revealed, and then the formation of robotic processes with algorithms and how humans are imprisoned in these processes will be shown with examples. This study was carried out with a qualitative approach and document analysis method. There are articles and theses about artificial intelligence and algorithms in the literature, but there have been no studies that focuses on the role of algorithms in the transformation of both daily life and humans as required by the system. In this context, articles, theses and other written publications about how artificial intelligence and algorithms developed in their own fields and the daily life of people in the capitalist system, which is the subject of sociology, were examined by content analysis method. Additionally, this study is limited to the function of algorithms and robotic processes.

Keywords: Sociology of communication, artificial intelligence, algorithm, robotic process, machine learning, neo-capitalism.

1. GİRİŞ

Günümüzde bilim insanların çalışma alanları, insanın duygusal ve ilişkisel davranışlarını kontrol ederek, davranışlarını aracı mesajlarla birleştirmek üzere robotik süreçlerin geliştirilmesine kaymaktadır. Duygusal robotik süreçlerde amaç kapitalist güçlerin çıkarları doğrultusunda, insanın iç yaşamını ve özne konumunu biçimlendirerek, insanın düşünme ve görme biçimlerini dönüştürmektir. İnsan faaliyetleri dijitalleşmekte ve modellendirilmektedir.

Duygular tüketim nesnelere yöneltilmektedir ve duygular üzerinden kimlikler inşa edilerek tüketim toplumunda insan üzerinde görünür olma baskısı yaratılmaktadır. İnsanlar için çeşitli nesnelere üzerinden oluşturulacak kimlikler hazırlanır ve insan istediği tüketim nesnelere satın alarak özgürlük adı altında kendini ifade eder. Bu nesnelere üzerinden kendi başarısını, mutluluğunu gösterir. Kapitalizm artık insanın duygularını hedef almaktadır

ve bu bağlamda duyguların insanların tüketme eylemlerini nasıl etkilediği ve etki eden motivasyonların nasıl oluştuğu üzerine çalışmaktadır. Tüketici seçimlerinin sistemde önem kazanması insanların duygularının ve kurdukları sosyal ilişkilerin kontrol edilmesini ve yönetilmesini önemli kılmaktadır.

Büyük şirketler insanın duygu, düşünce ve eylemlerine müdahale etmekte, alışverişte geçerli olan tüketim odaklı düşünce ve davranış şekli insanın tüm yaşamına yayılmakta ve yaşamı iş ve iş dışı yaşam temelinde bütünleştirerek tek bir alana hapsedmektedir. Robotik süreçlerin oluşumunda belirleyici olan kapitalizmdir (Gehl, 2020, s. 158). Kapitalist güçler insanları tüketim toplumunun bir parçası yapmak ve davranışlarını gözlemlemek, yakalamak ve üzerine amaçlı modeller üretmek için teknolojik yeni iletişim sistemleri geliştirmişlerdir ve geliştirmeye devam etmektedirler.

İnsanların duygusal yönetimlerinde kitle iletişim sistemlerinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Sistem eğlence sunmakta ve insanlar sürekli eğlenmektedir; böylece eleştirel yaklaşım ve düşünme unutturulmaktadır. 1970'lerden sonra ekonomi politikten gösterge ekonomi politige geçilmesiyle rasyonalite yerini irrasyonaliteye bırakmıştır. İnternet kullanımının devlet ve onun askeri gücünden ticari şirketlere geçmesi, insanın toplu üretimi destekleyecek şekilde toplu tüketim temelinde daha fazla tüketmeleri için bu durumun gerekliliği doğrultusunda türdeşmeleri ya da aynılaşmalarını kolaylaştırmıştır. İnsanların toplu tüketimin bir parçası olması için gerçekleştirilmesi gereken stratejilerin belirlenmesinde son teknolojik sistemler gözetim amacıyla geliştirilmiştir ve kullanılmaktadır. Örneğin internette yapılan gezintide karşılaşılan Web çerezleri kullanıcının karşısına çıkmakta ve kullanıcının gezerken ortaya koyduğu alışkanlıkları kaydedebilmektedir. Belirli sitelerin hesap açmayı ve kullanıcı ismi alınmasını zorunlu kılması da diğer bir yöntemdir. İnsanlar internet üzerinden sosyalleşme ihtiyaçlarını giderirlerken izlenmekte ve kayıt altına alınmaktadırlar.

Kapitalizm ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak daha gelişmiş sistemler gözetim ve kaydetmeyi birlikte yapabilmektedir. Örneğin Googlemap sadece insanları gözlemlemekte aynı zamanda dolaşımda olduklarında onları sürekli kayıt etmektedir. Akıllı telefonların kapasiteleri ve Swarm, Foursquare gibi uygulamalar, internet ve ağların dijitalleşmesi insanın gözlemlenmesini ve kayıt altına alınmasını kolaylaştırmıştır. Facebook, Google, Whatsapp, Instagram gibi platformlarda insan aslında gönüllü olarak kendini gözetime sunmakta ve kayıt altına alınmasına izin vermektedir. İnsanlar bu tür ve benzeri platformlarda beğeni yapmakta, mesajlaşmakta ve konuşmakta, alışveriş yapmakta ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bunu yaparken de duyguları ve düşünceleri ile nesnel arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Arayüzlerin arkasında bulunan veritabanları bu tür platformlarda bırakılan tüm dijital izleri biriktirmekte ve depolamaktadır.

Dijital ayak izi internet ortamında bırakılan veri kırıntıdır (Fish, 2009). Yüklenen fotoğraflar, paylaşılan içerikler, arama geçmişi, web sitesi ziyaretleri gibi pek çok farklı alanda toplanan veriler kullanıcının dijital ayak izini oluşturmaktadır. İnternete bağlı olan tüm cihazlarda yapılan tüm seçimler, dijital ayak izleri olarak takip edilebilmektedir (Atasoy ve Ormanlı, 2019, s. 404). Dijital ayak izi insanların ayrıştırılmasında ya da insanları belirli hedefler doğrultusunda kategorileştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır (Turow, 2015, s. 21). Teknoloji ve ticareti birleştirmiş büyük şirketler ağlar üzerinden kurulan bağlantılar temelinde nesnelere olan duygusal bağlantılarını içeren insanların sosyal haritalarını çıkartmaktadır. Devasa sunucu çiftliklerinde biriktirilen tüm veriler teknoloji şirketlerinin iştahını kabartmaktadır; çünkü bu verileri analiz edebilmek ve yönetmek amacıyla gerekli yöntemler geliştirerek işleyebilecek ve sonucunda kendi çıkarları ya da sistemin çıkarları doğrultusunda yeni uyumlu kimlikler üretebileceklerdir.

Tüketim rasyonel olmanın aksine irrasyoneldir. İnsanlar yaşamlarını devam ettirmek için gerekli olan gerçek ihtiyaçlarının karşılama yerini duygusal ihtiyaçlarının karşılanması almıştır. Sistem insanın duygularına daha fazla odaklanmakta ve yeni robotik süreçler üretmektedir. Eskiden sistemler yaş, cinsiyet ya da meslek gibi kategoriler üzerinden insanları sınıflandırırken şimdi romantik, gerçekçi ya da iyimser gibi duygusal alanlar üzerinden yeni sınıflandırmalar sunmaktadır. Sosyal platformlarda insan etkileşimlerini biçimlendirmeyi amaçlayan ve otomatik profiller olarak kabul edilebilecek, sosyal bot denilen yeni bir robot sınıfı ortaya çıkmıştır. Başta seçimler olmak üzere belirli politik konularda düşünsel yanılsamalar üretilebilmekte ve kurgulanabilmektedir. Ayrıca Facebook ve Google gibi güçlü platformlar semantik algoritmalar kullanarak insanların ürettikleri içeriklerden belirli desenleri tespit ederek amaçlı içerikler sunmaktadırlar (Binark, 2017, s. 20). Sunulan içerikler ve insanların ürettikleri içerikler birbirlerini tamamlarlar ve aynı ya da benzer düşünce ve yaklaşımlara sahip insanlar kategorize edilirler. Filtre balonları ve yankı odaları aynı düşüncelere sahip insanları bir araya getirmek için kullanılan algoritmalar. Filtre balonu önceki tıklama eğilimi, arama geçmişi ve konum gibi kullanıcıyla doğrudan bağlantılı bilgilerin ışığında oluşturulmaktadır ve insanı geçmişte yaptığı seçimlerle yönlendirerek sınırlandırmaktadır diyebiliriz (Cisek ve Krakowska, 2018, s. 16). İlk kez 2011 yılında Eli Pariser tarafından kullanılan filtre balonu kavramıyla insanın kendisinin düşüncesiyle uyumlu haberlere maruz kalacağı ve bunu sağlayan filtrelerin görünmezliği nedeniyle kendinden nelerin saklandığını asla öğrenemeyeceğini ifade ederek algoritmalarla sağlanacak özgürlük eleştirilmiştir (Pariser, 2011). İnsanlar kendi düşünceleri doğrultusunda yaptıkları seçimlerle, filtre baloncukları süzgeci kullanılarak farklı düşünce ve inançlara yabancılaşmaktadır ve dış dünyaya karşı izole olmaktadır. Filtre balonları ara yüzüyle insanları ağda bıraktıkları izlerden kontrol altına alarak onları aynı ideolojide toplamaktadır. Bu bağlamda filtre balonlarının

sonucunda oluşan yankı odaları da bireyleri, benzerleri ile aynı yaklaşımların yaygın ve egemen olduğu bir akışa mahkûm etmektedir (Binark, 2017, s. 20-21). Yankı odalarında aynı düşüncede olan insanlar kendi aralarında iletişim kurmakta ve mevcut düşünceler pekiştirilerek aynı tür bilgilerin yankısı oluşmaktadır (Bruns, 2017, s. 1). Yankı odaları ağlarda takip edilen kişilerce oluşturulmaktadır ve algoritmalarla kontrol edilmektedir. Algoritmalar çeşitliliği ortadan kaldırarak, benzerlik üzerinden düşünceler yönlendirilirken aslında demokrasi kavramı da tartışmalı hale gelmektedir (Pariser, 2011, s. 8). Demokrasi insanların yeni konulara ve karşıt fikirlere maruz kalmasını gerektirir (Sunstein 2004, s. 57). Platformlarda sıklıkla karşılaşılan öneriler rasyonel veri setlerinin doğrultusunda tüketim davranışlarını yakalayıp sınıflandırmaktadır. İnsan yaşamını ağlar üzerinde gerçekleştirirken sergilediği davranışlar dijital olarak gözetlenmekte, kayıt altına alınmakta ve analiz edilerek belirli bir hedef için duyguların temelinde strateji üretilmesini sağlamaktadır. Duygusal robotik süreçler okuduklarımızı, düşündüklerimizi ve kişisel ilişkilerimizi biçimlendirmek için büyük veri algoritmaları tarafından düzenlenerek ve kontrol edilerek kurgulanmaktadır (Gehl, 2020, s. 168). İnsanlar yazılımlar aracılığıyla duygusal olarak kontrol edilmekte ve yönlendirilmektedir. İnsanlar teknoloji sayesinde yaptıkları tercihlerin kolaylaştırılmasına karşı gelmemektedirler ve genel olarak onaylamakta olduklarını söyleyebiliriz. Algoritmaların insanı daha iyi tanınması ve insanın yerine karar vermesi başka bir deyişle robotik süreç oluşturarak insanı içine alması hoşça gitmektedir. Ancak burada son derece önemli bir husus söz konusudur. İnsanların bu durumdan hoşnut olmaları ve önemli ölçüde onaylamaları, iç arzularının tüketim düzeninden karşılanabileceği duygusu, günümüzün dönüşmüş kapitalizminin sonucudur. İnsanların kendilerini duygusal robotik süreçlere teslim etmesiyle yaşamın getirdiği duygusal karmaşıklık kendini pürüzsüz bir yaşama bırakmaktadır. Yaşam pürüzsüzlüğe doğru evrilirken, duygulardaki kendiliğindenlik mekanikleşme yolunda evrilmektedir. Bu bağlamda teknoloji sürekli gelişmektedir. Bu gelişme kendini dijitalleşme, algoritma, yapay zekâ ve derin öğrenme gibi alanlarda son derece yoğun ve hızlı bir şekilde göstermektedir.

Çalışmamızda insanların gündelik yaşamda kullandıkları teknolojik araçlar sayesinde arkalarında bıraktıkları verilerin toplanması ve işlenerek kullanılmasının nasıl algoritmaların üzerinden gerçekleştirildiği ve insanın robotik süreçlerde hapsedildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu süreçlerde ise yapay zekânın temel oluşturucu olan algoritmalarla odaklanması amaçlanmıştır. Önce yapay zekâ temelinde, algoritmalar ve algoritmaların öğrenmesi; makine ve derin öğrenme olarak, hem insanın bugünkü durumuna hem de gelecekteki muhtemel durumuna ilişkin etkisiyle ilgili bir bakış açısı ortaya koymak ve çalışmamızın konusu olan robotik sürecin nasıl oluştuğunu gösterebilmek için incelenecektir. Sonrasında çalışmamızda robotik süreç yapay zekâ temelinde insanın gündelik yaşamında yaptığı seçimlerle iç yaşamının başka bir deyişle duygusal ve düşünsel dünyasının kontrol altına

alınarak sistemle bütünleştirilmesi süreci ele alınacaktır. Bu düşünce doğrultusunda insanların yaptıkları seçimler üzerinden algoritmalarla kontrol altına alınmasıyla nasıl bir dönüşüme uğradıkları ve sistemle bütünleştikleri, yaşamın robotik sürece dönüşmesi içinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda insanın görme yetisi, dünyayı anlamlandırması ve diğer insanlarla kurduğu ilişkileri ve edindiği deneyimleri üzerinden çalışmamızda ortaya koyduğumuz düşünceyi desteklemeye çalışacağız.

2. Algoritmalar

Sayılaşma robotik sürecin bir parçası olarak, doğal ve rutin hale gelmiş bir tür otomasyondur diyebiliriz. Ayrımcılık ve eşitsizlik gibi durumları hem açığa vurma hem de saklayabilme potansiyeli olması nedeniyle önemlidir. Algoritmalar sayısal süreçleri otomatikleştirmek için vardır. Algoritma girdiyi çıktıya dönüştürmek için yürütülen komut dizisidir (Alpaydın, 2022, s. 27). Başka bir deyişle algoritmaları basitçe girdiyi çıktıya dönüştüren, soru ve problemleri çözmek için tanımlanmış matematiksel diziler olarak da tanımlayabiliriz (Bottomore, 1977, s. 112). Algoritmalar çeşitli matematiksel işlemler yapar ve bu işlemleri koda dönüştürürler (Ausiello, 2013). Sürekli veri temelli hesaplamalar yapılarak, belirlenen hedefe doğru yol alırlar (Fry, 2019, s. 18-19). Bağlam ve bilgiyi değerlendirmek, bir faaliyeti bağdaştırmak, düzenlemek ve genişletmek amacıyla gerekli verinin toplanmasını, sınıflandırılmasını başka bir deyişle yaşamı kontrol etmek ve sistemin yeniden üretimini sağlamak için algoritmalar merkez konumdadırlar. Algoritmaların dürtüsel ve sınırlılık nedeni insan hatalarını yok etmek, belirli bir standart sağlamak üzere oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Başka bir anlayışa göre ise algoritmalar ilerleme düşüncesi temelinde Aydınlanma döneminin daha geniş anlamda ise modernleşmenin bir devamıdır (Besteman, 2020, s. 236).

Algoritmalar sorumlunun olmadığı bir ortamda, tam otoriter bir şekilde karlılık amacıyla eskiye göre farklı yeni sistemler üretmektedir. Bu bağlamda robotik süreçler sınıflandırma, kontrol ve gözetim alanlarında yapay zekânın merkezde konumlandığı bir devrimi ifade etmektedir. Otoriteleşmeyi algoritmaların kendisi oluşturmaktadır; çünkü insan düşüncesi dışarda bırakılarak, otomatik olarak ele alınmaktadır. İnsanın kararları sistem tarafından etkisizleştirilmiştir. Gündelik yaşamı oluşturan insanların aldığı kararların önemli bir kısmı algoritmaların sunduğu seçenekler temelinde oluşturulmaktadır (Just ve Latzer, 2017, s. 239). Tek hâkim Google, Facebook, Amazon gibi platformların algoritmaları olmaktadır. Kararlar algoritmalarda temsil edilmekte ve uygulanmaktadır. Herhangi bir durumda sorumlu tutulacak bir insan kalmamıştır. Bu durumda insanın egemenliği sona ermiştir diyebiliriz. İnsanların haberi olmadan ağlarda bıraktıkları veriler toplanmaktadır ve bu toplanan verilerin daha verimli analizi için sürekli yeni teknolojiler geliştirilmektedir, aslında bu teknolojik gelişmelerin hepsi insana

karşı gerçekleşmektedir. Ağlarda bırakılan izler birer veri olarak toplanırken, insan yaşam alanlarında sürekli izlenmektedir. Algoritmaların ana hedefi en yüksek karın edilmesinde yeni olasılıkların önünü açmaktır. Robotik süreçler otomatikleştirilmiş otoriter kontrol ve düzenleme mekanizmalarıdır. Toplum görünürde kendiliğinden gönüllü olarak biçim almaktadır; ancak sistem yapay zekâ temelinde ağlar üzerinden kurduğu algoritmalarla insanların iç sesini başka bir deyişle düşünce yapısını biçimlendirmektedir.

Algoritmaların karlılık amacıyla oluşturulduklarını ifade etmemizin en önemli nedeni örneğin bankacılıkta banka ve müşteri arasındaki ilişkide ya da bir şirkette çalışan birinin işten ayrılmasında ortaya çıkacak patron ve çalışan arasındaki ilişkide algoritmaların insani bir tutumdan yana bir yaklaşım yerine, en karlı olan yaklaşımı sergilemeleri sistemle uyumluluk açısından düşündüğümüzde oldukça muhtemel olmasıdır. Algoritmaların sunduğu seçeneklerin her zaman adil, nesnel ve doğru olduklarını düşünemeyiz çünkü algoritmalar önyargılardan uzak ve tarafsız bir çalışma mantığıyla çalışmamaktadır (Gillespie, 2014, s. 179). Bir diğer deyişle toplumda görülebilecek sistem lehine eşitsizlik üreten değerler algoritmalar aracılığı ile yeniden üretilmektedir (Dilmen ve Şahoğlu, 2022).

Gündelik yaşamda algoritmalar insanları yönlendirmenin yanı sıra aralarında kurdukları ilişkileri de dönüştürmektedir. Bireysel kurulan ilişkiler pazarın bir parçası olarak biçim almakta ve yüz yüze konuşmalar yerini ağlarda karşılıklı dijital etkileşimlere bırakmaktadır. Bu bağlamda insanlar da dönüşmektedir. İnsani süreçler algoritmalar temelinde zaman geçtikçe robotik süreç haline gelmektedir. İnsanlar hem iş yaşamlarında hem de aile yaşamlarında vasıflarını kaybetmektedirler. İnsanlar teknolojiyi yaşamlarında yadıkça, teknolojinin bir parçası olmakta ve sistemin egemenliğine girmektedirler.

Algoritmaların insanları yönlendirmesi ağlar üzerinden idealize edilene ulaşma arzusu üzerinden gerçekleştirilir. İnsanlar daha fazla görünür olmak için davranışlarını sistemle uyumlu hale getirmeye çalışırlar. Beğenmeleri gerekeni beğenmeleri, arkadaşlık yapmaları gereken diğer kullanıcıların arkadaş edinilmesi ya da satın alınması gerekenin satın alınması gibi daha birçok farklı alanda algoritmanın sundukları doğrultuda yaşamlarını yapılandıran insanlar aslında robotik sürecin bir parçası olmaktadır. İnsanlar kendilerini algoritmik olarak oluşturmaktadırlar. Veri temelli algoritmik benlikler birbirleriyle yarışırken sistem kendini beslemekte ve güçlendirmektedir. İnsanlar kullandıkları akıllı saatleriyle ne zaman su içeceklerinden, atmaları gereken günlük adım sayısına kadar öğrenmekte ve kendilerini sürekli uyumlandırmaktadırlar, hatta titreşimlerle dürtülmektedirler. Yapılan her seçim aslında uyum sağlama konusunda bir adım atılmasıdır. Makinelerin sunduklarının insanlar tarafından seçilmesi insanın sisteme karşı uyumluluğunun göstergesidir. İnsanların seçim yapma

durumları onların sanki özne konumunda oldukları düşüncesi yaratsa da aslında bir özgürlük yanılsamasının sonucudur.

3. Öğrenen ve Tahakküm Kuran Algoritmalar

İnsanın tasarımcısı evrimdir. İnsan milyonlarca yıl fiziksel görünüş ve içgüdüleri bağlamında evrilmiştir; ayrıca gerektiğinde davranışlarını da değiştirmeyi öğrenmiştir. Öğrenme mekanizması sayesinde insan beynini kullanarak ve deneyimlerden dersler çıkararak kendini değişen koşullara karşı kendini uyarlama amacıyla değiştirmiştir. İnsan yaşamına yakından baktığımızda farklı coğrafyalarda birbirine aksi yönde farklı koşulların ortamında hayatta kalmış ve kendini farklılıklar karşısında hem uyumlamış hem de geliştirmiştir. Öğrenilen şey beyinde saklanır, aynı durum tekrar ortaya çıktığında hatırlama gerçekleşir ve duruma göre davranış geliştirilir. Duyu organları sensör görevi yapmaktadır diyebiliriz. Duyu organlarımızla çevreyi algılar, veri toplar, sonrasında bu verileri beynimizle işleriz ve çıkarlarımıza uygun bir şekilde davranış sergileriz. Veriler bellekte saklanmaktadır. İnsan belleğinde biriktirdiği bilgiyi gerektiğinde hatırlar ve kullanır ve değişim karşısında belleğinde sakladığı veriyi günceller. Genetik binlerce yıllık donanımı, öğrenme ise donanım üzerinde çalışan, bir ömür boyu süren yazılımı tanımlamaktadır (Alpaydın, 2022, s. 28). Yapay zekâ beyinden esinlenmektedir. Beyin veri işleme merkezi olarak adlandırılabilir. Görme, tanıma, konuşma, öğrenme gibi yetenekleriyle öğrenir ve kendini sürekli geliştirmektedir. Algoritmalarda sağlanabilecek ilerleme, beynin sınırlarının çözülmesiyle yakından ilgilidir.

Bilgisayar bir ya da birkaç işlemciye sahiptir. Beyinde ise paralel çalışan çok sayıda nöronlar, işlemci görevini görmektedir. Beyindeki sayısız nöronlar diğer nöronlarla sinaps adı verilen bağlantılarla birbirlerine bağlıdır ve paralel bir şekilde çalışırlar. Veri nöronlar tarafından işlenirken, sinapslar bellek işlevi görürler. Başka bir deyişle işlemci ve bellek beyinde bir bütündür, bilgisayarda ise ayrıdır. Çok katmanlı algılayıcı modelinde yapay sinir ağları çalışırken nöron sinaps vasıtasıyla tüm nöronların etkilerini sinaptik ağırlıklarıyla toplar ve bu toplam belirli bir eşik değerinden büyükse nöron ateşlenir ve çıktısı bu nöronun etkilenim değerine karşılık gelir. Algılayıcı karar almadan önce ağırlıklı bir toplam oluşturur. Her katmandaki nöronlar önceki katmandaki nöronların etkisiyle beraber, kendi değerlerini paralel olarak hesaplarlar ve sonraki katmandaki nöronları etkilerler. Bu değerler ağ üzerinde yayılır, yine diğer nöronlarla ilişki halinde dönüşürler, son katmanda ise eylemleri gerçekleştiren çıktı nöronları vardır (Alpaydın, 2022, s. 78-79). İnsan uzuvlarını bu şekilde yönetmektedir. Örneğin görsel alanda pencere olup olmadığını kontrol eden bir nöron ve camın olup olmadığını kontrol eden diğer bir nöron vardır. İnsan pencereye baktığında genel olarak camlı bir pencere görür. Burada her iki nöronda birbiriyle güçlü bir bağlantı içindedir. Ancak pencere nöronu plastik maddesi nöronu arasında

bir bağlantı yoktur; çünkü birini gördüğümüzde diğerini görmeyiz ve bağlantı kurmayız, böylece iki nöron biraya gelemiz. Yapay zekâ da insan beyninden daha güçlü olmakla beraber önemli ölçüde benzerlikler göstermektedir. Hatta yapay zekâ çalışmalarında insan beyni temel alınmıştır ve bu yüzden yapay zekâ ve algoritma mantığını anlamak için insanın beynin çalışma mantığını anlamak önemlidir.

Yapay zekânın önemi insandan daha hızlı ve yoğun bir şekilde öğrenme kapasitesi nedeniyle. Teknolojinin gelişimi doğrultusunda rakamlar ve harflerin yanı sıra görüntü, ses gibi bilgiler sayısal olarak saklanıp, işlenebiliyor ve bir noktadan diğerine aktarımı yapılabiliyor. Sayısal işlemlerin gelişerek yayılması teknolojinin gelişimine bağlı olarak elde edilen çok miktarda verinin biriktirilmesiyle ilgilidir. Toplanan aşırı miktardaki verinin analizinin gerekliliği ise insanın zekâsının kapasitesinin ötesinde daha gelişmiş bir zekâyâ ihtiyaç hissetmesine neden olmaktadır. Sensor teknolojisindeki ilerlemeler, verinin dijitalleşmesi ve güçlü bilgisayarlara ulaşılması ve toplanan ve depolanan devasa veri yapay zekâ çalışmalarını hızlandırmıştır; ancak yapay zekânın kapasitesi günümüzde son derece sınırlıdır. Bu yüzden yapay zekâ devrimi yerine bilgisayar istatistikleri devrimi de denilebilir (Fry, 2019, s. 22). Yapay zekâ temelli makinelerin yaşamımızı biçimlendireceği düşüncesinin gerçekleşmesi çok uzun zaman alacaktır ancak algoritmalar bugün kendi başlarına belirli ve kısıtlı bir alan dâhilinde karar alabilmekte ve kararlarını uygulamaktadırlar. Başka bir deyişle çok sınırlı olarak kendi kendilerini yazabilmekte ve kendi kendilerini tekrar yaratabilmektedir (Uricchio, 2017).

İstatistik, veri toplama ve analiziyle ilgilenir. İstatistiksel analizin en basit biçimi bir veri kümesinin betimleyici istatistiklerinin sunulmasıdır. 17. ve 18. yüzyıllarda olasılık teorilerinin öncü çalışmaları başlamıştır. 19. yüzyılda ise Pierre-Simon de Laplace ve Carl Friedrich Gauss çalışmalarıyla betimleyici istatistiği aşarak istatistiksel öğrenmeye geçiş ve böylece ilerde algoritmaların geliştirilmesine katkıda bulunan önemli matematikçiler olarak kabul edilmektedirler. Laplace tarafından geliştirilen Bayes teoremi doğrusal regresyon ve lojistik regresyon gibi istatistiksel öğrenme yöntemleri kadar, yapay zekâda kullanılan yapay sinir ağlarının geliştirilmesinde de önemli rol oynamıştır (Kelleher ve Tierney, 2022, s. 22). 20. yüzyılda Karl Pearson modern hipotez testini geliştirmiştir ve R.A. Fischer çok değişkenli analiz için istatistiksel yöntemler ortaya çıkarmıştır. En büyük olasılık tahminiyle ilgili düşüncelerini olayların göreceli olasılığını temel alan sonuçlara ulaşan bir yaklaşım olarak istatistiksel çıkarım alanına sunmuştur. Alan Turing çalışmalarıyla bilgisayar teknolojisi gelişmiş ve güçlenmiştir. Böylece istatistik alanı hem yaklaşım hem de donanım olarak çok karmaşık hesaplamaların yapılmasına muktedir olmuştur. 1943'de ilk matematiksel sinir ağı modeli ortaya çıkmıştır. 1951'deki sınıflandırma ya da örüntü tanıma modelleri günümüzde kullanılan en yakın komşu modellerinin temelini

oluşturmuştur. Sonuçta 1956 yılına gelindiğinde Dartmouth College'da ilk kez yapay zekâ alanından konuşulmaya başlanmıştır. Gerekli alt yapı oluşunca sıra yapay zekâyâ hatta sonrasında yapay öğrenmeye yani makine öğrenmesine gelmiştir. Yapay öğrenme bilgisayar kullanarak verilerden öğrenmeyi sağlayan programları ifade etmekteydi. Sinir ağlarının nasıl kullanılacağı, karar ağacı modelinin ve öbeleme algoritmalarının gelişimi yapay öğrenmenin temelini oluşturan gelişmelerdir. Böylece yapay öğrenmenin gelişimiyle büyük veri kümelerini otomatik olarak analiz eden algoritmalar örüntüler çıkarabilecektir. Tüm öngörülerin bir model kümesi oluşturularak yapıldığı kolektif modeller ve çoklu sinir katmanlarını ifade eden derin öğrenme sinir ağları ise yapay öğrenmeyi takip eden en önemli gelişmelerdir çünkü diğer katmanlarla etkileşim halinde olan bu derin katmanlar öğrenerek, veri girdileri için genel örüntüleri ortaya çıkarabilmektedir.

Yapay öğrenme başka bir deyişle makine öğrenmesi programcılar olmadan ama öğrenen programlarla hedeflenen görevlerin yerine getirilmesini amaçlar. Öğrenen programlar veri analizinde kullanılması gereken algoritmaları otomatik olarak oluşturmayı öğrenir. Bu bağlamda buradaki en vazgeçilmez unsur ya da başlangıç noktası veridir. Sayısal teknolojiler yaşamı ele geçirdikçe insanın yaşamı da verilerden ibaret olmaya dönüşecektir. İnsanlar çalışma hayatlarında ve çalışmanın dışında geçirdikleri zamanlarda sayısal teknolojiler üzerinden her an örneğin yanlarında her zaman ve her yerde taşıdıkları akıllı telefonlarıyla veri bırakacaklardır. Verinin çokluğu karmaşıklığı ifade etmemelidir çünkü önemli ölçüde veride belirli sayıda saklı etkenler olabilmektedir ve bu saklı etkenlerin ortaya çıkarılması ve aralarındaki etkileşim basit bir modelle açıklanabilir. Bu basitliği ise verilerde saptanan örüntü sağlamaktadır.

Tüketici davranışları gelişigüzel değildir ve farklı tüketici gruplarının farklı alt kümelerini ifade eden çeşitli saklı etkenler belirli modeller ortaya koyarlar. Yapay zekâ kullandığı algoritmalarla veride saklı olan modeli çıkarmayı öğrenmeyi amaçlar. Ancak burada doğru örüntüleri yakalamak ve modeller ortaya koymak için verinin miktarı önemli bir rol oynar. Veri miktarı çoğaldıkça, modelin doğru olması olasılığı artar çünkü yapay zekâ o düzeyde öğrenerek yanılma payını aşağı çeker. Buradaki mesele başarının modellerin geliştirilmesinin önemli ölçüde veri miktarının elde edilmesine bağlı oluşudur. Başarı aynı zamanda teknolojinin gelişmesiyle ilintilidir çünkü sayısız veri elde etmek ve bu verileri saklamak, işlemek ve dağıtımını yapmak güçlü bilgisayarlar gerektirmektedir. Yapay öğrenmenin gerçekleşmesi zaman ve teknik gelişmeye bağlıdır. İnsanın bugün önündeki yol daha gelişmiş ve karmaşık formüller içeren algoritmaların geliştirilmesi değil, sabırlı bir şekilde sürekli verilerin toplanması ve analiz edilmesinden kuruludur. Öğrenen algoritmaların zekâ üretmeleri güçlü bilgisayarlara ve mümkün olduğunca çok veri toplanmasına bağlıdır. Yapay öğrenmenin alanı

genişledikçe veri miktarının artmasına bağlı olarak doğruluk ve verimlilik düzeyleri de artacaktır. Öngörü yapılabilmesi, en yüksek hacimdeki verinin işlenerek, yüksek tahmin başarısına sahip bir modeli ortaya koymayı zorunlu kılmaktadır. Veri madenciliği başka bir deyişle birikmiş verideki en işe yarar olanı bulmak ve kullanmak bir tür yapay öğrenmedir. Örneğin, tüketici davranışlarının belirli kesinlik arz eden kalıpları yoktur ve bu yüzden bir program yazılamaz; ancak güçlü bir bilgisayar yapay zekâyla toplanan önemli ölçüde verilerden bir örüntü çıkarılabilir ve ortaya bir model koyabilir.

Modellemede doğru öngörü modelleri üretmek için algoritmalar üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Yapay öğrenme doğru öngörü modelleri oluşturma amacı taşımaktadır. Bu amaçla veride bulunan örüntüleri ortaya çıkaracak algoritmaları geliştirmeye çalışır. Bu örüntülerden de modellemeler gerçekleştirilir. Her algoritma sinir ağı, karar ağacı gibi yöntemleri kullanarak modeller üretmek üzere tasarlanır. Model üretildiğinde analiz edilir ve model yapısı temelinde alandaki önemli nitelikleri tespit edebilir ve belirli vakalar arasında bağıntı kurabilir. Öğrenen modeller örüntü tanımada örneğin kaydedilen görüntü ve sesleri tanımada kullanılmaktadır. Ancak henüz farklı kaynaklardan gelen bilgiler tam olarak birleştirilememektedir.

Derin öğrenme, insan beynini taklit ederek ortaya çıkan yapay öğrenmenin ya da makine öğrenmesinin bir alt alanıdır. Derin öğrenmenin yapay öğrenmeden farkı bir makine öğrenmesi algoritması olan yapay sinir ağlarında bir gizli katman bulunurken, derin sinir ağlarında birden fazla gizli katman bulunmasıdır. Böylece derin öğrenme sayısız veriyi analiz etmekte yetersiz kalan klasik makine öğrenmesi algoritmalarının ötesine geçer. Derin öğrenme ağları artan soyutlama özelliğiyle hem verilerdeki saklı olanı hem de verileri nasıl analiz edeceklerini öğrenirler. Derin öğrenmenin temeli saklı katmanlardaki değerleri birleştirmeye dayalıdır ve böylece girdinin karmaşık işlevlerine ulaşabilirler (Alpaydın, 2022, s. 89). Her katman gözetimden bağımsız özkodlayıcı yöntem kullanarak girdideki saklı özelliği ortaya çıkarmaya çalışır. Böylece etiketlenmemiş veriler de işleme alanına girmiş olmaktadır çünkü özkodlama gözetimden bağımsızdır. İlk girdiyle özkodlayıcı eğitilir; ancak sonrasında kendi alt katmanında öğrenilmiş olacak kodlanmış gösterim sonraki özkodlayıcının eğitimini sağlayacaktır. Bu durum tek tek tüm katmanlar için yani son katmana kadar devam eder. Her bir derin sinir ağı sadece bir katman üzerinden eğitilebilir. Tüm katmanlar eğitilir ve sonunda birbirlerine bağlanırlar. Mümkün olan en fazla sayıda etiketli veri ve güçlü bilgisayarlar derin ağların gözetimsiz eğitimini sağlayabilir. Gerektiğinde ise etiketli verilerle müdahale edilebilir. Derin ağlarda ilk girdi önemlidir sonrasında gözetimli ya da gözetimsiz ya da etiketli ya da etiketsiz verilerle öğrenme süreci devam eder. Çok fazla veriden otomatik olarak gerçekleşecek, gözetimsiz, etiketlenmemiş veriden öğrenme derin öğrenmenin ana hedefidir. Derin ağlar günümüzde son derece sınırlı alanlarda

çalışmaktadırlar; ancak zamanla veri miktarına bağlı olarak daha çok gelişeceklerdir ve yayılacaklardır.

Google, Amazon ya da Tesla gibi küresel teknolojik şirketler müşterileriyle kuracakları ilişkide müşteriden elde ettikleri veriler doğrultusunda profil dağılımı oluşturarak öbekleme modeliyle benzer olanları bir araya getirecektir. Şirketler böylece o öbeğe uygun strateji oluşturabilecek ve yaklaşımını geliştirebilecektir. Ancak buradaki en önemli şey, derin öğrenme ağlarının sağladığı avantajdır. Hiçbir uzmanın öngöremeyeceği öbekler her zaman bir insanın algısı için olması muhtemeldir. Bu bağlamda gözetimsiz, sadece veri temelli analizin önemi ortaya çıkmaktadır. Gözetimsiz öğrenmede insanın potansiyelinin ötesinde veriye ait en verimli yapının ortaya çıkarılması ana hedefdir. Etiketsiz veriden temel yapıyı ve örüntüyü çıkararak sonrasında bunları belirli amaçlar için gözetimli olarak kullanma amaçlanmaktadır. Bu bağlamda insanın karar süreçlerinde dışarda kalması muhtemeldir. Başka bir deyişle sistem ağlarda arkasında bıraktığı veri anlamında kaynağı insanda olan ama onun potansiyelinin ötesinde bir durum yaratma eğilimindedir diyebiliriz. Her ne kadar insanın gündelik yaşamında bıraktığı veriler temelinde sistem algoritmaları kullanarak seçim sunsa da bu seçimler insanın düşünsel sınırının ötesinde olması nedeniyle hem duyuşsal hem de eylemsel kabiliyetinin dışında da kalmaktadır. Bu bağlamda sistem insandan bağımsızlaşma yoluna da girmesi muhtemeldir. Ancak algoritmalar seçim sunarken insanların arkalarında bıraktıkları veriden çıkardıkları örüntüler üzerinden kendilerini kurmaktadırlar.

Genel olarak yapay öğrenme gözetimli ve gözetimsiz olmak üzere iki türlü gerçekleşmektedir. Gözetimli öğrenme girdiler ve çıktılar arasındaki en iyi eşleşmeyi sağlayan fonksiyonu bulmak amacıyla sayısız farklı fonksiyonu analiz ederek çalışmaktadır (Kelleher ve Tierney, 2022, s. 77). Ancak gözetimli öğrenmenin kullanılamayacağı durumlarda vardır. Örneğin satrançta en iyi hamle diye bir şey yoktur; çünkü bir hamlenin en iyi hatta en kötü hamle olması sonraki hamlelere bağlıdır. Tek geribildirim ise oyunun sonunda alınabilir. Satranç ortamında karar verici bir etmen vardır. Satranç tahtası oyun oynayan etmenin ortamıdır. Ortam zamanın belirli aralıklarında taşların konumuna göre değişiklik göstermektedir. Belirli eylemler kümesinden bir eylem seçildiğinde ortam ve durum değişmektedir. Ödül görevin amacıdır ve öğrenme amaçsız gerçekleşmez. Eylem dizisi içinde en fazla ödülü en kısa zamanda getiren eylemin seçilmesi pekiştirmeli öğrenmeyi göstermektedir. Gözetimli öğrenmenin ötesinde pekiştirmeli öğrenme içsel değer oluşturmaktadır. Böylece en fazla ödülü getirecek hamle seçilebilir. Dışsal bir sürecin yokluğunda farklı eylemler denenir ve bir ödül olarak geribildirime göre etmenin kendisi veri üretir. Satranç oyununda oyunun sonucuna kadar geçen süredeki taşların her biri sonuca giden yolda ama aynı zamanda sonucun kesinliğinden bağımsız en uygun hamlelerinin gerçekleştirilmesinin öğrenilmesidir. Başka bir deyişle pekiştirmeli

öğrenmede amaç herhangi bir ara eylemin sonuca ya da ödüle götürmede ne kadar verimli olduğunu görebilmektir. Yapay zekâ öğrenirken içsel ödül tahminlerine göre en yüksek ödülü üreten eylemleri gerçekleştirebilecektir. Eylemler rastgele denenir, öğrenme geliştikçe, rastgele seçimlerden içsel ödül tahminlerine göre eyleme geçilir. Pekiştirmeli öğrenmede gözetmene ihtiyaç olmaması ve gözetmenin potansiyel yanlılığının da önlenmesi öğrenmeyi daha verimli ve isabetli hale getirmektedir. AlphaGo programı derin öğrenme ve pekiştirmeli öğrenmenin birleştirildiği bir programdır. En iyi hamleyi seçmek üzere eğitilmiş bir politika ağı ve oyunu kazanmadaki olasılığını değerlendirmek üzere eğitilmiş bir değer ağı vardır. Politika ağı önce oyun temelli veri tabanı ile eğitilmiş sonrasında kendi kopyasına karşı oynayarak pekiştirmeli öğrenme yoluyla kendini geliştirmiştir. AlphaGo 2015 yılında bir Avrupa Şampiyonu insanı, 2016 yılında ise dünyanın en büyük insan oyuncularından birini yenmiştir (Alpaydın, 2022, s. 110-111). Yapay zekânın geliştirilmesinde deney alanı olarak oyunların seçilmesi belirli kuralların olması nedeniyledir. Oyun içinde olabilecek rastlantısallıklar bile belirlidir. Yaşamın içinde ise kurallar olmakla beraber kuralların sürekli esnetildiği ya da çığnendiği durumlar söz konusudur ve rastlantısallıklar da bu bağlamda beklenmedik ya da oyunun rastlantısallıklarından farklılık gösterebilmektedir. Veri üzerine eğitilmiş modellerde, yapay zekâ eğitim öğrenme sürecinde rastlantısallıktan etkilenmektedir. Bu bağlamda eğitilmiş model öngörü yapma açısından daha bir dar alana sıkışmaktadır. Veriden bir örüntü elde eden model yetersiz temsil edilen ya da sıra dışılıklar karşısında vereceği kararlar iyi olmayabilir. Geçmiş tarihli alışkanlıklar verisel olarak sorunludur; çünkü bugün son derece popüler bir film platformu olan Netflix’de izleyici geçmişte yaptığı tercihler temelinde yönlendirilirken aslında sınırlandırılmakta, yeni ve farklı deneyimlerin yaşanması engellenmektedir.

Unutmayalım ki teknolojinin bugün geldiği noktada yapay zekâ dar alanlarda kullanılmaktadır; çünkü makineler henüz derin öğrenmenin ve pekiştirmeli öğrenmenin çok başındadır. Verilerin biriktirilmesi çoğaldıkça öğrenmenin gelişmesi de zamanla ilerleyecektir. Bu durum yapay zekânın dar alandan geniş alanlara doğru yayılımını ve beraberinde devasa miktarda veri girdisini gerekli kılmaktadır. Bugün girdi olarak veriden eyleme geçişi algı ve eylemin bütünselliğinde sadece oyunlarda gerçekleştirilmektedir. Yapay öğrenmede bir ara işlem olmadan otomatik olarak kendi kendine veriden öğrenme geniş alanlarda kullanıldığı zaman, insanın potansiyelinin üzerinde, onu aşan biçimde şu an düşünemeyeceği bir hayata sahip olabileceği kuvvetle muhtemel görünmektedir. O zaman bugün insanı insan yapan birtakım niteliklerin de dönüşmesi kaçınılmazdır. İnsan düşünsel olarak dönüşecektir. Algoritmaların belirlediği seçimler üzerine kurulacak gündelik yaşamlar özgürlük yanılması içinde ya da seçimlerin sunduğu özgürlük anlayışıyla robotik süreçlere dönüşecektir. Bu durumu ifade etmek için insanın yaptığı seçimlerin her ne kadar arkalarında bıraktıkları verilerin doğrultusunda olması

nedeniyle kendi iradeleri doğrultusunda olduğu düşünülse de aslında büyük teknolojik şirketlerin ya da sistemin kendisini yeniden üreten planlı seçimlerdir.

Robotik süreç sistemin gerektirdiği şekilde insanın yaşamıyla ilgili veriye ve bu veriyi işleme kabiliyetine ve kullanma gücüne sahip şirketlerin çıkarları doğrultusunda, insanın köleleştirildiği bir süreçtir. İnsan artık sistemle bütünleşmiş robotik sürecin bir parçasıdır. Çalışmamızın son bölümünde algoritmalar temelinde sunulan belirli modeller ve sınırlı seçimlerin sonucunda gündelik yaşamın robotik sürece dönüşmesinde görme yetisinin kontrolü ve düzenlenmesi, anlamın sonlanması ve bireyin diğer birey ve bireylerle olan ilişkisi ve deneyimleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylece hem gündelik yaşamın robotik sürece hem de insanın robotik sürecin parçası olarak dönüşümü gösterilecektir.

4. Gündelik Yaşamda Algoritmalar ve Robotik Süreçler

Günümüzde algoritmalar kendi seçimlerini insanlara sunsalar da bu seçimler insanların arkalarında bıraktıkları verilerin temelinde oluşturulmaktadır. Yani insanların seçimleri veri şeklinde algoritmalar temelinde işlenmekte ve karar olarak eylemleştirilmektedir. İnsanların yaptıkları seçimler doğrultusunda manipüle edildiklerini söylemek daha doğru olacaktır (Fry, 2019, s. 31). Teknolojinin gelişmesine paralel olarak elde edilen devasa veri ve güçlü bilgisayarların sonucunda ortaya çıkan algoritmalarla toplumsal ve bireysel hayat yeniden düzenlenmektedir. Tüketim düzeninde ya da kapitalizmin neokapitalizme dönüşmesiyle insanın tüketim yapmadan kalabileceği ya da bir ağa bağlanmadan var oluşunu gerçekleştirebileceği bir an kalmamıştır. Her şey dijital görüntüye ya da enformasyon halinde tüketilmek için hazır beklemektedir. Tüm pürüzlerin ortadan kaldırılarak, her şeyin aynılığa dönüştüğü ve böylece her şeyin azami hızda aktığı bir sistemde, insanın düşünecek zamanı olmadığı gibi, zaman iki terminal arasında sıkıştırılmaktadır. Bu sıkışma hali insanın düşünmesini engellemekte ve kendisinin sistemde köle olduğunu algılamasını da önlemektedir.

Sistem tarafından görsel imgelere boğulan insan, yaşamını görsel imgeler üzerinden yürütmektedir ve bu duruma bağlı olarak gözün kullanımı, daha doğrusu gözün neyi nasıl görmesi gerektiği de önem kazanmıştır. İnsanın görme yetisini de sistem tarafından düzenlenmektedir. Görme edinimi hem artı değer oluşturacak şekilde kullanıcının bıraktığı izler temelinde enformasyona dönüştürülmektedir hem de algoritmaları güçlendirmektedir. İnsanın optik faaliyeti kayıt altına alınarak, sistemin beklentileriyle aynı doğrultuda biçimlendirilmektedir. Ekranlar gözün hareketini, görsel imgelerin akışında ilginin nerede odaklandığını, süresini ve yoğunluğunu takip etmektedir. Gözün açılan bir sayfada gezinmesi, önceliklendirmesi, harcadığı zaman analiz edilmekte ve gözün hareketlerinden ve hatta hareketsizliğinden yeni enformasyonlar üretilmektedir. Bu bağlamda görme yetisi çeşitli

şekillerde parçalanarak sınırlandırılmaktadır; başka bir deyişle, kontrol altına alınarak robotik süreçlere dâhil edilmektedir. Bu sınırlandırma sunulan seçeneklerin aynılaştırma ve sürekli tekrarıyla ve ardışık seçeneklerin hızıyla gerçekleştirilmektedir. Ancak bunun en önemli sonucu insanın düşünsel gerilemesidir. Gerileme kendini insanın tepkisizliğinde ya da yavanlığında ifade etmektedir. Ağlarda dolaşırken arka planda çalışan algoritmalarla insanların verilerinin teknoloji şirketlerince toplanarak diğer şirketlere satılması ve bu verilerin işlenerek insanların düşünsel olarak biçimlendirilmesinde kullanılması, sistemin sunduğu bedava teknolojinin karşılığında insanların kendi yaşamlarının en saklı anlarının verilerini gönüllü olarak vermesinin sonucudur. Dijital olarak tasarlanmış imgelerin mutlaka bir estetik nitelikleri vardır ve insanları cezbederler; ancak imge aynı zamanda görsel alanın dışında insanı sistemde tutmak ve sistemi yeniden üretmesi için gerekli olan motivasyonu da sağlamaktadır (Crary, 2023, s. 54). Sistem ağlar üzerinden ve algoritmalarla insanı görsel bombardımana tutar ve bunu yaparken insanı tek başına bırakmadan, gözünü ya da görme yetisini de sistemin çıkarları doğrultusunda ama insanının gönüllüğü esasında eğiterek robotik sürece ekler. Görünür olanın değişkenliği, hayal etmenin yaratıcılığında oluşmamaktır, artık insanın görme yetisi ancak eskisinden farklı olarak, sistemle bütünleştirilmiş ya da sınırlandırılmış bir görme yetisi olarak belirleyici olacaktır. İnsanın dünyayı görmesi ya da görememesi insanın dışında biçimlendirilmektedir ve doğal olandan uzaklaşmaktadır. Geçmiş ve bellek birbirlerinden ayrılmışlardır, sadece şimdiki zaman vardır. Geçmişten günümüze akan çok sayıda görüntü ve enformasyona dolayısıyla, hala insanlar ortak bir ideal yerine bireysel ve gündelik hedefler peşinden koşmaktadırlar; çünkü kapitalizm ürettiği imgelerle başka bir deyişle tüketim kültürüyle belleği zayıflatmakta ve insanı tüm benliğiyle şimdiye odaklamaktadır (Crary, 2023, s. 43). İnsanın algısının kontrolünde iletişim teknolojileri ve algoritmalarının işleyişinin rolünün yanı sıra tüketim kültürünün yani tüketimin hızının ve yoğunluğunun da etkisi önemlidir.

Algoritmaların insanların önceki yaptığı seçimler doğrultusunda sunduğu seçeneklerin bolluğunun aksine, sunmadığı ya da dışarda bıraktığı seçeneklerle insanın farkında olabileceği farklılıkları ortadan kaldırmaktadır. İnsanın algısal olarak anlamlandırma yaparken ve karar alırken diyalektik olarak ayırım yapabilmesi, farklı perspektiflerin algoritmaların oluşturduğu seçeneklerle görünmez kılınması sonucu engellenmektedir. İnsanın düşünmesini engelleyen önemli unsurlardan biri anlamın sonlanmasıdır. Anlamlandırma yapamayan ve eleştirel yaklaşamayan insan, kendi kararlarını alırken aslında kararlarının kendi öz kararları olmadığını ve robotik sürecin bir parçası olduğunun farkına varamamaktadır. Kavram anlamını karşıtından alır. Örneğin iyi anlamını, gücünü ya da tonunu kötüden almaktadır. Oysaki algoritmaların sunduğu seçeneklerle ve sunmadığı ya da dışarda bıraktığı seçeneklerle insanın anlamlandırma biçimini de değiştirmektedir.

Algoritmalar sürekli olarak ve ardışık biçimde güzeli, güzelin daha güzelini ve güzelin daha güzelinin daha da güzelini gösterirken güzel olan anlamını çirkin olandan değil yine güzel olandan almaktadır. Dünyanın algoritmaların sunduğu seçenekler üzerinden algılanması, insanı kurgusal bir gerçekliğe götürmektedir. Bu kurgusal gerçeklikte başka bir deyişle robotik süreçte insanın anlamlandırma düzeyi algoritmalarca sistemle uyumlu bir şekilde sürekli işleme maruz kalarak güncellenmektedir. Bu algoritmaların dünyasında her şey sürekli ardışık bir şekilde daha olumluya doğru evrilmektedir. Bu durumda robotik süreç olumsuzlukların dışarda bırakıldığı ve sürekli olumlunun daha da olumlusunun sunulduğu anlamsız bir süreç olmaktadır çünkü anlamın var olması için anlamsızlığında ya da olumlunun yanında olumsuzluğun da olması gerekmektedir. Robotik süreçlerde algoritmalar içine insanı da alarak yaşamın tüm safhalarında yanılmayı, rastlantıyı dışlamaktadır. Akışkanlığın önünde engel oluşturabilecek her türlü pürüz dışarda bırakılarak insanın algısından çıkarılmakta ve insan düşünsel olarak sisteme süreç dâhilinde aralıksız güncellenerek uyumlandırılmaktadır.

Bugün küresel şirketler kullanıcıların verilerini toplamakta, analiz etmekte ve tüketim toplumunun sürekli robotik süreçlerle kendini yeniden üretmesini sağlamaktadır. İnsanların tüm alışveriş detaylarına verisel olarak ulaşılabilir ve belirli örüntüler insanların gelecekte yapabilecekleriyle ilgili öngörü yapılabilmesini sağlamaktadır. Acxiom, Corelogic, Datalogix ve Palantir gibi şirketler insanların arkalarında bıraktıkları verileri toplayıp biriktiren ve sonrasında karla satan örnek şirketlerdir. Algoritmalarla geleceğin şekillendirilmesi sahip olunan verinin miktarıyla ilintilidir. Veri miktarının çoğalması gelecekte algoritmaların yaşamın tüm alanlarına yayılarak etkinleşmesini zamansal olarak hem kısaltacaktır hem de daha kusursuz ya da yanılmamanın olmadığı gerçekten daha gerçek ama aslında yapay olan robotik süreçleri doğuracaktır. Bu bağlamda önce veri bilimi ortaya çıkmıştır bugünse veri endüstrisinden konuşabilmekteyiz. Amerika'nın en bilinen şirketlerinden Acxiom yaklaşık üç yüz milyon Amerikalının kişisel verilerini elinde bulundurmaktadır ve ticari olarak kullanmaktadır. Şirket elinde bulundurduğu kişisel verileri temel alarak insanları yetmiş kategoriye ayırmıştır ve katalog oluşturarak insanlar birer emtiaya dönüştürülmüştür. Düşük alım gücüne sahip olanlar waste (çöp), pazar değeri en yüksek olan 36-45 yaş grubu insanlar ise shooting star (hedef kitle) olarak tanımlanmaktadır. Bu hedef kitle, spor yapan, dinamik, seyahat eden, evli ama çocuksuz insanlardan oluşmaktadır (Han, 2022b, s. 72-73). Herkesin ağlarda yaptığı her şey depolanmakta ve algoritmalarla öngörü oluşturmak amacıyla işlenmektedir (Fry, 2019, s. 51). Akışları sağlayan teknik gelişmenin sonucunda görüntüleme, biçimlendirme, depolama ve güncelleme gibi birbirini tamamlayan süreçler de bu bağlamda algoritmalar temelinde robotik sürecin gerekliliği olarak değerlendirilmelidir. Bu teknolojiye sahip aynı zamanda pazarı da oluşturan küresel şirketlere karşı bireysel hedefler yerine

toplumsal ideallerden bahsetmek ya da aslında tüm bireysel amaçların toplumun ideallerinin temelini oluşturduğuna dair şüphe içeren yaklaşımlar derhal marjinalleştirilmektedir; çünkü robotik süreç kendini algoritmik bir mantık üzerinde oluşturmaktadır ve belirleyici olan bu algoritmik mantıktır, geri kalan her şey dışlanır. Ayrıca algısal deneyim homojenleşmektedir. Kitlesel üretilen zamanın popüler içerikleri küresel olarak dolaşıma sokularak belleğin ve bilincin kitlesel senkronizasyonu süreç içinde sağlanmaktadır (Crary, 2023, s. 57). Bu durumda denetimin küresel boyutta yayılımı, özneliği yok ettiği gibi içeriklerin oluşturulmasındaki yaratıcılıkta bir kısır döngüye düşmektedir. Böylece süreç robotik bir sürece dönüşmektedir. Bugün platformların kullanıcılarına algoritmalar üzerinden sunduğu seçimlerle bireyler birbiriyle iletişimde olmayan evrenleri kendilerine mekân olarak seçebilirler. Bu mekânlar her ne kadar içerik olarak farklılık gösterebilir de zamansal örüntüleri ve bölünmeleri aslında tekdüze olduklarını göstermektedirler ve robotik sürecin parçalarıdır.

Birey ve makine arasındaki algoritmik ilişki, birey ile birey arasındaki ilişkiyi de betimlemektedir. Plansız ya da öngörülemeyen her şeyin dışarda bırakıldığı, ağlarda kendini bulan, homojen, pürüzsüz bir ilişki söz konusudur. Robotik süreçte insan kendi tercihini gerçekleştirmek yerine, kendisine yapması söylenen şeyi yapmayı tercih etmektedir. Tüm eylemlerin yanı sıra hayallerin bile kontrol altına alınması günümüz insanı tarafından fark edilmemektedir. Ağlarda bırakılan izlerle insanlar kendilerine tavsiye edilen ürünleri tüketmektedir. Gözetlenmeye razıdır. Bütün bu normal kabul edilen durumlar aslında algının da değişmesiyle ilgilidir. Örneğin cinsellik insanın başarı durumuyla ilişkilendirilmektedir ve cinsellik çoğaltılması gerekli olan bir sermaye olmuştur. Beden sergileme değeriyle bir metaya dönüşmüştür. Aşk yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi anlamını aldığı olumsuzluktan kurtulmuştur. Beklenmeyen bir durumun ortaya çıkma ihtimali ya da bir yanılısma yok edilmiştir. Aşk anlatısını kaybetmiştir, bağlamından kopartılmıştır ve donuklaşmıştır. Ancak aşk anlamını tam da olumsuzluktan almaktadır, kontrol edilemezdir, çok değişkendir; yani belirsizlik içermektedir ve acı verme olasılığı barındırır. Kısaca eskiden aşkın temeli, hazırlığı daha doğrusu algoritması yoktu. Ancak robotik süreçte aşk da diğer her şey gibi belirlenmiş ve modellendirilmiş ve sistem tarafından biçimlendirilmiştir. Han, “Gri’nin Elli Tonu” adlı romandan örnek vermektedir. Romanın ana karakteri, partnerinin aralarındaki ilişkiyi katı çalışma saatleri, çerçevesi gayet net çizilmiş görev tanımı olan ve performans kalitesinin güvenceye alınması için gayet etkili yöntemlerin öngörüldüğü bir iş teklifi olarak tasarlaması karşısında hayrete düşer. Performans aşkı ve cinselliği de içine almaktadır. Unutmayalım ki robotik süreç kapsamında iş ve serbest zaman arasındaki sınırlar yok edilmektedir ve iş yaşamındaki rasyonalite serbest zaman başta olmak üzere insanın kendi ait tüm zamanına yayılmaktadır. İlişkide boyun eğen özne, egzersiz yapmalı, sağlıklı yemek yemeli ve gerektiği kadar

uyumalıdır, belki öğün aralarında sadece meyve yiyebilir, aşırı alkolden kaçınmalıdır ve sigara kullanmamalıdır. Cinsellikte sağlığın hegemonyası altında, negatiflikten uzaktır. Başkahraman ise her zaman temiz ve kılları traşlı ya da ağdalı olmalıdır. Cinsellikte çeşitlilik bir takım sado-mazoşist pratiklerle sağlanır. Sınır aşımının erotikliği olamaz; çünkü her türlü sınır aşımı ya da ihlal negatifliği temsil etmektedir. Güvenli sözcüklerin kullanılması aşırıya kaçılmaması ve sınırların aşılmaması içindir. “Enfes” kelimesinin aşırı kullanımı ise haz ve tüketimi sembolize eder (Han, 2022a, s.21). “An” yoktur ve zaman eklemelidir, durumdan söz edilmesi olanaksızdır çünkü karar alma sonlanmıştır. Her şey tıklamayla seçenekler üzerinden anlık kararlarla gerçekleştirilmektedir. Sistem özgürlüğü algoritmalarla seçenekler üzerinden sunarak arzuyu da rasyonelleştirmiştir. Arzu planlı bir şekilde belirlenmekte ve dolaşıma sokulmaktadır. Hayal gücü insandan alınmıştır, algoritmaların belirlediği kültür endüstrisi tarafından oluşturulmaktadır. Özne sürekli sistem doğrultusunda zorunlu olarak seçim yapmaktadır ve seçiminde ne arzulanacağı da belirlidir çünkü sistem aynı zamanda kendini yeniden üreten insanı sürekli algoritmalarla yaptığı seçimlerle eğitmektedir. İş ve boş zaman arasındaki sınırların kaybolmasıyla iş yerinde kullanılan mantık ve melekeler yaşamın tüm safhalarına yayılmıştır. Bireyin yeterliliği işlem zamanını sürekli azaltma amaçlı içsel bir zorunlulukla ilintilidir. Teknolojinin kullanıma sunduğu aygıtlar, kullanıcıların tümünü düzenlemektedir. İnsanın kendi öz anlatısı kesilmiştir. Aile, arkadaşlık ya da yukarıda verdiğimiz örnekteki gibi diğer bireysel insani ilişkiler yerini algoritmaların kontrolünde sunulan ilişkilere bırakmıştır. Artık deneyimler algoritmalar tarafından robotik süreç olarak yönetilmekte ve gerçekleştirilmektedir.

İnsanın iç yaşamı olarak addedilen dünya dışsal hale getirilerek kapitalizmin bir parçası olarak ekonomik alana eklenmektedir. İnsanın eskiden doğal olarak karşılanan ve bir sorun teşkil etmeyen kaygı, çekingenlik, cinsel arzu gibi belirli duygulanım alanları, sistemle uyumlu çeşitli yeni tanımların üretilmesiyle sorunlu alanlara dönüştürülmekte ve yeniden güncellenmektedirler. Bu güncellemeler insanı algoritmaların yönlendirmesiyle gönüllü itaat ettiren, aslında insan robotik süreçlerde hapsedilmektedir diyebiliriz.

5. SONUÇ

Algoritmaların bir insanın ne yapabileceğini kesin olarak öngörebilmesi olanaklı değildir; çünkü insanın ne yapabileceği kesin bir mantık anlayışı üzerine kurulu değildir ve içgüdüselidir. Buna göre algoritmaların yaptığı öngörülerde her zaman hata payı olacaktır. Ancak algoritmalar gündelik yaşamda sunduğu seçeneklerle insanın yaşamını önemli ölçüde dönüştürmektedir. Algoritmalar gücünü yaşamın sürekli üretilerek düzenlenmesi ve sonra yeniden güncellenerek yeniden üretilmesi ve düzenlenmesindeki işlevselliğinden alır. Neo-kapitalist sistemde algoritmalar

hem akışta sağladığı hız ve yoğunluk hem de akışkanlığın karşısında olabilecek pürüzleri insanın da aslında farkında olmadan rıza göstermesiyle ortadan kaldırmakta ve insanı da dönüştürdüğü sisteme uyumlandırarak önemli bir rol oynamaktadır. Algoritmaların bu tür bir etkinliğe ulaşmasındaki en önemli nedenler teknolojinin gelişmesiyle ulaşılan güçlü kapasitedeki bilgisayar sistemleri, teknoloji sayesinde elde edilebilen devasa veri miktarı ve istatistik ve veri bilimindeki gelişmelerdir diyebiliriz. Bütün bu gelişmeler yapay zekâ çalışmaları dâhilinde daha da hızlanmış ve algoritmalar yaşamın içindeki sistem lehine verimliliği ve yapay zekânın temel bileşeni olması açısından da önemli hale gelmiştir.

Çalışmamızda önce algoritmaların gelişimi ve çalışma şekli ortaya konmaya sonrasında ise algoritmalarla robotik süreçlerin oluşumu ve bu süreçlerde insanın nasıl hapsedildiği gösterilmeye çalışıldı. Genel olarak bakıldığında insanın kararlarını biçimlendiren yönlendirici kapitalist temelli düşüncelerin yapay zekâ da olamayacağı çünkü veri biliminin sayısal temelli olduğu ve kodlarda bulunamayacağı düşünülebilir. Oysaki algoritmaların çalışma şekli nesnel değildir, çünkü algoritmalar örüntüler üzerine kendini kurmaktadır. Eğer veri doğal olarak sistemde ve onun ürettiği yaşamda zaten var olan bir düşünceyi içeriyorsa ve bu düşünce, yaklaşım ya da mantık sayısal temelde aynen kodlanırsa, en azından günümüzdeki yapay zekânın kapasitesini göz önüne aldığımızda bu durum yapay zekânın düşüncesi değil sistemin düşüncesidir. Algoritmalar sistemin ürettiği mevcut yaşamdan örüntüleri çıkararak kopyalamaktadır. Neo-kapitalist bir sistemde sisteme karşıt ya da sistemi yavaşlatacak ve bir arızaya neden olabilecek yaklaşımları üretebilecek algoritmaların ortaya çıkabilmesi olanaksızdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bu tür yaklaşımlar sistem tarafından hemen marjinalleştirilmekte ve etkisizleştirilmektedir.

Algoritmaların sonucunda toplum teknoloji temelinde yaşamaya başlamıştır. Gündelik yaşam veri temelli sistemlerce düzenlenmektedir. Adalet, güvenlik, eğitim ya da ekonomi gibi alanlar sayısallaştırılmakta ve insan bir istatistikî bilgi kaynağına dönüşmektedir. Aydınlanma sonrası ilerleme ülküsü doğrultusunda bugün geline nokta da ilerleme anlamını zaman ve deneyimin kontrol ve denetim altına alınmasından almaktadır. Tüm çalışmalar karar alma sürecinin en aza indirgenmesi ve derinlemesine düşünmenin gerektirdiği zamanın ortadan kaldırılması üzerine odaklanmıştır. İlerleme görünürde bir ilerlemeye dönüşmüştür. Her şey kendini tekrara bırakmıştır. İnsanın sürekli kendisine modeller temelinde sunulan seçenekler doğrultusunda başka bir deyişle sistemin çıkarları doğrultusunda yeni kimlikler ya da yaşamlar oluşturmalıdır ve sürekli eskiyen kimliğini ya da yaşamını yeni olan kimlikle ve yaşamlarla değiştirme becerisini gösterebilmelidir ve böylece toplumda var olabilmelidir. Mevcut olan belirli bir plan dâhilinde eski durumuna düşerken yerini yeniye bıraktığında aslında yeni talepler sitem tarafından üretilmektedir. Yeni olanı hazırlayan pazar,

karlılık ve rekabet gibi unsurlar olsa da sistem, model, dijital iletişim ağları ve sonucunda insanın görünürde özne olarak yeniden üretimi de eskinin yerini yeniye bırakmasındaki önemli dinamikler olarak sayılabilir. İnsanda üretilen psikolojik temelli belirli ihtiyaçlar ürünlerin içine yerleştirilen yapay anlamlarla yakından ilgilidir. Kişinin duygusal ve düşünsel karakteri ile anlamın örtüşmesinde aslında ilişkinin kurgulanmasında sistem ve sistemsel ilişkiler ontolojik şablonlar şeklinde karşılıklı bağlantılarla gerçekleştirilmektedir.

Çalışmamızda algoritma temelli yaşamın giderek doğallıktan çıkarak robotik sürece evrildiğini ve insanın da robotik sürecin bir parçası olarak dönüştüğünü gösteren gelişmelerle ilgili açıklamaların yanı sıra örnek unsurları da ortaya koyarak çalışmamızı desteklemeye çalıştık. Bu bağlamda yaşamın robotik sürece dönüşmesinde insanın etrafında olanları ya da onu kuşatan nesnelere anlamlandırmasında gözün kontrolünün önemini ortaya koyduk. Görme yetisi de dışsal olarak üretilmekte ve düzenlenmektedir. Bu kontrol sınırlılığı ve amaçlılığı da beraberinde getirmektedir. Sistemin çıkarları doğrultusunda oluşturulan robotik süreçler sürekli sistemin yeniden üretilmesi amaçlılığı ve aynı zamanda sınırlılığı içermektedir. Göz, bu amaçlılık ve sınırlılık doğrultusunda algoritmaların sunduğu seçeneklerle biçimlendirilmektedir ve yaşam robotik sürece dönüşmektedir. Ayrıca algoritmaların temelinde yaşamın ve insanın robotik sürece dönüşmesini gösteren diğer bir unsur ise anlamın sonlanmasıdır. İnsan gündelik yaşamını düzenlerken düşünmekte, anlamlandırma yapmakta ve karar almaktadır. Ancak robotik süreçte insanın diyalektik olarak anlamlandırma ve ayırım yapabilmesi, farklı perspektiflerin algoritmaların oluşturduğu seçeneklerle görünmez kılınması sonucu engellenmektedir. Dünyanın algoritmaların sunduğu seçenekler üzerinden algılanması insanı sistemin ürettiği yapaylaşmış bir yaşama başka bir deyişle robotik süreçlere götürmektedir. İnsan robotik süreçlerde idealize edilmiş olanın peşinden kendini gerçekleştirmek ya da toplumda görünür olabilmek adına peşinden gitmektedir. Son unsur ise insanın diğer insan ve insanlarla olan ilişkisindeki dönüşümdür. Birey ve makine arasındaki algoritmik ilişki, başka bir deyişle algoritmaların insana sunduğu her zaman ideal olan seçenekler ve akışkanlık adına tüm pürüzlerin yok edilerek aslında reçeteler temelinde ve seçenekler üzerinden yapaylaşan ilişkiler ve deneyimler, robotik süreçlere dönüşmüşlerdir. Bu dönüşümü desteklemek için cinselliğin dönüşümü ve örnek olarak “Gri’nin Elli Tonu” adlı filmde bir sahne alınmıştır. Robotik süreç insanın cinselliğini içine alarak kendi rasyonalitesine eklemiştir. Robotik süreçlerde algoritmaların sonucunda sürekli yapılan seçimlerde insana ideal olan sunulurken, bu durum aynı zamanda insanların kendi aralarındaki ilişkilere de yansımaktadır.

Robotik süreçlerde insan kendi hayatını seçememektedir ve içinde doğduğu yapının kendisini yapılandırdığı ölçüde yaşamına devam etmektedir.

Tüm yeni olarak addedilen ürün ve hizmetler aslında insanın içine düştüğü algoritmik yapının gerektirdikleriyle örtüşen ve tamamlayan hatta geliştirerek yeniden üreten nitelikler taşımaktadır. Buradaki en önemli yanılsama insanlara sunulan seçeneklerden seçim yapılmasının özgürlük olarak sunulması ve algılanmasıdır. İnsanın kendini değerli hissetmesi, toplumda bir statü elde etmesi ya da belirli farklı duygulara sürüklenmesine odaklanıldığında aslında bireyin yaşamının her anının teknolojik bir aygıt tarafından biçimlendirildiği ve robotik sürece dönüştüğü görülecektir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Alpaydın, E. (2022). *Yapay öğrenme*. (A. Açar, Çev.). Tellekt.
- Atasoy, İ. ve Ormanlı, O. (2019). Teknoloji ve siber güvenlik: Dijital toplumun geleceği. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 11(4), 399-409.
- Ausiello, G. (2013). *Algorithms, an historical perspective. The power of algorithms: Inspiration and examples in everyday life*. Springer.
- Besteman, C. (2020). Dünyayı yeniden yaratmak. C.Besteman, H. Gusterson (Ed.), *Algoritmalarla Yaşamak* içinde (s. 232-253). (B. Akmeriç, Çev.). TheKitap.
- Binark, M. (2017). Algoritmaların yarattığı yankı odalarında siyasal katılımın olanaksızlığı, *Varlık Aylık Edebiyat ve Kültür Dergisi*, 19-23.
- Bottomore, T. (1977). *Toplum bilim sorunlarına ve yazınına ilişkin bir kılavuz*. Doğan Yayınevi.
- Bruns, A. (2017). *Echo chamber? What echo chamber? Reviewing the Evidence*. 6th Biennial Future of Journalism Conference, (s. 1-11). Cardiff, UK.
- Cisek, S. ve Krakowska, M. (2018). The filter bubble: A perspective for information behaviour research. ISIC 2018 Conference. https://www.researchgate.net/publication/328199698_The_filter_bubble_a_perspective_for_information_behaviour_research. 05.06.2022.

- Crary, J. (2023). *7/24 Geç kapitalizm ve uykuların sonu*. (N. Çatlı, Çev.). Metis Yayınları.
- Dilmen, E. N. & Şahoğlu, C. T. (2022). *Sosyal medya ve algoritmalar*. Kriter Basım Yayıncılık.
- Fish, T. (2009). My digital footprint: A two sided digital business model where your privacy will be someone else's business!. FutureText.
- Fry, H. (2019). *Merhaba dünya, makine çağında insan olmak*. (İ. G. Çığay, Çev.). HepKitap.
- Gehl, R.W. (2020). Duygusal robosüreçler. C.Besteman, H.Gusterson (Ed.), *Algoritmalarla Yaşamak* içinde (s.154-174). (B. Akmeriç, Çev.). TheKitap.
- Gillespie, T. (2014). The relevance of algorithms. Gillespie T., Boczkowski P., & Foot K., (Ed.) *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society* içinde (pp. 167- 194). The MIT Press.
- Han, B. C. (2022a). *Eros'un ıstırapı*. (Ş. Öztürk, Çev.). 4. Basım. Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2022b). *Psikopolitika*. (H. Barışcan, Çev.). 5. Basım. Metis Yayınları.
- Just, N., & Latzer, M. (2017). Governance by algorithms: Reality construction by algorithmic selection on the Internet. *Media, Culture & Society*, 39(2), 238-258. <https://doi.org/10.1177/0163443716643157>
- Kelleher, J.D. & Tierney, B. (2022). *Veri bilimi*. (O. Öztürk, Çev.). Tellekt.
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: what the Internet is hiding from you*. Penguin Books.
- Schneider, S. (2022). *Yapay sen*. (T. Tosun, Çev.). Tellekt.
- Sunstein C (2004) Democracy and filtering, December 2014, Vol. 47, No.12, 57-59.
- Turow, J. (2015). İzleniyoruz: yeni reklam sektörünün elindeki kimliğimiz ve değerlerimiz (1. Baskı). (M. Benveniste, Çev.), Hil yayıncılık. (Orijinal eserin basım tarihi 2011).
- Uricchio, W. (2017). *The datafied society: Studying culture through data*. University Press

Makale Bilgisi: Özgen, M., Varlıklar, Ö., Yenil, Ö., Özgen, F. C., Birant, Ç. C. (2024). Türkçe İçin Sözdizim Ağacı Üretici. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.407-421.	Article Info: Özgen, M., Varlıklar, Ö., Yenil, Ö., Özgen, F. C., Birant, Ç. C. (2024). Syntax Tree Generator for Turkish. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 407-421.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1436282	DOI: 10.69878/deuefad.1436282
Gönderildiği Tarih: 13.02.2024	Date Submitted: 13.02.2024
Kabul Edildiği Tarih: 04.04.2024	Date Accepted: 04.04.2024

TÜRKÇE İÇİN SÖZDİZİM AĞACI ÜRETİCİ

Murat Özgen^{*}, Özlem Varlıklar^{**}, Fatma Cansel Özgen^{***}, Öykün Yenil^{****}, Çağdaş Can Birant^{*****}

ÖZ

Bu araştırma, Evrensel Dilbilgisi çerçevesinde ele alınan başat türetimci kuramlar çerçevesinde Türkçe sözdizim ağaçlarını otomatik olarak oluşturmayı hedefleyen bir algoritmanın sonlanmış biçimidir. Bu anlamda Chomsky (1965, 1981, 1995, 2000 ve izleyen çalışmaları) çerçevesinde biçimlenen sözdizimsel araç ve düzenekler, program koduna işlenmiştir. Bulgular arasında yer alan adıl uyumlu içtümceler çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır. Bunun nedeni, adıl uyum taşıyan tümcelerde yer alan görünümüne üzerine alanyazında halihazırda bir uzlaşma sağlanamamış olmasıdır. Bu anlamda, kullanıcılar arayüzün solunda yer alacak olan biçimlendirme çubuğundaki işlemleri kullanarak işlerini görecektir. Tümce ağaçlarının son biçimlenmelerini Office Word ya da Latex gibi ortamlara aktarmak isteyen kullanıcılar için farklı kaydet ya da "... biçiminde kaydet" seçenekleri bulunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: doğal dil işleme, sözdizim, ağaç, arayüz, otomasyon

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü, murat.ozgen@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7960-6627

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, aktas.ozlem@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6415-0698

*** Türkçe Öğretmeni, Adnan Menderes Ortaokulu, Bursa – Karacabey, fatmacanselozen@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8587-1099

**** Uzman Yazılım Mühendisi, K2M Bilişim, oykun.yenal@gmail.com

***** Uzman Yazılım Geliştirici, Control Expert GmbH, ccbirant@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5443-0098

SYNTAX TREE GENERATOR FOR TURKISH

ABSTRACT

This research is the finalized version of an algorithm that aims to automatically create Turkish syntax trees within the framework of dominant generative theories discussed within the framework of Universal Grammar. In this sense, syntactic tools and mechanisms shaped within the framework of Chomsky (1965, 1981, 1995, 2000 and his subsequent works) have been processed into the program code. Nominal agreeing clauses among the findings were excluded from the scope of the study. The reason for this is that there has not yet been a consensus in the literature on the aspects in nominal agreeing clauses. In this sense, users will be able to apply the necessary changes to the trees using the operations in the formatting bar on the left of the interface. For users who want to transfer the final formatting of sentence trees to environments such as Office Word or Latex, there are options to save as or "Save as...".

Keywords: natural language processing, syntax, tree, interface, automation

1. GİRİŞ

“Türkçe için otomatik sözdizim ağacı üretici”² başlıklı projeden üretilen bu araştırma, Evrensel Dilbilgisi çerçevesinde ele alınan başat türetimci kuramlar çerçevesinde Türkçe sözdizim ağaçları oluşturmayı hedeflemektedir. Bu hedef çerçevesinde, kodlanmış olan program, Türkçe basit ve çekimli içtümecilerden oluşan karmaşık tümcelerin içerdiği tüm ilişki ve işlemleri içermektedir. Bu anlamda Chomsky (1965, 1981, 1995, 2000 ve izleyen çalışmaları) çerçevesinde biçimlenen tüm kuramlar ayrıntılı olarak betimlenmiş; bu kuramlardaki sözdizimsel araç ve düzenekler program koduna işlenmiştir. Ayrıca, adı geçen çalışmalar dahilinde yürütülen Türkçe sözdizimi üzerine yapılmış kavramsal ve kuramsal çalışmalardaki bilgiler kapsamlı olarak taranmış; bu çalışmalarda bulguların tüm sözdizimsel araç ve işlemler Türkçenin dilbilgisel görünümüne uygun bir biçimde programın algoritmasına girilmiştir.

Bulgular arasında yer alan adıl uyumlu içtümeciler çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır. Bunun nedeni, adıl uyum taşıyan tümcelerde yer alan görünümüne üzerine literatürde halihazırda bir uzlaşma sağlanamamış olmasıdır. Kimi araştırmacılar, bu tümceleri Belirleyici Öbeği kapsamında çözümlerken; kimi çalışmalarda hala Tümleyici Öbeği olarak çözümlenme eğilimi gözlemlenmektedir. Biz de bu tartışmalara tarafsız kalarak buna ilişkin görünümü programın algoritmasına eklemek üzere daha ileriki aşamalara saklayacağız. Programa girilen Türkçe tümceler, Yetinmecî Sözdizim Kuramı ve Evre Kuramı çerçevesinde oluşturulacak iki ayrı düzlemde

² Bu proje Dokuz Eylül Üniversitesi Bilim Araştırma Projeleri Birimi tarafından 2019.KB.SOS.002 koduyla maddi olarak desteklenmiştir.

gösterimlenecektir. Kullanıcı programın işleyiş biçiminde ve arayüzünde yer alan bu iki butondan herhangi birini seçerek girdiği basit tümceleri yapılandırabilecektir. Girilen tümcelerdeki fazladan taşıma ve işlemleri göstermek üzere, kullanıcılara ağaç üzerinde değişiklik yapma şansı sunulacaktır. Bu anlamda, arayüzün solunda yer alacak olan biçimlendirme çubuğunda işlemleri kullanarak kullanıcılar işlerini görecektir. Değişiklikleri ağaçlara uygulayabilecektir. Tümce ağaçlarının son biçimlenmelerini Office Word ya da Latex gibi ortamlara aktarmak isteyen kullanıcılar için farklı kaydet ya da "... biçiminde kaydet" seçenekleri eklenecektir.

2. Problem: Web-Tabanlı Mevcut Sözdizim Ağacı Programları

Alanyazında İngilizce için `mshang_syntax_tree_generator`, `rsyntaxtree`, `VISL_tree_structure`, `phpSyntaxTree`, `Lingustic Tree Constructor` ve `TreeForm` programları bulunmaktadır. Bu programların tümü İngilizce tümceler üzerinde işlem görmektedir. Türkçe için henüz böyle bir çalışma gerçekleştirilmemiştir. Araştırmanın en özgün yanı budur.

`mshang_syntax_tree_generator`, etiketli araç gösterimi kullanan çevrimiçi bir uygulamadır. Uygulama, siz yazdıkça ağacı oluşturan ve eksik olabilecek tüm parantezleri kapatmaya çalışan bir kullanıcı arayüzüne sahiptir. Son ağaç resmine sağ tıklayıp "Resmi farklı kaydet" butonunu seçerek bilgisayara kaydetmek mümkündür. Örneğin;

[NP^ Alice]

[NP [N Alice] and [N Bob]]

[S[NP[N Alice]][VP[V is][NP[N' [N a student]][PP^ of physics]]]

[S [X_a Movement] [Y example <a>]]

notasyonunu kullanarak bir ağaç çizmek olanaklıdır. Buradaki en temel handikap ağaç çizilebilir için en temel bilgilerin yanısıra, programın gerektirdiği kod dilini de öğrenmektir. Bu da kullanıcıya fazladan yük bindirmektedir.

Bir diğer program, `RSyntaxTree`, Yoichiro Hasebe'nin oluşturduğu Ruby programlama dilinde yazılmış bir grafik sözdizimi ağacı üreticidir. `RSyntaxTree`'nin orijinal versiyonu, "André Esenbach" tarafından `phpSyntaxTree`'ye dayanmaktaydı. `RSyntaxTree`'nin komut satırı sürümü GitHub'da mevcuttur. Etiketli köşeli parantez içinde, Editör alanına bir cümle girilir ve 'PNG Çiz' düğmesine basılır. Bir sözdizimi ağacının her dalı veya yaprağı bir budağa ait olmalıdır. Bir budak oluşturmak için, açılış dirseğinin hemen yanına bir etiket metni yerleştirilir. Sözelimi, < > sembolünü kullanarak programda beyaz boşluk içeren budaklar oluşturabilirsiniz. Böylece "Modal < > Aux", örneğin, "Modal Aux" olarak işlenecektir. Terminal düğümleri ile yaprakları arasındaki bağlayıcıların farklı şekilde çizildiği dört tip vardır (otomatik, üçgen, çubuk ve hiçbiri). Otomatik modda,

bir veya daha fazla boşluk içeren bir yaprak için bir üçgen çizilir (= bir ifade). Bir yaprak boşluk içermediğinde (= tek bir kelime), bunun yerine düz bir çubuk çizilecektir (yaprak sonunda bir ^ sembol içermiyorsa, bu, bir ifade olarak ele alınmasını sağlar). PNG görüntü formatına ek olarak, RSyntaxTree PDF ve SVG oluşturabilir. SVG, Adobe Illustrator, Microsoft Visio ve BOXY SVG gibi üçüncü parti vektör grafik yazılımlarındaki çıktı görüntülerini değiştirmek isteyenler için çok uygundur. 'Simetrize' seçeneği, dallanma budaklarının çizilme şeklini etkiler. Seçenekler Yazı tipi stili, Yazı tipi boyutu, Bağlayıcı yüksekliği gibi seçeneklerdir. Ortaya çıkan görüntünün görünümünü değiştirmek için bu seçeneklerin değerleri değiştirilir. Yine buradaki en temel handikap ağaç çizebilmek için en temel bilgilerin yanısıra, programın gerektirdiği kod dilini de öğrenmektir. Bu da kullanıcıya fazladan yük bindirmektedir.

VISL_tree_structure'in el etiketli öğretim organı, önce Bjarne le Fevre Jakobsen (1997-2000) ve daha sonra otomatik ek açıklama ve revizyondan sorumlu Eckhard Bick (2000 - ...) tarafından denetlenen Danimarkalı VISL ekibinin devam eden ortak çabasıdır. Bu program, Text corpora'nın, özellikle de Corpus 90/2000 ve Arboretum treebank projelerinin, DSL tarafından sağlanan metin materyali ile yürütülmesiyle ortaya çıkmıştır. Otomatik ("serbest metin") Danca NLP sistemi, çok seviyeli Kısıtlı Dilbilgisel anlaşmazlıklara dayanmaktadır ve Eckhard Bick tarafından Portekizce için benzer bir proje temelinde geliştirilmektedir. Kullanılan biçimbilimsel inceleyici (Danmorf), 1986 Danca-Esperanto Machine Translation sisteminin Kaynak Dilidir. Sistemin sözdizimi, DSL ve Mikro Værkstedet tarafından sağlanan büyük sözcük veri tabanlarının yardımıyla ve Anders Hougaard ve Lone Hegelund tarafından derlenen ek değerlik ve anlam bilgisi ile güçlendirilmiş ve düzeltilmiştir. Sözdizimsel ağaç yapıları oluşturmak için kullanılan PSG-dilbilgisi Eckhard Bick tarafından yazılmıştır ve Martin Carlsen'in cg2tree derleyicisini kullanmaktadır. Danimarkalı Kısıtlayıcı Dilbilgisi şu anda, biçimbilimsel ve sözdizimsel anlam ayrımı için yaklaşık 7,000 bağlamsal kuraldan oluşur ve Danca metninin çalışmasını tam olarak sağlar. Eklenti Kısıtlama Dilbilgisi, diğer şeylerin yanı sıra, üye rollerini de ele alır³. Sistemin şimdiki sürümü, Pasi Tapanainen tarafından geliştirilen ve lisanslanan CG-2 kural derleyicisiyle ve Martin Carlsen tarafından yazılan VISL-CG derleyicisiyle çalışır. Yine buradaki en temel handikap ağaç çizebilmek için en temel bilgilerin yanısıra, programın gerektirdiği kod dilini ve kodun içine gömülü aygıtların işleyişlerini de öğrenmektir. Bu da kullanıcıya yine fazladan yük bindirmektedir.

pHpSyntaxTree, etiketli köşeli parantez gösterim ifadelerinden grafik sözdizimi ağaçları oluşturmanıza olanak tanır. Etiketli dirsek notasyonu

³ Kısıtlayıcı Dilbilgisi kuramına giriş için bkz. "Fred Karlsson ve diğ., Kısıt Dilbilgisi: Sınırsız metnin ayrıştırılması için dilden bağımsız bir sistem, Berlin 1995".

kullanarak ifade girilir. Girilen sözcük için bir sözdizimi ağacı grafiği oluşturmak için "Çiz" seçeneği tıklanır. Oluşturduğunuz ağaç resmini kopyalayıp belgelerinize yapıştırabilir veya indirmek için ağaç resmini sol tıklatabilirsiniz. Abone parçalarına sahip bir düğüm oluşturmak için, alt karakter kısmı _ karakterini kullanarak kullanılır. Örneğin "NP_1", grafikte NP1 olarak görünecektir. İsteğe bağlı olarak adlandırılan düğümleri (NP1, NP2 vb.) otomatik olarak numaralandırmak için alt sekme seçilir. Siyah beyaz yazıcı dostu bir görüntü oluşturmak için rengi ve / veya düzgün çizgileri devre dışı bırakmak mümkündür. Yine buradaki en temel handikap ağaç çizilebilir için en temel bilgilerin yanısıra, programın gerektirdiği kod dilini ve kodun içine gömülü aygıtların işleyişlerini de öğrenmektir. Bu da benzer biçimde kullanıcıya fazladan yük bindirmektedir.

Linguistic Tree Constructor (LTC), metinden dilsel söz dizimi ağaçları oluşturmak için ücretsiz bir programdır. Kullanıcı, sözdizimsel bir analize giden yolu gösterir ve tıklar. LTC, çok miktarda metnin sözdizimsel analizlerini hızlı bir şekilde üretmek için tasarlanmıştır. Program kendi başına analiz yapamaz. Kullanıcı istediği zaman ağacı çizmek için tamamen özgürdür. Ancak, program ağacın bir ağaç olduğundan ve başka bir çeşit grafik olmadığından emin olmak zorundadır. Buradaki en temel handikap ağaç çizilebilir için en temel bilgilerin yanısıra, programın gerektirdiği kod dilini ve kodun içine gömülü aygıtların işleyişlerini de öğrenmektir.

TreeForm sözdizim ağacı çizim yazılımı, bir Dilbilgisi Sözdizim / Anlambilim ağaç çizim editörüdür. Grafikselsel n-ary ağacı çizimi için tasarlanmıştır. Linux kullanıcıları, "java -jar TreeForm.jar" ile kurulum dizin konumundan konsolda TreeForm'u başlatmalıdır. TreeForm Sözdizimi Ağacı Çizim Yazılımı, diğer alt kategoriden Geliştirme kategorisinin bir parçası olan ücretsiz bir yazılım uygulamasıdır. Uygulama şu anda İngilizce olarak mevcuttur ve en son 2008-03-28 tarihinde güncellenmiştir. Program WinXP, WinVista, Win7 x64, Win7 x32 üzerinde yüklenebilir. Bu programdaki en temel handikap ise Windows dışındaki işletim sistemlerini desteklememesidir. Ayrıca, program otomatik ağaç üretmez, ağaçlar üzerindeki tüm işlemler, manuel gerçekleştirilmektedir.

Özetle, alanyazına göz attığımızda, tümceler için ağaç oluşturan programların en temelde iki sorunu olduğu görülür. İlk sorun, bu programların hepsinin İngilizce için kurgulanmış olması ve işleyiş biçimlerinin Türkçe tümceleri desteklememesidir. Ayrıca bu programlarda destek dilinin İngilizce olduğunu düşünsek bile, ağaç çizilebilir için ayrıca bir koda ya da manuel yardıma gereksinim bulunmaktadır. İkinci sorun ise her programın yukarıda sayılan yalnızca bir kuramı çerçeve belirleyerek tümceleri ağaçlandırmasıdır. Bu projenin en temel amacı bu iki sorunu alanyazındaki programlardan bağımsız yepyeni bir program geliştirerek çözmeye çalışmaktır. Bu amaçla öncelikle, her kurama girdi sağlayan Türkçe tümce kuralları ve dilötesi

etiketlerin ayrıntılı dökümü belirlenecek ve bunlar bilgisayar ortamına aktarılacaktır. Daha sonra, Türkçe sözlükçesinde yer alan sözlükbirimlerin etiketleri belirlenip bu etiketlerin denetimi sağlanacaktır. Son olarak, ağaçlandırmaya temel olan sayılılar ve kısıtlar belirlenip programa işlenecek ve program sonlandırılacaktır. Buradaki en önemli kısıtlardan bir tanesi, programın yalnızca çekimli ve basit tümcelerini ağaçlarını yapılandıracak olmasıdır. Bunun nedeni, çekimsiz içtümcelerden oluşan ve adcıl uyum taşıyan Türkçe tümcelerini alanyazında tartışmaya hala açık birden fazla noktası bulunmasıdır. Elde edilen programın üreteceği sözdizim ağaçlarının yukarıda sözü edilen kuramlar çerçevesinde iki ayrı seçenek sunmasının ilk sorunu çözmesi beklenmektedir. Ortaya çıkacak olan programın Türkçe tümceleri ağaçlandırarak olması ise bu anlamda ikinci sorunu çözecektir. Ayrıca, programın Türkçe tümceleri ağaçlandırması ise Türkçe üzerine yapılan ilk ve tek çalışma olması nedeniyle büyük bir önem taşımaktadır.

3. Ağaç Üretici Algoritmanın Kuramsal Artalanı

Öncesinde de söz edildiği gibi, Chomsky (1965, 1981, 1995, 2000 ve izleyen çalışmaları) çerçevesinde biçimlenen tüm kuramlar ayrıntılı olarak betimlenecek; bu kuramlardaki sözdizimsel araç ve düzenekler program koduna işlenecektir. Yetinmeci Çizginin (Minimalist Program) temel önerisi, dilin *sesletimsel-algısal* (articulatory-perceptual) ve *kavramsal-sezgisel* (conceptual-intentional) arakesitlerince dayatılan sınırlamalara en uygun çözüm olduğudur (Chomsky, 1995). Bu arakesitlerce dayatılan sınırlamalar sonucunda, tümceler işlenir; üretilir ve depolanır. İşlemlenen ve üretilen bilgilerin kısa-sürelili bellekte depolanmalarının üzerinde birtakım sınırlamalar bulunması, sözdizimsel işlemlerin kapsamalarını da sınırlayabilir. Chomsky (MI; DbP; BEA; TFLD AUGB ve OP)⁴, bu sınırlamaları dikkate alarak *Genişletilmiş Ölçünlü Kuram* (Extended Standard Theory), *Yönetim ve Bağlama Kuramı*'ndan (Government & Binding Theory) köklü bir ayrılıştan söz eder. Buna göre, sözdizimsel türetimler, *evre* (phase) adı verilen çoğalmalı işlemlerden oluşmaktadır. Her evre, ayrı bir *sözlüksel alt-dizinden* (lexical sub-array) yapılandırılır. Chomsky, evrelerin önermeli doğasından yola çıkarak TümÖ (Tümleyici Öbeği - Complementizer Phrase) ve *e**Ö'lerin (*v**P) evre oluşturduklarını belirtir. *e** bu bağlamda, tam üye yapısını taşıyan işlevsel bir baştır (Chomsky, OP: 143). TümÖ bütün bir *önermesel karmaşığ*ı (propositional complex) gösterirken, *e**Ö ise, bütün bir *üye karmaşığ*ını (argument complex) anlatmaktadır. Buna göre, Tüm ve *e** evre başları iken, ZÖ'nün (Zaman Öbeği - Tense Phrase) başı Z ile EÖ'nün (Eylem Öbeği -

⁴ Chomsky'nin 2000 ve sonrasında izleyen çalışmaları için kullanılan kısaltmalar şu biçimdedir: Chomsky (2000) 'Minimalist Inquiries': **MI**; Chomsky (2001) 'Derivation by Phase': **DbP**; Chomsky (2004) 'Beyond Explanatory Adequacy': **BEA**; Chomsky (2005) 'Three Factors in Language Design': **TFLD**; Chomsky (2006) 'Approaching UG from below': **AUGB**; Chomsky (2008) 'On Phases': **OP**

Verb Phrase) başı E evre başları değildir. Bir sözlüksel alt-dizinden yapılandırılan evreler, Döngüsel Aktarım (Cyclic Transfer) aracı kullanılarak daha önce sözü edilen sesletimsel-algısal ve kavramsal-sezgisel arakesitlere gönderilir. Bu sayede, hem türetim üzerindeki işlem yükü azalır hem de arakesitlere çoklu erişim sağlanır.

Program algoritmasına kodlamalar yukarıda sözü edilen dilbilgisi mimarisi çerçevesinde gerçekleşecektir. Sözgelimi, *Çizgisel Örtüşme Beliti*'nin 'ÇÖB' (Linear Correspondence Axiom 'LCA') Japonca, Türkçe, Ö(zne)-N(esne)-E(ylem) dizilişini açıklamada ilk bakışta birtakım sorunlar yaşadığı düşünülür. Bu durum üzerine alanyazında birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bir bölümü ÇÖB'ü desteklemektedir (Lee, 2007; Pearson, 2001; Zwart, 1994 ve 2002), bir bölümü ÇÖB'ün yapılanmasında birtakım iyileştirmeler gerektiğini ya da bu tür dillerin özünde Ö-N-E dizilişli olduğunu savlamaktadır (Keleşir, 1996; Kural, 1997; Stepanov, 2007 vb.). Bu çalışmalar içerisinde Türkçe üzerine yapılmış doğrudan üç çalışma bulunmaktadır (Keleşir, 1996; Kural, 1997; Zwart, 2002).

Bir diğer görünüm uyum çalışmalarıdır. Zidani-Eroğlu (1997), Moore (1998) ve Özsoy (2001), belirtme durumu belirtili öznelerin anatümceye yükseldiğini ve burada durumlarını yetkilendirildiğini belirtir. Adcıl uyum konusunda ise, Keskin (2009), adcıl uyum alanındaki *tamlayan* (genitive) ve *belirtme* (accusative) durumlarının *Bel* (D) tarafından gerçekleştirildiğini belirtir. Programa girilen Türkçe tümceler, Yetinmecî Sözdizim Kuramı ve Evre Kuramı çerçevesinde oluşturulacak iki ayrı düzlemde gösterilmenecektir. Kullanıcı programın işleyiş biçiminde ve arayüzünde yer alan bu beş butondan herhangi birini seçerek girdiği basit tümceleri yapılandırabilecektir.

Programın artalanını oluşturan Üretici Dilbilgisi tarihsel açıdan belirli dönemlere ayrılır. Dönüşümsel kuramın ilk biçimi Chomsky'nin 1957 (C57) yılında yayımladığı *Syntactic Structures* adlı yapıtıyla ortaya atılmıştır. Daha sonra, 1965 yılında yayımlanan *Aspects of the Theory of Syntax* (C65) adlı yapıtla, kuramın daha bütüncül bir görünümünü sunan Ölçünlü Kuram gelmektedir. Kuramda 1965 sonrasında da önemli denebilecek gelişmeler yaşanmıştır. Daha sonraları 1981 yılında da *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures* adlı yapıtla *İlkeler ve Değişirgenler Kuramı* ve sonrasında Yetinmecî Kuram gelmektedir. Son yıllarda ise, Yetinmecî Kuram kendi içerisindeki değişimler ve çıkarsamalar ile son biçimi olan Evre Kuramı'na dönüşmüştür.

C57, dilbilgisinin üç tür kurallar düzleminden oluştuğunu kabul eder. Bu kurallar düzlemi; öbek yapı kuralları, dönüşüm kuralları ve biçimsesbilim kurallarıdır. Kuram, dönüşümler ile kurallar düzlemini ön plana çıkardığından dönüşümsel dilbilgisi olarak da anılmaktadır. C57 kuramının ilk bileşeni öbek

yapı kurallarını düzenleyen öbek yapı bileşenidir. Bu kurallar düzlemi, doğal konuşucuların sözcükleri ayırma, bunların kategorilerini bilme, sözcükler arasındaki öbekselsel ilişkileri tanıma gibi tümce yapısı bilgilerine dayanan ve tümce üreten kurallardır. Öbek yapı kuralları, yeniden yazma kuralları anlamına gelmektedir. Yeniden yazma işlemi, öbek belirleyicilerini tümdengelimli olarak yeniden tanımlamak demektir. Yeniden tanımlanan her öbek için ulamsal kurallar işlerken, bu ulamsal kuralları sözcüklere bağlayan sözlüksel kurallar bulunmaktadır.

Chomsky Dilbilgisinin ilk biçimlenmesi olan C57 ile standart biçimlenmesi olarak kabul edilen C65'e kadar geçen süre içinde, söz konusu dilbilgisi hakkındaki tartışmalar daha çok dönüşümler üzerine yoğunlaşmıştır. İlgili tartışmaların yaygınca benimsenen; bu nedenle C65'e etki eden ve birbiri ile etkileşimde olan iki önemli yönü bulunmaktadır. Birincisi, dönüşümlerin yapı koruyucu olması gerekliliği, diğeri biçimsel olanlar dışındaki dönüşümlerin tümünün zorunlu dönüşümler olarak kabul edilmesi gerekliliğidir. Chomsky'nin 1965 yılında yayımladığı *Aspects of the Theory of Syntax* adlı yapıtıyla Ölçünlü Kuram olarak adlandırılan biçimini alan C65, C57'ye nazaran daha net bir dilbilgisi sunuluşu vermektedir. C65, dilbilgisini bileşenlere ayırmaktadır. C57'nin öbek yapıya yapışık olarak gördüğü sözcükler, öbek yapıdan ayrı ama yapılanmış bir bileşen olan sözlükçede listelenmektedir. Bu bileşen, basitçe, doğal konuşucuların sözcük hakkındaki bütün sezgisel dil bilgilerinin bir araya toplanıp biçimlendiği bileşendir. Öbek yapı kuralları C57 ile aynı kalmak üzere sözlükçe ile beraber taban bileşeninde toplanmıştır. Üretici olan bu sözdizimsel bileşene karşılık yalnızca yorumlayıcı olan anlamsal ve sessel bileşen ayrımı yapılmıştır.

1970'lerden 1980'lerin başına kadar, kuramda önemli bazı değişikliklere gidilmiştir. Bu değişiklikler pek çok yazarca Genişletilmiş Ölçünlü Kuram (GÖK) olarak adlandırılmaktadır. GÖK, dönüşümlü dilbilgisinin 1970'lerin ortalarındaki sürümüdür ve daha önceki Ölçünlü Kuramdan birtakım yönlerle ayrılmaktadır. Bu kuramda, sözdizimi yapısı anlambilimsel yorumu içine almakta ve Chomsky (1971) ile kısmen Jackendoff (1972)'ye dayanmaktadır. GÖK'ün kurama getirdiği pek çok yenilikten biri sözdizimsel sunuluşlara izlerin girmesidir. Bu, dönüşümlerin yapı koruyucu olmaları ilkesine bağlı bir değişikliktir. Bunun dışında, ilke olarak Aşamalı-X Sözdizimi kabul edilmiştir. GÖK ile birlikte, kuralların belirlenmesinden daha çok kurallardaki kısıtların belirlenmesi gereği ortaya çıkmış ve kısıt terimi önem taşımaya başlamıştır. Buna bağlı olarak da dilbilgisine bir dönüşüm aracı olarak *a-taşıma* kavramı getirilmiş, böylece de dönüşüm kurallarının gücünde önemli ölçüde azalma oluşmuştur. Ayrıca, daha önceki yüzey yapının derecesinin azalması sonucu tüm dönüşümleri izleyen ancak süzgeçlerden ve silme kurallarından önce gelen bir düzey olan sığ yapı kavramı ortaya atılmıştır. Önemli bir değişim de Mantıksal Biçim olarak adlandırılan büsbütün yeni sunuluş düzeyinin yer almasıdır.

Chomskyci dilbilgisinin önemli bir halkasını oluşturan Yönetme ve Bağlama Kuramının (YBK) ilk sunuluşu 1981 yılında yayımlanan *Lectures on Government and Binding* adlı yapıttır. Sonraları, İlkeler ve Değiştirgenler Kuramı (İDK) olarak da adlandırılan bu kuram, dilbilgisini ilkeler ve değiştirgenlerin ‘yuvalandığı’ modüllerden oluşmuş bir model olarak ele almıştır. İDK’de içinde kuralların bulunduğu bileşen kavramı atılmış, yerine sunuluş kavramı getirilmiştir. Bu sunuluşların içinde kurallar yerine ilkeler ve değiştirgenler bulunmaktadır. İDK’de sözdizimi sunuluşunun yanı sıra, anlambilim ve sesbilim sunuluşları da yer almaktadır. Daha önceki kuramlardaki derin yapı ve yüzey yapı düzlemlerinin adı İDK’de d-yapı ve y-yapı olarak ele alınmıştır. Bunun nedeni, GÖK öncesi kuramlara göre, d-yapının daha soyut olmasından ve y-yapının GÖK öncesi kuramlardan farklı olarak kendisinden sonra da sunuluş düzlemlerinin bulunmasından, yani dilbilgisinin son sunuluşu olmamasından kaynaklanmaktadır. D-yapı ile y-yapı arasındaki bağ, α -taşımalar ile sağlanmaktadır.

Yönetme ve Bağlama Kuramının çeşitli diller üzerine yapılmış dilbilim çalışmalarına önemli etkileri olmuştur. Özellikle birinci dil ve ikinci dil edinimi çalışmalarında bu kuramdaki ‘ilkeler’ ve ‘değiştirgen’ler (İ&D) önemli açıklamalar getirmiştir, pek çok çalışmayla da bu düşünce desteklenmiştir. Ancak 1980’lerin sonunda, Chomsky (1993, 1995) ve Chomsky & Lasnik (1993) çeşitli dilsel işlemlerin gerçek doğasını yeniden gözden geçirmiştir, böylece işlemlerin pek çoğuna yeni açılardan bakılmış ve ekonomik olmayanlar reddedilmiştir. YB, bugüne kadar ele alınan en başarılı İ&D Kuramı olduğundan Yetinmeci bakış açısı için temel oluşturmaktadır. İ&D Kuramında, dil dizgesi çeşitli sunuluş düzlemleri bulunmaktaydı. Bu sunuluş düzlemleri, DY, YY, MB ve SB’ydi. Bu düzeylerden edim dizgeleri olan Söyleyiş Algısal (S-A) ve Kavramsal Sezgisel (K-S) dizgelere girdi sağlayan dilsel düzlemler MB ve SB’nin vazgeçilmez düzlemler olduğu kabul edilip DY ve YY düzlemleri terk edilmiştir. Bu durumda, yetinmeci bir anlayışla tüm dil dizgesinin ilke ve değiştirgenleri MB ya da SB’de okunabilir durumdadır. İ&D Kuramı yetinmeci bakış açısıyla son biçimine, görünümüne kavuştuktan sonra, kuram üzerine araştırmalar devam etmiş; yetinmeci anlayış çerçevesinde kurama daha büyük yenilikler getirilmiştir. Yetinmeci anlayış dilbilgisinin T-tasarımına karşı, daha basit, daha yetinmeci bir tasarım oluşturulmuştur. Buna göre, Sözlükçeden sözlüksel diziye atanan sözcükler, İçsel ve Dışsal Birleştir aracı kullanılarak birleştirilir ve evreler oluşturulur. Oluşturulan evreler Aktar aracı kullanılarak SESSel bileşkeye ve ANLAMsal bileşkeye gönderilir.

Kurama adını veren *evre* (phase) kavramı bu yeniliklerden en önemlisidir. MI, DbP, BEA, OP çalışmalarında Chomsky, türetimlerin bütüncül bir biçimde değil, evreler oluşturarak ilerlediğini varsaymaya başlamıştır. Evre, döngüsel aktarım birimi olarak, sözdizim ve dışsal dizgeler arasındaki ilişkiyi iki yönüyle en uygun biçime getirir:

- (i) belirli aralıklarla uyguladığı türetimsel bilgileri 'unutma' yoluyla işlemsel ağırlığı azaltarak ve
- (ii) tek-döngülü üretimdeki gereksiz içsel düzeyleri ortadan kaldırarak.

Chomsky, evrelerin önermeli doğasından yola çıkarak TümÖ ve $e^*Ö$ 'lerin aşama oluşturdıklarını belirtir. TümÖ bütün bir tümcesel karmaşığı gösterirken, $e^*Ö$ ise, bütün bir konusal karmaşığı anlatmaktadır. Bir evre içerisindeki tüm sözdizimsel işlemler sona erdikten sonra, evre, döngüsel aktarım ile anlamsal bileşkeye aktarılır ve bu evre, daha fazla sözdizimsel işlem için girilemez ve geçirimsiz duruma gelir. Chomsky bu koşula *Evre Girimsizliği Koşulu* (EGK) adını vermiştir. Evrelerin sonraki aşamalarda geçirimsiz olmaları durumunda dilsel birimlerin özelliklerin durum, GYİ (=EPP) gibi biçimsel özellikleri nasıl eşlediği sorusu gündeme gelecektir. Chomsky, bu sorunu ortadan kaldırmak için UYUŞUM aracını kuramın içine yerleştirmiştir. Z ya da e başı yorumlanamaz özelliklere [-yÖ] sahiptir. Özellik, hedefi arayan bir yoklayıcıdır, yani bu ikisi uyumu sağlamak için özelliklerini karşılaştırmaktadır. Uyuşum işlemi yoklayıcı ve hedefin yorumlanamaz özelliklerinin silinmesiyle sonuçlanmaktadır. Chomsky tüm sözdizimsel işlemlerin yalnızca evre başları tarafından gerçekleştirildiğinden söz etmektedir. Sözelimi, öznenin GYİ özelliğini eşlemesi için gerçekleştirdiği Ü-taşıma işlemi aslında evre başı olan T tarafından gerçekleştirilmektedir. Buna göre, yorumlanamaz özellikler sözlükçede değerlendirilmemiş biçimde bulunmaktadır ve bu özellikler dar sözdizimde değerlendirilip silinmelidir. Aksi takdirde, bu özellikler arakesitlerde çakışmalara neden olacaktır. Chomsky'nin bu çıkarımlarından yola çıkılarak kuramın içerisine Özellik Devri Düzenegi adı verilen bir işleyiş süreci yerleştirilmiştir. Bu sürece göre, evre başları olan T ve e başlarından özellikleri devralan T ve E'ler gerekli özellikleri Uyuşum aracını kullanarak eşler, değerlendirir ve siler. Özellikleri değerlendirilip tamamlanan bu evre Aktar aracıyla arakesitlere gönderilir.

4. Program Basamakları

24 aylık aşamada meydana gelen pandemi koşulları ve bu koşulların yarattığı yeni süreçler nedeniyle 20 aylık iş paketine karşılık gelen bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Araştırmacıların eğitim – öğretim ve idari işlerindeki sorumlulukları nedeniyle ortaya çıkan ve BAP komisyonu tarafından kabul edilen süre uzatma talebimiz sayesinde proje hedeflendiği şekliyle tamamlanmış, program işlerliğini kazanmıştır.

Yazılım, aşamalar halinde gerçekleştirilmiş ve basitten zora doğru süreçlendirilmiştir. Gerek tümce içindeki sözcük sayısı gerekse öbek niteliklerinin nicel olarak artması üzerine şekillenen süreçlere dair kod geliştirilmiştir. İlk aşamada kurguladığımız yazılıma basit ve tek sözcüklü öbeklerden oluşan tümceler girilmiş ve çıkan sonucun başarılı olduğu

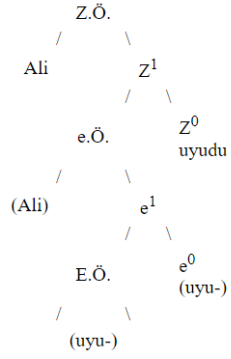
görülmüştür. Yukarıda da belirtildiği şekliyle aşamalar sırasıyla belirlenmiş ve bu aşamalara istinaden program çıktıları aşağıdaki şekilde elde edilmiştir:

- Geçişsiz bir tümce (Görsel 1),
- Tekgeçişli bir tümce (Görsel 2),
- Tekgeçişli ve belirteçli bir tümce (Görsel 3)
- Çiftgeçişli bir tümce (Görsel 4)

SÖZDİZİM AĞAÇ ÜRETİCİ

Ali uyudu

Ağaç Oluştur

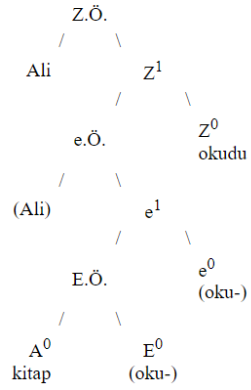


Görsel 1. “Ali uyudu” tümcesinin ağacı

SÖZDİZİM AĞAÇ ÜRETİCİ

Ali kitap okudu

Ağaç Oluştur

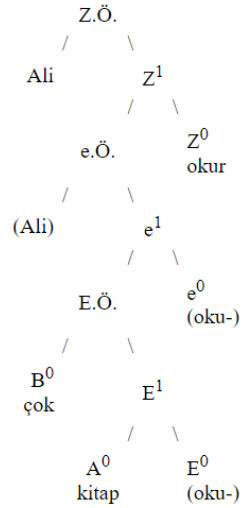


Görsel 2. “Ali kitap okudu” tümcesinin ağacı

SÖZDİZİM AĞAÇ ÜRETİCİ

Ali çok kitap okur

Ağaç Oluştur

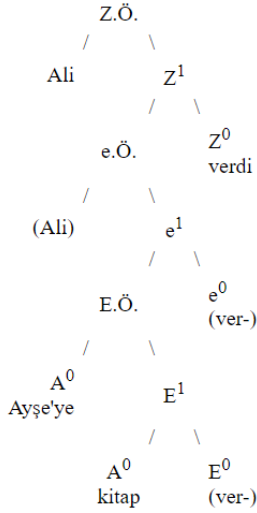


Görsel 3. “Ali çok kitap okur” tümcesinin ağacı

SÖZDİZİM AĞAÇ ÜRETİCİ

Ali Ayşe'ye kitap verdi

Ağaç Oluştur



Görsel 4. “Ali Ayşe’ye kitap verdi” tümcesinin ağacı

Ağaç türetici algoritma için tümcenin öğelerini bulmak taban olarak alınmıştır. Bir tümce içinde yer alabilecek özne, yüklem, nesne (belirtili – belirtisiz), dolaylı tümleç ve belirteç yapılarını tanımlamak bir ağacın çatılarını çizebilmek için en önemli olgudur. Her ne kadar algoritmada bu öğelerin sözcük ya da öbek olabileceği ihtimali üzerinde durulsa da, kod geliştirme aşamasında test yapılabilmesi ve projenin taahhüt edilen sürede tamamlanabilmesi için bu öğelerin sözcük öbeklerinden değil sözcüklerden oluştuğu kabul edilerek yapılmıştır. Bunun yanı sıra tümcelerin bilgi yapılarına göre çalkalanmış biçimleri değil, olağan sözcük dizilişinde bulunduğu varsayılmıştır. Bu nedenle ilk sözcük Özne, son sözcük ise yüklem olarak öngörülmüştür. Bu öğeler dışındaki sözcükler için ise otomatik olarak ağaç çizilmiştir.

5. SONUÇ

Ağaç üretici programın başarısı, internet ortamında herkese servis verebilen bir sözdizim ağaç üretici yazılım prototipinin gerçekleştirilmiş olması ile ölçülmektedir. Şu ana kadar gerçekleştirilen çalışmalara göz atıldığında, projenin bütününe tamandığı görülür. Daha önce de söz edildiği gibi programa daha fazla tümce girerek testler yapılmış ve son düzenlemelerin de koda uygulanması ile program tamamlanmıştır.

Projenin süreç olarak tamamlanmasının yanı sıra geliştirme çalışmaları devam etmekte olup yukarıda belirtilen öge tespit yazılımının sözcük öbekleri üzerine de çalışması hedeflenmiştir. Bu hedefe ulaşılmasının sonrasında, söz konusu yazılım, son kullanıcıya bir web uygulaması olarak sunulacaktır. Yazılımın geliştirilmesine özellikle Dilbilim paydaşları tarafından oluşacak geribildirimler ışığında devam edilecek; iyileştirme çalışmaları çıkan sonuçlar temelinde farklı yazılım altyapılarında sürdürülecektir. Ayrıca, sonraki aşamada adcıl yantümcelerinde de değerlendirileceği bir yazılım geliştirilmesi hedeflenmektedir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmamıştır.

MADDİ DESTEK

Bu program Dokuz Eylül Üniversitesi Bilim Araştırma Projeleri Birimi tarafından 2019.KB.SOS.002 koduyla maddi olarak desteklenmiştir.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar 5 (beş) yazar tarafından eşit olarak yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ö. & Çebi, Y. (2013). Rule-based sentence detection method (RBSDM) for Turkish, *International Journal of Language and Linguistics*. Vol. 1, No. 1, 2013, pp. 1-6. [10.11648/j.ijll.20130101.11](https://doi.org/10.11648/j.ijll.20130101.11)
- Birant, Ç. C. (2008). *Root-suffix separation of Turkish words*. [Unpublished MA Thesis]. Dokuz Eylül University.
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic structures*. Mouton de Gruyter.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. MIT press.
- Chomsky, N. (1971). Deep structure, surface structure and semantic interpretation. *Semantics: foundational issues* içinde (s. 193-216). Routledge.
- Chomsky, N. (1981). *Lectures on government and binding: The Pisa lectures*. Walter de Gruyter.
- Chomsky, N. (1993). A minimalist program for linguistic theory. *The view from building 20: Essays in linguistics in honor of Sylvain Bromberger* içinde, (s. 1-52). MIT Press.
- Chomsky, N. (1995). *The minimalist program*. MIT Press.

- Chomsky, N. (2000). Minimalist inquiries: the framework. *Step by step* içinde (s. 89-156). MIT Press.
- Chomsky, N. (2001). Derivation by phase. *Ken Hale: A life in language* içinde (s. 1-52). MIT Press.
- Chomsky, N. (2004). Beyond explanatory adequacy. *Structures and beyond* içinde (s. 104-131). Oxford University Press.
- Chomsky, N. (2005). Three factors in language design. *Linguistic inquiry* 36: 1. 1-22. [10.1162/0024389052993655](https://doi.org/10.1162/0024389052993655)
- Chomsky, N. (2006). *Approaching UG from below*. Ms.: MIT.
- Chomsky, N. (2008). On phases. *Foundational issues in linguistics theory* içinde. (s. 133-166) MIT Press.
- Jackendoff, R. (1972). *Semantic interpretation in Generative Grammar*. MIT Press.
- Karlsson, F. (1995). The formalism and environment of Constraint Grammar Parsing. *Constraint grammar. a language independent system for parsing unrestricted text* içinde (s.41-89) Mouton de Gruyter.
- Kelepir, M. (1996). *The implications of antisymmetry theory of syntax on Turkish word order*. [Unpublished MA Thesis]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Keskin, C. (2009). *Subject agreement-dependency of accusative case in Turkish or jump-starting grammatical machinery*. LOT Publishing.
- Kural, M. (1997). Postverbal constituents and Linear Correspondence Axiom in Turkish. *The Linguistic Inquiry* (28), 498-519. <https://www.jstor.org/stable/4178988>
- Lee, J.-S. (2007). Deriving SOV from SVO in Korean. *The Linguistic Association of Korea Journal*, 15 (3), 1-20.
- Moore, J. (1998). Turkish copy-raising and A-chain locality. *Natural language & linguistic theory*, 16(1), 149-189.
- Özsoy, A. S. (2001). On ‘small’ clauses, other ‘bare’ verbal complements and feature checking in Turkish. *The verb in Turkish* içinde (s. 213-237). *John Benjamins*.
- Pearson, M. (2001). *The clause structure of Malagasy: A minimalist approach*. [Unpublished PhD Dissertation]. UCLA, Department of Linguistics.
- Stepanov, A. (2007). The end of CED? Minimalism and extraction domains. *Syntax*, 10 (1), 80–126. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9612.2007.00094.x>
- Zidani-Eroğlu, L. (1997). Exceptionally case-marked NPs as matrix objects. *Linguistic inquiry*, 28, 219-230. <https://www.jstor.org/stable/4178975>
- Zwart, C. J. (1994). Dutch is head-initial. *The Linguistic review* (11), 377-406.
- Zwart, C. J. (2002). The antisymmetry of Turkish. *Generative Grammar in Geneva* (3), 23-36.

Makale Bilgisi: Aktaş, R.(2024). Türk ve Rus Halk Masallarının Kalıplaşmış Dil Birimlerinin İncelenmesi, DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.422-441.	Article Info: Aktaş, R (2024). Study of Stereotyped Expressions of Turkish and Russian Folk Tales, DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue: 2, pp.422-441.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1434637	DOI: 10.69878/deuefad.1434637
Gönderildiği Tarih: 09.02.2024	Date Submitted: 09.02.2024
Kabul Edildiği Tarih: 08.08.2024	Date Accepted: 08.08.2024

TÜRK VE RUS HALK MASALLARININ KALIPLAŞMIŞ DİL BİRİMLERİNİN İNCELENMESİ

Renata Aktaş*

ÖZ

Günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bir folklor türü olan masallar, halkın dünya görüşünden, kültüründen, sosyokültürel geleneklerinden ve dini değerlerinden izler taşımanın yanı sıra anlatım gücü ve inceliğiyle karakterize edilen dilsel bir zenginliğe sahiptir. Masalın doğasında var olan dilsel unsurlar, halkların ulusal kültürlerini inşa etmelerine kaynaklık etmiş, yıllar içinde biçim ve içerik açısından belirgin değişikliklere uğramamıştır. Masal dilinin anlatım gücünü ve zenginliğini artıran unsurlar arasında ikilemeler, deyimler, atasözleri, masalın başlangıç ve bitiş ifadeleri gibi kalıplaşmış dil birimleri yer almaktadır. Çalışmanın amacı, masalların biçim ve içeriğindeki farklılıkları ve benzerlikleri tespit etmek için Türk ve Rus masallarındaki kalıplaşmış dilsel birimleri analiz etmektir. Bu amaçla, çalışmamızda bu dilsel unsurlar tespit edilmiş, betimlenmiş, tanımlanmış ve karşılaştırmalı analiz bağlamında benzerlik ve farklılıkları tespit edilmiştir. Çalışmamızın veri kaynakları, P. N. Boratav'ın 'Zaman Zaman İçinde' derlemesinden 22 Türk halk masalı ve A. Afanasyev'in 'Rus Halk Masalları' derlemesinden seçilen 25 Rus halk masalıdır. Karşılaştırmalı analiz sonucunda Türk masallarında başlangıç formları kurgusalılığı ifade etmeye yönelikken, Rus halk masallarının başlangıç formları zamandan önce mekâna dikkat çekmektedir. Türk masallarında belirteç ikilemeler, Rus masallarında ise ad ve fiil ikilemelerin baskın olduğu tespit edilmiştir. Türk masallarında olduğu gibi Rus masallarında da deyimlerin varlığı oldukça yüksektir. Baş, el, dil, ağız, kulak, göz, bacak gibi organ ve vücut bölümlerinin her içerikte sıklıkla kullanıldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca Türkçe deyimlerde zaman, sürekliliği anlatmak ve abartma anlamı vermek için kullanılmaktadır. Türk halk masallarında, Türklerin yaşam boyunca edindiği deneyimlerini yansıtan atasözleri, deyimlerin aksine daha az bulunur. Türk atasözlerinde ulusal karakterin sadece halkın asırlık bilgeliği değil, kadere, kutsal kitaba olan inançla açıkça ifade edildiğini tespit edilmiştir. Benzer bir şekilde Rus atasözlerine göre, Rus halkı Tanrı'nın yasalarına dayanarak kaderde inanan, sabırlı ve sadık bir halk olarak görülmektedir. Türk ve Rus halk masallarının kalıplaşmış dil birimlerinin karşılaştırılması sonucunda, Türk ve Rus halk

* Öğr. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi, renataaktas@akdeniz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7867-5054.

masallarındaki bu birimlerin her iki halkın renkli ve kendine özgü kültürünün yansıtılmasına katkıda bulunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: masal, kalıp sözler, Türkçe, Rusça.

STUDY OF STEREOTYPED EXPRESSIONS OF TURKISH AND RUSSIAN FOLK TALES

ABSTRACT

Today fairy tales being a folklore genre, which is being forgotten, represent this linguistic wealth, characterised by narrative power and subtlety, as well as bearing traces of folk worldview, culture, socio-cultural traditions and religious values. The linguistic elements inherent in the fairy tale have been the source of the peoples' construction of their national culture and have not changed their form and content over the years. Among the elements that increase the narrative power and richness of the fairy tale language are stereotyped expressions such as dilemmas, idioms, proverbs, beginning and ending forms of the fairy tale. The aim of the study is to analyse the stereotyped expressions in Turkish and Russian fairy tales in order to determine the differences and similarities in the form and content of the tales. For this purpose, in our study, these linguistic elements were identified, described, defined and their similarities and differences were analysed in the context of cultural linguistics. The data sources of our study are 22 Turkish folk tales from P. N. Boratav's collection "Zaman Zaman İçinde" and 25 Russian folk tales selected from A. Afanasyev's collection "Russian Folk Tales". As a result of the comparative analysis, while the initial forms of Turkish folk tales are intended to express fictionality, the initial forms of Russian folk tales draw attention to space before time. It has been determined that determiner doubling is dominant in Turkish folk tales, while noun and verb doubling is dominant in Russian folk tales. As in Turkish fairy tales, the presence of idioms in Russian fairy tales is quite high. It is observed that organs and body parts such as head, hand, tongue, mouth, ear, eye, leg are frequently used in every content. In addition, Turkish idioms are used to describe time, clock, continuity and to give the meaning of exaggeration. In Turkish folk tales, proverbs, which reflect the experiences of Turks throughout life, are less common than idioms. It has been found that in Turkish proverbs the national character is clearly expressed not only by the age-old wisdom of the people, but also by faith in fate, faith in the holy book. Similarly, according to Russian proverbs, the Russian people appeared as a patient and loyal people, relying on God's laws, believing in fate. As a result of the comparison of stereotyped expressions of Turkish and Russian folk tales, it was determined that these units in Turkish and Russian folk tales reflect the colourful and unique culture of both peoples.

Keywords: Fairy tale, stereotyped words, Turkish, Russian.

1. GİRİŞ

Folklorun temel anlamlarından biri, farklı tarihsel zamanlarda geliştirilen ve yaşam tarzını, kültürel gelenekleri, ahlaki ve estetik değerleri yansıtan belirli bir yaratıcılık biçimidir. Folklor, asırlar boyunca "sözlü sanatı", "sözlü edebiyatı", yani tüm yönleriyle halk sanatını temsil etmiştir. Ancak folklor, tarihsel gelişim sürecinde

değişime uğramış, modernleşmiş ve sosyokültürel bir olgu hâline gelmiştir. Türk halkbilimci P. N. Boratav'a göre folklor, sadece halk felsefesi ve etiğiyle değil, aynı zamanda ruhbilimi, dilbilimi, toplumbilim, arkeoloji, tarih, din, edebiyat, sanat tarih gibi birçok sosyal bilimle ilişkili olmakla beraber, bunlara ek olarak hekimlik, bitkiler bilimi, hayvanlar bilimi gibi alanlarla iç içe geçmekte, böylece birçok sosyokültürel konuyu ortaklaşa paylaşmaktadır (Boratav, 2009, s. 8).

Bu ulusal ve kültürel özgüllüğü en belirgin şekilde ifade eden, halkların kültürel ve tarihi değerini temsil eden, toplumların folklorik yaratıcılığının meyvelerinden biri masaldır. Masallar, sözlü halk edebiyatının en sevilen türü olup; dilden dile, kuşaktan kuşağa, toplumdan topluma sözlü bir şekilde aktarılmıştır, dolayısıyla birçok masalın çeşitli halklardaki benzer veya farklı temaları ve anlatıların detayları, dillerin ve kültürlerin ortak noktaları açısından önemlidir (Boratav, 2013, s. 106).

Mit ve masal arasındaki ayrımı ilk yapanlardan biri olan Rus halkbilimcisi V. Propp'un görüşüne göre masal; dünya halklarının tarihi, etnografya, din tarihi, dilbilim, düşünce biçimlerinin tarihi ve şiirsel biçimleri olmadan düşünülemez. Genellikle masal, ulusal ve dilsel sınırlar içinde incelenir (Propp, 2000, s. 7). Kurgunun zenginliğini, hayal ve gerçeğin şaşırtıcı bir şekilde iç içe geçmesiyle büyüleyen masallar, insanlığın gerçek dünyadan güzel hayalleri olan kurgusal dünyaya geçişi yansıtmaktadır. Rus oryantalist ve Türkolog V. Smirnov, her masal eserini iyi anlamak ve onda evrensel olanın yanı sıra farklı ulusların kendi yaratıcılığının malzemelerinin özelliklerini ayırt etmek gerektiğine inanır (Smirnov, 1973, s. 228).

Masal, 'genellikle halkın yarattığı, hayale dayanan, sözlü gelenekte yaşayan, çoğunlukla insanlar, hayvanlar ile cadı, cin, dev, peri vb. varlıkların başından geçen olağanüstü olayları anlatan edebî tür'dür (TS, s. 1630). Rusça Sözlüğe göre ise masal, 'hayali kişiler ve olaylar hakkında, çoğunlukla büyü, fantastik güçleri içeren genellikle halk şiiri dilinde anlatı eseridir' (RS, s. 718).

Rus halkbilimci V. Propp, masalın genellikle ulusal sınırlar içinde değil tüm dünyanın malzemesi üzerinde karşılaştırmalı bir yöntemle incelenmesi gerektiğini uzun zaman önce vurgulamıştır. Çünkü masal tüm dünyaya yayılmıştır ve onu tanımayan bir halk yoktur (Propp, 2000, s. 7). Günümüzde masal üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalar, araştırmacıların ilgisini çekmeye başlamakta ve derin bir bilimsel analiz yapılmasına izin vermektedir. Yapılan bilimsel araştırmasında, Türk ve Rus halk masallarının konusunun İ. Smolik'in "Türk ve Rus Halk Masallarında Kadın İmgesi" (2013), M. Talianova Eren'in "Halk Edebiyatı Çerçevesinde Türk ve Rus Halk Masallarında Yer Alan Formeller" (2020), M. Yılmaz'ın "Türk, Alman, Balkan Ve Rus Masallarının Değerler Eğitimi Açısından Mukayesesi" (2019) Yüksek Lisans tezlerinde, ayrıca F. Tıkbaş Apak'ın "Türk ve Rus Masallarında Kahramanın Olağanüstü Yardımcıları" (2022), Ş. Ramazanova, E. Altınkaynak, A. Mercan'ın ortak çalışması "Bir Halk Anlatısı Karşılaştırması: Şahmeran İle Хозяйка Медной Горы- (Bakır Dağının Sahibesi)"(2022), G. Öksüz'un "Rus ve Türk Halk Masallarında Sihirli Mucizevî Su Motifi Üzerine" (2014), "Türk ve Slav Mitik Dünyasında Ay Kültü" (2019) gibi eserlerde ele alındığı tespit edilmiştir.

Hem Türk hem de Rus halk masalları yüksek sanatsal değere sahip olan ürünlerdir, sosyokültürel önemleri vardır ve komşu topraklarda yaşayan her iki ülkenin maneviyatının kaynağı olarak önemli sanatsal değer taşıyor. Türk ve Rus

masallarının dilsel özelliklerinin karşılaştırılabilir bir analizi; geleneksel dil formellerini doğru bir şekilde anlamak ve Rus masal metinlerinin Türkçeye çevirilerinin özelliklerini objektif olarak analiz etmek için gereklidir.

Çalışmanın veri tabağını Türk ve Rus halk masalları oluşturmuştur. Analiz için P N. Boratav tarafından derlenen 21 tekerleme ve 22 Türk masalı içeren ‘Zaman Zaman İçinde’ eseri kullanılmıştır. Rus masalların analizi için Rus halkbilimci, edebiyat eleştirmeni ve tarihçi A. Afanasiev’in ‘Rus Halk Masalları’ derlemesinde 253 masaldan oluşan eser seçilmiştir. Ancak, kitapta bulunan her masalda başlangıç ve bitiş ifadelerin olmamasından dolayı analiz için geleneksel başlangıç formellerle başlayan 25 Rus halk masalı ele alınmıştır. Bu çalışma ile nitel araştırma yöntemleri kullanarak, her iki dilin kalıplaşmış dil birimlerini (kişi adları, ikilemeleri, deyimleri, atasözleri) karşılaştırmalı analiz ederek; bu dil birimlerinin kültürel açıdan benzerliklerini ve farklılıklarını değerlendirmek için amaçlanmıştır. Her iki eser de derleyiciler tarafından kişisel olarak toplanan geniş bir koleksiyonu temsil eder ve bilimsel araştırmalar için Türk ve Rus folklorunun değerini yansıtır niteliktedir.

2. Türk ve Rus Dilinin Söz Varlığında Kalıplaşmış Dil Birimler Üzerine

Dil, bir halkın kültürünü muhafaza eder ve sonraki nesillere aktarır. Bu nedenle dil, kişiliğin, ulusal karakterin, etnik topluluğun, halkın, ulusun oluşumunda çok önemli, hatta belirleyici bir rol oynar. ‘Dilin deyimleri, yani tanımı gereği ulusa özgü olan katman, değerler sistemini, sosyal ahlakı, dünyaya, insanlara ve diğer halklara karşı tutumu saklar’ (Ter-Minasova, 2000, s. 86). Dolayısıyla her toplumun, her kültürün konuşma adabında gelenek hâline gelmiş, yaşam biçimine karşılık gelen, belirli durumlarda telaffuz edilmesi gereken kalıp sözler vardır. Her dilin söz varlığının önemli bir bölümünü oluşturan kalıplaşmış sözler, atasözü, deyim, bilmece, tekerleme, ikileme, özlü söz, klişe, benzetme, slogan gibi bir katman oluşmaktadır. ‘Sözvarlığı içinde yer alan bu öğeler, bir toplumun bireyleri arasındaki ilişkiler sırasında kullanılması adet olan birtakım sözlerdir’ (Aksan, 2021, s. 42). H. Gökdayı, yaşam biçimi, insan ilişkilerinin özellikleri, inançlar, gelenek ve göreneklerle ilgili tüm bilgileri içeren değişmez ifadelerin bir toplumun kültürünü yansıttığına inanmaktadır (Gökdayı, 2023, s. 3). E. Lüle Mert ayrıca, söz varlığının bir toplumun tarihine, yaşam tarzına ve kültürüne ışık tuttuğunu, böylece çevrelerindeki varlıkları ve olayları kendilerine göre adlandırdıklarını ve içselleştirdiklerini vurgulamaktadır. S. Bayraktar’a göre, kalıplaşmış birimleri aynı zamanda sabit bir yapıyla karakterize edilen, kısmi değişime uğrayan ve kültürel yapıyı yansıtan diğer ifadelerle karıştırılabilir (Bayraktar, 2022, s. 28). Bu doğrultuda, atasözleri, deyimler, ikilemeler, bağlaçlar ve sözcük öbekleri birden fazla sözcükten oluşan ve bütün olarak ya da belli bir bölümü oluşturulmuş kalıplaşmış dil birimleri olarak düşünülebilir (Gökdayı, 2023, s. 22).

Gökdayı’nın sınıflandırmasına dayanarak, Türkçede kalıplaşmış birimlerinin ortak yönlerine göre şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Kalıplaşmış olmak – bir bütün olarak değişmeden kalan ve değişime izin vermeyen bir yapıya sahipler;
- 2) Anlık oluşum içermemek – bu ifadeler iletişim sürecinde hemen oluşmaz, hazır bir biçimde kullanılır. Kalıplaşmış oldukları için dilin sözvarlığında olduğu gibi yer alırlar;

- 3) Tek bir birim olarak işlem görmek – sözcük sayısı ne olursa olsun, bir bütün oluştururlar ve tek bir ifade olarak kullanılırlar;
- 4) Sabit öge dizilimi – sözcüklerin dizilişi hiç değişmeden kalır, bu da yapısal sürekliliği tanımlar;
- 5) Birden fazla sözcük, tek bir anlam – kalıplaşmış bir birim ortak bir anlam ifade eder;
- 6) Üst saymacalık – bu birimler, dilde parça-bütün, neden-sonuç, benzerlik-zıtlık gibi ilişkilere atıfta bulunan yeni ve daha yüksek bir sayısallaştırma düzeyi ortaya çıkarmaktadır;
- 7) Kültür taşıyıcılığı – kalıp birimler, dili konuşan toplumun kültürünü yansıtır (Gökdayı, 2023, s. 53-54).

Türkçede kalıplaşmış dil birimleri terimi atasözleri, deyimler, ikilemeler gibi belirli durumlarda yaygın olarak kullanılan kalıplaşmış birimleri temsil ediyorsa Rusçada ‘kalıplaşmış ifadeler’ (устойчивые выражения) terimi ve deyimler hemen hemen aynı özelliklere sahiptir. Rus dilindeki kalıplaşmış ifadeler grubu, atasözü, deyim, özdeyişler, kalıp sözler, klişe, sloganlar ve diğer kalıp birimlerden oluşur; bunlar için kalıplaşmış birimleri, kalıplaşmış birlikler, deyimlik birlikler, deyimlik ifadeler vb. gibi terimler kullanılmaktadır. Rus dilbiliminde bu kalıplar üzerine temel çalışmalar V. Vinogradov, R. Budagov, A. Babkin, A. Şahmatov, N. Shansky, B. Larin, V. Mokienko, A. Molotkov, V.N. Teliya, V. Gak, T. Lapayeva ve diğerleri tarafından yapılmıştır.

T. Lapayeva’ya göre, çağdaş Rus dilbiliminde ‘kalıplaşmış ifadeler’ (устойчивые сочетания) terimini deyim terimiyle eşanlamlı olarak kullanılır; hem de deyimlik ifadeler de dahil olmak üzere tüm serbest olmayan (biçim) birleşimin evrensel olarak tanımlanır (Lapayeva, 2007, s. 77). A. Reformatsky, ‘kalıplaşmış birimlerin’ (устойчивые единицы) ana kriterini diğer dillere çevrilemezlik olarak ortaya koyarak, tüm sözcükleri terimlere ve deyimlere ayırmıştır. Böylece, kalıplaşmış birimleri, farklı insan gruplarının konuşmalarına, sınıfsal veya mesleki özelliklere, edebi bir akıma veya bireysel bir yazara özgü sözcükler ve sözcük bileşenleridir. Ayrıca bir deyim belirlenir, genellikle çok anlamlı, bireysel (yalnızca belirli bir dile ait), bazen mantıksız, ancak anlamlı bir kelime olduğuna inanıyordu (Reformatskiy, 1996, s. 70). Rusçada ‘deyimlik birimleri’ (фразеологические единицы) V. Vinogradov’un (Vinogradov, 1977, s. 147) geliştirdiği yapısal ve anlamsal sınıflandırılmasına göre, *deyimlik birimler* (birkaç sözcük içeren ve bütünsel anlamı olan ifadeler); *deyimlik birleşenler* (sabit bir anlama sahip olan ancak bütünsel anlamı olmayan sözcük birleşenleri); *deyimlik sözcükler* (birkaç morfemden oluşan ve sabit bir anlama sahip olan sözcükler) ve *deyimlik ifadeler* (en az iki sözcükten oluşan ve bütünsel anlamı olmayan ifadeler) olarak dört ana gruba ayrılmaktadır. Rusçadaki ‘kalıplaşmış dil birimleri’ olarak ortak bir kültürel temelde Rusçayı anadili olarak konuşanlar tarafından tanınabilen deyimlik ifadeler, atasözleri, deyimler, özdeyişler ve kalıp sözcük birleşenleri olarak tanımlanmaktadır. V. Bondarenko’ya göre, tüm kalıplaşmış ifadelerin kalıplaşma, tekrarlanabilirlik ve ifade gücü gibi temel dilsel özellikleridir (Bondarenko, 1995, s. 5). Böylelikle, kalıplaşmış dil birimleri, bir taraftan ulusun kültürünü, geleneklerin vb. özelliklerini temsil ederken, diğer taraftan doğru kullanım için dilsel açıdan özelliklerini bulundurmaktadır.

3. Halk Masallarında Kalıp İfadeler (Başlangıç ve Bitiş Formelleri)

Başlangıç ve bitiş ifadeleri masalın belirgin özelliğini oluşturmaktadır. Masalın başında ve sonunda kullanılan kalıplaşmış birimlerin (tekerlemeler, giriş ve sonuç formelleri, başlangıç ve bitiş formelleri) belli bir görevi vardır. Başlangıç, dinleyiciyi masalın büyüdü dünyasına taşıyan bir tür imgesel unsurdur. Her iki ulusa ait masalların başında ve sonunda yer alan kalıp ifadeler, dinleyicileri masala hazırlamak için, masalın gerçek olmadığını, eğlence ve ders verme ile birlikte bir uyarı sunduğunu belirtmek için kullanılır (Boratav, 2013, s. 86). M. Eren'e göre 'masalların bir kısmında dinleyicilere huzur, emniyet, mutluluk dilekleri iletilir' (Eren, 2017, s. 369).

Masalın zamanı, geçmişe ait olsa da tarihsel süreçte belirli bir yerleşmenin en ufak bir ipucunu dahi taşımaz. Başlangıcı duyan her dinleyici, anlatının bir masal olduğunu hemen kavrar. Genellikle Türk ve Rus masallarının içerikleri benzerdir, ancak biçimleri oldukça farklıdır. S. Sakaoğlu, Türk masallarında kullanılan başlangıç ifadelerini (Sakaoğlu, 2010, s. 58-59) başlangıç (giriş) formelleri olarak adlandırıp, **Sade Başlangıç Formelleri** ve **Tekerlemeli Başlangıç (Giriş) Formelleri** olmak üzere iki gruba ayırır. Böylece, Türk masallarının ilk satırlarında temel anlamı okuyucuyu eski zamana taşımayı amaçlayan hem kısa hem de uzun başlangıç formları mevcuttur:

'Bir varmış, bir yokmuş ...' (Boratav, 2009, s. 109).
'Bir varmış, bir yokmuş. Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde ...' (Boratav, 2009, s. 114).
'Bir varmış, bir yokmuş... Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, deve tellal iken, pire berber iken, ben babamın beşiğini tıngır mıngır sallan iken ... Var varanın, sür sürenin, destursuz bağa girenin hali budur, heyyyyy ...' (Boratav, 2009, s. 136).

Rus masallarında kısaltılmış veya genişletilmiş formellerin kullanımı masal anlatıcısına ve alışkanlığa, izleyicinin ruh haline veya belirli bir etki elde etme arzusuna bağlıdır. Propp, bu tekerlemeleri 'giriş' ve 'sonuç' formelli olarak adlandırıp, gerçeklikle bilinen bir ilişkinin göstergeleri olduğunu belirtmiştir. 'Giriş formelleri' masalı gerçek zaman ve gerçek mekân alanından çıkarır, 'sonuç formellerinin' ise incelenmesi geniş bir karşılaştırmalı tarihsel analiz çerçevesinde yapılması gerekmektedir (Propp, 2000, s. 225). N. Gerasimova'ya göre Rus masalının başlangıç formelleri küçük karakterlerin varlığıyla karakterize edilir. Bir Rus masalının başlangıcında, ana karakter çok nadir çoğu zaman kahramanın ebeveynleridir ortaya çıkar (Gerasimova, 2012, s. 21). Rusça başlangıç formellerinin özelliği, mekâna, eylem yerine olan çekiciliktir. Ayrıca başlangıç formelindeki fiillerin varlığı masalın dinamizmini gösterir.

Kaynak Metin	Sözcüğü sözcüğüne Türkçe çevirisi
<i>Летала сова – весёлая голова; вот она летала-летала и села, да</i>	<i>Bir baykuş, neşeli kafa, uçuyormuş; işte uçmuş-uçmuş</i>

<i>хвостиком повертела, да по сторонам посмотрела и опять полетела; летала-летала и села, хвостиком повертела, да по сторонам посмотрела... Это присказка, сказка вся впереди (Afanasyev, s. 41).</i>	<i>ve dala konmuş, kuyruğunu sallamış ve etrafına bakmış ve tekrar uçmuş; uçmuş-uçmuş ve konmuş, kuyruğunu sallamış ve etrafına bakmış... Bu masal girişi, masalın tamamı ileride.</i>
<i>В некоем царстве, не в нашем государстве (Afanasyev, s. 216);</i>	<i>Bir çarlıkta, bizim olmayan devlette;</i>
<i>Жили-были (Afanasyev, s. 309);</i>	<i>Bir zamanlar yaşamış;</i>
<i>В некотором царстве, в некотором государстве (Afanasyev, s. 430);</i>	<i>Bir çarlıkta, bir devlette.</i>

Rus halk masallarının *в некотором царстве, за тридевять земель, в тридесятом государстве* ("bir krallıkta, üç dokuz (çok uzaktaki) diyarların ötesinde – üç onu (çok uzaktaki) bir devlette"⁵) başlangıç cümlesindeki "üç dokuz" (*тридевять*) veya "üç onu" (*тридесять*) gibi gizemli rakamlı ifadeleri, üç kere dokuz'ar ritmik saymayla yirmi yedi, üç kere on'ar ritmik saymayla otuz olduğunu belirtmektedirler. "Masallarda: çok uzak [eski sayımına göre dokuzlarla yirmi yedinci, onlarla otuzuncu]" (Ojegov, 1989, s. 89). 'Üç dokuz', 'üç on' ifadesi Rus halk masalında kullanılan kalıp ifadesidir. Propp'a göre, Rus masalı gerçek ve büyülü iki masal diyarının varlığı üzerine kurulmuştur. Tüm dünyevi yasaların ortadan kalktığı ve başka yasaların hüküm sürdüğü bu gerçek dışı dünya çok uzaktadır, ancak büyülü araçların (konuşan kartal, uçan halı, hava gemisi vb.) yardımıyla ulaşılabilir olduğu yerdire (Propp, 2000, s. 216). Böylece başta Rus masallarında, şimdi ise çağdaş Rusçada kalıplaşmış ifadeleri olup olay yerlerinin ve seyahatlerin uzaklığını bildirmek için kullanılır.

Masalın sonunda anlatıcı, masalı bitirmek, dinleyiciyi hayal dünyasından gerçek dünyaya döndürmek, herkesin mutlu bir sonuca varmış olduğunu belirtmek ve herkese mutluluk dilemek için bitiş sözleri kullanır. Bu durumda bitiş formelleri hem anlatıcının ustalığını gösterir hem de dinleyicinin dikkatini çekmek gibi önemli bir özelliği taşımaktadır. Türk masallarında kullanılan bitiş formelleri dört ana gruba ayrılmaktadır. Bunlar: 1) Çıplak Bitiş (kısa ve basit bitişleri); 2) Devam Eden (İleriye Giden) Bitiş Formelleri; 3) Özetleyen Bitiş Formelleri ve 4) Şahsi Bitiş Formelleridir (Sakaoğlu, 2010, s. 62-65). Türk halk masallarında kullanılan bitiş formellerinin arasında yiyip içmekle, muradına ermekle, safa sürmekle, selamete ermekle, kırk gün kırk gece düğün yapmakla, katır-satır seçimiyle, anlatıcının kendisine veya dinleyicilerine iyi dileklerde bulunmasıyla ilgili bitiş formelleri de gözlenmektedir (Sakaoğlu, 2010, s. 63-65).

'Onlar da muratlarına ererler' (Boratav, 2009, s. 108);

⁵ Rus kültürdeki imgeleri göstermek amacıyla sözcüğü sözcüğüne çeviri türüne başvurulmuştur.

'Gökten üç elma düştü, biri benim ağızıma, biri masal söyleyenin ağızına'; 'biri de Korkut'un annesine...' (Boratav, 2009, s. 127);
'Yemiş, içmiş, muratlarına ermişler'; (Boratav, 2009, s. 147);
'Gökten portakal indi; onu bana, onu masal söyleyene'; (Boratav, 2009, s. 208);
'Onlar geldi geçti, yedi içti, yere göçtü. Biz de yiyelim içelim, kerevetine çıkalım' (Boratav, 2009, s. 242).

Rus masallarında bitiş formelleri birkaç türe bölünmektedir: 1) karakterlerin varlığına ilişkin son formeller; 2) masalın sonuna odaklanan formeller; 3) masal anlatıcısının ödüllendirilmesine ilişkin formeller; 4) kutlama, ziyafet formelleridir.

Kaynak Metin	Sözcüğü sözcüğüne Türkçe çevirisi
1) На тех пирах и я бывал, мед-вино пивал; сколько ни пил – только усы обмочил (Afanasyev, s. 159).	Ben de o ziyafetlerde bulundum, şarap içtim, ne kadar içtiysem – sadece bıyıklarımı ıslattım.
2) Вот вам сказка, а мне бубликов связка (Afanasyev, s. 162);	İşte size masal, bana ise bir sürü simit ⁶ ;
3) Стал жить-поживать, добра наживать (Afanasyev, s. 194); И стали они жить-поживать, век доживать (Afanasyev, s. 308).	Yaşaya yaşamaya, servet kazanmaya başlamış; Ve yaşaya yaşamaya, asırlarını tamamlamaya başlamışlar.
4) На той свадьбе и я был, мед-вино пил, по усам текло, во рту не было" (Afanasyev, s. 264); Тут и сказке конец (Afanasyev: 312).	Ben de o düğünde bulundum, bal şarap içtim; bıyıklarımдан aktı, ağızımda yoktu; İşte burada masalın sonu;

Bazı Rus masalların sonunda anlatıcı masaldan çıkardığı anlamı da özetler:

Так и выходит, что правдою-то жить лучше, чем кривдою (Afanasyev, s. 69).	Demek ki yalandan gerçekle (hakikatle) yaşamak daha iyidir.
---	---

⁶ Связка бубликов – Rusya'ya özgü ipe dizilmiş sert simit çeşidi.

Hem Türk hem de Rus halk masallarında, amacı anlatılan masala giriş yapmak ve sonuçlandırmak olan başlangıç ve bitiş formellerinin varlığı görülmektedir. Hem Türk hem de Rus masallarında başta ve sonunda kullanılan bu kalıp ifadeler; masalların uydurma, hayal ürünü olduğunu ifade etmek için kullanılsa da hem içerik hem de biçim bağlamında birbirinden farklıdır. Rus masalların başlangıç formellerinde zamandan önce mekâna dikkat çekilmektedir; bitiş formellerinde de mutluluğa ve saadete varıldığı aktarılır. Türk masallarında ise mekândan önce zaman vurgusu yapılır. Bu nedenle evlilik hayatı mutlaka yaşlılığa kadar sürer, herkes muratlarına erer, refah döneminin başladığı da vurgulanır. Analiz, hem Türk hem de Rus masallarında başlangıç ve bitiş formellerinin doğal olarak değişken olduğunu göstermiştir ki bu da geleneğin doğal bir varoluş biçimidir.

4. Türk ve Rus Halk Masallarının Bazı Kalıplaşmış Dil Birimlerinin İncelenmesi

Dil, belirli bir ulusun kültürel mirasını oluşturur. İnsanlar ahlak ve geleneklerle birlikte hareket eder. Dil denilen düzen insanın gözüdür, beynidir, düşüncesidir, ruhudur (Aksan, 1990, s. 13) Dil aracılığıyla, insan yaşam tezahürünün, düşüncelerinin, ruhunun her türlü bütünlüğünü aktarır. Folklor ise insan varoluşunun neredeyse tüm olaylarını kaydeder ve bunları çeşitli araçlarla tanımlar.

Folklor metinlerindeki zengin dil kalıpları, halkların millî kültürünün yapılandırılmasına izin veren kaynaktır. Nesilden nesile aktarılan masallar, ulusal özgünlükle birlikte, kalıplaşmış dil birimler (özel isimler, ikilemeler, atasözleri ve deyimler, kalıp sözler) nedeniyle belirli bir üslup kazanmıştır. Kültürün en önemli unsuru olan dil yardımıyla masal, tipik imgeleri, halkın dünya görüşünü, farklı bakış açılarını ve toplumun tarihini yansıtmıştır. B. Baş, masalda kullanılan ‘her söz unsurunu, yeşerdiği toplumdaki yaşam dünyasının izdüşümü, toplumun evrene bakışının genelleyici süzümü’ (Baş, 2012, s. 126) olarak tanımlar. A. T. Sinan, bu yapıları halkın genel estetik zevkinin ürünü olarak adlandırıp, dilin başvurduğu önemli söz varlıkları olduğunu vurgular (Sinan, 2015, s. 21).

Masallar, millî kültür değerlerinin önemli özelliklerini temsil eden dilsel bileşenler yönünden oldukça zengindir. Masallarda anlatıyı aktaran sözcüklerin yanı sıra toplumun maddi ve manevi kültürünü ön plana çıkaran kişi adları, deyimler, atasözleri, ikilemeler, kalıp sözler gibi çeşitli kalıplaşmış dil birimleri de kullanılır. Ancak anlatının dil unsurlarının ve mecazlarının derinlemesine inceleme analizi kapsar, her masalın en belirgin özelliği olan anlatıcının anlatım özelliklerine bağlıdır.

4.1. İkilemeler

Masallar, ikilemelerin kullanımı açısından oldukça zengindir. Masalda anlatımı güçlendirmek, pekiştirmek, abartma anlamını katmak, anlamı çoğaltmak ve güçlendirmek için ikilemelerin her türü rahatlıkla kullanılır. Türkçede ikilemeler, ‘ilk yazılı belgeleri olan Orhun Yazıtları’ndan itibaren gerek yazılı gerekse sözlü edebiyatta var olan ikilemeler tarih boyunca önemini korumuş ve sürekli gelişip yaygınlık kazanmıştır’ (Yücel Çetin & Cin Şeker, 2022, s. 110). D. Aksan’a (Aksan, 1990, s. 59) göre birçok dilde var olan ikilemeler, Türkçedeki gibi olağanüstü güçlü, aktif ve etkileyici bir şekilde kullanılmaktadır. V. Hatiboğlu (Hatiboğlu, 1981, s. 62), yerinde kullanılan ikilemelerin; ses uyumu ve ses benzerliğine dayandığından, Türkçede anlamın gücü, anlatım zenginliği, uyum ile birleşen müzikal esinti, ahenk sağladığını belirtir.

1) Adlardan ikileme

Çöpçü möpçü, kızımı alacağız (Boratav, s.168); **Ana baba** sevinçlerinden çıldırdılar... (Boratav, s. 180); **Haydi çocuklarım** evinize gidin, ne kadar yemek kazanları varsa, **taş toprak** doldurun, **tabakları çanakları** kırın (Boratav, 2009, s. 188); ... yeniden kırk gün kırk gece **toy düğün** olmuş (Boratav, 2009, s. 197); Kendisi de, güzel **düğün dernek**, Mehmet Ağa ile evlenmiş, oturmuş (Boratav, 2009, s. 212); **devlet millet** sayesinde adam oldu (Boratav, 2009, s.241).

2) Sıfatlardan ikileme

Ortada çeşit çeşit yemekler (s. 211); **Bütün delikanlılar bir bir** denemişler ... (s.122); **Bey-oğlu gelir, bakar ki ak pak** karısının yerine **kara kuru** bir halayık eskisi ... (s. 106); **Padişah renk renk** güzel meyveleri görünce ... (s.229); **Ağabeyleri üçer dörder** çocuk sahibi olmuşlar (s.232).

3) Belirteç ve belirteç görevindeki sözcüklerden ikileme

Tabakla bıçak tıngır mungır gelirler (Boratav, 2009:157); **İçer içmez** de geyik olur (s.104); **Kızcağız ağlaya ağlaya** yollara düşmüş (s.137); **Gele gele** bakmış ki küçücük bir kulübe (s.137); **Mehmet Ağa korka korka** eve girmiş (s. 210); **Çocuklar hem giderler, hem de dönüp dönüp** arkalarına bakarlar (s. 104); **Akşam üstü odasına güle güle** girermiş, **sabahleyin ağlaya ağlaya** çıkarmış (s.119); **Artık iki kardeş sarmış dolaş** olmuşlar (s.112); ... **başlar karnının içinden çağıl çağıl** bir ses gelmeye (s.115); **Az sonra Dev-Karısı çıkmış gelmiş, homurdana homurdana** (s.113); **Karnı da büyümüş, içi lombur lombur** edermiş (s.115); **Şöyle bir köşeye süklüm püklüm** oturuyor (s.124); **Bey-oğlu yine at üstünde hopur hopur**, bahçenin önüne gelir (s.130); **O sırada sular da gümbür gümbür** akmaya başlar (s.142); ... **kapılar kendi kendine, şangır şangır** açılmış (s.149); **Pabucu giyer ki, tupa tıp** ayağına göre (s.160); **Evine gelir, bakar ki herkes mahzun mahzun** duruyor (s. 184); **O vakit anası babası kıza, dervişin dediklerini bir bir** anlatırlar (s. 180); **Hamamcı derin derin** düşünmüş de ... (s. 193); **Kız bu koca sarayı hayran hayran** seyre dalmış (s. 192); **Kız odaları birer birer** açarak sarayı dolaşmayı başlamış (s. 192); ... **hayvanlar onu parça parça** etmişler (s. 197); **En sonunda Dünya Güzeli de saçlarını sürüye sürüye** tam gireceği sırada **Nalinci Mehmet Ağa kızın bileğine yapışmış** (s. 211); ... **bebek ortada şıkır şıkır** oynamaya başlamış (s. 201); ... **boynunda bir gerdanlık yalap yalap** yanyor (s. 206); ... **onu bulmak için diyar diyar** dolaştığını anlatmış... (s.218); **Böyle böyle** yirmi beş, otuz gün geçmiş (s. 199); **Çocuk korkar, bağıra bağıra** kaçar (s.223); **Siz hepiniz üst üste** çıkın (s.224); ... **herkes akın akın** Padişahın sarayına gidiyor (s.225); **çar naçar** razı olur (s.229); **Devler uyur uyumaz** yatağından kalkıyor... (s.235);... **tıkır tıkır** bir şey oldu... (s.235); **gide gide** bir memlekete varıyorlar (s.239).

4) Eylemlerden ikileme

... **kızını süsler püsler**, başına ipek poşuyu örter (s.133); ... **kim olursa olsun** ... (s.215); **ne yap yap** ... (s.227); **nereyse öldü ölecek** ... (s.227), **buldu buldu** da kötü atı seçti ... (s.228); **at yükseli yükselir** de silkiniverir (s.228).

5) Ünelemlerden ikileme

Hay hay, oğlum, istediğin atı al (s.228); ...leylek yavruları, lak lak, kıyamet koparıyorlar (s.239); "Hele hele, bir arayın" (s. 126).

Rus dilbiliminde ikilemeler için Latince kökenli ‘редупликация’ teriminin hâlâ net bir tanımı yoktur. Bilimsel çalışmalarda tekrar kelimeler (слова-повторы), ikileme (удвоение), tekrarlar (повторы), ikili sözcükler (словные удвоение), çift kelimeler (парные слова) gibi terimler kullanılmaktadır. Dilbilim Ansiklopedik Sözlüğe göre, ikileme – ilk hecenin ya da tüm kökün ikiye katlanmasından oluşan bir ses olgusudur (LAS, 2024). Reformatsky’ye göre, ikileme ses bileşiminde kökün, tabanın veya tüm sözcüğün tamamen veya kısmen tekrarlanmasından oluşur (Reformatsky, 1996, s. 153). Rusçada ikilemenin ilk kısmı ‘reduplikant’, ikinci kısmı ise ‘reduplikator’ olarak adlandırılmaktadır. O. Kryuçkova’ya göre, Rusçadaki ikili oluşumlar bir özelliğin yoğunluğu, belirsizliği, olumsuz değerlendirmeyi, ikna ediciliği gibi farklı anlamların işlevsel ve anlamsal yükler taşır, dil oyunu aracı olarak kullanılır (Kryuçkova, 2004, s. 69).

Rus halk masallarında ikilemeler metne anlamsal bir yük kazandırarak sürecin niteliğini, yoğunluğu, süresini, nihai sonucu gibi birçok özelliğini ortaya çıkarır. Ancak Türkçeye nazaran Rus masallarında ikilemelerin kullanımı daha azdır. Sözcük türü bakımından Rus masallarında çoğunlukla **adlardan** ikilemeler kullanılır:

Kaynak Metin	Sözcüğü sözcüğüne Türkçe çevirisi
<i>Старая хлеб-соль забывается», – отвечал бирюк (Afanasyev, 2018, s. 22);</i>	<i>Kurt, 'Eski ekmek tuz unutuluyor,' diye yanıtladı;</i>
<i>Я там была, мед-вино пила, по губам стекло в рот не попало (Afanasyev, 2018, s. 25);</i>	<i>Ben de oradaydım, şarap-bal içtim, dudaklarımdan aktı, ağzıma girmedi;</i>
<i>Отчего она так нехороша умом-разумом? (Afanasyev, 2018, s. 74);</i>	<i>Neden akıl-fikir olarak bu kadar fenadır?</i>
<i>Налетели гуси-лебеди, подхватили мальчика, унесли на крылышках (Afanasyev, 2018, s. 62);</i>	<i>Kazlar, kuğular süzülerek gelip çocuğu alıp kanatlarında götürdüler;</i>
<i>Няньки-маньки тотчас принесли рубаику самой лучшей работы (Afanasyev, 2018, s. 257);</i>	<i>Bakıcılar makıcılar hemencecik en iyi işçiliğe sahip gömlek getirdiler;</i>
<i>Едучи путем-дорогою, близко ли далеко ли, низко ли высоко ли сказка сказывается, да не скоро дело делается ... (Afanasyev, 2018, s.141).</i>	<i>Masal, yakına ya da ırağa, alçağa ya da yükseğe yol yol gidilerek anlatılır ama iş çabbitmez ...</i>

Fiillerden ikilemeler:

Kaynak Metin	Sözcüğü sözcüğüne Türkçe çevirisi
<i>рвали-рвали, видят, что одна ишкура да солома ... (Afanasyev, 2018, s. 14);</i>	<i>Yırtmışlar yırtmışlar, sadece deri ve saman olduğunu görüyorlar;</i>
<i>Жили-были лиса да заяц (Afanasyev, 2018, s. 15);</i>	<i>Bir zamanlar bir tilki ve tavşan yaşarmış;</i>
<i>Она взяла у мужика мешок и пошла; несла-несла и думает ... (Afanasyev, 2018, s. 21);</i>	<i>Adamdan çuvalını almış ve yola düşmüş; taşıyormuş taşıyormuş ve düşünüyormuş;</i>
<i>Собака подумала-подумала и сказала... (Afanasyev, 2018, s. 22);</i>	<i>Köpek düşünmüş düşünmüş ve demiş;</i>
<i>Или-или по лесу ... (Afanasyev, 2018, s. 24);</i>	<i>Ormanda yürümüşler yürümüşler;</i>
<i>Боров прыгнул-перепрыгнул ... (Afanasyev, 2018, s. 24);</i>	<i>Domuz zıplamış üzerinden atlamış;</i>
<i>тянет-потянет, вытянуть не может! (Afanasyev, 2018, s. 47);</i>	<i>Çekiyor çekiyor, çıkaramıyor!</i>
<i>Ездил-ездил, не нашёл ни дома ... (Afanasyev, 2018, s. 75);</i>	<i>Dolaşmış dolaşmış, ne evini ... bulmuş ...</i>
<i>Ивашко ... сел на орла и полетел, летел-летел, ... (Afanasyev, 2018, s. 77);</i>	<i>Ivaşko ... bir kartalın üzerine binmiş ve uçmaya başlamış, uçmuş uçmuş ...</i>
<i>меня накормили-напоили, ... (Afanasyev, 2018, s. 185).</i>	<i>Bana yedirmiş içirmişler, ...</i>
<i>уж она плясала-плясала, вертелась-вертелась – всем на диво! (Afanasyev, 2018, s. 258);</i>	<i>O oynamış oynamış, sağa sola dönmüş dönmüş – herkesi hayran bırakmış!</i>

Zarflardan ikilemeler:

Kaynak Metin	Sözcüğü sözcüğüne Türkçe çevirisi
<i>Лиса с овцой тотчас убежали от него подобру-поздорову (Afanasyev, 2018, s. 23);</i>	<i>Tilkiyle koyun hemen ondan sağ salim kaçmışlar;</i>

... всего-навсего одна рыбка попалась ... (Afanasyev, 2018, s. 42);	... hepi topu bir balık yakalanmış ...;
... была хороша-расхороша! (Afanasyev, 2018, s. 74);	... güzel mi güzeldi!
... мало-помалу речи сии дошли до самого короля (Afanasyev, 2018, s. 134).	... yavaş yavaş bu konuşmalar kralın kendisine kadar ulaşmış.
... баню жарко-разжарко натопила ... (Afanasyev, 2018, s. 148);	... hamamı sıcak, sımsıcak ısıtmış

Ünlemlerden ikilemeler:

Кайнак Метин	Сözcüğü сözcüğüне Түркче çevirisi
Ну-ну , поворачивайся! (Afanasyev, 2018, s. 44).	Hadi hadi , dön!

Masallarda nadir de olsa **ses benzerliği olan ikilemeler** kullanılır:

Кайнак Метин	Сözcüğü сözcüğüне Түркче çevirisi
Ква-ква! –говорит лягушка (Afanasyev, 2018, s. 186)	Vırak vırak! – demiş kurbağa.

Çalışmanın ilk aşamasında masallardaki tüm ikilemeler tespit edildikten sonra, sözcük türü bağlamında sınıflandırılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, masallarda en çok zarf şeklinde ikilemeler kullanıldığı tespit edilmiştir. Toplamda, 21 Türk masalında 57 ikileme, 25 Rus masalında ise 25 ikileme bulunduğu ortaya çıkmıştır. Çalışmanın bulgularına göre, Türk masallarındaki ikilemeler iki kat daha sık kullanıldığını göstermiştir. Türk masallarındaki belirteç ve belirteç görevindeki sözcüklerden ikilemeler kullanılırken, Rus masallarında ise en çok fiil ve zarflardan ikilemeler kullanılmıştır. Türkçede olduğu gibi Rusçada da ikilemelerin, güçlendirme, pekiştirme anlamında kullanıldığı ve dilin ulusal zenginliğini yansıttığı sonucuna ulaşılmıştır. Her iki dilde ikilemelerin anlamsal yükü aynıdır. İkilemelerin ayırt edici bir özelliği yazılışlarıdır: Türkçede ikilemeler ayrı yazılır, Rusçada tekrar sözcüklerin arasına tire konulur. Ayrıca Rusçada ikilemelerin ('*ekmek ve tuz*' (хлеб-соль), '*kazlar, kuğular*' (гуси-лебеди) millî geleneklerin, yaşamın özelliklerini ve millî kültürün yansması üzere anlamları içerdiği gözlemlenmiştir.

4.2. Deyimler

Deyim, ‘genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği, tabir’ ifadesiyle tanımlanmıştır (TS, s. 651). A. Sinan, deyimleri; en az iki kelimedenden oluşan yani az sayıda kelimeye dayanan çarpıcı ifadeler olarak değerlendirmektedir (Sinan, 2015, s. 83). Halk folklorunun kalıplaşmış bir unsuru olan deyimler, ait oldukları ulusun hayatlarını, karakterini, kültürünü daha iyi anlamamızı sağlar ve halkın düşünce biçimini yansıtır. İnsanoğlu, gergin olduğu durumlarda, bir kişiyi eleştirirken, öç almak istediğinde, bir hava oluşturmaya çalıştığında dilin olanaklarını kullanarak, dilin yaratıcı doğasını ortaya çıkararak eğlenceli bir hâle dönüştürmeye çalışır (Aksan, 1990, s. 130). Ayrıca hem atasözlerinin hem de deyimlerin doğru ve uygun kullanımı, konuşmaya veya anlatı metnine eşsiz bir özgünlük ve özel bir ifade kazandırır. Taranan masallarda tüm deyimler anlam açısından ele alınmış ve incelenmiştir. Türk masallarında geçen deyimlerde ilk sırada *baş, göz, el, ayak, dil, kulak* gibi organ isimlerinin sıklıkla kullandığını tespit edilmiştir. Türk masallarında baş sözcüğü içeren deyimler:

başının etini yemiş (s.103), baş üstüne (s.137), aklı başından gider (s.144), başından geçenleri (s.192), başını alıp yürümüş (s.194), başını almış gitmiş (s. 234), bir baştan bir başa (s.207)) anlamında.

Göz sözcüğü olan deyimler de kahramanların düşünceli, becerikli, tedbirli olduğunu açıklamak için kullanılmıştır:

göz alabildiğine (s.204), göz gezdirmek (s.159), gözden nihan olur (s.141), gözün arkada kalmasın (s.229), gözünü de kırpmamış (s.210)

Deyimlerde «burun, göz, el, ayak ... gibi organların ve vücutla ilgili öteki adların özellikle biçim benzerliği dolayısıyla doğadaki varlıkları anlatmak üzere kullanılması, bu adlarda çok anlamlılığa yol açar» (Aksan, 1971, s. 78-79). Genel olarak, Türkçede deyimler zamanı, saati, sürekliliği anlatmak için kullanılır:

iki gözü iki çeşme (s.117), gece gündüz (s.128), karanlık basınca (s.137), sabahı ederler (s.220), sular kararınca (s.204).

Türkçe deyimlerin ayrıca abartma anlamını kattığını dikkatimizi çekmiştir:

deliye döner (s.140), ödü patladı (s.150), tir tir titremek (s.149), zangır zangır titremek (s.149), yer yerinden kopuyor (s.208), ortalığı altüst edin (s.188), çok değerli – paha biçimezler (s.142).

Deyimler, Rus folklorunun temel ve yaygın unsurudur. Deyimsel ifadeler, bir yandan toplumda tam teşekküllü iletişim sağlayan dilsel bir araçtır, diğer yandan ulusal kültür, gelenekler, insanların gelenekleri, günlük yaşamın detayları, tarihi olayları gibi ulusal ve kültürel dünya vizyonunu yansıtan kalıplaşmış ifadeler, benzersiz bir dilsel olgudur (Basko, 2016, s. 39). A. Reformatsky’ye göre, farklı insan gruplarının konuşmalarına, sınıfsal veya mesleki gruplara, bir edebi akıma veya bireysel bir yazara özgü sözcükler ve sözcük birleşimleri deyim olarak adlandırılabilir (Reformatsky, 1996, s. 131-132). Rus dilbiliminde F. Fortunatov, A. Şahmatov, V. Vinogradov, N. Şansky, V. Teliya, V. Mokiyeenko, V. Zimin gibi Rus deyimbilimcilerin çalışmaları temel olarak kabul edilmektedir. V. Teliya’ya göre, karakteristik özelliklere bakılmaksızın, sözcüklerin tüm kalıplaşmış birleşimleri deyimbilimin konusunu oluşturur. Rusçada deyimler en belirgin özellikler arasında: iki veya daha fazla sözcükten oluşması; içindeki sözcükleri yeniden

düzenleyememesi; tamamı bir cümlede bir üyesi olması; eşanlamlısı ile değiştirilebilmesidir.

Türk masallarında olduğu gibi, Rus masallarında da deyimlerin varlığı oldukça fazladır. El, ayaklar, gözler, kulak gibi organlara yer veren deyimler, Rus masallarında yaygın olarak bulunmaktadır:

сидела сложа руки (ellerini bağlayarak oturdu) (c.58), глаза разгорелись (gözleri parladı) (c. 163), пошли куда глаза глядят (gözleri görebildiği yere kadar gitmiş) (c. 172), взял в свои руки (kendini ellerine almış) (c. 188), отдал деньги за руки (parasını ellerine vermişler) (c.238), в руки дался (ellerine geçmiş) (c. 243), на руку пала (ellerine düşmüş) (c. 255), руки у нее отваливаются(elleri kopuyor) (c.281), руки сложил (ellerini bağlamış) (c. 303), у самих есть руки (kendilerinin elleri var) (c.312), отдаем ему на руки (ellerine veriyor) (c.328), еле ноги тащут (zar zor yürüyor) (c.503), и ноги не держат (ayakları tutmuyor)(c.504), давай бог ноги (koş Allah koş) (c. 513), еле на ноги поднялся (zar zor ayağa kalkmış) (c. 42), до пятой ноги (beşinci ayağa kadar)(c. 47), упала ей в ноги (ayaklarına kapandı)(c. 75), едва ноги переставляет (ayaklarını zor hareket ettiriyor)(c. 137), ноги отымаются (ayakları hisetmiyor) (c. 187), ноги так и подгибаются (dizleri adeta kırılıyor) (c. 222).

4.3. Atasözleri

Dilin diğer kalıplaşmış ifadelerinden biri de atasözleridir. Uzun yıllar boyunca bu sözler, bir dizi maddi manevi davranış kurallarının oluşmasında büyük bir etkiye sahip olmuştur. Ancak P. Boratav'a göre bir atasözünün kullanılmasının belirli bir nedeni olmalıdır (Boratav, 2013, s. 137). Zihniyet, insan düşünce ve davranışlarında belirttiğinden dolayı, ulusal dile kelime ve dil bilgisi düzeyinde yansır. Yani millî kültürü söze ve eyleme dönüştüren, koruyan, muhafaza eden ve nesilden nesile aktaran ulusal dil ve düşüncedir. Bu sebepten atasözü tıpkı masal gibi hayattaki görüşleri ve tavsiyeleri belirtmek amacıyla kullanılır, az sözle öz hükümler ortaya koyma mantığıyla örtüşür (Baş, 2012, s. 113). Onlar asla kötülüğü öğretmezler, makul tavsiyeler verirler, insanların zayıflıklarıyla dalga geçerler ve halkın bilgeliğinin taşıyıcılarıdır (Glazunova, 2016, s. 76). D. Aksan'a (Aksan, 1990, s. 140) göre belirli durumlarda kullandığımız duygusal, mantıksal ve gündelik ifadeler nesilden nesile aktarılan atasözleri bazen farklı kültürlerle yakınlık gösterir, bazen de aralarında değişiklik yansır.

Türk halk masallarında, Türklerin yaşam boyunca edindiği deneyimlerini yansıtan atasözleri, deyimlerin aksine daha az bulunur. İncelediğimiz Türk masallarında en sık kullanılan *Bir varmış, bir yokmuş* (Boratav:191) atasözü aynı zamanda masalların giriş tekerlemesidir. Türk masalların ilk cümlesi *'Bir varmış, bir yokmuş'* aslında her şeyin bir masalda olduğu gibi geçici, dünya hayatının anlık bir hayat olduğunu, bir an gibi gelip geçtiğini anlatır. *'Şimdi var olanın az sonra da var olacağını garantisi yoktur'* (Aksu, Akalın, & Toparlı, 2022, s. 174).

'Sabrın sonu selamettir' (Boratav, 2009, s. 208) atasözünün anlamı, karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmek için sabırla mücadele eden kişinin sonunda başarıya ulaşacağını ifade eder. *'Sabretmesini bilen kişi olmayacak, yapılmıyacak gibi görünen işlerde bile başarı kazanır'* (Aksu, Akalın, & Toparlı, 2022, s. 426).

Bir diğer 'Yolcu yolunda gerek' (Boratav, 2009, s. 226) atasözü, seyahat edecek olan bir kimsenin, birtakım sebepler yüzünden zaman kaybetmemesi, en kısa sürede yola çıkması gerektiğini tavsiye eder. Tedarikli olup, '1. Zaman kaybetmeden tola devam edilmelidir. 2. Herkesin elindeki işini en kısa zamanda bitirmek için gayret göstermelidir' (Aksu, Akalın, & Toparlı, 2022, s. 498).

'Yazılan bozulmaz' (Boratav, 2009, s. 199) aslında 'Takdirle yazılan tedbirle bozulmaz' Türkçe atasözü, 'Allah'ın takdirini kimse bozamaz ve değiştiremez' (Aksu, Akalın, & Toparlı, 2022, s. 490). İnsan hayatı ya da işi için hangi önlemleri aldığı önemli değil, kendi kaderini değiştiremez anlamında kullanılır.

Verilen örneklere dayanarak, atasözlerinde Türklerin ulusal karakterinin sadece halkın asırlık bilgeliği değil, kadere, kutsal kitaba olan inançla açıkça ifade edildiğini tespit edilmektedir. Türk insanların karakterinin dayanıklılığı sabrına yansır.

Deyimler gibi, atasözleri de Rus folklorunun yaygın bir türünü temsil eder ve deyimbiliminin bir parçasıdır. Dal'in sözlüğünde atasözü – halk bilgeliğinin bir özetidir, insanın ağlama ve ağlatmadır, sevinç ve neşedir, keder ve tesellidir; halkın zihninin rengidir ve gerçeğidir, 'kimse tarafından yargılanmayan bir tür yargı kitabıdır' (Dal, 1863, s. 110). A. Afanasyev'e göre, atasözleri biçimleri gereği değişime maruz kalmazlar ve bu nedenle köklü görüşlerin bir anıtları, ataların bilgeliğinin ana kaynağı, hafızanın koruyucusu ve insan deneyiminin aktarım aracıdır (Afanasyev, 1996, s. 15). Deyimler hem cümleler hem de sözcük birleşimleri ile temsil edilebilirken, atasözleri her zaman bir cümle yapısına sahiptir.

Rus masallarında atasözlerinin kullanımı oldukça sık görülür. Masal bağlamında, buldukları yere bağlı olarak çeşitli işlevleri yerine getirirler. Böylece, bir masalın başında, ortasında veya sonunda karşılaşılan atasözleri, kahramanlarının eylemlerini, duygusal durumlarını, davranışlarını açıklamaya yardımcı olur.

Rusçada *От смерти (судьбы) не уйдешь* (Afanasyev, 2019, s. 373) 'Kaderden kaçamazsın' atasözünün karşılığıdır. 'Kaderde varsa görülür – insanın kaderi değiştirilemez. Kişi alınma ne yazılmışsa onu yaşar' (Aksu, Akalın, & Toparlı, 2022, s. 334). Hıristiyan bir ulus olan Rus halkı kadere ve insan yazgısının önceden belirlenmiş olduğuna inanır.

Rus atasözü *Утро вечера мудренее* (Afanasyev, 2018, s. 60) ('Sabah akşamdam hayırlıdır') Türkçede *Akşam hayrından sabahın şerri iyidir* atasözünün işlevsel karşılığıdır. Akşama kalan işleri sabaha kadar ertelemek, sabahleyin sakin kafayla sorunları çözmek daha doğru olacağını bir tavsiye olarak kullanılır. Aynı anlamı *He тужи, молись богу да ложись спать; утро вечера мудренее!* (Afanasyev, 2018, s. 182) (Dert etme, dua et ve yat; sabah akşamdan hayırlıdır!) dert etme, dua et, git yat, bir önceki atasözü ile neredeyse aynı anlamdadır. Dinî içerikli atasözleri geniş bir katman oluşturmakta, Hıristiyan yaşamının temellerini daha iyi anlamaya ve Rus halkının manevi mirasının daha iyi anlamayı yardımcı olmaktadır.

Век жить – не реку перебрести / не поле перейти! (Afanasyev, 2018, s. 257) (Bir asır yaşamak – nehir geçmek değildir / tarla geçmek değildir!) diğer Rus atasözü, yaşamının bazen kolay olmadığını, bazen yaşam boyunca sabırlı ve azimli davranılması gerektiği uyarısını verir.

Добрые молодцы поневоле не ездят! (Afanasyev, 2018, s. 126) ('İyi yiğitler kendi rızası olmadan gezmezler!') atasözü iyi delikanlıyı zorla bir şey yapmaya zorlayamazsın, Türkçede *Zorla güzellik olmaz* atasözü ile aynı anlamı içermektedir.

Сонный человек – что мертвый! (Afanasyev, 2018, s. 144) ('Uykulu insan ölü gibidir!') Rus atasözünde uykulu insanın ölü insana benzediğini, uykulu insanın dünya ile ilişkisinin kesildiğini, olan her şeyden bihaber olduğunu ifade eder. *Uyku ölümün kardeşidir* Türk atasözünün karşılığıdır.

Rus atasözü *Как аукнулось, так и откликнулось!* (Afanasyev, 2018, s. 26) ('Nasıl cevap verdiysen karşılığı da öyle bulursun!'), başkalarına nasıl davranırsan karşılığında aynı tutumları bulursun, bir değerlendirme olarak kullanılır. Türkçede «*Ne ekersin onu biçersin*» atasözüyle aynı anlamını taşımaktadır.

Скоро сказка сказывается, не скоро дело делается (Afanasyev, 2018, s. 48) ('Masal çabuk anlatılır, işler hızlı yapılmaz!'). Başlangıçta bu ifade sadece masalların giriş formellerinde kullanılırdı. Ancak bugün bu ifade bir halk bilgeliği, bir atasözüdür. İşler bazen istediğimizden çok daha yavaş işlenir, söylemenin yapmaktan daha kolay ve basit olduğu anlamını taşımaktadır.

Почем знать, чего не ведаешь (Afanasyev, 2018, s. 117) ('Bilmediğin şeyi hakkında ahkâm kesmek) atasözünde insan gizlenen gerçeği bilemez, bilmediği konular hakkında bilgi sahibiymiş gibi davranan insanlar için kullanılır.

Atasözleri ve deyimlerin incelenmesi, belirli bir halkın ulusal özelliklerini anlamaya yardımcı olur. Yukarıda belirtilen Rus atasözlerine göre, Rus halkının Tanrının yasalarına dayanan, kaderde inanan, sabırlı ve sadık bir halk olarak görüldüğü açıktır.

Türk ve Rus masallarında kalıplaşmış dil birimler olan atasözlerinin işlevsel biçimde ele alınmıştır. Atasözlerinin anlatıma sadece bir düşünce ve dünya görüşü kattığı değil, aynı zamanda halkın yaşam biçimi, toplumun dinî tarzını, geleneklerini, maddi ve manevi kültürün unsurlarını da aktarmaya yardımcı olduğu gözlemlenmiştir.

3. SONUÇ

Paylaşılan bilgi, değer ve geleneklerin korunmasına ve aktarılmasına yardımcı olan kalıplaşmış dil ifadeler, dilsel ve kültürel mirasıdır. Çalışmamızda Türk ve Rus halk masallarında kalıplaşmış giriş ve bitiş formelleri, özel kişi adları, ikilemeler, deyimler ve atasözleri gibi kalıplaşmış dil birimler ele alınmıştır.

Masalların başta ve sonunda kullanılan kalıp başlangıç ve bitiş formellerinin hem içerik hem de biçim bağlamında birbirinden farklı olduğunu tespit edilmiştir. Türkçe başlangıç formelleri masalların uydurma, hayal ürünü olduğunu ifade etmek için kullanılırken Rus masallarının başlangıç formellerinde zamandan önce mekâna dikkat çekilmektedir. Masalın sonunda kullanılan bitiş formellerinde ise kahramanların mutluluğa ve saadete vardığı aktarılır. Türk masallarında bitiş formelleri mekândan önce zamana vurgu yapar, bu nedenle evlilik hayatı mutlaka yaşlılığa kadar akar, herkes muratlarına varır, refah dönemi başladığı da vurgulanır.

Masallar, ikilemelerin kullanımı açısından oldukça zengindir. Masalda anlatımını güçlendirmek, pekiştirmek, abartma anlamını katmak, anlamı çoğaltmak ve kuvvetlendirmek için ikilemelerin her türü rahatlıkla kullanıldığı görülür. Türk

masallarında ikileme sayısı Rus masallarına göre iki kat daha fazladır. Masallardaki ikilemeler grup altında 21 Türk masalında 57 ikileme, 25 Rus masalında ise 25 ikileme yer almaktadır. İfadelerin anlamını güçlendirmek için kullanmakta olan ikilemeler, Türkçede ayrı yazılır, Rusçada ikilemelerin arasına tire konulur. Çalışmanın bulgularına göre eylem özelliklerini bildiren ikilemelerin daha fazla kullanıldığı gözlemlenmiştir. Rus halk masallarında ikilemeler metne anlamsal bir yük kazandırarak sürecin niteliğini, yoğunluğu, süresini, nihai sonucu gibi birçok özelliğini ortaya çıkarır. Sözcük türü bakımından Türk masallarında çoğunlukla zarf ikilemelerinin, Rus masallarında ise isim ve fiil ikilemeleri ağırlıklı kullanıldığını tespit edilmiştir. İkilemeler, her iki halkın masallarında güçlendirme, pekiştirme işlevinde kullanıldığı ve dilin ulusal zenginliğini yansıttığı verisi de bulunmuştur. Rusçada ikilemelerin ayrıca millî geleneklerin, yaşamın özelliklerini ve millî kültürün yansımaları (*хлеб-соль, гуси-лебеди, калина-малина, лисичка-сестричка* u dr.) üzere anlamları içerdiği de dikkatimizi çekmiştir.

En fazla örnekleri bulunan deyimler kategorisinde hem Türk hem de Rus masallarında halkın hayatının, dilinin, felsefesinin, dininin, kültürünün ortak özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Hem Türk hem de Rus masalları, insanın çevreyi algılama yöntemini gösteren *baş, göz, el, ayak, dil, kulak* gibi vücut bölümlerinin ve organlarının adlarını içeren deyimleri oldukça sık içermektedir. Dünyanın bu görsel, işitsel, kokusal ve tatsal algısı, kişinin hem fiziksel hem de manevî durumunu fark etmesine yardımcı olmaktadır. Türkçe ve Rusça deyimlerin ortak bir abartma anlamı içerdiği de gözlemlenmiştir.

Dilin diğer kalıplaşmış ifadelerinden olan atasözlerinin de işlevsel biçimde ele alındığı görülmektedir. Rus masallarında atasözlerinin kullanımı oldukça sık görülür. Masalın başında, ortasında veya sonunda karşılaşılan atasözleri, kahramanlarının eylemlerini, duygusal durumlarını, davranışlarını açıklamaya yardımcı olur. Türk masallarında atasözleri daha az görünmekte olup, tıpkı deyimler gibi anlatıma sadece hareketlilik katmaya değil aynı zamanda anlatıya, halkın yaşam biçimi, toplumun dinî tarzını, gelenekler, maddî ve manevî kültürün unsurlarını da aktarmaya yardımcı olduğu gözlemlenmiştir. Atasözlerinin analizi, Türklerin ulusal karakterinin mantıklı, sadık, sabırlı, saygılı insanlar olduğunu, Rusların ise ulusal karakterinin halkın sadeliğini, sabrını, saygısını, dindarlığını, merhametini yansıttığını göstermiştir.

Masallarda kalıp olarak kullanılan dil birimlerinin incelenmesi hem Türk hem de Rus halklarının dil yapılarını, dünya görüşünü anlamak için önemlidir. Bu çalışmanın sonuçları, Rusçanın Türkçe konuşan kitlelere yabancı dil olarak öğretilmesi sürecinde önemli bir yere sahiptir. Türk ve Rus masallarındaki kalıplaşmış dil birimlerin karşılaştırmalı analizi, öğrencilerin Rusçayı kendi ana dillerinin arka planında öğrenmelerine kolaylık sağlayacaktır. Yabancı bir dil öğrenmenin yanı sıra, o halkın tarihini, kültürünü ve geleneklerini de anlamlı bir şekilde incelemek gerekir. Tespit ettiğimiz kalıplaşmış dil birimlerinin de masal yaratmak için kullanılıp hayali dünyayla ilişkili çeşitli büyümlü güçleri sembolize eden, iki halkın renkli ve özgün kültürünü yansıtmada kullanılmış olduğu görülmektedir. Bu nedenle atasözleri, deyimler, ikilemeler gibi kalıplaşmış dil birimleri, iletişimi kolaylaştıran, ifade olanaklarını zenginleştiren ve kültürel ve sosyal entegrasyonu teşvik eden dilin önemli bir unsurlarıdır.

KISALTMALAR:

TS – Türkçe Sözlük

RS – Rusça Sözlük

LAS – Lengüistik Ansiklopedik Sözlüğü

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI / AUTHOR CONTRIBUTIONS

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Afanasyev, A. *Halk Rus Masalları*. Moskova: Publik Domain, 2018.
- Akalın, Ş. H. *Türkçe Sözlük*. Ankara : TDK Yayınları, 2011.
- Aksan, D. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: DTCF Yayınları, 1971.
- Aksan, D. *Türkçenin Gücü*. Ankara : Bilgi Yayınları, 1990.
- Aksu, B., Akalın, Ş., & Toparlı, R. (2022). *Türk Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Basko, N. (2016). Frazeologizmi Kak Sredstvo Lingvističeskogo Obespečeniya Mejkulturnoy Kommunikatsii. B E. E. Usovskaya, *Natsionalnye Kulturi v Mejkulturnoy Kommunikatsii* (38-44). Minsk: Kolorgrad.
- Baş, B. Türk Masallarının Söz Varlığı Üzerine Bir Değerlendirme. *Milli Folklor* 2012, (93), 125-134.
- Bayraktar, S. (2022). *Kalıp Sözler Özellikleri, Sınıflandırılması, Kültürel Göstergeleri, Yabancı Dil Öğretimindeki Yeri*. Ankara: TDK.
- Bondarenko, V. (1995). *Varyirovaniye Ustoyçivih Fraz v Russkoy Reçi*. Tula.
- Boratav, P. *Zaman Zaman İçinde*. Ankara: İmge Kitabevi, 2009.
- Boratav, P. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BigeSu Yayıncılık, 2013.
- Dal, V. (1863). *Tolkoviy Slovar Jivogo Velikoruskogo Yazıka*. Moskova.
- Eren, M. (2017). Anadolu Sahası Türk Masallarında Dua Motifi. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırılması Enstitü Dergisi*, 355-375.

- Gerasimova, N. (2012). *Pragmatika Teksta. Folklor. Literatura. Kultura*. Sankt-Petersburg: SPb.
- Glazunova, İ. Poslovitsa v Skazkah. *Fiologicheskie Nauki. Voprosi Teorii i Praktiki*, 1.(9), 75-78. https://www.gramota.net/articles/issn_1997-2911_2016_9-1_22.pdf
- Gökdayı, H. (2023). *Türkçede Kalıp Sözler*. İstanbul: Kriter.
- Hatiboğlu, V. *Türk Dilinde İkileme*. Ankara: TDK, 1981.
- Kryuçkova, O. (2004). Voprosı Lingvistiçeskoj Traktovki Leksiçeskoj Reduplikatsii v Russkom Yazıke. *Russkiy Yazık v Nauçnom Osveşenii*, 63-86.
- Lapaeva, T. (2007). Ustoychiviye Sochetaniya v Sisteme Yazıkovıh Edinits. *Vestnik Novgorodskogo Universiteta* (44), 75-77.
- Lüle Mert, E. Türkçenin Sözcükleri Açısından Eflatun Cem Güney'in Derleyip Yazdığı Masallar. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 2010, 79-97.
- Ojegov, S. (1989). *Slovar Russkogo Yazıka*. Moskova: Russkiy Yazık.
- Propp, V. *Russkie Skazki*. Moskva: Labirint, 2000.
- Reformatskiy, A. (1996). *Vvedeniye v Yazıkoznaniye*. Moskova: Aspekt Press.
- Sakaoğlu, S. *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Sinan, A. *Türkçenin Deyim Varlığı*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Smirnov, V. Turetsko-Osmanskiye Skazki. *Turkologiçeskiy Sbornik*, 1973, 223-267.
- Ter-Minasova, S. (2000). *Yazık i Mejkulturnaya Kommunikatsiya*. Moskva: Slovo.
- Vinogradov, V. (1977). Ob Osnovnih Tipah Frazelogivçeskih Edinits v Russkom Yazıke . B V. Vinogradov, *İzbranniye Trudi. Leksikologiya i Leksikografiya* (140-161). Moskova.
- Yücel Çetin, D. ve Cin Şeker, Z. Masallarda Geçen İkilemelere Anlambilimsel Bir Bakış. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırılmalı Dergisi*, 2022, 109-114.
- Ed. Yartseva, V. (17 Mayıs 2024 g.). <https://rus-lingvist-dict.slovaronline.com>.
Lingvistiçeskiy Entsiklopediçeskiy Slovar: <https://rus-lingvist-dict.slovaronline.com>

Makale Bilgisi: Türkmen Birlik, P., Rızvanoğlu, E. (2024). Grice ve Searle'in Anlam Kuramlarında "Yönelim" ve "Uzlaşım" Anlayışlarının Yönelimsellikleri. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.442-464.	Article Info: Türkmen Birlik, P., Rızvanoğlu, E. (2024). The Intentionality of the Comprehension of "Intention" and "Consensus" in Grice and Searle's Theories of Meaning. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 442-464.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.14441246	DOI: 10.69878/deuefad.14441246
Gönderildiği Tarih: 22.02.2024	Date Submitted: 22.02.2024
Kabul Edildiği Tarih: 27.08.2024	Date Accepted: 27.08.2024

GRICE VE SEARLE'İN ANLAM KURAMLARINDA "YÖNELİM" VE "UZLAŞIM" ANLAYIŞLARININ YÖNELİMSELLİKLERİ

Pınar Türkmen Birlik*, Eren Rızvanoğlu**

ÖZ

H. Paul Grice ve John R. Searle yirminci yüzyıl gündelik dil paradigmasının önemli iki figürüdür. Her iki düşünür de anlamı, iletişim ortamının özellikleriyle açıklama eğilimi taşır. Ancak bu eğilim içerisinde her ikisinin de anlam açıklamaları farklılık gösterir. Anlam konusunu ilk ele alış şekilleri itibarıyla Grice, sözcenin sahip olduğu anlamı, konuşanın söylemek istediği, yani ima ederek dinleyenin anlaması gereken şey olarak ele alınması gerektiğini düşünür ve böylece geleneksel anlam anlayışının dışına çıkar. Searle ise söz edimleri üzerine yöneldiğinde, anlamsal yapıyı sosyal görüngülerin, yani toplumsal uzlaşım, kurallar ve sözcelem bağlamları etrafında ele alır. Böylece o, Austin'in yanı sıra Grice'in de açıklamada yetersiz kaldığı hususları yeniden gözden geçirmeyi amaçlar. Aşağı yukarı aynı dönemlere denk gelen bu anlam açıklamalarının, süreç içerisindeki gelişimleri takip edildiğinde onların birbirleri üzerinde "belli ölçülerde" de olsa etkileri olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Grice, son çalışmalarında uzlaşımın anlamı yer açarken, Searle da bireysel yönelimselliğin üzerinde yoğunlaşmış, onun söz edimindeki yeri ve zihin ile olan ilişkilerini irdelemeye yönelir. Biz de çalışmamızda bu iki düşünürün anlam açıklamalarında, yönelim ve uzlaşım kavramlarının yeri üzerinde duracağız. Bu iki kavramın anlam konusunun vazgeçilmez iki ögesi olduğuna işaret etmek üzere bu incelemedeki özel yönelimimiz ise, birbirleriyle uyumsuz görünen bu düşüncelerin süreç içerisinde bu teorilerde nasıl olup da birbirleriyle temas eder bir hale geldikleriyle ilgili olacaktır.

Anahtar Sözcükler: H. Paul Grice, John R. Searle, anlam, yönelim, uzlaşım.

* Dr. Öğr. Üye., İzmir Demokrasi Üniversitesi, pinarbirlik82@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1099-5737

**Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, erenrizvanoglu@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3578-1041

THE INTENTIONALITY OF THE COMPREHENSION OF "INTENTION" AND "CONSENSUS" IN GRICE AND SEARLE'S THEORIES OF MEANING

ABSTRACT

H. Paul Grice and John R. Searle are important figures in the twentieth-century ordinary language paradigm. Both thinkers tend to explain meaning in terms of the characteristics of the medium of communication. However, within this tendency, their explanations of meaning differ. In terms of how they first addressed the issue of meaning, Grice thinks that the meaning of the utterance should be considered as what the speaker wants to say, that is, what the listener should understand by implication, and thus goes beyond the traditional understanding of meaning. When Searle, on the other hand, turns to speech acts, he considers semantic structure in terms of social phenomena, namely social conventions, rules, and speech contexts. Thus, he aims to revisit the issues that Grice, as well as Austin, failed to explain. It can be argued that these explanations of meaning, which coincide with the same periods, have influenced each other, albeit "to a certain extent", when their development in the process is followed. While Grice makes room for consensual meaning in his recent works, Searle focuses on individual intentionality, its place in speech acts, and its relations with the mind. In our study, we will focus on the place of the concepts of intention and consensus in these two thinkers' explanations of meaning. To point out that these two concepts are two indispensable elements of the subject of meaning, our specific orientation in this analysis will be how these seemingly incompatible ideas come into contact with each other in the process.

Keywords: H. Paul Grice, John R. Searle, meaning, intention, consensus.

1. GİRİŞ

Herbert Paul Grice ve John Rogers Searle yirminci yüzyıl dil felsefesinin iki önemli figürüdür. Her iki düşünür de görüşlerini, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendini ağırlıklı olarak ortaya koyan “anlamı iletişim ortamının özellikleriyle açıklama” yaklaşımının çerçevesi içerisinde geliştirir. Grice (1975, 1989) gündelik dil ve sağ duyu arasındaki ilişkileri dikkate alarak ortaya koyduğu konuşma sezdirileri/imaları (*conversational implicatures*) öğretisi ile bu yaklaşımın içerisinde yer almaktayken, Searle da (2000) kendi öğretisini hem Austin’in (2020) ortaya koyduğu söz edimleri (*speech act*) kavramını hem de Grice’in konuşma sezdirileri öğretisini belli ölçülerde eleştirip geliştirmesi bakımından bu yaklaşımın bir temsilcisi olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda gerek Grice’in gerekse de Searle’in ortaya koydukları görüşlerde, Austin’in söz edimleri kuramının payının büyük olduğunu söylemek gerekir.

Gündelik dil felsefesi anlayışı içerisinde temel bir figür olan Austin’in ana düşüncesi gerek bir şeyi betimlerken gerekse de bir bildirimde bulunurken aynı zamanda bir şey de yaptığımız yönündedir. Bu bakımdan Austin için, her bildirim aynı anda bir edimseldir de. Austin’e göre kişi bildirimde bulunurken,

yani mevcut bir iletişim ortamı içerisinde karşısındakine bir şey anlatma amacıyla ürettiği her tümceyi karşısındakine ifade ederken aynı zamanda bir şey de yapmış olur. Bu da Austin'e göre, bir söz ediminde bulunmaktır. İşte gerek Grice gerekse de Searle, Austin'in ortaya koyduğu "bir şey söylemek bir eylemde bulunmaktır (Austin, 2020, s. 49)" düşüncesini, kendi anlayışları için çıkış noktası olarak belirlerler, fakat bu eylemin niteliği üzerinde ise birbirinden farklı görüşler sergilerler.

Grice (1975, 1989), bir söz ediminde bulunurken, ifade edilen sözcenin anlamının, ifade ettiği şeyden çok daha fazlasını içerdiğini düşünür. Ona göre, sözcenin sahip olduğu anlam, söylenenden çoğuna sahiptir. Grice bu düşüncesinde sözcenin taşıdığı düşünülen "uzlaşım sal anlam" anlayışının sınırlarının dışına çıkarak, sözcenin sahip olduğu gerçek anlamın, konuşanın söylemek istediği, yani ima ederek dinleyenin anlaması gereken şeyin kendisi olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Grice'in bu düşüncesinin gerisinde, gündelik dilin uzlaşım sal olmayan görüşlerinin de mevcut olduğu düşüncesi bulunur. Dil analizinde cümle ve sözcüyü birbirinden ayıran Grice, cümleyi kendisini oluşturan sözcüklerin anlamlarının bir ürünü olarak değerlendirmek gerektiğini düşünürken, sözcüyü ise bir cümlenin iletişimsel bir ortamda dillendirilmesinin sonucu olarak görmek gerektiğine dikkat çekerek, sözcenin taşıyabileceği anlamın cümleyi oluşturan sözcüklerin, iletişimsel bir ortamda ifade edilme durumlarına ve konuşanlarına bağlı olarak, uzlaşım sal anlamlarının ötesine geçebileceği yönünde bizleri uyarır. Bu bakımdan Grice'in anlam anlayışında hem konuşmanın kurallarının hem de konuşmacının takındığı tavrın göz önünde bulundurulduğu görülür. Dilin sahip olduğu işlev açısından, söylenilenden fazlasını ifade etme gücüne sahip olduğunu düşünen Grice, böylece anlam anlayışında uzlaşım dan ziyade yönelim kavramını temel alır. Nitekim onun görüşlerinde asıl olarak ön plana çıkmış olan, sözcüğün anlamını ve önermelerin doğruluk değerini inceleyen semantik, bir başka deyişle anlambilim değil, konuşmacının ifade ettiği sözceleri ile dile getirmeyi amaçladığı anlamı, eş deyişle onun yönelimini çözmeyi amaç edinmiş, pragmatik, yani edimbilimdir (Türkmen Birlik, 2022, s. 293). Grice'in (1975, 1989) özellikle son eserlerinde "söylenen" ve "ima edilen" anlam arasında yaptığı ayrımla uzlaşım kavramına belli bir ölçüde de olsa yer açması, onun anlamda "yönelim" in yerini sarstığı yönünde eleştirileri beraberinde getirecek de olsa, şimdiden belirtilmelidir ki, bu konuda peşin fikirli olmaktan kaçınılmalıdır. Kendisinin de uyardığı gibi, onun bu hususta uzlaşım 'a açtığı yer, aslında anlamda yönelimin yerini daha da açık kılmak ve onu sistematik bir açıklamaya dönüştürmek amacıyla dır.

Searle da (2000) Grice gibi, Austin'in ortaya koyduğu "söz edimleri" düşüncesini temele alır. 1969'da kaleme aldığı ilk eseri olan *Speech Acts*'te (*Söz Edimleri*), Austin ortaya koyduğu şekliye söz edimleri kuramını, düzsöz-edimsöz ayrımı, edimsöz edimlerinin başarı koşulları ve edimsöz türleri konusunda olmak üzere bu üç temel başlıkta yeniden gözden geçirir ve kendi öğretisini ortaya koyar. Searle'ın (2000) burada Austin ile ortak olarak

paylaştığı düşünce, toplumsal uzlaşımın, kuralların ve sözcük bağlamlarının söz ediminin belirlenmesinde merkezi bir önemde olduğudur. O da Austin gibi, burada söz edimlerinin icra edilmesinde sosyal kurumların rolünü ön plana alır. Böylece anlamı, sadece bireysel yönelimselliğin bir ürünü olarak değil, aynı zamanda sosyal uygulamaların bir sonucu olarak da görmek gerektiğini ortaya koymuş olur. Searle için, *Söz Edimleri* (2000) adlı kitabında yer verdiği konuların ayrıntılandırıldığı *Expression and Meaning* (1979) adlı kitabı önemli bir geçiş kitabı niteliği taşır. Nitekim Searle buradaki düşünceleri doğrultusunda, edimsöz edimleri ile zihnin “yönelimselliği” (*Intentionality*) arasında önemli ilişkiler olabileceğini keşfeder ve onun ardından yayımladığı *Intentionality*’de (1983) bu ilişkileri konu edinmeye yönelir. Aysever (2000, s. 59), Searle’in “Yönelimsellik⁷” kavramını ele almaya başladığı noktada onun söz edimleri kuramının bittiğine, zihin kuramının başladığına önemle dikkat çeker. Nitekim bu kavramı konu edindiği yerde Searle (1983), aynı zamanda bilinç kavramını devreye sokmakta ve zihin felsefesindeki görüşleri de gözetken bir bakış açısıyla kendi zihin kuramını açıklamaya başlamaktadır. Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli husus, Searle’in *yönelimsellik* kavramı doğrultusunda zihin felsefesine geçişiyle, Grice gibi anlamı sadece bireysel bir yönelimselliğin ürünü olarak görme gibi bir eğilime sapmadığıdır. Searle, *Intentionality* (1983 ilk baskı) adlı kitabını yayımladığı yıl, kaleme aldığı bir diğer çalışması olan *Individual Intentionality and Social Phenomena in the Theory Speech Acts*’te (Söz Edimleri Teorisinde Bireysel Niyetlilik ve Sosyal Görüngüler) (2016) anlamı hem bireysel bir yönelimin ürünü olarak hem de uzlaşımın, kuralların ve insanların paylaştığı arka plan yetilerinin bir

⁷ Searle’in *Intentionality* (1983) adlı kitabını ve burada kullandığı “Intentionality” kavramını karşılamak üzere, çalışmamızda “Yönelimsellik” kavramını kullanacağımızı belirtelim. Literatürdeki çalışma ve çevirilerde kavramın birbirinden farklı sözcüklerle karşılandığını görmek mümkündür. Örneğin, R. Levent Aysever’in sunuş ve çevirisini yaptığı John R. Searle’in, *Söz Edimleri*, Ankara: Ayraç Yayınevi (2000) kitabında kavramı karşılamak üzere “Yönelmişlik” kavramına başvurduğu görülmektedir. Ancak bu kavram, farklı çeviri ve çalışmalarda “Niyetlilik” veya “Kasıtlılık” olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Örneğin “Niyetlilik” olarak, John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, Çeviri Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık (2016). “Kasıtlılık” olarak da İbrahim Bor, *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, Ankara: Elis Yayınları (2014). Biz de çalışmamız kapsamında tercihen ve elbette ki bir bütünlük oluşturmak adına, farklı çevirilerden yapılan alıntılarda dahi Grice ve Searle’in başvurduğu bu kavramları “Yönelimsellik” ve “Yönelim” sözcükleriyle karşılayacağımızı okuyucunun dikkatine sunalım. Bununla birlikte dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da Searle’in *Intentionality* adlı eserinde, bu kavramı kullandığı her yerde onu özel bir ismi karşılığında büyük harf ile başlatıyor olmasıdır. Bunun temel nedeni Searle’in bu kavramı gündelik dilde kullandığımız niyet sözcüğünden ayırmak istemesi ile ilgilidir. Dolayısıyla bizim de çalışmamızda, bu kavramı “Yönelimsellik” ve “Yönelim” sözcükleriyle karşılamamızın sebeplerinden birinin de bu olduğunun altını çizelim.

sonucu olarak, yani sosyal bir görüngü olarak ele almak gerektiğine vurgu yapar. Geleneğin içerisinde her ne kadar bağdaşmaz olarak görünseler de Searle, özellikle bu makalesinde anlama dair bu iki yaklaşımın da kendi paylarına doğru şeylere gönderme yaptığını düşünür. Dolayısıyla da bu çalışmasında Searle (2002), her iki yaklaşımın birbirini dışlamak ya da rekabet durumunda olmayacağı, her ikisinin de kendi doğrularının en güvenilir ve sağlam şekilde ortaya konulmasını mümkün kılacak kavramların kullanıldığı bir yorum sunacağını altını çizmiş olur. Nitekim Searle (2016, s. 222) bir taraftan anlamın, “öznelci veya Grice geleneği içerisindeki durumunu, bir taraftan da nesnelci veya sosyal ya da Wittgenstein geleneği” içerisindeki konumunu belirleyerek bu birbirleri ile tutarsız görünen iki yaklaşımın, “aynı görüngenüye farklı pencerelerden bakan ayrı görüşler” olduğunu anlatmaya çalışacağına dikkat çeker. Böylece Searle, *Individual Intentionality and Social Phenomena in the Theory Speech Acts* (Söz Edimleri Teorisinde Bireysel Niyetlilik ve Sosyal Görüngüler) (2016) adlı makalesinde, anlamın hem yönelim ve uzlaşım ile olan ilişkisini bir ve aynı potada eritmeye hem de her ikisinin sağlam yönlerini kendi kavramları çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır.

Biz de çalışmamızda kısaca değinilen bu bağlamı açıklamak suretiyle öncelikli ilgimizi yirminci yüzyıl dil felsefesinin önemli iki siması olarak karşımıza çıkan Grice ve Searle’in kendi anlayışları kapsamında, anlamı yönelim ve uzlaşım kavramları ile nasıl ilişkilendirdiklerine yönelteceğiz. Buradaki yönelimimizde ise özel olarak odaklanacağımız husus, anlam söz konusu olduğunda bu önemli iki kavramın bu anlayışlarda birbiriyle olan temasları üzerine olacaktır.

2. Grice’te Anlam: Bireysel Yönelimsellikten Yönelimi Belirleyen Uzlaşım

Dil felsefesinin en önemli figürlerinden biri olan Herbert Paul Grice, ortaya koyduğu anlam açıklaması bağlamında kendisini hem mantıkçı filozoflardan hem de gündelik dil filozoflarından ayrı bir noktaya taşır. Grice’in ortaya koyduğu anlayış dikkate alındığında, onun sağ duyu duyu ile gündelik dil arasındaki ilişkiyi analiz etme üzerine kurulu olan bir “meta felsefe” yaptığı iddia edilebilir (Özcan, 2016, s. 47). Lycan’ın (2022, s. 184) da bu bağlamda dikkat çektiği husus, Grice’in tümcenin anlamının zihinsel olanda temellendiğine inanmakta ve onu tamamen insan bireylerinin ruhsal durumlarına dayanarak açıklamayı önermekte olduğudur. Onun bu sağ duyuyu ve gündelik dili temele alan anlayışında Austin’in söz edimleri teorisinin önemli bir yer tuttuğu aşıkardır. Öyle ki Recenati, Strawson’un görüşlerine de atıfta bulunarak Austin’in söz edimleri kuramında açtığı “edimsöz” edimlerinin, Grice’in kendi kuramında onun verdiği anlamda iletişim edimlerine karşılık geldiğini belirtir (Recenati, 2022, s. 79-80). Recenati, Grice’te bunları karakterize eden şeyin, bunları gerçekleştirmek için muhatabın altta yatan iletişimsel yöneliminin saptamasının sağlanmasıyla

ilgili olduğuna işaret etmektedir (Recanati, 2022, s. 80). Dolayısıyla bu hususlar dikkate alındığında Grice'in Austin'in söz edimleri teorisini yeni bir gözle ele almasında ve kendi özgün anlayışını ortaya koymasında hem gündelik dil filozoflarına hem de mantıkçı filozoflara yönelttiği eleştirilerin ve yaptığı kimi revizyonların öneminin büyük olduğunu belirtmek gerekir.

Grice'in mantıkçı filozoflara karşı çıkması, onların ideal bir dil arayışında takındıkları seçkin tavrıyla ilişkilidir. Grice, *Logic and Conversation* (1975) adlı eserinde mantık ve dil ilişkisini yeniden gözden geçirir. Onun burada yaptığı en önemli ayrım, ideal dilin mantığı ile gündelik dilin mantığı arasında ortaya koyduğu ayrımdır. Gündelik dilin de kendine özgü bir mantığı içerdiğini düşünen Grice, yine de bu mantığın ideal bir biçimselciliği temele alan ideal dilin mantığı ile uyuşmayabileceğinin altını çizer. Gündelik dilde yer verilen çıkarım ve kanıtlamaların doğal dillerle yapıldığını gözeterek Grice (1975), ideal dilin mantığı için geçerli olan kuralların gerektiğinde gündelik dilin mantığı çerçevesinde de kullanılabilir olmalarına karşın, bu kuralların her zaman gündelik dilin mantığı için uygun olmayabileceğine dikkat çeker. Bu bağlamda onun, sadece ideal dilin mantığındaki indirgemeciliğe ve anlamın ideal dilin biçimselciliği ile belirlenmesine karşı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu hususu Grice'in özellikle tümce anlamını ele alırken, onu ruhbilim terimlerine indirgeyerek yaptığı açıklama girişiminin Lycan'ın da birbirinden önemli ölçüde farklı olduğuna işaret ettiği iki aşamasına bakarak kavramak mümkün görünür (Lycan, 2022, s. 186). Bu bağlamda öncelikle görülen Grice'in tümce anlamını nihayetinde konuşanın kastettiği anlamdan hareketle ele aldığıdır. Ancak o, bu yöndeki açıklamalarının temelinde dahi konuşan ve muhatabının karşılıklı olarak birbirini anlaması gerektiği yönündeki düşünceyi korumayı sürdürür. Açık olduğu üzere, bu durum öncelikle ortak bir dil kullanımını, ortak bir kavramsal düzeni ve dilin anlaşılır olmak için gramer yapısına uygun bir kullanımını gerekli kılmaktadır. Ancak akabinde yaptığı ayrıntılı incelemelerde bunun çoğu zaman kendi başına yeterli olmayan örnekleriyle karşılaşması, onun tümce anlamını, belirli bir yönelimi temele almak suretiyle konuşanın kastettiği anlamı bir dizi ruhsal duruma indirgeyerek ele almasıyla sonuçlanmıştır. Bunun neticesinde Grice, konuşanın kastettiği anlamı anlamak için ortak bir dili doğru ve kurallarına uygun bir şekilde kullanmanın yanı sıra onu konuşanın yönelimlerine, inançlarına ve diğer ruhsal durumlarına da yer veren bir çözümlemeyle ele almanın daha uygun olacağı kanaatine ulaşmıştır. Bu çözümleme temelinde konuşanın yönelimlerini dikkate alarak da o, anlam söz konusu olduğunda onu gündelik dilin mantığının sınırlarının ötesine taşımış da olmaktadır.

Gündelik dil filozoflarına getirdiği eleştiriler ise, onların anlam ve kullanımını karıştırmaları ile ilgilidir (Özcan, 2016, s. 48). Grice, Wittgenstein'in, "bir sözcüğün anlamı o sözcüğün dildeki kullanımınıdır" (Wittgenstein, 1953, s. 20) şeklindeki anlayışını etkin bir şekilde reddeder.

Nitekim Grice, kendi dil felsefesi bağlamında; bir sözcenin, anlamsal olarak söylenenden daha fazlasını içerdiği düşüncesine bağlı kalır. Dolayısıyla Grice'in dil felsefesindeki ana motivasyonunu, dilsel anlam ve yukarıda işaret edilen konuşucu anlamı arasında yaptığı temel ayrım belirler. Burada onun konuşucu anlamı üzerine yaptığı vurgu, anlamda yönelim temasının ön plana alınmasında merkezi bir önem taşıyacaktır.

Çalışmalarının yönünü anlam temasının belirlediği Grice için felsefenin yapması gereken şey, o halde ideal bir dil arayışına girişmek değil, aksine sağ duyuya dayanmak suretiyle hayatın içinde olan gündelik dilin mevcut sözcelerini analiz etmekten ibarettir. Grice (1975), bu hususta gündelik dil filozofları ile aynı çizgide buluşsa da hayatın içinde canlı bir şekilde bulunan ve çok çeşitli öğeler barındıran gündelik dilin sözcelerinin, anlam ve kullanım hususunda farklı bir değerlendirilmeye tabi tutulmaları gerektiğini düşünür. Nitekim Bach'ın da dikkat çektiği gibi, Grice'in dil felsefesi bağlamında en ayırt edici ve dikkat çekici çalışmaları, onun konuşucu anlamı (*speaker meaning*) ve konuşma imaları (*sezdirileri*) (*conversational implicatures*) üzerine yazdığı çalışmalarıdır (Bach, 2019, s. 256). Örneğin bu bağlamda Grice'in, konuşma imalarını ele aldığı *The Casual Theory of Perception* (1961) adlı eseri, 1957'de kaleme aldığı *Meaning* adlı eserinin 1968, 1969 ve 1982'de yeniden gözden geçirilerek revize ettiği ve bir tümcenin sonsuz sayıda geleneksel anlama sahip olabileceği düşüncesini vurguladığı eseri ve özel olarak konuşmacının ima ettiği anlamı, tümcedeki anlamı ve sözcükteki anlamı ayrı ayrı ele alarak irdelediği *Utterer's Meaning, Sentence Meaning, and Word Meaning* (1968) adlı eseri onun bu yönde verdiği önemli eserler olarak ön plana çıkmaktadır. Ağırlıklı olarak anlamın konu edinildiği bu eserlerde Grice'in konuşmanın kuralları ile konuşmacının pozisyonunu, bir başka ifade ile dilsel anlam ile konuşucu anlamını ele alırken asıl olarak merkeze aldığı sorun, semantik ile pragmatik arasındaki ayrım çizgisinin nasıl ve nerede çekileceği ile ilgili olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Neale'ın Grice'in çalışmalarının önemini, onların bugün semantik ve pragmatik ayrımı söz konusu olduğunda ön plana çıkan çalışmalar olmasıyla ve bu bakımdan da dil ile zihin arasındaki ilişkilerin ele alındığı tartışmalarda önemli bir yerde durmasıyla ilişkilendirmesi oldukça yerindedir (Neale, 1992, s. 509).

Grice açısından Austin'in, filozofları dilin fiilen kullanıldığı kullanım alanlarını düşünmeye ve dili bu terimlerle tanımlamaya yönelik çağrısı yerinde ve doğru bir yaklaşımdır. Bu bağlamda Grice Austin'in kuramını, biri konuşan diğeri de dinleyen olmak üzere, en az iki kişinin bulunduğu ya da bulunduğu varsayıldığı bir iletişim ortamını gözetmesi bakımından anlam açıklamasında doğru bir yolda görür. Ancak onu sadece konuşan kişinin ne söylüyorsa onu anlatmaya çalıştığı, herhangi bir imada bulunmadığı, gayet ciddi ve olağan bir iletişim ortamını gözetmesi açısından ise eleştirir. Bilindiği gibi Austin ve onu takip eden gündelik dil filozofları, Wittgenstein'in bir sözcüğün anlamını onun kullanımı ile eşdeğer tutan anlayışını kabul ederler

(Wittgenstein, 1953, s. 20). Grice'in bu konudaki tutumu ise, anlam ve kullanımın birbirinden ayrı düşünülmesi gereken iki kavram olduğu yönündedir. Onun bu yöndeki düşüncelerini açık kılmak üzere, özellikle birbirine “ve, ama” gibi bağlaçlarla bağlanan, özellikle geleneksel mantığın ele aldığı cümle yapılarını örnek gösterdiği ve onların olası anlamsal yapıları üzerinde durduğu görülür. Grice bu tür örneklerde, özellikle aynı bağlam ve aynı dil edimlerinde kullanılan kimi sözcelerin farklı anlamlara gelebilen yapısı üzerinde yoğunlaşır. Örneğin, “Ahmet, ödevini yapmadı ve okula gitmedi” cümlesi ile “Ahmet, okula gitmedi ve ödevini yapmadı” tarzında cümleleri birbiri ile karşılaştırdığında Grice, birinci cümleden anlaşılması gereken şey ile ikinci cümleden anlaşılması gereken şeyin, her ne kadar aynı bağlam ve dil edimlerini içeriyor olsalar da farklı olabileceğine dikkat çeker.

Bu örnek üzerinden baktığımızda gerçekten ilk cümleden Ahmet'in ödevini yapmaması hususunu, onun okula gitmemesinin bir nedeni olarak görmek mümkün iken; ikinci cümleden sıralama farkı dolayısı ile böylesi bir anlamı çıkarmanın söz konusu olamayacağı ifade edilebilir. İşte bu türden cümleleri dikkate alan Grice, gündelik dil filozoflarının anlamda bu tür nüanslar ve farklılıklar için sistematik bir açıklama çerçevesi sunamadıklarını düşünür. İşte bu noktada, bu türden güçlüklerin üzerinden gelebilmek için önerdiği şey, dil analizinde sözcük anlamlarının temele alındığı cümle anlamı ile iletişim ortamının dikkate alınacağı konuşucu ya da durumdan kaynaklanan anlamı birbirinden ayırmaktır. Grice'e göre, bir cümlelerin iletişimsel bir ortamda ifade edilmesi durumunda karşımızda bulduğumuz sözcüğü ortaya çıkaran şey, iletişim ortamının özelliklerini ve konuşanların pozisyonlarını, durumlarını dikkate almayı gerektirir. Bu bakımdan sözcük ile karşımıza çıkan anlam, sözcükler dizisinin ortaya koyduğu değişmez semantik değer olarak ele alınamaz. O, daha çok iletişim ortamının özelliklerini ve konuşanların durumlarını gözeterek, belli bir yorumun sonucu olarak karşımıza çıkacak olan anlamdır. Bir başka ifade ile sözcük anlamı, konuşanın ima ettiği şeyi, yani onun konuşması ile karşı tarafa aktarmaya “yönelimli” olduğu anlamı taşır. İşte bu, Grice'in anlam söz konusu olduğunda üzerinde asıl kafa yorduğu hususun, sözcükler ile dile getirilmeyen, yüzeyde yakalanması mümkün olmayan, içinde bulunduğu bağlama bağlı olarak ortaya çıkacak olan anlamı dikkate alan pragmatik, yani edimbilim olduğunun altını çizmeyi gerektirir. Grice'in asıl olarak yapmaya çalıştığı şey, konuşmacının sözcükleri aracılığıyla dile getirmeyi amaçladığı anlamı, yani kastettiği, demek istediği anlamı çözmeye çalışmaktır. Lycan da Grice'in konuşanların tümceleri ne kastederek kullandıklarına, yani konuşan kişilerin kendilerinin tümceleri ifade ettikleri sırada kastettikleri şeye bakarak açıklamaya çalıştığı yönündeki düşüncesine dikkat çeker ve bu durumu Grice'te bir tümcenin anlamı, onun ifade edildiğinde kastettiği anlamın bir fonksiyonu olarak anlaşılır şeklinde yorumlar (Lycan, 2022, s. 187). Bu bakımdan onun işaret ettiği yön, semantik ve pragmatik birbirinden ayrı ayrı düşünmenin önemine dikkat çeker. Grice'e göre, konuşucunun sözcüklerinin dinleyenin üstünde bir

etki meydana getirmesini sağlayan şey de bu bakımdan, konuşanın yönelimlerinden başka bir şey değildir.

Recanati, iletişimde eylemin taşıdığı açık yönelime, yani eyleme anlamını veren alttaki yönelime birincil bir yönelim olarak işaret eder (Recanati, 2022, s. 76). Ancak ona göre iletişimde ikincil bir yönelimden de söz edilebilir: “Şemsiyemi açtığımda eylemimin altında yatan yönelim yağmurdan korunma yönelimidir. Yaptığım şeyi anlayana davranışım apaçık hale gelen yönelimimi açığa çıkarır. (...) Bununla birlikte failin ikincil bir yönelimi, yani gözlemciye birincil yönelimini açığa vurma yönelimi olabilir (Recanati, 2022, s. 76).” İşte bu söz konusu ikincil yönelim, Recanati’de birincil yönelimi (hayali olarak) sergileme edimi olarak düşünülür ve bu durumda ikincil yönelimin birincil yönelimin yerini aldığı kabul görür. Recanati yapmış olduğu bu ayırım kapsamında Grice’in kuramına baktığında, onda söz konusu iki yönelimin birbirinden ayrılmaz karakterde olduklarına dikkat çeker. Bu, Grice’te iletişimde eylemin altındaki yönelimin birincil yönelim olmasına karşın, bu yönelimin muhatap tarafından gerçekleştirilmesine yol açması ve böylece onların iletişimde karmaşık ve aynı yönelimin iki yüzü gibi olmaları sebebiyledir (Recanati, 2022, s. 76-77). O halde Grice’in kuramında, iletişimin altında yatan yönelimin tek başına ikincil bir yönelimden ibaret olduğunu kabul etmek hatalıdır. Bir başka ifade onda ikincil bir yönelimin gerçekleşmesinin kabulü durumunda dahi, eyleme anlamını veren birincil yönelimin de mutlaka gerçekleşmiş olması beklenir. Bundan ötürü, Grice’in iletişimsel eylemde ikincil yönelimin dahi amacının birincil yönelimi açığa çıkarmak olduğu ve onun gerçekleşmesi için birincil yönelimin de mutlaka gerçekleşmiş olması gerektiği belirtilebilir. Nitekim Grice için iletişim esnasında kişi muhatapı üzerinde ona bir bilgi iletme ya da onun belli bir eylemi gerçekleştirmesini sağlamak üzere belli bir etki yaratma çabası içindedir. İşte bu çabanın yerini bulması için Grice açısından iletişimdeki kişinin muhatabına bu etkiyi elde etme yönelimini *bildirmesi* gerekir. Dolayısıyla Recanati Grice’in iletişimsel yöneliminin hem birincil hem de varsa ikincil yönelimini aynı anda içeren karmaşık ve dönüşlü bir yapıya sahip olduğunu düşünür ve bunu da iletişimin en karakteristik özelliği sayılan “şeffaf”, yani iletişimde açık olma özelliğinin gereği olarak ortaya koyar (Recanati, 2022, s. 78).

Öte yandan açık olduğu üzere Grice, karşılıklı konuşmada, iletişimde sadece linguistik anlamlarla ilgili değildir. Grice için karşılıklı konuşmada anlamı ortaya koyan şey yönelimler olduğu için Grice bir yönüyle de semantiği psikolojiye indirgemektedir. Çünkü ona göre, örneğin bir A konuşanı X’i bir iletişim ortamında ifade ederken dinleyende bir etki meydana getirmeyi amaçlayan bir yönelimin taşıyıcısı olarak konumlanır. Grice anlam konusunda psikolojik kavramlara, insanla mevcut durum, gerçeklik arasındaki uyuma işaret edebilmek üzere yer verir. Bu bağlamda anlamın ortaya çıkmasında yönelimin yanı sıra Grice’in ele aldığı kavramlardan birinin de inanç olması şarttır değildir. Buna göre örneğin karın beyaz olup, bu

durumun da mevcut gerçekliğe uygun olduğuna ‘inanan’ bir kişi, sahip olduğu bu psikolojik inanca dayalı olarak ancak bir anlamı sözle ifade etmeye yönelir.

Grice’in anlam açıklamalarında merkezi bir konuma sahip olan yönelim kavramı da karşılıklı konuşmada genellikle örtük olan yönelimlerin yorumuyla ilgili güçlükleri bertaraf etmede anahtar bir rol üstlenir. “Yönelim” kavramı ile Grice, Austin’in söz edimi anlayışının ötesine geçer ve onun karşılıklı konuşmadaki yönelimi doğrudan gözlemlenen bir eyleme bağlı bir yönelime indirgeyen anlayışını yadsır. Grice’in bu bağlamda hem konuşanın yöneliminin bilinmesi gerektiği hem de bu yönelimin, başka bir dilsel davranışları gerektirmeksizin etkin olmaları gerektiği kanaatinde olduğu görülür. Grice’e göre karşılıklı konuşma, illaki dinleyicide bir davranış etkisi yaratma amacını gütmeyebilir. Bu noktada Grice’in anlam konusundaki tutumunun sınırları genişler. Nitekim Grice bu noktada yönelim kavramının ona sağladığı yorumsal gücü, sözcelerden eylemlere de taşır ve eylemlerin de sözceler gibi bir yönelim taşıdığına dikkat çeker: “Doğal olmayan anlam taşıyan her edimi ve her eylemi, yapay gibi görünse de bir sözcük gibi görüyorum (Grice, 2001, s. 189’dan akt. Özcan, 2016, s. 65)”. Bu aynı zamanda Grice’in karşılıklı konuşmada tıpkı sözcükler gibi, bu karşılıklı konuşmadaki eylemi de taşıdığı yönelim kapsamında anlam açıklamasına dahil ettiği anlamına gelir. Bu onun dil felsefesinin de sınırlarını genişletir. Grice’in dil felsefesinin taşıdığı iki temel düşünceden biri olan insanın sahip olduğu dil ve düşünce ile gerçekliğin bir uyum içinde olduğu tezi böylece, merkezi olarak yönelim kavramının eşlik ettiği psikolojist bir bakış açısıyla açıklanmış ve temellendirilmiş olur. Onun anlam teorisinin temelinde duran bu psikolojik yaklaşım, teorisinin ayırt edici bir başka noktasını daha görünür kılar: Doğal olan ve olmayan anlam ayrımını. Çünkü görülecektir ki, Grice’in doğal olmayan anlam açıklaması da konuşucunun niyetini dinleyene aktarması kapsamında ele alınan bir açıklama olarak karşımıza çıkacaktır.

Grice, doğal olan ve olmayan anlam açıklamalarını *Meaning*’de (1957) ele almış olmasına karşın, bu ayrımını *Meaning Revisited*’da (1982) yeniden ele alır ve geliştirir. Grice burada özellikle sözcükler ile oluşturulan söylemler üzerinde durur. Dolayısıyla da anlamı, konuşan ve dinleyenlerin karşılıklı ilişkilerinde ortaya çıkan bir sonuç olarak değerlendirir. Doğal olan anlamların varlığını yadsımasa da Grice, özellikle iletişimde ortaya çıkan anlamların doğal fenomenler aracılığıyla verili olan anlamların ötesine geçtiğini düşünür. Bu bakımdan Grice’in doğal anlam olarak işaret ettiği anlam türünde, gösterge ile onun ifade ettiği anlam arasında bulunan şey sadece bir neden-sonuç ilişkisidir. Oysa onun doğal olmayan, bir başka ifade ile lengüistik anlamda, doğal anlamdan farklı olarak düşünülp tasarlanmış ve bilinmesi istenen bir yönelimin kendisine işaret ettiği görülür. Böylece Grice doğal olmayan bu lengüistik anlamı, konuşanın taşıdığı yönelim çerçevesinde dinleyene bir şey demek istemesi ile dinleyenin bu yönelimi anlaması sonrasında konuşanın yönelimine verdiği tepki ile açıklamış olur. Görülebileceği gibi Grice’in doğal olmayan lengüistik anlam açıklamasında

konuşanın sözündeki “yönelim” merkezi bir önemdedir. Burada dinleyenin vereceği tepkiyi belirleyen, bir başka ifade ile anlamın ortaya çıkmasını sağlayan şey, dinleyicinin konuşanın yönelimini anlaması ile ilgilidir. Çünkü konuşanın dinleyiciye aktardığı sözceleri aracılığıyla asıl yapmaya çalıştığı şey ya onu bir şey yapmaya itmektir ya da bir şeye inandırmaktır. Dolayısıyla da Grice’e göre, konuşan dinleyicinin üzerinde bu tür etkiler meydana getirme yöneliminde doğal olmayan bir anlamın varlığı da söz konusudur.

Gelinen noktaya değin Grice’in anlam açıklamasının, konuşucunun konuştuğu esnada hem sözcelerinde hem de eylemlerinde taşıdığı “yönelim” üzerine kurulu olduğu, bir başka ifade ile konuşmacının sözceleri ile dile getirmeyi amaçladığı anlamı ilgi odağı yaptığı açıktır. Öte yandan açık olan bir başka gerçek ise, Grice’in kendisinin de farkında olduğu gibi yönelimi merkezine yerleştirdiği karşılıklı konuşmanın kendisinin doğası üzerine de düşünmek gerektiğidir. Nihayetinde karşılıklı konuşmanın taşıdığı yönelimi çözümlenmek ile karşımıza çıkacak anlamı yakalamamızda, konuşmanın seyri ile konuşmanın taşıdığı söylemin amacını, yani yönelimini dikkate almak da son derece önemli ve gereklidir. İşte Grice, özellikle *Logic and Conversation* adlı eserinde bu hususlara yönelerek “dile getirilenden fazlası”nı da dikkate aldığı noktada, iki önemli kavrama daha yer açar: “Konuşma imaları (sezdirileri)” (*conversational implicature*) ve “iş birliği ilkesi” (*co-operative principle*) (Grice, 1975, s. 22-40).

Grice’te iletişimin örtük hali olan ima ile dilin kullanım kuralları ile karşılıklı konuşma kurallarını ifade eden iş birliği ilkesi birlikte anlamı belirleyen iki önemli kavram olarak karşımıza çıkar. Grice’e göre imalar, karşılıklı konuşmada, konuşucunun sözceyi kullanımıyla örtük bir anlam olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Grice’in teorisinde, dinleyici rolünün birincil bir öneme sahip olduğu belirtilebilir. Grice, konuşmacının ima ettiği anlamı, dinleyicinin birtakım ipuçları ile yakalayabileceğini öngörür. Bunun için dinleyicinin dikkate alması gereken şeyler: Kullanılan sözcüklerin geleneksel anlamı; dilin kullanım kuralları ile karşılıklı konuşma kuralları, yani işbirliği ilkesi ve ilkeleri; sözcenin dilsel veya başka türlü bağlamı; arka plan bilgisinin diğer öğeleri ve son olarak da önceki başlıklar altında yer alan tüm ilgili öğelerin hem katılımcılar tarafından erişilebilir olduğu hem de iki katılımcının da durumun böyle olduğunu bildiği veya varsaydığı gerçeği (veya varsayılan gerçek) (Grice, 1975, s. 31). Burada dikkate değer olan husus, Grice’in anlam açıklamalarında dinleyiciyi de aktif bir katılımcı olarak ele alması, bağlamın ve arka plan bilgisinin önemi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durması ve bunların yanına bir de işbirlikçi ilke ve özdeyişlerin özelliklerini eklemiş olmasıdır. Burada özellikle onun, insanın dilsel davranışını anlamaya izin veren bir ilke olarak iş birliği ilkesini temele alarak örtük anlamları, yani konuşmadaki imaları tanımlamaya girişmesi, bir başka ifade ile yönelimin tanınmasına bağlı olan bir açıklamaya geleneksel anlamın, yani uzlaşım sal anlamın dahil edilmesi oldukça özgün bir tutum olarak değerlendirilebilir. Grice iş birliği ilkesini, konuşmanın taraflarının, konuşmaya olan katkılarının,

katkıyı gerçekleştirecekleri aşamanın gerektirdiği şekilde, içinde buldukları söz alışverişinin kabul görmüş amacı doğrultusunda yapılması şeklinde açıklar (Grice, 1975, s. 26) ve bu ilkeyi Kant'tan hareketle dört kategori altında ele alır: “nicelik, nitelik, bağıntı ve tarz”. Bu kurallara göre, karşılıklı konuşmada konuşmacının mümkün olduğu kadar bilgilendirici olması gerektiğine; dürüstçe, doğru bilgiler vermeye çalışması gerektiğine; konuşmaya katkısının ilgisiz olmaması gerektiğine ve de anlatım bulanıklığına yer vermeden, belirsizlik ve uzatmadan kaçınarak, kısa ve derli toplu konuşması gerektiğine işaret eder (Grice, 1975, s. 45-46).

Bu açıklamalarında ve sonrasında Grice, “söylenen” ve “ima edilen” olmak üzere iki farklı kategoriye anlam açıklamalarına dahil ederek, mantıksal anlam ve doğal dil arasındaki önemli ve açık olan farklılıklar hakkında süregiden bazı sorunları ele almayı dener. Grice burada, mantıksal anlamı, ifadenin semantiği tarafından belirlenen anlam olarak göstermeye çalışır ve görünen tutarsızlıkları da dilin kendisinden ziyade onun kullanımıyla ilgili olan faktörlere dayandırır. Grice'e göre, niyet merkezli semantik bir bakış açısında, karşılıklı konuşmanın başarılı sayılmasının ilk koşulu cümlelerin mantık kuralları kapsamında düzenlenmesidir. Öte yandan görmezden gelinmemesi gereken bir diğer önemli husus, her cümlelerin bağlamsal bir işleve de sahip olduğudur. Grice'in *Studies in the Way of Words*'te karşılıklı konuşmada, konuşmaya yapılacak katkının, katkı yapılacak aşamanın gerektirdiği şekilde, söz alışverişinin kabul görmüş amacının dikkate alınarak yapılması gerektiği hususunun bir kez daha altını çizmesi tam da bununla ilişkilidir (1989, s. 26). Grice'in böylece “söylenen” ve “ima edilen” olmak üzere anlam açıklamasında yer verdiği bu iki kategori ile gerçek ve mecazi anlam arasındaki farklılıklarından kaynaklı bir biçimde yine alay ve imaların işleyişi gibi başka şeyleri de tanımlaması mümkün olmuş görünür. Grice'in bu yöndeki açıklamalarında dikkate değer en önemli husus, onun “söylenen şey” tanımında ve ima edilen şeyin anlaşılmasında “uzlaşım” a yer açan bir tutum içerisinde olmasıdır. Grice'e göre, kimi durumlarda karşılıklı konuşmada kullanılan sözcüklerin uzlaşımsal anlamı hem söylenen şeyi hem de ima edilen şeyi belirlemede önemli bir işleve sahiptir. Grice'in özellikle uzlaşımsal ima olarak işaret ettiği şey, karşılıklı konuşmada söylenen şeyin kullanılan sözcüklerin uzlaşımsal anlamıyla ortaya çıkmasını ifade eder. Dolayısıyla burada karşılıklı konuşma durumunun ve bağlamın anlamın ortaya çıkmasında hiçbir rolü yoktur; anlamı belirleyen şey, tamamıyla onun geleneksel, yani uzlaşımsal yanından doğar. Öte yandan yine Grice'in “söylenen şey” tanımına da bakılacak olduğunda, uzlaşım unsuru bir kez daha kendini gösterir. Nitekim Grice söyleme sözcüğünü kullanırken, birinin söylediği sözlerin (tümcelerinin), onun geleneksel (uzlaşımsal) anlamı ile yakından ilişkili olacak şekilde kullanılma yönelimi taşıdığına önemle dikkat çekmektedir (1975, s. 25),

Bu hali ile Grice'in anlam söz konusu olduğunda, ilk eserlerinde yönelime tanıdığı ağırlığın, son eserleriyle bir revizyona uğrayarak,

geleneksel anlamın lehine olacak şekilde “uzlaşım” a açtığı yer dolayısıyla bir nebze de olsa hafiflemiş olduğu ifade edilebilir. Ancak bu hususta Grice’in anlamda uzlaşım a yer açan düşüncelerinin temel amacının geleneksel anlam anlayışını geçerli kılmak olmadığına da altını çizmek gerekir. Grice, anlam söz konusu olduğunda özel olarak konuşmacı anlamı (*speaker meaning*) üzerinde durma konusunda ısrarcıdır. Dolayısıyla onun uzlaşım kavramına yer açarak yapmaya çalıştığı şey, konuşucunun sözceleri ile dile getirmeyi amaçladığı anlamı, yani yönelimini çözümlerken geleneksel anlamın bunda nasıl işlevsel olabileceğini göstermekten ibarettir. Bir başka ifade ile Grice, günlük iletişimde anlamın nasıl elde edildiğini açıklamada yetersiz bulunduğu uzlaşım kavramını, kendi düşünceleri doğrultusunda, konuşmacı anlamını, görünürdeki tüm düzensizliğine rağmen sistematik bir şekilde tanımlayabilmek ve onun bu geleneksel, uzlaşım sal dilsel anlamla olan ilişkisini ve aynı zamanda farkını ortaya koyabilmek üzere kullanmaktadır da denilebilir.

3. Searle’da Anlam: Bireysel Yönelimselliğin Bir Ürünü ve Sosyal Uygulamaların Bir Sonucu

Searle söz edimleri teorisinde ortaya çıkan ve birbiriyle “görünürde” tutarsız olarak görüldüğünü ifade ettiği iki akımdan Grice’i, bireysel yönelimselliği bu teorisin merkezine yerleştirmesiyle bir uca, Austin’i ve kendisini ise yazdığı ilk kitap olan *Speech Acts (Söz Edimleri)* (1969) çerçevesinde söz edimlerinin icra edilmesinde sosyal kurumları, yani toplumsal uzlaşım ları, kuralları ve sözcüm bağlamlarını merkeze almasıyla diğer bir uca yerleştirir (Searle, 2016, s. 821-822). Searle’ın *Söz Edimleri* adlı kitabının temel savı, kendi ifadesiyle “bir dili konuşmanın birtakım kurallara uygun davranışlarda bulunmak demek” (2000, s. 83, 108) olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Searle bu düşüncesinde dilin taşıdığı anlam yapısını belirleyen şeyin, onun altında yatan ve uzlaşım sal olarak ortaya çıkmış görünen bir dizi oluşturucu kural kümesi olduğunu düşünür. Bu düşüncesini bir sonraki aşamada söz edimlerine de taşıyan Searle söz edimlerini de başka türden edimlerin aksine, anlatımların bu oluşturucu kural kümelerine uygun olacak bir şekilde ifade edilmesiyle yerine getirilen edimler olarak ifade eder (2000, s. 108). Böylece söz edimlerinin icra edilmesinde, “toplumsal uzlaşım” ve “kurallar” düşüncesine öncelikli bir yer açar.

Bu düşüncesi temelinde Searle’ın ana ilgisi, dilin anlamsal düzeyinde görünür olan bu uzlaşım sal yapının nasıl olup da söz edimlerinin icra edilmesinde de iş görebildiğidir. Söz edimlerinin icra edilmesinde bu sosyal görüngülerin rolü üzerinde dururken Searle’ın asıl olarak göz önünde tuttuğu soru, onların muhtemel anlatma yönelimlerini kurmadaki rolünün ne olduğudur. O, söz edimlerinin icra edilmesinde her ne kadar sosyal görüngüleri merkeze almış görünse de altı çizilmelidir ki anlatımlarda anlamları kastetme/ima etme yönelimini de göz ardı etmiş değildir. Onun bu hususta üzerinde durduğu, anlamları kastetme yöneliminin kendisinin de bu

türden bir sosyal görüngüyü gerektireceğidir. Bu bağlamda Searle’ın Grice’in anlam açıklamasında yer verdiği “anlatmak istemek” konusundaki düşüncelerine “belli ölçülerde” katılmakta olduğu belirtir. Searle’da bir dinleyicinin söylenen bir şeyi anlaması, öncelikle konuşanın belli bir şey söyleme yönelimi ile ifade ettiği şeyi, yani onu ifade ettiği andaki yönelimini kavraması ile ilgili olmasıdır (Searle, 2000, s. 115). Ancak Searle, Grice’in bu yöndeki açıklamalarında iki önemli kusurun bulunduğunu düşünür. Bunlardan ilki, düşüncelerinde sosyal görüngülere tanıdığı merkezi konuma koşut olacak şekilde, Grice’in anlatmak istemek hususunda yer verdiği düşüncelerin ne ölçüde bir kural ya da uzlaşım unsuru olduğunu açıklayamamış olmasıdır. Diğeri ise onun anlatmak istemek üzerinde dururken, onu sadece bir etkisöz ediminde bulunma yönelimi kapsamında ele alması ve bu bakımdan da onun asıl olarak bir edimsöz ediminde bulunmak anlamına geldiğini anlayamamış olması ile ilgilidir. Bu durum bize, Searle’ın belli bir noktaya kadar Grice’in akıl yürütmesini izlemiş olmasının makul nedenleri ile sonrasında neden onun da ötesine geçmesi gerekmiş olduğunun gerekçesini açık kılar.

Bu eleştirilerinden ilkinin açık kılmak üzere Searle’ın verdiği “Amerikan askeri” örneği oldukça çarpıcıdır. Searle’ın örneği şu şekilde ilerler: Bir Amerikan askeri, İkinci Dünya Savaşı sırasında İtalyan askerleri tarafından esir alınır. Kendisini esir alan İtalyan askerlerini, hayatta kalabilmek adına bir Alman askeri olduğuna ikna etmeye karar verir, ancak bunu onlara doğrudan anlatabilecek kadar iyi bir İtalyancası da yoktur. Öte yandan onu tutan İtalyan askerlerinin de Almanca bilmediğinin farkındadır ve kendisinin Almancaya ilişkin hatırlayabildiği tek şey de Almanca bir şiir dizesinden ibarettir: “Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?”. Dize aslında “limon ağaçlarının çiçek açtığı toprakları biliyor musun?” anlamına gelir. Ancak Amerikan askerinin umudu, İtalyanların bunu “ben bir Alman askeriyim” anlamına geldiğini varsayıp gitmesine izin vermeleri yönündedir (Searle, 2000, s. 116-117). Ancak Searle’a göre bu örnekte dikkate alınmayan önemli bir husus vardır. Bu da Amerikan askerinin her ne kadar bu dize ile kendisini bir Alman askeri olarak gösterme amacı taşısas da bu ifadenin asıl olarak taşıdığı yönelimin dışında başka bir anlam taşıyor olduğudur. Dolayısıyla onun burada dikkate alınmadığı gerekçesiyle ortaya koyduğu ve itiraz ettiği husus, bu anlamın Alman dilinin kuralları tarafından belirleniyor olması ve askerin aldatıcı yönelimi ile değiştirilebilir bir karakter taşıyamayacağıdır. Searle, Grice’i açıklamanın bu gibi durumlarda kabul edilemez sonuçlara yol açma potansiyeli taşıdığını düşünür. Dolayısıyla anlamın bir yönelim meselesinden daha fazlası olarak aynı zamanda en azından bazen bir uzlaşım meselesi olarak düşünülmesi gerektiği kanaatine varır (Searle, 2000, s. 117). Onun burada uzlaşım kavramına başvurması, dilin kurallarının oynadığı role dikkat çekmek amacıyla. Ona göre, semantik kurallar, herhangi bir bireysel bağlamdan önce belirli bir ifadenin anlamını belirtir. Dolayısıyla bu kurallar, bir konuşmacının bir ifadeyi dile getirirken meşru olarak yönelebileceği şeylere sınırlamalar getirir. İletişim kurma

eğilimi, mevcut olan ve ifadenin nasıl kullanılacağını belirleyen dilsel kurallar çerçevesinde gerçekleştiğinden Searle, konuşmacının yöneliminin (belli ölçülerde de olsa), dinleyicinin içinde bulunduğu bu sınırlamaları gözetmesi gerektiğini düşünür.

Bu husus, Searle'ın Grice'e yönelik ikinci eleştirisini de açık kılar. Şöyle ki Searle, anlamı öncelikle tümce boyutunda ele alır ve onun anlamını belirleyen şeyin kurallar olduğunu ifade eder. Öte yandan bu kuralların bir diğer önemi de tümcenin sözcelenme koşullarını ve sözcenin ne sayılacağını belirtmesinden ileri gelir. Searle'a göre (2000, s. 121), konuşan bir tümceyi bir iletişim ortamında ifade ettiğinde dinleyen kişi üzerinde yaratmaya çalıştığı kavrama ve fark etme durumları bakımından, onun üzerinde belli bir edimsöz etkisi yarattığını düşünür. Searle, dinleyen üzerinde yaratılmak istenen bu edimsöz etkisinin tümce ile gerçekleştiğine dikkat çeker. Searle'a göre de konuşan kişi bir tümceyi ifade ettiğinde ve onu anlatmak istediğinde, dinleyicinin onu anlaması en temelde, tümcenin anlamını bilmesine, yani tümcenin öğelerini yöneten kuralları bilmesine bağlıdır.

Bu düşüncesi doğrultusunda Searle öte yandan, bu türden sosyal görüngülerin aynı zamanda söz edimlerinin imkân koşulları olduğunu da ortaya koymuş olur. Ancak bu konuyla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken ona göre, dilde kendini gösteren bu uzlaşımsal yapının, yani dilin sosyal uzlaşım ile oluşmuş yönlerinin, bireysel yönelimselliğin yerini doldurmak üzere ya da onu ekarte etmek üzere ön plana çıkarılmadığıdır. Onun bu noktadaki temel düşüncesi, bireysel yönelimselliğin sosyal kurallar, uzlaşım ve uygulamaların ön kabulüne karşı işlev görebileceği yönündedir (Searle, 2016, s. 233). Searle örneğin kişinin söz verme edimi için sahip olması gereken yönelimin doğal bir şekilde beşeri kurumların varlığını gerektiren görüngülere gönderme yapması gerektiği düşüncesindedir (2016, s. 234). Bir başka ifade ile o, ancak bir yükümlülük altına girmeye yönelen kişilerin, söz verme edimini gerçekleştirdiğini düşünür. Bununla birlikte Searle'a göre, kişi ortaya koyduğu her sözceyle, zaten kendisini onunla ifade ettiği şeyin doğruluğu konusunda da yükümlü kılmaktadır. Yükümlülük kavramı ise görülebileceği gibi, kurumsal bir kavramdır. Bu bakımdan Searle'da kişi, ortaya koyduğu her sözcede öncelikle bireysel yönelimini sosyal görüngüleri temele alarak belirler görünmektedir.

Searle, *Söz Edimleri* adlı yapıtı kapsamında bu konular üzerinde temel olarak üç şeyi açık bir şekilde ortaya koymaya çalıştığına dikkat çeker (Searle, 2016, s. 234-235): a) Bir söz edimi icra ederken ve böylece bir anlam ortaya koymaya çalışırken, söz edimlerinin hatırı sayılır bir kısmında özsel olarak kurumsal olguların varlığına da ihtiyaç duyulduğunu göstermek. b) Kurucu kurallar sisteminin bu kurumsal olguların gerçekleşmesinde temel bir öneme sahip olduğunu göstermek ve c) Bu söz konusu kurucu kurallar sisteminin, farklı dillerde farklı uzlaşımsal çerçevelere sahip olabileceği ve bundan ötürü de farklılık gösterebileceklerini göstermek. Böylece Searle, söz edimlerine

yönelik giriştiği kapsamlı analizinde özellikle çeşitli kurumların kurucu kuralları ile bu kuralların farklı dillerde alabileceği uzlaşım sal yapı üzerinde durur ve burada bireysel yönelimselliği sadece onların işleyişinde bir ön kabul oluşturması kapsamında ele almakla yetinir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Searle'ın anlamı sosyal görüngülerle ilişkilendirmesinin yanı sıra, onu Yönelimsellik temelinde Grice'inki gibi bireysel bir öznellik kapsamında da değerlendirmeye almış olmasıdır. Searle, *Söz Edimleri* adlı yapıtında ortaya koyduğu bu düşüncelerin detaylı bir incelemesine girişeceği *Expression and Meaning* ve ardından da *Intentionality*'de anlamı daha çok bireysel öznellik açısından ele almaktadır. Onun burada özel olarak üzerinde durduğu konu, edimsöz edimleri ile zihnin Yönelimselliği arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Searle, *Söz Edimleri*'nde (2000) anlamın uzlaşım sal yönünü açık kıldıktan sonra, bu aşamada artık anlamsal yapının işleyişinde kilit bir rol verdiği Yönelimselliği çözümlemeye yönelmiş görünmektedir. Onun bu yöndeki çözümleme çabalarını motive eden şey, dil ile zihin, söz edimleri ile zihnin Yönelimselliği arasında keşfettiği ilişkilerdir. Searle'a göre, bu ilişkileri gözetmeyen bir dil felsefesi eksik kalmaya mahkumdur (Aysever, 2000, s. 55). Öte yandan bu ilişkiler değerlendirilirken birtakım ayrımlar üzerinde daha da dikkatli durulmalıdır. Bu ilişkiler düzleminde Searle (1983, 1986), Grice'in anlamı, iletme çabaları bakımından tanımlayan anlayışını hatalı bularak, belli edimsöz biçimlerinde belli ilişki durumlarını temsil etme yönelimi ile bu temsilleri dinleyen kişiye iletme yönelimi arasında bir ayrım yapar. Buna göre Searle'ın temsil etme niyeti olarak işaret ettiği şey, söz ediminin sahip olduğu gücü ve içeriği belirlerken iletme niyeti olarak ifade ettiği şey de konuşanın söz ediminde sahip olduğu bu güç ve içeriği, dinleyen kişinin bilmesini sağlama yönelimi olarak ifade bulur (Searle, 2016, s. 223). Searle, bu ayrımın gerekli olduğunu, çoğu durumda konuşucunun dinleyen kişiye kimi durumlarda iletme yönelimi taşımaksızın, temsil etme yöneliminin içeriğine sahip olabildiği durumları örnek göstererek temellendirir. Searle'ın (2016) verdiği örnek üzerinden baktığımızda, birinin size gelip Çarşamba günü sizi göreceğine dair söz vermesinde, iki türlü yönelimin varlığı kendisini açıkça gösterir. İşte Searle bunlardan ilkinin, bu sözü verenin sizi görmeye kendisini yükümlü kılma yönelimi olarak, diğerini de bu yükümlülüğü size iletme yönelimi olarak belirlemektedir.

Burada Searle'ın yaptığı, anlam ile iletim arasında önemli bir ayrım çizgisi çekmektir. Searle söz edimleri teorisi kapsamında, bir söz ediminin başarılı olmasının, onun temsil etme yönelimi ile iletme yönelimini aynı anda taşınmasıyla mümkün olabileceği kanaatindedir. Ancak, Grice'in anlam açılımında yer bulmayan monolog durumlarının, dinleyenlere ilişkin yönelimli durumların ya da konuşan kişinin dinleyen kişi veya kişilere yönelik herhangi bir yönelimi bulunmadığı durumların da gözetilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu gibi durumlarda, söz ediminin anlatmak istenilen şeyi ya da temsil etme yönelimini taşınmasına karşın, iletme yönelimini çoğu zaman

taşımayabileceğinin altını çizen Searle, kendi anlam teorisini bu ayrımı dikkate alarak inşa eder. Bor'un da (2014, s. 122) dikkat çektiği gibi, Searle'in önemle üzerinde durduğu nokta, özdeş olmadığından gerçekleşme ve doğruluk koşulları da birbirinden farklı olan bu yönelimlerin, yani konuşma yönelimi ile dinleyene bu anlamı iletme niyetinin birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Bu hususta öncelikle temsil etme yönelimi ile iletme yönelimi arasındaki ayrımı ele alan Searle, temsil etme yönelimini, iletme yönelimine kıyasla öncelikli bir konuma yerleştirir. Bu bağlamda onun zihnini meşgul eden şey, bir şeyi anlatmaya yönelik bir temsil etme yönelimi taşıyan bir kişinin, onu iletme gibi bir yönelimin taşıyıcısı olmadığı durumlardır. Searle, karşılıklı konuşmada, yani iletişimde ele aldığı bu iki yönelimi *Intentionality* adlı yapıtında yönelimselliğin doğası açısından ele alır ve inceler.

Searle yönelimselliğin doğasını araştırmaya yöneldiğinde öncelikle onun karşılama koşullarını ele almakla başlar. Searle'in buradaki temel amacı, bir yönelimin nedensel olarak kendine referanslı karşılama (tatmin) koşullarını tam olarak belirleyebilmektir. Searle'a göre, bir yönelim ancak kendi karşılama ya da tatmin koşullarını meydana getirmede nedensel olarak iş görebiliyorsa, başarılı addedilir. Bir başka ifade ile o yönelim, kendisini başarılı kılacak olan bu uygunluk doğrultusundaki bir tatmin biçimini gerçekleştirmiş olur. Nitekim Searle'a göre, insanların karşılıklı konuşmada ya da iletişim ortamlarında esasen yaptıkları şey, dünyadaki herhangi bir nesne ya da olgu durumunu temsil etmektir (*represent*). Searle'a göre, insana bunun imkânını veren, kendi zihninin yönelimselliğidir. İnsanın dünyayla olan ilişkisini bu sahip olduğu inanç ve arzu gibi zihin durumları (*mental state*), aracılığıyla kurması, onun zihninin yönelimselliğinin de bir sonucu olarak görülür. Dolayısıyla Searle, yönelimselliği bir yandan hem pek çok akli durum ve olayın özelliğinin yönlendirildiği bir durum olarak hem de dünyadaki olayların durumu olarak düşündüğünü *Intentionality*'nin başında açıkça belirtmek suretiyle konuya giriş yapar (Searle, 1983, s. 1). Buna göre Searle, örneğin bir arzumuz varsa bunun ya bir şey yapmak için ya da bir şeyin olması için duyduğumuz bir arzu olduğuna; örneğin yine bir korkumuz varsa bunun da ya somut bir şeyden ya da bir şeyin olmasından duyulan korkuyla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir.

Searle talihsiz bir sözcük olarak nitelediği “yönelimsellik” ile ilgili düşüncelerinin kaynağını, müphemliklerle dolu “uzun bir felsefi” geleneğe dayandırmaktadır (Searle, 2015, s. 99-100). Ancak belli bir çerçeve çizmek suretiyle onu bu müphemliğinden arındırmayı da amaç edinmiştir. Buna göre, Searle öncelikle yönelimselliğin bütün zihin durumlarına indirgenmesi mümkün olan bir kavram olmadığına dikkat çekerek başlar. Yönelimsel olmayan pek çok bilinç durumu olduğu gibi, bilinçli de olmayan yine pek çok yönelimsel durumun varlığına da işaret eden Searle, bu bakımdan yönelimselliğin bilinç ile bir ve aynı şey olmadığına da altını çizer. Ona göre, bilinç bir içeriğe sahipken (her zaman bilinçli durumumuzu oluşturan bir şey vardır), bu içerik her zaman yönelimsel değildir; tıpkı Searle'ın (1992, s. 84)

da işaret ettiği gibi, ağrıların yönelimsel olmayan bilinçli bir duruma iyi bir örnek teşkil etmesi durumunda olduğu gibi (Lehan, 2005, s. 9).

Searle’ın ayrıca zihin edimlerinin niteliğini belirlemek üzere vurguladığı önemli şeylerden biri de “yönelimde olma” (*intending*) ve “yönelim” (*intention*)’in “yönelimselliğin” biçimleri oldukları ve dolayısıyla bu kuramın içerisinde önemli bir pay sahibi olamayacaklarıdır. Bu hususta, insanların sadece yaptıkları şeye edim olarak işaret eden Searle, kimsenin örneğin “Yağmur yağacağına inanıyorum.”, “Sinemaya gitmeyi arzuluyorum.” şeklinde konuşmadığına dikkat çekerek, inanma, umut etme, arzulama ve korkmanın bir zihin edimi olarak ele alınamayacağını belirtir ve zihin durumlarını sadece bir durum olarak görmek gerektiğine vurgu yapar (Searle, 1983, s. 3). Böylece, içeriğinin sınırlarını çizdiği yönelimsellik kavramını diğer tanımlamalarından ayırarak bu farka dikkat çekmek üzere kendi kavramının ilk harfini büyük harfle başlatacağını (*Intentionality*) belirtir (Searle, 1983, s. 3).

Searle, “yönelimsellik” kavramının çerçevesini bu şekilde belirledikten sonra, yönelimli durumlar (*intentional state*) ile edimsöz edimleri arasındaki ilişkiler üzerinde durur ve onlar arasındaki birtakım ilişkileri saptar. Burada özellikle yönelimli durumların neliğine ilişkin iki önemli saptamada bulunur. Bunlardan ilki, bir yönelim içeriği ve belli bir zihin durumunun her Yönelimli durumun taşıdığı temel iki öge olduğu iken; diğeri de edimsöz edimlerinin dünyayı resmetmesi, temsil etmesine benzer bir şekilde, fakat farklı araç ve yollarla yönelimli durumun da aynı işlevi yerine getiriyor olduğudur. Taşıdıkları ortak noktalara rağmen Searle’ın buradaki asıl vurgusu, değişmez bir şekilde zihin durumlarının sadece birer durum ve edimsöz edimlerinin ise bir yönelimle gerçekleştirilen edimler olduğudur. Burada dikkate değer bir başka husus, bütün zihin durumlarının doğası gereği yönelimselliği taşıyor olmalarına karşın, edimsöz edimlerinin bunu doğası gereği taşımadığıdır. Edimsöz edimleri Searle’a göre, bu edime karşılık gelen zihin durumunun dışavurumu esnasında bir yönelimsellik kazanır. Nihayetinde Searle’a göre, zihin durumunu gerçekleştirme koşullarını edimsöz ediminin temel koşulu belirler. Bu da neden ötürü edimsöz edimlerinin başarı koşullarının da onlarla bir ve aynı şey olduğunu açık kılar. Searle açısından, bundan ötürüdür ki, biz bir inancımızı dışa vurmadan bir bildirimde bulunamamakta ve yine örneğin, belli bir isteği ve arzuyu dışa vurmadan bir emir vermiş olamamaktayız.

Searle’ı söz edimleri teorisi yönünde motive eden, insan davranışı incelemelerinin bir kısmını dil incelemelerinin oluşturması gerektiği yönündeki düşüncesidir. Bu düşünceden kendi teorisi adına faydalanmak isteyen Searle’ın, öncelikle söz edimlerine ve onun diğer edimlerle olan ilişkilerine yönelimsellik kapsamında bakmaya çalışması oldukça anlaşılabilir. Bu amacı doğrultusunda yönelimselliğin doğasını, söz edimleri ve diğer edimler arasındaki kolektif ve farklı noktaları ele aldığı anda, bu kavrama

yönelik görüşlerini genişletecek zemini de yakalamış olur. Yönelimselliğin doğasını böylece Grice'in çizdiği çerçevenin dışında ele alan Searle, *The Construction of Social Reality* (1995) ve *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World* (Zihin, Dil ve Toplum) (2015) adlı eserlerinde bu kavramı ayrıca bir de "bireysel" ve "kolektif" açılardan ele alarak değerlendirmiş olur. *The Construction of Social Reality*'de Searle, kolektif yönelimselliğin tek tek bireylerin yönelimlerinden kaynaklanan bir şey olarak değil de onların topluca paylaştıkları kolektif yönelimsellik anlamında, bizim eylemlerimizin bir parçası olarak anlaşılması gerektiği düşüncesindedir de (Searle, 1995, s. 23-24). Bu durumda örneğin, oynadığımız bir maçta karşı tarafa yönelik taşıdığımız savunma yönelimimizin, takımın bir parçası olmamdan kaynaklanan ve dolayısıyla takımımızda bulunan diğerleri ile paylaştığımız kolektif yönelimsellikten kaynaklanan bir yönelim olarak düşünülmesi gerekir (Searle, 1995, s. 25). Buna göre Searle, belli bir duruma ilişkin olarak kişinin taşıdığı yönelimselliğin, o durumda diğerleri ile paylaştığı kolektif yönelimsellikten kaynaklanan bir şey olarak ele alınması gerektiği düşüncesindedir. *Zihin Dil ve Toplumda*'da da Searle'm vurgusu, kolektif yönelimselliğin "indirgenemez" doğası üzerinedir (Searle, 2015, s. 134-135). Burada onun dikkat çektiği şey, bu konuda genellikle yapılan hatanın Biz-yönelimselliğinin, yani kolektif yönelimselliğin Benin yönelimselliğine indirgenmesine ilişkindir. Searle ayrıca, her yönelimsellik durumunun illaki "yöneliyorum", "inanıyorum", "umuyorum" formunda olması gerektiği, kendi bireysel kafalarımızın içinde, onların "yöneliyoruz", "inanıyoruz" ve "umuyoruz" formundaki bir yönelimsellik karşılanabileceği hususuna da dikkat çekmektedir (1995, s. 136). Bu açıdan bakıldığında Searle'm, gerçek hayatta daha yaygın olarak bulunduğunu düşündüğü bu kolektif yönelimselliği kullanışlı olması bir yana, varoluşumuzun bizzat kendisi için de temel oluşturduğu sonucuna ulaşması oldukça anlamlıdır. Nitekim bu bağlamda Searle'a göre, toplumsal faaliyetlerimizi gerçekleştirmemizi mümkün kılan şey, bu anlamda kolektif yönelimsellikten başka bir şey değildir.

Bu düşünceleri doğrultusunda Searle'm, *Söz Edimleri* adlı yapıtında anlamı sadece bireysel yönelimselliğin bir ürünü olarak değil, aynı zamanda sosyal uygulamaların da bir sonucu olarak görmek gerektiği yönündeki temel tezine, yönelimselliğin doğasını, edimsöz edimleri ile zihin durumları arasındaki ilişkileri ve bireysel yönelimsellik ile kolektif yönelimsellik arasındaki ilişkileri irdeledikten sonra daha sağlam bir zemin oluşturmuş olduğu söylenebilir. Böylece, anlamda bireysel yönelimsellik ve sosyal uygulamaların birbirini dışlamadığı, aksine iki yaklaşımın birbiriyle daha tutarlı hale getirildiği bir yoruma varılmak istendiği açıktır.

3. SONUÇ

1950'lerde öncelikli olarak Austin tarafından geliştirilen söz edimleri teorisi ilk on yıllık süreçte kendisine pek çok taraftar bulmuş görünür. Gündelik dil

paradigması başlığı altında toplanan bu anlayış, sözcelerin doğruluk şartlarını dikkate almaları gerektiğini savunan, bu anlamda gündelik dili karmaşık ve yanıltıcı bulan mantıkçı filozoflara bir karşı duruş olarak geliştirilmiştir. Bu bağlamda gündelik dil paradigmasının temel amacını, mantıkçı filozoflar gibi biçimsel bir dil arayışı şekillendirmez. Onlar, gündelik dilin iyileştirilebileceği düşüncesindedirler. Bunun için de onun işleyişini betimlemek ve analiz etmek gerektiği düşüncesinden hareket ederler. Bu yöndeki düşünceyi paylaşan iki önemli gündelik dil filozofu da görülebileceği gibi Grice ve Searle'dır. Her iki düşünür de kendi payına dile, onun işleyiş yapısını çözmek üzere yönelmektedir.

Grice ve Searle, söz edimleri teorisi üzerinden geliştirmeye çalıştıkları anlam açıklamalarıyla, dil felsefesi tarihinde birbiri ile taban tabana zıt olan iki görüşün temsilcisi olarak anılırlar. Bunun temel nedeni, her iki düşünürün aşağı yukarı aynı zamanlara denk gelen anlam üzerine ilk açıklamalarının birbirleri ile uyuşmaz görünen nitelikleridir. Grice'in ortaya koyduğu ilk şekli itibariyle, "bireysel yönelimsellik" söz edimleri teorisinin temel kavramı olarak ortaya çıkmakta ve buna koşut olarak da anlam sadece bireysel yönelimselliğin bir ürünü olarak düşünülmektedir. Searle ise kendi payına, Grice'in hemen ardından, söz edimlerinin icra edilmesi konusunda Austin'i izleyerek, anlamın ortaya çıkışında sosyal kurumların rolüne, kurallara, sözcce bağlamlarına ve toplumsal uzlaşma açıklamalarında merkezi bir yer vermektedir. İşte gündelik dil paradigmasının, birbirleri ile uyuşmaz görünen bu iki farklı yaklaşımın ağırlığında bir gelişim çizgisi kat etmeye yönelmesi de bu sebeptir. Kanaatimizce enteresan olan husus, bu her iki düşünce şeklinin de bu haliyle kabul görmüş ve kendi taraftarlarını toplamış olmasına karşın, süreç içerisinde birbirlerini eleştirip eksikliklerine işaret ettikleri noktalarda ve özellikle de açıklama güclüğü çektikleri konularda, her ikisinin de her ne kadar kendi kuramlarının lehine olacak şekilde de olsa belli revizyonlara giderek anlam konusunda öyle ya da böyle hem bireysel yönelimselliğe hem de uzlaşımallsa anlam açıklamalarında yer vermiş olmalarıdır.

Sonuç itibariyle, Grice, konuşmacı anlamı özelinde merkeze koyduğu bireysel yönelimselliği tüm yönleri ile açıklayabilmek ve onun uzlaşımalsal anlamdan olan farklılıklarına değinebilmek üzere uzlaşımalsal anlama yönelmiş görünür. Burada Grice, her ne kadar uzlaşımalsal anlamın konuşucu anlam üzerindeki işlevsel yönlerine yönelmiş görünse ve onu her ne kadar günlük iletişimde anlamın ortaya çıkışını açıklamada yetersiz bulduğu bir konum çerçevesinde ele almış olsa da anlam açıklamasına onu da dahil eden bir pozisyona yerleşmiştir. Dönem itibariyle Grice'in düşüncelerini yakinen takip eden Searle da Austinci bir çizgi üzerinden anlamı sosyal görüngüler, uzlaşımalsal, kurallar ve sözccelem bağlamları temelinde ele alarak yer yer Grice'in bu hususlarda eksik kaldığı konulara da yer açmaktadır. Grice'in özellikle son dönem eserlerinde, geleneksel anlam açıklamasını kendi kuramıyla ilişkilendirmeye çalıştığı pozisyonu dikkate alındığında, Searle'ın

bu eleştirilerinin onun kuramının revizyonunda önemli bir yer tutmuş olduğu söylenebilir. Ancak bu etkinin tek taraflı olmadığını da altını çizmek gerekir. Nitekim Searle, *Söz Edimleri*'nde (2000) anlamın özellikle uzlaşım sal yönüne vurgu yaparken ve bu anlamda Grice'in bireysel yönelimsellikte görmezden geldiği unsurlara işaret ederken, özellikle onun "anlatmak istemek" kavramı üzerinde önemli bir düşünme fırsatı yakalamış görünür. Özellikle sonrasındaki eserlerinde edimsöz edimleriyle, zihnin yönelimselliği arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya çalışan Searle da Grice'e paralel bir şekilde, bir dinleyicinin söylenen bir şeyi anlamasını, konuşanın belli bir şey söylemek yönelimi ile ifade ettiği şeyi, yani onu ifade ettiği andaki yönelimini kavraması ile ilişkilendirir. Searle'ı kendi açıklamalarında özgün kılan, Grice'in aksine onun bu yönelimselliğin kendisini de sosyal görüngülerle, toplumsal uzlaşım larla ilişkiye sokması ve onu etkisöz edimlerinin sınırlarından kurtarıp tüm edimsöz edimleri dolayımında ele almış olmasıdır.

Kanaatimizce Searle'ın bu yöndeki incelemelerinin en önemli sonucu, bu iki görüşün temelde tutarlı oldukları yönündeki çıkarımıdır. Nihayetinde dilin doğası gereği, ortaya çıkışında toplumsal uzlaşım a duyduğu ihtiyaç gözetildiğinde, anlam açıklamalarının bu yönü görmezden gelmesinin eksikli bir açıklamayla sonuçlanacağı söylenebilir. Grice'in özellikle son dönem çalışmalarında bunu hissetmiş olması muhtemeldir. Öte yandan, nesnelci veya sosyal olarak işaret edilen geleneksel anlam kuramlarının da bireysel söz edimlerini, dilin kullanılış şeklini dikkate almaksızın yaptığı açıklamaların da eksikli kalacağı su götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla Searle'ın son döneminde yerleştiği pozisyonun, yani söz edimlerini icra etme yetilerini tamamıyla zihnimizle ilişkilendiren, fiili söz edimleri icralarımızı yönelimselliğimizin beyanı olarak gören ve öte yandan da bu niyetliliği beyan etmenin, toplumun diğer bireyelerine yönelmek anlamına da geldiğini gözeterek, sahip olduğumuz tüm yetilerin aynı zamanda sosyal yetiler olduğunu da gözetken anlayışının anlam açıklamasında görece olarak daha az eksikli/kusurlu bir açıklamayla sonuçlanmakta olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu makaleyi sözcüklerin sahip olduğu uzlaşım sal anlamları ve gramer yapılarını dikkate alarak, ortak olarak kullandığımız ana dilimiz Türkçe ile yazmamız, anlatmak istediğimiz şeyin anlaşılmasında nasıl ki olmazsa olmaz bir ön koşul ise, bu makaleyi siz değerli okuyucular için kaleme alırken bizim bireysel yönelimselliğimiz kapsamında "anlatmak istediğimiz" konuyu ele alış şeklimiz de sizin onu başarılı veya başarısız olarak değerlendirmenizde de o denli önemli bir kriter olarak ortaya çıkmakta ve aslında anlatmak istediğimiz şeyi tam olarak anlatıp anlatamadığımızı belirlemektedir.

Bu belirlemeler kapsamında şunu söylemek mümkündür ki iletişimdeki başarımız, temelde bireysel yönelimselliğimizle ilişkili iken, bizi iletişim içerisinde tutacak olan ve bu bireysel yönelimselliğimize dahi yön verecek olan şey ise sosyal görüngülerimizden başka bir şey değildir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar iki yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Aysever, R. L. (2000). Sunuş, *J. L. Austin Söylemek ve Yapmak* içinde, (ss. 9-32.) Metis.
- Austin, J. L. (2020). *Söylemek ve Yapmak*. (Aysever L. Çev.). Metis Yayınları.
- Bach, K. (2019). Grice. *Dil Felsefesi* içinde (B. Lee Der.), (ss.256-280). (B. M. Zor Çev.). Fol Yayınları
- Bor, İ. (2014). *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*. Elis Yayınları.
- Grice, H. P. (1957). Meaning, *The Philosophical Review* 66 içinde (ss. 377-388). Cornell University.
<http://links.jstor.org/sici?sici=00318108%28195707%2966%3A3%3C377%3AM%3E2.0.CO%3B2-P>
- Grice, H. P. (1968). Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning, *Foundations of Language*, 4 (3), 225-242 (reprinted in Grice, 1989).
- Grice, H. P. (1975). Logic and Conversation, *Syntax and Semantics 3: Speech Acts* içinde (ss. 41-58). (P. Cole and J. L. Morgan Ed.). Academic Press.
- Grice, H. P. (1982). Meaning Revisited, *Mutual Knowledge* içinde (ss. 223-243). (N. Smith Ed.). Academic Press.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press.
- Lehan, V. (2005). *Searle's Theory of Intentionality: Providing the Foundation for a Naturalized Theory of Consciousness*. A Thesis Submitted to the College of Graduate Studies and Research in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of Philosophy University of Saskatchewan Saskatoon.
- Lycan, W. G. (2022). *Dil Felsefesi Güncel Sorunlar, Çözümler ve Tartışmalar*. (R. L. Aysever Çev.). Say Yayınları.

- Neale, S. (1992). Paul Grice and the Philosophy of Language, *Linguistics and Philosophy*, 15 (5), 509-559. <https://philpapers.org/rec/NEAPGA>
- Özcan, Z. (2016). *Dil Felsefesi II: Gündelik Dil*. Sentez Yayıncılık.
- Recanati, F. (2022). *Dil (ve zihnin) Felsefesi*. (A. Meral Çev.). Doğubatu Yayınları.
- Searle, J. R. (2016). Söz Edimleri Teorisinde Bireysel Niyetlilik ve Sosyal Görüngüler. *Bilinç ve Dil* içinde (ss. 221-240), Litera Yayıncılık. (İlk Baskı: Semiotics and Pragmatics: Proceedings of the Perpignan Symposium, 1983).
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1986). Meaning, Communication and Representation, *Philosophical Grounds of Rationality* içinde (ss. 209-226), (R. Grandy and R. Warner Ed.). Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. The MIT Press.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. The Free Press.
- Searle, J. R. (2015). Zihin Nasıl Çalışır: Niyetlilik, *Zihin Dil ve Toplum* içinde (ss. 99-126). Litera Yayıncılık. (İlk Baskı: *Minds, Language and Society, Philosophy in The Real World*, Perseus Group, New York, in the United States of America, 1998)
- Searle, J. R. (2000). *Söz Edimleri, Bir Dil Felsefesi Denemesi*. (Aysever L. Sunuş ve Çev.). Ayraç Yayınları. (İlk Baskı: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969).
- Türkmen Birlik, P. (2022). Dil Felsefesinin Söylem Çalışmalarına Kuramsal Katkıları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme. *Sosyal Bilimler Alanındaki Gelişmeler 2* içinde (ss. 289-306), (O. H. Öztay ve S. Sarıbaş Ed.). Duvar Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*. (G. E. M. Anscombe Trans.), (G. E. M. Anscombe and R. Rhees Ed.). Macmillan.

Makale Bilgisi: Üstün, E. (2024). Hohenstaufenli Konradin'in Sicilya Mücadelesi: Tagliacozzo Savaşı. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.465-487.	Article Info: Ustun, E. (2024). The Sicilian Struggle of Konradin of Hohenstaufen: The Battle of Tagliacozzo. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.465-487.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1446261	DOI: 10.69878/deuefad.1446261
Gönderildiği Tarih: 02.03.2024	Date Submitted: 02.03.2024
Kabul Edildiği Tarih: 10.06.2024	Date Accepted: 10.06.2024

HOHENSTAUFENLİ KONRADIN'IN SİCİLYA MÜCADELESİ: TAGLIACOZZO SAVAŞI

Ergun Üstün*

ÖZ

Hohenstaufenli II. Friedrich döneminde Sicilya Krallığı, Papalığın İtalya'daki siyasi gücünü ve topraklarını tehdit eden en önemli düşmanı konumundaydı. Bu durum Hohenstaufenler ile Papalık arasında sınır tanımayan bir hâkimiyet mücadelesinin başlamasına neden olmuştur. II. Friedrich 1250 yılında ölünce, Hohenstaufenler ile Papalık arasında yaşanan mücadele yeni bir boyut kazanmıştır. Sicilya'da Hohenstaufenlerin tamamen kökünü kazımayı aklına koymuş olan Papalık, bu amacını gerçekleştirmek için Fransa Kralı IX. Louis'in kardeşi Anjou'lu Charles ile bir ittifak meydana getirmiştir. Bu çalışmada Sicilya Kralı Hohenstaufenli II. Friedrich'in torunu olan Konradin'in hayatı ve Sicilya Krallığı tahtı üzerindeki hak iddiasını sürdürmek için Anjou'lu Charles'a karşı gerçekleştirdiği Tagliacozzo Savaşı mücadelesi ele alınacaktır. İlgili konu hakkında elde edilen ana kaynaklar ile araştırma eserler karşılaştırılarak tenkit edilmiş ve tespit edilen bulgular ışığında konu ele alınıp tartışılmıştır. Bununla birlikte ele alınan konu hakkında ülkemizde daha önce yapılmış herhangi bir özgün çalışmanın olmayışı, bu makalenin ilgili alandaki literatüre önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Sicilya, Papalık, Hohenstaufenler, Konradin, Charles de Anjou

THE SICILIAN STRUGGLE OF KONRADIN OF HOHENSTAUFEN: THE BATTLE OF TAGLIACOZZO

ABSTRACT

During the reign of Friedrich II of Hohenstaufen, the Kingdom of Sicily was the most important enemy of the Papacy, threatening its political power and territories in Italy. This situation led to an unrestrained struggle for dominance between the Hohenstaufens and the Papacy. When Friedrich II died in 1250, the struggle between the Hohenstaufens and the Papacy gained a new dimension. The Papacy, determined

* Dr, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, eustun28@hotmail.com, ORCID: [0000-0001-6632-1075](https://orcid.org/0000-0001-6632-1075)

to completely eradicate the Hohenstaufens in Sicily, formed an alliance with Charles of Anjou, the brother of King Louis IX of France, to realize this goal. In this study, the life of Conradin, the grandson of King Friedrich II of Hohenstaufen, King of Sicily, will be discussed, followed by the Battle of Tagliacozzo against Charles of Anjou in order to maintain his claim to the throne of the Kingdom of Sicily. The main sources and research works obtained on the relevant subject are compared and criticized, and the subject is discussed in the light of the findings. However, since there has been no original study on the subject in our country before, it is thought that this article will make a significant contribution to the literature in the relevant field.

Keywords: Sicily, Papacy, Hohenstaufens, Conradin, Charles de Anjou

1. GİRİŞ

1194 yılında Sicilya Krallığı, Normanlar dönemi sonrası- Papalığın muhalefeti ve bu ittifakı engelleme girişimlerine rağmen- iki taraf arasında kurulan evlilik bağı yoluyla Hohenstaufenlerin idaresi altına girmişti. Roma Germen İmparatoru VI. Heinrich, Sicilya'yı ele geçirdikten sonra 1197 yılında öldüğünde, ardında bıraktığı ardılı II. Friedrich üç yaşında bulunmaktaydı. II. Friedrich'in henüz reşit olmaması, Sicilya tacı mirasını tehlikeye atan bir durumdu. Bu bağlamda Almanlara güvenmeyen Norman II. Roger'in kızı olan Kraliçe Constance, oğlu II. Friedrich'in Sicilya tacı mirasını koruyup güvence altına almak için birtakım girişimlerde bulunmuştur. Kraliçe Constance, Papalıkla yaptığı anlaşma gereği II. Friedrich reşit oluncaya kadar Sicilya Krallığı'nın idaresinin papanın idaresi altında tutulmasına razı olmuştur (Eickels, 2000, s. 34-35; Abulafia, 1988, s. 92-93; Masson, 1957, s. 27; Allshorn, 1912, s. 25-26; Ullman, 2005, s. 134-136). Kraliçe Contance'ın tacın meşru varisi II. Friedrich'in hakkını korumak amacıyla gerçekleştirdiği bu hamlesi; temelde Sicilya'da Alman idaresini görmek istemeyen Papalık için adeta bir ödül olacaktır. Bununla birlikte Almanlara güven duymayan Kraliçe Constance'ın II. Friedrich'in naipliğini üstlenmek için Papa ile müzakere yapmaktan başka bir çaresi olmadığı görülmektedir.

İki taraf arasında yapılan anlaşmaya göre; Papalık, II. Friedrich reşit oluncaya dek Sicilya'yı idaresi altında tutacak ve Kraliçe Constance'a sunulan teklif ile Roma Germen İmparatorluğu ile Sicilya Krallığı idaresi birbirinden ayrılacaktı. Ayrıca II. Friedrich'in bakım masrafları için Sicilya'dan Papalık için her yıl belirli miktarda haraç alınması kararlaştırılmıştır. Böylece Papalık siyasi rakibi olarak gördüğü Hohenstaufenlerin idari gücünü zayıflatacak ve kendi topraklarına sınır olan Sicilya'da Almanların gücünü kırmış olacaktı. Kraliçe Contance, Papalığı oğlu II. Friedrich'e vasi olarak atadıktan sonra 1198 yılında ölmüştür (Üstün, 2022, s. 85-87). Böylece II. Friedrich döneminden Konradin'e kadar gelen süreç içerisinde hem Hohenstaufenlerin hem de Papalığın Sicilya Krallığı tacı üzerinde hak iddiasında bulunup birbirleriyle çekişme içinde oldukları uzun mücadeleler yaşanmıştır. Çalışmamızın doğru bir şekilde anlaşılması için yukarıda belirtilen gelişmelerin doğru analiz edilmesi oldukça önemlidir. Hohenstaufenli VI.

Heinrich'in beklenmeyen ani ölümü, Sicilya üzerinde neredeyse bir yüzyıl sürecek olan siyasi kargaşanın temelini oluşturmuştur.

Papalığın, Kraliçe Contance ile yapılan anlaşma dolayısıyla II. Friedrich döneminde Sicilya tahtı üzerinde meşru hak iddiası sürekli olarak devam etmiştir. II. Friedrich reşit olduktan sonra yaşanan birtakım gelişmeler sonucu Almanya'ya giderek Roma Germen İmparatorluğu tacını elde etmiştir. Daha sonra II. Friedrich ile Papa III. Innocentius arasında bir anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşmaya göre II. Friedrich, Papa III. Innocentius'a Sicilya Krallığı ile Roma Germen İmparatorluğu'nun idaresini birbirinden bağımsız olarak idare edileceğini taahhüt etmiştir. Kendisi Roma Germen İmparatoru olacak, oğlu VII. Heinrich (1211-1242) ise Sicilya tacını alacaktır.

1216 yılında Papa III. Innocentius ölünce yerine III. Honorius (1216-1227) yeni papa olarak seçilmiştir. III. Honorius selefi III. Innocentius'a göre daha ılımlı ve hoşgörülü bir yapıya sahipti. Bu fırsattan istifade etmek isteyen II. Friedrich; Alman prenslerine oğlu VII. Heinrich'i imparator olarak seçtirip kendisi Sicilya Krallığı'nın idaresini ele almıştır. Papalık bu duruma itiraz etmişse de pratikte elinden hiçbir şey gelmemiştir. Doğu'ya yapılacak olan yeni bir Haçlı seferi için söz veren II. Friedrich'in Papalığa karşı bu durumu lehine kullanarak Avrupa'da istediği siyasi kazanımları elde ettiği görülmektedir (Ullman, 2005, s. 166-167; Kantorowicz, 1957, s. 96-103; Tough, 1921, s. 365; Balzani, 1888, s. 161-163; Allshorn, 1912, s. 49-51). Bununla birlikte II. Friedrich Papalığın kendisine dayattığı "en yüksek otorite" iddiasına hayatı boyunca karşı çıkmıştır. Bu durum daha önce de değindiğimiz üzere Sicilya'da Papalık ile Hohenstaufenler arasında bitmek bilmeyen bir siyasi mücadeleye neden olmuştur.

2. Konradın Öncesi Sicilya'da Yaşanan Siyasi Gelişmeler

1250 yılında II. Friedrich'in hayatını kaybetmesi, Sicilya Krallığı üzerinde yaşanan hâkimiyet mücadelesinde Papalığa büyük bir siyasi avantaj sağlamıştır. II. Friedrich ölünce, Almanya'da bulunan oğlu IV. Konrad Sicilya'ya gitmeye karar vermiştir. 1251 yılında Almanya'dan ayrılan IV. Konrad, İtalya'daki Goito kasabasına ulaşmıştır. O, burada Hohenstaufen destekçileri olan Ghibellinler⁸ ve Romano'lu Eccelin ile bir toplantı

⁸ Hohenstaufen ve Papalık arasındaki mücadeleye taraf olanlar Ghibellin ve Guelf isimleriyle adlandırılmaktaydılar. Bu terim aslen Waibling-Welf adı altında Almanya'da ortaya çıkmış olup daha sonra Ghibellin-Guelf ismi altında İtalya'daki Hohenstaufen-Papalık çekişmesine katılan taraflar için söylenegelmişti. Buna göre; Hohenstaufen yani imparatorluk yandaşları olanlar Ghibellin, Papalık yandaşları olanlar ise Guelf olarak adlandırılmaktaydılar. Bu bağlamda İtalya'daki Hohenstaufen destekçileri olan Ghibellinler Konradın ile iletişime geçerek ona olan desteklerini gösterdiler. Diğer taraftan bu iki grubun önemsedığı en önemli şey Hohenstaufen ya da Papalık çıkarlarından çok kendi ekonomik çıkar ve bağımsızlıklarıydı. İtalya'nın çoğu şehrinde örgütlenen bu gruplar çıkarları doğrultusunda Hohenstaufen ve

düzenlemiştir. Daha sonra yanındaki birliklerle yola koyulan IV. Konrad, Apulia bölgesinde bulunan Siponto kent limanından karaya çıkarak üvey kardeşi Manfred ile bir araya gelmiştir. IV. Konrad'ın yokluğunda Manfred Sicilya Krallığı'nın idaresini ele alıp başarılı bir şekilde yürütmüştür. Bu dönemde IV. Konrad kendisi ile müzakere etmek amacıyla Papa IV. Innocentius'a (1243-1254) bir elçi heyeti göndermiş fakat papa onunla uzlaşmaya yanaşmamıştır (Üstün, 2022, s. 197-199).

Papa IV. Innocentius, IV. Konrad'ı aforoz etmiş ve Almanya'da ona karşı düzenlemek istediği bir Haçlı seferi için vaaz vermiştir. Matthew Paris, papa tarafından IV. Konrad'ın; sapkınlık, kiliseye karşı saygısızlık yapmak, kardeşini zehirlemek gibi suçlamalara maruz bıraktığını ve papanın bunu İngiltere kralını IV. Konrad'a karşı kışkırtmak için uydurduğunu belirtir (Matthew Paris, 1854, s. 82). Dönemin en önemli kroniklerinden biri olarak kabul edilen Matthew Paris'in çalışması sadece dönemin İngiltere'sini değil aynı zamanda Avrupa tarihi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. İlgili kronikte papanın IV. Konrad aforoz etmek için öne sürdüğü nedenlerin birçoğunun babası II. Friedrich'in karşı karşıya kaldığı ithamlarla benzer olduğu görülmektedir.

Sicilya Krallığı'ndaki Hohenstaufen idaresine son vermekte kararlı olan Papalık IV. Konrad ve Manfred'a karşı taç için kendisine tabi olacak bir aday aramaya başlamıştır. Papa, Sicilya Krallığı'nı idare etmesi için önce İngiltereli Cornwall'lı Richard'a daha sonra ise İngiltere Kralı III. Henry'nin ikinci oğlu Prens Edmund'a bu konuda teklifte bulunmuştur fakat taraflar arasında yürütülen müzakereler sonuçsuz kalarak başarısız olmuştur. Bu sırada IV. Konrad, üvey kardeşi Manfred ile birlikte bir ordu kurmaya hazırlanırken hastalanmış ve henüz 26 yaşında iken Lavello yakınlarında tutulduğu sıtma ateşi nedeniyle 21 Mayıs 1254 tarihinde ölmüştür (Balzani, 1888, s. 222-226; Canaccini, 2019, s. 12). IV. Konrad'ın ani ölümü, İtalya'daki Hohenstaufenlerin siyasi gücünü olumsuz etkilemiş ve Sicilya Krallığı'nı hâkimiyeti altına almak isteyen Papalığın elini güçlendirmiştir.

IV. Konrad öldükten sonra geride Sicilya Krallığı tacı için konumuzun ana temasını oluşturan ve kendi adını alan 2 yaşındaki oğlu Konrad (Konradin) adında bir erkek evlat bırakmıştır (Jamsilla, 2016, s. 104). IV. Konrad ölmeden önce kral naibi olarak üvey kardeşi Manfred'i değil, Hohenburg'lu Berthold'u atamıştı (Sedgwick, 1912, s. 391-392). IV. Konrad muhtemelen Manfred'e güvenemeyip oğlu Konradin'in Sicilya tacı üzerindeki hakkını korumak için böyle bir hamle yapmıştır. Bu sırada Papalık güçleri, Sicilya Krallığı'nı işgal etmeye başlamış ve önemli bir sınır kalesi olan San Germano'yu ele geçirmişlerdir. Hohenburg'lu Berthold bir süre sonra Papalığa karşı mücadele etmek için kendini güçsüz hissederek naiplikten vazgeçmiş ve onun yerine bu göreve Manfred gelmiştir. Manfred kral naibi

Papalıkla iş birliği yapmakta ve bu doğrultuda iki cephe arasındaki mücadelelerde taraf olmaktadır (Üstün, 2023, s. 41).

olduktan sonra papa ile uzlaşmak için kendisine elçiler göndermiştir. Papa, Manfred'i Taranto Prensi olarak tanımaktan öteye gitmemiştir. Papanın amacının Sicilya Krallığı'nın idaresini kendi çıkarlarına uygun başka bir aday olduğunu kavramakta geç kalmayan Manfred, taç için mücadele etmek üzere II. Friedrich tarafından kurulan Lucera şehrine giderek burada bulunan Sarazenlerden (Müslümanlar) kendisine bir ordu toplamıştır. Bu sırada Papa IV. Innocentius 7 Aralık 1254 tarihinde Napoli'de ölmüştür (Whalen, 2019, s. 224-225; Tough, 1921, s. 480).

Manfred, 2 Şubat 1256 tarihinde gerçekleştirilen bir toplantıda akrabaları Galvano ile Friedrich Lancia ve kendisini destekleyen baronlara krallıkta önemli görevler ve tımarlar vermiştir. Hohenburg'lu Berthold'u vatana ihanet suçuyla yargılayıp idama mahkûm etmiştir. Manfred daha sonra kurduğu ordu ile birlikte Terra di Lavoro'ya kadar ilerleyerek birkaç kale dışında krallığa ait olan yerleri yeniden ele geçirmeyi başarmıştır (Üstün, 2022, s. 203). 1257 yılında Sicilya'da, Almanya'da bulunan Konradin'in ölüm söylentileri yayılınca Manfred, 11 Ağustos 1258'de Palermo'da krallık tacını almıştır (Dunbabin, 2011, s. 24-25). Konradin'in hayatını kaybettiği haberini Sicilya kralı olabilmek adına Manfred'in yaydığına dair iddialar bulunmakla birlikte ilgili konu hakkında kesin bir kanıt bulunmamaktadır.

Manfred'in Sicilya kralı olarak taç giymesi sonrası Papa IV. Alexander (1254-1261) törene katılan ve yeni kralı onaylayan tüm baronları aforoz etmiştir. Kral Manfred bu sırada Sicilya Krallığı'nda kendini kabul ettirmiş, tüm muhalifleri bastırmış ve II. Friedrich'i kesintisiz olarak takip eden siyasi bir çizgi uygulamıştır. Bu esnada Papalığın Sicilya tacı için aday bulma çabaları IV. Urbanus (1261-1264) döneminde de devam etmiştir. IV. Urbanus sonrası göreve gelen Fransız Papa IV. Clemens (1265-1268) döneminde Sicilya tahtı için yeni bir aday bulunmuştur. Bu aday Fransa Kralı IX. Louis'in kardeşi, Anjou, Maine ve Provence Kontu unvanını taşıyan Anjou'lu Charles'tır. IV. Urbanus'un papalığı sırasında 1263 yılında, Anjou'lu Charles bir yıl boyunca Roma'da şehrinin yönetimini de içeren siyasi bir kurum olan senatörlük görevini üstlenmiştir (Andenna, 2022, s. 24-25). II. Friedrich hayatını kaybettikten sonra Hohenstaufenlere karşı Sicilya Krallığı tacı için aday arayan Papalık, bu amacını gerçekleştirmek için önce İngiltere ile müzakerelerde bulunmuşsa da başarılı olamamış ve sonunda taht için aday Fransa'da bulunmuştur.

Bu deneme sürecinden sonra Anjou'lu Charles nihayet IV. Clemens tarafından kendisine teklif edilen Sicilya kraliyet tacını kabul etmiştir. Deniz yoluyla Roma'ya ulaşmış olan Charles'a 6 Ocak 1266'da Papa tarafından taç giydirilirken, Provençal ve Fransızlardan oluşan bir ordu Lombardiya bölgesine girmiştir. Oberto Pallavicino ve Buoso da Dovara, düşman kuvvetlerinin Orta İtalya'da ilerlemesini engelleyecek ilk silahlı direnişi örgütleyemeyince, Fransız-Provençal ordusu Po Nehri'ni geçerek Toskana'ya ve ardından Roma'ya ulaşmayı başarmıştır. Ağustos ayında Anjou'lu Charles ve generalleri, Kral Manfred'in komuta ettiği Hohenstaufenlere karşı askeri

operasyonlara başlamıştır. Çatışma 26 Şubat 1266'da Benevento'da Ghibellinlerin yenilgisi ve Kral Manfred'in ölümüyle sona ermiştir. Kalıntıları önce -Dante'nin sözleriyle-"Benevento'daki köprünün ayağına, ağır taş yığınlarının barınağı altına" gömülmüş ve ardından Papalık elçisi tarafından mezardan çıkarıldıktan sonra cenazesi kimsenin bir daha bulamayacağı düşüncesiyle Liri Nehri kıyısında bilinmeyen bir yere serpilmiştir (Andenna, 2022, s. 26).

Parma keşişi Salimbene 1264-68 yılları arasında Ravenna'ydı. Fransiskan keşiş Salimbene buradan güneydeki Benevento Savaşı'na atıfta bulunmaktan ve Anjou'lu Charles'ın ordusunun gelişini ve Kilisenin düşmanı olarak adlandırdığı Hohenstaufenlerin yenilgisinin nedenini kendince "*Tanrı'nın adaleti*" olarak yorumlamak geri kalmamıştır (Salimbene, 1907, s. 193). Papalık destekçisi olan Salimbene'nin düşman olarak nitelendirdiği Hohenstaufenlere karşı Sicilya'ya gelen Anjou'lu Charles ve birliklerini ilahi bir lütuf olarak adlandırıp yorumlaması son derece olağandır. Sicilya Krallığı, Manfred Benevento'da mağlup olunca Anjou'lu Charles'ın hâkimiyetini şaşkıncı derecede hızlı bir şekilde tanımıştır. Ona karşı neredeyse kayda değer bir direnç olmamıştır. Bu durumun muhtemelen en önemli nedeni Sicilya'daki siyasi şartların İmparatorluk İtalya'sındakinden önemli ölçüde farklı olmasından kaynaklanmıştır. Sicilya Krallığı, merkezi bir idari sistemle idare edildiği için burada Orta ve Kuzey İtalya topraklarındaki gibi Hohenstaufen ya da Papalık taraftarı olan komünlerin oluşturduğu yerel güçlerin kendi aralarında gerçekleşen siyasi mücadele durumu söz konusu değildir (Hampe, 1894, s. 64). Nitekim Anjou'lu Charles merkezi otoritenin güçlü olduğu Sicilya'yı ele geçirdikten sonra bölgedekilere konumunu kabul ettirmekte fazla zorlanmamıştır.

3. Konradin'in İlk Yılları ve İtalya Seferi

II. Friedrich'in hayatını kaybettiğini öğrendikten sonra Sicilya Krallığı tacı için babasının verdiği mücadeleyi sürdürmeye karar veren IV. Konrad, İtalya'ya doğru yola çıkarken karısı Elizabeth'i kayınpederi olan Bavyera Dükü Şanlı II. Otto ve Bavyera tahtının varisleri olan eşinin kardeşleri Ludwig ve Heinrich'in yanına bırakmıştır. Bavyeralı Elizabeth, 25 Mart 1252 tarihinde Landshut'un doğusundaki Wolfstein Kalesi'nde⁹ babasının adını alan bir erkek çocuk dünyaya getirmiştir. O, daha sonra hiçbir zaman Konrad'dan başka bir isimle anılmamış fakat İtalya'da küçük anlamındaki "Konradin" (Corradino) kullanımı yaygınlaşmıştır. Bu isim daha sonra onu babasından ayırt edebilmek için Almanya'da da kullanılır hale gelmiştir (Canaccini, 2019, s. 13; Inninger, 1988, s. 11). Bu nedenle kendisi Konrad olarak değil Konradin ismiyle bilinmektedir.

⁹ Konradin'in doğduğu bu kale 1517 yılında yıkıldığı için günümüzde mevcut değildir. (Inninger, 1988, s. 9).

Kral IV. Konrad 1254 yılında ölmeden önce, oğlunun bakımını kilisenin üstlenmesini tavsiye etmişti. Papa IV. Innocentius, Eylül 1254'te Konradın'ın, Kudüs Krallığı'nı, Swabia Düklüğünü ve Sicilya Krallığı içindeki ve dışındaki tüm haklarını almasını istediğini açıklamıştır. Konradın adlı çocuğun haklarına tabi olarak, krallıkta kiliseye sadakat yemini edilmesine izin vermiştir. Halefi Papa IV. Alexander, 23 Ocak 1255'te Konradın'ın büyükannesi Agnes'e, yalnızca haklarını korumak istemediğini, aynı zamanda havarilerin lütfuyla bu hakları daha da artırmak istediğini yazmıştır. Konradın'ın reşit olma zamanı göz önüne alındığında, kraliyetin onun haklarını güçlü bir şekilde savunacak bir koruyucu bulmak istemesi önemliydi. Bu bağlamda Konradın'e koruyucu olarak dayısı "Katı" lakaplı Bavvera Dükü II. Ludwig (Ludwig der Strenge) seçilmiştir. II. Ludwig, zamanının en güçlü idarecilerinden biri olmayı başarmıştır (Inninger, 1988, s. 12). Konradın'ın çıkarlarını temsil etmek II. Ludwig için yeterince endişe ve sorun yarattığı gibi aynı zamanda kendi gücünü de pekiştirmiştir. O sadece Hohenstaufen taraftarları üzerinde belirleyici bir etki kazanmakla kalmamış, aynı zamanda Hohenstaufen haklarının ve bildirilerinin ağırlığını, uygun olduğunu düşündüğü diğer yöneticilerle olan ilişkilerine de taşıyabilmiştir. II. Friedrich döneminde Sicilya, Hohenstaufen gücünün merkezi olmuştur. Nitekim bu toprakları büyük imparatorun (II. Friedrich) torunu Konradın için korumak, II. Ludwig'in ilk ve en önemli kaygısı olmalıydı (Hampe, 1894, s. 5).

IV. Konrad yukarıda da değindiğimiz üzere vasiyetinde oğlunun kilisenin himayesine verilmesini tavsiye etmişti. II. Ludwig, Konradın henüz Alman kralı seçilmediği için Sicilya'nın imparatorluktan en azından geçici bir süre için ayrılması fikrine sıcak bakıyordu. Niyeti muhtemelen Papa ile vesayeti devralmak için müzakereleri başlatmaktı. Bunun önkoşulu elbette genç Hohenstaufen'in Sicilya'da onun yerine geçme hakkını tanınmasıydı. Bununla birlikte Papa'nın başlangıçta ülkenin yönetimi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olması beklenmemelidir çünkü imparatorluk idaresi makamı, bir zamanlar selefi III. Innocentius'da olduğu gibi ona verilmemiştir. IV. Konradın bilindiği üzere ölmeden önce kral naibi olarak Hohenburg'lu Berthold'u atamıştır. Papalığın asıl amacı fırsat gelir gelmez Sicilya'nın Hohenstaufenlerin ellerinden alınmasıydı. Papalığın da çok iyi bildiği üzere bu ülkenin Roma Germen İmparatorluğu ile birleşmesi tehlikesi, bir Hohenstaufenli tacı giydiği sürece devam edecekti (Hampe, 1894, s. 5-7). Kilise bir kez daha kendi eliyle yeni bir II. Friedrich yetiştirmeli miydi? Kuşkusuz cevap kesinlikle hayır olmalıdır. Öyle ki Papalığın bu konuda edindiği acı tecrübenin etkisi henüz çok tazeydi. Bir önceki bölümde değindiğimiz üzere Papalık Sicilya tacı için dışarıdan bir aday bulabilmek için arayışlarını sürdürmekteydi.

10 Ağustos 1258 tarihinde Manfred'in, Konradın'ın öldüğü haberi yayılarak Sicilya tacını giydiği haberi Almanya'ya ulaşmıştı. Konradın'e asıl darbe Papalıktan değil hiç beklemediği bir yerden gelmişti. Bununla birlikte

Konradin'in kişisel durumu, uzaktaki tüm büyük siyasi olaylardan daha çok yakın çevresindeki önemli bir olaydan etkilenecektir. Annesi Elizabeth dul kalmaktan vazgeçmiş ve Gorizia ve Tirol Kontu olan Meinhard ile evlenmiştir (6 Ekim 1259). Elizabeth daha sonra kocasıyla birlikte Tirol'e gitmiştir. Konradin ise dayısı Dük II. Ludwig'in yanında kalmıştır. Bildiğimiz kadarıyla anne-oğul arasındaki ilişki her zaman dostane olmuştur fakat aralarında bulunan mesafe muhtemelen ikili ilişkileri üzerinde soğutucu bir etki yaratmıştır. Konradin daha sonra annesi Elizabeth'i yeni evinde birkaç kez ziyaret etmiş fakat bu ziyaretler genelde kısa süreli ve iş niteliğinde olmuştur. Diğer taraftan Konradin'in annesi ile evlenen Meinhard, uyguladığı akıllı politikalar ve finansman yoluyla sürekli genişlettiği toprakları sayesinde ekonomik olarak ileride Konradin'e fayda sağlamıştır (Hampe, 1894, s. 20-22).

Konradin dayısı Dük II. Ludwig'in yanında birkaç kez seyahat etmiş, büyümüş, gençleşmiş ve reşit olmuştu. Uzun boyu, endamlı, güzel ve büyüleyici yüz hatları, gittiği her yerde kalpleri kazanıyordu. O çok iyi bir eğitim almıştı. Zihni atalarının büyüklüğü ile doluydu. Genç omuzlarında yüz yıllık bir geleneğin yükünü taşıyordu ve sorumluluğunun büyüklüğünün tamamen farkındaydı. Belgelerinden gurur ve cesur bir güven fişkırıyordu. Şairlerin sözleri kulağında yankılanıyor ve onu cesur bir cesarete teşvik ediyordu (Hampe, 1894, s. 96-97). Konradin'in öğretmenlerinden biri onun en önemli danışmanlarından ve eğitimcilerinden olacak olan Volkmar von Kemnaten'di. Konradin çok iyi Latince konuşuyordu (Canaccini, 2019, s. 16). 1266 yılındaki Benevento Savaşı'nın sonucu Sicilya Krallığı'nın durumunu öğrenen ve artık reşit olan Konradin, Hohenstaufenli atalarının mirası olan Sicilya tahtındaki meşru hak iddiasını sürdürmeye karar vermiştir.

Konradin İtalya seferine başlamadan önce dayısı Dük II. Ludwig'in dönmesini bekleyecekti çünkü Dük II. Ludwig bu esnada Konradin'in Landsberg'li Margrave Dietrich'in kızı Sophie ile olan evlilik müzakerelerini yürütmekteydi. Gelin Sophie henüz çocuk yaştaydı fakat Konradin'in reşit olması ve rızası dönemin geleneklerine göre bu evliliği en azından onun açısından mümkün kılıyordu. Dük II. Ludwig evliliği yeğenin temsilcisi olarak muhtemelen Dietrich'in sarayında gerçekleştirmiştir. Tüm bu yolculuğun ve daha önce Nürnberg'i almak için yaptığı masrafların karşılığı, Hohenstein Kalesi'nin ve Yukarı Pfalz'daki diğer bazı mülk ve beyliklerin rehin verilmesiyle ödenmiştir. Konradin eşini hiç görememiştir. Sophie daha sonra Glogau Dükü ile evlenmiş ve onun erken ölümünden sonra annesinden miras kalan Weissenfels Manastırı'nın baş rahibesi olmuştur. Dük II. Ludwig döndükten sonra Konradin'in diğer dayısı Bavyeralı Heinrich ve başka büyük baronlar bir araya toplanmışlardır. Konradin için İtalya planları artık düşünülebilirdi (Hampe, 1894, s. 100-101). Bunula birlikte Konradin'in İtalya seferi düşüncesi elbette tek taraflı bir istek değildi.

XIV. yüzyıl Floransalı devlet adamı ve tarihçi olan Giovanni Villani, ele aldığı eserinde Ghibellinlerin Konradin'e olan desteğinden bahseder. Buna göre;

“Floransa'dan gelen Ghibellin taraftarları, Pisalılar ve Sienalılar ile bir birlik oluşturdular ve Romalı senatör olan ve kuzeni Anjou'lu Charles'la zaten düşmanlık içinde olan Kastilyalı Henry ile bir anlaşmaya vardılar. Bu nedenle, Apulia ve Sicilya'daki bazı baronlarla birlikte, Sicilya ve Apulia'daki bazı kentleri isyan ettirmek, Almanya'ya göndermek ve İmparator II. Friedrich'in oğlu IV. Konrad'ın oğlu Konradin'i Sicilya'yı ve Krallığı Kral Anjou'lu Charles'tan almak için İtalya'ya geçmeye kışkırtmak için yemin etti ve komplo kurdu. Böylece Apulia'da Sarazenlerden Nocera, Terra di Lavoro'da Aversa, Calabria'da birçok yer, Aquila hariç Abruzzi'nin neredeyse tamamı, Sicilya'da Messina ve Palermo dışında Sicilya Adası'nın büyük bir kısmı ayaklandı. Don Henry Roma'yı, Campagna'yı ve çevresindeki tüm ülkeyi ayaklandırdı. Pisalılar, Sienalılar ve diğer Ghibelline şehirleri, çok genç olan, on altı yaşında, Avusturya dükünün kızı olan ve gençliği nedeniyle gitmesini istemeyen annesinin isteğine karşı Almanya'dan yola çıkan adı geçen Konradin'i kışkırtmak için paralarından 100.000 altın florin gönderdiler” (Villani, 1906, s. 204).

İtalya'daki Hohenstaufen taraftarları Papalığa karşı mücadele etmek ve rakiplerine karşı bölgede yeniden üstünlük kurmak için Konradin'i desteklemişlerdir.

Çalışmamızın giriş kısmında da belirttiğimiz üzere özellikle Kuzey İtalya üzerindeki şehirler; imparatorluk taraftarı olanlar ile Papalık taraftarları olan “Ghibellin” ve “Guelf” olarak adlandırılan iki gruba ayrılmış durumdaydılar. Bu bağlamda imparatorluk yanlısı Ghibellinler buldukları şehirlerdeki idareyi ele geçirmek ve söz sahibi olmak amacıyla Konradin'in İtalya'ya karşı bir sefer düzenleyip Papalık ve Anjou'lu Charles'a karşı mücadele etmesini istemekteydiler. Villani ele aldığı kroniğinde Ghibellinlerin Konradin'e verdiği desteği net bir şekilde ifade etmektedir. Konradin de aynı şekilde İtalya'daki destekçilerine mektuplar yollamıştır. Bunun üzerine Papa 18 Eylül 1266 tarihinde kiliseye meydan okumaya kalkışan ve Anjou'lu Charles'a karşı bir girişimde kendisini destekleyecek olan herkesi aforoz ve ihtarla tehdit etmiş ve bu açık cüretkârlığı azarlayarak, Konradin ve Ghibellinler arasında kurulan iletişimden duyduğu rahatsızlığı dile getirmekten geri durmamıştır (Hampe, 1894, s. 101). Papalık ihtiyaç duyduğu hemen her anda “aforoz” kozunu kullanmaktan çekinmemiş ve böylece kendisine rakip olan idarecilerin elini zayıflatmaya çalışmıştır.

Konradin İtalya seferine çıkmadan önce dayıları ve annesi ile birtakım anlaşmalar yapmıştır. 24 Ekim 1266'da Donauwörth kasabasını ve kalesini 2000 mark gümüş karşılığında Augsburg'daki dayısı II. Ludwig'e rehin vermiştir. Yine babası IV. Konrad'ın Ekim 1251'de Dük II. Otto'ya devrettiği Floß ve Parkstein'in rehinini de onaylamıştır. Konradin ayrıca 24 Ekim 1266'da Augsburg'da vasiyetini hazırlamış, onu tek oğullarıymış gibi büyüttükleri sevgi ve sadakate karşılık olarak -meşru çocukları olmadan ölmesi durumunda- Almanya ve İtalya'daki tüm hakkıyla birlikte hem kalıtsal hem de tımar olarak tüm mal varlığını dayıları Dük II. Ludwig ve Heinrich'e miras bıraktığını belirtmiştir. Vasiyetname Konstanz Piskoposu Eberhard, Aziz Gall Başrahibi Berthold, Truhendingen Kontu Friedrich, Nürnberg Burgrave Friedrich, Burgau Margrave Henry ve Zollern Kontu Friedrich tarafından birlikte imzalanmıştır. Şahitler arasında Avusturya ve Steiermark Dükü Friedrich, Baden Margrav'ı, Gorizia ve Tirol Kontu Meinhard, Graisbach Kontu Berthold, Eschenlohe Kontu Berthold ve Gundelfingen Kontu Ulrich'in yanı sıra birkaç asilzade daha vardır. Bu vasiyetname 1263 yılında zaten düzenlenmişti fakat o zaman sadece Dük II. Ludwig lehine düzenlenmişti. Konradin, ayrıca Hersbruck ve Vilseck beylikleriyle birlikte Hohenstein Kalesi'ni, yapılan masrafların tazminatı olarak dayısı II. Ludwig'e rehin olarak vermiştir (Inninger, 1988, s. 22-23). Konradin belli ki İtalya seferine çıkmadan önce gerçekleşebilecek tüm ihtimalleri en ince ayrıntısına kadar düşünmüş, ölmesi gibi istenmeyen bir sonuçla karşı karşıya kaldığında sahip olduğu mülkler üzerindeki belirsizlikleri ortadan kaldırmak istemiştir.

Konradin bu süreçte İtalya ile olan ilişkilerini de sıkı tutmaktaydı. 1266 sonbaharından itibaren heyecanı giderek daha canlı hale gelmişti. Habercileri ülkeyi dolaşmış ve mektuplarını Lombardiya, Toskana ve Roma'ya ulaştırmışlardı. Konradin Ghibellinleri direnmeye teşvik etmiş ve onlardan kendisine sadakatlerini sunmalarını talep etmiştir. Elbette kendisini Sicilya Kralı olarak adlandırması ve bir kraliyet mührü taşıması yeni bir şey değildir. Yine de onun bu hamlesi, İtalyanlar üzerinde bir etki yaratmış olabilir. Bu tür yazıları gören Papa yayınladığı bir bildiriyle 18 Kasım'da Konradin'e karşı ciddi bir dava başlatacağını belirtmiş, onun İtalya harekâtını kontrol etmeye çalışmıştır. Papa, aforoz ve men tehdidi altında Konradin ile yapılacak olan tüm yazışmaları ve siyasi bağlantıları ve aynı zamanda Alman prenslerinin ona oy vermesini yasaklamıştır. Kısa bir süre sonra da Danimarka ve Almanya'nın doğu bölgelerinden sorumlu elçisine bu Papalık belgesini kendi bölgesinde her yerde ve mümkün olduğunca sık ilan etmesini emretmiştir (Hampe, 1894, s. 111). IV. Konrad ve Manfred'i bertaraf eden Papalığın düşmanı olarak gördüğü Hohenstaufenli Konradin'in Sicilya Krallığı'na karşı yapacağı en ufak hamleden bile rahatsızlık duyduğu açıktır.

Konradin, bu tür adımlara hazırlıklı olmalıydı. Bu durum gözünü korkutmuş olsaydı Sicilya'yı yeniden ele geçirmek için başlattığı büyük çabaya hiç girişmemeyi tercih ederdi. Konradin de bu seferin ancak Papalığa karşı mümkün olan en sert muhalefetle gerçekleştirileceğinin farkındaydı.

Konradin tarafından yıldırma politikası gayretle sürdürülmüş ve onun çağrısı özellikle Sicilya Krallığı'nda uygun bir karşılık bulmuştur. Konradin'in orada dost kazanmasının nedeni sadece iyi niyetli olması mıydı, yoksa bölge sakinlerinin eski hükümdarlık hanedanına olan bağlılığı mıydı? Özellikle Angevin yönetimini hiçbir zaman tam anlamıyla tanımamış olan azınlık arasında bu güdülerin kesinlikle bir rolü vardır. Başlangıçta yeni krala istekli bir şekilde uyum sağlayan ancak yaklaşık bir yıl sonra ondan uzaklaşmaya başlayan kitlelerin ruh halindeki dönüş ancak Anjou'lu Charles'ın iç politikasının etkileriyle açıklanabilir (Hampe, 1894, s. 112). 1266 yılında Manfred'i yendikten sonra Sicilya Krallığı'nı ele geçiren Anjou'lu Charles'ın idaresi belli ki halk üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır.

Anjou'lu Charles, tarihçilerin tanımladıkları ve Papalık belgelerinin esasen bize onun imajını gösterdiği gibi kana susamış ve keyfilikle dolu bir zorba olarak hemen ortaya çıkmış birisi değildir. Kendisini tutku dalgalarına kaptıracak birisi olmayıp, devlet adamlığı onda diğer her şeyden daha ağır basmaktaydı. Eylemleri neredeyse her zaman soğukkanlı bir siyasi hesaplama kaynaklıydı. Onun nefreti bile siyasetinin hizmetindeydi. Bir kez hesaplama yaptıktan sonra bu hesaplama cesur bir kararlılıkla ve tutarlılığa varan bir acımasızlıkla sonuçlar çıkarırdı. Bu tür soğuk doğaların tipik özelliği olan kışkırtıcı bir hırs, onu durmaksızın ileriye doğru itmiştir. Kiliseye olan bağlılığı politikasının bir sonucuuydu. İkisinin çatıştığı yerde kiliseye zarar vermekten çekinmemiştir. Kişisel cesarete, bilim de dâhil olmak üzere geniş bir ilgi alanına sahipti ve büyük bir stratejistti. Anjou'lu Charles döneminde Sicilya'daki yönetimin çoğunluğunun yabancılardan oluşması ve halkın tabi tutulduğu ağır vergiler yerel halkın onun idaresine karşı olan hoşnutsuzluğun temel nedenleriydi. Hohenstaufen döneminde idare neredeyse tamamen ulusaldı. Nitekim II. Friedrich kendisini bir Sicilyalı olarak görmekteydi (Hampe, 1894, s. 112-113). Bu durum Sicilya'da Konradin'e verilen desteğin nedenini açıkça ortaya koymaktadır.

Konradin İtalya seferi için sürdürdüğü hazırlıklarını tamamladıktan sonra harekete geçmiştir. 1267 yılının başlarından itibaren İtalya'daki Hohenstaufen destekçileri de Konradin'e katılacaklardır. Konradin'e destek verenler arasında; Manfredi Maletta, Galvano ve Friedrich Lancia (Manfred'in eski danışmanları ve akrabaları), Konrad Capece, Robert Filangieri ve Thomas Aquino ve birkaç soylu daha vardı. Bununla birlikte ona destek verenler arasında Pisa ve Siena'nın yönetici sınıfı ile birlikte Verona'daki Mastino della Scala, Montefeltro'lu Guido ve Kral X. Alfonso'nun kardeşi ve o dönemin Roma Senatörü olan Kastilyalı Henry de eklenmiştir (Andenna, 2022, s. 28).

Konradin 21 Ekim 1267'de, Alman destekçileri Dük II. Ludwig ve Gorizia ve Tirol Kontu Meinhard eşliğinde Verona'ya gelmiştir. Dük II. Ludwig ve Kont Meinhard yaşanan para sıkıntısı, sefer için beklenen desteğin Kuzey İtalya'da düşük olması ve muhtemelen Papa Clemens tarafından 18 Kasım 1267'de ilan edilen dini yasağı da göz önünde bulundurarak Konradin'e

bu girişimden vazgeçmesini tavsiye etmişlerdir. Bununla birlikte İtalyan danışmanlarının Güney İtalya'daki durumla ilgili iyimser değerlendirmeleri karşısında Konradin ve arkadaşı Baden'li Friedrich sefere devam etmeye karar vermişlerdir. Konradin'in İtalya'ya girdiği haberini aldıklarında Lucera şehrinde yaşayan Müslümanlar ve Abruzzo'daki Hohenstaufen destekçileri Anjou'lu Charles'a karşı ayaklanmışlardır. Böylece bir süre bu isyanlarla mücadele etmek zorunda kalan Charles, Konradin'e karşı hemen harekete geçememiş ve onun ilerlemesini durduramamıştır (Inninger, 1988, s. 25). Bu durum Konradin'in bölgede ordusuyla birlikte daha rahat ilerlemesine ve güç kazanmasına yardımcı olmuştur.

Ocak 1268'de bulunduğu Verona'dan ayrılan Konradin ile müttelik Pisalılar, Po Vadisi şehirleri tarafından toplanan yeni silahlı adamların ve yeni fonların kendisini beklediği Pavia'ya ulaşmıştır. Konradin daha sonra atını Pisa'ya doğru sürmüş ve burada Toskana ve Martes'ten gelen birliklerle birlikte 6000 şövalyeye ulaşan ordusunu takviye etmiştir. Anjou'lu Charles'a karşı Konradin'in harekete geçtiğini öğrenen Papa derhal onu aforoz etmiş ve Kudüs Kralı unvanını elinden almıştır. Ayrıca Kastilyalı Henry Roma senatörlüğünden azledilmiş ve yerine Anjou'lu Charles getirilmiştir. Haziran ayında Konradin Siena'ya ulaşmış ve ordusuyla birlikte Papalık sarayının bulunduğu Viterbo'ya yürümüştür. Papa onu Ghibellinlerin başında geçit töreni yaparken görmüş, bu genç adamı kendisi de "*kesime götürülen kuzu*" olarak tanımlamıştır. Konradin Temmuz sonunda Roma'ya ulaşmış ve Anjou'lu Charles'ın yanında yer alan Annibaldi ve Orsini dışında tarafsız olduklarını ilan eden soylular tarafından kabul edilmiştir. Bunun üzerine Charles, Lucera'daki kuşatmayı yarıda keserek Roma'ya doğru yola çıkmıştır. Konradin, II. Friedrich'in torununun yanında yer alan Sarazen okçuların yardımıyla Sicilya Krallığı'nın merkez bölgelerini ele geçirmek için Kastilyalı Henry ve ordusuyla birlikte Lucera'ya doğru yola çıkmıştır (Andenna, 2022, s. 28-29). Konradin'in ilerleyişinin ardından Roma'dan güneye doğru yelken açan ve Sicilya açıklarında Fransız filosunu yenilgiye uğratan bir Pisa filosu, Tiber Nehri'nin ağzında demirlemişti. Temmuz sonu ya da Ağustos 1268 başında, Konradin'in "*kendisine Sicilya Kralı diyen Charles'tan, Fransa'ya dönmesini ve kalıtsal krallığını kendisine bırakmasını, aksi takdirde Aziz Bartholomew bayramından önce Alman kılıçlarının keskinliğini öğreneceğini*" söylediği belirtilir (Inninger, 1988, s. 25-26).

Villani, eserinde Konradin'in çıktığı İtalya seferi hakkında değerli bilgiler vermektedir. Buna göre;

“Konradin yandaşlarıyla birlikte Pisa'dan ayrılarak Poggibonisi'ye geldi. Orada yaşayanlar Konradin'in Pisa'ya nasıl geldiğini duyunca Kral Charles'a karşı isyan ettiler ve Pisa'nın anahtarlarını Konradin'e gönderdiler. Daha sonra o, Poggibonisi'den Siena'ya gitti. Sienalılar tarafından büyük bir onurla karşılandı ve Brayselve'li John olarak anılan Kral Charles'ın Mareşali Siena'da ikamet ederken; Haziran ayında

S. John Günü'nde adamları ile birlikte hareketleri engellemek için Arezzo'ya gitmek üzere Floransalılarla birlikte ayrıldı. Adamlarına son derece güvenen Mareşal, Floransalıların kendisine daha fazla eşlik etmesine izin vermedi ve kafilenin önüne sancaktar M. William'ı, iyi silahlanmış ve hazır bekleyen 300 atlıyla birlikte yerleştirdi ve sağ salim yoluna devam etti. Mareşal, 500 atlısıyla birlikte, nöbet tutmadan, saflarını bozmadan ve çoğu silahsız olarak ilerlemeye hazırlandı. Laterino'ya yakın bir yerde Arno Nehri'nin geçtiği Valle Köprüsü'ne geldiklerinde, Konradin'in yandaşları arkalarından pusuya yattılar; bunlar, adı geçen Mareşalin yürüyüşünü duyunca, Ubertini ve Floransa'dan gelen diğer Ghibelline kuvvetlerinin yönetiminde Siena'dan yola çıkmışlardı. Söz konusu köprüye geldiklerinde, hazırlıksız ve savunmasız olan Fransızlar yenildi ve öldürüldü. Mareşal ile büyük bir kısmı esir alındı ve Valdarno'ya doğru Floransa çevresindeki bölgeye kaçanlar düşmanmış gibi algılandı ve yağmalandı. Mareşal Brayselve'li John, M. Amelio di Corbano ve daha birçok baron ve şövalye alınıp Siena'ya, Konradin'e götürüldüler. Bu 1268 yılında, Haziran ayının 25. günü, S. John Bayramı'nın ertesi günüydü. Bu yenilgi ve tutsaklık üzerine Kral Charles'ın yandaşları ve Guelf partisinden olanlar büyük bir dehşete kapıldılar. Konradin ve taraftarlarının ise bu zafer üzerine kendilerine olan güven ve cesaretleri arttı. Fransızları neredeyse sıfıra indirdi. Bu olay Krallıkta (Sicilya) duyulunca birçok şehir Kral Charles'a karşı ayaklandı. Bu sırada Kral Charles, kendisine bağlı olan Apulia kıyılarındaki diğer kentlerin kendisine karşı ayaklanmaması için, Apulia'da ayaklanan Sarazenlerin Nocera kentini kuşatıyordu” (Villani, 1906, s. 206).

Villani, İtalya seferine çıkan Konradin'in buradaki destekçileri tarafından Anjou'lu Charles'ın Mareşalinin öncülüğündeki düşman kuvvetleri nasıl mağlup ederek bölgede güç kazandığına değindikten sonra Konradin'in Roma şehrine girişinden ve Apulia'ya geçişinden bahseder.

Villani'ye göre; “Konradin, Siena'da bir süre kaldıktan sonra Roma'ya gitti. Romalılar ve senatör Henry tarafından, sanki imparatormuş gibi büyük bir onurla karşılandı. Roma'da Petrus'un ve Roma'nın diğer kiliselerinin hazinelerini yağmaladı. Roma'da Almanlar ve İtalyanlarla birlikte toplamda 5.000'den fazla atlısı vardı. Ayrıca İspanya kralının kardeşi senatör Henry'nin atlılarıyla birlikte 800 iyi İspanyol atlısı bulunmaktaydı. Konradin, Anjou'lu Charles'ın Apulia'da Nocera kentinde konakladığını ve Krallığın birçok kentinin ve baronunun isyan ettiğini ve diğerlerinden şüphelenildiğini duyunca, Sicilya'ya girmek için uygun bir zaman olduğunu düşündü. 10 Ağustos 1268 tarihinde, adı geçen Don Henry, onun birliği,

baronları ve birçok Romalı ile birlikte Roma'dan ayrıldı. Cepperano geçidinin korunduğunu bildiği için Abruzzo ile Campagna arasındaki Valle di Celle yakınındaki dağların yolunu tuttu. Burada ne muhafız ne de garnizon vardı ve hiçbir engelle karşılaşmadan geçip Tagliacozzo ülkesindeki San Valentino ovasına geldi” (Villani, 1906, s. 207). Villani'nin ele aldığı ilgili kroniğinde Konradin'in İtalya seferi hakkında verdiği bilgilerin birbiriyle tutarlı olduğu görülmektedir.

4. Tagliacozzo Savaşı (1268)

Konradin, 10 Ağustos 1268 tarihinde Roma'dan ayrılarak Abruzzo'ya doğru yola koyulmuştur. Bu esnada kendisine destek verenler arasında Stefano Alberti, Giovanni Cappelli, Riccardo Annibaldi, Alcheruccio di Sant'Eustachio ve Pietro Arlotti gibi Romalı soylular da katılmıştır. Konradin'in ordusu, Tivoli'yi geçtikten sonra Vicovaro'ya doğru yola çıkmıştır. Konradin'in kuvvetleri yolda Anjou'lu Charles'ın ordusuyla karşılaşmamak için engebeli dağlar üzerinden hareket etmek suretiyle ilerlemişler fakat Ağustos sıcağı ve zorlu dağ yolları, Roma yaya birliklerinin ordudan ayrılarak geri dönmelerine neden olmuştur. Konradin'in birlikleri Arsoli ve Piana del Cavaliere boyunca yola devam ettikten sonra Carsoli'de durmuşlardır. Anjou'lu Charles'ın Palentine Ovası'nda kendisini beklediğini bilen Konradin ve kuvvetleri, 20 Ağustos'ta Carsoli'den ayrılarak zorlu dağ yollarından Salto'nun aşağı vadisine indikten sonra 22 Ağustos'ta Palentine Ovası'na varmışlardır (Canaccini, 2019, s. 81-82).

Anjou'lu Charles gözcüleri tarafından düşmanın durumu hakkında haberdar edildikten sonra bulunduğu Ovindoli'den Palentine Ovası'na dönmüş ve 22 Ağustos akşamı Albe'nin güneybatısında kamp kurmuştur. İşte bu bölgede Tagliacozzo ile Albe arasında, 23 Ağustos 1268 günü iki taraf arasında şiddetli bir savaş meydana gelmiştir (Inninger, 1988, s. 26). Tagliacozzo'nun kendisi Konradin'in birliklerinin oldukça gerisinde olmasına rağmen, tarihte “Tagliacozzo Savaşı” olarak bilinen bu mücadele 23 Ağustos Perşembe sabahı başlamıştır. Bu savaş aslında ismini almış olduğu Tagliacozzo'da gerçekleşmemiştir. Savaşın bu isimle adlandırılmasının asıl nedeni; bölgedeki Alba Fucens'in yıkılmasından sonra Tagliacozzo'nun savaşın gerçekleştiği bölgedeki en bilinen merkez olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Dante'nin Komedi'sinin bölümleri arasında Tagliacozzo'dan bahsedilmesi buraya büyük bir ün kazandırmıştır (Canaccini, 2019, s. 87).

Konradin'in ordusunun ilk hattını, başlarında Kropf von Flüglingen'in bulunduğu birçok Alman şövalyesi ile Pisa Kontu Gherardo Donoratico'nun liderliğinde Toskana'lı Ghibelline birliklerinden oluşmaktaydı. Ayrıca bunlara Galvano Lancia'nın komutasındaki diğer askerler eşlik etmekteydi. Konradin'in ikinci birliği; Kastilya'lı Henry'nin komutasında İspanyol ve Romalı şövalyelerden oluşuyordu. Son birlik ise başlarında Konradin ile birlikte Baden'li Friedrich'in bulunduğu Alman

şövalyeleri ile Marquis Pelavicino'nun liderliğindeki Lombard milislerden meydana gelmekteydi. Anjou'lu Charles, ordusunun savaş düzenini aynı zamanda eski bir Haçlı şövalyesi olan Mabeyincisi Valery'li Erard'a bırakmıştır. Charles'in ordusu sayıca Konradin'in ordusundan daha küçüktür. Ordunun ilk hattı Guelflerden ve Provençal'den gelen birliklerden meydana gelmekteydi. Bunların başlarında ise Cousances'li Henry bulunmaktaydı. Cousances'li Henry bu sırada Anjou'lu Charles'a benzeyip düşmanı aldatmak amacıyla kraliyet armasını taşımaktaydı. Ordunun ikinci hattı Fransız ve muhtemelen Provençal paralı askerlerden oluşmaktaydı. Bunların başında ise Clary'li Jean ile Stendardo'lu William bulunuyordu. Anjou'lu Charles ise en iyi sekiz yüz kadar atlısıyla bir tepenin arkasında düşmandan gizlenmiş ordusunun sağ kanadının yaklaşık bir mil gerisinde kalmıştır. Yanında Valery'li Erard vardı (Saba Malaspina, 1999, s. 202-203, Canaccini, 2019, s. 92-94).

İki ordu arasında bulunan küçük Salto Nehri'nden yaz mevsimi olması dolayısıyla pek su akıyordu ancak bentli kıyılar ve bataklık yatak, özellikle ana yolu dere üzerinden taşıyan köprünün yakınındaki bazı yerlerde geçişi zorlaştırıyordu. Sabah erkenden, Kastilya'lı Henry başında bulunduğu orduyu köprüye doğru hareket ettirmiştir. Düşmanın olası bir saldırıdan şüphelenmemesi için de askerlere sanki o gün savaşmak istemiyormuş gibi nehir yakınında bir kamp hazırlamaya başlamalarını emretmiştir. Sonra aniden saat dokuz civarında Kastilya'lı Henry'nin atlıları eyere atlamış ve köprüye doğru hücum etmişlerdir. Anjou'lu Charles'ın ilk birliği, düşmanı karşılamak için oradaydı. Cousances'li Henry'nin komutasındaki birlik, Kastilya'lı Henry'nin adamlarının geri sürülmesi gerektiğinde onlarla birlikte köprüyü geçmeye hazır olmak için arkaya geçmişlerdi. Çatışmanın heyecanı ile Fransızlar, Kastilya'lı Henry'nin birliğinin yarısının ayrıldığını ve Galvano Lancia'nın birlikleri ile birlikte güneye doğru nehir yukarı hareket ettiğini fark edememişlerdir. Köprünün yaklaşık yarım mil üzerinde kıyılar düzleşmiş ve su genişleyerek sığ bir havuz oluşturarak kolay bir geçit oluşturmuştur. Ghibellin birlikleri böylece karşıdan karşıya geçmişler ve Fransız ordusunun sol kanadına hücum etmişlerdir. Bu saldırı oldukça beklenmedikti. Galvano kanattan Cousances'li Henry'ye saldırırken, ilk Fransız birliklerinin İtalyanları ve Provençalleri köprüden geri çekilmişlerdir. Yine de Kastilya'lı Henry köprüden geçmeyi başarmıştır. Görünüşe göre Konradin için zafer kesindi. Fransızlar arasındaki katliam korkunçtu. Kral Charles ile karıştırılan Cousances'li Henry vurulmuş ve kraliyet sancağı ele geçirilmişti. Onun ölmesiyle birlikte Fransız ordusunun kalanları sahadan kaçmışlardı. Konradin ve atlıları saldırıyı yönetmek için atlarına bindiklerinde artık buna gerek kalmamıştı. Kastilyalı Henry ve Galvano, kaçakların peşindeydi. Galvano'nun adamlarından bazıları, Konradin'in Almanlarından birçoğunun katıldıkları Fransız kampını yağmalamak için geri dönmüştü (Villani, 1906, s. 209-210, Runciman, 1958, s. 111-112). Anjou'lu Charles'ın öldürüldüğünü zanneden ve düşmanın saklanan takviye birliğinden habersiz olan Almanlar, savaşı kazandıklarını sanarak ganimet bulma telaşına

kapılmışlardı. Bu onlar için tarihi bir hata olacaktı ve bunun bedelini aldıkları ağır bir mağlubiyet ve ölümle ödeyeceklerdi.

Konradın savaş alanında sadece küçük bir takipçiyle birlikte kalmıştı. Saklandığı yerde bekleyen Anjou'lu Charles, felaket karşısında dehşete kapılmıştı. Bir an için adamlarını kurtarmak üzere harekete geçmeyi düşünmüştür. Valery'li Erard ona çok uzakta olduklarını ve eğer beklerlerse muzaffer olarak görünen düşmanın yağma aramak için dağılacaklarını söylemiştir. Anjou'lu Charles bu yüzden Hohenstaufen armalarının etrafına toplanmış küçük grup dışında savaş alanının boş olduğunu görene kadar kendisini tutmuştur. Sonra adamlarını tam dörtlüye pusudan çıkarmıştır. Konradın'ın şövalyelerinin ovada dörtlüye koşan atlıların yenilmez bir düşman topluluğu olduğu konusunda başta hiçbir fikirleri yoktu. Ne olduğunu anladıklarında artık çok geçti. Şiddetli bir mücadeleden sonra Konradın'ın arkadaşları hala yapabiliyorken onu kaçırmaya ikna etmişlerdir. Konradın Baden'li Friedrich ve kişisel korumasıyla birlikte, Roma'ya giden yol boyunca tam hızla uzaklaşmışlardır. Sancaktarı sahada öldürülmüş ve kartal sancağı düşman tarafından ele geçirilmiştir. Şövalyelerinin çoğu öldürülmüştür. Onları toplamaya çalışan Antakyalı Konrad esir alınmıştır. Krallarının sancağının düştüğünü gören Almanlar ve Fransız kampını yağmalayan Ghibellinler dağılmışlar ve kaçmışlardır fakat Kastilyalı Henry ve Galvano mücadeleyi sürdürmüşlerdir. Görünüşe göre Kastilyalı Henry kurbanlarını takip etmek için Apulia yolunda vadiden tırmanırken arkasına bakmış ve gerçeği anlamıştır. Adamlarını yeniden toplamış ve onlarla birlikte ovaya geri dönmüştür (Villani, 1906, s. 210-211, Runciman, 1958, s. 113). Konradın'ın ordusunda düşmanın taktiklerine cevap verebilecek tecrübeye sahip olan tek komutanın Kastilyalı Henry olduğu görülmektedir.

Kastilya'lı Henry'nin birliği hâlâ Charles'inkinden daha kalabalıktı fakat yaz sıcağında uzun bir mücadeleden sonra ağır zırhlı Almanlar ve atları oldukça yorulmuşlardı. Üstelik düşman kuvvetleriyle arada Anjou'lu Charles'ın adamlarının miğferlerini çıkarmalarına ve bir süre dinlenmelerine yetecek kadar mesafe vardı. Yine de Valery'li Erard, Ghibellin birliklerine karşı sahte bir geri çekilme yapmalarını belirtmiştir. Anjou'lu Charles'ın izniyle bir grup Fransız asker atını arkaya almış ve sanki savaş alanını umutsuzluk içinde terk ediyormuş gibi yapmışlardır. Kastilya'lı Henry'nin uyarısına rağmen, Ghibellinler aldatılmış ve safları bozmuşlardır. Askerlerden bazıları Valery'li Erard'ı takip etmek ve diğerleri Anjou'lu Charles'a saldırmak için hücumla geçmişlerdir. İlk bakışta Fransız ordusu yutulmuş gibi görünüyordu fakat Valery'li Erard geri çekilip göğüs göğse çarpışma başlayınca Ghibellinler bocalamışlardır. Kastilyalı Henry onları ayırmaya ve bir hücum için toplamaya çalışmışsa da atlar çok bitkin olup artık askerler bile vurmak için kollarını kaldıramayacak kadar çok yorgun düşmüşlerdir. Kısa bir süre sonra atları hâlâ onları taşıyabilen herkes yanındakileri katledilmek üzere bırakarak savaş alanından uzaklaşmışlardır (Runciman, 1958, s. 113). Böylece Anjou'lu Charles, Konradın'e karşı kaybetmek üzere olduğu bir

savaştan, pusu kurmak ve geri çekilme taktikleriyle birlikte kesin ve büyük bir zafer elde etmeyi başarmıştır. Bununla birlikte zaferde asıl pay sahibi olan kişi Doğu'da edindiği savaş taktik ve tecrübelerini düşmana karşı başarıyla uygulanmasını sağlayan Valery'li Erard olmuştur.

5. Konradin'in Esir Alınıp Yargılanması ve İnfaz Edilmesi

Konradin yukarıda değindiğimiz üzere mağlup olduğunu anlayınca yanındakilerin uyarılarını da dikkate alıp hızla savaş alanını terk etmeyi başarmıştır. O, 28 Ağustos'ta Roma'ya ulaşmış fakat Roma'daki üstünlük düşmanın lehine şeklinde değiştiği için başkente girememiştir. Bunun üzerine Konradin 31 Ağustos'ta Roma'yı terk ederek Trivoli'nin kuzeydoğusundaki Saracinesco Kale'sinde saklanmıştır. Konradin destekçilerinin güçlü durumda olduğu Sicilya'ya ulaşmayı başarırsa Anjou'lu Charles'a karşı yeni bir mücadele girişiminde bulunabilirdi. Böylece o, Sicilya'ya kaçmaya karar vermiştir. Baden'li Friedrich, Galviano ve oğlu Galeotto Lancia, Romalı Napolyon Orsini ve Richard Annibaldi ve bazı Alman şövalyelerle birlikte Saracinesco'dan ayrılmış ve muhtemelen 8 veya 9 Eylül 1268'de Anzio'nun güneyindeki Astura sahiline ulaşmıştır. Burada bir gemiye binmişler fakat buranın efendisi olan Romalı John Frangipani onları takip etmiş ve esir almıştır. 12 Eylül'de Konradin ve arkadaşları Roma'nın doğusundaki Genazzano'da Anjou'lu Charles'a teslim edilmişlerdir. 15 Eylül 1268'de tutsaklar Palestrina'ya götürülmüş ve burada bir kalede tutulmuşlardır. 16 Eylül'de Anjou'lu Charles, destekçilerinin bu arada Ghibellin taraftarlarını kovduğu Roma'ya girmiş ve kendisini Roma'da ömür boyu senatörlüğe yükseltmiştir. Yakalanan Konradin 19 Ekim'de Napoli'ye ulaşmış ve burada hapsedilmiştir. Anjou'lu Charles, Konradin ve arkadaşlarını idam ettirmeye kararlıydı çünkü taht iddiasından kurtulmanın ve konumunu sağlamlaştırmanın tek yolu buydu (Inninger, 1988, s. 27).

Konradin ve yanında bulunan diğer baronlar, Anjou'lu Charles'ın başlıca hukuk danışmanı olan Suzzaralı Guido tarafından önerilen bir prosedür temelinde mahkûmları; krallığı işgal etmekle ve yağmacı ve hırsız olarak mülklerine saldırmakla alenen suçlamışlardır (Vitolo, 2022, s. 34). Saba Malaspina eserinde Konradin'in yargılanmasıyla ilgili olarak;

“Charles'ın Konradin hakkında hüküm vermek üzere Güney İtalya ve Sicilya Krallığı'nın her birinden iki seçkin adamı hüküm vermek üzere Napoli'ye çağırdı. Böylece Konradin'e yapmak üzere olduğu şeyin kendi kararı değil, iki eyaletin sakinlerinin kararı olduğu anlaşılacaktı. Açık alanda kendisine karşı savaşmış bir düşmanı ölüm cezasına çarptırmaya hakkı olmadığını bildiği için vicdan azabı çekmiş olması gerçekten de mümkündür. Bunun yerine, mülklerini acımasızca işgal etmeye ve yağmalamaya çalıştığı kişilerin emriyle ve onların kararıyla ölmesini istedi. Böylece Napoli'de Konradin, Baden'li Friedrich ve Pisa Kontu

Gerard'a karşı ölüm cezası verildiğini” belirtmektedir (Saba Malaspina, 1999, s. 214; Vitolo, 2022, s. 51).

Anjou’lu Charles’ın Malaspina’nın eserinde belirttiği gibi Konradin ve diğerlerinin yargılamak için dışarıdan hukukçular getirdiğine ve onları yargılattığına dair kesin bir bilgi yoktur.

Villani kroniğinde Konradin ve diğer baronların ele geçirilip yakalanmalarıyla ilgili olarak;

“Konradin, Baden’li Friedrich ve onunla birlikte savaş alanından kaçan diğer birçok kişiyle birlikte Roma’ya doğru, Roma’nın soyluları olan Frangipani'lere ait Astura denilen yerin hemen yanındaki deniz kıyısına vardılar. Kral Charles'tan kaçmayı umarak Sicilya'ya geçmek ve neredeyse tamamı krala karşı isyan etmiş olan Sicilya'da devleti ve lordluğu geri almak için bir kayık döşettiler. Söz konusu gemiye tanınmadan bindiklerinde, Astura'da bulunan Frangipani'lerden biri, onların büyük bölümünün Alman, iyi ve soylu kişiler olduğunu gördü ve yenilgiyi bildiğinden, kendisi için zenginlik kazanmayı düşündü. Bu nedenle söz konusu lordları tutsak aldı. Konradin'in aralarında nasıl olduğunu ve durumlarını öğrendikten sonra, onları Kral Charles'a tutsak olarak götürdü. Bu nedenle Anjou’lu Charles ona Napoli ile Benevento arasındaki Pilosa'da toprak ve lordluk verdi. Anjou’lu Charles, Konradin’i ve diğer lordları eline geçirince ne yapması gerektiğini danıştı. Sonunda onları öldürmeye karar verdi ve kraliyete ihanet edenlere ve Kutsal Kilise'nin düşmanlarına karşı olduğu gibi onlara karşı bir engizisyon yapılmasına neden olduğunu” bildirmektedir. (Villani, 1906, s. 212).

Ele geçirilen tutsaklardan Antakyalı Konrad, diğerlerinden daha az suçlu veya hain sayıldığı için değil, karısının, kardinallerin akrabaları olan birkaç önemli Guelf soylusunu Saracinesco'daki zindanlarında tuttuğu için serbest bırakılmıştır. Yine Anjou’lu Charles’ın kuzeni olan Kastilya’lı Henry’nin de hayatı bağışlanmış fakat yirmi üç yıl hapse mahkûm edilmiştir (Runciman, 1958, s. 115).

Konradin'in idam cezası açıklandığında Baden’li Friedrich ile satranç oynadığı söylenmektedir. Anjou’lu Charles onlara son dileklerini hazırlamaları ve günah çıkarmaları için zaman vermiştir. Johann Britaud von Nangis, vasiyetnamenin hükümlerini diğer birkaç kişinin huzurunda kabul etmiş ve hazırlandıktan sonra üzerlerine mührünü asmıştır. Konradin daha önceki vasiyetine atıfta bulunarak onu bir kez daha teyit etmiştir. İki yıl önceki ayrıcalıkta öngörüldüğü gibi tüm mallarının dayıları olan Bavyera Düklerine verilmesini talep etmiştir. Bu zor zamanda unutulmayan birkaç küçük borcun ödenmesini istemiş ve ruhunun kurtuluşu için yerel manastırlara yapılan

istekler bu son vasiyetin ana içeriğini oluşturmuştur. Papa idam edilmeden önce onların günah çıkarmalarına müsaade etmiştir. Böylece Konradin ile Baden'li Friedrich bir Fransisken rahibe günah çıkarttırmışlardır. Anjou'lu Charles, buldukları zindana bitişik bir şapelde onlar için iki mezmur okutmuş ve bir ağıt ayini yaptırmıştır (Hampe, 1894, s. 316-318).

Alman tarihçi Hans Martin Schaller, ele aldığı çalışmasında Konradin'in yargılanıp idam edilmesi konusu ile ilgili muhtelif bilgileri karşılaştırarak tartışmakta ve bu konu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Buna göre Konradin'i ele geçiren Anjou'lu Charles; onu serbest bırakabilir, esaret altında tutabilir ya da idam ettirebilirdi. Bu seçeneklerden ilk ikisi muhtemelen siyasi nedenlerden dolayı tercih edilmemiştir. Nitekim Konradin hayatta olduğu sürece Anjou'lu Charles için hep bir tehdit unsuru olarak kalmaya devam edecekti. Bununla birlikte Konradin'in idam edilmesi durumunun hukuki bir zemine dayandırılarak gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği meselesi günümüze kadar tartışılmalı önemli başka bir konudur. Bu konu hakkında kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Konradin için herhangi bir yargılamanın gerçekleşmesinden çok onun hakkında idam edilmesine yönelik bir hüküm verildiği anlaşılmaktadır. XIII. yüzyılda İtalya ve Sicilya'da söz konusu bariz suçlar olduğunda hiçbir şekilde bir yargılama öngörülüyordu. Üstelik bu konuda hiçbir yasa herhangi bir savaş esirinin canının bağışlanmasına dair bir madde içermiyordu. Anjou'lu Charles, Sicilya kralı olarak Konradin'e karşı hem yerel hem de Roma hukuku uyarınca bir yargılamaya gerek kalmadan harekete geçebilirdi. Bu nedenle Konradin'in yargılandığı bir prosedürün gerçekleştiğini söylemenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda geçen bilgiler doğrultusunda Konradin'in herhangi bir duruşma yapılmadan Anjou'lu Charles'ın emriyle idam edilmesine karar verildiği ve bu kararın sözlü bir şekilde kendisine tebliğ edildiği anlaşılmaktadır (Schaller, 1957, s. 311-327).

29 Ekim 1268 tarihinde Napoli'deki meydanda bir iskele kurulmuştur. Konradin cellada "*Beni öldürdüğün için seni affediyorum*" demiş, üç kez haç işareti yapmış ve kollarını yere açmıştır. Konradin'in son düşünceleri annesi olmuştur. "*Ah anne, sana ne kadar acı çektiriyorum*" cümlesinin onun son sözleri olduğu söylenir (Inniger, 1988, s. 29). Balta düştüğünde Baden'li Friedrich acı ve öfkeyi karıştıran sarsıcı bir çığlık atmıştır. Kısa süre sonra arkadaşını ölümüne kadar takip etmiştir. Sonra aynı şekilde Pisa Kontu Gerard, Mareşal Kropf von Flüglingen, Kont Wolfrad von Veringen, Friedrich von Hürnheim ve Konradin çevresinden diğer birçok soylu kişi idam edilmiştir. Bu korkunç manzara izleyen kalabalık üzerinde derin bir etki bırakmış ve pek çok kişide acıma duygusu uyandırmıştır. Konradin ve yanındakiler papa tarafından bağışlanmalarına rağmen naaşlarına Hristiyan mezarı yapılmamıştır. Onlar bir Yahudi mezarlığının yakınındaki sahilin kumlarına gömülmüşlerdir. Bir taş yığını ile Konradin'in olduğu yer işaretlenmiştir. İki yıl sonra Charles civarda küçük bir şapelleri olan Karmelit rahiplerine daha büyük bir kilise inşa etmeleri için izin vermiştir. Muhtemelen

bu kilisenin yapılması Konradin'in annesinin ricası ve maddi desteği ile gerçekleşmiştir (Hampe, 1894, s. 319-321). Konradin'in ölümü ile birlikte Anjou'lu Charles'ın Sicilya Krallığı üzerindeki hâkimiyeti perçinlenmiştir. Sicilya Krallığı tahtında meşru hak iddiasına sahip olan Manfred ile Konradin'i mağlup edip öldürmeyi başaran Charles için işler bir süre daha yolunda gitmiş olsa da 1282 yılında "Sicilian Vespers" adı ile bilinen meşhur ayaklanma onun kendi sonunu hazırlayacaktır.

6. SONUÇ

I. Friedrich döneminden itibaren Roma Germen İmparatorluğu idarecilerinin temel devlet politikası; Alpleri aşarak İtalya ve Sicilya topraklarını imparatorluk topraklarına dâhil etmek olmuştur çünkü onlar kendilerini antik Roma İmparatorluğu'nun meşru mirasçıları olarak görmüşlerdir. Nitekim VI. Heinrich ve II. Friedrich döneminde bu hedeflerine ulaşmayı başarmışlar fakat onların izledikleri bu siyasi hamlenin sonucu kendilerine oldukça pahalıya mâl olmuştur.

Roma Germen İmparatorluğu'na hükmeden Hohenstaufenlerin aynı zamanda Sicilya Krallığı'nı da idareleri altına almaları, Papalık ile onları karşı karşıya getirmiştir. İki taraf arasında yaşanan bu mücadele sonucu Hohenstaufenler hem Sicilya ve İtalya'yı kaybetmiş hem de Almanya'daki imparatorluk topraklarını ihmal etmişlerdir. Bu bakımdan Hohenstaufenlerin sürdürdüğü Sicilya ve İtalya politikasının imparatorluğa getirdiği kazanım ve kayıpların sonucu günümüzde halen bir tartışma konusudur. Diğer taraftan kendisini antik Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak gören Germenlerin izlediği bu genişleme siyaseti dönemin konjonktürüne uygun olan bir hamleydi. Bu nedenle imparatorluğun güç ekseninin Almanya'dan güneye kayması ve Sicilya Krallığı'nın önem kazanması olağan bir durum olarak görülmelidir. Ayrıca dönemin Almanya'sındaki mevcut kralın gücünün kısıtlı olup ülkenin merkezi gücün yerine bir "Prensler Oligarşisi" şeklinde idare edildiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Sicilya Krallığı'ndaki Hohenstaufen idaresinin son bulmasındaki temel faktör şüphesiz Papalık olmuştur. Özellikle II. Friedrich döneminde başlayan ve devam eden iki taraf arasındaki bu amansız mücadele; II. Friedrich'in ölümü sonrası şartların Papalık lehine değişmesine olanak sağlamıştır. İtalya ve Sicilya'daki Hohenstaufen idaresine son vermek isteyen Papalık bu doğrultuda Hohenstaufenlere karşı sürdürdüğü hâkimiyet mücadelesinde düşmanını yenebilmek adına siyasi ittifaklar yapmayı ve dini yaptırım gücünü kullanmayı ihmal etmemiştir. Manfred döneminde Sicilya Krallığı bir süreliğine de olsa sükunete kavuşmuş ve eski günlerine dönme emareleri göstermiş olsa da Papalığın desteği ile getirilen Fransızlar bir kez daha Ada üzerinde yeni bir kaos yaşanmasına neden olmuştur. Papalık için tek amaç Hohenstaufenlerin tamamen yok edilerek buradan çıkarılmalarıydı. Nitekim sonunda bu dileklerini elde etmeyi de başarmışlardır.

Tagliacozzo Savaşı, 1266 yılında Manfred ile Anjou'lu Charles arasında gerçekleşen Benevento Savaşı'nın devamı olarak düşünülebilir fakat bu düşünce doğru değildir. 1266 yılında Sicilya Krallığı Manfred'in idaresi altında olup Anjou'lu Charles, Sicilya'yı işgal edip ele geçirmek amacıyla gelmiş bulunmaktaydı. 1268'deki Tagliacozzo Savaşı'nda ise Anjou'lu Charles kral olup Konradin ise tahtta meşru hak iddiasıyla ona meydan okumuştur. Konradin, Tagliacozzo Savaşı'nda ağır bir mağlubiyet almıştır. Konradin'in yaşı itibarıyla henüz büyük bir savaş tecrübesine sahip olmaması gayet olağandı. Kastilya'lı Henry'nin tüm çabalarına rağmen diğer komutanların düşmanın gerçekleştirdiği savaş taktiklerine karşı cevap veremeyip aldanması yenilgiyi kaçınılmaz kılmıştır.

Tagliacozzo Savaşı'nın Anjou'lu Charles'ın lehine sonuçlanması sağlayan en önemli faktör şüphesiz bir Haçlı şövalyesi olan Valery'li Erard olmuştur. Doğu'da Müslümanlara karşı savaş tecrübesi edinen Valery'li Erard edindiği savaş taktikleri ve tecrübelerini Tagliacozzo mücadelesinde başarıyla uygulayarak zaferin mimarı olmuştur. Bununla birlikte Anjou'lu Charles'ın devlet adamlığındaki yeteneği burada kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Anjo'lu Charles, ordusunun savaş düzenini ve uygulayacak taktiğin tüm inisiyatifini sonucu ne olursa olsun göze almak suretiyle Valery'li Erard'a bırakmayı ve soğukkanlılıkla plana sadık kalmayı başarmıştır. Bu da kendisinin olası bir yenilgiden zaferle ayrılmasına neden olmuştur.

Hohenstaufenli Konradin'in erken yaşta aldığı büyük sorumlulukla hareket ederek atalarının mirası olan Sicilya Krallığı için verdiği çetin mücadele onun sahip olduğu cesareti ve liderlik vasfını açıkça ortaya koymaktadır. Konradin eğer İtalya'ya hareket etmemiş ve Almanya'daki mevcut konumu güçlendirmiş olsaydı muhtemelen Germenlerin kralı olarak hayatına devam edebilirdi fakat o bir Hohenstaufen'di. Ailesinin mirasına sahip çıkmak, meşru hak iddiasını sürdürmek ve İtalya ile Sicilya'daki destekçilerini yalnız bırakmak onun doğasında yoktu. Konradin'in hayatı Tagliacozzo Savaşı ile trajik bir şekilde sona ermiş ve Hohenstaufenlerin Sicilya üzerindeki mücadeleleri başarısızlıkla son bulmuştur. Bu mücadelenin asıl kazananı ise Anjou'lu Charles'tan ziyade Hohenstaufenlere karşı II. Friedrich döneminden itibaren kıyasıya mücadele eden Papalık olmuştur.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abulafia, D. (1988). *Frederick II A Medieval Emperor*. New York.
- Allshorn, L. (1912). *Stupor Mundi*. London.
- Andenna, G. (2022). “Von Friedrich II zu Konradin. Der Untergang der Staufer”, *Konradin (1252-1268), Eine Reise durch Geschichte, Recht und Mythos*, (Hrsg. Giovanni Vitolo, Vera Isabell Schwarz-Ricci), Heidelberg, s. 13-32.
- Balzani, U. (1888). *The Popes and the Hohenstaufen*. New York.
- Canaccini, F. (2019) *1268 La battaglia di Tagliacozzo*. Bari.
- Dunbabin, J. (2011). *The French in the Kingdom of Sicily 1266-1305*, Cambridge.
- Eickels, K. ve Brüsch T. (2000). *Kaiser Friedrich II: Leben und Persönlichkeit in Quellen des Mittelalters*. Düsseldorf.
- Hampe, K. (1894). *Geschichte Konradins von Hohenstaufen*, Innsbruck.
- Inninger, H. (1988). “Konradin der letzte Hohenstaufe -Seine Kindheit in Wasserburg am Inn und sein tragisches Ende in Italien”, *Heimat Am Inn 8*, (Ed. des Heimatvereins), Innsbruck, Jahrbuch.
- Jamsilla. (2016). *The Chronicle of Nicholas of Jamsilla*, (Trs. Louis Mendola), New York.
- Kantorowicz, E. (1957). *Frederick the Second 1194-1250*. New York.
- Masson, G. (1957). *Frederick II of Hohenstaufen A Life*. London.
- Matthew Paris. (1854). *Matthew Paris's English History*, III, (Trs. John A. Giles), London.
- Runciman, S. (1958). *The Sicilian Vespers*, London.
- Saba Malaspina. (1999). *Die Chronik des Saba Malaspina*. (Trs. Walter Koller ve August Nitschke), Hannover.
- Salimbene. (1907). *From St. Francis to Dante: Translations from the Chronicle of the Franciscan Salimbene (1221-1288)*. (Trs. G. G. Coulton), London.
- Schaller, H. M. (1957). “Miszellen Zur Verurteilung Konradins”, *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, Max Niemeyer Verlag/Tübingen, C. 37, s. 311-327.
- Sedgwick, H. D. (1912). *Italy in the Thirteenth Century*, I, Boston and New York.
- Touth, T. F. (1921). *The Empire and the Papacy 918-1273*. London.
- Ullman, W. (2005). *A History of the Papacy in the Middle Ages*. New York.
- Üstün, E. (2022). *Sicilya'da II. Friedrich ile Papalık Arasındaki Hâkimiyet Mücadelesi*. İstanbul.

- Üstün, E. (2023). “II. Friedrich’in İtalya Siyaseti: Lombard Komünleri Mücadelesi”, *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 29, s. 37-62.
- Villani, G. (1906). *Villani’s Chronicle*, (Trs. Rose E. Selfe), London.
- Vitolo, G. (2022). “Zwischen Ereignis und Mahnung, Die Verurteilung/Hinrichtung Konradins”, *Konradin (1252-1268), Eine Reise durch Geschichte, Recht und Mythos*, (Hrsg. Giovanni Vitolo, Vera Isabell Schwarz-Ricci), Heidelberg, s. 33-68.
- Whalen, B. E. (2019). *The Two Powers: The Papacy, the Empire and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century*. Philadephia.

Makale Bilgisi: Efendiler, R.E. (2024). Domikiken Rahibi Vincent De Beauvais'in Türk Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir Değerlendirme. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.488-502.	Article Info: Efendiler, R.E. (2024). An Evaluation on the Importance of the Dominican Priest Vincent of Beauvais for Turkish History. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.488-502.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1446287	DOI: 10.69878/deuefad.1446287
Gönderildiği Tarih: 02.03.2024	Date Submitted: 02.03.2024
Kabul Edildiği Tarih: 04.07.2024	Date Accepted: 04.07.2024

DOMİNİKEN RAHİBİ VINCENT DE BEAUVAIS'NİN TÜRK TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

R. Erdi Efendiler*

ÖZ

13. yüzyıl Anadolu, Mısır ve Orta Doğu için dönüm noktası olmuştur. Bir yandan Moğol atlıları, bir yandan Haçlı birlikleri, Türk-Müslüman coğrafyasını çevrelemişti. Türkiye Selçuklularını iç çekişmelerden yıpranmış gündün güne güç kaybediyordu. Eyyübler, Haçlı birlikleriyle mücadeleden ve Melikler arası çekişmelerden zayıflamıştı. Abbasi Halifeliği ise Moğollar tarafından tarih sahnesinden silinecekti. Doğu dünyasından hal böyleyken Dominiken rahip Vincent de Beauvais, Fransa'da büyük dünyasından hal böyleyken Dominiken rahip Vincent de Beauvais, Fransa'da büyük bir öneme ve üne sahip olarak 1184/1194-1264 tarihleri arasında yaşamıştır. IX. Louis'in emriyle kraliyetin eğitim alanındaki tüm sorumluluğu üzerine alan bir bilim insanı, mentör, danışman olmuştur. Kral IX. Louis ve annesi Kastilyalı Blanche ile yakın ilişki kurmuştur. Siyasi otorite ile kurulan yakınlık Vincent de Beauvais için Kraliyet kütüphanesine ve dolayısıyla birçok esere ulaşma imkânı sağlamıştır. Böylelikle entelektüel biriktirimi arttırmıştır. Yazdığı birçok eserin yanında en önemlisi şüphesiz Latince kaleme aldığı derleme XXXII ciltten oluşan Speculum Historiale (Tarihin aynası) adlı eserdir. Vincent hiçbir zaman Doğu'yu görmedi. O, Papalık aracılığıyla Moğollara gönderilen elçilerin notlarını düzenledi. Bunun sonucunda oluşturduğu Speculum Historiale'nin son üç cildi hem Moğol tarihi hem de Türk-İslam tarihi açısından önemli bilgileri barındırmaktadır. Bu çalışma, Vincent de Beauvais'in bir kaynak olarak Türk-İslam tarihine etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Öte yandan kaynağın Türk-İslam tarihinde hangi noktalara temas ettiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Vincent de Beauvais, IX. Louis, Speculum Historiale, Müslüman, Haçlı.

* Dokuz Eylül Üniversitesi, erdi_efendiler_92@hotmail.com, ORCID: [0009-0008-6326-9556](https://orcid.org/0009-0008-6326-9556)

AN EVALUATION ON THE IMPORTANCE OF THE DOMINIAN PRIEST VIINCENT OF BEAUVAIS FOR TURKISH HISTORY

ABSTRACT

The 13th century was a milestone for Anatolia, Egypt and the Middle East. Mongol horsemen on the one hand and Crusader troops on the other, surrounded the Turkish-Muslim world. The Seljuks of Turkey were worn out by internal conflicts and were losing power day by day. The Ayyubids were weakened by the struggle against the Crusaders and the conflicts between the Maliks. The Abbasid Caliphate was to be eradicated from the scene of history by the Mongols. While the situation in the Eastern world was like this, the Dominican priest Vincent de Beauvais, who was of great importance and fame in France, lived between 1184/1194-1264. He was a scientist, mentor and counsellor who, by order of Louis IX, took full responsibility for the royal education. He established a close relationship with King Louis IX and his mother Blanche of Castile. This close relationship with the royal family provided Vincent de Beauvais the opportunity to access countless works. Among the many works he wrote, the most important is undoubtedly his *Speculum Historiale* (Mirror of History), a collection of XXXII volumes written in Latin. Vincent never saw the East. He organised the points of the envoys sent to the Mongols through the Papacy. As a result, the last three volumes of the *Speculum Historiale* contain important information on both Mongol history and Turkish-Islamic history. This study aims to reveal the the impact of vincent beauvais as a source on turkish-islamic history. On the other side, it has been tried to explain which points in turkish-islamic history the source touches upon.

Keywords: Vincent of Beauvais, IX. Louis, *Speculum Historiale*, Muslim, Crusader.

1. GİRİŞ

Vincent de Beauvais (Beauvais’li Vincent) adından anlaşıldığı üzere Fransa’nın Beauvais bölgesinde 1184-1194 arasında doğduğu kabul edilir. Hayatı hakkında elimizdeki bilgiler kısıtlıdır. Doğum yılı net olarak saptanamamıştır. Doğum yeri hakkında Burgundus’lu olabileceğine dair farklı görüşler olsa da literatürde Beauvais kabul görmektedir (Lusignan, 1979, s. 16). Kendi eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla 1220 yılından önce Paris’te eğitim almıştır. 1228 yılında Beauvais’te Royaumont manastırı kurulunca bu bölgeye taşınmıştır (Lusignan & Paulmier, 1990, s. 116-117). Bu noktadan hareketle belki de Vincent, Beauvais’te doğmadı ve buraya taşınıp ün kazanınca Beauvais’li olarak kabul edilmiştir. Her halükârda Vincent tarihe Beauvais’li olarak geçmiştir. 1220 yılından önce Paris’te Studium Generale’de ¹ Dominiken olduğu düşünülmektedir. Vincent, taşındığı manastırda çalışmalarına başlamış olup ayrıca Sistersiyen rahiplerinden

¹ Orta Çağ’da kilise, manastır okullarına veyahut öğretmenlerin bireysel olarak eğitim verdiği merkezlere verilen addır. Kabaca ilk üniversite olarak değerlendirilebilir.

yardım aldığı ve 1246 yılında Royaumont manastırında göreve başlayana kadar burada kaldığı bilinmektedir. (Lusignan & Paulmier, 1990, s. 116-118). Vincent'in üniversitede eğitim aldığına veyahut ders verdiğiğine dair bir kanıt bulunmamaktadır. Üst düzey eğitim alan kişilerin kaydedildiği Feret ve Glorieux kataloglarında ismi yer almamaktadır. Nitekim vaiz olan rahipler tarikatına üye olduğu bilinmektedir. Kendisini Piskopos olarak adlandıranlar olmakla beraber, bu kabul gören bir görüş değildir (Rebecca, 2012, s. 7).

Vincent de Beauvais'nin Kral IX. Louis ile tanışması Royaumont manastır başrahibi Ralph 1240-1245 arasında Vincent'in kaleme aldığı Speculumların kopyasını istemesiyle olur. Belli bir miktar para ve Royaumont'a davet teklifi Vincent'ı görünene göre mutlu etmiş olmalı. Kaleme aldığı eserlerdeki başarısı ona, IX. Louis tarafından Lector, eğitim müfettişi, kütüphane sorumluluğu, din görevlisi gibi unvanlarla görevlendirilme sağlamıştır (Weber, 1965, s. 8). Kraliyet ailesine yakınlığı burada başlar. Vincent 1264 yılında hayatını kaybedinceye kadar Kraliyet ailesi adına eserler üretmeye devam etmiştir (Ullman, 1933, s. 312).

2. Vincent De Beauvais'in Karakteri

Vincent'in mensubu olduğu Dominiken tarikatı bilgi birikime önem veren yenilikleri reddetmeyen, kültürel etkileşime her daim açık olmuş bir topluluktur. Dominiken tarikatı, Paris ve Bologna'da üniversite öğrencilerinin ilgisini çekmiş ve gelişim göstermiştir. Bu gelişim beraberinde ilahiyat, filozof, akademisyenlerden oluşan entelektüel bir kesim ortaya çıkartmıştır. Vincent bu tarikatın önemli bir üyesiydi ve Dominikenler ona bir yol açmıştır (Weber, 1965, s. 14). Kendini okuyan ve okuduklarından alıntı yapan biri olarak tanımlayan Vincent, Fransa için dönemin entelektüelizminin mihenk taşıdır. Karakterinin oluşumunda Dominiken tarikatı kadar önemli bir husus varsa o da Kral IX. Louis'nin² annesi Kastilyalı Blanche'dir. Blanche, ona manevi değerleri aşılamış ve gelişiminde önemi yer tutmuştur (Rebecca, 2012, s. 8). Vincent, araştırmacılar tarafından "*hizmetini, insanların lütuf işine yardımcı olmak için ihtiyaç duydukları eğitim için ilahi ve insani bilgi eserleri yaratmaya adanmış*" (Vincent, 1996, s. XVI), "*IX. Louis'e en yakın entelektüel*" (Lee Goff, 1996 s. 52), "*evrensel tarih yazarı*" (Bodin, 1969, s. 366) olarak tanımlanır. O, Orta Çağ Avrupa tarihinin ve Fransa Tarihinin en etkin alimlerinden biriydi.

Vincent kraliyetin en yakın entellektüeli dahi olsa mütevazı bir yapıya sahiptir. Kendisinin bir müstensih olduğunun, yazar veya çalışma yaptığı alanda uzman olmadığına üzerinde durmaktadır. Devasa boyutlardaki eserleri düşünüldüğünde çelişkilerin var olması kaçınılmazdır. Bu durum Vincent'ı ispatlama arzusuna itmekte, var olanı aktarır seçimi okuyucuya

² Capet Hanedanlığının 9. Fransa Kralıdır. 1226-1270 yılları arasında hüküm sürmüştür.

bırakmaktadır. Çünkü ona göre doktorlar dahi net karar veremezken mütevazî bir rahibin her şeyi bilmesi mümkün değildir (Ullman, 1933, s. 313-315). Kraliyete yakındı ama bu ona kibir olarak değil çalışkanlık olarak yansımıştı. Geniş bir vizyona sahipti. Vincent, Dominikendi fakat Sistersiyen manastırında görev yapıyordu. Ateşli bir tarikat savunucusu değil, bilinen dünyayı anlamaya çalışan bir bilim adamıydı. Moğolların Batı dünyasını tehdit edebilecek bir güç olduğunu fark etti ve eserlerine Moğolları da ekledi. Sadece kendi zamanını değil ardından gelen Giovanni Colonna³, İskenderiyeli Benzo⁴, Gustav Grober⁵ gibi isimleri etkilemiş ve dolaylı yoldan Rönesans'a ve sonrasındaki entellektüelizme katkı sağlamıştır.

3. Vincent De Beauvais'in Eserleri

Vincent döneminin en büyük alimlerinden biri de olsa nihayetinde derleme yapmaktaydı. Onun yaptığı aslında bilgileri bulmak, düzenlemek ve bir sonraki nesillere aktarmaktı. "Actor" başlığıyla metinlerde kendi fikirlerine yer verse de bunun eserlere bir yenilik katmadığı kanaatindeydi (Thorndike, 1923, s. 462). Vincent, alıntı yaptığı birçok eseri bizzat görmüştü. Kurmuş olduğu sistemle ortalama 450 yazarın eserlerini incelemiş ve devasa boyutlarda eserler meydana getirmişti. Royaumont Sistersiyen rahipleri ve tahminen Saint-Jacques'teki Dominiken rahipleri ona bu süreçte yardım ediyordu. Metinlerdeki yanlışlıkların -özellikle yazım yanlışları- sebebinin birçok kişiden aldığı bu yardımlara bağlamıştır (Rebecca, 2012, s. 30-31). Vincent'a atfedilen birçok eser vardır. Bunların bazıları günümüze ulaşmamış, bazılarının ise Vincet'a ait olduğu dahi şüphelidir.

Expositio in orationem dominicam (*Rab'bin Duası Üzerine İnceleme*), Tractatus in salutatione beatae Virginis Mariae ab angelo facta (*Kutsal Bakire Meryem'e Melek Tarafından Yapılan Selamlama Üzerine İnceleme*), Tractatus de poenitentia (*Kefaret Risalesi*), Liber de laudibus beatae Virginis (*Kutsal Bakire'yi Öven Kitap*), Liber de laudibus Johannis Evangelistae (*Müjdecî Yahya'yı Öven Kitap*) adlı eserler Vincent'a ithaf edilse de ona ait olduğu şüphelidir. Günümüze ulaşmayan eserlerine baktığımızda Tractatus de vitio de tractionis (*İftira Atma Günahı Üzerine İnceleme*), Sermones (*Söylevler*) karşımıza çıkmaktadır. Vincent'a ait olduğu bilinen eserler ise: Liber de sancta Trinitate (*Kutsal Üçleme Kitabı*), Liber consolatorius ad Ludovicum regem de morte filii (*Oğlunun ölümü üzerine Kral Louis'ye yazılan teselli mektubu*), Memoriale temporum (*Zamanların kronolojisi*), De morali principis institutione (*Prensin ahlaki durumu üzerine*), De eruditione filiorum

³ İtalya'da Verona şehrinde yaklaşık bir buçuk asır hüküm süren Scaligeri hanedanlığının Sanşöylesi.

⁴ Ünlü Alman Filolog.

⁵ İtalya'nın uyanışında önemli bir yer tutan Filolog.

nobilium (*Soylu çocukların eğitimi üzerine*) ve Speculum Maius (*Büyük Ayna*).⁶

Speculum Maius (*Büyük Ayna*); Speculum Naturale (*Doğanın Aynası*), Speculum Doctrinale (*Bilimin Aynası*) ve Speculum Historiale (*Tarihin Aynası*) olmak üzere üç kısma ayrılan hem antik dünyanın hem de Orta Çağ'ın bilgi birikiminin toplandığı derleme bir ansiklopedidir. Speculum Morale (*Ahlakın Aynası*) Speculum Maius'un dördüncü bölümü olarak Vincent'a atfedilse de bu bilgi doğru değildir. Speculum Morale 1310-1320'li yıllarda Fransisken rahipleri tarafından yazılıp daha sonra Speculum Maius'a eklenmiştir (Voorbij&Eva, 2023). Speculum Historiale, Speculum Maius'un bir bölümüdür. Fakat zamanla ciddi şekilde ün kazanmıştır. Günümüze kalan nüsha sayısı 250'yi geçmiş olması bu ünün en önemli göstergesidir (Guzman, 1975, s. 95). Speculum Historiale'nin bilinen beş versiyonu vardır: Dijon, Klosterneuburg, Vienna, Saint-Jacques, Douai. Bu beş versiyonda birbirinden farklı bilgileri içermektedir. Geniş çaplı bir araştırma yapılmaması elimizi zorlarsa da şunu biliyoruz ki Türkler, Moğollar ve Müslümanlar hakkında bilgiler sadece Saint Jacques ve Douai versiyonlarında mevcuttur. Biz de Douai versiyonunun dijital nüshasını kullandık (Guzman, 1969, s. 95).

Vincent iyi bir eğitimciydi. IX. Louis ona Kraliyetin eğitim anlamında tüm sorumluluğunu vermişti. Ciltlerce kitap yazmış, prenslerin eğitimde önemli rol oynamıştı. Eğitim alanında yazdığı kitaplar arasında Siyaset bilimi üzerine yazılan *De morali principis institutione* (*Prensin ahlaki durumu üzerine*) ve Kralın çocuklarının eğitim üzerine yazılan *De eruditione filiorum nobilium* (*Soylu çocukların eğitimi üzerine*) adlı kitaplarından söz edebiliriz. Entelektüel birikimi hayli fazla olan Vincent'ın yazdığı bu kitaplar araştırmacılar tarafından göz ardı edilmemelidir.

4. Vincent De Beauvais ve Anadolu'nun "Türkiye" Oluşu

Türkler tarih boyunca çok göçen ve diğer unsurlarla etkileşim halinde olan kadim bir millettir. Buna mukabil Orta Asya'dan yayılarak dünyanın dört bir yanında kültürel etkileşimde bulunmuş; siyasi oluşumlarla beraber Türk

⁶ Tüm eserler birkaç çalışmadan sentezlenerek oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Paulmier-Foucart Monique, Lusignan Serge. "Vincent de Beauvais et l'histoire du Speculum Maius" **Journal des savants**, 1990.(97-124); Jacobs-Pollez, Rebecca J. **The education of noble girls in medieval France: Vincent of Beauvais and "De eruditione filiorum nobilium"**, PhD dissertation University of Missouri-Columbia, 2012; Sean L. Field, "Reflecting the Royal Soul: The *Speculum anime* Composed for Blanche of Castile", **Pontifical Institute of Mediaeval Studies**, Volume 68, 2006, pp. 9-10. (1-42); Javier Vergara and Miguel Rumayor, "Political Education in the Middle Ages: The Tractatus de Morali principis institutione by Vincent of Beauvais (c. 1263)" **Procedia Social and Behavioral Sciences**, Vol 15, 2011, p.1380. (1824–1831); <http://www.vincentiusbelvacensis.eu/> (Erişim Tarihi: 07.05.2023)

kültürü tanıtmışlardı. XI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'na karşı alınan Malazgirt zaferiyle beraber Anadolu'nun kapıları Türklere açıldı. Askeri gücünü kaybeden Bizans İmparatorluğu ise Batı Anadolu'da belli başlı şehirleri korumak dışında Alparslan ve Selçuklular için yapabileceği bir şey yoktu. Böylelikle Türkler için yeni bir yurt oluşuyor; yeni bir tarih yazılıyordu. (İbn'ül-Cezvi, 2014, s. 174). Selçuklular Anadolu coğrafyasında siyasi teşekkülünü tamamlamış olsa da Müslüman yazarlar bu bölgeye halen "Rum/Roma" olarak adlandırmaktaydı. II. Haçlı seferiyle beraber Batılı yazarlar ise -Deuilli Odo- Anadolu'ya "Turchia" yani Türkiye demeye başlamışlardı. Bu adlandırmayı sistemleştiren ise Vincent de Beauvais'in de sıklıkla alıntılarını kullandığı Simon de Saint Quentin'dir (Cahen, 2012, s. 104). Ayrıca Haçlı tarihine baktığımızda Fransızların ne denli öneme sahip olduğunu ve literatüre yön verdiğini anlamamız açısından XIV. yüzyılda yaşamış olan Haçlı seferleri teorisyeni Philippe de Mezieres'in hayatı da büyük önem taşımaktadır (Daş, 2020, s. 195-207).

Anadolu bu tarihten itibaren özellikle Batı için "Türkiye" olmuştur. Simon, eserinde Latince olarak Türkiye için "Turquia/Turquie" ifadesini kullanmıştır ki Vincent bu adlandırmayı Speculum Historiale eserinde düzgün bir şekilde nakletmektedir. Peki ya Vincent'in Anadolu coğrafyasının "Türkiye" olması konusunda önemi nedir? İşte bu noktada Speculum Maius (Historiale, Naturale, Doctrinale) eserinin Avrupa'da ne denli yayıldığına bakmak gerekir. Speculum Maius ve Speculum Historiale (Speculum Historiale, Speculum Maius'un içinden ayrılarak münferit olarak basılmıştır.) XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın birçok bölgesine dağılmış ve XVIII. yüzyıla kadar Avrupa'nın en önemli ansiklopedisi olarak değerini korumuştur. Simon de Saint Quentin'in eserinin yayılım gösterdiği bölgeleri ve kazandığı ünü kestirmek zor. Bu doğrultuda Anadolu'nun Türkiye olarak adlandırılmasını sistemleştiren Simon de Saint Quentin olsa da literatürde yer edinmesini sağlayan ve tüm Avrupa'ya bu bilgiyi aktaran Vincent de Beauvais'dir çıkarımı akla yatkın gelmektedir.

5. Speculum Historiale'de Türkler, Moğollar Ve Müslüman Coğrafyası

Geniş çaplı Orta Çağ tarihi ansiklopedisi olan ve teolojik argümanları da sıklıkla bünyesinde barındıran Speculum Historiale'nin Douai versiyonu toplam 32 kitaptır. Dili Latince'dir. Daha önceden belirttiğimiz gibi eser detaylı bir çalışmaya tabi tutulmamıştır. Araştırmalarımız sonucunda Türkler, Moğollar ve Doğu halkları üzerine bilgiler eserin son üç cildinde yani XXX., XXXI. Ve XXXII. cildinde karşımıza çıkmaktadır. Fakat XXX. kitap halen araştırılmayı beklemektedir. Yine de XXX. kitabın hangi kısımlarında Türklerden bahsedildiğini kısaca belirteceğiz.

5.1. XXX. Kitap

XXX. kitap toplam 148 kısımdan oluşmaktadır. Bu kitabın 69. kısmından 89. kısmına kadar Tatarların Tarihinden "*Ex Historia Tartarum*" adlı başlıkla

Moğollardan bahsetmektedir. Bu kısımları Simon de Saint Quentin'in eserinden almıştır (Simon, 2006). XXXI. kitapta da aynı başlıklı kısımlar bulunmaktadır. İleride göreceğimiz üzere mesela Simon de Saint Quentin'den ve Plano Carpinili Johannes'den aldığı kısımları bu başlıkla nakletmiştir. Kayıp bir eserden nakledilmiş olması çalışmamıza aynı değer katacaktır. Bu kısım Cengiz Han ile başlar. Cengiz Han, Kral Davut'un⁷ kızıyla evlenmek suretiyle onun soyuna dayandırılır. Bunun en önemli sebeplerinden biri Batı dünyasında Moğol tehlikesinin farkına varılması ve onları Hristiyanlığa devat ederek Müslümanlara karşı müttefik oluşturma düşüncesidir. Bu kısımlarda Moğolların fiziksel özelliklerinin tanımı yapılmıştır. Görünüşleri, ata binmeleri, ses tonları, sürüleri, yaşadıkları çadırlardan bahsedilir. Devamında inanışları, hükümdar seçimleri, yasaları, diğer insanları kavrama şekilleri, o insanlarla maddi ilişkileri belirtilir. Savaşçı özellikleri ile fetih yolları, evlilikleri, gaddarlıkları, beslenmeleri, giyinişleri, kuşatma şekilleri, defin ve yas gelenekleri, fethettikleri toprakları kısa kısa üzerinde durulan diğer konulardır. Moğollar, Batı dünyası için öteki olmuştur. Korkulan ve endişe duyulan bu topluluk kaynaklarda farklı farklı özellikleri vurgulanarak cani, yamyam, kural tanımaz olarak ötekileştirilmiştir. Bir nevi Deccal olarak kabul edilmiştir (Mirko, 2017, s. 496-497).

5.2. XXXI. Kitap

XXXI. kitap toplam 152 kısımdan oluşmaktadır. 79.-84. kısımlarla 86-94. kısımlar arası Dimyat'ın Ele Geçirilmesi Tarihinden (*Ex Hystoria Captionis Damiete*) adlı başlıkla V. Haçlı seferini anlatmaktadır. Bu kısım Lateran Konsili ile başlar. Sonrasında hareket edilir ve Kudüs, Macaristan ve Kıbrıs Kralı Akka'da buluşur. Avusturya, Bavyera Dükü ve Tötonların lideri de orada bulunmaktadır. Haçlıların güzergahını uzun uzun anlatarak her zaman ki gibi içeriğe teolojik anektodlar da eklenmektedir. Ardından ikinci birliğin planıyla devam edilir. Üçüncü birlik, hem kış şartlarından hem de yağmacıların saldırılarından kayıp verir ve bu durum dolaylı yoldan Patriğin haç ile birliğe katılmamasına bağlanır. Bu kaybın ardından Kayseriya piskoposluğunun kalesini güçlendirilmesi detaylı bir şekilde anlatılır. Vincent, bu noktada şöyle bir bilgi verir. Akka ile Kudüs arasında Müslümanların bir tahkimatı olmadığı için böylesine sağlam yapılmış bir kale Haçlıların işine fazlasıyla yarayacaktı. 1218 yılında Köln vilayetinden yola çıkan askerler Akka limanına ulaştı. Yine bu bölümde askerlerin geliş aşamalarını aktarılmış, kilisede ayin yapılırken efsanevi bazı görüntü ortaya çıkmış ve sefer dini bir kimliğe büründürülmeye çalışılmıştır. Akka'dan Kudüs kralı Jean, piskoposlar, çok sayıda Hristiyan ve Avusturya Dükü gemilerle yola çıkıp Dimyat limanına gelmektedir. Yazarın belirttiğine göre burada Haçlılar, Dimyat'a yakın bir bölgeye savaşızsız bir şekilde kolayca indiler. Ardından

⁷ Yahudi geleneğine göre ideal kraldır. Yeni Ahit'te İsa, Davut'un soyundan gelmektedir. Kur'an ve Hadislere göre İsrail Kralı ve Allah'ın Peygamberidir.

Selahaddin Eyyübi'nin kardeşi Melik'ül Adil (*Saphadinus*) ve oğlu tahminen el-Kamil'den (*Coradinus*) bahsedilir. El-Kamil'in savaştaki başarıları, İsa Mesih'in Meryem Anadan olması ve Peygamberlerin günahsızlığını ifade edilir ki burada da yazarın maksadı Müslümanları ötekileştirmek ve kural tanımaz bir dinsizlikle suçlama olduğu kanaati oluşmaktadır.

Yazar, Dimyat'ın durumunu anlatırken salgın hastalıktan ve kıtlıktan zor bir duruma düştüğünü belirtmiş ve halkının tek umudunun yapılacak barış anlaşması olduğunu vurgulamıştır. Ardından Sultan'ın fakir halkını kandırıp savaşın devamı için ikna ettiğini ama sonunda Nil'in de istenilen seviyede yükselmemesi sebebiyle Sultan'ın Hristiyanlara barış teklif etmek zorunda kaldığı ifade edilir. Anlaşma detaylarıyla belirtilir. Tapınak ve Hospitalier şövalyeleri, İtalya'dan gelen komutanlar bu teklifin kabul edilmemesini ister. Sultan son defa saldırı planlasa da bu yapabileceği son hamleydi. Haçlılar, Dimyat'ı savaşımsız bir şekilde ele geçirdi. Dimyat'ın durumu ise detaylı bir şekilde şöyle anlatılmaktadır. Sokakta salgın hastalıktan ve kıtlıktan ölenlerin cesetleri, bol miktarda altın ve gümüş, ipekli kumaşlar ve süsler vardı. Kılıç ve ateşsiz öldürülen 3.000 kişi, sadece bunlar değil yatağında ölenler, bebeğini emzirirken ölenler vardı. Toplam ölü sayısı ise 80.000'leri bulmaktaydı. Haçlılar şehri ele geçirdikten sonra yeniden onarmaya başladı. Yazar Dimyat'ın alınmasından önce bir kitap bulduğunu ve içerisinde Selahaddin Eyyübi'nin zaferleri olduğunu belirterek devam eder. Burada Selahaddin'in Hristiyan halka kötü davrandığını belirtir ki bunun da sebebi Dimyat'ı zaptedilmesinin gerekçesini oluşturmak olmalıdır. Sonrasında Dimyat'ın alınmasının haberinin tüm dünyaya yayıldığı belirtilir. Bu kısmın sonu ise 1220 yılında I. Adil'in oğlu Şam sultanı el-Kamil? (*Coradinus*) Safed şehrine saldırıp şehri yok etmesi ve Haçlılar arasında çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle bir yılı aşkın süre sonunda Dimyat Müslümanlara iade edilmesiyle sonlanır.

XXXI. kitabın 95.-98. kısım Tatarların Tarihinden “*Ex Historia Tartarum*” başlığıyla Moğolların Gürcistan ve Ermenistan seferini anlatılmaktadır. 1220 yılında Moğollar Gürcistan'a girer ve Gürcü kralı IV. Giorgi oğlu ve karısıyla birlikte Hazar dağlarına kaçarlar. Vincent'in anlatısına göre izleri sürülür ve Kral ailesiyle birlikte yakalanır. Askerler arasında ganimet paylaşılır fakat esir paylaşılmasında sorun çıkar. Bunun sonucunda kral oğluyla orada öldürülür, ganimet paylaşılır ve kralın eşinin de esir olarak satılmasına karar verilir. Sefer sonucu Tiflis şehri harap hale gelir. Ardından Gürcistan Krallığı'na bağlı Ermenistan'ın eskiden Türkiye ile beraber Antakya Patrikhanesine bağlı olduğu belirtilir. Fakat Türkiye'de ciddi bir savaş olduğu ve Antakya'ya doğrudan geçmek pek mümkün olmadığı da eklenir. Patrikler hakkında bilgiler verilir. Kudüs patriği, Antakya patriği ve Gürcistan ilişkileri üzerinde durulur. Bu bilgilerden sonra Moğolların Ermenistan seferi anlatılır. Moğollar, oniki günde bin kilise ve yüzbin yerleşim yerinin olduğu Ani ele geçirir. Ardından Ağrı dağı hakkında teolojik hikayelerden bahsedilir. Son olarak Ermenilerin dini ritüelleri hakkında bilgi

verilir. Detaylı bir şekilde dini inanışları, oruçları, bayramları hakkında bilgiler verilir. Gürcüler ile Ermenilerin arasındaki bir kin olduğu ve Ermenilerin Katolik inancını benimsemediğini belirtilerek bu kısım sona erer.

XXXI. kitabın üzerinde duracağımız son kısmı 139.-147, 149.-151. kısımlarıdır. Tatarların Tarihinden “*Ex Historia Tartarum*” başlığıyla kaleme alınmıştır. Bu kısım 1240 Babai isyanıyla başlar. Baba İshak’ın Allah’ın elçisi olduğuna dair yüceltilmiş hikayeye devam eder. Ardından Babailer Ermenilere karşı bir saldırı düzenler, Baba İshak kendisine çok fazla destekçi toplar. Franklar Türkiye’nin yok edileceğini düşünerek 300 kişiyle isyanı bastırır. Çünkü Sultan ile iş birliği yapmışlardı. Bunun karşılığı olarak Sultan, Franklara 300.000 solidin verilmesini kararlaştırır. Moğollar isyanın bu denli büyümesini Türklerin güçsüzlüğünden dolayı olduğunu farkeder ve Türkiye’yi işgal eder. Sonra yazar Frederic Barbarossa’dan bahseder. Türklerin onun Göksu nehrinde boğulması üzerine cesaretlendiğini ve Franklara karşı harekete geçtiğini belirtir. Ardından Anadolu’daki bazı şehirler ve zenginlikler hakkında bilgi verilir. Ardından Sultan’ın asker topladığı müttefikleri ile verdikleri asker sayıları anlatılır. II. Gıyaseddin’in tahta geçişinin Frankların desteğiyle olduğu, Sadeddin Köpek’in Franklar ile ilişkisi, Sadeddin’in tahtı ele geçirme arzusu sırasıyla anlatılmaktadır. Frankların Moğolları 300 adamla iki kez mağlup etmesi ve ardından iki Frank’ın Moğolların eline geçmesi hikayesiyle anlatı devam eder. Şöyle ki bu iki adam kendi aralarında dövüşürülmek istenir. Her halükârda öleceklerini anlayan bu iki Frank, birleşerek Moğollara saldırır. 15 Moğol’u öldürüp 30 kadarını da yaralamışlardır. Bu hikâye Frankları yüceltmek için yazar tarafından eklendiğini düşünmek doğru olacaktır.

Moğollar 1242 yılında Türkiye’yi istila etmeye başlarlar. Erzurum’da Sivas’ta Moğolların yaptığı katliamlar sırasıyla anlatılır. Frankların sayısı biraz daha fazla olsa bunların olmayacağı, Türklerin zavallığından böyle bir sonuç çıktığı vurgulanır. Yine burada da Türkler ötekileştirilip Franklar yüceltilmeye çalışılmıştır. Bu kısımların sonuna doğru Batu’nun Avrupa seferi anlatılır. Özellikle Macaristan’daki yıkım detaylı şekilde ifade edilir. Ardından Moğolların Türkiye’de faaliyetlerine dönülür. Baycu’nun 40.000 kişilik ordusundan ve Sultan’ın savaştan önce sarhoşluğundan bahsedilerek Türkler için mağlubiyetin doğallığı üzerinde durulur. I. Alaeddin Keykubat’ın oğlu iddiasıyla Ahmed adında bir Türkmenin isyandan bahsedip ardından Kral IX. Louis’in Mısır’a değil de Türkiye’ye gelmesi durumunda Anadolu’yu rahatça teslim edeceklerini ifade ederek bu kısım sonlandırılır.

5.3. XXXII. Kitap

Serinin son kitabı olan XXXII. kitap Doğu hakkında en fazla bilgiye sahip olan cilttir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere “Tatarların Tarihinden” adlı kısımlar Simon de Saint Quentin’den alınmıştır. Bu kitapta ise bölümler direkt Simon’un kendi adıyla anılmaktadır. Plano Carpini’li Johannes’in

seyahatnamesinden de bolca yararlanılmıştır. Toplam 128 kısımdan oluşan bu bölüm 2. kısımdan 53. kısma kadar Simon de Saint Quentin'in eserinden (Simon, 2006) ve Plano Carpini'li Johannes'in eserinden (Johannes, 2022) nakledilmiştir. Fakat bu bölümde Vincent kendi tercihi olarak anlatımını “*Tarihin zamanına ve düzenine göre belli anlatımları sürdürere düzenli bir şekilde ilerlemek istiyoruz*” diyerek naklettiği iki seyahatnameyi birleştirerek bizlere sunar. Buna göre 3.-25. kısımlardan Plano Carpini'li Johannes'ten, 26.-41. kısımlar birleştirilerek yani Johannes ve Simon'dan, 41.-53. kısımlar ise Simon'dan alınmıştır. Biz önce Johannes ile başlayacağız ve onun tüm kısımlarını yazacağız. Ardından Simon'un bölümlerini ele alacağız. Böylelikle konu bütünlüğünü sağlayacağını düşünmekteyiz.

Plano Carpini'li Johannes'in seyahatnamesinden alınan kısımları 3.-25.,30.,31.,33.,35.-39. kısımlardır. Orta ve Doğu Asya'da bulunan Moğolların coğrafi konumu, sınır komşularıyla başlayıp coğrafi şartlarıyla devam eder. Sırasıyla Moğolların fiziksel görünüşleri, giyinişleri, yemek kültürü, Hanlarına karşı tutumları, yasa ve gelenekleri, evlilikleri, inançları ve yaşayışları uzun uzadıya anlatılır. Moğolların 4 halka sahip olduğu ifade edilir: Yechamongal, Sumongal, Merkat, Mekrit. Hepsine hükmeden Cengiz'di. O, Naymani⁸ ve Karahıtayları yenerek bu bölgeleri hakimiyetine kattı. Çin ve Uygurlara sefer düzenledi. Hint ve Tibet topraklarına seferler düzenlendi. Bu seferlerin ardından Cengiz Han'ın oğulları ve onların çocukları anlatılır. Cengiz'in ölümü ile Ögeday Han olur. Batu'yu da Batı'ya Rus bölgesine gönderir. Ermenistan ve Gürcistan bölgesine seferler yapılır. Vincent, münferit olarak herhangi bir bölgede Moğollarla savaşmanın mümkün olmadığını aktarır. Hristiyanların onlara karşı savaşacaksa tüm dünya liderlerinin birleşmesi gerektiğini aktarır ki sözlerin sahibi Johannes'tir. Moğolların savaş usulleri ve gücü detaylı şekilde anlatılır. Moğollara elçi olarak gidilmesinin sebebinin de bu güç olduğu aktarılır. Rusya topraklarında Hristiyanlığı yayma girişimleriyle anlatıya devam edilir. Moğollara, elçilerin Batu'ya doğru yola çıkılıp Papa'nın mektupları kendisine sunulur. Batu'nun otağında tecrübeler aktarılır. Buradan Güyük Han'a gönderilirler. Güyük Han'ın imparator olarak tahta çıkacağı büyük kurultaya yetiştirilmeleri emredilmişti. Elçiler Güyük Han'a ulaştıklarında büyük kurultay için bir süre bekletilir. Bu süre zarfında otağların tasvirleri ve hiyerarşik düzen konusunda detaylı bilgiler verilir. Güyük Han'ın tasviriyle anlatılar devam eder. Ögeday'ın zehirlenerek öldüğünü bu sebeple fetihlerin kısa süreliğine durduğunu ancak Hristiyanlardan korktukları için onlara karşı sefer hazırlığında olduklarını aktarılır ki burada yine ötekileştirme ve Batı dünyasını yüceltme çabası vardır. Güyük Han'ın kurultayında sunulan hediyeler aktarılır. Daha sonra Güyük Han'la görüşmek üzere otağa davet

⁸ Moğol İmparatorluğu'ndan önce bölgede yaşayan göçebe kabile.

edildiler. Elçiler elindeki mektupları Han'a sunar. Han da Papa'ya mektup yazıp elçilere teslim eder. Elçiler Papa'ya dönmek üzere yola çıkarlar.

Simon de Saint Quentin'in seyahatnamesinde alınan kısımlar ise 26.-29.,32.,34.,40.-53. kısımlardır. II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümü ve 3 oğlunun II. İzzettin, II. Alaeddin ve IV. Rükneddin'in tahta geçiş süreci ile başlar, Şemsettin İsfahani ile Şerafettin Mahmut'un çekişmesiyle devam eder. IV. Rükneddin tahta oturur ve Moğollarla ittifak kurulur. II. İzzettin Moğollara anlaşma gereği gönderilir. Ardından Kilikya Ermeni Devleti hakkında bilgiler verilir. Güyük Han'ın 1246 yılında başa geçtiğini ve geçiş sürecindeki ritüeller aktarılır. Moğollar hakkında genel bilgiler verilir. Onlar Yecüc ile Mecüc'e benzetilir. Baycu'nun faaliyetleri ve Moğolların Macaristan üzerine seferleri anlatılır. 1247 yılında Elçilerin İran'da Baycu ile görüşmesi detaylı olarak anlatılır. Papa, Elçileri Moğollara işledikleri günahlardan tövbe edip Hristiyan olmaları için göndermiştir. Elçiler Baycu'yu göreceksa bu durumun Moğol yasalarına uygun bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Elçiler bu ritüeli yani diz çökmeyi kabul etmezler. Moğollar ise elçilerin davranışlarını bir hakaret olarak kabul edip elçilerin öldürülmesini ister. Fakat Baycu'nun eşi bu durumun doğru olmadığını savunur ve Baycu'yu ikna eder. Elçiler mektupları teslim eder ama Baycu'nun huzuruna çıkartılmazlar. Ardından elçilere, Büyük Han'a gitmelerini ve mektubu ona da sunmaları belirtilir. Elçilerin tutumlarından dolayı Baycu, elçilerin yola çıkmasını geçiktirir. Nihayetinde elçilerin yola çıkılması için izin verilir. Ardından 51. kısım Baycu'nun Papa'ya yazdığı mektuptur. 52. kısım ise Han'ın Baycu'ya yazdığı mektup açıklanır. Ardından Konya'da geçen efsanevi bir hikaye ile bu kısım sona erer.

54.-66. kısımları Kudüs Patriğinin Papa III. İnnocent'e Mektubu (*Epistola patriarchae Iherusalem ad papam Innocentium III*) başlığıyla nakledilmiştir. Bu kısım Selahaddin Eyyübi ve kardeşi Melik'ül Adil ile başlar. Selahaddin ölür ve Konya Selçuklularının elinde bulunan kardeşleri hariç tüm kardeşler I. Adil tarafından öldürülür. Sonrasında Müslümanlar hakkında genel bilgiler verilir. I. Adil toplam 7 çocuğundan bahsedilir ki ayrıntılı şekilde hükümdarlık yerleri de ayrıca belirtilmiştir. Haremi, elçi karşılaması ve muhafızları anlatılır. Sonrasında Mısır, Suriye ve Filistin toprakları hakkında geniş bilgiler verilir. Bu mektup öyle bir anlatıya sahiptir ki tarihsel coğrafyanın resmi çekilmişcesine aktarılır. Filistin bölgesi üzerinde bahsedilen bazı bölgeler şunlardır: El Halil Şehri, Ölü Deniz, Moab Dağı, Hor Dağı, Gelboe Dağı, Bersayda Şehri, Tabor Dağı, Luza şehri, Aşkelon Şehri, Yafa şehri, Zeytin Dağı, Beytüllahim. Mısır coğrafyasına bakacak olursak: Dimyat, Babil, İskenderiye Şehirleri; Sina Dağı, Nil Nehri. Son olarak Suriye için üzerinde durulan bölgeler: Şam, Lübnan, Beyrut, Sur, Antakya. Bölge hakkında bu denli detaylı bir anlatımın yapılmasında Papa'yı bilgilendirmek istemenin yanı sıra bölgeye gelecek hacılar için rehber oluşturma amacı güdülmüş olma ihtimai de yüksektir (Pitts, 2019, s. 131-133).

89.-128. kısımlar Yazar (Actor) başlığıyla Vincent'in nakletmediğini, kendi fikirlerini kaleme aldığı kısımlardır. Bu kısımlar Türk tarihi açısından genel olarak bilgi barındırmayan, Fransa tarihine ve kilise tarihine odaklanan kısımlardır. Fakat Vincent, XXXII ciltlik bu eserin sonunu genel olarak toparlamak istemiş olacak ki faydalanabileceğimiz bazı bilgileri bizlere aktarmıştır. Böylelikle VII. Haçlı seferi hakkında bazı bilgiler günümüze ulaşmaktadır. Yani Vincent "Yazar/Actor" başlığını verse de aslında nakil yoluyla bilgileri bize sunmaktadır. Bahsi geçen bu kısımda VII. Haçlı seferi için Kıbrıs'ta bulunan IX. Louis'e Moğol mektup getirir. Mektup Latince'ye çevrilip Fransa'ya kralın annesi Blanche'ye gönderilir. Mektubun içeriği aktarılır. Joppens? Kontu da krala mektup sunar ve bu iki mektup Papa III. Innocent'e gönderilir. Ayrıca Kral IX. Louis de Moğol Han'ı için bir mektup ve heyet göndermeyi planlanır. Moğolların hediyelerden hoşlandığını bildiği için heyeti hediyelerle donattırır. Bu arada Akka'da, Kudüs'te olan gelişmeler hakkında bilgiler verilir. Kral IX. Louis, Kıbrıs'tan hareket ederek Dimyat'a geçer. Haçlılar ile Müslümanlar arasındaki çatışmalardan bahsedilir. Dimyat, Haçlıların eline geçer. Ardından el-Mansure'de çatışmalar devam eder ve Müslümanlar galip gelir. IX. Louis, Müslümanlar ile anlaşmak ister. Dimyat'ı geri vermek şartıyla Haçlıların güvenli bir şekilde geri çekilmesini istemektedir. Bu süre zarfında Hristiyanların birçoğu ele geçirildi. Kimisi öldürüldü, kimisi köle yapıldı. Kral, Dimyat'ı Müslümanlara bırakarak Akka'ya çekildi. Burada bir toplantı yapıldı. Kral, kendisinin Fransa'ya dönmesi telkinlerine rağmen bir süre daha bölgede kalmaya karar verdi.

6. SONUÇ

Yukarıda eserinin son 3 cildini değerlendirmeye çalıştığımız Vincent iyi bir müstensihthi. Tatarların tarihinden kısmını (*Ex Historia Tartarum*) ve Simon'un kendi ismiyle paylaştığı kısımları Simon de Saint Quentin'den; Johannes'in adıyla paylaştığı kısımları Plano Carpini'li Johannes'ten aktardığı bölümler birebir aktarım olup kendi fikrini belirtmemiştir. Bu eserlerin Türkçe çevirilerinin olması Vincent'in değerini azaltıyor gibi görünse de iki ana kaynağın teyidinin yapılması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Fakat Dimyat'ın Ele Geçirilmesi Tarihinden (*Ex Hystoria Captionis Damiete*) adlı bölüm için durum farklıdır. Vincent bu kısmı kimden aldığını belirtmez. Büyük ihtimalle Jacques de Vitry'nin çalışmalarından faydalandığı düşünülse de detaylı bir çalışma yapılmadığından sonuca bağlamak şu an için güç. Kudüs Patriğinin Papa III. Innocent'e Mektubu (*Epistola patriarchae Iherusalem ad papam Innocentium III*) adlı kısım da Vincent tarafından kimden alındığı belirtilmeyen bir bölümdür ve aynı şekilde Jacques de Vitry'den nakletmiş olması ihtimal dahilindedir. Ülkemizde Jacques of Vitry'nin eserleri üzerine de kapsamlı bir çalışma yapılmadığı için Speculum Historiale'nin değerini koruduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. XXXII. kitabın Yazar (Actor) kısmında Vincent 7. Haçlı seferi (1248-1256) üzerine bilgiler verir. Vincent bu kısımdaki bilgileri de kimden naklettiğini belirtmez. Jacques de Vitry'nin

1240 yılında öldüğünden dolayı onun eserinden de faydalanmış olamaz. İşte bu noktada araştırılmayı bekleyen önemli bir konu daha karşımıza çıkmaktadır.

Vincent de Beauvais, Avrupa için 13. yüzyılın en önemli alimlerinden biridir. Onun yazdığı Speculum Maius (Büyük Ayna) 18. yüzyıla kadar en önemli ansiklopedi olarak değerini korumuştur. Eserleri Fransa Krallığı için büyük önem taşıyordu. Çalışmamızda Vincent'in eserinin tarihsel gerçekliğini, doğruluğunu tartışmadık, içeriğini notlandırma gayretinde bulunmadık. Bunlar üzerine çalışmalarımız devam etmektedir. Burada amacımız Vincent'i ve eserlerini tanıtmak, Türk-İslam Tarihi açısından değerini vurgulamaktır. Speculum Historiale, XXXII ciltlik devasa bir eserdir ve Türk-İslam dünyası ile ilgili özellikle XIII. yüzyıl görünümünü anlamamız açısından Moğollar, Eyyübiler, Selçuklular, beşinci ve yedinci Haçlı Seferleri hakkında içerisinde oldukça fazla bilgi barındırmaktadır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman İbn'ül Cezvi. (2014). *El-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem'de Selçuklular (H.430-485=1038-1092)*. Ali Sevim (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bodin, Jean. (1969). *Method for the Easy Comprehension of History*. Beartice Reynolds (Trans.), New York.
- Cahen, Claude. (2012). *Osmanlılardan Önce Anadolu*. Erol Üyepazarcı (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Daş, Mustafa. (2020). Haçlı Seferi Teorisini ve Philippe de Mezieres, Eserleri ve XIV. Yüzyılda Türklere Karşı Yapılan Haçlı Seferleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan*. 195-207. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- Field, Sean L.. (2006). Reflecting the Royal Soul: The *Speculum anime* Composed for Blanche of Castile. *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, 68, 1-42.
- Guzman, Gregory G.. (1969). The Cambron Manuscript of the *Speculum Historiale*. *Manuscripta*, 13, 95-104.
- Guzman, Gregory G.. (1975), A Growing Tabulation of Vincent of Beauvais *Speculum Historiale* Manuscripts. *Scriptorium*, 29 (1), 122-125.
- Jacobs-Pollez, Rebecca J. (2012). *The education of noble girls in medieval France: Vincent of Beauvais and De eruditione filiorum nobilium*. PhD Dissertation University of Missouri-Columbia, Missouri.
- Le Goff, Jacques. *Saint Louis*. Gareth Evan Gollrad (Trans.), Paris: University of Notre Dame.
- Lusignan, Serge. (1979). Préface au *speculum maius* de vincent de beauvais réfraction et diffraction. *Cahiers d'Etudes Médiévales*. Paris.
- Mirko, Sardelić. (2017). John of Plano Carpini vs Simon of Saint-Quentin: 13. century Emotions in the Eurasian Steppe. *Golden Horde Review*, 5,(3), 494–508.
- Paulmier-Foucart, M., & Serge Lusignan, (1990). Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius*. *Journal des savants*. s. 97-124.
- Pitts, B. A. (2019). La Terre des Sarazins: The Amplified Version. *Crusades*. 31-169.
- Plano Carpinili Johannes. (2022). *Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi*. Altay Tayfun Özcan (çev.), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Simon de Saint Quentin. (2006). *Bir Keşiş'in Anularında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*. Erendiz Özbayoğlu (çev.), Alanya: Doğu Akdeniz Kültür ve Tarih Araştırmaları Vakfı.
- Speculum Historiale.
ttp://sourcedocuments.irht.cnrs.fr/encyclopedie/speculum_historiale_version_s
m_trifaria_ms_douai_bm_797?citid=cit_id394698337374, (Erişim Tarihi
30.01.2024)

- Thorndike, Lynn. (1923). *A History of Magic and Experimental Science*. II, New York: Columbia University Press.
- Ullman, Berthold Louis. (1933). A Project for a New Edition of Vincent of Beauvais. *Speculum*, 8(3), 312-326.
- Vergara, Javier & Rumayor, Miguel. (2011). Political Education in the Middle Ages: The Tractatus de Morali principis institutione by Vincent of Beauvais (c. 1263). *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 15. 1824–1831.
- Vincent of Beauvais. (1995). *Vincentii Belvacensis: De morali principis institutione*. Robert J. Schneider (ed.), Turnhout.
- Voorbij, Hans. & Albrecht, Eva. (2023). <https://www.vincentiusbelvacensis.eu/>. (Erişim Tarihi (30.01.2024))
- Weber, Richard Kress. (1965). *Vincent of Beauvais: A Study in Medieval Historiography*. PhD Dissertation University of Michigan, Detroit.

Makale Bilgisi: Maimaiti, R. (2024). Uygur Dügün Koşakları (Bügür Örneği). DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2 ss.504-517.	Article Info: Maimaiti, R. (2024). On Uyghur Wedding Koshaks (Bügür Example). DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 504-517.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deufad.1448684	DOI: 10.69878/deufad.1448684
Gönderildiği Tarih: 07.03.2024	Date Submitted: 07.03.2024
Kabul Edildiği Tarih: 21.05.2024	Date Accepted: 21.05.2024

UYGUR DÜĞÜN KOŞAKLARI (BÜGÜR ÖRNEĞİ)

Rebiyanmu Maimaiti*
(Rabiyem Memet)

ÖZ

Evlilik, insanlığın her kültürüne ortak bir deneyimdir. Evlilik ritüelinin en önemli yönlerinden birini de düğünler oluşturur. Her toplumun düğün gelenekleri, o toplumun sosyal yapısını, yaşam tarzını, kültürünü, inancını, ekonomik durumunu ve milli kimliğini yansıtan önemli bir aynadır. Duygu ve düşüncelerini şiirlerle ifade etmeyi seven Uygur toplumunda, tarihten bu yana çeşitli etkinliklerde şiir ve koşak söyleme geleneği oldukça yaygındır. Bu geleneğin en canlı örneklerinden biri Uygur düğünlerinde kendini göstermektedir. Uygur düğünlerindeki koşak söyleme geleneği, Uygur toplumun zengin kültürel mirasının önemli bir parçasıdır. Koşaklar, düğün törenlerinin atmosferine eğlence katma açısından önemli bir unsur olmasının yanı sıra düğün sahiplerine ve katılımcılarına manevi telkin ve tavsiyelerde bulunma; damat ile gelinin yeni yaşamlarına yönelik güzel dilekler sunma amaçları taşır. Uygur düğün adetleri zamanla değişmiş, gelişmiş ve çağımızda düğünler, modern ve evrensel unsurları da içine katarak daha zengin ve renkli bir hal almıştır. Günümüzde düğünlerde koşak söyleme geleneği yavaş yavaş vazgeçilmezliğini koruyamamış, şehirlerde gerçekleştirilen düğünlerde modern müzik ve dans ağırlıklı olan eğlenceler, adım adım koşak söyleme âdetlerinin yerini almaya başlamıştır. Köylerde de koşak söyleyebilen kişilerin sayısı gittikçe azalmış, koşaklar unutulmaya yüz tutmuştur. Bu makalede, Uygur düğünlerindeki koşak söyleme geleneği üzerinde durulmakta ve bu geleneğin evlilik törenlerinin zenginliği ve derinliği üzerindeki etkileri incelenmektedir. Makalede Uygur düğünleri, düğünde koşak söyleme âdetleri ve bu koşakların türleri hakkında genel bilgi verildikten sonra, özellikle Bügür nahiyesinin köylerindeki Uygur düğünlerinde koşak söyleme geleneği üzerine odaklanılmakta ve bizzat düğünlere katılarak kaydettiğimiz düğün koşakları üzerinde inceleme yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Uygur, Gelenek, Düğün, Koşak, Bügür

* Dr. Öğretim üyesi, Normal Collage of Hubei Polytechnic University (湖北理工学院师范学院), rabiyem.memet@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0421-7122

ON UYGHUR WEDDING KOSHAKS (BÜGÜR EXAMPLE)**ABSTRACT**

Marriage is an experience common to every culture. One of the most important aspects of the marriage ritual is weddings. Wedding traditions are important mirrors reflecting the social structure, lifestyle, culture, faith, economic status, and national identity of a society. Among the Uyghurs, who like to express their feelings and thoughts with poems, the tradition of singing poems and koshaks at events has been quite common throughout history. One of the most vivid examples of this tradition manifests itself in Uyghur weddings. In addition to being an important element in terms of adding fun to the atmosphere of wedding ceremonies, koshak serves the purpose of giving spiritual suggestions and advice to the hosts and participants of the wedding, and offering good wishes for the new life of the groom and the bride. Today, the tradition of singing koshak at weddings has gradually lost its indispensability, and modern music and dance-oriented entertainment at weddings in cities has gradually begun to replace these customs. In the villages, the number of people who can sing koshaks has gradually decreased, and koshaks have sunk into oblivion. This article focuses on the tradition of koshak singing at Uyghur weddings and examines the impact of this tradition on the richness and depth of marriage ceremonies. In this article, after providing general information about Uyghur weddings, the custom of singing koshaks at weddings, and the types of these koshaks, it specifically focuses on the tradition of singing koshaks at Uyghur weddings in the villages of Bugur subdistrict, examining the wedding koshaks that were recorded by attending weddings directly.

Keywords: Uyghur, Tradition, Wedding, Koshak, Bugur

1. GİRİŞ

Örf ve âdet, genel olarak, bir halk veya millette nispeten yaygın olan ve o halkta kuşaktan kuşağa korunarak devam eden geleneksel yaşam ve görenekleri ifade eder (Zhong, 2012, s. 3). Örf ve âdet; inanç ve diğer değerleri temel alan bir psikolojik unsur ve dünyanın tüm milletlerinde evrensel olarak var olan kültürel bir olgudur. Ünlü düşünür Giambattista Vico, ister barbar ister uygar olsun, tüm uluslarda üç tür ebedî örf-âdetin bulunduğunu, yani hepsinin bir çeşit dini inancı olduğunu; hepsinde düğün törenleri yapıldığını ve hepsinde de ölüyü uğurlama törenleri olduğunu ileri sürmektedir (1986, s. 135). Türk kültüründe de doğum, düğün ve ölüm olmak üzere üç geleneksel tören bulunmaktadır (Aydemir, 2013, s. 620).

İnsanlar, ait olduğu milletin örf ve âdet ağı içerisinde, faaliyet alanı belirli örf ve âdetlerin etkisi veya sınırlaması altında yaşar. Herhangi bir milletin örf ve âdetleri o milletin kültürünün canlı ve somut bir görüntüsüdür ve milletleri birbirinden ayıran sembollerden birisidir. Bu nedenle, her milletin örf ve âdetlerinin öğrenilmesi ve incelenmesi, o milletin oluşumu, gelişim tarihi, farklı tarihsel dönemlerdeki sosyo-politik yapısı, üretim ve

yaşam tarzı, mimarisi, giyimi, yeme-içmesi, çeşitli ritüelleri, dinî inançları, millî karakteri ve psikolojisinin anlaşılmasında büyük önem taşır. Bu açıdan bakıldığında, millî örf ve âdetler, sadece folklor çalışmalarında değerli olmakla kalmayıp aynı zamanda antropoloji, etnoloji, etnografya, sosyoloji, psikoloji ve tarih çalışmalarında da önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle örf ve âdetlere ilişkin öğelerin toplanması ve düzenlenmesi işi, önemli olduğu kadar karmaşık ve detaylı bir çalışmadır.

Millî örf ve âdetler, bir ülke veya ulusun genel nüfusu tarafından yaratılan, zevk ve miras alınan yaşam kültürünü ifade eder (Zhong, 2012, s. 3). Örf ve âdetlerin ortaya çıkışı bir milletle, insanların yaşam alanıyla ve çevresiyle yakından ilgilidir. Uygurlar, uygarlıklar kurmuş bir millet olarak Orta Asya halklarının kültürel tarihinde önemli bir rol oynamaktadır. Uzun tarihsel gelişimleri boyunca birçok din ve kültürden etkilenmiş olan Uygurlar, karmaşık ve yoğun millî gelenekler oluşturmuşlardır.

Koşak söyleme kültürü Uygurların yaşam alışkanlıklarıyla yakından ilişkili olup halkın evlilik, düğün-dernek, ölüm-cenaze, bayram, din-inanç ve sanat faaliyetleriyle de yakından ilgilidir. Düğünlerde koşak söylemek, Uygurların ortak düğün ritüellerinden biri olup sadece düğüne eğlence katmak için çok önemli bir rol oynamakla kalmaz, aynı zamanda düğün sahipleri ve katılımcılarına telkin ve tavsiyelerde bulunma konusunda da belli bir eğitimsel katkı sunar.

Sözlü kültür ürünü olarak koşaklar, bireylerin ve halkın duygu ve düşüncelerini estetik biçimde ifade ettiği halk edebiyatı türlerindedir. Koşaklar, genel itibarıyla yedi heceli, dört dizeli olup güçlü ritim ve ahenge sahiptirler. Sözleri sade, canlı ve tasvir edici nitelikleriyle duygu yüklüdürler (Yaqub vd., 2011, ss. 73-774). Koşaklar ile bireyin ve toplumun duyguları, dünya görüşleri, gelenekleri, inanışları, çevresel manzaraları işlenir. Bu sözlü ürünler; kuşaklarca aktararak varlığını sürdürür. Çeşitli ortamlarda çalgılar eşliğinde ahenkle veya müziksiz söylenebilir. Koşakların icrası müzik ve dansla da iç içe olabilir (Rahman, 1998, ss. 169-170; Kılıç, 2023, s. 666).

2. Uygur Evlilik Aşamaları

Düğün, tüm etnik gruplarda ortak olan geleneklerden biridir ve düğündeki farklı örf ve âdetler her etnik grubun sosyal durumunu, yaşamını, kültürünü, ekonomik gelişimini ve millî bilincini yansıtır. Evlilik, sosyal bir kurum olduğundan, her tarihsel dönemin özellikleri ve dinî inanışları, düğün âdetleri üzerinde belli bir etkiye sahiptir (Raxman, 1989, s. 371). Uygurlarda “Beşik toyu” (ad koyma merasimi), “Sünnet toyu”, “Toy (evlilik)” gibi düğünler vardır. Bu düğünlerin hepsinin çeşitli ritüelleri olup bu düğünler, bünyelerinde Uygurların uzun tarihsel gelişimini sergileyen kültür, gelenek ve dinî inançlarının etkisini barındırmaktadır. Evlilik, insanlarda ortak olan ve insan hayatındaki en büyük ve anlamlı ritüellerden biri olup tarih boyunca bireyler

ve toplumlar buna büyük önem vermiştir. Antik çağlardan günümüze kadar insanoğlunun düğün geleneklerine bakıldığında, düğün törenlerinin şekli ve ritüelleri az çok değişmiş olsa da diğer törenlerle karşılaştırıldığında hâlâ formunu ve ritüellerini belirli düzeyde koruduğu görülmektedir. İnsanlığın sürekli ilerlemesi, aile ve toplumun gelişimi evlilik ilişkisi ile belirlenir. Dolayısıyla evlilik, aile topluluğunun inşası ve gelişiminin, akrabalar arasındaki sosyal ilişkilerin kurulması ve genişlemesinin kaynağıdır.

Uygur düğünleri âdeta tiyatrolara benzer. Bunlar, gün boyunca hatta birkaç gün süren, çok sayıda insanın katıldığı, şarkılarla, danslarla, müziklerle oynanan büyük bir tiyatro oyunu gibidir (Abduxaliq & Selim, 2005, s. 43). Uygur düğünleri, genel olarak birtakım standartlaşmış ve sistematik kurallara uygun olarak gerçekleşir.

Uygurların yaşadığı her bölgenin coğrafi konumunun ve sosyo-ekonomik koşullarının eşit olmaması nedeniyle her yurdun evlilik geleneklerinde az çok farklılıklar bulunmaktadır. Araştırmacılar tarafından da Uygur evlilik aşamalarının bölümlenmesi ve başka detaylar farklı aktarılmıştır (Raxman vd., 1996, s. 128). Bu makale, düğünlerde söylenen koşaklarla ilgili olduğundan burada, düğün âdetleri ve ritüelleri konusunda fazla detaya girilmeyecektir. Uygurlarda nispeten yaygın olan evlilik gelenek ve ritüellerini şu aşamalara ayırmak mümkündür:

1) Elçi (aracı) göndermek: Gelin ve damat adayları evlenmeye karar verdikten sonra bu kararlarını ailelerine bildirir ve her iki aile de anlaştıktan sonra erkek tarafı kız tarafına bir elçi (aracı) gönderir. Her iki taraf da istek ve şartlarını elçiye söyler, elçi de iki tarafın taleplerini birbirine iletir.

2) Çay: Her iki taraf da evlilik konusunda anlaştıktan sonra erkek tarafı düğün konusunda belli bir tarih belirler ve geline hediyeler getirir. Çay genel olarak büyük çay ve küçük çay olarak ikiye ayrılır. Küçük çay töreninde erkek tarafının ailesi, elçi ve birkaç akrabasıyla kız tarafına hediyeler getirir. Bu aşamada dünürler ve akrabaları birbirleriyle tanışır. Büyük çay ise gösterişli bir şekilde düzenlenir ve genellikle kıza, onun annesi, babası ve yakın akrabalarına hediyeler hazırlanır.

3) Evlilik töreni (düğün): Büyük ve küçük çaylar gerçekleştirildikten sonra her iki taraf da düğün töreni için bir gün seçer. Evlilik töreni her iki tarafta eş zamanlı olarak başlar. Düğün günü sabahı, damat tarafından birkaç kişi damadı kız tarafına götürür ve nikâh kıyılır. Öğleye doğru erkek tarafı gelini almaya gelir. Bu aşamanın kendine özgü pek çok ritüelleri vardır ve düğünün en heyecanlı aşamasıdır.

4) Selam ziyareti: Düğünün ertesi günü damat arkadaşlarıyla birlikte kayınvalide ve kayınpederi selamlamak için gider. Gelin de kayınvalide ve kayınpederi selamlamak için gider. Her iki taraf da ziyarete gelen damat ve geline hediyeler verir.

5) Dünürler arasında karşılıklı davet: Düğünden birkaç gün sonra her iki taraf da birbirlerini evlerine misafirlığe çağırır. Bu aynı zamanda “Çillak” olarak da bilinir. Misafir ederek karşı tarafın düğün yorgunluklarının giderilmesi amaçlandığından kimi bölgelerde buna “Harduq Sorma” (yorgunluk sorma) da denir.

3. Uygur Düğünlerinde Söylenen Koşaklar

Uygurlar, sözlü ve yazılı edebiyat alanında köklü bir geçmişe ve geleneğe sahiptir. Edebî ürünler içinde halk koşakları da önemli bir yer tutmaktadır. Uygur halk koşakları, halkın hayatını çeşitli yönleriyle yansıtmaları, kısa ve duygu yüklü olmaları nedeniyle halkın hafızasında yer etmiş en yaygın ve sevilen türlerdendir (Öger, 2006, s. 401).

Koşaklar en eski edebiyat türlerinden biridir ve duygularını şiirle ifade etmeye alışkın olan Uygurların hayatında her zaman önemli bir yer tutmuştur. Uygur koşakları, Uygur halkının çeşitli örf, âdet, gelenek ve yaşayış biçimleriyle yakından ilgilidir. Aynı zamanda koşaklar, örf ve âdetlerin devamı sırasında şekillenip yaygınlaştığı gibi milletin kadim kültürü hakkında da değerli bilgiler verir. Ataların gelenek, örf ve âdetleri nesilden nesile aktarılır. Ayrıca törenlerde, dinî ritüellerde, düğünlerde, cenazelerde, bayramlarda, gezilerde ve çeşitli eğlence faaliyetlerinde koşaklar söylenir. Uzak tarihî süreçte bazı koşaklar belirli bir tören ve faaliyete uygun içeriklerle ona özgü hâle dönüşür (Çappar, 2012, s. 318).

Evlilik, kişi hayatındaki en önemli törenlerden biridir. Uzun süren tarihsel gelişim içerisinde, Uygurlarda kendine özgü evlilik gelenekleri ve çeşitli ritüellerin yanı sıra, törene uygun koşak ve şiirler de oluşturulmuştur. Uygur halkının eski çağlardan beri düğünlerde koşak söyleme geleneği vardır.

Düğün koşakları söz konusu olduğunda Rusya Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü koleksiyonunda saklanan Turfan Kadim Düğün Tören Metinleri el yazması özel olarak anılmaya değerdir. Bu el yazması, 1909 yılında bilimsel bir gezi için Turfan'a gelen ünlü bilim adamı Sergey Oldenburg tarafından toplanıp St. Petersburg kentindeki Asya Müzesi'ne teslim edilmiştir. Bu el yazması, Uygurların düğün ve tören âdetleri hakkında bilgi edinme, günümüzdeki koşaklar ve türküler ile karşılaştırarak incelemeler yapma, özellikle de tarihteki düğün ve törenlerde söylenen koşakları düğün ve tören aşamalarına göre sıralama ve bunların söyleniş yöntemini öğrenme bakımından büyük önem taşımaktadır (Abdulla, 2010a, ss. 105-106). 1980 yılından sonra çeşitli memleketlerden Uygur halk şiirleri ve düğün koşakları birbiri ardına toplanarak yayımlanmıştır. Bunlardan *Uygur Xelq Qoshaqliri 2* (Mexmut, 1981, s. 108) adlı kitapta çok sayıda düğün koşakları yer almaktadır.

Uygur koşaklarının benzer versiyonları eski kardeş topluluklarda veya eski kaynaklarda da mevcuttur. Örneğin, düğün koşaklarından “yar-yar”

söyleme âdeti, Uygur Türkleri dışında Özbek, Kazak, Tatar ve Türkmen gibi Türk boyları arasında da mevcuttur (İnayet, 2013, s. 25). Beiseğulova vd. makalesinde, Kazakların düğün günlerinde “yar-yar” koşağını söylediğinden de bahsetmektedir (2023, s. 167). “Yar-yar” koşaklarının eski örnekleri “Alpamiş” ve “Boz Yiğit” destanlarında da bulunmaktadır.

Uygur düğünlerinin hangi aşamasında ne tür koşaklar söylenir? Her memleketin düğün âdetleri farklı olduğu için düğün koşaklarının söylenme vakitleri de farklıdır. Bunlar esas olarak aşağıdaki gibidir:

3.1. Büyük Çay’da Söylenen Koşaklar

Büyük çayda koşak söyleme geleneği Uygur memleketlerinin tümünde yaygın değildir. Bazı Uygur köylerinde, özellikle kuzeyde Uygurlar arasında, büyük çay sırasında koşak söyleme geleneği vardır. Genel ağ ortamında dolaşan Uygur düğün törenleriyle ilgili videolardan da bazı yerlerde gerçekten koşak söylendiği görülmektedir (Wufuer, 2019, s. 176). Bu, genellikle erkek tarafının getirdiği hediyeleri kız tarafına teslim ettiği sırada söylenir. Kızın annesi (veya kız tarafını temsil eden kişi) ile damadın annesi (veya erkek tarafını temsil eden kişi) karşılıklı olarak koşak söylerler. (Maihemaiti, 2003, s. 53). Bu koşaklar, bazı kaynaklarda “Yüz Açqu Béyiti” (Ebey, 2005, s. 79; İsmail, 1991, s. 573), “Yüz Açqu Naxşisi” (Mexmut, 1981, s. 108) adlarıyla kaydedilmiştir.

Gelinin annesi:

El xalayıq tola keldi,
Héç kişiğe baqmidim.
Şunçe xeqler arisidin,
Özlirige saqlidim.

El ve halktan çok kişi geldi,
Hiçbirine bakmadım.
O kadar çok kişi arasından,
Sizi bekledim.

Damadın annesi (veya onu temsil eden biri):

Bizmu oğul çoñ qıldıuq, molla alim.
Cénim balam tolun ayım.
Kéçe-kündüz tilivalduq.
Emdi berdi xudayım.

Biz de oğul büyüttük, molla alim.
Canım yavrum, dolun ayım.
Gece ve gündüz diledik,
Şimdi verdi Huda’yım.

3.2. Geline Göçürme Sırasında Söylenen Koşaklar

Çok eski çağlardan beri Uygurlar arasında gelini baba evinden alıp damadın evine götürürken koşak söyleme geleneği vardır ve genellikle Qız Köçürüş Naxşisi (Mexmut, 1981, s. 107), “yar-yar” veya “ölen” koşakları söylenir (Kadir, 2005, s. 36).

Yıǵlıma qız, yıǵlıma, toyuñ boldi,	Aǵlama kız, aǵlama düǵünün oldu,
Altun güllük қоşuge öyüñ boldi.	Altın güllük perdeli evin oldu.
Yıǵlıma qız, yıǵlıma, hoş bolursız,	Aǵlama kız, aǵlama, memnun olursun,
Qarçuǵidek yigitke қоş болursız.	Şahin gibi bir yıǵide çift olursun.

3.3. Yüz Açma

Düǵünde eskiden bu yana devam eden önemli ritüellerden biri gelinin yüzünü kapatmasıdır. Bu, eski çağlarda evlilik sırasında duyulan utanma duygusundan kaynaklanan bir âdettir. Düǵünde gelinlerin yüzünün kapatılması çoǵu etnik grupta korunan bir gelenektir (Vico, 1986, ss: 259-262). Bu, düǵünde yüz açmanın hemen hemen her millette olan geleneklerden biri olduǵu anlamına gelir. Uygurlarda gelinin yüzünün açılması belli kurallara göre yapılır.

Yüz açma sırasında koşaklar söylenir ve bu Uygur düǵün geleneklerinin önemli bir parçasıdır. Her memlekette söylenen koşaklar farklıdır. Turfan ve Kumul Uygurları arasında yüz açmak için özel meşrep düzenlenir (İsmail, 1991, s. 570). Bu konu hakkında Sultan Maxsud'un hazırladıǵı "Uygur Halk Şiirleri 2" (1981, ss. 106-109) adlı kitap ve Adalet İmin'in "Kumul Yüz Açma Koşakları Geleneǵi" (2007, ss. 51-60) adlı makalesi güzel örnekler sunar. Ayrıca İli Uygurların düǵünlerinde yüz açma sırasında "Çün-Çün Salvat" adlı koşak söyleme âdedi de yaygındır (Kadir, 2005, s. 36; Raxman vd., 1996, s. 131). Yüz açma sırasında söylenene koşaklar, Uygur düǵün geleneklerinin önemli bir parçasıdır. Bu nedenle bazı çalışmalarda düǵün koşaklarının tamamı, "Yüz Açqu Beyitleri" başlığı altında incelenmiştir (Ebey, 2005, ss. 79-88; Mexmut, 1981, ss. 570-594).

4. Büǵür'deki Uygurların Düǵünlerinde Koşak Söyleme Adetleri

Büǵür, Taklamakan Çölü'nün kuzeyinde yer alan, Bayıngolin İline baǵlı bir nahiye olup coǵrafi önemiyle eski çağlardan beri yazılı kaynaklarda yer almaya başlayan kadim memleketlerden biridir.

Büǵür Uygurlarında düǵünler, kendine özgü kural ve kaideleri ile gösterişli bir şekilde yapılır. Nasıl ki çeşitli yerlerin düǵün âdetleri az çok farklılık gösteriyorsa, Büǵür halkının düǵün âdetleri de kendine has özellikler taşımış, bazı özellikler kaybolmuş, yeni âdetler ortaya çıkmıştır. Örneğin, gelini göçürmek için gelen damadın akrabalarının gelinin ayakkabısı içine kor koyup salladıktan sonra geline ayakkabıyı giydirmeleri, gelin göçürme sırasında gelini ateşten atlatmaları ve gelini damadın evine getirdikten sonra oturacağı yerin altına bir taş koymaları (evliliǵi taş gibi sabit olsun diye) gibi âdetler eskiden beri devam ettirilmiş olsa da günümüzde kaybolmaya yüz tutmuştur. Bazıları eski dinlerin kalıntıları olsa da aslında bu âdetler, sadece evliliklerin uyum ve mutluluk içinde olmaları yönündeki dileklerin ifade edilme yöntemleridir.

Her ne kadar modern kültürün etkisiyle Uygur düğün ve törenlerinde koşak söyleme geleneği yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamış olsa da Bögür'de bu gelenekler hâlâ canlılığını sürdürmektedir.

Bu araştırmayı yapabilmek için Bögür köylerinde, halk arasında koşak söyleyen bazı kişilerle görüşerek düğünlerde söyledikleri koşaklar derlenmiş ve gerçek düğün törenlerine katılarak koşakların içeriği, icrası, söyleyenlerin o andaki ruh hâli ve düğüne katılanların tepkileri gibi detaylar kaydedilmiştir. Koşak söyleyenler ile özel mülakat ve görüşmeler yapılmıştır.

Bögür köylerindeki Uygur düğünlerinde en çok “Düğün Başlatma Koşağı” ve “Yüz Açqu” (yüz açma) koşakları yaygındır. Bu koşaklar ve söyleniş süreçleri şöyledir:

4.1. Düğün Başlatma Koşakları

Bögür köylerinde düğünler genellikle evde gerçekleşir. Resmî düğün gününde, genel olarak yöre halkından yüzlerce kişi düğüne davet edilir. Damat ile gelinin memleketi farklı olmadığı sürece düğün töreni her iki ailede de aynı gün yapılır. Damat ile gelin farklı memleketlerdence düğün, ilk olarak kızın yurdunda, ertesi gün veya birkaç gün sonra da damadın ailesinin yaşadığı yerde yapılır. Düğün günü her iki tarafın yakınları ve akrabaları evlilik sevincine kapılır; davul, zurna çalınır, şarkılar söylenir. Genellikle erkek tarafı düğüne sabah erkenden başlar çünkü gelin göçürmek için kız tarafını bekletmemesi gerekir. Erkek tarafı; akrabaları, komşuları ve arkadaşlarından oluşan yüze yakın kişiyle birlikte kızı göçürmek için kız tarafına gider. Kız tarafı onları büyük bir saygı ve itibarla karşılar. Ekonomik durumlarına göre çeşitli yemekler hazırlarlar. Yemekten sonra damat tarafından bir kadın çıkıp gelin için hazırladığı düğün kıyafetlerini ve takıları ortaya açar. Buna “Açqu” veya “Sandık Açış” denir. Düğün davetlileri, özellikle de bütün kadınlar bu süreci izlerler. Bu aşama biter bitmez damat tarafından biri çıkıp koşak söylemeye başlar. Buna “Düğün Başlatma Koşağı” denir. Koşaklar şöyle başlar:

Elçi menna, elçi menna, elçi men,	Elçi benim, elçi benim, elçi ben,
Elge layıq, erge layıq eldin men.	Ele layık, ere layık eldenim ben.
Oğul terepniñ teklipige bina'en,	Erkek tarafının teklifine binaen,
Özlırige gep atqılı keldim men.	Sizlere söz iletmeye geldim ben.
Tilep sizge hoşallıqni, şadlıqni,	Size şad ve mutluluk dileyerek,
Qildim bugün toyıñlarğa saqılıq.	Bugün düğününüze sakilik yaptım.
Hemmiñlarğa şadimanlıq tileymen,	Hepinize mutluluk diliyorum,
Qamlaşmığan qoşaqırım arqılıq.	Bu uyumsuz koşaklarımla.
Bégimizda reñmu-reñ gül bar idi,	Bağımızda rengârenk gül vardı.
Bu yıl qışta soğuq tégip üşüptu.	Bu yıl kışta üşüyerek solmuş.
Bazardimu ¹⁸ şunçe tola qız tursa,	Bazar'da da o kadar çok kız varken,

¹⁸ Bazar: nahiye merkezi anlamında geliyor ve damat nahiye merkezindedir.

Yigit köñli sizniñ qiziñizğa çüşüptü. Yiğidin gönlü sizin kızıma düşmüş.
 Qiz çoñ bolsa erge béríp uzutup, Kız büyürse evermek,
 Yigit bolsa öylep qoyuş periziken. Yiğit büyürse evlendirmek farzmuş.
 Ölüp ketsek erge bermey, öylimey, Evlendirmeden ölürsek,
 Ata-ana qiyamette qeriziken. Ata ve ananın kıyamete borçları kalırmış.
 Cañgallıqta yulğun bolup şor bolup, Çayırılıkta ılgın ve tuzlu toprak olup,
 Ot bolmisa qoy baqmaqmu tes iken. Ot olmazsa koyun gütmek çok zormuş.
 Oğul bala qançe noçi bolsimu, Oğullar ne kadar yaman olsa da
 Xotuni bolmisa ertivari yoq iken. Eşi olmazsa itibarı yok imiş.
 Siyadan sélip nanni yaqtuq yeñlikte, Isırgan tohumuyla nan pişirdik kollukla,
 Qizlirimiz güldek boptu eñlikte. Kızlarımız gül gibi olmuş, makyajla.
 Saniyem'ni¹⁹ öz emirige alalmay, Saniyem'i nikahlayıp alamadan,
 Çumpaqlıqlar²⁰ qaptu bugün teñlikte. Çumpağ gençleri bugün kalmış ortada.
 Egip öttuq muşu yerge kelgüçe, Buraya gelene kadar dolaşıp geçtik,
 Üç-töt yerde doqmuş bilen ceynektin. Üç beş yerde kavşak ve yol ağzını.
 Oğlimizni merd-merdane ötsun dep, Mert ve merdane olsun diye,
 Şuña soyduq qoçqar bilen seynektin. Oğlumuz koç ile keçiyi kestik.
 Yaxşı künde bugün boldı toyuñlar, İyi günde bugün oldu düğününüz,
 Visal tapsun hiciran basqan oyuñlar. Visal bulsun hicran düşünceleriniz.
 Capadimu rahettimu teñ yaşap, Cefa ve rahatta beraber yaşayıp,
 Sadaqette elni heyran qoyuñlar. Sadakatte herkesi hayran bırakınız.
 Oxşap ketsun déhqançılıq zira'et, Bereket versin çiftçilik ziraat,
 Aynip ketsun candar-çarva, çañıllar. Çoğalsın büyük, küçük baş hayvanlar.
 Kéler yili muşu künde paqlandek, Gelecek seneki bu günde,
 Bir cüp oğul tuğulgusi balañlar. Nur topu gibi bir çift oğul doğsunlar.
 Meyli bay bol, meyli gaday meyli şah, İster zengin ol ister fakir veya şah,
 Üzivetme evladiñni tiriñni. Evladınla aranı koparma.
 Toy qilipla öz derdiñge qayğurup, Evlenince kendi derdinle uğraşıp,
 Taşlıvetme baqqan ata-anañni. İhmal etme seni büyüten ana, babanı.
 Toydin kéyin körsetkili kelgende, Düğünden sonra selama geldiğinde,
 Balılarğa birer paqlan soyarsız. Gençlere birer koyun kesersiniz.
 Balılar sel may tartışıp qalsimu, Gençler birbirine küserse
 Xapa bolmay kelse qoşup qoyasız. Alınmadan kızı damatla gönderirsiniz.
 Şadlıqidin qayğusi köp cahan bu, Mutluluğu da kaygısı da çok cihan bu,
 Aldıgımu arqıgımu qarañlar. Geçmiş de geleceği de düşünmeli.
 Öy dégende bolup turidu unçilik, Ev içinde olur bazen o kadar,
 Qattiq, yirik, uşşaq-çüşek parañlar. Kaba, sert, ufak tefek tartışmalar.
 Yaxşı künde boldı bugün toyuñlar, İyi günde oldu bugün düğününüz,
 Qizilgüldek yarişıptu boyuñlar. Gül gibi birbirinize yakışmışsınız.
 Arqisidin yeñge bolup barğanlar, Beraberinde yenge olup gidenler,
 Qiz-yigitni gepleşkili qoyuñlar. Kız ve yiğidin muhabbetine izin veriniz.

¹⁹ Saniyem: gelinin adı.

²⁰ Çumpağ: gelinin mahallesi.

Allah bizni xelq etti yaratti,
 İnsan qilip yer yüzige taratti.
 Bu dunyaniñ derdini teñ tartsun dep,
 Gopurcan'ğa²¹ saniyemni yaratti.
 Toñlisimu laçin qetiy ketmeydu,
 Undaq-bundaq yerni makan etmeydu.
 Belek yerniñ qizlirimu seteñdu,
 Çumpaqliqniñ qizliriğa yetmeydu.
 Añlisammen bezi yerde beziler,
 Qizlirini malğa oxşaş sétiptu.
 Alay dese yiğitlerniñ puli yoq,
 Ni qiz bala çokan bolup kétiptu.
 Oxşimaydu yerniñ küçi osisi,
 Zira'etni tavlşqanda tériñlar.
 Ayal dégen asqudiki bir xam göş,
 Yeşi toşsa derhal erge bériñlar.
 Bezilerniñ baliliri bar yéri yoq,
 Bezilerniñ canliri bar yéri yoq.
 Öz vaqtida tégiñ dese unimay,
 Ma ayalniñ hazirgiçe éri yoq.
 Gopurcan'mu bugün ayni algudek,
 Saniyem'mu qat-qat altun salgudek.
 Saniyem'ni alalmiğan balilarniñ,
 Etilikke tamiqi işşip qalgudek.
 Laçin baqsaq uçup ketse kelsiken,
 Qurğuy baqsaq uçup ketse kelsiken.
 Qamlaşmiğan béyittin söz qoyduq,
 Az körmise qizni bizge bersiken.

Allah bizi halk etti yarattı,
 Âdem edip yer yüzüne dağıttı.
 Dünya dertlerini beraber çeksın diye,
 Gafur Can'a Saniyem'i yarattı.
 Üşüse de şahin yuvasını terk etmez,
 Öyle böyle yerleri mekân etmez.
 Başka yerin kızları da güzeldir,
 Çumpak'ın kızları kadar değildir.
 Duyduğuma göre bazı yerlerde bazılar,
 Kızlarını malı gibi satıyormuş.
 Almak isteyen yiğitlerin parası yok,
 Birçok kızlar evlerinde kalırmış.
 Yerin gücü ve nemliliği farklıdır,
 Ziraatı zamanında ekiniz.
 Kasın ise askıdaki çiğ ettir.
 Yaşı gelince hemen evlendiriniz.
 Bazıların evladı var yeri yok,
 Bazıların canları var yeri yok.
 Zamanında evlenmeyi reddeden
 Bu kadının şimdiye dek eşi yok.
 Gafur Can da bugün ayı alacak,
 Saniyem de kat kat altın takacak.
 Saniyem'i alamayan gençlerin,
 Yarın belki damakları şişecek.
 Şahin baksak uçup geri gelseler,
 Doğan baksak uçup geri gelseler.
 Uyumsuz koşaklarla söz açtık,
 Az görmeden kızı bize verseler.

Düğünü başlatma koşağı tamamlandıktan sonra, genelde birkaç dakika farklı konularda koşaklar söylenir. Bazı koşaklar o kadar esprili olur ki izleyenler kahkaha atarak alkışlarlar, bazı koşaklar ise gözleri yaşartır. Ardından koşak söyleyen kişi katılımcıları eğlendirmek ve dikkatleri kendi üzerine çekmek amacıyla şu tarz koşaklar söyler:

Ayal dégen er kişiniñ zinniti,
 Saniygüldek çirayliqni éliñlar.
 Kim qizini béyit éytmisa bermise,
 Méni izdep kéliñlar.

Kadın dediğin erkeğin ziynetidir,
 Saniye gibi güzelleri alınız.
 Kim kızını koşak söylemeden vermezse,
 Beni arayıp bulunuz.

Ardından koşak söyleyen kişiye damat ve gelin tarafından para veya kumaş hediye edilir:

²¹ Gopurcan: damadın adı.

Sözlep qoydum qızıqçılıq bolsun dep, Koşak söyledim eglence olsun diye,
 Buraderler mendin rencip qalmisa. Kardeşlerim söylediğimden alınmaymın.
 Qız-yigitler icil-inaq ötmeymiş, Kız ve yiğit geçinemeyebilirmiş,
 Toyda qoyğan qoyguluqni almisa. Düğünü verilen hediye almazsa.

Sonunda koşak söyleyen kişi şu mısralar ile koşaklarını sonlandırır:

Xeyri dostlar sélip qoydum malamet, Dostlarım, size verdim melamet,
 Teñri qilsun téninlarni salamet. Tanrı kılsın teninizi selamet.
 Hemmiñlarğa şadimanliq tileydu, Hepinize mutluluk diliyorum,
 Çumpaqliq²² akañlar Tursun Anayet²³. Çumpaklı ağabeyiniz Tursun İnayet.

Böylece düğün başlatma koşağı biter ve gelin için hazırlanan ev eşyaları açılır. Getirilen tüm eşyalar açıldıktan sonra gelin göçürülüşe hazırlanır. Bu sırada gelin arkadaşlarıyla birlikte başka bir odada veya komşuların evinde eğlenir. Ardından damat ve arkadaşları da onlara katılırlar. Daha sonra büyüklerden bazıları kızı göçürmek için içeri girer. Gelin, anne ve babasının rızasını aldıktan sonra damadın evine göçürülür.

Burada söylenen bu koşaklar, her ne kadar diğer memleketlerde söylenenlerden farklı olsa da her memlekette kız göçürme sırasında bu tarz koşaklar söylenir. Gerçi bu koşaklar, damat tarafının kız tarafına gelini göçürmek için gittiğinde söylene de Bügür halkı buna “Düğün Başlatma Koşağı” der ve bu koşaklar ile birlikte “Açqu” veya “sandık açış” tamamlanıp gelin göçürülmeye başlanır. Demek ki Bügür’deki düğün başlatma koşağı Uygur düğünlerinde genelde “Gelin Göçürme Koşağı” olarak adlandırılan koşağın ta kendisidir. Ancak içeriği ve söylenme vaktinde farklılık görülmektedir.

4.2. Yüz Açma Koşağı

Bügür Uygurlarında gelin göçürüldükten sonra ve düğün davetlileri dağılmadan önce gelinin yüzü açılır. Genellikle düğüne katılan hemen herkes bu törene katılır. Gelinin duvağı, bir arkadaşı tarafından bazen bir koşak söylenerek bazen de dans edilerek açılır. Buna “Yüz Açqu” denir. Genellikle Bügür’de yüz açımı, Turfan ve Kumul’da olduğu gibi coşkuyla gerçekleşmez. Söylenen koşak sayısı da fazla değildir. Örneğin:

Kigiz saldim öyge,	Keçe döşedim eve,
Gilem saldim törge.	Kilim serdim köşeye.
Cénimniñ cananisi,	Canımın cananı ise,
emdi keldi öyge.	Şimdi geldi eve.

²² Çumpaqlıq: koşak söyleyen kişinin mahallesi.

²³ Tursun Anayet: koşak söyleyen kişinin adı ve soyadı.

Bir yaxşığa bir yamanni,
buyrimas bolsun.
İki yaxşı bir bolğanda,
ayrilmas bolsun.

Bir iyiye bir kötüyü,
Buyurmaz olsun.
İki iyi bir olursa,
Ayrılmaz olsun.

Böyle koşaklar söylenerek gelinin duvağı açılır ve ardından kaynanası gelip gelinin alınından öper ve ona başörtüsü takar. Gelin “teşekkürler anne” diyerek karşılık verir. Bu, kayınvalide ile gelin arasında iyi bir ilişki kurulması içindir. Akşama doğru avluda eğlence düzenlenir. Buna “düğün meşrebi” denir. Meşrebe çok sayıda genç katılır. Düğün meşrebinde evlilik ve mutluluk dilekleriyle ilgili şarkılar söylenir, çalgılar çalınır ve dans edilir. Genç kız ve erkekler için bir tanışma ortamı oluşur. Meşrep bittikten sonra damat ve gelin, arkadaşlarının eşliğinde odalarına girerler, çay içerek biraz sohbet ederler. Daha sonra çiftin arkadaşları çifte mutluluklar dileyip dağılırlar. Bir düğün günü de böylelikle sona erer.

Bügür köylerinde Uygur düğünlerinde erkek tarafının kız tarafına gelin göçürmeye gittiğinde “düğün başlatma”, gelini getirdikten sonra “yüz açma” koşakları söylemesi yaygın âdetlerdir. Turfan ve Kumul gibi diğer Uygur memleketlerinde “yüz açımı”, ayrı bir eğlence töreniyle daha da coşkulu bir şekilde gerçekleşirken Bügür’de kısa bir koşak söyleme ritüeliyle basit bir şekilde gerçekleşir. Ancak bu âdetlerin tamamı kuşaktan kuşağa aktarılan düğün âdetlerindedir.

5. SONUÇ

Düğünde koşak söylenmesi Uygurların ortak geleneklerinden biridir, ancak modern kültürün etkisiyle ve yaşam ortamındaki değişikliklerden dolayı bu gelenekler bazı Uygur köylerinde, özellikle de büyük şehirlerde ortadan kalkmaktadır. Bu geleneklerin giderek ortadan kalkması iç ve dış faktörlerin etkisine bağlanabilir. Uygurlar arasında koşak söylemeyi bilenlerin sayısı gün geçtikçe eksilmekte ve aynı zamanda koşaklara olan talep de azalmaktadır. Özellikle şehirlerdeki düğünler çoğunlukla restoranlarda bir yönetici ya da düğün düzenleme şirketi yardımıyla gerçekleştirildiği için koşak söyleyenlere ihtiyaç hissedilmemektedir. Bu araştırma sırasında öğrendiğimize göre, Bügür köylerinin her birinde koşak söyleyebilen ancak bir veya iki kişi bulunmaktadır. Fakat koşakların içeriği ve söyleniş şekli arasında pek bir fark yoktur. Bu da demek oluyor ki bu kişilerden sonra koşakları söylemeye devam edecek kimse kalmayabilir.

Diğer ülkelerin veya milletlerin bazı düğün geleneklerinin Uygurları etkilemesi sonucu, Uygur düğün geleneklerinde de birtakım değişiklikler meydana gelmektedir. Düğünlerde müzik, şarkı ve danslara çok zaman ayrılrsa da koşak söyleme geleneği ihmal edilmektedir. Dolayısıyla düğün ve törenlerin gittikçe modernleşmeye başladığı bu özel dönemde, Uygur geleneksel düğün âdetlerini ve düğünlerde söylenen koşakları toplayıp

düzenlemek ve araştırmak, önümüzdeki en önemli görevlerden biridir. Çünkü Uygur kültürünün, folklorunun yani sözlü ve somut olmayan kültürel mirasının korunması ve yaşatılması büyük önem taşımaktadır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Bu çalışma Hubei Eyaleti Eğitim Departmanı Felsefe ve Sosyal Bilimler Araştırmaları Temel Projeleri tarafından desteklenmektedir. Proje No: 22D121.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAK KİŞİLER:

- Tursun İnayet, 55, ilkokul mezunu, çiftçi, görüşme: 25 Ocak 2017 / Bügür
Yasın İsmail, 60, ortaokul mezunu, çiftçi, görüşme: 14 Temmuz 2017 / Bügür
Patem İbrahim, 50, ilkokul mezunu, çiftçi, görüşme: 16 Temmuz 2017 / Bügür

KAYNAKÇA

- Abdulla, B. (2010). Béyit- Qoşaq: Turpan Qedimiy Toy- Murasim Tékestliri. *Bulaq*, 133(4), 105-107.
- Abdulla, B. (2010). Béyit- Qoşaq: Turpan Qedimiy Toy- Murasim Tékestliri 2. *Bulaq*, 134(5), 110-112.
- Abdulla, B. (2010). Turpan Qedimiy Toy- Murasim Tékestliri. *Bulaq*, 136(1), 86-88.
- Abduxaliq, M. & Selim G. (2005). Çöçek Uygur Yaşlıriniñ Toy Adetliri. *Miras*, 6, 43-48.
- Aydemir, A. (2013). Türk Dünyasında Bazı Düğün Terimleri ve ‘Al Duvak’ Geleneği Üzerine. *Turkish Studies (Elektronik)*, 8(9a), 619-655. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3715>
- Beiseğluova, A., Kalşabayeva, B. & Smağulov, B. (2023). Türkiye ve Özbekistan’da Yaşayan Kazak Türklerinin Düğün Geleneklerindeki Bazı Unsurlar. *Milli Folklor*, 137(18), 159-173. <https://doi.org/10.58242/millifolklor.685973>

- Ebey, A. (2005). *Uygur Xelq Égiz Edebiyati Qamusi* (Cilt11). Xinjiang Xelq Neşriyati ve Milletler Neşriyati.
- Ġappar, Z. (2012). *Uygur Xelq Qoşaqłiri Heqqide Tetqiqat*. Milletler Neşriyati.
- İmin, A. (2007). Qumul Yüz Açqu Meşrepliridiki Béyit Éytiş En'enisi. *Miras*, 3, 21-60.
- İsmail, E. (1991). *Qumul Nezmiliri*. Xinjiang Xelq Neşriyati.
- Kadir, E. (2005). Lun Weiwuer Hunli zhong de Chuantong Xisu (Uygur Düğünlerinde Geleneksel Âdetler Üzerine). *Nei Menggu Minzu Daxue Xuebao*, 1.
- Kılıç, E. (2023). Geleneksel Su Yönetim Sisteminin (Karız) Uygur Halk Koşaklarına Yansıması. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(35), 661-677. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1276033>
- Maihemaiti, A. (2003). Weiwuerzu de Hunli Xisu Geyao (Uygurların Düğün Koşakları). *Zhongguo Minzu*, 2, 53.
- Mexmut, S. (1981). *Uygur Xelq Qoşaqłiri 2*, Xinjiang Xelq Neşriyati.
- Öger, A. (2006). Mâni Tarzındaki Uygur Halk Koşakları Üzerine Bir Değerlendirme. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(2), 401-409.
- Raxman, A. (1989). *Uygur Folklori Heqqide Bayan*. Xinjiang Universitétı Neşriyati.
- Raxman, A., Hemdulla, R. & Xuştar, Ş. (1996). *Uygur Örp- Adetliri*. Xinjiang Yaşlar-Ösmürler Neşriyati.
- Vico, G. (1986). *Xin Xueke (Yeni Bilim)* (G. Zhu, Çev.). Renmin Wenxue Chubanshe.
- Wufuer, M. (2019). On Uighur Wedding Traditions and Change (Uygur Düğün Gelenekleri ve Değişimi Üzerine). *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, 5(9), 169-191. <https://doi.org/10.25306/skad.540047>
- Zhong, J. (2012). *Minsu xue Gailun (Folklor Giriş)*. Gaodeng Jiaoyu Chubanshe.

Makale Bilgisi: Gümüş, E. (2024). Moralizade Vassaf Kadri'nin <i>Hint Yıldızı</i> Eserindeki Sömürgecilik ve Ulusal Bağımsızlık Hareketleri. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 2, ss.518-531.	Article Info: Gümüş, E. (2024). Colonialism and National Liberation Movements in Moralizade Vassaf Kadri's <i>Hint Yıldızı</i> . DEU Journal of Humanities, Volume: 11, Issue: 2, pp.518-531.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1450589	DOI: 10.69878/deuefad.1450589
Gönderildiği Tarih: 10.03.2024	Date Submitted: 10.03.2024
Kabul Edildiği Tarih: 27.05.2024	Date Accepted: 27.05.2024

MORALİZADE VASSAF KADRI'NİN *HİNT YILDIZI* ESERİNDEKİ SÖMÜRGEÇİLİK VE ULUSAL BAĞIMSIZLIK HAREKETLERİ

Ersoy Gümüş*

ÖZ

Bu çalışma, kökenleri Balkanlara dayanan ancak İstanbul'da doğan Moralizade Vassaf Kadri'nin 1915 tarihli romanı *Hint Yıldızı*'nda yansıtıldığı şekliyle sömürgeci güçlerin pratikleri ve yerel halkın verdiği dekolonizasyon mücadelesi üzerine yoğunlaşan bir okumadır. Özünde bir şiddet praksi olan sömürgecilik, hâkim olduğu topraklardaki doğal zenginliklerin yanı sıra yerel halkı sömürmeyi amaçlar. Bunun yanı sıra sömürgeci güçler baskılarını daim kılmak ve olası başkaldırıları engellemek amacıyla yerel kültürü, milli ve manevi değerleri yok edip kendi düşünce sistemlerini ve değer yargılarını yerleştirmeyi ve yaygınlaştırmayı amaçlar. Bu bağlamda Moralizade Vassaf Kadri İngiliz sömürgecilerin alt kıtada uyguladıkları fiziksel, psikolojik ve kültürel tahakkümleri anlattığı romanında genel bir sömürgecilik resmi çizer. Bunun yanı sıra uzun yıllar İngiliz boyunduruğunda bulunan Hint halkı ulusal bağımsızlığını kazanmak adına ayağa kalkar ve bütün kimliksel farklılıklarından arınarak dekolonizasyon mücadelesi başlatır. Bu çalışma, *Hint Yıldızı*'nın bir yandan sömürgeci tahakkümün farklı boyutlarda şiddete dayanan uygulamalarını diğer yandansa sömürge halkının sömürgeci şiddetine karşı daha büyük bir şiddetle başkaldırarak verdiği bağımsızlık mücadelesini Frantz Fanon, Aime Cesaire ve Albert Memmi gibi eleştirmenlere göndermeler yaparak incelediğini iddia eder.

Anahtar Kelimeler: sömürgecilik, dekolonizasyon, Moralizade Vassaf Kadri, *Hint Yıldızı*, Frantz Fanon

* Dr. İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu. E-posta: ersoygumus@yahoo.com.tr , ORCID: 0000-0002-3919-336X

COLONIALISM AND NATIONAL LIBERATION MOVEMENTS IN MORALIZADE VASSAF KADRI'S *HİNT YILDIZI*

ABSTRACT

This study focuses on the practices used by colonial powers and decolonization movements of the colonized as reflected in the novel *Hint Yıldızı* which was written in 1915 by Moralızade Vassaf Kadri whose roots go back to the Balkans but was born in İstanbul. Colonization which is violent in its core aims at exploiting both natural sources and the people of the lands that it dominates. In addition to this, colonial powers aim to not only erase the local culture and national and moral values but also fix their own ideologies or values and popularise them to make their dominance permanent and to hinder any possible uprising. In this regard, Moralızade Vassaf Kadri, in his novel, presents a colonial world which is filled with physical, psychological, and cultural violence practiced by the colonial powers in Indian subcontinent. Besides, Indians who have suffered under British colonialism for many years stand to gain their independence and they take decolonization movements forward by purging away any differences in their identities. This article argues that by referring to such critics as Frantz Fanon, Aime Cesaire, and Albert Memmi, *Hint Yıldızı* both analyzes the colonial practices which are based on violence on varying degrees and explores the national independence movements of Indians who revolt against the colonizers by a greater violence.

Keywords: colonialism, decolonization, Moralızade Vassaf Kadri, *Hint Yıldızı*, Frantz Fanon

1.GİRİŞ

İnsanlık tarihi bireyin doğayla ya da toplumların farklı toplumlarla giriştikleri mücadelelerle şekillenmiştir. Tarih boyunca çeşitli toplumlar veya topluluklar en temelde kendi refah seviyelerini yükseltmek, ihtiyaç duydukları toprak, hammadde ya da insan gücüne ulaşmak için farklı grupların topraklarını ve/veya mallarını ele geçirmek, bunları kontrol altında tutmak ve en nihayetinde kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak amacıyla birçok mücadeleye girişmişlerdir. Sömürgecilik olarak nitelendirilebilecek olan bu faaliyetler dünyanın farklı coğrafyalarında farklı yöntemler izlediği ve farklı pratikler geliştirdiği için sömürgecilik kavramının çeşitli tanımları vardır. Marc Ferro, sömürgeciliğin tarihsel gelişimini, imparatorlukların sömürgecilik faaliyetlerini ve rekabetçi toprak paylaşımalarını incelediği *Sömürgecilik Tarihi* adlı kitabında sömürgeciliği “yabancı bir toprağın işgalini, o toprağın işlenmesini ve oraya göçmenlerin yerleşmesini içerir” olarak tanımlamaktadır (Ferro, 2017, s. 19). Ferro'nun bu tanımı esas alındığında sömürgeciliğin tarihin ilk dönemlerine, Eski Yunan'a kadar uzandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda ikinci yüzyıldaki Roma İmparatorluğu'nun veya on üçüncü yüzyıldaki Moğol İmparatorluğu'nun yayılmacı politikaları sömürgeci hareketler olarak görülebilir (Loomba, 2000, s. 8). Ancak batı tarihçilik geleneğine göre sömürgecilik hareketleri, gelişen teknolojik aletler ve özellikle okyanusları aşabilir hale gelen karavela gemileri sayesinde 15. Yüzyılda Portekizliler ve İspanyolların başlatmış olduğu keşifler ile Avrupalı güçlerin Asya, Afrika ve Amerika'da çeşitli bölgeleri kontrolleri altına alıp

buralarda yerleşim alanları kurmaları ve ticaret ağları geliştirmeleriyle başlamıştır. Fakat bu hareketler Portekiz ve İspanyollarla sınırlı kalmamış, başta Fransa ve İngiltere olmak üzere Belçika ve Hollanda İmparatorluğu gibi birçok Avrupalı güç sömürgecilik yarışına katılmış ve dünya çapında koloniler kurmuşlardır. Ania Loomba, yeni topraklarda yerleşim alanları kurmaya dair faaliyetlerin “zaten mevcut olan toplumların yapılarının ve düzenlerinin bozulması veya bu toplumların yeniden şekillendirilmesi” anlamına geldiğini ifade etmiştir (Loomba, 2000, s. 8). Buradan hareketle sömürgecilik, sömürgeci güçlerin kendi yaşam ve yönetim şekillerini, ekonomik yapılarını ve sistemlerini sömürgeleştirdikleri topraklara ve bu topraklarda yaşayan halklara empoze ettikleri çok yönlü bir tahakküm süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki ‘çok yönlü’ ifadesi, tahakkümün sadece toprakların işgal edilmesiyle ortaya çıkan siyasi yapılanmayla sınırlı kalmadığını, sömürgeleştirilen bölgelerin hem sömürgeci kültürün dikte edilmesi suretiyle kültürel olarak asimile edildiğini hem de yer altı ve yer üstü zenginliklerinin çeşitli şekillerle anakaraya taşınarak bu bölgelere uygulanan ekonomik bir baskının söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Kısacası sömürgecilik – farklı bölgelerde farklı yapılar ve uygulamalar şeklinde gözlemlenmesine rağmen – en temelde sömürgeleştirilmiş halkların, onların kültürlerinin, topraklarının ve kaynaklarının güç hatta şiddet kullanmak suretiyle kontrol altında tutulmasını ve sömürgeci güçlerin çıkarları doğrultusunda kullanılmasını ifade etmektedir.

Teorik bağlamda bakıldığında sömürgecilik tarihin erken dönemlerine, Eski Yunan ve Roma’ya kadar uzansa da bu çalışmanın odak noktası olan Avrupa merkezli sömürgecilik on beşinci yüzyılın son ve on altıncı yüzyılın ilk yıllarında başlayan coğrafi keşiflerle varlık kazanmıştır. Dünyanın çok çeşitli yerlerinde ortaya çıkan sömürgecilik hareketleri, Hindistan alt kıtasında ise ilk olarak 1498 yılında Portekizli kâşif ve denizci Vasco da Gama’nın gelmesiyle beraber başlamıştır. Bunu takip eden süreçte Fransa, Hollanda Koloni İmparatorluğu ve Portekiz gibi farklı sömürgeci güçler alt kıtanın çeşitli bölgelerinde hâkimiyet kurarak özellikle dönemin zenginliği olarak görülen baharat ticaretini kontrolleri altına almak suretiyle refah elde etmeye çalışmışlardır. Ancak köklü bir medeniyete sahip olan Hindistan, 1600’lü yılların başında buraya gelen İngilizlerin sömürgecilik faaliyetleri sonrasında 1800’lerde bütün alt kıtayı tamamen kontrolleri altına almalarıyla perçinlenen uzun ve çok kanlı bir tahakküm sürecine girmiştir. İlk yıllarda, çok uluslu anonim bir şirket olan ve Doğu Hint Adalarıyla ticareti artırmak amacıyla kurulan Doğu Hindistan Şirketi bünyesinde tüccar olarak faaliyet gösteren İngilizler, alt kıta üzerinde giderek artan bir kontrol mekanizması geliştirmişlerdir (Bulgur, 2004, s. 64). Bu sürecin ve artan tahakkümlerin doğal bir neticesi olarak Doğu Hindistan Şirketi politik bir yapıya dönüşmüş ve kendisine ait askeri gücü sayesinde Hint alt kıtasındaki sömürgecilik unsurlarının en önemlilerinden biri haline dönüşmüştür. “Sadece dış ticarete faaliyet gösteren anonim şirketlerin en büyüğü olması açısından değil aynı zamanda İngiliz sömürge ve imparatorluk sisteminin kurulması noktasında etkili olması açısından da” kritik bir role sahip olan İngiliz Doğu Hindistan şirketi sayesinde İngilizler on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar sömürgeci faaliyetlerini alt kıtada yaygınlaştırmış ve bu bölgeyi kontrolleri altında tutmayı başarmışlardır (Doğan ve Erdoğan, 2017, s. 840). Ancak İngiliz güçleri, 1857 yılında Doğu Hindistan Şirketi bünyesinde bulunan Sepoy askerlerinin isyanıyla ortaya çıkan Hint Ayaklanması engelleyememişlerdir. Kısa süre içerisinde bu isyana farklı bölgelerde bulunan askeri kuvvetlerin ve sivil halkın katılımıyla Hint alt kıtasındaki İngiliz iktidarı büyük ölçüde sekteye uğramış ve sarsılmıştır. 20 Haziran 1858 tarihinde İngilizler tarafından kanlı bir şekilde bastırılan isyan sonucunda Doğu Hindistan Şirketi kapatılmış ve

şirketin bütün görev, sorumluluk ve yetkileri İngiliz Hükümetine devredilerek Hindistan İngiliz sömürgelerine eklenmiştir (Bulgur, 2004, ss. 69-70). Tarih kaynaklarında daha çok 1857 Hint Ayaklanması şeklinde ifade edilen bu isyan, Hint alt kıtasında sömürgecilere ve sömürgecilik yanlılarına karşı atılan ilk adım ve ilk ayaklanma olması hasebiyle yerel tarihçiler tarafından Birinci Hindistan Bağımsızlık Savaşı olarak kabul görmektedir (Loomba, 2000, s. 102). Bu tarihten itibaren Hindistan, bağımsızlığını kazanacağı 1947 yılına kadar Britanya Hindistan'ı ya da Britanya Rajı gibi farklı isimlerle anılmakla beraber bir İngiliz sömürgesi olarak kalmıştır.

Dünyanın farklı yerlerindeki ve Hindistan'daki bu sömür faaliyetlerinin siyasi, kültürel, sosyolojik ve ekonomik yansımaları olduğu gibi edebiyatta da bu konuda birçok eser kaleme alınmıştır. Belki sömürgecilik geçmişi olmamasından kaynaklı, bu alanda çok fazla edebi eser bulunmamakla beraber, Türkiye'de sömürgecilik üzerine eser veren ilk yazarlardan biri Moralizade Vassaf Kadri'dir. II. Meşrutiyet Dönemi'nin verimli yazarlarından biri olmasına rağmen Moralizade Vassaf Kadri'nin hayatı ve edebi kişiliğine dair çok fazla kaynak bulunmamaktadır. Yazarın hayatına dair ulaşılabilir sınırlı sayıda kaynaklardan biri olan Mehmet Özdemir'in hazırlamış olduğu yüksek lisans tez çalışmasında, Moralizade Vassaf Kadri'nin yaşamına dair en kapsamlı ve güvenilir bilgilerin yine yazarın kendi eserlerinden biri olan *Sultan Murat* isimli piyesin giriş bölümünde yer aldığı belirtilmektedir (Özdemir, 2008, s. III). Buradan hareketle kökenleri Balkanlar'a dayanan Moralizade Vassaf Kadri'nin 1885 yılında İstanbul'da doğduğu düşünülmektedir. Kaç yaşında gittiği bilinmemekle beraber ilk ve orta öğretimini Balkanlar'da tamamladığını ve daha sonra 14 yaşında eğitimine devam etmek amacıyla İstanbul'a döndüğünü ve 19 yaşına kadar burada eğitimiyle meşgul olduğunu öğrenmekteyiz (Özdemir, 2008, ss. 4-5). Yazar üzerine yapılan bir başka çalışmada ise Merve Akbaş, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde yaptığı incelemeler neticesinde Moralizade Vassaf Kadri'ye dair bulunan iki belgeyi günümüz harflerine aktararak yazarın mesleğinin âyan kâtipliği olduğunu ancak görevinden uzun sayılabilecek bir süre izin alarak New York ve Washington'da bulunduğunu ve daha sonra Berlin'e geçerek burada ateşli silahlar geliştirip, bu silahlara dair izin işlemleriyle ilgilendiğini belirtmiştir (Akbaş, 2022, ss. 1016-1017). Bu bağlamda çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilecek olan Vassaf Kadri verdiği edebi eserler açısından da çok yönlülük göstermektedir. En yaygın olarak, Süleyman Sudi ile birlikte hazırladıkları ve on kitaptan oluşan *Milli Cinayet Koleksiyonu* isimli polisiye romanlarıyla tanınmasının yanı sıra kısa hikâyeler, piyesler ve romanlar yazmış ve aynı zamanda roman çevirisi de yapmıştır (Özdemir, 2008, s. 6).

Moralizade Vassaf Kadri'nin romanlarından biri olan *Hint Yıldızı* 1915 yılında Şems Matbaası'nda yayımlanmıştır. Yazar, Amerika'da bulunduğu süre içerisinde büyükelçilik vasıtasıyla Hintliler ile "pek sıkı bir teması hâsıl eylemiş" ve bu yakın ilişkinin neticesinde Hint ihtilalı ya da bağımsızlık mücadelesine dair fikirler geliştirmiştir (Akbaş, 2022, s. 1020). Bu tecrübelerinin nihai bir ürünü olarak görülebilecek *Hint Yıldızı*'nda sömürgeci tahakkümün Hint alt kıtasında yol açtığı toplumsal, siyasi ve kültürel yıkımın yanı sıra, ancak yaklaşık kırk yıl sonra bağımsızlığını kazanabilmiş olan Hindistan'da sömürgeci güçlere karşı Hindular ve Müslüman Hintliler başta olmak üzere toplumun bütün farklı kimliklerinin bir araya gelerek verdikleri bağımsızlık mücadelesi anlatılmaktadır. Bu özelliği ile "sömürgecilik karşıtı edebiyatın öncü örneklerinden biri" olan romanın başkahramanı

Arya Naçaka, bir yandan sömürgeciliğin yol açtığı çok katmanlı problemleri gözler önüne sererken diğer yandan da sömürgeci ya da sömürge yanlısı kurumlara, kuruluşlara, yapılara ve bireylere karşıt yapılar geliştirerek ve Hint halkını örgütleyerek planlı bir anti-sömürgecilik hareketi başlatan genç bir vatansaver olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda makalenin devamında İngiltere'nin siyasi ve kültürel tahakkümü altında uzun yıllar geçiren Hint halkının sömürgecilik neticesinde maruz kaldığı çıkmazların ve verdikleri dekolonizasyon mücadelesinin yansımalarını Moralızade Vassaf Kadri'nin *Hint Yıldızı* romanı çerçevesinde başta Frantz Fanon, Albert Memmi ve Aime Cesaire olmak üzere sömürgecilik alanına önemli katkıları olan teorisyenlerin eserlerine göndermeler yaparak incelemeyi amaçlıyorum.

2. Sömürgecilik ve Tahakküm

Sömürgeci toplumlar gittikleri coğrafyalarda her ne kadar kendi çıkarları için bulunsalar da farklı topraklarda bulunma sebeplerini meşrulaştırmak için çeşitli söylemler geliştirmişlerdir. Bunlardan en yaygın şekilde kullanılan medenileştirme misyonu İngiliz sömürge güçlerinin hem Afrika hem de Hint alt kıtası için kullandığı bir söylemdir. Uzun vadede bakılacak olursa İngilizlerin Hindistan'a günün modern teknolojik aletlerini getirdikleri, ülkenin birçok yerine uzanan tren yolları inşa ettikleri, hatta demokratik ve gelişmiş kurum ve kuruluşlar tesis ettikleri söylenebilir ve buradan hareketle sömürgecilik hareketleri haklı gösterilmeye ve temize çıkarılmaya çalışılabilir. Fakat sömürgecilik söz konusu olduğunda, kesin ve katı bir tahakküm ve bu tahakkümün ortaya çıkardığı hem fiziksel hem psikolojik bağlamda derin izler bırakan bir sömürü ve baskı süreci söz konusudur. Bu süreçte sömürgeci güçler, sömürgeleştirilen toprakların ekonomisini kontrol altında tutmak, bu topraklardaki değerli yer altı ve yer üstü zenginliklerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak, yerel halkı iş gücü veya askeri güç olarak kullanmak, müsadere yoluyla zenginlik elde etmek gibi fiziki tahakkümlerin yanı sıra sömürge toplumlarının kültürlerini ve dillerini yok ederek kendi değerlerini, dillerini, kültürlerini ve eğitim sistemlerini dayatmak gibi farklı baskı şekilleri ve yöntemler kullanmışlardır. Tunuslu yazar Albert Memmi, *Sömürgecinin Portresi* kitabında sömürgeleştirilen bireylerin maruz bırakıldıkları şartları şöyle anlatmaktadır:

Sömürgeci, sömürgeleştirilene insanların çoğunluğuna bahşedilen en değerli haktan yoksun bırakır: Özgürlük. Sömürgeciliğin sömürgeleştirilene dayattığı yaşam koşulları buna yer bırakmaz... Sömürge insanının bu ıstıraplı durumdan çıkış yolu yoktur. ... Onu insanlıktan çıkarmaya yönelik bu inatçı çabanın sonunda sömürge insanından geriye ne kalır? Artık kesinlikle sömürgecinin 'öteki ben'i değildir. Hatta pek insan bile denemez. (Memmi, 2021, s. 116)

Memmi'nin belirttiği gibi sömürgeci baskı altında neredeyse bütün insani haklarından mahrum bırakılan, ötekileştirilen ve hatta insanlıktan çıkarılan birey "asla olumlu olarak düşünülmez" ve bu tahakküm altında gittikçe insani vasıflarını kaybetmeye doğru itilir (Memmi, 2021, ss. 114-115). Moralızade Vassaf Kadri de *Hint Yıldızı*'nda İngiliz sömürgeciliğinin sebep olduğu insanlıktan çıkarma ve ötekileştirme süreçlerini, yerel halkın günlük hayatta karşılaştıkları baskıları ve zaman zaman tacizleri bulan durumlar aracılığıyla gözler önüne sermektedir. Roman mekânının Doğu Hindistan Şirketi'nin üç ana kolundan birinin bulunduğu Madras şehri olarak seçilmesi ve burada yaşanan ötekileştirmelerin ve baskıların anlatılması açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada Madras'ın Hint alt kıtasındaki İngiliz sömürgecilik faaliyetleri açısından taşıdığı önemi Inceoğlu şöyle belirtmektedir:

“1639’da Hindistan’daki İngiliz egemenliğinin ilk mihveri olacak Madras’ta bir kale (Saint-Georges) yapma izni alındı ve buranın yönetimi de İngilizlere bırakıldı.” (İnceoğlu, 1998, ss. 7-8). Eylül ayının yirmi dokuzunda başlayan romanın ilk sahnesinde İngiliz Polis Müdürü olan Mister Norman, Madras şehrindeki olağan dışı gelişmeleri (her yerin kırmızı, yeşil ve sarı bayraklarla süslenmesi) anlamak için gittiği, bir grup Hintli genç tarafından kurulmuş olan Madras Maarif Kulübü’ne alınmamasının açıklaması olarak duyduğu “Siz kendi kulüplerinize Hintlileri alıyor musunuz?” sorusu karşısında şaşkınlığa uğrar (Kadri, 2021, s. 142). Kulübün kapısında duran ihtiyar Hintli Safu’nun sorduğu bu soru sömürgeci güçlerin, sömürgelerdeki bireylere karşı uyguladığı ötekileştirme ya da ırksal ayrımcılığın en açık ifadelerinden biridir. Sömürgeci güçler için batı değerlerine ve medeniyetine dayanarak kurulan İngiliz kulüplerine insanlıktan çıkartılmış ve nesneleştirilmiş bireyler olan sömürgeleştirilenlerin alınmaması ne kadar normalse, Mister Norman’ın yani Avrupalı, gelişmiş ve medeni olarak düşünülen bir İngiliz’in Hint kulübüne alınmaması o kadar şaşırtıcı ve tuhaftır. Ancak bu eylem, sömürgeleştirilen toplumun artık kendi kararlarını verebildiğini, kendine özgü kurumlar kurup buraların kurallarını kendilerinin belirleyebildiğini gösteren ve özgürlük arayışları doğrultusunda atılmış bir adım olarak okunabilir.

Sömürgeci güçlerin sıklıkla kullandığı bir tahakküm şekli olan ötekileştirme ve ırksal ayrımcılık romanda sadece kulüplerde değil hayatın neredeyse her alanında gözlemlenmektedir. Bunlardan en kritik ve hayati olanı sağlık hizmetlerinde ortaya çıkmaktadır. Bir Hint Mihrace’si olan Nama Tagomiris’in, eski nişanlısı İngiliz Alis’le yazışmalarında İngilizlerin ya da daha genel bir ifadeyle sömürgeci güçlerin sözde misyonlarından biri olan sömürdükleri yerleri ve buradaki insanları geliştirmek ve medenileştirmek hedefine ulaşmak için yine o bölgenin kaynaklarını kullandıkları / sömürdükleri ancak ortaya çıkan hastane gibi yapılardan yerel halkın istifade edemediği anlaşılmaktadır. Buna binaen Nama yazdığı mektuplardan birinde Hint halkının yaşadığı sıkıntıları ve sömürgeciliğin medenileştirme paradoksunu şöyle ifade etmektedir: “Hastalara bakmak için açtığımız ve bir kısmı Hint servetiyle vücuda gelen hastanelerinize bugüne kadar bir Hintli fakir almadınız.” (Kadri, 2021, s. 28). Buradan hareketle, sömürgecilerin iddia ettikleri gibi işgal ettikleri toprakları medenileştirme ve geliştirme amacı gütmeyişini, tam aksine sömürge halklarının emek gücünü ve öz kaynaklarını sömürerek inşa ettikleri hastaneler gibi kurumlardan yine sadece kendilerinin yararlanabildiği anlaşılmaktadır. Yine sömürgeciliğin basmakalıp ifadelerinden olan sömürülen bireylerin vahşi, geri kalmış veya barbar olarak nitelendirilmelerinin, maruz bırakıldıkları ırkçı ayrımcılığın ve öteki olarak kabul edilmelerinin yansımaları Nama’nın tedavi gördüğü hastanedeki odalarda da gözlemlenebilmektedir. Zira buradaki odalar hastaların ırklarına göre ayrılmış ve sömürülen yerli halklarının tedavi gördüğü alanlarda “Asyalılara ayrılmış koğuş diye büyük tabela” göze çarpmaktadır (Kadri, 2021, s. 191). Buradan anlaşılacağı üzere sömürgecilik ya da diğer bir ifadeyle ‘medenileştirme’ girişimi Hint halkı için kendi öz yurdunda ötekileştirilmekten ve köleleştirilmekten başka bir anlam ifade etmemektedir. Bu bağlamda Ania Loomba sömürgeleştirilenler ve sömürgeleştirilenleri tartışırken birincileri “yalnızca köle değil aynı zamanda sözleşmeli işçiler, hizmetçiler” (Loomba, 2000, s. 21) diye nitelendirir ki buda Vassaf Kadri’nin vurguladığı üzere Hint halkının madun olarak kabul edilmesiyle ve ötekileştirilmesiyle örtüşmektedir.

Sömürgeleştirilenlerin hayatlarının her evresinde yaşadıkları baskılara dair Aime Cesaire “en medeni adamı bile insanlıktan çıkarır” (Ayas, 2015, s. 93) derken,

benzer şekilde Memmi sömürgeciliğin “sömürge insanını insan yapan tüm özelliklerini birer birer” parçaladığını ifade etmiştir (Memmi, 2021, s. 114). Bu bağlamda Nama'nın sömürgeci baskının bir aracı olarak Hint alt kıtasında bulunan Mis Alis'le yazışmaları oldukça büyük önem taşımaktadır. Özellikle “Bir Hintliye bir insan olduğunu hissettirmemek için elinizden gelen her türlü alçaklığı icrada çekinmiyorsunuz.” (Kadri, 2021, s. 178) cümlesi hem sömürgeci faillerin kullandığı tahakküm araçları açısından acımasız ve kural tanımaz olduğunu hem de sömürgeleştirilen bireylerin bu baskılar altında gittikçe insanlıklarını kaybettiklerini göstermektedir. Bunun bir sonucu olarak romanda, sömürge insanları sık sık “hayvanlar gibi istihdam olunuyoruz” (Kadri, 2021, s. 197), “beni bir hayvan gibi sürükleyerek götürüyorlar” (Kadri, 2021, s. 151), “burada bütün milleti hayvanlar gibi kullanmak istiyorsunuz” (Kadri, 2021, s. 179) gibi ifadelerle, maruz kaldıkları insanlık dışı şartları tarif etmektedirler. Bu durum her ne kadar sömürgecinin kendisinin sebep olduğu bir durum olsa da sonuçları açısından zarar gören yine sömürge bireyinden başkası değildir. Sömürgecilik faaliyetlerini meşru bir zemine oturtmak için oluşturulan sömürgeci söylem içerisinde, insanlıktan çıkarılan sömürge insanı hızla bir hayvana ya da nesneye dönüştürülür ve bunu sömürge bireyinin asli durumu olarak gören yani onların özü itibarıyla hayvan ya da nesne olduklarını kabul eden sömürgeci kendisini “insan”a karşı olan olası yükümlülüklerinden arındırır. Nihai olarak sömürgeci, hem sömürge bireyi hem de toplum üzerinde daha acımasız uygulamalar kullanmak için gerekli zemine ve şartlara kavuşmuş olur.

Sömürgecilik, sömürgeleştirilen topraklarda sadece bireyin bedenini ya da bu toprakların zenginliklerini tahakküm altında tutmayı hedeflemez. Sömürgecilik aynı zamanda yerel kültürü, tarihi, dili, inanç biçimlerini ve bunların gelecek kuşaklara sağlıklı bir biçimde aktarılmasını sağlayan eğitim sistemlerini asimile ederek sömürgeci değerler üzerine kurulmuş yeni sistemleri sömürge topraklarına tanıtarak bunların kabul edilip yaygınlaştırılmasını amaçlar. Aslında sömürgeciliğin hemen öncesi süreçler incelendiğinde batılı seyyahlardan sonra sömürgeleştirilecek bölgelere misyonerlerin gönderildiği görülmektedir ki bu da sömürgeciliğin ilk hedefinin kültür emperyalizmi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sömürgeciliği Afrika özelinde incelediği *Modern Afrika Edebiyatı* kitabında Ahmet Sait Akçay, sömürgeciliğin asıl kaygısının “toprakları sömürürken siyahları da doğduğu topraklara, kültürüne, değerlerine, dinine yabancılaştırarak uysal bir tebaa kılmak” olduğunu belirtmiştir (Akçay, 2021, s. 17). Bu durumun açık bir neticesini romanda Mis Alis ve Nama mektuplaşmasında bulmak mümkündür. Mis Alis, Nama'ya yazdığı mektupların birinde “Siz Hindular hala Avrupalı terbiyesine gelemediniz. Mekteplerimizle, misyonerlerimizle, bütün samimiyetimizle çalıştığımız halde size lazım olan gıdayı veremedik.” (Kadri, 2021, s. 177) derken İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan'da kendi düşünce ve değerler sistemini yerleştirmesi için okullar inşa ettiğini dile getirmektedir. Dahası bu okullar, sadece sömürgeci kültürü sömürülen topraklarda hâkim kılmaya çalışmakla yetinmemiş, aynı zamanda yerel değerleri de yok etmeyi hedeflemişlerdir. Zira Nama, Mis Alis'in mektubuna verdiği cevapta “O açtığımız mekteplerde layıkıyla Hint tarihini bile okutmuyorsunuz.” (Kadri, 2021, s. 178) diyerek derin kültürel köklere dayanan Hindistan'ın tarihinin yok sayılmaya çalışıldığını, gelecek nesillere aktarılamamasının hedeflendiğini vurgulamaktadır. Eğitim sistemi ve okullar aracılığıyla sömürgeci güçlerin Hint alt kıtasında dayattığı kültürel tahakküme dair Gauri'nin tespiti dikkat çekicidir:

İngiliz edebiyatının şaşırtıcı derecede genç bir tarihe sahip olduğu gerçeğine (henüz yüz elli yıl bile değil) birçok kez dikkat

çekilmiştir, ancak İngiliz edebiyatının bir ders olarak ana karada kurumsal olarak yer edinmesinden uzun süre önce sömürgelerde ortaya çıkmasının ironisi çok daha az dile getirilmiştir. 1820'lerin ilk yılları itibarıyla bazı eleştirmenlerin çabalarına rağmen İngiltere'de klasik müfredat sürerken, İngilizce sadece dil öğrenmek için bir araç olarak değil aynı zamanda kültür öğrenmek (öğretmek) içinde bir ders olarak Britanya Hindistan'ı müfredatında çoktan sağlam bir yer edinmişti. (Viswanathan, 1998, ss. 2-3)¹

Aime Cesaire *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'inde bu durumdaki toplumların maruz bırakıldığı şartları anlatmak için “öz suları çekilip tüketilmiş, kültürleri ayaklar altında çiğnenmiş, kurumları yıkılmış, toprakları zapt edilmiş, dinleri darmadağın edilmiş, muhteşem sanat eserleri yok edilmiş, olağanüstü imkânları ortadan kaldırılmış” ifadelerini kullanır (Cesaire, 2015, s. 95). Sömürgeciliğin yaygın uygulamalarından olan bu yabancılaştırma süreci ve “batının medeniyet yıkıcılığı” (Ayas, 2015, s. 33) sonucunda sömürülen topraklarda kendi toplumsal değerlerine, inancına, diline ve en genel ifadeyle kendi toplumuna ve kültürüne yabancı bir halk ortaya çıkar.

3. Ulusal Bağımsızlık ve Dekolonizasyon Hareketleri

Cesaire, sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini tartışırken sömürgeci ve sömürge arasındaki münasebetin sadece “zorla çalıştırmaya, baskı ve gözdağına, polise, vergi toplamaya, hırsızlığa, tecavüze, zorunlu ürüne, nefrete, güvensizliğe, kendini beğenmişliğe, kabalığa, beyinsiz seçkinlere ve alçaltılmış kitlelere” dayandığını belirtmektedir (Cesaire, 2015, s. 94). Benzer bir bakış açısıyla Akçay sömürgeciliğin “bir şiddet ve iktidar rejimi olduğunu” savunur (Akçay, 2021, s. 24). Çok katmanlı şiddete ve ırksal ayrımcılığa maruz bırakılan, ötekileştirilen, değerleri, kültürel unsurları ayaklar altına alınıp silinmeye çalışılan ve sistematik baskılar neticesinde kendisine ve topluma yabancılaştırılan sömürge bireyi zaman içerisinde itaatkâr yapısından sıyrılarak insanlığını ona yeniden kazandıracak başkaldırıya yönelir. Esasen neredeyse hiçbir toplumun “yabancı tahakkümüne ve egemenlik kaybına” tahammülü olmadığı için sömürgecilik karşıtlığının ya da sömürgeci güçlere başkaldırının ilk sömürgecilik hareketlerine kadar geri gittiği söylenilebilir (Young, 2016, s. 215). Başlarda işgallere karşı direnişler olarak ortaya çıkan anti-sömürgecilik hareketleri, sömürgeci güçlerin hâkimiyet kurmasından sonra sömürgeci yönetimlere karşı ayaklanmalar, isyanlar, silahlı direniş hareketleri veya gizli yapılanmalar olarak ortaya çıkmaya devam etmiştir. Yöntemi ya da şekli ne olursa olsun dekolonizasyon hareketlerinin tek ve büyük amacı “her türlü araçla sömürgeciliği söküp atmak” olarak ifade edilebilir (Sartre, 2021, s. 31).

Moralizade Vassaf Kadri, *Hint Yıldızı*'na “Berlin 15 Mayıs 1915” notuyla yazdığı önsözde Hint alt kıtasında dekolonizasyon hareketlerine giden sürece dair önemli fikirler sunmaktadır (Kadri, 2021, s. 140). Özellikle sömürgeciliğin yol açmış olduğu yıkımları “feci olaylar”, “tüyler ürpertici müthiş olaylar, ciğer yakıcı hatıralar” gibi ifadelerle tarif eden Vassaf Kadri (2021, s. 139), Hindistan'ın hala İngiliz sömürgesi olarak istismar edildiğini şöyle dile getirmiştir: “Ne üzüntü verici bir haldir ki üç yüz milyonu aşkın olan bu büyük millet, henüz ve bu saat Thames Nehri ağzında yaşayan bir avuç sarı kertenkelenin kalın ve sivri tırnaklı pençeleri içinde zulüm ve haksızlığa mahkûmdur.” (Kadri, 2021, s. 139). Bunun yanı sıra Kadri'nin yazdığı önsöz, hem döneme hem de romana dair önemli veriler ortaya koymaktadır. Öncelikle

¹ İlgili esere yapılan atıflar yazarın kendi çevirisidir.

zamansal olarak Balkan Savaşı sonrası süreci anlattığını anladığımız romanın önemli noktalarından biri geçmişi ya da içinde bulunulan anı değil geleceği anlatıyor olmasıdır: “*Hint Yıldızı*, 1916 senesi içinde Asya kıtasında ortaya çıkacak olan önemli olayı da insanlık âlemine şimdiden hatırlatıp işaret eylediği için mana ve nicelik itibarıyla başka bir dil ve kuvvetle yazılmıştır.” (Kadri, 2021, s. 140). Buradan hareketle, Vassaf Kadri’nin kısa denilebilecek bir zaman içerisinde “demir kapılı bir kale içine hapsedilircesine sıkıştırılmış olan üç yüz milyon masum ve fakat pek zeki ve onurlu bir milletin beklediği sabahı” göreceğine yani Hint halkının uzun süredir beklediği bağımsızlığa kavuşacağına işaret etmektedir (Kadri, 2021, s. 140).

Aktif olarak rol aldığı Cezayir Devrimi ile sadece Afrika’ya değil bütün sömürülenlere ilham kaynağı olan Frantz Fanon, dekolonizasyon ya da anti-sömürgeci hareketler denince ilk akla gelenlerden biridir. On yedinci yüzyılda gemilerle gönderilen kölelerin yerleştiği bir Fransız sömürgesi olan Martinik Adası’nda 20 Temmuz 1925’te doğan Frantz Fanon sömürgeci şiddetin çok çeşitli boyutlarına ya maruz kalmış ya da çevresinde gözlemlemiştir. Kendi tecrübelerinden ve gözlemlerinden yola çıkarak dekolonizasyon hareketlerinin kaçınılmaz bir son olduğunu ifade eden Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabında şöyle yazmıştır:

Ulusal kurtuluş, ulusal uyanış, ulusun halka iadesi ya da Commonwealth, hangi adı, hangi en yeni ifadeyi kullanırsanız kullanın, dekolonizasyon her zaman şiddet içeren bir olgudur. Hangi düzeyde incelersek inceleyelim [...] dekolonizasyon en basit tanımıyla insanlığın bir “tür”ünün yerini bir başkasının almasıdır. Geçiş yoktur; bütünüyle eksiksiz ve mutlak bir ikame vardır. (Fanon, 2021, s. 41)

Fanon’unda belirttiği gibi dekolonizasyon süreci, baskın olan ideoloji– sömürgecilik- o ideolojinin savunucuları olan ya da devamlılığını sağlayan sömürgeci kuvvetlerin ve her düzeydeki temsilcilerinin tamamen atılıp yerlerine sömürgecilik altında yaşamak zorunda bırakılmış halkların getirilmesini içerir. Ancak bu süreç barışçıl ya da dostane ilişkilerle sağlanan bir süreç değildir, tam aksine farklı boyutlarda şiddet içerebilen bir durum olarak göze çarpmaktadır. Moralizade Vassaf Kadri, romanın önsözünde de dekolonizasyon sürecinin içerdiği ‘kaçınılmaz’ şiddete şöyle değinmektedir: “Bu eseri herkes bir roman gibi okuyabilir lakin okuyanlar içinde acı acı gülen bazen gözyaşı akıtanlar da bulunur. Fakat Hintliler içinde gözyaşı yerine kan akıtacak pek çok onurlu vatansever de bulunur.” (Kadri, 2021, s. 140). Kadri’nin bu ifadesi hem vatanlarının kurtuluşu için canından vazgeçmeyi göze alan Hintli vatanseverlere hem de bu vatanseverlerin bağımsızlık yolunda akıtabilecekleri sömürgeci kanlarına bir gönderme olarak kabul edilebilir.

Romanın ilk bölümü olan “Esrarengiz Bir Şenlik” kısmında, her yere asılan bayrakları ve kutlamayı anlamakta zorlanan sömürgeci güçlerin temsilcisi ve polis müdürü Mister Narman’a “Bunda anlaşılacak bir şey yok ... Maksat bağımsızlığa dair ilk şenlik...” diyerek adeta meydan okuyan Arya Naçaka, dekolonizasyon mücadelesine ve ulusal bağımsızlığa dair ilk ateşi yakmıştır (Kadri, 2021, s. 143). Bu noktadan sonra ulusal bağımsızlık amacıyla kurulmuş olan İstiklal Cemiyeti mensuplarıyla, sömürgeci güçler ve sömürgecilik yanlısı bir grup yerli arasında şiddetli, zaman zamanda kanlı denilebilecek hesaplaşmalar başlar. İlk olarak esrarengiz kutlamanın önemsiz olduğunu düşünmelerine rağmen sömürgeci güçler olası bir ayaklanmayı bastırmak için en yakın bölgelerden biri olan Misör’den “iki bölük süvari” Masdar’a çağırırlar (Kadri, 2021, s. 145). Fanon bu durumu

“sömürgelelerde, sömürge halkıyla teması, polis ve ordunun sürekli varlığı, sık sık ve dolaysız müdahaleleri sağlar. Dipçik darbeleri ve napalmlar halka yerinden kıpırdamamasını öğütler” diye yazarak özetler (Fanon, 2021, s. 44). Bu, sömürgecilerin tahakkümlerini sürdürmenin en kesin yolu olarak askeri baskı hatta şiddete başvurmaktan tereddüt etmediklerini ve bundan sonra da etmeyeceklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra toplumun önde gelenlerinin (İstiklal Cemiyeti Madras reisi Larmamiçi gibi) sebep gözetmeksizin tutuklanmaları ya da sürgün edilmeleri sömürgeciliğin şiddet ve baskıya dayandığını gösteren önemli örneklerdir. Buna karşılık olarak ulusal bağımsızlık hareketinin üyeleri de hedeflerine ulaşabilmek için şiddete başvurmaktan ve öldürmekten hatta gerekirse ölmekten çekinmemektedirler çünkü Fanon “sömürgecilik çıplak şiddettir ve ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğer” der (Fanon, 2021, s. 62). Bu bağlamda Hindistan’da sömürgeci yönetimin iktidarlarını sürdürürebilmek adına kullandıkları işbirlikçi yerel sömürge yanlıları ya da ara katmanlar dekolonizasyon şiddetinin ilk hedefi olarak ortaya çıkar. Özellikle Larmamiçi’nin tutuklanıp sürgüne gönderilmesi sürecinde, Larmamiçi’nin evine gönderilip burada Hintlilerin planlarına dair bulabilecekleri özel evrakları İngiliz yetkililere getirmeleri istenen üç işbirlikçi Hintli “vatansever bir Hintli’nin birdenbire sapladığı zehirli hançerin tesiriyle” yere düşerler (Kadri, 2021, s. 157). Bu cinayetler sembolik açıdan da oldukça önem taşımaktadır, Zira üç yerli işbirlikçinin, Larmamiçi’nin evinin salonunda öldürülmesi bir Hintli’ye ait olan mülke tecavüzün sonucunun ölüm olduğunu açıkça ortaya koyar ve dahi sömürgeci güçlerin Hint alt kıtasındaki tecavüzlerinin neticesinin de benzer olacağı ipucunu verir. Nihayetinde üç yerli işbirlikçi son nefeslerini vermeden önce Naçaka (üç yerli işbirlikçiyi öldüren kişidir) ülkesinin esaretinin nihayete ermesi gerektiğini şöyle dile getirir: “Üç yüz milyonluk muazzam Hint milletini daha nice seneler esir vaziyetinde bulundurmak istediniz. Adi zalimlere hizmet ettiniz. Ve ...” (Kadri, 2021, s. 158). Dekolonizasyon mücadelesinin hem dayandığı hem sebep olduğu şiddet sadece yerel işbirlikçileri hedeflemekle kalmaz. İstiklal Cemiyeti üyelerinin bağımsızlık mücadelesi karşısındaki en büyük engellerden ve sömürgeci güçlerin üst düzey temsilcilerinden olan Hint valisi yardımcısı da yine İstiklal Cemiyeti üyelerinin hedefi olarak öldürülür. Bunların yanı sıra İstiklal Cemiyeti’nin tutsaklarından biri olan Nirfa “üç günden beri İngiliz hükümetinin pek çok ve mühim memurları katledilmiştir” (Kadri, 2021, s. 254) diyerek şiddetin giderek yaygınlaştığını ifade eder. Bu durum dekolonizasyon sürecinin başarılı olması için zaruri görünen bir süreçtir “çünkü eğer sonuncu birinci olacaksa, bu ancak iki başoyuncunun kanlı ve kesin çarpışmasının sonucu olabilir” (Fanon, 2021, s. 43). Naçaka gibi vatansever Hintliler ülkelerinin bağımsızlığı için şiddete başvurmaktan çekinmezken, sömürgeci güçlerin tutsağı olan Larmamiçi ise aynı uğurda canını vermeye hazır olduğunu kararlılıkla ifade eder: “Hint’in kamuoyu öldürülsem de yine benim maksat ve yolumu takip eyler. Biz ölmekten öldürülmekten korkmayız...” (Kadri, 2021, s. 169). Bu örneklerden hareketle dekolonizasyon her yönüyle şiddet barındıran veya şiddeti mecburi araç kılan bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kaçınılmaz şiddet temasına dikkat çeken Fanon “dekolonizasyon, tüm çıplaklığıyla sunulduğunda, bütün gözeneklerinden el yakan sıcaklıkta mermiler ve kanlı bıçaklar fişkirir” diyerek Naçaka’nın kanlı hançerinin, nihai hedef olan dekolonizasyon için zaruri olduğunu ortaya koyar (Fanon, 2021, ss. 42-43).

Sömürgeci güçlerin sömürgeleştirdiği bölgelerde kullandığı en önemli silahlardan biri sömürge halklarını etnik, dini ya da farklı temellerde ayrıştırarak, bu halkların bir bütün olarak düşünmelerini ve hareket etmelerini engellemektir. Bu bağlamda Fanon sömürgeciliğin “yapısı gereği ayrılıkçı ve bölgeci” olduğunu ileri

sürerken toplumların kabilelere veya dini gruplara bölünerek bu ayrıştırıcı özelliklerin sömürgeciler tarafından pekiştirilip körüklendiğini söyler (Fanon, 2021, ss. 88-89). Bu ayrıştırıcı politika sayesinde sömürgeciler, kolektif bir bilincin doğurabileceği olası ayaklanma ya da ihtilal tehdidini ortadan kaldırmayı amaçlarlar. Bu sebeple Hint alt kıtasındaki bağımsızlık hareketlerinin başarıya ulaşması için ilk olarak yerel ayrılıkları ortadan kaldırıp, ortak akılla ve kararlılıkla hareket etmek elzemdir. Hindistan söz konusu olunca ilk olarak akla dini ve mezhepsel ayrılıklar gelmektedir. Romanda Moralızade Vassaf Kadri Hint alt kıtasının bağımsızlık hareketleri önünde en büyük engellerden biri olan bu gibi ayrılıkların artık söz konusu olmadığını ve Hindistan halkının her türlü farklılığı aşarak ortak bir bilinç ve azimle İngiliz sömürgecilerini vatanlarından atmak için çalıştığını dile getirmektedir. Özellikle bağımsızlık yolunda ayaklanmalar başladıktan sonra İngiltere'nin Hint valisi, Hint halkının önde gelenlerini fikir alışverişi için davet eder. Aslında bu bir davet değil "bir nevi zorlayarak" gerçekleştirilen bir toplantıdır ve burada Müslüman Hintlilerin temsilcisi olan Sahip Bedirhan, sömürgecilerin ayrıştırıcı politikalarının artık işe yaramadığını ve bütün vatan ve milletin bağımsızlık için bir bütün olduğunu şöyle dile getirir:

Zannetmem ki bundan sonra İngiltere hükümetiniz Hint'e özgü Mecusilerin başını kıracak Ragular [Raghu] ne de İslamlar ile çatışma çıkaracak Budistler kalmamıştır. Biz birbirimizi geç fakat pek esaslı olarak anladık. Bundan sonra hiçbir İngiliz şilini tasavvur edemem ki iki kardeş Hintli arasında bir damla kan çıkarmaya vasıta olabilsin. Onun için diyorum efendim ki hükümetiniz lütfen Hint'i, Hindulara bırakmalıdır. (Kadri, 2021, s. 199)

Buradan yola çıkarak Hintlilerin sömürgeci şiddeti ve istismarı karşısında ortak bir akıl geliştirerek kendi aralarındaki farklılıkların yol açtığı çatışmalara son verdikleri, tek ve ortak düşman olarak sadece sömürgeci İngiliz kuvvetlerini gördükleri aşikârdır. Bu sayede dekolonizasyon için gereken ortak mücadelenin daha güçlü ve kesin bir kararlılıkla verilmesi mümkün olacaktır. Fanon'a göre bu gibi kolektif tutumların ortaya çıkmasının altında aslında zaman zaman "olumlu, şekillendirici özellikler" taşıyan sömürgeci şiddet yatmaktadır (Fanon, 2021, s. 87). Sömürgeci şiddeti ve buna tepki olarak ortaya konan dekolonizasyon hareketlerinin şiddet öğelerini tartışırken Fanon "Şiddet praksişi birleştiricidir, çünkü her bir kişi bu büyük zincirdeki sömürgecinin gösterdiği ilk şiddete tepki olarak ortaya çıkan bu büyük şiddet örgütlenmesindeki bir şiddet halkasını temsil eder. Gruplar birbirlerini tanır, gelecekte ortaya çıkacak ulus şimdiden bölünmez bir bütündür." der (Fanon, 2021, s. 87). Bunun bir yansıması, İngiliz valisinin Hindistan'ın bağımsızlığı için çalıştıklarını görüp sömürgeci şiddetin bir neticesi olarak gözaltına aldığı bir Hindu olan Naçaka ile bir Müslüman olan Bedirhan'ın kısa süren esaretleri sırasındaki "Birleşelim. Aramızda senelerden beri İngilizlerin ektiği tohum artık filizlenmemelidir. Ortak vatanımızı da İstiklalimizi de ortak fedakârlık göstererek elde edelim." ifadelerinde ortaya çıkmaktadır (Kadri, 2021, s. 215). Ulusal bağımsızlık mücadelesi sürecinde atılan ilk adımlarla beraber ortaya çıkan bu kolektif tutum ve mücadele sömürgeci güçlerin ayrıştırıcı politikalarının artık işe yaramadığının ve ulusal bağımsızlık yolunda bütün farklı kimliklerin kader birliği yapmışçasına beraber çalıştığının bir göstergesidir.

Dekolonizasyon en temel bağlamında "dünyanın düzenini değiştirmeye aday" bir süreçtir ve "asla fark edilmeden gerçekleşmez" (Fanon, 2021, s. 42). Bu yüzden Hint halkının bağımsızlık mücadelesi, harekete geçtikleri ilk andan itibaren sömürgeci güçlerin dikkatini çekmiştir. Ancak bu durumu anlamakta güçlük çeken

sömürgeci güçlerin en üst düzey temsilcisi olan Hint Valisi “Birden bire, ortada hiçbir vakayı gerektirecek bir sebep vesaire yokken ahali âdeta ayaklanmış bulunuyor.” diyerek Hint halkının neden böyle bir harekete kalkıştığını sorgulamaktadır (Kadri, 2021, s. 197). Sömürgeci tahakküm altında insanlıklarını kaybetmiş olan sömürge halkı ise dekolonizasyonun kendilerine “yeni bir insanlık” sunacağına ve “kurtuluş süreci sayesinde insan haline” geleceklerine inanır (Fanon, 2021, s. 42). Nihayetinde sömürgecilerin tam olarak anlayamadıkları ayaklanmanın sebebine dair bir Hintli tüccar maruz bırakıldıkları ayrıştırıcı ve ötekileştirici muameleleri ve nihai amaçlarını şöyle dile getirir:

Siz bizleri ne zannediyorsunuz? Her ne yaparsanız sükût edemeyiz. Her türlü muamele ve hakaretinize boyun eğceğiz. Sonra bize hâlâ ve daha şiddetle Asya muamelesi uyguluyorsunuz. Mademki biz Asyalıyız, bizimle meşgul olmayı terk ediniz. Kendi hayatımızı devam ettirecek kuvvetlere sahibiz. (Kadri, 2021, s. 197)

Buradan anlaşılacağı üzere Hint halkı edilgen ve boyun eğen durumundan sıyrılarak ve sömürgeci güçlere “karşı çıkarak insan olur” (Sartre, 1961, s. 28). Aslında bu bağımsızlık ve yeniden insan olduklarını hissetme arzusu bütün Hint halkına yayılmış ve sadece Madras’ta değil, başta Kalküta olmak üzere her şehirde çeşitli ayaklanmalar başlamıştır. “Artık korkacak hiçbir şeyi” kalmayan Hint halkı “istiklâlâ erişmek için genel bir meyil ve arzu göstermektedir” (Kadri, 2021, s. 221). Özellikle sömürgecilik sürecinin şahit olduğu en büyük sömürge topraklarından biri olan Hint alt kıtası İngiltere için çok büyük öneme sahipti. Bu önemi yıllar sonra Winston Churchill Avam Kamarası’nda açıkça dile getirmiş ve Hindistan’ın olası kaybının İngiltere’yi “küçük bir güç haline” indirgeyeceğini ifade etmiştir (Lapierre and Colins, 1999, s. ix). Bu gibi kaygılarla sömürgeci güçler yerli halkı mutlak bir boyun eğiş mahkûm etmek için ne yaparsa yapsın, İstiklal Cemiyeti üyeleri başta olmak üzere bütün Hint halkı inançlarını korumuşlar ve bağımsızlık hedeflerinden geri adım atmamışlardır. Sahip Bedirhan İngilizlerin bağımsızlığa engel olma çabalarını ve bunun aksine Hint halkının bağımsızlığa olan inancını “Hakikaten İngiliz hükümeti elimizden silahları aldı fakat biz bu istiklal denilen meşru maksadı baltalarla da icra ederiz.” diyerek anlatır (Kadri, 2021, s. 221). Buradan da anlaşıldığı gibi şartlar ne kadar zor olursa olsun er ya da geç bağımsızlığın kazanılacağına dair Hint halkının inancı tamdır. Bu inancın bir neticesi olarak “Tarihi ve Mühim Toplantı” olarak adlandırılan romanın son bölümünde farklı kimliklere sahip “yüz yetmiş Hintli” bir araya gelerek “Hint’in istiklal ve geleceğini” tartışıp “Hint bundan sonra bağımsız olacaktır.” inancını dile getirirler (Kadri, 2021, s. 263). Bu toplantı, Hint halkının öz yönetimlerine dair ilk meclis olarak görülebilir. Geleceği anlatması sebebiyle bir Hint ütopyası geliştirdiği söylenebilecek roman adını bu bağımsızlık inancından alır ve “ebediyen esaretten kurtulacak olan” Hindistan’ın yıldızı “parlaklığını koruyacak” ve Hindistan daima bağımsız kalacaktır inancıyla sona erer (Kadri, 2021, s. 264).

4. SONUÇ

Çalışmanın amacı doğrultusunda Moralizade Vassaf Kadri’nin *Hint Yıldızı* romanının kolonyalizm ve dekolonizasyon hareketleri bağlamında okunması önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. İlk olarak Hint alt kıtasında uzun yıllardır süregelen sömürgeci tahakkümün, İngiliz sömürgeciliğinin alt kıtaya tamamen hâkim olmasıyla en baskıcı ve en yıkıcı evresine ulaştığını söylemek mümkündür. Öncelikle ticari ilişkiler kisvesi altında başlayan doğal kaynakların sömürülmesine zamanla insan gücünün ve bireyin kendisinin sömürülmesi eklenmiştir. Ancak burada göze çarpan önemli noktalardan

biri bu gibi tahakkümlerin sürdürülebilmesi, sömürgeci bireylerin fiziki şiddetin yanı sıra psikolojik şiddete de maruz bırakılmalarına dayanır. Bu sebeple insanlıkları unutturulan, ayrıştırılan ve ötekileştirilen sömürge halkı neredeyse bütün insani haklarından yoksun bırakılarak salt nesnelere haline dönüştürülür. Romanda sık sık dile getirilen ‘hayvanlar gibi’ ifadesi yerel halkın sömürgecilik sebebiyle maruz bırakıldığı insanlık dışı durumu açıkça gösterir. Bunun yanı sıra kolonyal pratiklerin devamlılığını sağlamak için gerekli görülen süreçlerden bir başkası da kültür emperyalizmidir. Bu açıdan özellikle Hint alt kıtasında inşa edilen eğitim kurumları aracılığıyla bir nevi dikte edilen batı kültürü ve empoze edilen batılı değerler yerel Hint kültürünün önce asimile olmasına daha sonraysa tamamen yok olmasına sebebiyet verebilecek niteliktedir. Bu bağlamda romanda belirtildiği üzere Hint tarihinin okullarda öğretilmemesi kültür emperyalizminin doğrudan bir göstergesidir. Kısacası romanda Hint alt kıtasının fiziki, ekonomik, psikolojik ve kültürel açıdan uzun yıllar sömürüldüğüne dair önemli göstergeler ortaya konmuştur.

Moralizade Vassaf Kadri'nin üzerinde durduğu bir başka önemli konu ise dekolonizasyon hareketleridir. Sömürgeci tahakküm altında uzun yıllar geçiren Hint halkı özgürlük için ayağa kalkar ve aktif girişimlere başlar. Özellikle sömürgeci tahakkümün şiddeti karşısında var olmayı amaçlayan Hint İstiklal Cemiyeti üyeleri ve bağımsızlığa inanan bütün Hintliler bir araya gelerek kendi aralarındaki bütün ayrılıkları (ırksal, dinsel, mezhepsel vs.) ortadan kaldırmış ve kolektif bir özgürlük hareketini başlatmışlardır. Ancak sömürgeci şiddetle başa çıkmanın en önemli yöntemlerinden biri yine şiddet olarak ortaya çıkar. Romanda İngiliz sömürgeciliğini temsil eden memurların, Hint vali yardımcısının ve yerel işbirlikçilerin öldürülmesi, Hint halkının bağımsızlık yolundaki kararlılığının göstergesidir. Özellikle romanın son bölümünde bir araya gelen farklı kimliklere mensup Hintlilerin “Hint Yıldızı'nın” doğacağına olan inançları ve kararlılıkları bağımsız bir Hindistan'ı müjdelere niteliktedir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarın herhangi bir çıkarıya dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar yazarlar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akbaş, M. (2022). Moralizade Vassaf Kadri'nin biyografisine katkılar. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 6 (2), ss. 1015 - 1032.
- Akçay, A. S. (2021). *Modern Afrika Edebiyatı dönemler, temalar, yaklaşımlar*. Hece Eleştiri.
- Ayas, G. (2015). *Aime Cesaire'nin entelektüel mirası*. A. Güneş (Ed.), *Barbar Batı bir Aime Cesaire kitabı* içinde (13 - 55). Doğu Kitabevi.

- Bulgur, D. (2004). Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti. *Divan*. 9 (17), ss. 63 - 102.
- Cesaire, A. (2015). Sömürgecilik üzerine Söylev. A. Güneş (Ed.), *Barbar batı bir Aime Cesaire* kitabı içinde (ss. 55 - 83). Doğu Kitabevi.
- Doğan, O, Erdoğan, A. (2017). XIX. Yüzyılda İngiliz sömürgeciliğinde Hindistan'ın yeri ve önemi. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 16 (3), 839-847. DOI: 10.21547/jss.320177
- Fanon, F. (2021). *Yeryüzünün lanetlileri*. (Ş. Süer, Çev.). İletişim. (Özgün eser 1961 yılında yayınlanmıştır)
- Ferro, M. (2017). *Sömürgecilik tarihi fetihlerden bağımsızlık hareketlerine 13. Yüzyıl – 20. Yüzyıl*. (M. Cedden, Çev.). İmge Kitabevi. (Özgün eser 1994 yılında yayınlanmıştır)
- İnceoğlu, F.S. (1998). Sömürgecilik ve Hint medeniyeti. *Bisav Bülten*, 43, 6-11.
- Kadri, M.V. (2021). *Hint yıldızı*. Ketebe.
- Lapierre, D. & Collins, L. (1999). *Freedom at midnight*. Vikas Publishing House.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm postkolonyalizm*. (M. Küçük, Çev.). Ayrıntı. (Özgün eser 1998 yılında yayınlanmıştır)
- Memmi, A. (2021). *Sömürgecinin portresi & sömürgeleştirilenin portresi*. (Ş. Süer, Çev.). Telemak. (Özgün eser 1985 yılında yayınlanmıştır)
- Sartre, J.P. (1961). 1961 tarihli baskıya önsöz. F, Fanon. *Yeryüzünün lanetlileri* içinde (ss. 19 - 39). İletişim.
- Özdemir, M. (2008). Moralızade Vassaf Kadri, hayatı-sanatı ve eserleri. (Yayımlanmamış YL Tezi. Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Viswanathan, G. (1998). *Masks of conquest: Literary study and British rule in India*. Oxford University Press.
- Young, R. J. (2016). *Postkolonyalizm tarihsel bir giriş*. (B. T. Köprülü & S. Şen, Çev.). Matbu. (Özgün eser 2001 yılında yayınlanmıştır)

Makale Bilgisi: Özer Baş, G., Gölükçü, İ., Demir, İ. (2024). Manisa İli Kula İlçesinde Yer Alan Kilise ve Şapeller Üzerine Bir İnceleme. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.532-559.	Article Info: Özer Baş, G., Gölükçü, İ., Demir, İ. (2024). Research into Churches and Chapels in Kula District of Manisa. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.532-559.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1469344	DOI: 10.69878/deuefad.1469344
Gönderildiği Tarih: 16.04.2024	Date Submitted: 16.04.2024
Kabul Edildiği Tarih: 30.07.2024	Date Accepted: 30.07.2024

MANİSA İLİ KULA İLÇESİNDE YER ALAN KİLİSE VE ŞAPELLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

İpek Gölükçü *, İpek Demir **, Gizem Özer Baş ***

ÖZ

Kula ilçesi hem sivil mimarlık örnekleri hem de anıtsal yapılarıyla günümüze dek büyük oranda korunarak gelmiş, Osmanlı Dönemine ait pek çok kültürel miras ile dolu olan bir yerleşim alanıdır. Geçmiş yüzyıllarda barındırdığı etnik çeşitliliği ve bugün hala var olan konut, eğitim ve dini yapılarıyla okutabilmektedir. Konutlarda onarım çalışmaları daha küçük ölçekli olmaları sebebi ile zaman ve maliyet açısından daha hızlı ilerlemektedir. Ancak anıtsal yapılar için aynı durum söz konusu değildir. Anıtsal ve büyük ölçekli yapılar hem uzun süren maliyetli restorasyonlara ihtiyaç duyarlar, hem de restorasyon sonrası paylaşılma ve uzun süre kullanılarak yaşayacak yere ve yapıya uygun işlev yüklenme sorunu yaşayabilmektedirler. Kula'daki anıtsal yapılarda, özellikle kiliselerde benzer bir durum yer almaktadır. Mülkiyet problemleri, uzun süren restorasyon çalışmaları ve ihtiyaç duyulmayan işlevler nedeni ile topluma kazandırılan ve belirgin bir amaçla sürekli, kullanımına aktif olarak devam edilen bir kilise bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı Kula ilçesinin, Osmanlı Dönemindeki sosyal, kültürel durumuna tanıklık eden ve günümüze kadar korunarak ulaşabilmiş bu değerli yapıların önemine dikkat çekmek, koruma sorunlarını aktarmak ve bu yapıları mevcut durumları ile belgelemektir. Geçmişte ilçede bulunan bazı kiliseler ile ilgili üniversite bünyesinde ders kapsamında rolöve çalışmalarını yapılmış olmakla birlikte tüm kiliseleri konu alan, onların mevcut durumlarını belgeleyen (fotoğrafları ve mimari çizimleri ile) bir çalışma bulunmaması bu araştırmanın özgün değeri olarak tanımlanabilir. Çalışma kapsamında öncelikle Kula İlçesi ve Kula'daki Rumlar incelenmiş, ardından yeniden işlevlendirme kavramı ve kilise yapılarının dünya ile Türkiye'deki işlevlendirme örnekleri verilmiş, daha sonra çalışmanın odak kısmında Kula ilçesinde bulunan kilise ve şapellerin konumları, mimari özellikleri ve mevcut durumları aktarılmış, bu yapıların mevcut durumlarına ilişkin koruma ve yeniden işlevlendirme önerileri getirilmiştir. Kuramsal

* Öğretim Görevlisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, ipek.golukcu@cbu.edu.tr, ORCID:0000-0002-4066-0340

** Öğretim Görevlisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, ipekdemir0@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7516-4259

*** Doktor Öğretim Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, gizemozergizem@gmail.com ORCID: 0000-0002-4565-1726

olan ilk bölümlerde literatür araştırmalarından, odak bölümde ise arşiv araştırmaları ve saha çalışmalarından yararlanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Manisa-Kula, Kiliseler, Mimari, Koruma sorunları, Yeniden işlevlendirme

RESEARCH INTO CHURCHES AND CHAPELS IN KULA DISTRICT OF MANİSA

ABSTRACT

Kula, which has been preserved to a great extent until today with civil architecture examples and monumental buildings, is a settlement full of cultural heritage belonging to the Ottoman period. The ethnic diversity it harbored in the past centuries is still present with its residential, educational, and religious buildings. Repair work on residential buildings is faster in terms of time and cost due to their smaller scale, but this is not the case for monumental buildings. These structures both need costly restorations and may have problems with sharing and proper functioning after restoration. This is the problem seen in monumental buildings in Kula, especially church buildings. Due to ownership problems, long-lasting restorations and unnecessary functions, there is not so much church that has been restored in Kula. The aim of this study is to draw attention to the importance of these valuable structures, which witness the social and cultural situation of Kula in the Ottoman Period and have survived to the present day, to convey the conservation problems of these structures and to document their condition. Although some churches in the district have been surveyed in the past within the scope of the course within the university, the fact that there is no study on all the churches, documenting their current conditions (with photographs and architectural drawings) can be defined as the original value of this research. Within the scope of the study, firstly Kula and the Greeks in Kula are mentioned, then the concept of refunctioning and examples of the refunctioning of church buildings in the world and in Turkey are given, then the locations, architectural features and current conditions of the churches and chapels in Kula are conveyed in the focus part of the study, and protection and refunctioning suggestions are made regarding the current conditions of these buildings. In the first theoretical sections, literature research was utilized, while in the focus section, archival research and field studies were utilized.

Keywords: Manisa-Kula, Churches, Architectural, Conservation issues, re-functioning.

1. GİRİŞ

Kula ilçesi farklı kültürel değerleri bakımından önem arz etmekte ve bir mozaik oluşturmaktadır. Kula'da yüzyıllar boyunca farklı etnik köken, dil, din ve ırka sahip insanlar bir arada yaşamıştır. Bu çeşitlilik coğrafyanın kültürel zenginliğini de arttırmıştır. Kültürel mirasın önemli bileşenlerinden mimarlık da bu zenginlikten payını almıştır. Bölgede Rumlar ve Türklerin bir arada yaşayışından, mimari doku çeşitlenmiş ve zenginleşmiştir.

Aslen Türkçe konuşan Hristiyan bir toplum olan Karamanlı Rumlar veya Anadolu Rumları olarak anılmaktadır. Kula'da yaşamını ve kültürünü

uzun dönem sürdüren bu topluluk için iki farklı kavmi kaynağın varlığını belirtmek gerekmektedir. Bu kaynaklardan ilki Bizans döneminden kalma Hristiyan Türkler, ikincisi ise toplumların birlikte yaşamasından doğan baskın dilin ana dile dönüşmesi sayesinde ortaya çıkan yani zamanla Yunanca yerine Türkçeyi benimseyen Rumlardır (Altınel, 2021, s.94).

Bir Anadolu toprağı olan Kula'nın ve civarlarının Türklerin eline geçmeden önceki dönemlerde de yerleşim olarak kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Keza Kula civarında Romalılarla meskûn bir takım köy ve kentler bulunduğu anlaşılmakta olup, devamlı Türk akınları yüzünden halkın gerilere, daha sonraları sahillere çekilmiş oldukları tahmin edilmektedir (Tosun, 1969, s.14). Ancak Rumların bu bölgeden tamamen çekildiğini ifade etmek mümkün değildir. Germiyan beyliği döneminde (1300-1429) de Kula'da Rumların varlığı bilinmektedir. Kula Rumlarının büyük çoğunluğu Türkçe konuşurlardı. Dillerine Karamanica adı verilir. Türkçe konuşur, Yunan (Grek) harfleriyle yazarlardı. Bugün bu dönemden kalan birçok Karamanica belge Kula'daki kilise bahçelerindeki mezar taşlarında mevcuttur (Ataş, 2017, s.43).

Saruhan Beylerin elinde olan Kula'yı 1410 tarihinde Çelebi Mehmet almış ve Manisa'ya bağlı olan bu ilçeyi Aydın vilayetine bağlamıştır. Bundan sonrasında ise İzmir'in de Osmanlı idaresine geçmesi ile Kula Ankara-İzmir yolu üzerinde bulunduğundan bir transit mahalli olmuştur (Tosun, 1969, s.14). Bu sebeple Kula, kervanların konaklama mahali haline gelmiş, kafil halinde gelen halk ve sahil Rumları buraya yerleşmeye başlamıştır. Sanat ve ticaret sahasında ilerleyerek, Kula'da birçok eserler meydana getirmişlerdir. Bununla beraber Osmanlıların takip ettiği siyasi ve harici politikanın yarattığı barış havasından faydalanarak Kula'ya yerleşen Osmanlı tebaalı Rumlar, sanat ve ticaret alanında ilçenin önemini arttırmışlardır (Tosun, 1969, s.14).

Osmanlı devletinde nüfus ve arazi sayımı yaptırılan sayımlar ve düzenlemelerin envanterlerini oluşturan tahrir defterlerinde Kula ile ilgili sayısal verilere ulaşılabilen en eski defter 2. Bayazıt (1481-1512) döneminde tutulmuş bir mufassal defteridir. 15. Yüzyıl sonlarına doğru düzenlendiği sanılmaktadır. Nefs-i Kula olarak geçen Kula kazası, o zaman için 3 mahalleden oluşmaktadır. (Uşaklı, Mescid-i Mihmad, Camii). 1520 yılında Camii Seyfeddin adıyla yeni bir ünitenin eklenmiş ve Aynı tarihte Kula'ya gayrimüslimlerin oturduğu Cemaat-i Kefere-i Nefs-i Kula adında yeni bir mahalle daha eklenmiştir (Ataş, 2017, s.41).

Her ne kadar gayrimüslimlerin ilk resmi kayıtlarına 1520 yılı defterlerinde rastlanılsa da Beylikler Döneminin kurulmasıyla kargaşadan kaçan Rumların tekrar geri döndüğü bilinmektedir. 1300'lü yıllara doğru Batı Anadolu'da adalara kaçan Rumlar tekrar Batı Anadolu'ya gelmeye başlamışlardır. Bu Rumların bir kısmı Müslüman halkın arasına karışmış, Türkçe adlar almışlar (Arslan, Bazarlı, Kurt gibi), bir kısmı ise Rumca adlarını korumuş (Mihail, Kiryoko, Todoras, Yorgi) ve Müslüman olmuşlardır (Ataş,

2017, s.43). 1520 yılından ilk olarak kayıtladığı bilinen tarihten itibaren Kula'da gayrimüslim sayısı hızla artmıştır.

Kula tarihinde meydana gelen en önemli demografik değişikliklerden ilkinin 1922 yılında Yunan işgali sonrasında yaşanmış olduğunu, nüfusun %20'sinin kenti terk ettiğini ifade etmek mümkündür. Bunu Lozan anlaşması gereğince gerçekleşen nüfus mübadelesi takip etmiştir. Mübadiller ve Karamanlılardan kalan gayrimenkuller satışa sunulup kent sakinleri arasında el değiştirmiştir. Bu vesile ile gayrimüslimlerin yaşamış oldukları evler Müslüman Türkler tarafından kullanılabilir hale gelmiştir (Altınel, 2021, s.101). Ancak yine Rumlara ait kamusal yapılar olan okullar, kiliseler satılmamış ve atıl duruma düşmüştür. Bu sebeple konutlar; kiliseler ve okullar gibi kamusal yapılara göre daha iyi korunabilmiştir.

Tarihimizin son asrı içinde gelişen olaylar Anadolu'nun demografik yapısında değişimlere yol açtığı için günümüze göre değişik sosyokültürel ve dini kaynaklardan beslenmiş etnisitelerden kalan mimari eserlere hala rastlamak mümkündür (Altınel, 2021, s.104).

Yaşam biçimi dini yapıların oluşturduğu çekim noktası etrafında şekillense de aynı mahalle ve sokakta farklı dil ve dinden olanlar da ikamet etmekteydiler. Bu birliktelik, Osmanlı gibi birçok milletten oluşan imparatorluğun sağlaması gereken koşul olarak da görülmelidir (Altınel, 2021, s.104).

Yapılar çok uzun yıllar ayakta kalabilmektedir. Ancak değişen koşullar (Kula örneğinde de görüldüğü gibi birkaç yıl içinde Rumlara göç edip tekrar döndüğü veya tamamen bölgeden uzaklaştığı görülmektedir.) sebebiyle yapıların da kullanım amaçları ve kullanım durumları değişim göstermektedir.

2. Yeniden İşlevlendirme Bağlamında Kilise ve Şapeller

Yapılar da, canlılar gibi yaşayan, dönüşen ve kullanım süresi biten öğelerdir. Bu noktadan tarihi yapı özelinde yapı inşasından itibaren geçen sürece bakarsak yapı inşa edilir, özgün işlevinde kullanılmaya başlar ve bu süreçte bir yol ayrımına gelir. Özgün işleviyle kullanıma devam eder veya değişen yaşam şartları ile birlikte son bulan işlevinden dolayı ya yeni yaşam şartlarına uygun bir işlevle hayata devam eder ya da kullanımı son bularak atıl durumda kederine terk edilir (Şekil 1). Tarihi yapılar sadece bir yapı olmaktan öte dönemine ait bir belge niteliğindedir. Bu nedenle işlevini kaybetmiş olan yapıların atıl durumda bırakılmasından önce özgün değerlerini koruyarak yeniden işlevlendirilip kullanıma devam edilmesi önemlidir.



Şekil 1. Tarihi bir yapının yaşam döngüsü (Kişisel Arşiv)

Mevcut yapıların doğal çevreye daha az zarar verecek şekilde kullanılması, ekonomik fayda sağlanması, kültürel ve tarihi sürekliliğin sağlanması açısından yeni işlevlere duyulan ihtiyaç önemlidir (Aydın ve Yıldız, 2010, s.1-2). Bu noktada ise ‘Hangi işlev verilmeli?’ sorusu ortaya çıkmaktadır. Bektaş’a (2001, s.140) göre tamamen onarılmış bir yapı dahi olsa yapı insan sıcaklığı ile var olabilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere insan sıcaklığı olmadan yapı tam anlamıyla var olamamaktadır. Bu nedenle seçilecek yeni işlevler kullanıcı kavramı unutulmadan seçilmelidir ki yapı sadece gerekli onarım ve bakım çalışmaları yapılmış ama kullanıcısı bulunmayan terk edilmiş yapılar haline gelmesin.

İnsanlığın varlığından ve inşa kabiliyetinden itibaren yapılar mevcut hallerinden farklı amaçlarla kullanılmıştır. Ancak bunun yasal ve nitelikli kayda geçişi 1900’lü yılların başında görülmektedir (Tablo 1). Yeniden işlevlendirme kavramının yasalar ve tüzüklerdeki durumuna bakıldığında kavram ilk olarak 1931 tarihli Carte del Restauro’da karşımıza çıkmaktadır.

Yasa-Yönetmelik-Tüzük	İlgili madde
Carta Del Restauro (1931)	Madde 4: “Yaşayan, yani ayakta duran anıtlara, yalnızca özgün işlevinden çok uzak olmayan ve binada gerekli uyarlamaların önemli hasara neden olmayacak şekilde yapılabileceği yeni kullanır verilmesi kabul edilebilir.”
Venedik Tüzüğü (1964)	Madde 5- “Anıtların korunması, her zaman onları herhangi bir yararlı toplumsal amaç için kullanmakla kolaylaştırılabilir. Bunun için bu tür bir kullanma arzu edilir, fakat bu nedenle yapının planı, ya da bezemeleri değiştirilmemelidir. Ancak bu sınırlar içinde yeni işlevin gerektirdiği değişiklikler tasarlanabilir ve buna izin verilebilir.”
Amsterdam Bildirgesi (1975)	...eski yapıların korunmasının günümüz toplumunun ana ilgilerinden biri olarak kaynak tasarrufu ve israfın önlenmesine de katkıda bulunduğu farkına varılmıştır. Tarihi yapılarla çağdaş yaşamın gerekleriyle ilişkili yeni işlevler verilebileceği gösterilmiştir. - yapılarla, onların karakterine, saygı göstermeyi ihmal etmeden çağdaş yaşamın gereklerine uyan işlevler vermeli; böylece yaşatılmalarının garanti altına alınmalıdır.
Avrupa Mimari Mirasının Korunması Sözleşmesi (1985)	... Uygun olan durumlarda, eski binaların yeni kullanımlara intibaklarını teşvik etmeyi taahhüt eder.
Icomos Geleneksel Mimari Miras Tüzüğü (1999)	5. Yeni işleve uyarlama Geleneksel yapıların yeni işlevlere uyarlanması ve yeniden kullanımında, yapılar kabul edilebilir bir yaşam standardına yükseltilirken, bütünlüğü, karakteri ve biçimi saygı görmelidir. Eğer geleneksel mimari biçimler hala kullanılıyorsa, müdahaleler toplumun kabul edeceği bir etik kurallar çerçevesinde yapılabilir
Mimari Mirasın Analizi, Korunması Ve Strüktürel Restorasyonu İçin İlkeler (2003)	1.4. Bir kullanım veya işlev değişikliği önerildiğinde, bütün koruma kuralları ve güvenlik koşulları dikkate alınmalıdır.

Tablo 1. Yasa ve Yönetmeliklerde Yeniden İşlevlendirme Kavramı

Yeniden işlevlendirme kavramının yasa, yönetmelik ve tüzüklerdeki durumuna bakıldığında aslını bozmama ve devamlılığı sağlama kavramları üzerinde birleşildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden gerekli incelemeler sonucunda aslını bozmayan ve devamlılığı sağlayabilecek işlevler verilmesi önemlidir.

Tarihi bir yapıya yeni bir işlev verilirken; anıt özelliği, mekânsal düzeni, hacmi-boyutları, işlevsel ilişkileri ve konumu gibi özellikleri dikkate alınmalıdır.

Tarih boyunca gelişen teknoloji ve değişen dünya şartlarıyla birlikte yapılara ait işlevler yapı ömründen daha kısa olabilmektedir. Bazen de mübadeleler, göçler gibi çeşitli etmenlerle kullanıcıların bölgede olmamasından dolayı bazı işlevler o bölgede son bulabilmektedir. Günümüze ulaşamayan kimi işlevler gibi günümüzde var olan bazı işlevler de gelecekte kullanıcısız kalabilir. Bu sebeple sosyal, ekonomik, tarihsel, kültürel ve çevresel etmenler göz önüne alınarak yapılara yeni işlevler verilebilmektedir.

Tarihi yapıların bir grubu olan dini yapılar, konumu ve zamanın şartlarına göre farklı yöntemlerle korunmuştur. Bu yapılar, bulunduğu bölgenin dini inancının, dönemin siyasi görüşünün ve sosyal, kültürel unsurlarının değişmesi ile birlikte çeşitli tehditlerle karşı karşıya gelmiştir. Bölgedeki dini azınlık-çoğunluk olma durumlarıyla birlikte bu yapılar süreç içerisinde yıkılmış, yağmalanmış veya yeni işlevleriyle dönüştürülmüş olabilmektedir (Solak ve Okuyucu, 2022, s.192).

Osmanlı İmparatorluğunda, 1839-1876 yılları arasında gerçekleştirilen Tanzimat ve Islahat Fermanlarına kadar gayrimüslimler kendi ibadethanelerini yapamazdı, fethedilen topraklardaki farklı dinlere ait yapılar ise camiye çevrilerek kullanılmaktaydı. Daha sonra azınlıklara tanınan haklar ile birlikte gayrimüslim dini yapıları inşa edilmiş olsa bile imparatorluğun son döneminde savaşlar, göçler, mübadeleler gibi çeşitli nedenlerle gayrimüslim nüfusu azaldığından bu yapılar cemaatsiz kalmış, kullanılmadığı içinde atıl duruma düşmüştür. Daha sonra bu yapılar Cumhuriyetin ilk yıllarında depo, ahır, ambar gibi niteliksiz işlevlerde kullanılmıştır. 1970 sonrasında hız kazanan koruma ve belgeleme çalışmalarıyla birlikte çoğunlukla 2000li yıllardan itibaren tescillenen bu yapılar yeniden işlevlendirilerek hak ettiği değer ile hayat akışına dahil edilmeye başlanmıştır (Koyuncu, 2014, s.39-54; Haştemoğlu ve Tekin 2023, s.14-16) (Tablo 2).

Tarihsel Sürec	Gerçekleşen Durumu	Ortaya Çıkan Sonuç
1453 sonrası	Büyük ölçekli kiliselerin camiye dönüşümü	Erken dönem kiliselerinin günümüze ulaşması ancak kible yönü, süslemelerin vb. yarattığı sorunlar nedeniyle yapılan müdahaleler
1453-1839 arası	Yeni kilise inşasına izin verilmemesi ve onarımların özel izne bağlanması	Deprem, sel, yangın vb. afetlerle kiliselerin zarar görmesinin yanı sıra kubbe, çan kulesi ve dini sembollerin yapılamaması nedeniyle mimari kimlik kaybı

GÖLÜKÇÜ, İ., DEMİR, İ., ÖZER BAŞ, G. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

1839-1858 arası	Tanzimat ve Islahat Fermanlarının yeni haklar tanınması	Yeni kilise inşasına izin verilmesi ve büyük ölçekli kiliselerin inşası
1915-1923 arası	Savaşlar, göçler, mübadele, afetler vb.	Kilise yapılarının zarar görmesi ve cemaat kaybı sonrası işlevsiz kalması
1923-1970'ler arası	Kiliselerin niteliksiz işlevlerle kullanılması	Kiliselerin günümüze ulaşması ancak yapısal ve dekoratif anlamda zarar görmesi
1970'ler sonrası	Koruma ve belgeleme çalışmalarının başlaması	Niteliksiz işlevlerin boşaltılması
2000'ler sonrası	Restorasyon ve yeniden işlevlendirme çalışmaları	Kiliselerin kültürel yapılara dönüştürülerek korunması






Tablo 2. Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze Türkiye'deki Gayrimüslim dini yapıların durumu (Haştemoğlu ve Tekin, 2023, s.14)

Osmanlı imparatorluğundan günümüze kullanıcısı çeşitli nedenlerle azalmış veya tamamen yok olmuş gayrimüslim dini yapıları ilk dönemlerde ibadet mekânı sonrasında ise hem ibadet hem de farklı yeni işlevlerle günlük hayat akışına kazandırılmıştır.

Dini amaçlar için yapılan yapıların başka bir dini inanç için yeniden dönüştürülmesi bu yapıların insanlık tarihinin ortak mirası olduğunu göstermektedir. İnsanlık tarihi boyunca birçok farklı nedenle pagan tapınaklarının başka pagan tapınaklarına, bu tapınakların Hristiyan ibadet yapılarına, bu yapıların Müslüman ibadet mekanlarına, Müslüman ibadet yapılarının da Hristiyan ibadet yapılarına dönüştüğü görülmektedir (Düzenli, 2020, s.388).

İlgili dinin ibadet kurallarına göre özel tasarlanan ibadet yapılarını farklı dinlere ait ibadet mekanlarına dönüştürürken dahi çeşitli zorluklar yaşanırken, bu yapıların çok daha farklı işlevlerde yeniden kullanılması zordur. Bu zorluklara rağmen 21. yüzyılda dini yapılar ibadet yapısı olarak yeniden işlevlendirmenin yanında bambaşka işlevlere de dönüştürüldüğü gözlenmektedir. Bu yapıların özgün özelliklerini kaybetmeden, detaylı inceleme ve analizleri yaptıktan sonra yeni işlevlerinin belirlenmesi gerekmektedir.

Türkiye'de gayrimüslimlere ait olan yapıların cami, müze veya kültür merkezi olarak kullanıldığı görülürken dünya genelinde kullanıcısı bölgede var olmasına rağmen tarihi belge değeri olan dini yapıların konut, bar, spor salonu gibi pek çok farklı işlev verilerek hayata kazandırıldığı görülmektedir (Tablo 3).

Dünyadan Örnekler		
		
Londra-Muswell Hill Presbiteryen Kilisesi- Bar ²⁵	Konut ²⁶	Hollanda-Arnheim St. Joseph Roma Katolik Kilisesi- Kaykay Parkı ²⁷
Türkiye'den Örnekler		
		
Kayseri- ASTVADZADZIN Kilisesi - Kütüphane ²⁸	Balıkesir-Rahmi M. Koç Müzesi-Taksiyarhis Kilisesi ²⁹	İzmir - Aziz Vukolos Kilisesi Kültür Merkezi ³⁰

Tablo 3. Dünyada ve Türkiye’de Yeni İşlevleriyle Kiliseler

Çalışmaya konu olan Manisa ili, Kula ilçesinde de değerlendirilmesi gereken kullanıcısı ve işlevini kaybetmiş kilise ve şapeller bulunmaktadır. Çalışma kapsamında bu yapıların korunması ve hayata katılması için yeniden işlevlendirilme önerileri getirilmiştir.

3. Kula İlçesinde Kilise ve Şapeller

Günümüzde Kula'nın merkezinde eski Rum cemaati tarafından yaptırılmış iki adet kilise, bir adet şapel bulunmaktadır (Şekil 2). Kula'nın Rumların yaşamış olduğu eski köylerinden olan Gölde (İncesu) mahallesinde ise bir adet şapel bulunmaktadır (Şekil 2). Merkezde bulunan kiliseler; Hagios Stephanos (Bazı kaynaklarda Aya Yorgi olarak da geçer) Kilisesi ve Meryem Ana Kilisesi, şapel ise Tarihi Zafer Okulu'nun bahçesinde yer alan eski Rum okuluna ait şapeldir. Gölde köyünde bir ailenin bahçesinde yer alan, bugün ahır olarak kullanılan şapelin adı ise bilinmemektedir.

²⁵ <https://www.businessinsider.com/churches-in-england-are-being-converted-to-bars-photos-2014-3>

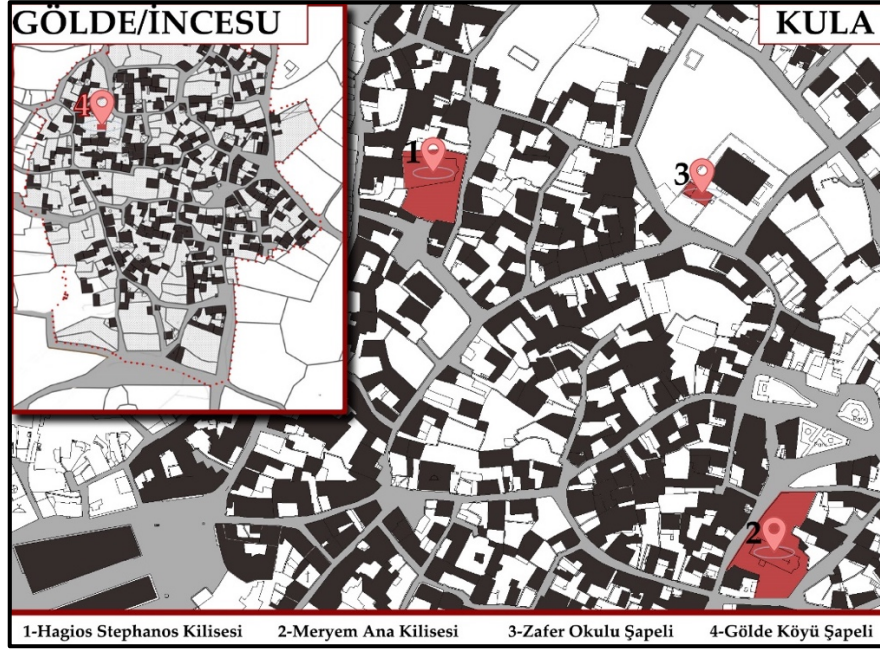
²⁶ <https://www.wsj.com/articles/houses-of-worship-that-became-homes-1495639781>

²⁷ <https://www.wsj.com/articles/europes-empty-churches-go-on-sale-1420245359>

²⁸ <https://www.kayseri.bel.tr/kesfet-listeleme/srp-sehir-kutuphanesi>

²⁹ <https://balikesir.com.tr/yer/rahmi-m-koc-muzesi-taksiyarhis-kilisesi/>

³⁰ <https://kultursanat.izmir.bel.tr/EtkinlikMerkezleri/AzizVukolosKilisesi>



Şekil 2. Kula kentsel sit ve Gölde/İncesu köyünde yer alan kilise ve şapellerin konumları

Bahsi geçen kilise ve şapellerin durumları Tablo 4. Kula'daki kilise ve şapellere ait bilgiler'de verilmiştir.

Yapının Adı	Hagios Stephanos Kilisesi	Meryem Ana Kilisesi	Zafer Okulu Şapeli	Gölde Köyü Şapeli
Konum/İnşa Dönemi	Kula, Akgün mah. - Bilinmiyor	Kula, Zaferiye mah.- 1837?	Kula, Akgün mah. - 19. Yy ikinci yarısı	Kula, İncesu mah. - Bilinmiyor
Kullanım durumu/İşlevi	Kullanılmıyor	(Kültür merkezi)	Kullanılmıyor	Kullanılıyor (Ahr)
Korunmuşluk durumu	Esaslı Onarım Gerekliyor (Harabe)	Onarım Gerekmiyor	Esaslı Onarım Gerekliyor (Restore ediliyor)	Esaslı Onarım Gerekliyor
Tescil Durumu	Tescilli	Tescilli	Tescilli	Tescilli
Fotoğraflar				

Tablo 4. Kula'daki kilise ve şapellere ait bilgiler

Çil' in (2008) çalışmasında Kula'da yer alan Meryem Ana ve Hagios Stephanos kiliselerinin kesişim noktasının üstünde yer alan, günümüze ulaşmamış bir üçüncü kilisenin varlığından bahsedilmektedir. Ancak bu üçüncü kilisenin yapım ve yıkım tarihine dair bir bilgi aktarılmamıştır. Haritada kilisenin işaretlendiği noktada Zafer Okulu ve Şapeli bulunmaktadır. Bozer ile Sunay'ın yaptığı çalışmada (2013) Osmanlı arşivlerinden edinilen belgelere göre 1895 yılında Kula'da iki kilisenin var olduğu aktarılmıştır.

Çil'in makalede bahsettiği üçüncü kilisenin Zafer Okulu Şapeli veya başka herhangi kilise olup olmadığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Mevcutta bulunan iki kilise (Hagios Stephanos ve Meryem Ana Kilisesi) dışında Kula'da 1893 yılında Patrikhane tarafından bir kilise daha inşa edilmesi talep edilmiştir. İki yıl boyunca süren yazışmaların ardından bu talep 1895 yılında Padişah tarafından Kula'da her iki Rum mahallesinde de birer kilise bulunması nedeniyle mevcut kilise sayısının yeterli olduğu, bir başka kiliseye ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir (Bozer ve Sunay, 2013, s.917-919).

19. yüzyıl sonunda hem arşiv kayıtlarına hem de üçüncü bir kilise talebinin reddedilmesine göre Kula'da iki adet kilise olduğu bilgisi doğrulanır. Her iki kilise de 19. yüzyılda yapılmıştır. Ancak Kula'da önceki yüzyıllarda kilise olarak inşa edilip günümüze işlevini değiştirerek ulaşmış bir yapı olup olmadığı konusu başka bir araştırma konusu oluşturabilir. Örneğin, Akgün mahallesinde yer alan Eski Camii'nin Kula'nın Osmanlı hakimiyetine girmesinden önce kilise olarak inşa edildiği ve hakimiyet altına girdikten sonra camiye çevrildiği aktarımı bazı kaynaklarda yer alır (Tosun, 1969). Söz konusu yapının mimari özellikleri cami tipolojilerine uymamaktadır (Foto 1). Yapının inşa tarihi bilinmezken giriş kapısı üstünde yer alan onarım kitabesinde 1815 tarihi yazmaktadır. Kaynaklara göre kilisenin camiye dönüştürülme süreci 1815 yılındaki kapsamlı onarımdan çok daha önceki bir dönemde olmalıdır, çünkü 1520 tarihlerindeki Kütahya Sancağı tapu tahrir defterlerinde caminin adı geçmektedir ("Eski Cami" yerine eski adıyla "Köhne Cami" olarak kayıtlanmıştır) (Varlık, 2023). İnşası oldukça eskiye dayanan yapı yüzyıllar içerisinde yapılan onarımlarla kapsamlı değişime uğramış olmalıdır. 1520 tarihinden daha önce cami olarak var olan yapının en başta kilise olarak inşa edildiği de bu sebeple iddia edilemez çünkü mevcut yapı boyutları ve yönlenişi bir kilise yapısı karakteristiği göstermez. Bu iddianın ortaya konabilmesi için çok daha geniş alan ve arşiv araştırmalarına ihtiyaç vardır.

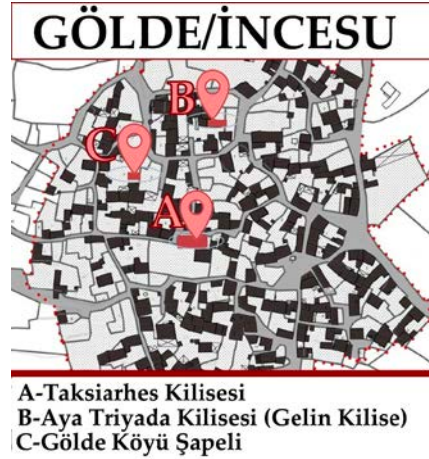


Fotoğraf 1. Eski Camii cephesi genel ve detay görünüşleri (Kişisel Arşiv- Temmuz 2024)

Kula'nın kilise olduğu somut kalıntılarla bilinen tek civar yerleşimi Gölde köyüdür. Türkler ile Rumların bir arada yaşadığı köyde Eken'in (2018) aktarımlarına göre iki kilise, bir şapel bulunmaktaydı. Bu yapılardan günümüze yalnızca Şapel ulaşabilmiştir. Köy merkezindeki Ortodoks okulunun bahçesinde inşa edilmiş olan Taksiarhes Kilisesi'nin yalnızca organik biçimli sokak hattını takip eden kısmi duvarları günümüze ulaşmıştır (Fotoğraf 2-a). Diğer kilise ise halk arasında Gelin Kilisesi olarak adlandırılan Aya Triyada'dır. Bu kilisenin hiçbir kalıntısı günümüze ulaşamamıştır. Kilisenin temel duvarları üzerine bir konut yapıldığı yerel halk tarafından aktarılmaktadır (Fotoğraf 2-b). Bu nedenle kilisenin tam lokasyonu bilinmemekle birlikte, yerel halkın işaret ettiği konumdaki konutun zemin kat ve avlu döşemesinde Grek alfabesi ile yazılar yazılmış, desenli oymalar yapılmış taşlar bulunmaktadır (Fotoğraf 2-c). Bu izler o noktada veya yakında bir kilise olabileceğini düşündürmektedir (Eken, 2018) (Şekil 3).



Fotoğraf 2. a) Taksiarhes Kilisesi kalıntısı, b) Aya Triyada'nın bir zamanlar konumlandığı düşünülen avlunun girişi, c) Avlu zeminindeki kiliseye ait olduğu düşünülen taşlara bir örnek (Eken, 2018, s.76-77)



Şekil 3. Gölde (İncesu) köyündeki kilise konumlarını gösteren harita

3.1.Hagios Stephanos Kilisesi

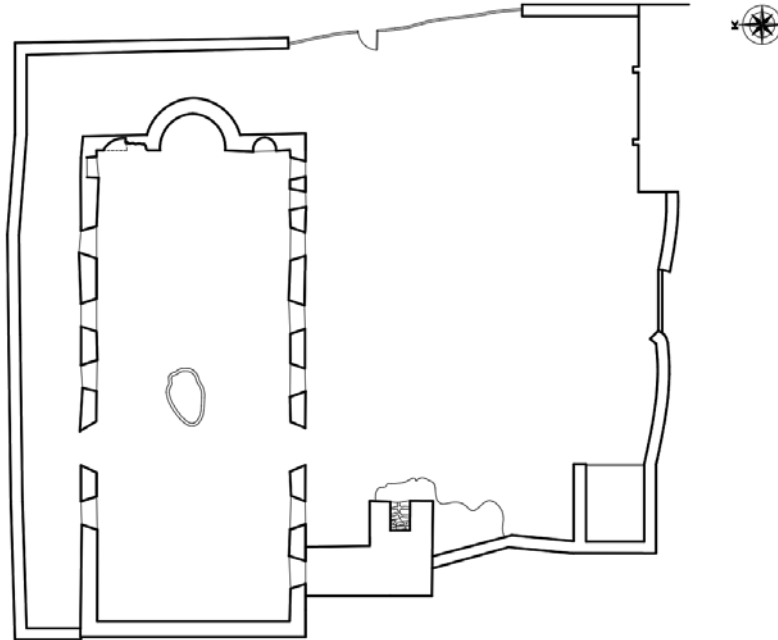
Kula'da Kuzguncuk (Zaferiye) ve Hızırilyas (Akgün) adlı bilinen iki adet Rum mahallesi vardır. Her iki mahallede de birer kilise bulunmaktadır. Zaferiye mahallesinde Meryem Ana Kilisesi, Akgün mahallesinde ise Hagios

Stephanos Kilisesi inşa edilmiştir (Fotoğraf 3). Hagios Stephanos Kilisesi (Diğer kaynaklarda geçen adıyla; Aya Yorgi Kilisesi) Akgün mahallesinde 85. Sokak'ta konumlanmaktadır. 44 Ada 17 Parselde bulunan yapı İzmir 2 No'lu Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 3248 sayılı kararı ile 09.04.1993 tarihinde taşınmaz kültür varlığı olarak tescil edilmiştir.



Fotoğraf 3. Kilise genel görünüm (Kişisel Arşiv-Temmuz 2024)

Kilise, planına bakıldığında doğu-batı yönünde, boyuna dikdörtgen olarak tek nefli; cephelerine bakıldığında neoklasik üslupta inşa edilmiş bir kilisedir (Şekil 4). İnşa tarihine ilişkin bir bilgi bulunmayan yapının cephe özellikleri incelendiğinde 19. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir.



Şekil 4. Kilise ve çevresine ait kroki (Kişisel arşiv)

Bugün harabe durumunda olan kilisenin beden duvarları ayakta ancak çatı strüktürü ve tüm iç mekân öğeleri yok olmuştur. Bölge halkı yapının bu halde olmasının sebebinin geçmişte geçirmiş olduğu bir yangın olduğunu aktarmaktadır. Yapının günümüze ulaşmış hiçbir ahşap öğesinin olmaması (çatı, asma kat döşemesi, doğramalar, vd.) bu aktarımı doğrulayabilir.

Yığma sistemde inşa edilen yapının duvarları taş+tuğla almaşık duvar tipinde örülmüştür. Var olan sıva kalıntılarında iç mekânda yapının beşik tonoz ile örtüldüğü tespit edilebilir. Doğu ve batı cephelerinde kalkan duvarı olması sebebiyle çatı formu da beşik çatı biçiminde olmalıdır. Yine var olan sıva kalıntılarında güney yönündeki girişin aynı Meryem Ana kilisesinde olduğu gibi sütunlar üzeri sundurma çatılı bir üst örtüye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı cephenin batı tarafında ana yapıya oldukça yakın konumlandırılmış küçük bir yapı bulunmaktadır (Fotoğraf 4). Bu ince ve uzun forma sahip olduğu düşünülen yapının çan kulesi olması muhtemeldir, zira yapı girişi taş basamaklı merdivene açılmaktadır. Bu kule ile yapı arasındaki dar boşlukta ise tek katlı, tek hacimden oluşan depo olarak kullanılmış olabilecek küçük bir mekân bulunmaktadır.



Fotoğraf 4. Kilisenin yanında bulunan kule ve ek yapı (Kişisel Arşiv-Temmuz 2024)

Kilisenin çan kulesi kısmında alt sıra pencereler değil üst pencereler bulunmaktadır. Üst pencerelerin yapılış amacı yapının o iç kısmında üst kotta bir galeri bulunması olabilir. Üst pencereler bu duvara bitişik olan batı cephesi duvarında da devam etmektedir. Yapının iç batı duvarı üzerinde bir galerinin varlığını gösteren döşeme kirişi boşlukları görülmektedir (Fotoğraf 5-a). Bu pencerelerde lokma geçme biçimli demir parmaklıklar bulunmaktadır. Alt kottaki pencerelerde demir parmaklıklar yoktur, süreç içerisinde yerlerinden çıkarılmış olmalıdırlar. Cephelerdeki tüm açıklıklar taş sövelerle çevrili ve tam kemerlidir. İç duvarlarda kemerli nişler bulunmaktadır. Apsisin bulunduğu doğu yönündeki kalkan duvarında üst kotta eliptik ve bitkisel figürlü üst pencereler bulunmaktadır (Fotoğraf 5-b/c).



Fotoğraf 5. a) Kilise iç batı duvarı, b) İç doğu duvarı, c) Doğu duvarındaki bitkisel figürlü üst pencere detayı (Kişisel Arşiv-Temmuz 2024)

Yapının yangın geçirmeden önceki haline ait eski bir fotoğraf, çizim veya rapor gibi bir belge bulunmamıştır. Literatür araştırması sonucu da bu kiliseyi konu alan bir çalışma olmadığı görülmüştür. Bu nedenle yapılan bu çalışma yapının belgelenmesi ve literatüre kazandırılması açısından oldukça önemlidir.

3.2.Meryem Ana Kilisesi

Hristiyan tapınağı olarak tanımlanan ‘kilise’ kavramı ‘toplantı’ anlamında karşılık bulmaktadır. Kiliseler içinde tanrıyla buluşulduğu düşünülendiğinden, tanrının evi olarak algılanır ve yaşamın kaynağı olarak görülen güneşin doğuş yönüne dönük olarak inşa edilirler (Hasol, 2008, s.264). Anadolu’daki önemli kültür varlıkları olan kiliselerden biri de Kula ilçesindeki Meryem Ana Kilisesi’dir. Yaklaşık iki yüzyıl önce inşa edilmiş bu yapının restorasyonu yakın zamanda gerçekleştirilmiştir.

Meryem Ana Kilisesi’nin restorasyon çalışmalarına başlamadan önce uzmanlar tarafından konu ile ilgili inceleme ve restorasyon öneri raporları hazırlanmıştır (Fotoğraf 6). 2011 yılında Uzman Restoratör Sara Özçelik tarafından bir rapor hazırlanmış ve bu rapor ile ilgili Prof. Dr. Sacit Pekak tarafından değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca Akademisyen Emine Tok tarafından 2009 yılında mimari ve yapısal inceleme raporu hazırlanmıştır. Yapılan inceleme ve hazırlanan raporlar doğrultusunda yapının tapu kaydına, “Çok amaçlı kültür merkezi” olarak şerh düşülerek restorasyonu gerçekleştirilmek üzere Kula Belediyesi tarafından Anıtlar Kurulundan gerekli izin ve onay 12.02.2010 tarih ve 5518 sayılı kararı alınarak projeler hazırlanmıştır.



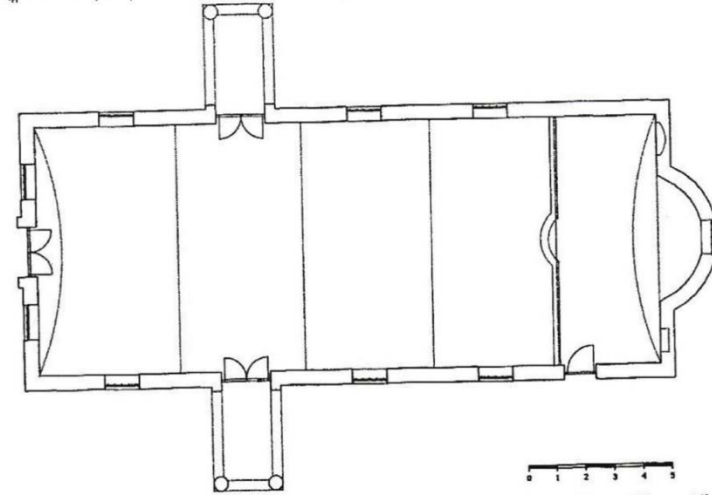
Fotoğraf 6. Meryem Ana Kilisesi restorasyon öncesi durumu (Anıtlar Kurulu Arşivi)

Meryem Ana Kilisesi'nin restorasyonu gerçekleşmeden önce yapılan incelemeler ve çalışmalar kapsamında Emine Tok'un hazırladığı raporda eski fotoğraflarında bulunduğu kuzeybatı kapısı üzerindeki kitabesi inceleyerek yapının 1831 yılında inşasına başlandığını ifade etmiştir (Fotoğraf 7). 1837 yılında ise yapının büyük bir onarım ve tamir gördüğü ve batı cephenin üst katındaki duvar dokusundaki farklılığın bu onarıma bağlı olduğu açıklanmaktadır (Tok, 2009).



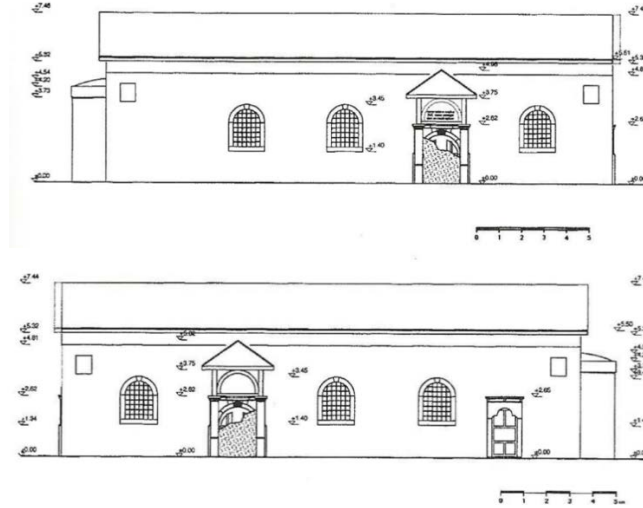
Fotoğraf 7. Kilisenin yapım yılını gösteren mermer kitabe (Tok, 2009)

Kilise doğu batı doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. Doğusunda içten ve dıştan yarım yuvarlak bir apsisi vardır. Yapıya giriş batı, kuzey ve güneyde yer alan kapılardan sağlanır. Kapılardan batıdaki apsis eksenindedir (Tok, 2009). Apsisin önünde ikonostassis ile sınırlanan bemanın orijinalinde naos zemininden yüksek olduğu anlaşılabilmektedir. Naosun batısında yer alan ahşap kadınlar mahfili günümüze ulaşmamıştır. Ancak restorasyon yapılırken yeniden kurgulanarak inşa edilmiştir (Şekil 5). Yapının iç mekân zemini mermer kaplıdır. Üzeri ise içte bağdadi tekniğinde tonoz ile dışta iki yana eğimli kırma örtülüdür (Özkök, 2010).



Şekil 5. Kilise plan çizimi (İlter, 2001, 153)

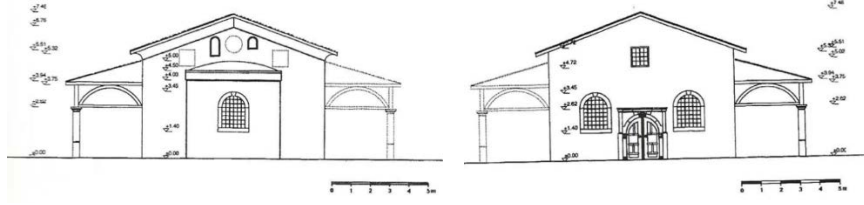
Kilise içte ve dışta sıvalı ve boyalıdır. İnşa malzemesi olarak taş, tuğla, ahşap kullanılmıştır. Duvarlar düzgün kaba yonu taşlar ile inşa edilmiş, taşlar arasına tuğla yerleştirilmiştir. Yapıya giriş güney kuzey ve batıda bulunan kapılardan sağlanır. Girişlerden üçü naosa, açılmaktadır. Kapılardan batıdaki apsis eksenindedir. Kuzey ve güneydekiler simetrik bir şekilde batıya kaymıştır (Şekil 6) (Özkök, 2010).



Şekil 6. Kilise kuzey (üstte) ve güney cephe (altta) çizimleri (İlter, 2001, 153)

Yapıdaki tüm kapıların biçim, oran ve süslemeleri aynıdır. Yapıda sade ve basit olan cepheler göz pencere açıklıkları ile düzenlenmiştir. Naosu aydınlatan pencereler genel olarak üç grupta toplanırlar. Kuzey ve güney duvar üzerinde dizi oluşturan karşılıklı simetrik yerleştirilmiş yuvarlak kemerli pencereler, doğu duvarında üstünde üçlü grup oluşturan küçük

pencereler ve batı duvarına açılmış pencereler. Kuzey ve güney cephedeki pencereler yuvarlak kemerli mermer sövelidir (Şekil 7) (Özkök, 2010).



Şekil 7. Kilisenin Doğu(solda) ve Batı (sağda) cepheleri çizimi (İlter, 2001, s.155)

Uzun yıllar tekel deposu olarak kullanılan kilise günümüzde restore edilmiştir. Aslına uygun olarak restore edilen bu kilisenin duvar resimleri arasında İsa, Meryem resimlerinin yanında bir de Moşe (Hz. Musa) resmi vardır. Bir Hristiyan kilisesinde Yahudi peygamberi Musa'nın resminin olması çok az rastlanılabilecek bir durumdur. Bu durum Kula Hristiyanlarının Kula yaşamından etkilendiklerinin hoşgörü ve başka dinlere saygı gösterme kazanımlarının bir sonucudur (Ataş, 2017, s.181).



Fotoğraf 8. Meryem Ana Kilisesinin günümüzdeki durumu (Kişisel Arşiv-Mart 2024)

Meryem Ana Kilisesi, 19. Yüzyıl kaynaklarında geçen iki Ortodoks kilisesinden biridir. Tipik bir kilise mimarisinden farklı görünmektedir. Kilisenin ahşap pencere ve kapılarının restore edilerek kullanımının sağlanması uzun süre korunması bağlamında önemli değerlerindedir (Fotoğraf 8). Kilise, bölgenin inanç turizmine hizmet eden yapılardandır (Anonim, 2018, s.57).

3.3. Zafer (Lambianos) Okulu Şapeli

Kula ilçe merkezinde tam tarihi net olarak bilinmeyen ama 19. yüzyılda inşa edildiği bilinen Rum tebaaya hizmet etmiş bir okul ve ek binası bulunmaktadır. Zafer okulunun güneybatı duvarına paralel olarak 5 metre

uzağında ek yapı yer almaktadır (Fotoğraf 9). Söz konusu ek yapı Zafer (Lambianos) Okulu Şapeli olarak anılmaktadır.

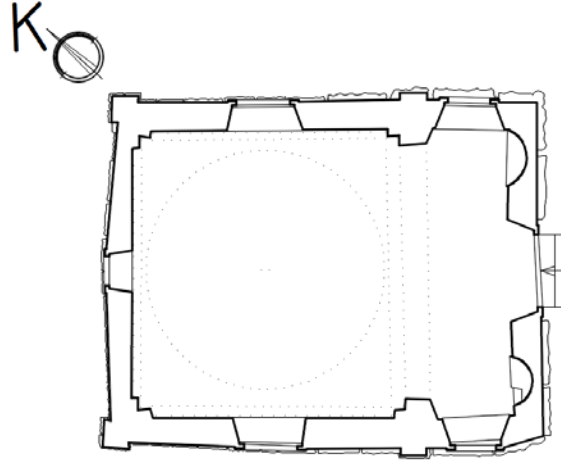


Fotoğraf 9. Zafer Okulu ve Şapel yapısının konumları (Kişisel Arşiv- Temmuz 2024)

Şapel, küçük kilise-kilisecik olarak adlandırılan küçük ibadet mekanıdır (Hasol, 2008, s.440). Kiliselerde olduğu gibi doğu-batı yönünde konumlanmaktadır. Zafer Okulu Şapeline bakıldığında yapının kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda konumlandığı görülür. Bu nedenle kimi araştırmacılar tarafından yapının ibadet yapısı olmadığı okula hizmet eden kütüphane yapısı olabileceği ifade edilmektedir.

Mücadeleye kadar aktif olarak kullanılan yapılar 1923 yılında “Zafer Okulu” adını alarak 1974 yılına kadar faaliyet göstermiştir. Bu tarihten itibaren kullanılmayan yapılar günümüzde tekrar hayata kazandırılmayı beklemektedir.

Söz konusu yapı yaklaşık 9m x 8m ölçülerinde kareye yakın planlı bir yapıdır. Yapıya güneydoğu duvarında yer alan girişten ulaşılmaktadır. Güney batı duvarında 50 cm x 90 cm, kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarında ana mekânda 115 cm x 250 cm, giriş kısmında 90 cm x 170 cm ölçülerinde ikişer adet pencere açıklığı bulunmaktadır. Güneydoğu duvarının ortasında yer alan giriş açıklığının sağında ve solunda birer adet niş yer almaktadır (Şekil 8). Tüm pencere açıklıkları kemerli, mermer söveli ve denizliklidir.



Şekil 8. Yapıya ait plan krokisi (Kişisel Arşiv)

Yapı üst örtüsü iki kısımdan oluşmaktadır. Yapının içten giriş kısmı yarım kubbe iken ana mekânın üzeri kubbe ile örtülüdür. Yapı dış çeperinde çok fazla bozulma ve bitkilenme olduğundan dolayı dışta üst örtü formu tam olarak okunamamaktadır. Ana mekânın üzerinde kubbeyi taşıyan sekizgen kasnak dışarıdan görülmektedir (Fotoğraf 10).



Fotoğraf 10. Yapının güneybatı cephesinden görünümü (Kişisel Arşiv- Temmuz 2024)

Yığma taş duvar olarak inşa edilen yapı sıvasızdır. Yapı dış cephesinde kuzeydoğu, kuzeybatı ve güneybatı cepheleri orta kısımları içe doğru 15 cm kademeli ve kemer şeklindedir. Güneydoğu cephesinin ortasında ise mermer söveler ile çevrilmiş kemerli bir giriş yer almaktadır (Fotoğraf 11).



Fotoğraf 11. Yapının güneydoğu cephesinden görünümü (Kişisel Arşiv- Temmuz 2024)

Yapının günümüzdeki durumuna bakıldığında, ayakta duruyor olsa da çok fazla malzeme kayıpları olduğu görülür. Mermer sövelerinin tamamında parça eksiklikleri bulunmaktadır. Kubbe içinde ve iç duvarlarda yosunlanmalar görülmektedir. Yapı üst örtüsünde bitkilenmeler ve malzeme kayıpları söz konusudur.

Zafer Okuluyla ilgili restorasyon çalışmalarına başlanıp yarım kalsa da süreç içerisinde şapel yapısına herhangi bir müdahale yapılmamıştır. İvedilikle Zafer Okulu'na verilecek yeni işlev ile söz konusu yapının da gerekli bakım onarım çalışmaları yapılarak hayata kazandırılması gerekmektedir.

3.4.Gölde (İncesu) Köyü Şapeli

Eski adı “Gölde” olan İncesu yerleşimi Kula ilçe merkezinin 8 km kuzeyinde yer almaktadır. Bu yerleşim eski çağlardan günümüze sürekli var olmuş eski bir yerleşim yeridir. İncesu yerleşiminde mübadeleye kadar Rumlar ve Türkler bir arada yaşamışlardır. Hem eskiye dayalı bir geçmişi olması hem de farklı kültürlerin yaşamış olduğu bir yer olmasından dolayı tarihi kalıntılar yönünden oldukça zengin bir yerleşim yeridir. Bu zenginlik tam olarak gün yüzüne çıkarılamamış gün yüzünde olanlar ise yeterli değeri görememiştir.

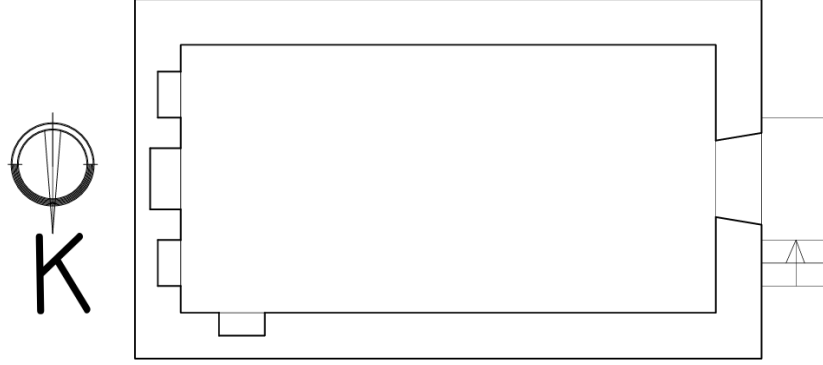
Ayakta olup yeterli değeri görememiş kültürel zenginliklerden biri de Gölde (İncesu) Şapelidir. Günümüzde kişi mülkiyetinde olan bu şapel depo olarak kullanılmaktadır. Geçmişte şapelin kendisine ait bir avlusu olduğu tahmin edilmektedir.

Yerel halkın verdiği bilgilere göre geçmişte bu yapıda Ortodoks Hristiyanlarının küçük düğün törenleri yaptığı ifade edilmektedir. Yapı 2003 yılında dini yapı statüsünde tescil edilmiştir (Eken, 2018, s. 74).

Şapel, doğu-batı doğrultusunda uzanan tek nefli bir yapıdır. Yapının günümüze ulaşmış herhangi bir kitabesi bulunmamaktadır. Şapele batı duvarında ortadaki girişten ulaşılmaktadır. Günümüze giriş kapısı ulaşılamamış olup yerine ahşap dikmelerden bir koruyucu oluşturulmuştur.

GÖLÜKÇÜ, İ., DEMİR, İ., ÖZER BAŞ, G. EDEBİYAT FAKÜLTESİ

(2024) Dikdörtgen plana sahip olan yapının iç ölçüleri yaklaşık 350 cm x 750 cm'dir (Şekil 9).



Şekil 9. İncesu (Gölde) Şapeli plan krokisi (Kişisel Arşiv)

Doğu duvarında üç adet niş yer almaktadır. Ortada yer alan niş, sağ ve solundaki nişlere göre daha büyüktür. Nişerin üzerinde iki adet aydınlatma açıklıkları yer almaktadır (Fotoğraf 12-a). Doğu ve Batı duvarlarının da üst kısımlarında dikdörtgen şekilde birer adet açıklık bulunmaktadır (Fotoğraf 12-b). Kuzey duvarında yer yer kök boyalı çizimler olduğu görülmektedir.



a



b

Fotoğraf 12. Şapel doğu (a) ve batı (b) duvarlarının içten görünümü (Kişisel Arşiv-Ekim 2022)

Yapının duvarları yaklaşık 60 cm kalınlığında ahşap hatıllı ve moloz taş kullanılarak yapılmıştır. Üst örtüsü ise içerden batı-doğu doğrultusunda beşik tonoz iken dışardan kırma çatıyla örtülüdür. Yapının sıvaları günümüzde çoğunlukla dökülmüş olsa da yapının dış cephelerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır (**Hata! Başvuru kaynağı bulunamadı.**).



Fotoğraf 13. Şapel yapısının dışarıdan görünümü (Kişisel Arşiv-Ekim 2022)

Yapının günümüzdeki durumuna bakıldığında, beşik tonozun büyük oranda parça kayıplarına uğradığı görülür. Bu nedenle yapı dış hava koşullarından daha fazla etkilenmektedir. Bu da yapının çürüme hızını arttırmaktadır. İç ve dışta sıvalı olan duvarların çoğunluğunda sıvalar sökülmüştür. Yapının özgün kapısı günümüze ulaşmamıştır. Şahıs mülkiyetinde olmasından kaynaklı yapı kamu kullanımına açılmamış ve avlu duvarları içerisinde olduğu için gelen ziyaretçiler tarafından da tespit edilememektedir. Depo olarak kullanılan yapıya yeterli bakım ve onarım çalışmaları yapılmadığı için gün geçtikçe daha çok yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır.

4. İncelenen Kilise Ve Şapellerin Yeniden İşlevlendirme Önerileri

İncelenen bu yapılar, döneminin günümüze ulaşan somut miraslarıdır. Bu nedenle bu yapıların yarınlara aktarılabilmesi için gerekli bakım onarım çalışmaları yapılarak aktif olarak kullanımını sağlayacak işlevler verilmesi gerekmektedir. Bu şekilde yapılar, geçmişin birer somut belgesi olarak gelecek nesillere ulaştırılabilecektir.

Yeniden işlevlendirme bağlamında Kula ilçesinde incelenen dini yapılar olan Hagios Stephanos Kilisesi, Meryem Ana Kilisesi, Zafer Okulu Şapeli ve Gölde Köyü Şapeli için işlevsel olarak öneriler Tablo 5'te bir araya getirilmiştir.

Yapı Adı	Hagios Stephanos Kilisesi	Meryem Ana Kilisesi	Zafer Okulu Şapeli	Gölde Köyü Şapeli
Yapı Görseli				
İş le	Konut	Sergi Salonu	Müze Satış Birimi	Konut Birimi

GÖLÜKÇÜ, İ., DEMİR, İ., ÖZER BAŞ, G. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

	Misafirhane / Konuk Evi	Müze	Kafeterya / Kantin	Konuk Odası
	Kafeterya / Restoran	Halk Eğitim Merkezi		
	Müze			

Tablo 5. Kula'daki kilise ve şapellere ait yeniden işlev önerileri

Kula'daki iki kiliseden biri olan ve plan şeması, cephe kurgusu ve ek yapılarıyla günümüze ulaşabilmiş olan Hagios Stephanos Kilisesi'nin varlığını sürdürülebilmek önem arz etmektedir. Yapı işlevsiz kaldığından bu yana ne koruma altına alınmış (etrafı çevrilmiş veya yapıya giriş kapatılmış değildir) ne de projeleri hazırlanmak suretiyle yapıyla ilgili herhangi bir koruma çalışmasına başlanmıştır. Yoğun strüktürel ve malzeme bozulmaları, kayıpları olan yapının bozulmalarının artmaması, özgün halini daha fazla kaybetmeden ilçeye kazandırılması gerekmektedir. Yapı özel mülk içerisinde yer aldığından, yapı sahibinin kendi imkanlarıyla bu anıtsal yapıyı restore etmesi ve hatta projelendirmeyi bile karşılaması oldukça zordur. Bu nedenle yapı yıkılmayı beklemektedir. Mal sahibinin yerel yönetimler tarafından projelendirme, restorasyon süreçleri ve destekleriyle ilgili bilgilendirilmesi ve bu konuda ilgili çalışmalar yapması gerekmektedir. Ayrıca yapının esaslı onarım gerektirmesi ve şahıs mülkiyetinde olması sebebi ile diğer ve daha iyi durumda olan yapılara göre işlev skalasını genişletmek mümkündür. Kilise, yurtdışı örneklerinde de sıkça rastlanılan konut işlevine döndürülebilir.

Venedik Tüzüğü (1965) Madde 5'te yer aldığı üzere; "Anıtların korunması, her zaman onları herhangi bir yararlı toplumsal amaç için kullanmakla kolaylaştırılabilir. Bunun için bu tür bir kullanma arzu edilir, fakat bu nedenle yapının planı, ya da bezemeleri değiştirilmemelidir. Ancak bu sınırlar içinde yeni işlevin gerektirdiği değişiklikler tasarlanabilir ve buna izin verilebilir." (icomos.org.tr). Yapının kullanılarak yaşaması için detaylı bir çevre kullanıcı profili, potansiyeli araştırması yapılmalı ve toplumsal yarara uygun bir işlev verilmesi önerilmektedir. Tüzükte ilgili maddenin devamında yer alan Madde 6'da da bahsedildiği üzere yapının çevresi de yapı ile birlikte bakım altına alınmalıdır.

Hagios Stephanos Kilisesi, çevresi ile değerlendirildiğinde müze olarak gezilebilir; Kestaneciler konağı, kafe olarak işlevlendirilmiş konaklar, her iki işlevi bir arada barındıran Kenan Evren'in büyüdüğü ev ve doku içinde yer alan butik otele oldukça yakın bir konumdadır. Bu gezi rotasına eklenebilecek şekilde yapılacak bir planla uygun bir işleve sahip olabilir. Bu gibi önemli ve görkemli bir yapının işlevlendirilmesi Kula'nın giderek artan turizm potansiyeline katkıda bulunacaktır. Kula'da müze evler ilgi çekmektedir. Söz konusu yapıya bir müze işleviyle birlikte içerisi herkes tarafından gezilebilecek. Aynı zamanda kentsel sit alanı içerisinde olması ve turizm potansiyeli göz önüne alındığında konaklama yapısı veya yeme içme faaliyetleri sunan restoran, kafeterya gibi bir mekâna dönüştürülebilir.

İki yüzyıllık tarihe sahip olan ve yakın zamanda restorasyonu tamamlanan Meryem Ana Kilisesi'nin restorasyonu 2013 yılında

tamamlanmıştır. Yıkık ve harap halinden kurtarılan yapı restorasyonun ardından farklı amaçlarla kullanılmıştır. Bu kullanım biçimleri kamuya açık olmayan maket sergi alanı ve bunun gibi kamuya açık olmayan şekillerde devam etmiştir. Bu sebeple önemli mali yükler ile yenilenen yapının aktif olarak kullanılmadığını ifade etmek mümkündür. Bu yapının Belediye tarafından restorasyon ile ilgili izinleri alınırken tapu kaydına, 'Çok amaçlı kültür merkezi' olarak şerh düşülmesi, restorasyon sonrası kullanımını kısıtlayan faktörlerden olmuştur.

Yukarıda dünyadan örnekleri verildiği üzere restorasyonu gerçekleştirilen dini yapılar yalnızca kültür merkezi değil spor salonu, konut, kafeterya gibi farklı amaçlarla kullanılabilir. Ancak bu yapı özelinde özellikle tapusunda şerh düşülmüş olması, yeni işlevini kısıtlayıcı bir etki oluşturmuştur. Yapılar kullanıldığı sürece devamlılığını korur ve sürdürürler. Ancak kullanılmayan, bir diğer deyişle kaderine terk edilen binalar iklimsel faktörler, yağışlar, rutubet, hırsızlık ve bunun gibi olumsuz etmenlerle yıpranma ve yıkılmaya daha erken başlayabilir. Bu sebeple bu yapının da emek ve maliyet harcanarak yapılan restorasyonu sonrasında mevcut şerh kapsamında veya bu koşul düzenlenerek yeniden ve özellikle 'aktif' olarak kullanılabilir hale getirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yapı; sergi salonu, halk kültürünü yansıtabilecek bir etnografya müzesi veya halk eğitim merkezi olarak kullanılabilir. Bu işlevlerle birlikte yapının daha aktif kullanılacağı öngörülmektedir.

Değerlendirmeye söz konusu olan iki şapel yapısı da atıl durumda ve ivedilikle müdahale edilmezse kaybedeceğimiz kültürel miraslarımız arasında yer almaktadır. Şapel yapıları cemaatini kaybetmiş dini yapılar olması, tek mekânlı ve alan olarak küçük metrekarelere sahip olmalarından dolayı yeniden işlevlendirilmesi zor yapılardandır.

İncesu (Gölde) şapeli şahıs arazisi içerisinde şahsa ait bir yapıdır. Bu nedenle yapı sahiplerine taşınmaz kültür varlığı olduğu için halk arasında "çivi bile çakılamaz" tabirinin yanlışlığı doğru usul ve esaslarla yapıya gerekli müdahalelerin yapılabileceği ayrıca Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın bu konuda Nakdi (Proje ve Uygulama yardımı), teknik ve aynı yardım konularındaki destekleri aktarılmalıdır.

İncesu kullanılmayan kaderine terk edilmiş geleneksel konutlarla, tarihi okuluyla ve kuyularıyla tarih kokan bir yerleşim yeri olsa da köyden kente göçlerin artmasıyla günümüzde büyük oranda yaşlılardan oluşan 164 kişiden (nüfus, b.t.) oluşan bir nüfusu kalmıştır. Bu nedenle uzun vadede yerleşim yeri bazında genel kültürel miras kararları alınmalı ve bu bağlamda şapelde değerlendirilmelidir. Kısa vadede ise gerekli bilgilendirmeler ve desteklerle yapı kaybolmadan önce yapının bakım onarım çalışmaları yapılarak kültürel miras olma değerini ayakta tutmak gerekmektedir. Bu bağlamda şahsa ait olması ve küçük ölçekli bir yapı olması sebebi ile kamusal değil bireysel kullanıma yönelik işlevlere dönüştürülebilir. Mülk sahiplerine

yönelik bir konut birimi, konuk odası ve bunun gibi işlevlerle kullanmak mümkün olabilecektir.

Zafer Okulu Şapeli ise yeniden işlevlendirilirken Zafer Okulu ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Zafer Okulu için birkaç kez restorasyon çalışmalarında bulunulsa da henüz tamamlanmamıştır. Konumu, boyutları ve özellikleri bakımından önemli bir anıtsal yapı olan Zafer Okulu için uygun yeni işlev bulunduktan sonra depo gibi yapının niteliğini kaybettirecek değil yapıyı hayata kazandıracak aktif olarak kullanılabilir işlev verilmelidir. Restorasyon süreci devam eden Zafer Okulu'nun hemen yanında yer alan şapel için, okula verilen tanıma bağlı bir işlev verilmesi yapıların birlikte kullanılmasından dolayı daha uygun görülmektedir. Keza aynı bahçe içinde ve birbirine çok yakın olmaları sebebi ile aksinin düşünülmesi mümkün olamamaktadır. Bu noktada Zafer okulu; müze olursa müze satış birimi, kamu hizmet yapısı (belediye, kütüphane, okul vb.) olursa kantin, kafeterya gibi işlevler verilebilir.

Tüm bu önerilere bakıldığında her bir yapı için birden fazla öneri sıralayabilmek mümkündür. Ancak yapının mevcut konumu ve kullanıcı profilleri dikkate alınarak detaylı incelemeler, gözlemler ve analizler sonrasında işlevlere karar verilmesi gerekmektedir. Bu karar verilirken en önemli olgu yapının özgünlüğünü bozmadan sürekliliğinin sağlanması olmalıdır.

5. SONUÇ

Manisa ili Kula ilçesi tarihindeki kültürel çeşitliliğini farklı etnik kökenlerin, dinlerin bir arada yaşayışından, tarih boyunca süre gelen karşılıklı hoşgörü ve anlayıştan almaktadır. Bu anlayış yeni kültürel öğeleri ve beraberinde mimari çeşitlenmeyi ortaya çıkarmıştır. Kendilerine ait mahalleleri, okulları, kamu yapıları, ticaret alanları, konut yapıları olan Rumlar, Yunan işgaline kadar Kula halkı ile bir arada yaşamıştır. Sonrasında Rumların bölgeyi terk etmesinin ardından mimari yapılardan konutlar el değiştirerek satılmış ve kişisel olarak sahiplenilmiştir. Ancak okullar, resmi yapılar, dini yapılar gibi kamusal işlevli binalar sahipsiz kalmış bu sebeple zaman içinde hasar görmeye ve yıpranmaya başlamıştır. Mimari doku olarak bölgede önemli bir yer tutan dini yapılar da bu korumasızlığın sonucunda zaman içinde yıpranmış ve zarar görmüştür. Kula'daki bu yapılar Hagios Stepphanos Kilisesi, Meryem Ana Kilisesi, Gölde (İncesu) Köyü Şapeli ve Zafer Okulu Şapeli olarak tespit edilmiştir. Tüm bu yapılar zaman içinde kullanıcıyı kaybettiğinden dolayı yıkıma uğramış, yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak içlerinden sadece Meryem Ana Kilisesinin restorasyonu gerçekleştirilmiş olmasına rağmen bu yapı da tam anlamı ile aktif olarak kullanılamamaktadır.

Gerekli bakım ve onarım çalışmaları yapılarak hayata katılamayan bu yapılar, aktif olarak kullanıcısı olmamasından dolayı da zaman içinde yıpranma, çürüme ve belge değerini kaybederek yok olma ihtimali bulunmaktadır. 2022 yılında yapılan ön çalışmalardan günümüze yapılar

tekrar incelendiğinde hızlı bitkilenmeler ile yapıların zaman içinde doğa tarafından sarılmaya başladığı tespit edilmiştir. Restorasyonu yapılan Meryem Ana Kilisesi dahil Rumlara ait dini yapıların hiçbiri kullanılamamaktadır. Restorasyonun yapılarak yeniden işlevlendirilmesi yalnızca yapıların mimari değerini korumakla kalmayıp uygun işlevler sağlandığı takdirde turizm bakımından potansiyeli olan bölgenin de mimarlık turizmi yönünün kuvvetlenmesini sağlayabilecektir.

Zaman içerisinde kullanıcıyı kaybeden dini yapılar, kutsal mekanlar olmasından dolayı yeniden işlevlendirilerek hayata kazandırılması zor olan yapı türlerindedir. Yapının özgünlüğünü bozmadan en az müdahale ile bulunduğu bölgenin de ihtiyacını karşılayacak işlevler seçilmelidir. Bu noktada kamu yoklaması ve yapı analizleri öncelikli olmalıdır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tüm yazarlar tarafından ortak olarak yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Altınel, N. (2021). *İzmir ve Kula'da Ortodoks Sivil Mimari Mirası*. Yakın Yayınları.
- Anonim. (2018). *Yaşayan Müze Kula*. (A. Araz, Ed.). Kula Belediyesi.
- Ataş, A. (2017). *Tarih Kültür ve Lakaplarıyla Kula Katakokaumene (Yanık Diyar)*. Jeopark Belediyeler Birliği.
- Aydın, D., & Yıldız, E. (2010). Yeniden kullanıma adaptasyonda bina performansının kullanıcılar üzerinden değerlendirilmesi. *METU JFA*, 27(1), 1-22.
- Bektaş, C. (2001). *Koruma Onarım*. Literatür Yayınları.
- Bozer, R., & Sunay, S. (2013). Kula'da inşası istenen bir kiliseye dair Osmanlı arşivlerindeki bazı belgeler. *Belleten*, 77(280), 911-926.
- Carta Del Restauro. (1931). Erişim tarihi 28 Mart 2023.
http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0660878001536681682.pdf

GÖLÜKÇÜ, İ., DEMİR, İ., ÖZER BAŞ, G. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

- Çil, E. (2008). Kula tarihsel kentinin yirminci yüzyıldaki fiziksel dönüşümünün mekân dizim analiziyle incelenmesi. *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 23(2), 283-293.
- Düzenli, H. İ. (2020). Kiliseden camiye dönüştürme ve İstanbul'da kiliseden dönüştürülen camiler hakkında notlar. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 16, 387-423.
- Eken, E. (2018). Understanding Gölde (İncesu) with its tangible and intangible characteristics (Doktora tezi). İzmir Teknoloji Enstitüsü.
- Eken, E., & Özdemir, F. N. K. (2019). Lost collective memory: Gölde (İncesu) before the population exchange. In *Livenarch VI Kongre* (s. 661).
- Hasol, D. (2008). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. YEM Yayın.
- Haştemoğlu, H. Ş. & Tekin, Y. (2023). Anadolu Kentlerinde Tarihi Kiliselerin Yeniden İşlevlendirilmesi, Isparta Aya Payana Örneği. *Yalvaç Akademi Dergisi*, 8(2), 1-17
- ICOMOS Geleneksel Mimari Miras Tüzüğü. (1999). Erişim tarihi 28 Mart 2023. http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0464062001536913566.pdf
- İlter, F. (2001). Korun(a)mayan bir kültür varlığımız: Kula-Meryem Ana (Theotoku) Kilisesi ve ahşap kapısı. Günışığında Anadolu-Cevdet Baybutluoğlu için Yazılar/Anatolia in Daylight-Essays for Cevdet Baybutluoğlu.
- Koyuncu, A. (2014). Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 12(16), 35-87.
- Mimari Mirasın Analizi, Korunması ve Strüktürel Restorasyonu İçin İlkeler. (2003). Erişim tarihi 28 Mart 2023. http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0033791001536913477.pdf
- "Nüfus." (b.t.). Manisa Kula İncesu Mahallesi nüfusu. Erişim tarihi 25 Mart 2024. <https://www.nufusune.com/154783-manisa-kula-incesu-mahallesi-nufusu>
- Özkök, K. (2010). İzmir 2 numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Müdürlüğü'ne hazırlanan 21.04.2010 tarihli ve 45.06/283 nolu yazı.
- Solak, C., & Okuyucu, Ş. E. (2022). Dini yapıların dönüştürülmesinde mevcut yapı bileşenlerinin yeni işlevdeki karşılıkları: Kilise ve cami dönüşümleri. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 49, 192-211.
- Tok, E. (2009). Meryem Ana kilisesi inceleme raporu. Anıtlar Kurulu evrakları içinden.
- Tosun, İ. (1969). *Tarihi, sosyal, kültürel ve turizm yönü ile Kula*. Abajoli Matbaacılık.
- Varlık, M. Ç. (2023, Mart). Eski Camii [Bilgilendirme Tabelası]. Manisa, Kula: Eski Camii.
- Venedik Tüzüğü. (1964). Uluslararası Tarihi Anıtları Koruma Kuralları. Erişim tarihi 28 Mart 2023.

GÖLÜKÇÜ, İ., DEMİR, İ., ÖZER BAŞ, G. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf

Makale Bilgisi: Tekinsoy, B. (2024). Erken Cumhuriyet Dönemi Tasarruf Tedbirlerine Bir Örnek: Tasarruf Sandıkları. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.560-588.	Article Info: Tekinsoy, B. (2024). An Example of Saving Measures in the Early Republican Period: Savings Funds. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 560-588.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1486871	DOI: 10.69878/deuefad.1486871
Gönderildiği Tarih: 20.05.2024	Date Submitted: 20.05.2024
Kabul Edildiği Tarih: 25.07.2024	Date Accepted: 25.07.2024

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TASARRUF TEDBİRLERİNE BİR ÖRNEK: TASARRUF SANDIKLARI

Betül Tekinsoy*

ÖZ

Tüm dünyayı derinden etkileyen 1929 Dünya Ekonomik Krizi, Türkiye’yi de etkisi altına almıştır. Türkiye’de bu ekonomik krizi atlatabilmek için sıkı politikalar takip edilmiştir. Bu politikalar doğrultusunda halkı tasarrufa özendirmek ve yerli malı kullanmaya teşvik etmek amacıyla Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti kurulmuş ve yerli malı haftası kutlanmaya başlanmıştır. Özellikle 1930-1945 arası dönemde basında yer alan tasarruf temalı yazılar aracılığıyla halkta tasarruf bilinci oluşturulmaya çalışılmıştır. Krize karşı alınan tasarruf tedbirlerinden birisi de halkın tasarrufa yönlendirilmesini sağlamak amacıyla kurulan Tasarruf sandıklarıdır. 10 Haziran 1930 tarihli ve 1711 sayılı Tasarruf Sandıkları Kanununa tâbi olan bu kurumlar, küçük tasarrufları belirli bir faiz karşılığında alarak önemli işlere yönlendirmek, kazançları sınırlı olan kişilerin birikimlerini korumak ve bunları bir araya getirerek ülke servetinin çoğalmasına yardımcı olmak amacıyla kurulmuşlardır. Çalışmamızda, tasarruf sandıklarının kuruluş süreci, çalışma ilkeleri ve hem şahsi hem de toplumsal bakımdan sağladığı faydalar başta Bakanlar Kurulu’nun kararı ile yürürlüğe giren “Tasarruf Sandıkları Nizamnamesi” olmak üzere dönemin ulusal basını ve arşiv kaynakları incelenerek açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca çeşitli telif ve tetkik eserlerden de istifade edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Tasarruf, Tasarruf Sandıkları, 1929 Ekonomik Krizi.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, betultekinsoy@gmail.com,
ORCID: [0000-0002-5342-366X](https://orcid.org/0000-0002-5342-366X)

AN EXAMPLE OF SAVING MEASURES IN THE EARLY REPUBLICAN PERIOD: SAVINGS FUNDS

ABSTRACT

The 1929 Great Depression, which deeply affected the whole world, also affected Türkiye. Türkiye has followed strict policies to overcome this economic depression. In line with these policies, the National Economy and Savings Society was established in order to encourage people to save money and use domestic goods, and domestic goods week began to be celebrated. Especially in the period between 1930 and 1945, savings awareness was tried to be created in the public through savings-themed articles in the press. One of the savings measures taken against the economic depression is the savings funds established to encourage people to save. These institutions, which are subject to the Savings Funds Law No. 1711 dated June 10, 1930, were established in order to direct small savings to important businesses by taking them in return for a certain interest, to protect the savings of people with limited earnings, and to help increase the country's wealth by bringing them together. In our study, we tried to explain the establishment process of savings funds, their operating principles and the benefits they provide both personally and socially, by examining the national press and archive sources of the period, especially the "Savings Funds Regulation" that came into force with the decision of the Council of Ministers. In addition, various copyrighted and research works were also used.

Keywords: Saving, Savings Funds, 1929 Great Depression.

1. GİRİŞ

Sovyetler Birliği ve Japonya dışında tüm dünyayı etkisi altına alan 1929 Dünya Ekonomik Krizi, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere diğer ülkeleri de derinden sarsmıştır. Krizden etkilenen ülkelerden birisi de Türkiye olmuştur. Ekonomik krizin baş gösterdiği 1929 yılına Türkiye, tarım ve gümrük gelirlerinde meydana gelecek artışa bağlı olarak büyük bir iyimserlik içinde girmiş olmasına rağmen iktisadi alanda büyük bir sarsıntıya uğramıştır. Büyük Buhran, birçok ülkeye göre Türkiye’de daha hafif geçmiş olsa da ilerleyen süreçte liberal ve karma ekonomik politika yerine devletçiliğe geçilerek ulusalcı bir tutum benimsenmiştir (Sönmezoğlu, 2015, s. 228; Tekinsoy, 220, s.285-287; Şavlı, 1993, s. 37). Milli Mücadele sonrasında milli ekonomik düzenini kurmaya çalışan genç Türkiye, ekonomik seferberlik ilan ederek (Tokgöz, 2004, s. 324), iktisadi politikalarını yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Buna bağlı olarak da ekonomik krizi atlatabilmek için sıkı iktisadi politikaları devreye sokmuştur (Şavlı, 1993, s. 25). Türkiye’de ekonomik buhranın kamuoyuna yansıyan ilk habercisi Türk parasının İngiliz parası karşısında değer kaybettiğini ifade eden haberlerin gazetelerde yer alması olmuştur (Tekeli; İlkin, 1977, s. 78). Paranın değerindeki düşüşün gün geçtikçe artması birtakım tedbirlerin de alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle ilk başta 16 Mayıs 1929’da 1477 sayılı “Menkul Kıymetler ve

Borsalar Kanunu”, ardından 20 Şubat 1930’da 1567 sayılı “Türk Parasının Kıymetini Koruma Hakkında” bir kanun çıkarılmıştır. Bu kanun esas alınmak suretiyle çıkarılan kararnameler ile hükümetin döviz talebindeki kontrolü arttırılarak Türk parasının değeri korunmaya çalışılmıştır. (İlhan; Tekeli, 1977, s. 82). Bu kanunlar dizisi, 11 Haziran 1930’da kabul edilen 1715 sayılı “Merkez Bankası Kanunu” ile de sonuçlandırılmıştır. Böylece Türkiye, dışa bağımlı olmaksızın para politikasını uygulama imkânı bulmuştur (İlhan; Tekeli, 2009, s. 57).

Kriz döneminde hükümetin uyguladığı en önemli politikalardan bir diğeri de vatandaşı tasarrufa özendirmek ve yerli malı kullanmaya teşvik etmek olmuştur. Bu amaçla buhrana tepki olarak ortaya çıkan ilk kurum, Atatürk’ün direktifleriyle TBMM Başkanı Kâzım Özalp’ın başkanlığında 12 Aralık 1929 tarihinde kurulan Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti’dir (Sarıgüzel, 2021, s. 2021; Çok, 2013, s. 34). Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti genel kâtibi tarafından 24 Aralık 1929 tarihinde Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti’ne gönderilen yazıda Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal’in himayesi altında cemiyetin teşekkül ettiği, cemiyetin amaç ve gayelerinin bütün milletçe benimsenmesi ve hükümlerinin ifa edilmesinin Cumhuriyet Halk Fırkası’nın faaliyetleri ile mümkün olacağı ifade edilmiştir. Yazıda belirtildiği üzere Cemiyetin kurucuları; Balıkesir Milletvekili ve TBMM Başkanı Kazım (Özalp), Trabzon Milletvekili ve TBMM Başkan Vekili Hasan (Saka), Sinop Milletvekili Yusuf Kemal (Tengirşenk), Erzincan Milletvekili Saffet (Arıkan), Siirt Milletvekili Mahmut (Soydan), İzmir Milletvekili ve İş Bankası Genel Müdürü Celal (Bayar), Kırklareli Milletvekili ve Himaye-i Etfal Cemiyeti Başkanı Fuat (Umay), İzmir Milletvekili Rahmi (Köken), Kocaeli Milletvekili Reşit Saffet (Atabinen), Aksaray Milletvekili Besim (Atalay), Ziraat Bankası Genel Müdürü Şükrü (Ataman) ile Emlak ve Eytam Bankası Genel Müdürü Hakkı Saffet (Tarı)’dan oluşmuştur (BCA, 490-1-0-0/1-3-16, s. 1). Bu cemiyetten önce 1926 yılında *Yerli Mamulâtı Müstehlikler Cemiyeti* ve 1929 yılında *Yerli Mallarını Koruma Cemiyeti* adında iki cemiyet kurulmuş olsa da bahse konu olan cemiyetler ilerleyen süreçte kendileri ile aynı amaçta olan Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti ile birleşmişlerdir (Duman, 1992, s. 134-135).

Temel amaçları arasında yerli mallarının tanıtımını yaparak kullanmaya özendirmek, yerli mallarının cins ve miktarını yükselterek kalite bakımından ithal edilen muadili malların seviyesine getirmek ve fiyatlarını ucuzlatmak olan Cemiyet, söz konusu bu amaçlar doğrultusunda her yıl 12-18 Aralık tarihleri arasında *Tasarruf ve Yerli Malları Haftası* düzenlemeye başlamıştır (Bulut, 2003, s. 90). Cemiyet bu amaçlarını gerçekleştirmek için, ülke genelinde konferanslar düzenleyerek radyo programları yapmıştır. Ayrıca afiş, poster ve broşür gibi yazılı ve görsel materyalleri kullanarak farkındalık yaratmaya çalışmıştır. Sanayicilerin ve tarım ile meşgul olanların daha kaliteli ve ucuz üretim yapmalarını sağlamak için sanayi ve tarım

kongreleri düzenlenmiştir. Bu kongrelerin haricinde yerli üreticilerin mallarını tanıtmak için yurt genelinde sergiler açılmış, yurt dışında da fuarlara katılım sağlanmıştır. Söz konusu faaliyetlerde sürekliliği sağlamak için de *İktisat ve Tasarruf* adında aylık çıkan bir dergi yayınlanmıştır (Toker, 2009, s. 662). Geniş halk kitlelerini tasarrufa yönlendirmeyi amaç edinen Cemiyet, *geniş halk kitlelerini etkilemeye dönük bir sosyal hareket* olarak nitelendirilmiştir. Türkiye’de 1929 yılında bankalardaki tasarruf mevduatının mevcut 27 milyon liradan 1938 yılında 335 milyon liraya yükselmesi cemiyetin amaçlarını gerçekleştirmedeki başarısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir (Gözcü, 2012, s. 273).

Cemiyete üye kaydına ve cemiyetin çalışmalarına yardım edilmesine bilhassa önem verilmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) Kütahya milletvekili tarafından Fırka’nın İdare Heyeti Başkanlığı’na gönderilen yazıda cemiyetin iki seneden beri tasarrufu halk arasında yaygınlaştırmak, yerli mallarına olan ilgiyi artırmak ve bu ilgilinin sürekliliğini sağlamak, Türkiye’nin iktisadi varlığını tanıtmak ve yükseltmek için çaba gösterdiği ve bunda da başarılı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca CHF’nin Cemiyet ile sıkı temas içinde bulunarak faaliyetleri ile yakından alakadar olması istenmiştir. Aynı yazıda özellikle 12 Aralık tarihinde başlayan tasarruf ve yerli malları haftasındaki çalışmalara CHF’nin destek olması, Cemiyetin şubelerine yer temin edilmesi ve *Sanayi Kongresi Raporları* ve *Cihan İktisadiyatında Türkiye* gibi eserlerin tavsiye edilmesi istenmiştir (BCA, 490-1-0-0/1-3-16; BCA, 490-1-0-0/1-3-22, 20 Şubat 1930). Tek parti iktidarı olarak nitelendirilen ve parti-devlet bütünleşmesinin olduğu bir dönemde ülke genelinde en örgütlü oluşum olan CHF teşkilatlarına böyle bir vazifenin verilmiş olması tasarruf sandıklarına bakış açısının bir göstergesidir.

Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı’na gönderilen yazı ile de Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti’nin amacının halka tanıtılması için minarelere mahya asılması ve camilerde bu konunun halka anlatılması (BCA, 51-0-0-0/3-17-23), 28 Kasım 1934 tarihinde gönderilen başka bir yazı ile de Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti’nin 4. Tasarruf ve Yerli Malları Haftası dolayısıyla halkın tasarrufa ve yerli mallarına özendirilmesi hususlarının vaazlarda işlenmesi talep edilmiştir (BCA, 51-0-0-0/12-101-20). Devletin tasarrufu özendirme noktasında geniş kitlelere ulaşabilmek için halkın toplanma alanları olan camileri birer propaganda merkezi olarak kullandığı görülmektedir. Gazete ve dergilerde kaleme alınan yazılar, devletin çeşitli kurumları aracılığıyla yapılan faaliyetler 1930’lar Türkiye’inde ancak belli ve sınırlı bir kesime ulaşılabilmesini sağlayabilirdi. Oysa ki mütedeyyin geniş kitleler için en önemli toplanma merkezlerinden birisi olarak değerlendirilebilecek camiler tasarrufla ilgili bilgilerin birebir ve sözlü olarak aktarılabilceği yerlerdi.

Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti 13 Ocak 1934 tarihinde Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk tarafından kabul edilen bir kararname ile kamu yararına faaliyet gösteren dernek statüsü kazanmıştır (BCA, 30-18-1-2/42-2-15). İlgili kararname ile Cemiyet'in faaliyetleri kolaylaştırılırken, devlet tarafından verilen önem de ön plana çıkarılmıştır.

Ekonomik kriz döneminde ve sonrasında halkı tasarrufa özendirmek ve birikimlerini milli bankalara yatırmalarını sağlamak için yoğun kampanyaların da yürütüldüğü görülmektedir. Bu kampanyalarda; evde saklanan paranın kâr getirmeyeceğini, tasarrufun bankada faizle çoğalabileceğini, bankalarda biriken paraların kar getirdiğini ifade eden çeşitli sloganlar kullanılmıştır. Yürütülen kampanyalar ile milli bankalara yatırılan birikimlerin devlet garantisi altında olduğu ifade edilerek, halkta bankalara karşı güven oluşturulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Emlak ve Eytam Bankası, Sanayi ve Maadin Bankası, Ziraat Bankası ve İş Bankası gibi milli bankaları yatırım için ön plana çıkarmak amacıyla sıklıkla reklamlarına da yer verilmiştir. Halkın birikimlerini bu bankalara yapmalarını sağlamak için, bankalardan kumbara alınması gerektiğini ifade eden; “İş bankası kumbaraları, iktisat seferberliğinin cephanesidir. Vatandaş, İktisat harbinde silahlan”. “Çocuğunun tahsilini, saadetini düşünen baba hiç durmadan Ziraat Bankası'na gider ve bir kumbara alır” gibi çeşitli sloganlarla yoğun kampanya yürütülmüştür. (Toker, 2019, s. 667).

Aynı dönemde İş Bankası, halkı ve çocukları tasarrufa alıştırmak için on bin kutu tasarruf kumbarası üretmiş ve şubelerine dağıtmıştır. Banka, bu kutuları alanlara bazı haklar tanımış, ilk defa kutu bedeli olarak aldığı iki lirayı kutu sahiplerinin hesaplarına kaydederek mevcut paraya faiz vermiştir (Milliyet, 19 Mayıs 1929, s. 1). Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti tarafından ayda bir yayınlanmak üzere *Tasarruf* adlı bir mecmua yayınlanmaya başlanmış ve senede 50 kuruş karşılığında isteyen memurların abone olmaları sağlanmıştır (Milliyet, 16 Şubat 1932, s. 3). Ziraat Bankası da halkı tasarrufa alıştırmak amacıyla tasarruf kutularında en az 50 lira olanlara senede 4 defa çekilecek kura ile ikramiye vermeyi planlamıştır. Bu kuralar 1 Eylül, 1 Kasım, 1 Mart ve 1 Haziran tarihlerinde çekilmiş ve hesaplarında 50 liranın üzerinde parası olanlara ikramiye çıktığı takdirde yüzde 20 fazlasıyla verilmiştir (Ulus, 12 Aralık 1940, s. 8).

Krize karşı alınan tasarruf tedbirlerinden biri de halkın tasarrufa yönlendirilmesini sağlamak amacıyla kurulan Tasarruf sandıklarıdır. *Halk Sandıkları*¹ ve 10 Haziran 1930 tarihli ve 1711 sayılı *Tasarruf Sandıkları*

¹ 8 Haziran 1933 yılında 2284 sayılı kanun ile Halk Bankası ve Halk Sandıkları kurulmuştur. Bu kanunun gerekçesinde belirtildiği üzere Halk Bankası küçük kredi işini idare edecek, doğrudan doğruya halka kredi açmayacaksa da Halk Sandıklarını finanse ederek ülkede küçük kredileri düzenleyecektir. Bkz. Tekeli; İlkin, 2009, s. 301-302.

Kanunu'na tâbi olan tasarruf sandıklarında mevduatın korunması birinci derecede öneme sahip olmuştur. Tasarruf sandıkları, devlet tarafından kurulup idare edildiği gibi, özel teşebbüs eliyle de oluşturulabilmektedir (İmre, 1944, s. 223). Tasarruf sandıkları kanunu, 1941 yılında TBMM tarafından kabul edilmiş olup, bu kanunun uygulanma biçimini göstermek amacıyla Maliye, İçişleri ve Ticaret bakanlıkları tarafından bir nizamname hazırlanmıştır. Buna göre, özel idareler, belediyeler ve milli bankalar tarafından kurulacak olan tasarruf sandıklarının yetkileri, statüleri, idare şekilleri, bütçeleri, halkla ve bankalarla olan ilişkileri, faizlerin başlangıç ve bitiş günleri bu nizamnameye tabi olmuştur (Ulus, 12 Ağustos 1942, s. 2). Çalışmamızda Türkiye'de, ekonomik krize karşı alınan tasarruf tedbirlerinden biri olan, tasarrufu halka benimsetmek, küçük tasarrufların belirli bir faiz karşılığında alınarak önemli işlere yönlendirmek amacıyla oluşturulan tasarruf sandıklarının kuruluş süreci, faaliyetleri ve önemi hakkında bilgi verilmiştir.

2. Ulusal Basında Tasarruf Konulu Yazılar

Dünya Ekonomik Krizi'nin Türkiye'de de etkisini göstermesi ile birlikte tasarrufun önemi ile ilgili halkta bir algı oluşturmak ve geniş kitleleri tasarrufa teşvik etmek amacıyla özellikle yerli malı haftasında tasarruf temalı birçok yazı ve haber ulusal basında sıklıkla yer almıştır. Cumhuriyet gazetesinde Habib Edip'in, "Küçük Tasarruflar" başlıklı yazısında özellikle Amerika'dan örnek verilerek Batı'da milletlerin servetlerinin her sene yüzde üç arttığı, sanayi ve tarımın gelişmesinin yanı sıra tasarrufun da bu durumun ortaya çıkmasında büyük rolü olduğu, özellikle halkın biriktirdiği küçük meblağdaki paraların hem fert hem de mensubu olduğu devlet için büyük kıymetinin olduğu belirtilmiştir. Yazının devamında Türkiye'de tasarruf konusunda da ifrat ve tefrit yolunun takip edildiğinden bahisle, halkın en zaruri ihtiyaçlarını dahi karşılamadan birikim yaptığının ya da kazancının en ufak bir bölümünü bile tasarruf etmediğine değinilmiştir. Yazıda tasarrufun önemi noktasında Almanya örneği verilerek, söz konusu devletin I. Dünya Savaşı'nda yenilmesinden sonra tasarrufa önem vermediği ancak 1924 yılından itibaren halkı tasarrufa teşvik etmek amacıyla tasarruf sandıklarını kurduğu vurgulanmıştır. Nitekim Almanya'da 1924 yılından itibaren doğan her çocuğun adresine tasarruf sandıkları tarafından üç mark yani bir buçuk lira değerinde bir mektup gönderilmiştir. Çocuğun anne ve babası, tasarruf sandığına başvurup çocuk adına bir hesap açtırdıkları takdirde kendilerine gönderilen mektubu tasarruf sandığına iade etmişlerdir. Bundan sonra aileler çocuğun bu ilk servetini arttırmak için bir zorunluluk hissetmişlerdir. Böylece halkı tasarrufa yönlendiren bu yöntemin büyük faydaları olmuştur. Nitekim tasarruf sandıkları tarafından çıkarılan tasarruf pulları ve tasarruf kumbaralarına da halk büyük ilgi göstermiştir. Türkiye'de ise İş Bankası bu yöntemi uygulayarak, hem tasarruf kumbaralarını halka arz etmiş hem de tasarrufun faydalarını anlatan reklamlar hazırlamıştır (Edip, 22 Ağustos 1929, s. 1-2). Örneğin, 26 Nisan 1935 tarihli Cumhuriyet gazetesindeki reklamda;

“Küçük fakat azametli bir kuvvet! Şu başaklarla üzerindeki küçük buğday taneleri kadar ehemmiyetsiz ne vardır? Zaten bir buğday tanesinin ne hükmü olur? Fakat birçok buğday taneleri bir araya geldiği zaman köylüyü, değirmenciği, fırıncıyı, ekmekçiyi çalıştırmakta binlerce insana iş vermekte ve her şeyden evvel hepimizin her günkü ekmeğimizi temin etmektedir. Bir beş kuruşluk için de aynen buğday misali ele alabilirsiniz Tek başına bir beş kuruşluğun ne hükmü olur?... Fakat tasarruf edilip kumbaralara sevk edilen birçok beş kuruşluklar, toplu olarak büyük bir kuvvet teşkil eder. Bu kuvvet yalnız sahibine değil, fakat sayısız insanlara saadet getiri. Beş kuruşlarla bir kumbara, kumbara ile bir kasa dolar. Siz de İş Bankası’ndan bir kumbara alınız. Kumbara İş Bankası’nın İş Bankası da Cumhuriyetin eseridir” ifadeleri ile halk tasarrufa teşvik edilmiştir (Cumhuriyet, 26 Nisan 1935, s. 14; Bkz. Ek-1).

İş Bankası’nın yanı sıra Türkiye Ziraat Bankası’nın tasarruf kumbaraları ile ilgili reklamlarının da gazete sütunlarında yer aldığı görülmektedir. 28 Mayıs 1936 tarihli Uyanış Servetifünun gazetesindeki reklamda mevcut günden yarına uzanan, kumbaralardan oluşan çelik bir köprüye yer verilmiş ve “*Kumbara çelik köprüdür*” sloganı kullanılmıştır (Uyanış Servetifünun, 28 Mayıs 1936, s. 19; Bkz. Ek-2). Bu süreçte ayrıca halkın tasarrufa alıştırılması için en az beş kuruş olan paraların kabul edilmesi ile yüzde iki buçuk faiz verilerek bir posta tasarruf bankası projesi de hazırlanmıştır. Buna göre tasarruf ile ilgili bütün işlemler posta gişelerinde yürütülecek ve özel tasarruf defterlerine kayıt yapılacaktır (Milliyet, 30 Mayıs 1929, s. 29)

Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti tarafından düzenlenen tasarruf ve yerli malı haftası kutlamalarında, İstanbul’da bütün sinemalarda tasarrufu konu alan propaganda filmlerinin gösterilmesi, uçaklar tarafından tasarruf ile ilgili evrakların atılması, ülkenin diğer yerlerinde halkın dikkatini çekecek yerlere, sinema ve tiyatro binalarına, tramvay ve vapurlara, vapur iskelelerine yirmi dört bini İstanbul’a olmak üzere toplam altmış bin afişin asılması gibi çeşitli faaliyetlerin yapılması planlanmıştır. Bu faaliyetler dahilinde hafta içinde her gün radyoda, Galatasaray Lisesi’nde, Darülfünun ve Türk Ocağı salonlarında tasarrufa ait konferanslar verilmesi, İstanbul’da mağazalar arasında güzel vitrin yarışması düzenlenmesi yoluna gidilmiştir. Yüz mağazanın katılacağı bu yarışmada sadece yerli mallarının sergilenmesi, en iyi düzenlenen mağazayı İstanbul halkının seçmesi düşünülmüştür. Ayrıca Tasarruf Haftasını Türk Ocağı’nda Başbakan İsmet İnönü’nün bir konuşma ile açması ve Meclis Başkanı Kazım Özalp’ın da aynı toplantıda bir konuşma yapması planlanmıştır (Vakit, 12 Aralık 1930, s. 1;5).

Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti başkanı Kazım Özalp, yayınladığı bir beyannamede yerli malı kullanmanın ve tasarruf etmenin milli bir borç olduğunu ifade etmiştir. Özalp, beyannamesinde ayrıca *Memleket iktisadiyatını koruma kararnamesinin* hükümet tarafından alınan tedbirlerin en önemlisi olduğunu, böyle bir tedbir alınmadığı takdirde Türk parasının değerinin korunmasının mümkün olamayacağını belirtmiştir. Beyannamenin devamında; *her Türkün Türkiye malı kullanması şiarı, artık her Türkün amentüsü olmalıdır. Memleketimizde yetişen ve yapılan yerli mallarımızı kullanmak artık bir zaruret halini aldı. Türk parasının kıymetini korumak her Türk vatandaşın kesesini alakadar eden bir iştir. O halde bu gayeye varmak için yerli malı kullanmak da her Türk vatandaşının yalnız milli değil, aynı zamanda şahsi menfaati icabıdır* ifadeleri ile de yerli malı kullanmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır (Vakit, 24 Kasım 1931, s. 1).

Milliyet gazetesi de konu ile ilgili olarak *Milli Mücadelede Birinci Hedefimiz Akdeniz, İkinci Hedefimiz İktisattır* başlığı ile verdiği haberde; tasarruf haftasında verilecek konferanslarda diğer ülkelerde düzenlenen tasarruf haftası ve sonuçları ile ilgili bilgi verileceği, bazı ülkelerde özel tasarruf bankalarının halka dağıttığı tasarruf defterlerinin olduğu, özellikle Amerika’da tasarruf işini yürütenlerin bu defterleri bankalara göstererek her ay belirli bir miktar para tasarrufunu sağladıkları belirtilmiştir (Milliyet, 12 Aralık 1930, s. 1;6). Cumhuriyet gazetesi de 12 Aralık 1930 tarihindeki sayısında tasarruf ile ilgili yazılara yer vererek, *Vatandaş, para biriktir! 5 milyon kişi günde 5 kuruş biriktirse senede 90 milyon lira toplanır. Ve işte milli sermaye böyle vücut bulur* ifadeleri ile halkı tasarrufa teşvik etmeye çalışmıştır.

Devlet büyüklerinin tasarruf ile ilgili yaptıkları konuşmalara basında yer verilmek suretiyle halkta farkındalık yaratılmaya çalışılmıştır. Nitekim Milli İktisat Bakanı Celal Bayar’ın İstanbul radyosunda tasarruf ve yerli malı haftası ile ilgili yaptığı konuşması Cumhuriyet gazetesinin sayfalarında geniş yer tutmuştur. Bayar, söz konusu konuşmasında tasarruf ve yerli malı kullanmanın bir milletin gelişmesindeki önemine vurgu yaparak, eski dönemlerde tasarrufun *dişten arttırmak ya da ak akçe kara gün* içindir sözü ile ifade edildiğini ancak tasarrufun gerçek anlamının bunun tam tersi olduğunu, ak akçenin ak günü hazırladığını ve dişten değil işten arttırmak gerektiğini belirtmiştir. Bayar konuşmasının devamında; gelişmiş devletlerin tasarruf anlayışının paranın küpte, kasada ve sandıkta saklanması yerine milli üretime sevk edilmesi anlayışına dayandığını, tasarrufu milli üretime de kanalize eden kurumların milli bankalar olduğunu belirtmiştir (Cumhuriyet, 19 Aralık 1936, s. 1;8).

3. Türkiye’de Tasarruf Sandıklarının Kurulması

Türkiye’de tasarruf sandıklarının kuruluşunu Osmanlı Devleti’nin son dönemine kadar götürmek mümkündür. 1876 yılında cezaevlerinde tasarruf

sandıkları kurulmuştur (Bora, 1979, s. 17-18). Diğer taraftan, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında rastlayan bir dönemde (1912) bu türden sandıkların faaliyetlerinin arttığına dair emareler bulunmaktadır. Dönemin önemli eğitimcilerinden birisi olan Mustafa Satı Bey tarafından Dâru muallimin müdavimlerine verilen "Mekteplerde Teavün ve Tasarruf Sandıkları" konulu konferansta tasarruf sandıklarının neden kurulması gerektiği, faydaları gibi konular ayrıntılarıyla değerlendirilmiştir. Aynı konferans daha sonra Satı Bey'in başyazarı olduğu Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası tarafından da yayımlanmıştır (Satı, 15 Kanun-ı evvel 1328, s. 390-395) I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği ve Osmanlı Devleti'nin de muharip olarak savaşın içinde yer aldığı bir dönemde Muallim mecmuasının 1918 yılına ait bir sayısında "Mekteplerde Tasarruf Sandıkları" başlığını taşıyan yazıda büyük ve kişisel sermayelerin yerini küçük ve müterahim (birikmiş) sermayelere terk ettiği düşüncesinden hareketle mekteplerde eğitim gören öğrencilerin tasarruf sandıkları oluşturdukları, bu sandıkların İstanbul'daki birçok mektepte kurulduğu belirtilmektedir. Aynı haberde bu tür sandıkların taşrada da kurulmaya başlandığından bahisle *İzmir'e tâbi Kula kazası Numune Mektebi*'nde tasarruf sandığının kurulduğundan söz edilmektedir (Muallim, 15 Mart 1334, s. 731). 1912'de Satı Bey'in üzerinde durduğu tasarruf sandıklarının 1918'e gelindiğinde en azından İstanbul'da bulunan eğitim kurumlarında yaygınlık kazandığı söylenebilir. Ayrıca Satı Bey'in konferansının 1912 yılında tam da I. Balkan Savaşı devam ederken düzenlenmiş olması ile Muallim mecmuasında yer alan haberin I. Dünya Savaşı sonlarında (1918) kaleme alınmış olması olağanüstü şartlarda tasarruf sandıklarına verilen önemin bir işareti olarak görülebilir. Nitekim her iki savaş döneminde de tasarrufa olan ihtiyaç doğal olarak artmıştır.

Milli Mücadele'nin kazanılması sonrasında tasarruf sandıklarının varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Uzun süren savaş ve getirdiği yıkım sonrasında yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinin kalkınması ve küçük birikimlerin tasarruf sandıkları aracılığıyla değerlendirilmesi düşüncesi dönemin basınına da konu olmuştur. Muallimler Mecmuası'nda yer alan "Mekteplerde Tasarruf Sandıkları" başlıklı yazı da "Her ferdin hiç olmazsa ihtiyâcat-ı maddiye ve m'aneviyesine kifayet edecek kadar bir servet iktisab etmeye çalışması bir vazife-i şahsiye ve vataniyedir" (Nurullah, Şubat 1924, s. 555) denilerek tasarruf sayesinde elde edilecek birikimin kişilerin şahsi çıkarları kadar milli çıkarlara da hizmet ettiği vurgulanmıştır. Nurullah isimli bir öğretmen tarafından kaleme alınan yazıda tasarruf sandıklarının önemi ayrıntılarıyla değerlendirildikten sonra diğer okullarda kurulacak tasarruf sandıkları için örnek bir nizamname de mecmuanın sütunlarında kendisine yer bulmuştur (Muallimler Mecmuası, Şubat 1924, s. 558-559).

Türkiye'de Tasarruf sandıklarına verilen önemin artışı 1929 yılında ABD'de başlamış olmasına rağmen tüm dünyayı etkisi altına alan "Büyük Buhran" ile olmuştur. Ekonomik krizin etkisini hisseden Türkiye'de çeşitli

tasarruf tedbirleri alınmıştır. Bu tedbirlerden biri de tasarrufu halka benimsetmek, küçük tasarrufları belirli bir faiz karşılığında alarak, bu tasarrufları önemli işlere yönlendirmek amacıyla kurulan tasarruf sandıklarıdır. Tasarruf sahiplerine ilk taleplerinde birikimlerini geri vermekle yükümlü olan bu kurumlarda tasarruf yapanların büyük bir kısmı işçi, memur ve küçük tacirlerden oluşmaktadır. Tasarruf sandıkları, kazançları sınırlı olan kişilerin cüz'i miktarlardaki birikimlerini muhafaza ederek, gereksiz harcamalardan vazgeçirmeyi ve tasarruf sahiplerini bir araya getirerek ülke servetinin durağan kalmasını engelleyerek, çoğalmasına yardım etmeyi amaçlamaktadır. Bu kurumları bankalardan ayıran temel nokta daha çok küçük tasarruf sahiplerinin menfaatlerini korumak amacıyla kurulmuş olmalarıdır. Mevduat olarak cüz'i miktarları kabul eden tasarruf sandıkları, bu paraları riskli işlerde kullanamazlar ve az kâr getiren ancak güvenilir işleri seçmek zorundadırlar. Tasarruf sandıklarının çalışma ilkeleri her ülkede özel kanunlar ve nizamnamelerle belirlenmiştir. Halk Sandıkları ile 10 Haziran 1930 tarihli ve 1711 sayılı Tasarruf Sandıkları Kanununa tâbi olan tasarruf sandıklarında mevduatın korunması birinci derecede öneme sahiptir. Tasarruf sandıkları, devlet tarafından kurulup idare edildiği gibi, özel teşebbüs eliyle de oluşturulabilmektedir (İmre, 1944, s. 222-223).

Söz konusu Tasarruf sandıkları hakkındaki kanunda; özel idare ve belediyelerin hükümetin izni ile tasarruf sandıkları kurabilecekleri, bu sandıkların ilk kuruluş masrafının özel idare ve belediye bütçelerinden karşılanacağı belirtilmiştir. Kanuna göre; sandıkların kuruldukları tarihten itibaren beş sene zarfındaki senelik temettüleri, idare masrafı ile bankalara yatırılan paraya verilen faizleri karşılayamadığı takdirde, özel idare ve belediye bütçelerinden açıklar kapatılacaktır. Kişiler ve kurumlar tarafından tasarruf sandıklarına yatırılan paralar, devletin kefaleti altında olacak, her bireye ait paranın bin liraya kadar olan kısmı haczedilemeyecek, yalnız bunun faizi haczedilebilecektir. Tasarruf sandığı, tasarruf cüzdanı, tasarruf tevdiatı ve unvanları hükümetin izni olmadan kullanılamayacak ve mevcut paranın nizamname ile belirlenen kısmı hükümetin göstereceği bankaya yatırılacaktır. Tasarruf sandıklarına rehin olarak verilen tahviller ve altınlar, rehin edildikleri zamandaki değerlerinden yüzde onunu kaybetmeleri durumunda ya da mevcut borç zamanında ödenmediğinde borçluya bir hafta içinde eksilen değer tamamlanması veya borcun ödenmesi hakkında bir ihbarname tebliğ edilecektir. Tasarruf sandıklarının kanunda ve nizamnamede belirtilen işlemleri ile bunlara ait evrak ve senetler, bütün vergilerden muaf tutulacaktır. Tasarruf sandıklarına ait bütün para ve mallar, devlet malı hükmünde olup, bunları çalanlar, hile yapanlar, zimmetine geçirenler veya her ne suretle olursa olsun suiistimalde bulunanlar hakkında kanuni işlemler yapılacaktır. Tasarruf sandıkları, kanunda belirtilen hükümlere uymak şartı ile kendi aralarında iş birliği yapabileceklerdir. Ziraat Bankası'nın kefaleti altında bulunan Emniyet Sandığı da bu kanunun hükümlerinden yararlanabilecektir. Milli bankalar da

bu kanunun hükümlerini kabul ettikleri takdirde hükümetin izni ile müstakil tasarruf sandıkları oluşturabileceklerdir. Tasarruf sandıklarının salâhiyetleri, statüleri, idare şekilleri, bütçe ve hesaplarının incelenmesi, tasarruf sahipleri ve bankalarla olan ilişkileri, mevcut paraya verilecek faizlerin oranları bir nizamname ile belirlenecektir. Ayrıca tasarruf sandıklarında tutulacak defterlerin şekli, çeşidi ve bunların kayıt, kullanım ve diğer işlemleri, Maliye ve İktisat bakanlıkları tarafından düzenlenen bir talimatname ile belirlenecektir. Bu kanunun yayımlandığı tarihten itibaren geçerli olduğu ve Bakanlar Kurulu tarafından uygulanacağı da ayrıca belirtilmiştir (TBMM. Zabıt Ceridesi, 10 Haziran 1930, s. 177-178).

3.1. Galatasaray Lisesi Talebe Sandığı

Erken Cumhuriyet dönemin eğitim sisteminde yeni nesil, faydacı ve uygulamacı bir eğitimden geçirilerek, özel teşebbüs ve girişimciliğe yaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yıllarda okullarda, fabrikalarda, büyük ticaret kurumlarında ve devlet dairelerinde bulunan özel tasarruf sandıklarından biri de *Galatasaray Lisesi Talebe Sandığı* olmuştur. Bu tasarruf sandığının nizamnamesine göre sandığın gayeleri arasında; öğrencilerin iktisat, dayanışma ve yardımlaşma düşünceleri edinmelerini, ihtiyacı olan arkadaşlarına yardımcı olmalarını sağlamak ve öğrencilerin kitap ve kırtasiye gibi kullanacakları malzemeleri ucuz bir şekilde temin etmek yer almaktadır. Talebe Sandığı'na katılacak olan öğrenciler istedikleri hisse miktarını önceden belirlemeli, her hisse için haftalık bir kuruş vermelidir. Öğrenci okulda yer alsın ya da almasın belirttiği haftalık parayı vermek zorundadır. Herhangi bir sebep belirtmeden dört hafta aralıksız bir şekilde haftalık vermesi gereken miktarı yatırmayanlar sandıktan çıkarılacaktır. Sandıkta tahakkuk eden gelirin yüzde ellisi hisseleri olanlara sermayeleri oranında, yüzde otuzu ihtiyaç sahibi olan öğrencilere, yüzde yirmisi ise sandık için sermaye ve yedek fon olarak ayrılmaktadır (Batır, 2017, s. 14; 19-21). Öğrenciler tasarruf ettikleri bu paraları okuldan ayrılırken faiziyle birlikte geri almaktadırlar. Ayrıca sandıkta biriken bu para ile öğrencinin okuldaki ihtiyaçlarının en iyi ve en ucuz şekilde karşılanması amacıyla sandık, bir satış bölümü oluşturarak, burada defter, kalem ve yiyecek maddelerini maliyet fiyatına çok az bir kar ilâvesiyle satılmasını sağlamaktadır. Nitekim bu öğrenci sandığının faaliyetleri uzun yıllar başarıyla devam etmiş, (İmre, 1944, s. 223-224), sandıkta biriken sermaye her yıl artış göstermiştir. Talebe sandığı uygulaması öğrencilere maddi yönden destek olmasının yanı sıra, öğrencilerin sınıflarından temsilci seçmek, bir kuruluşa hissedar sıfatıyla üye olmak, bir kurumun faaliyetlerini kontrol ederek uygun görmediğinde eleştirmek ve idaresi hakkında bilgi sahibi olmak gibi bir takım beceriler de kazandırmaktadır. Böylelikle öğrenciler okullarında aldıkları eğitimin dışında, ileriki hayatlarında karşılaştıkları sorunların üstesinden gelmeyi öğrencilik yıllarında öğrenme imkânı bulmuşlardır (Engin, 2007, s. 63).

3.2. Afyonkarahisar Köyleri Yardım ve Tasarruf Sandığı

Erken Cumhuriyet döneminde bir diğer tasarruf sandığı da Afyonkarahisar'da oluşturulmuştur. Afyonkarahisar valisi tarafından *vilayet köyleri yardım ve tasarruf sandıkları* ile ilgili Başbakanlığa bir talimatname sunulmuştur. Söz konusu talimatnamede tasarruf sandıklarının ülkede önemli bir yere sahip olmasına rağmen vilayet bütçesinde payının oldukça az olduğuna işaret edilmiştir. Afyon'da ekonomi ve tarım işlerinde vilayetler genel idaresi kânununa istinaden özel muhasebe idaresine yardım edecek olan ve başlangıç olarak yüz bin liralık bir sermayesi bulunan *Afyonkarahisar Köyleri Yardım ve Tasarruf Sandığı*'nin vilayet genel meclisi tarafından kabul edilen talimatnamesinde çeşitli bölümler yer almıştır. Tasarruf sandıklarının kuruluş ve işleyişi ile ilgili olan bölümünde; *Afyonkarahisar Köyleri Yardım ve Tasarruf Sandığı* adıyla bir sandığın kurulduğu, her hakkının il özel idaresi ve köy sandıkları hakkı gibi seçkin haklardan olduğu, vilayetin her köyünün halkının sandığa ait işleri yapmakla sorumlu bulunduğu ve muhtarların da bu işlerin yürütücüsü olacağı belirtilmiştir. Ayrıca sandığın anaparasının alınamayacağı ve köylülerin borçlarından dolayı haczedilemeyeceği ifade edilmiştir. Talimatnameye göre tasarruf sandıkları; çiftçiye kredi sağlamak, peşin para ile veya veresiye olarak damızlık, çift hayvanı, çift düzeni ve fidan vermek, çiftçilere dört veya iki tekerlekli araba sağlamak, araba imalathaneleri açmak ve açılmasına yardım etmek, çiftçi aleti depoları açmak, çiftçinin mallarını istedikleri yerlere göndermek ve satmak, antrepolar açarak çiftçinin getireceği mahsulleri almak, satmak ve karşılık olarak para vermekten sorumludur. Bunun yanında köylerde uzman memurlar bulundurarak çiftçiliğin modern yöntemlerini köylüye öğretmek, çiftçinin işine yarayan mahsul, alet ve hayvan sergileri açmak, kinin gibi ilaçlar bulundurmak, sağlık konusunda köylüye yardımcı olmak, çiftçilik ile ilgili okullar açmak, yabancı devletlere veya Türkiye'de yer alan yüksekokullara çiftçilikle ilgili işler için öğrenci göndermek gibi sorumlulukları da üzerine alacaktır. Görüldüğü gibi bu sandıklar köylerde tarım ve hayvancılık alanlarında çiftçiye destek sağlamanın yanı sıra sağlık alanında halkı bilinçlendirmeyi ve çiftçiliği daha cazip hale getirmek için halkın eğitim göreceği okullar açmayı görev edinmiştir. Ayrıca sandık talimatnamesinde, sandığın anaparasının iki yüz bin lirayı geçtiğinde ilçelerde; dört yüz bin lirayı geçtiğinde ise nahiye merkezlerinde şube açılacağı belirtilmiştir. Şubelerin açılmasına karar verme yetkisi İl Genel Meclisi'ne aittir. Sandık işlerini yürütmek için ilçe ve nahiye merkezlerinde birer komisyon mevcuttur. Köylerde bu işleri ihtiyar heyetleri takip etmektedir. Sandık, çiftçilere vereceği paraya yılda yüzde dokuzdan fazla faiz koyamayacak ve çiftçinin ödeme zamanını göz önünde tutarak bir seneden fazla vade ile borç para veya veresiye mal veremeyecektir. Sandık sermayesi en fazla faiz veren ve devlet tarafından tanınan bir bankada muhafaza edilecektir (BCA, 30-10-0-0/66-442-19). Tasarruf sandığı

çiftçilere kredi vermek suretiyle tarımın gelişmesine de katkıda bulunmakta ve kredilerin geri ödenmesinde de çiftçiye kolaylıklar sağlamaktadır.

3.3. Devlet Demiryolları ve Limanları İşletme Umum Müdürlüğü Memur ve Müstahdemleri Tasarruf Sandığı

1933 yılında Devlet Demiryolları ve Limanları İşletme Genel Müdürlüğü memur ve müstahdemleri için tasarruf sandığı oluşturulmuştur. Söz konusu müdürlüğün memur ve müstahdemlerinin kaza, maluliyet ve belirli bir yaş veya hizmet sürelerini tamamlayarak görevden ayrıldıklarında kendilerine ya da varislerine yardım etmek amacıyla oluşturulan tasarruf sandıkları, 17 Haziran 1930 tarihli 1711 sayılı kanunda yer alan hükümleri kapsamaktadır. Geçici görevde olmayan bütün memur ve müstahdemlerin sandığa katılmaları zorunlu tutulmuştur. Memur ve müstahdemlerin aylıklarının veya yevmiyelerinin yüzde beşi ya da yapılan zamların yarısı; göreve yeni başlayacakların ise ilk alacakları maaşın ya da yevmiyelerin dörtte biri söz konusu kişilerin hesabına, sandığa aktarılacaktır. Sandık altı kişiden oluşan bir meclis tarafından idare edilecek, bunların üçü en az bir sene sandığa dahil olan memur ve müstahdemler arasından olmak üzere Devlet Demiryolları ve Limanları Genel Müdürlüğü tarafından, diğer üçü de Genel Meclis tarafından seçilecektir. İdare Meclisi en az ayda bir defa toplanacak olup, karar verilebilmesi için de üyelerin en az yarısından bir fazlasının toplantıda hazır bulunması gerekmektedir. Tasarruf sandığının sermayesi, her hesap yılı sonunda biriken miktarın en az yüzde yirmi beşi nakit veya her an nakde çevrilebilecek tahvil, hisse ve tahvilat olarak milli bankaların birisinde saklanacaktır. Kurumda 25 sene çalışanlar emekliliklerini isteyebilecekler, 65 yaşını dolduranlar da emekliye ayrılacaklardır. Bu kişilerin tasarruf sandıklarındaki birikimleri kendilerine verileceği gibi ikramiye de alabileceklerdir. Mazereti olmadan istifa edenler ise yaptıkları tasarruflarından başka bir ödeme alamayacaklardır. Sağlık sebepleri dolayısıyla istifa edenler veya herhangi bir cezası olmamak şartıyla kurum tarafından işten çıkarılanlar, kendi tasarrufları haricinde her hizmet yılları için tasarruf paralarının yüzde dördü oranında ikramiye alabileceklerdir. Vefat eden çalışanların yetimlerine tasarruf ettikleri para ile birlikte belli kriterler dikkate alınarak ikramiye verilecektir. Tasarruf sandıklarının kurulmasının sebeplerine dair hazırlanan raporda; Devlet Demiryolları ve Limanları İşletme Genel Müdürlüğü'nün 1926 yılında oluşturduğu tasarruf sandığının milyonlarca lira sermaye topladığı, kurulduğu zamandan itibaren bir talimatname ile idare edildiği ancak bundan sonra bir kanunla yürütülmesi gereği düşünüldüğünden *Devlet Demiryolları ve Limanları İşletme Umum Müdürlüğü Memur ve Müstahdemleri Tasarruf Sandığı Kanunu* adıyla bir kanunun hazırlandığı belirtilmiştir. Raporda sandığın sermayesinin üç milyon lirayı geçtiği, sermayenin atıl kalmaması için sandığın hem kendisine, hem de memurlarına kazanç getirecek bir takım ticari faaliyetleri yapabileceği ayrıca belirtilmiştir (BCA, 30-10-0-0/20-119-21). İlgili tasarruf sandığının Devlet

Demiryolları ve Limanları İşletme Umum Müdürlüğü çalışanlarının küçük birikimlerini zamanla büyük bir sermaye birikimine dönüştürdüğü görülmektedir. Bu açıdan tasarruf sandıklarından beklenen faydanın da sağlandığı söylenebilir. 1930 yılında Alkollü İçkiler Tekel Yönetimi Dairesi memurları için de bir tasarruf sandığı oluşturulduğu görülmektedir (Milliyet, 11 Haziran 1930, s. 3).

3.4. Tasarruf Sandığı Uygulamalarında Yaşanan Sorunlar

Tasarruf sandıklarının uygulamalarında bazı sorunların yaşandığı da dikkat çekmektedir. Örneğin Akşam gazetesinde yer alan bir habere göre, elektrik şirketi memurları için oluşturulan tasarruf sandığı kasalarında bulunan 32 bin lira değerindeki altının sandık nizamnamesine aykırı olarak piyasadan toplandığı iddiası ile inceleme yapılmış ve gümrükteki *Sekizinci İhtisas Mahkemesi* savcılığı olaya el koymuştur. Savcı Reşit Bey, başta şirket müdürü M. Hansens olmak üzere şirketin denetiminden ve tasarruf sandıklarından sorumlu memurlarından bilgi almıştır Söz konusu görevliler, şirket memurlarının sandıkta biriken paralarının fazla olması nedeniyle bankalardan faiz elde edilemediğinden paralarının bir kısmını altına çevirdiklerini belirtmişlerdir (Akşam, 23 Eylül 1934, s. 2). Bazı kurumların tasarruf sandıkları üyelerinden başka kişilere de borç para vermeleri, bir kısım suiistimal olaylarının yaşanması ve tasarruf sandıkları idare heyetleri içinde yer alan bazı kişilerin sandık talimatnamelerine aykırı hareket etmeleri nedeniyle, çeşitli cemiyetlerde ve kurumlardaki tasarruf yardım sandıklarının, ödünç para verme kanunu gereğince Ticaret Müdürlüğü'ne beyanname vermeleri zaruri hale getirmiştir (Akşam, 16 Mart 1934, s. 5).

3.5. Tasarruf Sandıkları Konulu Yazılar

Tasarruf sandıklarının önemi ve bu sandıkların açılmasının gerekliliği hakkındaki yazıların ulusal basının gündeminde yer aldığı görülmektedir. İstanbul Milletvekili Alaeddin Cemil, Cumhuriyet gazetesindeki *Tasarruf Haftasına Girerken, Ucuz ve Sağlam Mal Siyaseti-Tasarruf Sandıklarının Açılması* başlıklı köşe yazısında tasarrufun kişisel ve toplumsal olmak üzere iki önemli faydasının olduğunu, tasarruf sandıklarının üretim sermayesini topladığı için toplumsal, kişiyi gelecekte de koruyacak sosyal bir sigorta özelliği taşıdığı için de kişisel fayda sağladığına temas etmiştir. Yazara göre Türkiye'de tasarrufun miktarının belirlenmesinde çeşitli güçlükler yaşanmaktadır. Çünkü köyde yaşayan ve tarım ile geçimini sağlayan halk tasarruf ettiği parayı evinde saklamaktadır. Oysaki tasarrufların birikeceği tek yer tasarruf sandıklarıdır ve bu sandıkların açılabilmesi için 17 Haziran 1930 tarihli tasarruf sandıkları kanununa göre izin almak gerekmektedir. Yazıda; *tasarrufun akacağı hakiki yerler bu sandıklardır* ifadeleri ile işçi, memur, köylü ve tüccar gibi her meslek grubundan vatandaşın, hatta çocukların bile beş kuruş dahi olsa paralarını bu sandıklara koymalarının önemi vurgulanmış,

sandıkların her yerde bulunabileceği ve bu sandıklara posta tasarruf sandıklarının da katkı sağlayacağı belirtilmiştir (Cemil, 11 Aralık 1933, s.1).

Basında tasarruf sandıklarının öneminin yanı sıra diğer ülkelerdeki örnekleri ile ilgili yazılara da yer verilmiştir. Şevket Süreyya, Cumhuriyet gazetesindeki *Cihan Biriktiriyor* başlıklı yazısında I. Dünya Savaşı'ndan sonra başta Amerika'da olmak üzere diğer Batılı devletlerde tasarrufa verilen önemden ve tasarruf sandıklarına yatırılan paralardan bahsetmiştir. Süreyya yazısının devamında, savaştan önce Avrupa'da tasarrufun ferdi ve ailevi, savaştan sonra ise milli güç meselesi olarak görüldüğüne dikkat çekmiş ve Türkiye'de nüfus başına sadece bir liranın tasarruf edildiğini, bu yüzden de Türk vatandaşlarının tasarrufa yönelmesinin zaruri olduğunu belirtmiştir (Süreyya, 12 Aralık 1930, s. 1-2). Muhlis Ete de Türkiye'de tasarrufun tarihçesi ve önemi hakkında bilgi verdiği köşe yazısında önemli tespitlerde bulunmuştur. Ete, bir hafta süre ile tasarruf ve yerli malları haftasının kutlanmaya başlandığı 12 Aralık 1929 tarihinin İsmet İnönü'nün Mecliste ulusal tasarrufun ve sanayinin önemi hakkında yaptığı konuşmanın tarihi olduğunu belirtmiştir. Yazısında, Türkiye'de tasarruf ile ilgilenen özel tasarruf sandıklarının olmadığına ve bu işin bankalar tarafından yürütüldüğüne değinen Ete, tasarruf sandıklarının dünyadaki örneklerinden de bahsetmiştir. Ete, biriktirmeyi öğrenmenin, kişiye iradesine sahip olma, hesaplı ve planlı hareket etme yetisini kazandırdığını, tasarrufun sadece bireyi değil ulusu da üstün kıldığını ifade etmiştir (Ete, 3 Ekim 1935, s. 5).

Alaeddin Cemil de, *Posta Tasarruf Sandıkları* başlıklı yazısında milli servet ve ekonominin temel kaynağı olan küçük tasarrufları toplayabilmek için posta tasarruf sandıklarının kurulmasının gerektiğini ve bunu sağlamanın hem devletin hem de halkın menfaatine olacağını belirtmiştir. Cemil yazısında, küçük tasarrufların tasarrufun özünü teşkil ettiğini ancak bankaların küçük tasarrufu toplayamadığını ifade etmiştir. Nitekim 1934 tarihli Bankalar Kanunu ve hükümetin izni ile bankalarda tasarruf paralarının toplanmasına izin verilmiş ama küçük miktardaki paralar carilerle birlikte olduğu için gerçek tasarruf miktarı belirlenememiştir. Alaeddin Cemil de bu nedenlerden dolayı küçük tasarrufları memleketin her köşesinden toplayabilmek için ülke genelinde sayısı 620'yi bulan posta merkezlerinden yararlanılması gerektiğini ve böylelikle tasarruf sandıklarının kurulması ile küçük tasarrufların toplanabileceğini belirtmiştir. Yazıda temas edilen diğer bir husus ise posta tasarruf sandıklarının çalışma usullerinin öğrenilebilmesi için yıllardır bu sandıkları kullanan devletlerin uyguladıkları sistemlerden faydalanılması gerektiğinin önerilmesidir. Bu devletlerin uyguladıkları sistemlerde en küçük paralar dahi kabul edilmektedir. Örneğin bir iki kuruşluk pullar tasarruf cüzdanına yapıştırılmak suretiyle küçük tasarruflara kapı aralanmaktadır. Ayrıca yüksek miktardaki tasarruflar da kabul edilmekte, belli bir miktarı geçen tasarrufun tasarruf sahibi tarafından geri çekilmesi gerekmektedir. Fazla miktar çekilmediği takdirde devlet hisse senedi alınarak kişilerin

hesaplarına yatırılmaktadır. Posta tasarruf sandıklarında toplanan paralar burada kalmamakta, devletin belirlediği en büyük finansal kurumda devletin kontrolünde işletilmektedir (Cemil, 19 Aralık 1936, s. 5). Alaaddin Cemil *Posta Tasarruf Sandıkları ve Bankalar* başlıklı başka bir yazısında da bütün dünyada gelirden arta kalan küçük tasarrufları toplayan binlerce tasarruf sandıkları içinde en çok bilinen ve başarılı olanın *Milli Tasarruf Sandıkları* denilen posta tasarruf sandıkları olduğunu belirtmiştir. İlk defa 1861’de İngiltere’de kurulan ve ülkelerin ekonomileri için önemli bir kaynak olan bu kurumlarda toplanan tasarruf paraları, daha sonra milli bankalara intikal etmekte ve ülkenin ticaret ve sanayisi için büyük bir potansiyel oluşturmaktadır. Tasarruf sandıkları düşünüldüğü gibi bankaların tasarruflarına rakip değil, aksine bankaların ulaşamadığı ve memleketin en ücre köşelerinden toplanan paraların bankaların kasasına girmesini sağlayan kurumlardır. Cemil, tasarrufların *küpten çıkarılarak* kullanılacak duruma getirme vazifesini en iyi şekilde yerine getirecek olan kurumların posta tasarruf sandıkları olduğuna temas ederek, posta tasarruf sandıklarındaki işlemlerin, havale işlemlerini yapan memurlar tarafından yürütüldüğünü, postada toplanan paraların belirli bir miktarı geçince milli bankalara yatırılmak suretiyle milli kaynak olarak kullanılmasının sağlandığını belirtmektedir (Cemil, 6 Aralık 1937, s. 5). Yunus Nadi de *Milli Ekonomide Terakki Safhaları* başlıklı yazısında gelişmiş ülkelerin ekonomik faaliyetlerinde önemli bir yeri olan tasarrufun Türkiye’de özellikle Cumhuriyet döneminde başlamış olduğunu, daha öncesinde kapitülasyonlardan dolayı milli ekonomiden bahsetmenin mümkün olmadığını ancak kapitülasyonları kaldıran Cumhuriyet rejimiminin milli ekonomiyi inşa etmeye başladığını belirtmiştir. Ayrıca tasarruf sandıklarından da bahsederek, 1937 yılında 90 milyon olan toplam tasarrufun, 1938 yılında 102 milyona çıktığını ifade etmiştir. Profesör Muhlis Ete de İktisat Haftası’nın dördüncü günü olan 15 Aralık’ta milli ekonomi ve yerli malları ile ilgili Yüksek İktisat ve Ticaret Okulu’nda bir konferans vermiştir (Nadi, 16 Aralık 1938, s. 1).

Ankara Halkevinde yaptığı konuşma ile dokuzuncu yerli malı haftasını açan Başbakan Celal Bayar, Dünya Ekonomik Krizi’nin Türkiye’yi de etkilemeye başlaması ile birlikte bazı iktisadi tedbirlerin alınması gerektiğini, bu tedbirlerin uygulanmasında Türk milletine rehber olma vazifesinin Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti’ne verildiğini belirtmiştir. Bayar konuşmasında; tasarruf sandıklarına da değinmiş ve tıpkı Yunus Nadi’nin temas ettiği gibi 1937 yılında 80 milyon lira olan tasarruf hesaplarının 12 milyon lira artışla 1938 senesinde 102 milyon liraya yükseldiğini belirterek, Türk milletinin tasarrufa yönelik çabalarında artış görüldüğüne dikkat çekmiştir (Akşam, 13 Aralık 1938, s. 1;11). Ziraat Bankası Genel Müdür yardımcısı Cezmi Erçin de Ankara radyosunda tasarruf ve yerli malları haftası münasebetiyle tasarrufun bir milletin iktisadi hayatındaki önemini belirten

konuşma yapmıştır. Konuşmasında; vatandaşın tasarruf ettiği paraları arttırmak için bazı düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bu düzenlemelerden ilki tasarruf sandıkları, posta tasarruf sandıkları ve bu sandıkların faaliyetlerine benzer işlevi olan kurumların oluşturulması; ikincisi ise bankaların kurulmasıdır. Cezmi Erçin konuşmasında tasarruf sandıklarının bazı şartları yerine getirmek zorunda olduğuna da vurgu yapmıştır. Yerine getirilmesi gereken bu şartlar arasında; en küçük tasarrufları bile kabul etmek, halkı tasarrufa teşvik etmek için tasarruf mevduatına faiz vermek ve mevduatı emniyete almak yer almaktadır. Erçin'e göre, tasarruf mevduatının kabulünde bazı kolaylık sağlanmalı, tasarruf cüzdanları, kumbaralar ve ikramiyeler dışında bazı hususlara da dikkat edilmelidir. Bu hususlar; tasarruf edilmesi istenilen meblağın tasarruf sandıkları memurları tarafından tasarruf eden kişinin ikametgâhında tahsil edilmesi, tasarruf cüzdanının belirli bir zaman için bloke edilmesi yani cüzdandaki hesaba sadece para yatırılıp, sürenin bitiminden önce para çekilmemesi, para arttırma taahhüdü yapılması ve hediye tasarruf cüzdanları ile okul ve gençlik sandıklarının kurulmasıdır. Erçin konuşmasında tasarruf sandıklarının, halkın birikimlerini en güvenilir ve faydalı bir şekilde koruduğu gibi toplanan paraları çeşitli alanlarda kullanma fırsatını sağladığını ve artırılan paranın milli ekonomiye aktarılmasını temin ettiğini belirtmiştir. Tasarruf sandıkları hakkında verilen bilgiye göre; bu sandıkların kurulması ve bunlara yapılan yatırımların devlet tarafından korunması sandıklar hakkındaki kanunla sağlandığını belirtmiştir. Hükümet, bu kanuna göre il özel idarelerine ve belediyelere tasarruf sandığı açma izni vermiştir. Söz konusu kanun, tasarrufları şu hükümler ile güvence altına almıştır: Tasarruf sandıklarına yapılan mevduat devletin güvencesi altındadır. Her kişiye ait paranın bin liraya kadar olan kısmı haczedilemez sadece bunun faizi haczedilebilir. Tasarruf sandıklarına ait para ve mallar devlet emvali hükmündedir. Mevduattan milli bankalara yatırılacak kısmın hangi bankaya yatırılacağını hükümet tayin etmektedir (Ulus, 16 Aralık 1938, s. 2;9).

Tasarruf sandıklarına dair Varlık dergisinde üç yazılı bir seri kaleme alan Sait Emin Özbek ise II. Dünya Savaşı arefesinde meseleyi derinlemesine tahlil etmiştir. İlk tasarruf sandığının 1778'de Hamburg'da kurulduğuna değindikten sonra, bu tecrübeden elde edilen faydanın kısa sürede yeni tasarruf sandıklarının kuruluşuna da zemin oluşturduğundan bahsetmektedir. Özbek'e göre 19. yüzyılda başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkeleri ve ABD'nin en ücra köşelerine kadar tasarruf sandıkları yayılmıştır. Posta Tasarruf Sandıkları konusunda özel bir başlık açan Özbek, çeşitli ülkelerdeki Posta Tasarruf sandıklarının kuruluş tarihlerini de vermiş ve tasarruf sandıklarının hukuki mahiyeti ve kontrolü, devletçi ve liberal ekonomik sistemdeki uygulama biçimlerini de değerlendirmiştir (Özbek, 1 Son Teşrin 1937, s. 498-499). Posta teşkilatı ülkelerin en ücra yerlerine kadar yayılmış olduğundan, bankalara ihtiyaç duyulmadan posta teşkilatının şube ve büroları

aracılığıyla halkın tasarruf ettiği paraların kolayca toplanmasını sağlamanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda bu sandıkların devlet güvencesi altında olmasını da, halk nezdinde itibarlarını artırıcı bir unsur olarak değerlendiren Özbek, “Tasarruf sandıkları, en küçük miktarlarda olanları da dahil tasarruf mevduatını toplayıp plase eden birer cihaz olmakla berâber bazı memleketlerde bilhâssa buhran zamanlarında” öneminin daha da arttığını ifade etmektedir (Özbek, 15 Son Teşrin 1937, s. 517-518). Özbek’in yazılarını kaleme aldığı dönem II. Dünya Savaşı’nın yaklaştığı bir sürece rast gelmektedir. Varlık dergisinin 1938 yılı ilk sayısında kaleme aldığı yazı dizisinin son yazısında ise Türkiye’de Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren bankalarda tasarruf mevduatının artışına dair istatistiki verilere değinmiştir. 1923 yılında 8.055 mûdinin bankalardaki toplam mevduatı 3.897.224 lira iken yıllar içerisinde mudi sayısı artmış ve mevduat da çoğalmıştır. Nitekim 1936 yılında bankalarda tasarruf mevduatı olan kişi sayısı 225.075 olurken mevduat toplamı ise 83.960.000 liraya yükselmiştir. 1928-1936 yılları arasındaki değişimle ilgili değerlendirmede bulunan Özbek, “Bu rakamlar bize, milli tasarruf mevduatı yekûnunun dört senede bir misli artmakta bulunduğunu gösteriyor. Bu artışın bundan sonra da devam edeceği ve bir iki sene zarfında kredi müesseselerimize mevdu tasarrufların 100 milyonu geçeceği şüphesizdir.” demiştir (Özbek, 1 İkinci kanun 1938, s. 565). Özbek’in yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Türkiye’de II. Dünya Savaşı öncesinde tasarruf sandıklarına olan teveccüh artarken, banka mevduatları da hızla artmaktadır.

Tasarrufun ve tasarruf sandıklarının önemini belirten yazılar II. Dünya Savaşı sürecinde de basının konusu olmuştur. Türkiye, II. Dünya Savaşı’na fiilen girmese de, savaşın bütün olumsuzluklarından etkilenmiş, her an savaşa girme riskine karşı bütçesinin büyük bölümünü savunmaya ayırmak zorunda kalmıştır. Böylesi bir ortamda halkın farkındalık kazanmasını sağlamak adına tasarrufun önemine vurgu yapan yazılar gazete sütunlarında daha sık yer almaya başlamıştır. Örneğin, Ziyaeddin Fahri *Tasarruf Terbiyesi* başlıklı yazısında tasarrufun her şeyden önce bir terbiye meselesi olduğuna değinmiştir. Yazısının girişinde tasarrufun tarihçesi hakkında geniş bilgi veren yazar, Türkiye’de büyük önem verilen tasarruf haftasının, tasarrufu mümkün kılan sosyal ve ekonomik şartları hazırlamayı hedeflemesi gerektiğini ifade ederek dedelerimizin *küpte saklamak, kemerde gizlemek* zihniyetinin artık geçerliliğini yitirdiğini ve tasarruf haftasının sabit ve az maaşlı halkın tasarruf etmesini sağlayacak teşkilatlanmaları gerçekleştirme haftası olması gerektiğini vurgulamıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı’nın getirdiği ekonomik sıkıntıların bu teşkilatlanmayı Türkiye’de zaruri hale getirdiğini ifade etmiştir (Fahri, 18 Aralık 1941, s. 2). Yunus Nadi ise *Bundan Sonra İçin Gayemiz: Devamlı Tasarruf ve Mümkün Olduğu Kadar Fazla İstihsal!* başlıklı yazısında ekonomik krizin Türkiye’de özellikle milli paranın değerini olumsuz etkilediğini belirtmiştir. Yazıda temas edilen diğer bir husus ise; dünyanın

yeni bir savaşın içinde olduğu zamanlarda milli güvenliğin sağlanması için Türk halkının seferberlik halinde bulunduğu ve bu durumun ekonomik bakımdan bazı zorlukları da beraberinde getirdiğidir (Nadi, 12 Aralık 1941, s. 1). Nitekim II. Dünya Savaşı başladığında Türkiye 1 milyon genci silah altına almıştır. Üretimin düşmesi ve ithalatın yapılamaması nedeniyle tüketim sınırlandırılarak, bazı tüketim mallarında karne uygulamasına gidilmiştir. Savunma masraflarının artması bir takım yeni vergileri de gündeme getirmiş, Milli Koruma Kanunu, Varlık Vergisi² ve Toprak Mahsulleri Vergisi gibi olağanüstü vergiler konulmuştur (Aslan, 2016, s. 2-3; Değirmenci, 2023, s. 194-198).

Türkiye’de çeşitli tasarruf tedbirlerinin alındığı böylesi bir ortamda halkın tasarruf konusunda bilinçlenmesini sağlamak hususunda basının önemli bir güç olduğu görülmektedir. Nitekim Tasvir-i Efkar gazetesinin 13 Aralık 1941 tarihindeki sayısında tasarrufun önemini anlatan yazılara geniş yer verilmiştir. *El Birliği ile Biriktirmeye Sarılalım* başlıklı yazıda Batı medeniyetine dahil olan milletlerin tasarrufun önemini anlamış olduklarına vurgu yapılarak, özellikle Fransız, Alman ve İngiliz milletlerinin gerek toplumsal gerekse ferdi olarak tasarrufu milli hayatın temel dayanağı olarak gördükleri, bu yüzden de II. Dünya Savaşı dönemindeki ekonomik sıkıntılar hariç tutulduğunda, diğer zamanlarda ekonomik bakımdan gelişme gösterdikleri belirtilmiştir. Yazıda Türkiye’de tasarrufun milli vasıflardan biri olmasına ve atalarımızın tasarrufa önem vermelerine rağmen, savaş sürecinde resmi kurumların ve fertlerin tasarrufu göz ardı ettikleri, bu yüzden Türk halkını tasarrufa alıştırmak için Milli Tasarruf Sandıklarına önem verilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Tasvir-i Efkar, 13 Aralık 1941, s. 1;3). Yine gazetenin aynı sayısında Peyami Safa’nın *Dehşet Yıllarına Doğru* ve Cihad Baran’ın *Yarını Öbür Günü Düşünmeliyiz* başlıklı yazılarında tasarrufun öneminden bahsedilmektedir (Tasvir-i Efkar, 13 Aralık 1941, s. 1-2).

II. Dünya Savaşı yılları her alanda Türkiye’nin tasarruf tedbirlerini devreye koymasını zorunlu kılmıştır. Savaşın getirdiği yeni şartlar ve Türkiye’nin her an savaşa girme ihtimali karşısında devlet harcamalarında gidilen kısıtlamalar bunun önemli örneklerinden birisidir. 1940 bütçesinde Milli Müdafaa ve Düyun-ı Umumiye dışında kalan bütün dairelerin bütçelerinde yüzde 10 oranında tenzilat yapılmıştır. Bu sayede on milyon liralık tasarruf elde edilmiştir (Tekeli; İlkin, 2016, s. 28).

² Başbakan Şükrü Saraçoğlu 1945 yılında Yerli Malları ve Tasarruf Haftası’ndaki açılış konuşmasında II. Dünya Savaşı’nın ilk yıllarının yükünü taşımada olağanüstü vergilerin önemli bir yeri olduğunu, Varlık Vergisi uygulamasının 320 milyon liralık bir kaynak sağladığını; savaşın son yıllarında artan masrafların karşılanmasında ise toprak mahsullerinden 120 milyon lira elde edildiğini belirtmiştir. Bkz. Tekeli; İlkin, 2004, s. 456.

Savaşın getirdiği şartlar nedeniyle başta milli savunma alanında yapılacak harcamaların finansmanını sağlayabilmek amacıyla devlet tarafından tahvil ve bono yoluyla borçlanmaya gidildiği görülmektedir. Haziran 1935'te 2794 sayılı yasayla kurulan Amortisman Sandığı bu tür borçlanmaya önemli örneklerden birisi olarak verilebilir.

“2 Haziran 1941 tarih ve 4058 sayılı yasayla bu sandığa Hazine kefaletiyle hamiline muharrer azami 25 milyon liralık tasarruf bonusu çıkarma yetkisi verilmişti. Bu tasarruf bonolarının faizi peşin ödenmekte, istendiğinde paraya çevrilebilmektedir. Bu bonolardan gelen paralar Hazine'ye devredilecek ve Hazine tarafından milli müdafaa hizmetlerine ilişkin fevkalade tahsisata karşılık olarak irad kaydedilecektir. Bu yolla, küçük birikimleri olan ama bunları bankalara yatırmamış bulunan ailelerin, bu birikimlerinin savunma harcamalarına yöneltilmesine çalışılıyordu.” (Tekeli; İlkin, 2016, s. 63)

Amortisman Sandığı örneğinde görüldüğü gibi devlet vatandaşın elinde bulunan küçük birikimlerin toplanmasını sağlamaya çalışıyordu. Bu açıdan II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla tasarruf sandıklarının öneminin daha da arttığını söylemek mümkündür. Nitekim 1941'den itibaren gazetelerde tasarruf sandıklarının konu alan yazıların yer almaya başlamasını bu gelişmelere bağlamak yanlış olmayacaktır.

8 Ekim 1941 tarihli Vatan gazetesinde yer alan haberde de tasarruf için atılan yeni bir adım olarak tasarruf sandıklarından bahsedilmiştir. Hazırlanan bir nizamnameye göre; özel idareler ve belediyelerin tüzel kişilik taşımak üzere bütün yurttaki tasarruf sandıklarının kurulacağı belirtilmiştir. İstanbul Emniyet Sandığı dışında milli bankalar tarafından oluşturulacak tasarruf sandıkları söz konusu nizamnameye bağlı olacaktır. Sandıkların para ve emvali devlet malı sayılacak, beş senelik kâr, idare masrafları bankaya yatırılan paranın faizinin karşılanması noktasında meydana gelecek açıklar, özel idareler ve belediyeler tarafından kapatılacaktır. Sandıklar alacaklarına ek teminat olmak üzere depozite edilen gayrimenkullere bankalar kanunu hükümleri dâhilinde tasarruf etme hakkına sahip olacaklardır. Tasarruf sandıkları mevduat sahiplerine kredi açabilecek, rehin olarak bırakılan altınlardan yüzde on oranında kâr elde edebileceklerdir. Sandıkların bütün işlemleri damga vergisinden muaf tutulmuş, sandıklara katılım 25 kuruş gibi cüzi bir miktardan başlatılmıştır (Vatan, 8 Ekim 1941, s. 1). Suphi Nuri İleri ise En Son Havadis gazetesindeki Sıhhat *Tasarruf Sandıkları* başlıklı yazısında özellikle halkı tasarrufa yönelten tasarruf sandıklarının bazı eksiklikleri olduğuna vurgu yapmıştır. İleri'ye göre Türkiye'de yapılan faaliyetlerde ekonomiye öncelik verilmekte, sosyal alanlarda özellikle sağlık alanında yeterli yatırımlar yapılmamaktadır. Bu yüzden yeni açılacak tasarruf

sandıkları hastalık ve ihtiyarlık sigortası olarak işlev görmelidir. Halk sağlıklıyken bu sandıklara her ay belli miktar para vermelidir. Böylece biriken paralarla faiz yerine ilaç dağıtılabılır ya da ve tedavi masrafları karşılanabilir (İleri, 16 Ekim 1941, s. 2).

Halkı tasarrufa alıştırmak ve halkın para sıkıntılarını gidermek amacıyla oluşturulan tasarruf sandıkları hakkındaki kanunun uygulanma biçimini göstermek amacıyla Maliye, İçişleri ve Ticaret Bakanlıkları tarafından bir nizamname hazırlanarak onaylanmıştır. Buna göre, özel idareler, belediyeler ve milli bankalar tarafından kurulacak olan tasarruf sandıklarının yetkileri, statüleri, idare şekilleri, bütçeleri, halkla ve bankalarla olan ilişkileri, faizlerin başlangıç ve bitiş günleri bu nizamnameye tabi olacaktır. Nizamnameye göre tasarruf sandıklarına ait bütün para ve mallar devlet malları hükmündedir. Bunları çalanlar, zimmetine geçirenler ve suiistimal edenler devlet malına zarar vermiş gibi ceza alacaklardır. Tasarruf sandıklarına yatırılan tahvil ve altınların rehin olarak verildikleri zamanki değerlerinin yüzde onunu kaybetmesi veya borcun gününde ödenmemesi durumunda, borçluya bir hafta içinde eksilen değeri tamamlaması veya borcun ödenmesi gerektiği bildirilecektir. Daha sonra rehin edilen tahvil veya altın satılacak, masraflarla birlikte sandığın alacağı ayrıldıktan sonra geri kalan kısmı sahibine geri verilecektir. Tasarruf sandıkları için yapılan tüm işlemler her türlü vergiden muaf olacaktır. Tasarruf sandıklarındaki vadeli paranın, vadesinden önce geri verilmesi isteği karşısında bu paranın talimatname ile belirlenen kısmını geri vermekle sandıklar yetkili olacak, sadece mevduat sahiplerine avans verilebilecektir. Sandıklara paranın yatırıldığı tarihten itibaren 15 gün geçmedikçe para geri alınamayacaktır. Özel idare veya belediyelerin sahip oldukları ve paraya çevrilmesi kolay olan mal ve eşya, tasarruf sandıkları tarafından verilecek borçlar için teminat olarak kabul edilecektir. Tasarruf sandıklarının idare ve denetiminden, Genel Kurul, İdare Heyeti, Müdür ve Denetçiler sorumlu olacaktır. Özel idare ve belediyeler tarafından kurulacak tasarruf sandıklarının, nüfusu elli bine kadar olan şehirlerde bir, nüfusu elli bin ve daha ziyade olan şehirlerde iki denetçisi bulunacaktır. Denetim yapacak kişiler bölgenin en büyük mülkiye amiri tarafından gösterilecek iki katı aday arasından umumi heyetçe seçilecektir. Bunların, sandıkların buldukları şehirlerde oturmaları ve banka işlerinden anlamaları şarttır. Reşit olmayanlar tasarruf sandıklarına re'sen para yatırabilecek ancak bu yatırdıkları paraları geri alabilmeleri ancak veli ve vasilerinin iznine bağlı olacaktır. Yatırılan paraya verilecek olan faizlerin oranları, sandıkların buldukları yerlerin iktisadi ve ticari durumları göz önünde tutulmak şartıyla ve yatırılış müddetlerine göre değişmek ve yüzde ikiden aşağı olmamak üzere, her yılbaşından önce Bakanlık tarafından belirlenecektir. Gerektiğinde bu faiz oranları yıl içinde değiştirilebilecektir. Tasarruf sandıkları, kanunda teminat olarak kabul edileceği belirtilen tahvillerin borsa fiyatının yüzde 70'i, hazine bonoları karşılığında Ticaret

Bakanlığı tarafından belirlenecek oran içinde, altın karşılığında Merkez Bankası tarafından belirlenen fiyatın yüzde 80'i, özel idare ve belediyelere yapılacak borçlanmalarda teminat olarak alınacak menkullerin sandık idare kurulunca belirlenen değerlerin yüzde 90'ı oranında borç verebilecektir. Ticaret Bakanlığı gerek gördüğünde, İçişleri Bakanlığı da, idari tahkikat nedeniyle tasarruf sandıklarının teftiş edebileceklerdir. Tasarruf sandıkları, Ticaret ve İçişleri bakanlığını ortak kararlarıyla tasfiye edilebileceklerdir. Tasarruf sandıklarının kuruldukları tarihten itibaren beşinci senenin sonundaki kârı, idare masraflarıyla sandıklarda biriken paraya verilen faizleri karşılayamadığında 1711 sayılı kanunun ikinci maddesi göz önünde tutularak tasfiye edilir (Ulus, 12 Ağustos 1942, s. 2; Vakit, 12 Ağustos, 1942, s. 2; Resmi Gazete, 11 Ağustos 1942, s. 3485-3487). Bakanlar Kurulu tarafından kabul edilen Tasarruf Sandıklar Nizamnamesine göre ayrıca özel idareler ve belediyeler tarafından tasarruf sandıklarının oluşturulması il ve belediye meclislerinin kararı, İçişleri ve Ticaret bakanlıklarının teklifleri ve Bakanlar Kurulu'nun kararına bağlı olacaktır. Sandıklara yapılacak asgari para 25 kuruş olarak belirlenmiştir (Bugün, 12 Ağustos 1942, s. 1). Bu nizamnamede küçük çocukların da bu sandıklarda hesap açmalarına izin verileceği, memleketin birçok yerinde açılacak olan bu sandıklara sadece para değil mahsul verilerek de hesap açılacağı belirtilmiştir (Akşam, 5 Ekim 1941, s. 1). Böylelikle verilecek malın o günkü piyasa fiyatı para olarak sandığa yatırılmış kabul edilecektir (Tasviri Efkar, 5 Ekim 1941, s. 1; Vatan, 5 Ekim 1941, s. 3). Maliye, İçişleri ve Ticaret bakanlıkları tarafından ortaklaşa hazırlanan ve Danıştay'ın incelemeleri sonucunda 9 Temmuz 1942 tarihli tezkere ile gönderilen Tasarruf Sandıkları Nizamnamesi'nin yürürlüğe girmesi Bakanlar Kurulu tarafından 27 Temmuz 1942 tarihinde kabul edilmiştir (BCA, 30-18-1-2/99-65-9). Nizamnamenin II. Dünya Savaşı'nın devam ettiği bir dönemde kabul edilip yürürlüğe girmesi yukarıda da ele alındığı gibi devletin özellikle milli savunmaya yönelik ihtiyacının en azından bir kısmının halkın küçük birikimlerinin tasarruf sandıkları aracılığıyla devlet kontrolüne geçmesini sağlamaya yönelik girişimler olduğu görülmektedir.

Tasarruf Sandıkları Nizamnamesinin kabul edilmesinden sonra Sümerbank tarafından da bir tasarruf sandığı kurma isteği gündeme gelmiştir. Maliye Bakanı bu konu ile ilgili olarak Başbakanlığa gönderdiği yazısında, tasarruf sandıkları hakkında 1711 sayılı kanunun 11. maddesinin ikinci fıkrasında yer alan *bu kanun ahkâmını kabul ettikleri takdirde milli bankalarda hükümetin mezuniyeti ile müstakil tasarruf sandıkları servislerini vücuda getirebilirler* hükmü gereğince Sümerbank'ın söz konusu kanunun hükümlerine uymak şartı ile bir tasarruf sandığı kurmasının hazine tarafından uygun görüldüğünü belirtmiştir (BCA, 30-10-0-0/138-986-7).

Tasarruf sandıklarının amacına ulaşip ulaşmadığı basının tartışma konusu olmuştur. Nitekim Namık Zeki Aral, Vatan gazetesindeki *Tasarruf Sandıkları* başlıklı yazısında sandıkların esasında kazanç amacı gütmeyeceğini

özellikle daha mütevazı yaşayan halk kitlelerini tasarrufa ve birikimlerini değerlendirmeye teşvik ve böylece ekonomik kalkınmaya hizmet ettiğini belirtmiştir. Yazısının devamında tasarruf sandıklarının banka işlevi görmediğini, bankaların özellikle piyango usulü uygulayarak tasarrufu çığırından çıkardıklarını, Mithat Paşa tarafından kurulan Emniyet sandıklarının da aynı yolu takip ederek bankalar gibi ülke halkını tasarrufa değil, kumara davet ettiğini iddia etmiştir. Türkiye’de tasarruf sandıklarının kurulması ve çoğaltılması için 1930 yılında çıkarılan 1711 sayılı kanunun hiçbir yararı olmadığını, çünkü kanuna göre bir taraftan tasarruf sandıkları oluşturulurken, diğer taraftan isteyen bankalara müstakil tasarruf sandıkları oluşturmak hakkı tanındığını belirtmiştir. Yazıda ayrıca, milli bankaların tasarruf sandıkları oluşturmadığını, tasarruf sandığı servisi kurmak için sadece Ziraat Bankası ve Türkiye Kredi Bankasının teşebbüste bulunduğunu vurgulamıştır (Aral, 3 Temmuz 1952, s. 2).

4. SONUÇ

Türkiye’de halkın tasarruf yapmasını sağlamak amacıyla teşkil edilen tasarruf sandıklarının kuruluşunu, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Nitekim gerek II. Meşrutiyetin ilanı sonrası gerçekleşen Balkan Savaşları gerekse I. Dünya Savaşı sürecinde basında tasarruf sandıkları hakkında kaleme alınan yazılar ve verilen konferanslar, savaşın getirdiği olağanüstü şartların bir sonucu olarak, tasarrufa duyulan ihtiyacın artmasıyla birlikte tasarruf sandıklarına verilen önemi ortaya koymasından önem arz etmektedir. Milli Mücadele’nin kazanılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin kalkınması yolunda da halkın küçük tasarruflarını ihtiva eden tasarruf sandıklarının önemi artarak devam etmiştir.

Tasarruf sandıkları, Dünya Ekonomik Krizi’nin Türkiye’de kendini hissettirdiği dönemde de alınan tasarruf tedbirlerinden biri olmuştur. Bu sandıklarda tasarruf yapanların çoğunluğu işçi, memur ve küçük tacirlerden oluşmuştur. Tasarruf sandıkları kazançları sınırlı olan bu küçük tasarruf sahiplerinin menfaatlerini koruma amacıyla kurulmuşlardır. Sandıklara yapılacak tasarruf en az 25 kuruş olarak belirlenmiş, küçük çocukların da bu sandıklarda hesap açmalarına izin verilmiş, memleketin birçok yerinde açılacak olan sandıklara sadece para değil mahsul verilerek de hesap açılacağı belirtilmek suretiyle halkın katılımı arttırılmaya çalışılmıştır.

Tasarruf sandıklarının denetimi hususuna da hassaten önem verilmiştir. Denetleyicilerin genel heyet tarafından seçilmesi, bankacılıktan anlayan kişilerin denetleyici olarak seçilmeleri ve bunların sandıkların bulunduğu şehirlerde oturmalarının gerekliliği sandıkların denetimine verilen önemi göstermesi bakımından önemlidir. Sandıkların oluşturulmasında devletin yanı sıra özel teşebbüse de imkân verilmesini, sandıkların sayılarını ve işlevlerini arttırmak için başvurulmuş bir yöntem olarak değerlendirmek

mümkündür. Tasarruf sandıklarının yetkileri, statüleri, idare şekilleri, bütçeleri, halkla ve bankalarla olan ilişkileri, faizlerin başlangıç ve bitiş günleri Tasarruf sandıkları nizamnamesine tabi olmuştur. Köylerde tarım ve hayvancılığı geliştirmek amacıyla kurulan tasarruf sandıkları çiftçiye borç para vermek, çiftçinin her türlü ihtiyacını karşılamak, sağlık konusunda yardımcı olmak ve çiftçilikle ilgili işler hakkında deneyim kazanmaları için yabancı devletlere ve yüksekokullara öğrenci göndermek gibi birçok amaca hizmet etmiştir. Çeşitli kurumlarda oluşturulan tasarruf sandıkları ise çalışanlarını emekli olduklarında veyahut görevden ayrıldıklarında kendilerine ve ailelerine yardım etmek amacıyla oluşturulmuştur.

Devlet, tasarruf hususunda geniş kitlelere ulaşabilmek için çeşitli yöntemler izlemiştir. Örneğin halkın toplanma alanları olan camiler birer propaganda merkezi olarak kullanılmış ve tasarrufla ilgili bilgiler buralardan halka aktarılmaya çalışılmıştır. Kurulan çeşitli tasarruf sandıkları aracılığıyla da çalışanların küçük birikimleri süreç içinde büyük sermayelere dönüştürülmüştür. Bu durum tasarruf sandıklarından beklenen faydanın sağlandığını göstermektedir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde olduğu gibi, II. Dünya Savaşı yıllarının olağanüstü şartları, Türkiye'nin her alanda tasarruf tedbirlerini uygulamaya koymasını gerekli kılmıştır. Böylesi zor bir süreçte halkın küçük birikimleriyle oluşturulan tasarruf sandıklarının önemi de tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Öyle ki savaş yıllarındaki gazetelerde tasarruf sandıkları ile ilgili yazıların sıklıkla yer alması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Nitekim Ulusal basın gerek Dünya Ekonomik Krizi'nin Türkiye'de etkisini gösterdiği dönemde, gerekse II. Dünya Savaşı sürecinde tasarrufun önemi ve tasarruf sandıklarının açılmasının gerekliliği hakkındaki yazılara yer vererek halkta tasarruf algısının oluşmasına ve yerleşmesine zemin oluşturmuştur. Türkiye'de çeşitli tasarruf tedbirlerinin alındığı böylesi bir ortamda halkın tasarruf konusunda bilinçlenmesini sağlamakta basının ne derece önemli bir güç olduğu da ayrıca dikkate değerdir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

Akşam

Aral, N. Z. (3 Temmuz 1952). Tasarruf Sandıkları. Vatan.

Arslan, M. (2016). 2. Dünya Savaşı ve Türkiye’de Savaş Ekonomisi. *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*. 2 (2), 1-14.

Batır, B. (2017). Öğrencilerin Şirketi: Galatasaray Lisesi Talebe Sandığı’nın Kurulması ve Bilançosu. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 6 (4), 13-27.

BCA. 30-10-0-0/138-986-7.

BCA. 30-10-0-0/20-119-21.

BCA. 30-10-0-0-0/66-442-19.

BCA. 30-18-1-2/42-2-15.

BCA. 30-18-1-2/99-65-9.

BCA. 490-1-0-0/1-3-16.

BCA. 490-1-0-0/1-3-22.

BCA. 51-0-0-0/12-101-20.

BCA. 51-0-0-0/3-17-23.

Bora, C. (Aralık 1979).1876 Yılında Cezaevlerinde Kurulan Tasarruf Sandıkları. Karınca Kooperatif Postası, C. 47, N. 516, 17-18.

Bugün

Bulut, M. (2003). 1929 Dünya Ekonomik Buhranı ve Türkiye’de Devletçiliğe Geçiş. *Bilig*, (26), 77-101.

Cemil, A. (11 Aralık 1933). Tasarruf Haftasına girerken, Ucuz ve sağlam mal siyaseti-Tasarruf Sandıklarının Açılması. Cumhuriyet.

Cemil, A. (19 Aralık 1936). Posta Tasarruf Sandıkları. Cumhuriyet.

Cemil, A. (6 Aralık 1937). Posta Tasarruf Sandıkları ve Bankalar. Cumhuriyet.

Cumhuriyet

Çok, A. T. (2013). *1929 Dünya Ekonomik Buhranı Ve Türk Basınına Yansımaları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi, Elazığ.

Değirmenci, S. (2023). İkinci Dünya Savaşı’nda Türkiye Ekonomisi: Politikalar, Yaklaşımlar ve Sonuçlar. *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12(2), 181-204.

- Duman, D. (1992). Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 127-141.
- Engin, E. (2007). Galatasaray Lisesi (1923-1950 Dönemi). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Ete, M. (3 Ekim 1935). Cumhuriyet.
- Fahri, Z. (18 Aralık 1941). Tasarruf Terbiyesi. Cumhuriyet.
- Gözcü, A. (2012). *1930 Dünya Ekonomik Bunalımı Sonrasında Türkiye’de Ekonomik Politika Arayışları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Habib Edip, H. (22 Ağustos 1929). Küçük Tasarruflar. Cumhuriyet.
- İleri, S. N. (16 Ekim 1941). Sıhhat Tasarruf Sandıkları. En Son Havadis.
- İmre, Z. (1944). Usulsüz Vedia Akdi. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 10(1-2), 188-228.
- Milliyet
- Muallim
- Muallimler Mecmuası
- Nadi, Y. (12 Aralık 1941). Bundan Sonra İçin Gayemiz: Devamlı Tasarruf ve Mümkün Olduğu Kadar Fazla İstihsal!. Cumhuriyet.
- Nadi, Y. (16 Aralık 1938). Milli Ekonomide Terakki Safhaları. Cumhuriyet.
- Nurullah. (Şubat 1924). Mekteplerde Tasarruf Sandıkları. Muallimler Mecmuası, S. 20, 555-558.
- Özbek, S. E. (1 İkinci teşrin 1938). Tasarruf Sandıkları III Tasarruf ve Posta Tasarruf Sandıklarının Fayda ve Hizmetleri. *Varlık*. 5(108), 564-565.
- Özbek, S. E. (1 Son teşrin 1937). Tasarruf Sandıkları ve Posta Tasarruf Sandıkları – I. *Varlık*. 5(104), 498-499.
- Özbek, S. E. (15 Son teşrin 1937). Tasarruf Sandıkları ve Posta Tasarruf Sandıkları – II. *Varlık*. 5 (105), 517-518.
- Resmi Gazete, S. 5181.
- Sarıgüzel, N. (2021). Türkiye'nin 1929 Dünya Ekonomik Krizine Karşı Aldığı Mali ve Ticari Tedbirler. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18 (43), 7055-7081.
- Satı. (15 Kanun-ı evvel 1328). Mekteplerde Teavün ve Tasarruf Sandıkları. *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*.
- Sönmezoğlu, F. (2015). *İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası*, Der Yayınları.
- Süreyya, Ş. (12 Aralık 1930). Cihan Biriktiriyor. Cumhuriyet.

Şavlı, R. (1993). *1929-1930 Dünya Ekonomik Buhranı ve Türkiye'ye Yansımaları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Tasvir-i Efkâr

TBMM Zabıt Ceridesi, D. 3, C. 20. S. 177-178.

Tekeli, İ; İlkin, S. (1977). *1929 Dünya Ekonomik Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları. Ankara.

Tekeli, İ; İlkin, S. (2004). *Cumhuriyetin Harcı Köktenci Modernitenin Ekonomik Politikasının Gelişimi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tekeli, İ; İlkin, S. (2009). *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*. Bilge Kültür Sanat Yayınları. İstanbul.

Tekeli, İ; İlkin, S. (2016). *İktisadi Politikaları ve Uygulamalarıyla İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si*, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tekinsoy, Y. E. (2020). 1929 Dünya Ekonomik Buhranı ve Türkiye'de Devletçilik Politikaları. *95. Yılında Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasi Sosyal ve Ekonomik Hayat (1918-1938)* içinde, (ss. 277-314), Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Toker, N. G. (2019). Cumhuriyetin İlk Yıllarında Toplumla Bütünleşme Projesi Olarak Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti. *History Studies*, 11(2), 655-679.

Tokgöz, E. (2004). Cumhuriyet Döneminde Ekonomik Gelişmeler, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi C. II* içinde, (ss. 319-368), Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları

Ulus

Uyanış Sevetifünun

Vakit

Vatan

EKLER

Ek-1: 26 Nisan 1935 tarihli Cumhuriyet gazetesindeki reklam.

Küçük fakat azametli bir kuvvet!



Su bazarlarla üzerlerindeki küçük buğday taneleri kadar ehemmiyetsiz ne vardır? Zaten

Bir Buğday tanesinin ne hükmü olur?..

Fakat birçok buğday taneleri bir araya geldiği zaman köylüyü, değirmenciye, fırıncıyı, ekmekeciyi, çalıştırmakta binlerce insana iş vermekte ve her şeyden evvel hepimizin her günü ekmeğimizi temin etmektedir

Bir beş kuruşluk için de aynı buğday misalini ele alabiliriz. Tek başına

Bir beş kuruşluğun ne hükmü olur?..

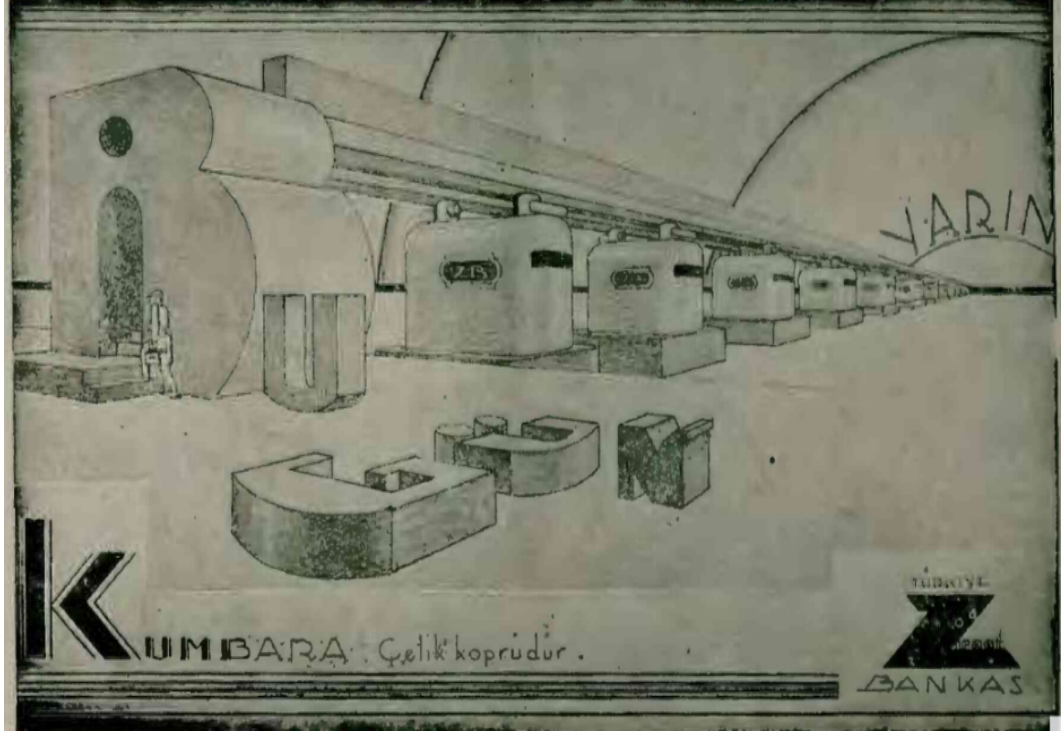
Fakat tasarruf edilib kumbaralara sevkedilen birçok beş kuruşluklar, toplu olarak büyük bir kuvvet teşkil eder. Bu kuvvet yalnız şahıslarına değil, fakat sayısız insanlara saadet getirir.

Beş kuruşlarla bir kumbara, kumbara ile bir kasa dolar

Siz de İş Bankasından bir kumbara alınız

Kumbara İş Bankasının İş Bankası da Cumhuriyetin eseridir

Ek-2: 28 Mayıs 1936 tarihli Uyanış Servetifünun gazetesindeki reklam.



Makale Bilgisi: Erkoç, M. (2024). Türkistan'ın Ticaret Şehri Beykend'in Fethi ve İktisadi Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme (43-88/663-707). DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2 ss.589-604.	Article Info: Erkoç, M. (2024). An Evaluation on The Conquest and Economic Life of Beykend, the Commercial City of Turkestan (43-88/663-707). DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 589-604.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad/1493580	DOI: 10.69878/deuefad/1493580
Gönderildiği Tarih: 31.05.2024	Date Submitted: 31.05.2024
Kabul Edildiği Tarih: 30.07.2024	Date Accepted: 30.07.2024

TÜRKİSTAN'IN TİCARET ŞEHİRİ BEYKEND'İN FETHİ VE İKTİSADİ HAYATI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (43-88/663-707)

Murat Erkoç*

ÖZ

Çalışmada; “Türkistan’ın Ticaret Şehri Beykend’in Fethi ve İktisadi Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme (43-88/663-707)” başlığı altında Beykend’in coğrafi durumu dikkate alınarak Emevîler dönemindeki siyasî, iktisadi ve ilmi durumu ele alınmıştır. Ceyhun Nehri ile Buhara arasında yer alan ve etrafı dayanıklı sur ve kale ile çevrili olan Beykend şehrinde ribat, iki pazar, beytü’l-mal, muhafız alayı ve hapishane bulunmaktadır. Buhara merkezli ilk ciddi akınlar Ubeydullah b. Ziyad tarafından gerçekleşmesine rağmen Arapların Türkistan sahasını fide ve haraç yolu ile bağlamak istemeleri bölgedeki kontrolün sağlanmasını engellemiştir. Türkistan’ın ilk ticaret merkezlerinden kabul edilen ve mükemmel bir şehir olduğu için Soğd’un demir dövmesi olarak nitelendirilen Beykend şehrine yönelik iki hareket düzenlenmiştir. 87/706 yılında düzenlenen ilk askeri harekette yaklaşık kırk bin kişinin öldüğü belirtilen hadisede şehrin teslim edilmesi koşulu ile antlaşma yapılmıştır. Arapların Beykend’e yönelik gerçekleştirdiği ikinci hareket Nizek ve Soğdlulara bir uyarı niteliği taşımaktadır. Nitekim Emevî hilafetine karşı çıkması muhtemel ayaklanmalara karşı birer gözdağı verildiğini söyleyebiliriz.

Buhara’ya bağlı bir tüccar şehri olan Beykend şehri, sanayi ve ticari açıdan öne çıkmıştır. Ancak toprağı çok sert olduğu için zirai mahsüllerin üretimi yapılmamıştır. Bu yüzden gıda ürünleri başta olmak üzere meyve, sebze ve hayvan yemlerine duyulan ihtiyaçlar köylerden tedarik edilmiştir. Beykend’in ticaret merkezi olması İslam öncesi döneme kadar uzandığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Beykend, Mâverâünnehr, Emevîler, Kuteybe b. Müslim, İslam

* Dr. Öğr. Üyesi, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Gaziantep/TÜRKİYE, e-Posta: murat.erkoc@hku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0640-6493.

**AN EVALUATION ON THE CONQUEST AND ECONOMIC
LIFE OF BEYKEND, THE COMMERCIAL CITY OF
TURKESTAN
(43-88/663-707)**

ABSTRACT

In this study, under the title “An Evaluation on the Conquest and Economic Life of Beykent, the Commercial City of Turkestan (43-88/663-707)”, the political, economic, and scientific situation of Beykent in the Umayyad period is discussed, taking into account its geographical situation. In the city of Beykent, located between the Ceyhun River and Bukhara and surrounded by durable walls and castles, there is a ribat, two markets, beytü'l-mal, a troop of guardsmen and a prison. Although the first serious raids centered on Bukhara were carried out by Ubeydullah b. Ziyad, the Arabs' desire to bind the Turkestan region through ransom and tribute prevented them from gaining control in the region. Two movements were organized against the city of Beykent, which is considered one of the first trade centers of Turkestan and is described as the iron forge of Sogdians because it is an excellent city. In the first military action in 87/706, approximately forty thousand people died, and an agreement was made on the condition that the city be surrendered. The second action of the Arabs against Beykent is a warning to Nizek and the Sogdians. As a matter of fact, we can say that they were intimidated by possible uprisings against the Umayyad caliphate.

The city of Beykent, a merchant city connected to Bukhara, stood out in terms of industry and trade. However, agricultural crops were not produced because the soil was too hard. Therefore, the needs for food products, especially fruits, vegetables, and animal feed, were supplied from the villages. It has been observed that Beykent's status as a trade center dates back to the pre-Islamic period.

Keywords: Beykent, Transoxiana, Umayyads, Qutayba b. Muslim, Islam

1. GİRİŞ

Tarihçiler ve coğrafyacılar şehrin ismi üzerinde ihtilaf halindedir. Arapça kaynaklarda daha çok kesre (بالكسر), fetha (فتح), kaf (الكاف), sükûn (سكون) ve nûn (النون) harfleri ve hareketleri birleştirilerek Beykend (بيكند) olarak zikredilmiştir (Hamevî, 1977, I, 533). Türkçe dilinde kaf (القاف) harfinin getirilmesi yüzünden beygend (بيغند) şeklinde telaffuz edilmiştir (Fethî, 2007, s. 176). Kâşgarî Mahmud, M.Ö. 7. yüzyılda Afrasyab tarafından kurulduğunu söylediği bu şehri Yenkend / Dizruyin olarak belirtmiştir (Kâşgarî, 1985, III, s. 149). Narşahî ise şehrin isminin önceki dönemlerde Şarîstan olduğunu ifade etmiştir (Narşahî, 1993, s. 73).

Hız. Peygamber döneminde Türkistan¹ sahasını ziyaret eden Çinli râhip Hüen-Çeng, örf ve adetlerinin Semerkant halkı ile benzerlik gösterdiğini

¹ Türkistan adı ilk defa eski İranlılar daha sonra da Araplar tarafından Orta Asya'da Türklerin yaşadıkları bölgeleri tanımlamak için kullanılmıştır. Sâsânîler döneminde ve Arap akınları esnasında Türkistan adı, Mâverâünnehr'in doğusundaki dağlara ve

söylediği Beykend'i Fati ismi ile zikredip çevresinin batıda 400 li (200) km olduğunu söylemiştir (Hüen-Ç., 1964, s. 20-65). İslâm ülkelerine yaptığı uzun yolculuklar neticesinde bölgelerin coğrafi özelliklerini anlatan ve 10. yüzyılın seyyahlarından biri olan Makdisî (öl. 388/976), Ceyhun Nehri ve Buhara arasındaki Beykend'e gittiğinde etrafının dayanıklı sur ve kale ile çevrili olduğunu; kalenin iç taraflarında ribat, iki Pazar, Nur Cami ve bir kapının bulunduğunu; halkın ikamet ettiği yerde ise beytü'l-mal, muhafız alayı, hapishane, polis ve askeri şubelerin yer aldığını söylemiştir. Ayrıca askeri nokta ya da kervansaray için inşa edilen bin civarındaki ribatların harabeye döndüğü hususunda kayıtlar vermiştir (Makdisî, 1991, s. 282). Beykend'in Buhara'ya olan uzaklığı bir merhale olup (yaklaşık otuz km) (İbn Havkal, 1992, s. 422),² yürüme mesafesinde bir günlük (altı fersah yaklaşık otuz altı km)³ ya da sınırları yaklaşık otuz km'dir (Hamevî, 1977, I, s. 533; Fethî, 2007, s. 176).

Strange ise Buhara'nın Ceyhun Nehri'ne eğimli olan yerden hareket edildiğinde Beykend'e uzaklığının beş fersah (yaklaşık 30 km) olduğunu belirtmiştir (Strange, 1954, s. 506). Buhara'nın başşehri olan Bumcikes'in Beykend'e olan uzaklığı bir merhale (yaklaşık otuz km), Hocend'e Buhara'dan hareketle Beykend'in sağ yönünde gidilmesi halinde üç (yaklaşık on sekiz km), Mağkan'a ise beş fersaktır (İbn Havkal, 1992, s. 425). İslam öncesi dönemlerde Buhara'yı incelediğimizde özellikle Beykend, Verdana ve Veraksa kasabalarında birkaç yerel lord'da yöneticilerin ikamet ettiği hususunda kayıtlar söz konusudur. Ancak bunların yerel mi yoksa tüm vahanın idarecisi olup olmadıkları kesin bilinmemektedir (Frye, 2000, s. 512).

İbn Rüsteh'e göre Beykend'in de yer aldığı Türkistan'ın dördüncü bölgesinde yer alan şehirler şöyledir: Doğudan hareketle Tibet ülkesi üzerinden Horasan, Fergana, Hocend, Şâş, Uşrûsene, Belh, Merve'r-Rüz, Merv, Serahs, Tûs, Nişabur, Cürcan, Kumîs, Taberistan, Kazvîn, Deylem, Semerkant ve Buhara'dır. Seyyah, Beykend'i Buhara'ya bağlı olarak göstermiştir (İbn Rüste, 1892, s. 97). Hudûdu'l-Âlem müellifi de verimli toprakların bulunduğu Beykend'in Buhara'ya bağlı olduğunu belirtmiştir (Anonim, 1999, s. 84). Hamevî ise Mâverâünnehr sahası içerisinde çeşitli zirai ürünlerin hasadı noktasında Beykend'deki köylerin öne çıktığını söylemiştir (Hamevî, 1977, I, 533). Bu hususta önemli bilgiler veren İslâm coğrafyacısı

kuzeyindeki ülkelere verilmiştir. Müslümanların bölgeye gelmeden önce Ceyhun Nehri'nin kuzeyinde kalan kısımlar Türkistan olarak anılırken Araplar ile Mâverâünnehr'in kuzey ve doğusundaki bölgeye Türkistan denilmeye başlanmıştır (Doğan ve Erdoğan, 2019, s. 11).

² Merhale, yolcunun bir gün boyunca katettiği mesafedir. Bu mesafe, Hanefî ve Mâlikîlerde kırk dört, Şâfiî ve Hanbelîlerde ise seksen dokuz km'dir (Muhammed, 2001, s. 56).

³ Bir fersah üç mil uzaklığında olup uzunluğu yaklaşık olarak altı km'dir (Hinz, 1977, s. 94).

İbn Havkal'da eşi benzeri olmayan Beykend'de tarımsal faaliyetlerin yoğun bir şekilde yapıldığına dikkat çekmiştir (İbn Havkal, 1992, s. 403).

Ramitan ve Ferehşeh şehirleri gibi Buhara'dan daha eski bir şehir olan ve Ceyhun vadisinden Farbar, Fergana ve Buhara'daki ticari merkezlerin buluşma yeri olarak öne çıkan tüccarlar şehri Beykend (Barthold, 1990, s. 124, 196), alçak dağların bulunduğu yere inşa edilmiştir (Narşahî, 1993, s. 37). Bu durum Mâverâünnehr'e yönelik yapılacak muhtemel saldırıları engelleyerek bölgenin savunulmasını sağlamıştır. Nitekim Barthold, halkın Mâverâünnehr'in diğer bölgelerini yönetenler gibi askeri karaktere sahip olduklarını ifade etmiştir (Barthold, 1990, s. 196). Ayrıca Mâverâünnehr'in doğusuna kadar olan bölgelerin Türk ülkesi olması yüzünden Buhara'ya yönelik saldırıları engellemek için Beykend'deki kapının yakınlarına ribatlar inşa edilerek askeri birlikler yerleştirilmiştir. (Narşahî, 1993, s. 20; Kâşgarî, 1984, III, s. 150; Barthold, 1990, s. 124).

Soğd ve Bezerkeşan isimleri ile de zikredilen Buhara Nehri'nin yaz mevsiminde karların erimesi yüzünden su seviyesinin yükselerek Beykend'deki kenar mahallelere ulaşması bölgedeki basık arazilerin su altında kalmasına sebep olmuştur (Fethî, 2007, s. 177). Bu nehre bağlı olan sulama kanallarından biri Beykend olarak isimlendirilmektedir. Kanalın Beykend şehri ile ilişkisi olmamasına rağmen Buharalıların bölge halkı ile iftihar etmeleri ya da bazı kollarının Beykend şehrine kadar uzanması bu isimle anılmasını sağlamıştır (Barthold, 1990, s. 111; Fethî, 2007, s. 178).

2. Beykend'in Fethi

Arapların Türkistan'daki Türkler ile olan ilk teması Hz. Ömer döneminde 21/642 yılında İran'da yapılan Nihâvend Savaşı'ndan sonra Sâsânî Hükümdarı 3. Yazdicerd'in Hilvan'a kaçması üzerine başlamıştır (Belâzûrî, 1987, s. 424). Arapların Horasan'ın fethinin tamamlanması için başlattığı askeri harekâtlar Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde de devam etmiştir. Ancak 29-34/650-655 yılları arasında Semerkant'ın güneydoğusunda yer alan Maymurğ üzerinden hareket edilerek Mâverâünnehr'e yönelik saldırılar yapılmasına rağmen bölgedeki karışıklıklar yüzünden hâkimiyetin sağlandığını ifade etmemiz mümkün değildir. Muâviye'nin 41/661 yılında halife olması ile Türkistan'a yönelik akınların ivme kazandığını görmekteyiz. Nitekim doğu hududundaki akınların yapılmasında rol oynayan meşhur komutanlardan Esleme b. Zer'a el-Kilâbî, 43/663 yılında Buhara Dağı'nı geçtikten sonra sırasıyla Ramtin, Nesev ve Beykend şehirlerini ele geçirmiştir (Fethî, 2007, s. 181). Ordu sevkîyatının ilkbahar, dönüşlerin ise sonbahar mevsiminde yapılmasındaki sebep askeri hareketlerin serin ve yumuşak havalarda tercih edilmesidir. Nitekim Şair Malîk b. er-Rîb, bir kasidesinde şunları söylemektedir:

هبت شمال خريق أسقطت ورقا وإصفر بالقاع بعد الخضرة الشيخ

إن الشتاء عدو ما نقاتله فإقبل هديت وثوب الدفاء مطروح
فأرحل هديت ولا تجعل غنيمتنا تلجا يصفقه بالترمد⁴الريح

Sonbahar rüzgârları kuzeyden eserek yaprakları düşürdü.

Pelin yaprakları yeşil olduktan sonra toprakta sararmaya başladı.

Sen hidayet sahibisin. O halde git ve ganimetlerimizi rüzgârın savurduğu
kara çevirme!

Kış, savaştığımız bir düşmandır.

Ben de ayrıldım ve sıcak tutan giysi atıldı.

Buhara merkezine yönelik ilk ciddi akınlar, Muaviye döneminde Horasan valiliğine 53/673 yılının sonlarına doğru yirmi beş yaşında tayin edilen Ubeydullah b. Ziyad tarafından yaklaşık yirmi dört bin kişiden oluşan askeri birlikle gerçekleşmiştir. Ceyhun Nehri'ni develer üzerinden aşarak Buhara'nın köylerinden Ramenî'ye ulaşan Araplar, Neseif ve Beykend şehirlerine hâkim olduktan sonra kırk bin köle başta olmak üzere çok sayıda ganimet elde etmişlerdir. Şehirlerin yağmalanmasından sonra yedi gün mühlet isteyen Buhara Melikesi Kabaç Hatun, yıllık bir milyon dirhem ödemeyi kabul edip sulh teklif ederek eman istemiştir (Taberî, 1971, V, s. 597-598; Belâzûrî, 1987, s. 577; Narşahî, 1993, s. 64).

Taberî ve İbnü'l-Esîr, Buhara'da ilginç bir hadisenin vuku bulduğu yönünde kayıtlar vermektedir. Türk hükümdarı, Müslümanlar geldiklerinde yanında bulunan eşinin acele ile örtünmesini istemesine rağmen giyinmeye fırsat bulamadığı için çoraplarından biri Müslümanlar tarafından ganimet olarak alınmış ve iki yüz bin dirhem karşılığında iade edilmiştir (Taberî, 1971, V, s. 298; İbnü'l-Esîr, 1987, III, s. 345). Buhara melikesi, 56/676 yılında Horasan valiliğine getirilen Sâid b. Osman'ın Mâverâünnehr'e yönelik hız kesmeden devam eden akınları karşısında daha önce yapılan sulhu bozmuştur. Ancak iki taraf arasında yapılan mücadele Buhara melikesinin hezimete ile sonuçlanması üzerine taraflar arasında yeniden sulh yapılmıştır (Belâzûrî, 1987, s. 578). Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliğine atanmasına kadar olan sürede Türkistan sahasının muhtelif yerlerine akınlar düzenlenmesine rağmen hilafette yaşanan iç karışıklıklar akınların kesintiye uğramasına ve nüfusun kaybedilmesine yol açmıştır (Kurat, 1948, s. 393).

Kuteybe b. Müslim'in Emevîlerin İrakeyn Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından 86/705 yılında Mufaddâl b. Mühelleb'in yerine Horasan valiliğine tayin edilmesi Arapların Türklere baskı yolu ile nüfuz etmeye yönelik izlediği politikayı değiştirmiştir. Nitekim Türkistan sahasındaki temel hedef bölgenin yer altı zenginliklerine sahip olmaktır (Fethî, 2007, s. 184). Diğer taraftan Doğu Türk Devletleri'nin yeniden kurulması ile Buhara,

⁴ Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 579.

Semerkant, Uşrüsene ve Fergana başta olmak üzere Türkistan'ın batısındaki topraklar üzerinde yeni bir gücün ortaya çıkması Emevîlerin hâkimiyeti altındaki Horasan'ın geleceği için bir tehdit olmaya başlamıştır (Barthold, 1990, s. 202). Kuteybe b. Müslim'in on üç yıllık Horasan valiliği süresince takip ettiği politikaları şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Horasan vilayetinde nizam ve adaletin pekiştirilmesi için Mâverâünnehr'de kan dökmek isteyen askerlerin maneviyatını yüksek tutmaya çalışmıştır. Bu yüzden halkın desteklediği yeni komutanları göndermiştir.
- 2) Akınların planlı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için askeri istihbaratların toplanmasını sağlayarak şehirlerin kontrol altına alınmasına imkân tanımıştır.
- 3) Türkistan'da İslam dininin yayılması hususunda cihat ile ilgili ayetlerin şerh edilmesi için muhaddis, kıraat ve fukahadan önde gelen isimler görevlendirmiştir.
- 4) Sayısı kırk bin kişiye ulaşan tecrübeli askerleri bir araya getirmiştir.
- 5) Askerlerin zaruri silah teçhizatlarını hazır hale gelmesini sağlamıştır. Bu doğrultuda silah, at ve hayvan yemlerinin tedariklerinin yapılmasının yanı sıra mühendisler aracılığı ile kıtalara ayrılan ordunun Ceyhun Nehri'nden rahat geçişi için köprüler inşa ettirmiştir.
- 6) Türkistan'da stratejik açıdan ön planda olan şehirlerin kademeli olarak ele geçirilmesine yönelik askeri planlar yapmıştır.
- 7) Müttefik olarak kabul edilen melik ve emirlere elçiler gönderilerek hazırlıkları tamamlamıştır (Fethî, 2007, s. 184-185).
- 8) Nizek Tarhan ve Şuman melikleri arasında yaşanan siyasi ihtilaftan istifade etmiştir. Nitekim Şuman meliki Kuteybe b. Müslim ile sulh yaptıktan sonra Bazeğis Meliki Nizek Tarhan'a tutsak ettiği Müslümanları salıvermesine yönelik tehditkâr bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine korkuya kapılan Nizek Tarhan, esirleri Kuteybe b. Müslim'e göndermiştir (İbnü'l-Esîr, 1987, IV, s. 243).

Kuteybe b. Müslim, stratejik planlarını yaptıktan sonra askerlerine hitaben şunları söylemiştir:

Ey insanlar! Allah Azze ve Celle dininizin emri gereği bu vaziyeti sizlere helal kıldığı için kutsallarınızı müdafaa etmeniz gerekmektedir. Düşman size galebe gelerek servetini arttırmaktadır. Hz. Peygamber bir hadis-i şerifinde zaferi müjdeledikten sonra şu ayeti okumuştur: *“Müşrikler istemeseler de dinini bütün dinlere üstün kılmak için Peygamberini hidayet ve hak ile gönderen o'dur”* (Sad

Suresi, 9). Allah kendi yolunda sabır ve üstünlük sahibi olmanızı ve gayretler gösterip cihat etmenizi emretti. Şüphesiz bu en faziletli mükâfat, en büyük hazinedir. Daha sonra Hz. Peygamber, “Allah yolunda ne zaman bir susuzluk, yorgunluk ve açlığa maruz kalsalar; yapmış olduklarından daha güzeliyle karşılık vermesi için- muhakkak onların lehine yazılır.” (Tevbe Suresi, 120-121) ayetlerini müjdelemiştir. Öyle ise Rabbinizin size olan bu vaadini gerçekleştiriniz. (Taberî, 1971, VI, s. 424; İbn A’sem, 1991, VII, s. 143).

Araplar, gerekli hazırlıkları sağlayıp Nizek Tarhan ile barış yaptıktan bir müddet sonra Buhara’nın stratejik açıdan öne çıkan şehirlerinden biri olan ve nehre en yakın konuma sahip Beykend’e 87/706 yılında hareket etmişlerdir. Türk, Soğd ve Berkes’ten oluşan şehir halkı (İbnü’l-Esîr, 1987, IV, s. 244; İbn A’sem, 1991, VII, s. 144), Soğdluların da yardımlarını alıp kalabalık gruplar halinde Arapların yolunu keserek onları zor durumda bırakmıştır. Nitekim Kuteybe b. Müslim, yaklaşık iki ay boyunca Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi’ye elçi gönderemediği gibi kendisi de haber alamamıştır. Narşahî, elli gün sonunda Arapların Beykendliler karşısında aciz kaldığını söylemiştir (Narşahî, 1993, s. 73). Ordudan bir haber gelmemesi üzerine endişeye kapılan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi’nin insanların mescitlerde dua etmelerini istediği esnada Beykend halkı ile Araplar arasındaki mücadele şiddetli bir şekilde sürmektedir. Kuteybe b. Müslim, mücadelenin kızıştığı noktada acem diyarından Tunder adındaki casusunu Beykend meliki ile görüşmesi için göndermiştir. Türk hakanı, Arapların geri dönmesini sağlaması halinde kendisine on bin dirhem, cariye ve köle vereceğini söylemiştir. Bunun üzerine ordugâha dönen Tunder, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi’nin Irakeyn valiliğinden azledilmesi üzerine Horasan valiliğine yeni birinin tayin edildiğini; bu vaziyette iken savaşmanın kötü sonuçlar doğuracağını söyleyerek ordunun geri dönmesi yönünde emir vermesini gerektiğini istemiştir. Kuteybe b. Müslim, Allah’ın düşmanı olarak nitelendirdiği Tunder’in ordu içerisindeki ayrılıklara sebebiyet vereceğini düşünerek onu öldürdükten sonra Türklere karşı saldırıların yoğunlaşmasını istemiştir (Taberî, 1971, VI, 430; İbnü’l-Esîr, 1987, IV, 244; İbn A’sem, 1991, VII, s. 144).

Kuteybe b. Müslim, yaklaşık seksen yedi bin askerin yer aldığı mücadelede istenilen neticeyi alamadığı için Veki’ b. Ebî Süveyd’de haber göndererek Horasan halkının destek vermesini istemiştir. Bunun üzerine Veki’ b. Ebî Süveyd halka yönelik yaptığı konuşmasında şunları söylemiştir: “Ey Müslümanlar! Bana bakın! Kim ölmek isterse beni takip etsin. Kimlerin de bu işe rızası yoksa yerinde kalsın.” Bu isteğine en güzel cevabı veren Benû Temim kabilesi, mevalilerinde yer aldığı yaklaşık on bin kişiyi göndermiştir. Benû Bekr b. Vail’in de yardım ettiği belirtilmektedir (İbn A’sem, 1991, VII, s. 145). Beykend, Veki’ b. Ebî Süveyd ve arkadaşlarının güneşin doğuşundan batışına kadar olan zaman diliminde Türkleri öldürmeleri üzerine yeniden kuşatma altına alınmıştır. Arapların şiddetli saldırılarını engellemek isteyen

Türk hakanı; Buhara, Semerkant, Uşrûsene ve Şâş halkından yardım istemiştir. Şehirdeki surların sağlam olmasının yanı sıra halkın şiddetli mukavemeti Arapların ilerlemesini engellemiştir. Diğer taraftan ordunun sonbaharın sonlarına doğru Merv'e dönmesi gerektiği için uzun süre mücadele etmesi mümkün değildir (Taberî, 1971, VI, s. 431; İbnü'l-Esîr, 1987, IV, s. 244; Asefî, 1981, s. 31; Fethî, 2007, s. 189). Duvarlar örülüp gedikler açılmasına rağmen bir neticenin alınamaması üzerine (Narşahî, 1993, s. 73) surlarının yıkılması için mühendisler görevlendirilmiş, sura ulaşan askerlere ise öldürdüklerinin karşılığında kendilerine diyet verileceği vaat edilmiştir. Arapların yoğun saldırılarında müşkül bir vaziyette olan Beykendliler, eman dileyip şehrin teslim edilmesi koşulu ile antlaşma yapmışlardır. Taberî, bu mücadelede yaklaşık kırk bin kişinin öldürüldüğünü söylemiştir (Taberî, 1971, VI, s. 431; Narşahî, 1993, s. 73). Antlaşmanın maddeleri şöyledir:

- 1) Şehrin idaresi, Veraka b. Nasr el-Bahilî'nin âmillerinde Türk valisi tarafından yönetilecektir.
- 2) Şehirdeki asker sayısı beş yüzü geçmeyecektir.
- 3) Yetişkin çağına gelen bireyler dışında erkek, kadın, çocuk, genç ve yaşlı ayrımı yapılmaksızın yıllık iki yüz bin dirhem ödenecektir.
- 4) Beykend'de tayin edilen idareci ihtiyaç duyulması halinde İslam ordusuna lojistik destek sağlayacaktır (Fethî, 2007, s. 191).

Merv'e gitmek için 87/706 yılında hareket eden Kuteybe b. Müslim, şehirden beş fersah (yaklaşık otuz km) uzaklaştıktan sonra halkın sulhu bozarak âmil ve yanındakileri öldürdüğünün haberini alması üzerine Beykend'e geri dönmüştür. Narşahî'ye göre ise geri dönmesinin sebebi âmil olarak bırakılan Veraka b. Nasr el-Bahilî'nin idaresini kabul etmeyip hareketlerinden rahatsız olan Beykend halkından birinin onu öldürmek istemesidir (Narşahî, 1993, s. 74). Beykendlilerin ihanet ettiği düşüncesi ile öfkeye kapılan Kuteybe b. Müslim, sulh teklifini kabul etmediği gibi herkesi öldürmüştür. Dehşet bir intikamın alındığı Beykend şehrinde öldürülecek kimsenin kalmadığı ve geriye kalanların ise köleleştirildiği hususunda kayıtlar bulunmaktadır (Narşahî, 1993, s. 74). Esir edilen kadın ve çocuklar, Çin ile ticaret yapan tacirler tarafından satın alınarak kurtulmuşlardır (Narşahî, 1993, s. 74; İbn A'sem, 1991, VII, s. 146; Vámbéry, 1987, s. 26). Beykend'in Soğd'a bağlı bir kasaba olduğunu söyleyen Bosworth'da bütün erkeklerin öldürüldüğü; kadın ve erkek çocukların tutsak edildiği hususunda bilgiler vermiştir (Bosworth, 1988, s. 768).

Beykendlileri Araplara karşı ayaklandırdığı iddia edilen bir adam Kuteybe b. Müslim'in yanına gelerek fidye karşılığında kıymeti bir milyon değerinde olan beş bin civarındaki ipekli kumaş vereceğini söylemesi üzerine mecliste bulunanlar ganimet miktarını arttıracığı düşüncesi ile teklifin kabul edilmesi hususunda mutabık kalmışlardır. Ancak Kuteybe b. Müslim, Allah'a yemin ederek Müslümanların korkmasına sebebiyet veren şahsın öldürülmesi

gerektiğini söyleyerek katli hususunda emir vermiştir (Taberî, 1971, VI, s. 431; İbnü'l-Esîr, 1987, IV, s. 244). Beykend'i yeniden ele geçiren Kuteybe b. Müslim (Zehebî, 1990, VI, s. 27), Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ye fethi müjdeleyen mektubu yazdıktan sonra ganimetlerin dağılımı esnasında şu sözleri söylemiştir: “Müslümanların gücü ve kudreti, Beykendlilerin sahip olduğu ganimetlerin alınmasını sağlamıştır” (İbn A'sem, 1991, VII, s. 145). Taberî ve İbn A'sem, sayısız altın ve gümüş kapların ele geçirildiğini; eritilen altın ve gümüşlerin ağırlığının yaklaşık iki yüz elli bin ya da elli bin⁵ civarında olduğunu ifade etmişlerdir. Beykend'deki silah ganimetinin de oldukça bol olduğunu görmekteyiz. Öyle ki Araplar, Merv'e doğru hareket ederken bunların taşınması için her ülkeden binek hayvanlar getirmişlerdir. Silah ve mızrakların yetmiş, kalkanların ise yedi yüz dirheme satıldığı belirtilmektedir (Taberî, 1971, VI, s. 431-432; İbn A'sem, 1991, VII, s. 145). Ayrıca İslâm kaynaklarında putperest bir toplum olarak gösterilen Beykendlilere ait put tapınaklarında gümüşten yapılmış dört bin dirhem ağırlığındaki putların varlığına dikkat çekilmiştir (Taberî, 1971, VI, s. 432; İbn A'sem, 1991, VII, s. 146; Narşahî, 1993, s. 74).

İbnü'l-Esîr, ganimetlerin Horasan ile eşdeğer olduğunu ve Müslümanların güçlenmesini sağladığı yönünde kayıtlar vermiştir. Ganimetlerin paylaşımı kendisine el-Emin b. el-Emin mahlası verilen Melikanoğullarından Abdullah b. Velân el-Adevî tarafından yapılmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987, IV, s. 245). Arapların savaşarak ele geçirdikleri Türkistan'ın ilk ticaret şehirlerinden biri olarak kabul edilen ve Soğd'un demir dövmesi olarak nitelendirilen Beykend'in mükemmel bir şehir olduğu hususunda kaynaklar mutabıktır. Arap akınlarının Nizek ve Soğdlulara bir uyarı niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Şüphesiz Emevî hilafetine yönelik çıkması muhtemel ayaklanmalara birer gözdağı vermiştir (Gibb, 2005, s. 50). Bu akınlardan sonra şehrin tamamen harabeye dönüştüğünü ifade etmemiz mümkün değildir. Nitekim Narşahî'nin rivayetini dikkate aldığımızda halkın hızlı bir şekilde şehrin boş olan yerlerinde imar çalışmalarına başladıklarını görmekteyiz (Narşahî, 1993, s. 74). Kale ve ribatların inşa edilmesi noktasında izin verildiğine dair bilgi sahibi değiliz. Ancak Makdisî, şehrin etrafının surlarla çevrili olduğunu; kalenin iç taraflarında ise bir kapının bulunduğunu söylemiştir (Makdisî, 1991, s. 282). Kuteybe b. Müslim, Beykend'in fethini tamamladıktan sonra 87/706 yılında Merv'e doğru hareket etmiştir (Taberî, 1971, VI, s. 432; İbn A'sem, 1991, VII, s. 147).

Horasan'da 129/746 yılında Emevîlere karşı ihtilal yapan ve yayılmacı politikasını Merv'e kadar genişleten Abbâsîler döneminde Beykend'in durumu hakkında dikkate değer bir kayıt tarafımızca tespit edilememiştir. Ancak Ebû Müslim el-Horasanî liderliğinde başlayan Abbâsî davetine karşı Beykendlilerin kolay bir şekilde itaat etmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinde mühim rol

⁵ Narşahî, ağırlığın yüz elli bin dirhem olduğunu ifade etmiştir (Narşahî, 1993, s. 74).

oynayan Kur'an hafızı, fukahâ, ulema, zâhid ve sûfiler, Emevî istikrarının bölgede yerleşmesini sağlamışlardır. Türkler, Müslüman olduktan sonra herhangi bir çirkin olaya karışmadıkları gibi Türkistan'ın ilim ve kültür merkezi haline dönüşmesine katkıda bulunmuşlardır. Öyle ki ilmi faaliyetlerin merkezi haline gelen Buhara şehri bir tezahürdür. Bu husus sadece Buhara ile sınırlı olmayıp Türkistan'daki muhtelif şehirler, İslam'ın minaresi olma yolunda mesafeler kat etmişlerdir. Bu döneme kadar Beykend şehrinde muhaddis ya da ilmi ve ibadetlerin yapıldığı bir caminin varlığına delalet eden bir kayıt tarafımızca tespit edilememiştir (Fethî, 2007, s. 203).

3. Beykend'in İktisadi ve İlmi Durumu

İbnü'l-Fakîh'e göre Buhara'ya bağlı bir tüccar şehri olan Beykend (İbnü'l-Fakîh, 1996, s. 621), sanayi ve ticari açıdan öne çıkmasına rağmen toprağı çok sert olduğu için çeşitli zirai mahsüllerin üretimi yapılmamıştır. Bu yüzden gıda ürünleri başta olmak üzere meyve, sebze ve hayvan yemlerine duyulan ihtiyaçlar köylerden tedarik edilmiştir. Ayrıca ipek iplikler, yün, pamuk, keten, susam tohumu ve zeytin çekirdeği ticaret yolu ile ithali yapılan ürünlerden bazılarıdır. Bu bilgilerden yola çıktığımızda halkın gelir kaynağının ticarete dayandığını söyleyebiliriz. Nitekim Buhara şehri kadar ehemmiyete sahip olan ve altın şehir olarak da isimlendirilen Beykend'in ticaret merkezi olması İslam öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Öyle ki yerel tüccarların İpek Yolu üzerinden Çin ile ticari ilişkilere girdikleri; deniz ticaretinde ise Hârizm Gölü (Aral)⁶ ve günümüzde Kazvin Denizi olarak bilinen Hazar kıyısındaki vilayetlerde alışverişler yaptıkları hususunda kayıtlar bulunmaktadır (Barthold, 1990, s. 124; Fethî, 2007, s. 179, 206). Ancak seyyahların ve tarihçilerin eserlerinde yeterli derecede kayıtların tespit edilememesi şehirdeki nizam hakkında bilgi sahibi olmamızı engellemiştir. Özellikle Buhara'daki Buharhudat Kana döneminde hukuki açıdan ayrıcalıklı bir yapıya sahip olan dehkânlar “Dehakîn (الدهاقين)” başta olmak üzere yerli halkın ekip biçtiği arazilerden cizye vergisi alındığı yönünde elimizdeki bilgiler oldukça kıttır. Ancak bu durum Kuteybe b. Müslim'in Mâverâünnehr'de başlattığı akınlardan sonra değişmeye başlamıştır. Beykend, sadece ticari değil, Araplar ile yapılan sulhtan sonra Türklerden oluşan askeri birliklerin empoze edilmesi neticesinde askeri açıdan da merkez olarak öne çıkmıştır. (Fethî, 2007, s. 179).

Panayırlardaki ticari alışverişler genel olarak Buhara'da kullanılan gıtrifiyye adı verilen sikke ile yapılmıştır. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid tarafından 171/791 yılında Horasan valiliğine tayin edilen Gıtrîf b. Atâ tarafından eski Buhara parası tedavülden kaldırılıp yerine demir, altın, kalay, sarı ve kurşundan gümüş dirhem basılmıştır (Narşahî, 1993, s. 62; İbn Havkal,

⁶ Seyhun, Ceyhun, Şaş, Berk, Rûdâ, Marğâ ve birçok küçük nehrin döküldüğü bu göl Hârizm'e altı, Taberistan Denizi'ne yaklaşık yirmi merhale, Ceyhun ve Şaş Nehirlerine ise on mil (yaklaşık 10 km) uzaklıktadır. Detaylı bilgi için bkz. (Erkoç, 2023, s. 48-51).

1992, s. 404; İbnü'l-Esîr, t.y., II, s. 385-386; Kirmilî, 1939, s. 150; Alâk, 2019, s. 7). Gıdrif olarak zikredilen bu ismin Buhara civarındaki gadref şehrine nispet edildiği hususunda kayıtlar mevcuttur (Kirmilî, 1939, s. 150). İbn Fadlân, yüz adet gıtrîfiyye'nin bir gümüş dirheme satıldığını; kadınlara mihr olarak bin gıtrîfiyye'nin verildiğini; köle ve gayrimenkul eşya alımında da tercih edildiğini söylemiştir (İbn Fadlân, 1959, s. 79). Ancak Gıtrîf b. Atâ, Buhara halkının ticari ilişkilerde kullanılmasını istememesi üzerine altı gıtrîfiyye'yi saf gümüş ile eşdeğer kılmıştır. Diğer taraftan mahalli bir sikke olup Mâverâünnehr'in dışında tedavülde yer almamıştır (Erkoç, 2023, s. 161; Fethî, 2007, s. 207).

Beykend'in iktisadi özelliğinin dışında ilmi hayat noktasında da öne çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim Makdisî, Mâverâünnehr halkının ilmi noktadaki durumunu şu sözleri ile anlatmaktadır: "*Fukaha, Melik derecesine ulaştığında başkalarına da sahip olur. Bu durum Türklerin barajını, işgalcilerin kalkanını, Romaluların korkusunu, Müslümanların gururunu ve sabrın kaynağını göstermektedir*" (Makdisî, 1991, s. 260). Ribatlar, Türkistan'daki ilmi faaliyetler noktasında mühim rol oynamışlardır. Öyle ki ulema, Beykend başta olmak üzere muhtelif bölgelere inşa edilen ribatları sınıflandırarak Kur'an, hadis, fıkıh ve tefsir alanında önemli çalışmaların yapılmasına olanak sağlamıştır. Nitekim Şeyhu'l-Muhaddis el-Buharî, ribatları tasnifleyenlerin başında gelmektedir. Ulema içerisinde çok sayıda râvi ve âlimlerin bu bölgede yetiştiğini görmekteyiz. 331/943 yılında vefat eden Ebû Halef Muhammed b. Abdullah b. Sakîn el-Beykendî, revadan İsa b. Ahmed el-Askalânî, Muhammed b. Faddal b. Haddaş ve Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed el-Bezar el-Buharî nesepleri Beykend'e dayanmaktadır (İbn Mâkûlâ, 1963, IV, s. 244-245). Beykend şehrinde öne çıkan âlimlerden bir diğeri ise Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Ömer es-Süleymanî el-Beykendî'dir. Irak, Şam ve Mısır'a ilim tahsil etmek için yolculuk yapan Ebû'l-Fazl el-Beykendî, dört yüzden fazla küçük hacimli eserler tasniflemiş olup 412/1021 yılında ölmüştür. Ayrıca Meclisü'l-Buhara'da yer alan Ali b. el-Hüseyn b. Asım el-Beykendî, Muhammed b. Selâm el-Beykendî ve İsmail b. Hamdeveye Ebû Said el-Beykendî bunlara örnektir (Hamevî, 1977, I, s. 533). Ulema ve zahitlerden bazılarının Müslüman olmayan Türklere karşı yapılan bazı akınlara katıldıkları ve şehit oldukları belirtilmiştir. Ancak bunların Beykend'in ilmi hayatı noktasında ayrı tutulması gerekmektedir (Fethî, 2007, s. 179).

4. SONUÇ

Mâverâünnehr'in ilk şehri olan ve Ceyhun Nehri ile Buhara arasında yer alan Beykend'e stratejik konumu yüzünden Emevîler döneminde askeri hareketler başlamıştır. Beykend'e ilk ciddi akınların Muaviye döneminde Horasan valiliğine tevdi edilen Ubeydullah b. Ziyad tarafından gerçekleştiği tespit edilmiştir. Ancak Kuteybe b. Müslim'in valiliğine kadar Beykend başta olmak üzere Mâverâünnehr'in muhtelif bölgelerine akınlar düzenlenmesine rağmen Arapların hâkimiyet kurmakta zorlandıklarını görmekteyiz. Bu durumun

tezahür etmesindeki temel sebep hilafette yaşanan iç karışıklıkların yanı sıra valilerin zorbalığından dolayı halkın kin ve nefret duygusuna sahip olmalarıdır. Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliği süresince Arapların Mâverâünnehr'e yönelik takip ettikleri siyasetin değişmesinde Türk Devletleri'nin Buhara, Semerkant, Uşrüsene ve Fergana'da nüfuslarını arttırmaya başlamalarıdır. Şüphesiz Araplar, İslamiyet'i egemen kılmak gayesinde oldukları gözükse de bölgenin yer altı zenginliklerini ele geçirmekten başka bir anlam taşıdığını ifade etmemiz mümkün değildir. Nitekim Beykend tarihine yönelik kaynakların tasnifi yapılarak ele aldığımız bu çalışmada putperest bir topluluk olarak gösterilen Türklere yönelik saldırıların Arapların mübalağa ederek kahramanlıklarına övünç duyulma isteği içerisinde oldukları anlaşılmıştır. Ayrıca Mâverâünnehr'e yönelik akınları meşru zemini oturtmak için Emevî idarecilerin Kur'an ve hadislere müracaat etmeye çalıştıkları tespit edilmiştir.

Kuteybe b. Müslim döneminde Beykend'e yönelik iki hareket yapılmıştır. İslam Tarihinin başyapıtlarından biri olan *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* eserinin müellifi Taberî ve yine *Târîhu Buhârâ* isimli eseri ile meşhur olan Tarihçi Narşahî, ilk harekette kırk bin kişinin öldürüldüğüne dair kayıtlar aktarmalarına rağmen bu bilgilere ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Nitekim ikinci harekette şehirde öldürülecek kimsenin kalmadığı ve geriye kalanların köleleştirildiği hususundaki kayıtların abartıldığı kanaatini taşımaktayız. Kaynaklarda Buhara'ya bağlı bir tüccar şehri olarak gösterilen Beykend sanayi ve ticari açıdan öne çıkmasına rağmen toprağın sert olması yüzünden genel olarak zirai ürünlerin ithal edildiği gözlemlenmiştir.

Beykend, Sâ mânîlerin Mâverâünnehr'e egemen olmaya başladığı dönemde askeri ve medeniyet açısından mühim rol oynamıştır. Sonuç olarak Arap akınları neticesinde Türkistan sınırları içerisinde ehemmiyetli bir yere sahip olan Beykend'in ilmi faaliyetlerin ve cihatların yapıldığı bir merkeze dönüştüğü sonucuna ulaşılmıştır. Beykend'in coğrafi ve siyasi durumu tespit edebildiğimiz Arapça kaynakların tetkiki ve incelemesi yapılarak ele alınması müstakil bir çalışma olarak öne çıkmasını sağlamaktadır. Tüm bu veriler ışığında bu makalenin Türkistan'daki şehirler üzerine yapılacak olan çalışmalara yol gösterme açısından önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

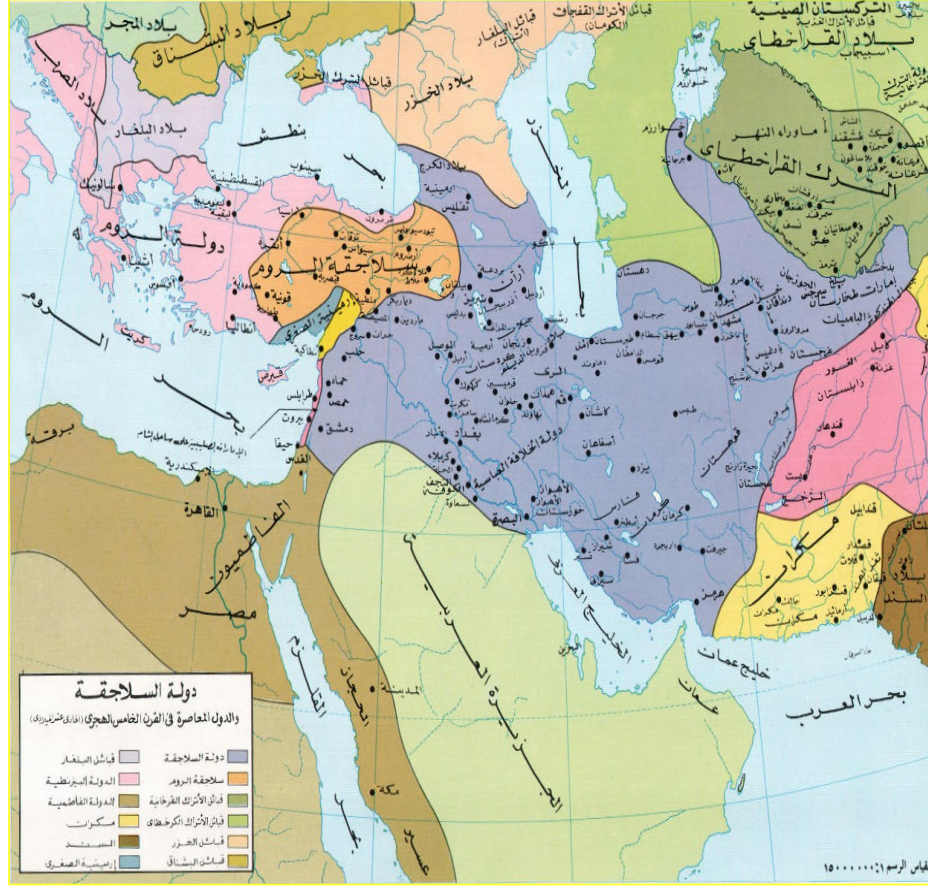
Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Alâk, K. S. (2019). Tedavülü'n-nakdî fi Horasan ve Mâverâünnehr. *Irâkiyyetü'l-Mecelâti'l-Akademiyye el-İlmiyye*, 72, 3-30.
- Anonim. (1999). *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ve ila'l-mağrib*. Dâru's-Sekâfiyye.
- Aselî, B. (1981). *Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî*. Dâru'l-Nekkaş.
- Barthold, V. V. (1990). *Moğol istilasına kadar Türkistan* (H. D. Yıldız, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bosworth, C. E. (1988). Barda and Barda-dârî. *Encyclopædia Iranica*, 3(7), 766-768.
- Belâzürî, E. H. A. (1987). *Fütûhu'l-büldân*. Müessetü'l-Maârif.
- Doğan, O. Erdoğan, A. (2019). *Batı Türkistan hanlıkları (kuruluştan yıkılışa)*. Berikan Yayınevi.
- Erkoç, M. (2023). *Arapça kaynaklara göre fethinden X. yüzyıla kadar Hârizm bölgesi*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Fethî, S. T. (2007). Medinetü Beykend mine'l-fethî'l-İslâmî hatta kıyamû'l-imârâtü's-Sâmâniyye. *Mecelletü Ebhas Külliyyeti't-Terbiyye el-İslâmiyye*, 1(5), 175-214.
- Frye, R. N. (2000). Bukhara i. in pre-Islamic times. *Encyclopædia Iranica*, 4(5), 511-513.
- Gibb, H. A. R. (2005). *Orta Asya'da Arap fetihleri* (H. Kurt, Çev.). Çağlar Yayınları.
- Hamevî, E. A. Ş. (1977). *Mu'cemü'l-büldân*. I-V. Dâru Sâdır.
- Hinz, F. (1977). *el-Mekâyil ve'l-evzân el-İslâmiyye* (K. el-Büseylî, Trc.). Menşüratü'l-Camiatü'l-Ürdüniyye.
- Hüen-Ç. (1964). Peygamberin zamanında şarkî ve garbî Türkistan'ı ziyaret eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın bu ülkelerin siyasi ve dinî hayatına ait kayıtları (N. Togan, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 20-65.
- İbn A'sem, E. M. A. (1991). *Kitâbü'l-fütûh* (A. Şirây, Thk.). I-VII. Dâru'l-Edva'.
- İbn Fadlân, A. F. H. (1959). *Risaletü İbn Fadlân* (S. ed-Duhân, Thk.). Matbâatü'l-İlmî'l-Arâbî.
- İbn Havkal, E. K. M. (1992). *Süretü'l-arz*. Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât.
- İbn Rûste, E. A. A. (1892). *Kitâbü'l-a'lâku'n-nefise*. Matbâatü Berîl.
- İbn Mâkûlâ, E. N. A. (1963). *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb* (A. el-Muallîmi el-Yemanî, N. el-Abbâsî, Thk.). I-VIII. Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.

- İbnü'l-Esîr, E. H. İ. (1987). *el-Kâmil fî't-târîh* (E. F. A. el-Kadı, Thk.). I-XI. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esîr, E. H. İ. (T.Y.). *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. I-III. Mektebetü'l-Müsennâ.
- İbnü'l-Fakîh, E. A. H. (1996). *Kitâbü'l-büldân* (Y. el-Hâvî, Thk.). Alîmü'l-Kütüb.
- Kâşgarî, M. (1985). *Dîvânü lügâti't-Türk* (B. Atalay, Çev.). I-IV. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kirmilî, E. A. M. (1939). *en-Nükûdü'l-Arabiyye ve âlâ'n-numeyat*. Matbaâu'l-Asriye.
- Kurat, A. N. (1948). Kuteybe b. Müslim'in Hârizm ve Semerkant'ı zaptı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 6(5), 385-430.
- Makdisî, E. A. Ş. (1991). *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekalîm*. Mektebetü Metbûli.
- Muhammed, A. C. (2001). *el-Mekâyil ve'l-mevâzin eş-şer'iyye*. el-Kudüs.
- Müennes, H. (1987). *Atlas târihü'l-İslâm. ez-Zehra' li'l-A'lâmi'l-Arabiyye*.
- Narşahî, E. B. M. (1993). *Târîhu Buhârâ* (E. A. Bedevî, N. et-Tirazî, Çev.). Dâru'l-Maârif.
- Strange, G. L. (1954). *Büldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye* (B. Fransız, K. Avad, Çev.). Matbaatü'l-Irak.
- Taberî, E. C. M. (1971). *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (M. E. F. İbrahim, Thk.). I-XI. Dâru'l-Maârif.
- Vámbéry, A. (1987). *Târihü Buhârâ* (A. M. es-Sedat, Çev.). Mektebetü Nehdetü's-Şark.
- Zehebî, E. A. Ş. (1990). *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Ömer A. Tedmuri, Thk.). I-LIII. Dâru'l-Kütübi'l-Arab.

EKLER



Ek 1: Selçuklu Devleti döneminde Mâverâünnehr bölgesini gösteren harita (Müennes, 1987, s. 220)



Ek 2: Arap İslam Devleti'nin egemenliğinde olan bölgeleri gösteren harita (Müennes, 1987, s. 220)

Makale Bilgisi: Değerli, A. (2024). Avrupa Sosyokültürel Dinamiklerinin Şekillenmesinde Osmanlı Kahvehanelerinin Rolü. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.605-632.	Article Info: Değerli, A. (2024). The Role of Ottoman Coffeehouses in Shaping European Sociocultural Dynamics. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.605-632.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1498007	DOI: 10.69878/deuefad.1498007
Gönderildiği Tarih: 08.06.2024	Date Submitted: 08.06.2024
Kabul Edildiği Tarih: 16.07.2024	Date Accepted: 16.07.2024

AVRUPA SOSYOKÜLTÜREL DİNAMİKLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE OSMANLI KAHVEHANELERİNİN ROLÜ

Ayşe Değerli*

ÖZ

Bir zamanlar Osmanlı şehirlerinin kalabalık sokaklarına özgü olan kahvehaneler, erken modern dönemde Avrupa'nın sosyokültürel dinamiklerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu eklektik mekânlarda entelektüel söylemin, sanatsal ifadenin ve toplumsal etkileşimin tohumları atılmış; fikirlerin yeşerdiği ve kültürlerin birleştiği bir ortam yaratılmıştır. Avrupa genelinde kahvehanelerin çoğalması sadece fikir alışverişini kolaylaştırmakla kalmamış, kahvehaneler aynı zamanda dönemin gelişen norm ve değerlerini yansıtarak daha geniş toplumsal değişimlerin bir mikrokozmosu olarak hizmet etmiştir. Bu makale, kahve kültürünün Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbinden Avrupa'nın canlı şehirlerine uzanan ilgi çekici yolculuğunu inceleyerek kıtanın sosyal dokusu ve kültürel adetleri üzerindeki etkisinin izini sürecektir. Mütevazı kahvehanelerin nasıl değişim için bir pota haline geldiği, siyasi tartışmalardan edebi eserlere kadar her şeyi nasıl etkilediği ve Avrupa kimliği üzerinde nasıl silinmez bir iz bıraktığı ortaya konacaktır.

Anahtar Sözcükler: kahvehane, Avrupa kimliği, Osmanlı, sosyokültürel dinamikler.

THE ROLE OF OTTOMAN COFFEEHOUSES IN SHAPING EUROPEAN SOCIOCULTURAL DYNAMICS

ABSTRACT

Once native to the crowded streets of Ottoman cities, coffeehouses played an important role in shaping the sociocultural dynamics of early modern Europe. In these eclectic spaces, the seeds of intellectual discourse, artistic expression and social interaction were sown, creating an environment where ideas flourished, and cultures merged. The proliferation of coffeehouses across Europe not only facilitated the

* Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi Tarih Bölümü, ayse.degerli@idu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9035-6745

exchange of ideas, but also served as a microcosm of broader social changes, reflecting the evolving norms and values of the time. This article traces the intriguing journey of coffee culture from the heart of the Ottoman Empire to the vibrant cities of Europe, tracing its impact on the continent's social fabric and cultural mores. It will show how the humble coffeehouse became a crucible for change, influencing everything from political debates to literary works and leaving an indelible mark on European identity.

Keywords: coffeehouse, European identity, Ottoman, sociocultural dynamics.

1. GİRİŞ

Kahvenin Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbine ve oradan da Avrupa'ya uzanan yolculuğu bir fetih, ticaret ve kültürel alışveriş öyküsüdür. Osmanlı'nın Mısır Memluk İmparatorluğu'nu fethi bu yolculuğun başlangıcı olmuş ve ilk kahvehane 1516 yılında kapılarını açmıştır. Tuchscherer'in de belirttiği gibi, imparatorluk içinde artan kahve talebi kısa sürede Etiyopya'nın tedarik kapasitesini aşmış ve 1540'larda Yemen birincil tedarikçi haline gelmiştir (2003, ss. 51-52).

İstanbul'da kahve ile ilgili bilinen ilk referans, Barbaros Hayreddin Paşa'nın (ö. 1546) vakfiyesine kadar uzanmaktadır. Paşa, 1539 yılında evini vakfettiğinde, mülkte bir kahve odası da bulunmaktadır. Barbaros'un Arap Akdeniz'indeki geniş denizcilik deneyimi düşünüldüğünde, Osmanlı başkentini kahveyle tanıştıran kişinin o olması şaşırtıcı olmayacaktır. Biyografi yazarı Murâdî'nin Barbaros'un meclislerinde nehirler gibi akan tatlı şerbetlere ve aromalı kahveye dair anlattıkları, erken dönem kahve kültürünün canlı bir resmini çizmektedir (Kafadar, 2014, ss. 247-248).

İstanbul'da ilk kahvehanenin 1555 yılında açıldığı yazmaktaysa da kahvehaneler ve kahve içme alışkanlığının başkentte yaygınlaşmasından önce, imparatorluğun diğer bölgelerinde de bu kültürün kök salmış olması muhtemeldir. Özellikle Kahire ve Halep gibi şehirler, zengin tarihleri ve ticaret yollarındaki stratejik konumları sayesinde kahvehaneleri daha erken dönemlerde benimsemiş olabilirler. Ne var ki, bu şehirlerdeki ilk kahvehanelere dair somut kanıtlar yetersiz kaldığından, onların kökenleri ve tarihleri hakkında kesin bilgilere ulaşmak güçleşmektedir (Karababa-Ger, 2011, ss. 737-760; Korneti, 2015, s. 6).

Başşehir İstanbul'da kahvehaneler, 1615 yılı civarında yaygınlaşmaya başlamıştır. Sultan I. Ahmed (1603-1617) döneminin ilk kahvehanesi kapılarını Halıcılar Köşkü'nde açmıştır. Bazı kaynaklar ilk açılış tarihini 1604 olarak belirtse de asıl mesele Halıcılar Köşkü'ndeki açılışla birlikte İstanbul'da kahvehanelerin sayısının artmasıdır. Ne var ki, 1633-34 yıllarında Cibali'de meydana gelen büyük bir yangın, IV. Murad'ın (1623-1640) tüm kahvehaneleri kapatma ve tütün kullanımını yasaklama emrini vermesine

sebepl olmuştur. Sultan IV. Murad'ın sert önlemleri kısmen dönemin siyasi çalkantılarına bir yanıt, muhtemelen Sultan II. Osman'ın (1618-1622) ölümünün intikamı ve asi Yeniçeri Ocağı'nı dizginleme girişimi olarak görülmüştür. Devlet, kahvehaneleri potansiyel muhalefet ve isyan yuvaları olarak gördüğünden, sık sık bu mekânların kapatılmasına karar vermiştir. Nitekim III. Murad (1574-1595) ve IV. Mehmed (1648-1687) dönemlerinde, devlet güvenliğini riske atabilecek toplantıları engellemek amacıyla zaman zaman kahvehaneler kapatılmıştır (Üçok, 1962, ss. 44-45).

Görünüşte mütevazı bir müessese olan Osmanlı kahvehanesi, Avrupa'nın sosyokültürel dokusunda çok önemli bir rol oynamıştır. Etkisi Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının çok ötesine uzanmış, kıta genelinde sosyal ağları, edebiyatı, sanatı, toplumsal cinsiyet rollerini ve siyasi söylemi şekillendirmiştir. Osmanlı kahvehanelerinin Avrupa'nın sosyokültürel dinamikleri üzerindeki çok yönlü etkisini keşfetmek; bu sosyal mekânların dönüştürücü gücü ve kalıcı mirası hakkında daha derin bir anlayışa zemin hazırlamak için aşağıda öncelikle kahvenin Avrupa kıtasına girişinin tarihsel bağlamı ve yol açtığı ilk tepkiler incelenecektir.

2. Kesişim Noktaları: Avrupa Dönüşümünün Merkezinde Osmanlı Kahvehanesi

2. 1. Tarihsel Bağlam

Kahvenin Arap dünyasında popülerlik kazanmasının ardından 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na girişi, önemli bir kültürel değişim anlamına gelmektedir. Bu mekânlar, asıl amaçları olan kahve servisinin ötesine geçerek entelektüel ve siyasi faaliyetlerin merkezi haline gelmiş, eleştirel tartışmaları teşvik etmiş ve egemen güçler ile halkın istekleri arasında bir kanal görevi görmüştür. Erken modern dönemde Orta Doğu ve Avrupa arasındaki kapsamlı kültürel etkileşimleri yansıtan kahvehanelerin yayılması, farklı bölgeler ve kültürler arasında fikir ve gelenek alışverişini teşvik etmiştir. İstanbul'daki ilk kahvehanelerin kuruluşu buna bir örnektir. Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde 1555 yılında biri Halepli diğeri Şamlı iki tüccar tarafından kurulduğu bildirilen kahvehane (Peçevi İbrahim Efendi, 1981, s. 258), yeni bir kamusal alanın doğuşuna işaret etmektedir. Bu mekânlar, geleneksel olarak zamanlarını iş yeri, cami ve ev arasında paylaştıran Osmanlı Müslüman erkekleri için alternatif bir sosyal ortam sunmuştur. Kahvehaneler canlı haber akışını teşvik etmiş ve çeşitli sosyal geçmişlerden gelen insanların bir dizi toplumsal, eğitimsel ve siyasi arayış için bir araya gelebilecekleri eşitlikçi forumlar olarak hizmet görmüştür (Karababa-Ger, 2011, ss. 745-746).

Avrupa yazılarında kahvenin bilinen ilk adı, İstanbul'daki Venedik Bailosu Gianfrancesco Morosini'nin 1585 yılında Venedik Senatosu'na sunduğu raporda yer almaktadır. Bu, kahvenin Avrupa kıtasına yolculuğunun başlangıcı olmuştur (Lederer, 2016, s. 35). Ancak daha da önce, 1570'lerde Avrupalı gezginler kahveyi not etmeye başlamış ve kahvenin kıtaya ilk

yolculuğunu işaret etmişlerdi¹. Morosini'nin raporundan on yıl kadar önce, Sir Anthony Sherley'in İran'daki seyahatleri sırasında iki arkadaşı, Halep'teki Türkler arasında kahve içme adetlerine dair gözlemlerini anlatmıştır (Chew, 1937, s. 183).

Kahve ile ilgili 17. yüzyıla ait kaynaklar, ağırlıklı olarak Hollandalı, Fransız ve İngiliz seyahatnameleri olup en eski referansları sunmaktadırlar. Kahveyi ilk belgeleyen önemli isimler arasında Alman Leonard Rauwolfe (ö. 1569), İngiliz Sir George Sandys (ö. 1644), İtalyan Pietro Della Valle (ö. 1652) ve Fransız Jean de Thévenot (ö. 1667) sayılabilir. Antik Yunan ve Roma edebiyatında kahvenin adı geçmemesine rağmen Della Valle, kahvenin Homeros'un bahsettiği ve Truvalı Helen'in Mısır'dan getirdiği söylenen "nepenthe"den başka bir şey olmadığına ısrar etmiştir. Galland, Fransa'da kahveyi ilk servis edenlerden birinin gezgin Jean de Thévenot olduğunu; ancak kahvenin Paris'te yaygınlaşmasında Ermenilerin önemli bir rol oynadığını belirtmiştir (Baghdiantz-MacCabe, 2008, s. 163).

Kökleri İslam dünyasına dayanan kahve, o zamanlar güçlü bir İslam devleti olan Osmanlı İmparatorluğu ile olan bağları nedeniyle başlangıçta bazı Avrupalılar tarafından şüpheyile karşılanmıştır. Bu şüphecilik, sosyal ve entelektüel merkezler olan kahvehanelerin yetkililer arasında siyasi huzursuzluk ve alışılmamış dâşında dini düşünceler için üreme alanları haline gelme korkusuna yol açmasıyla derinleşmiştir. Avrupa'nın kahveye karşı erken dönem önyargıları çeşitli kökenlere dayanmaktadır. Örneğin, 1674 tarihli "Kadınların Kahveye Karşı Dilekçesi" başlıklı bir broşürde, kahvenin erkeklerde tembelliğe ve aşırı gevezeliğe yol açtığı, bu özelliklerin de verimsiz ve potansiyel olarak yıkıcı olduğu iddia ediliyordu². Dahası kahve, İslami bağlantılarını ve algılanan yabancılığını vurgulamak için aşağılayıcı bir şekilde "Mahometan gruel" yani "Müslümanların bulamacı/lapası" olarak adlandırıldı. Erken modern İngiltere'de bazıları bu yeni içeceği memnuniyetle karşılarken, kahve diğerlerinin muhalefetiyle karşılaştı. Nitekim Francis

¹ Schnyder von Waldkirch'in "Wie Europa den Kaffee Entdeckte" [Avrupa Kahveyi Nasıl Keşfetti] adlı kitabı, 1573-1576 arası seyahatler yapan Leonhart Rauwolf'tan başlayarak Avrupalı seyyahların Osmanlı ülkesindeki kahve tüketimi ve kahvehanelere dair tasvirlerinin kapsamlı bir incelemesini içermektedir (1988). Duygu Yıldırım'ın "Bevanda asiatica: Scholarly Exchange between the Ottomans and Europeans on Coffee" başlıklı makalesinde de 16. yüzyılda Osmanlı topraklarına giderek kahveyle tanışan Avrupalı bilginlerin tıbbi anlatılarına referanslar mevcuttur (2020, ss. 25-47).

² Londra'da 1674 yılında anonim olarak bir grup insan tarafından yayımlanan tam metin için: "The women's petition against coffee representing to publick consideration the grand inconveniencies accruing to their sex from the excessive use of that drying, enfeebling liquor: presented to the right honorable the keepers of the liberty of the city of London by the petitioners of the city of London, the city of Venus": <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A66888.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext>

Bacon, 1605 yılında kahvenin afyonun etkilerine benzer şekilde “zihni rahatsız edebileceği” konusunda uyarıda bulundu. Bazı yazarlar kahvenin İngiliz dini ve kültürel değerleri için bir tehdit oluşturduğunu iddia etti. Matar’ın da belirttiği gibi, bu yazarlar için kahve tüketimi tehlikeliydi çünkü kahve, Hıristiyanlığı terk edebilecek kişiler tarafından tüketilen İslami bir bulamaç olarak görülüyordu. Kahvenin, Hıristiyanları inançlarından uzaklaştırabilecek esrarengiz bir cazibeye sahip olmasından korkuyorlardı (Ebrahim, 2015, ss. 29-31).

Montpellier ve Paris üniversitelerinde kahvenin sağlığa etkileri üzerine yapılan tartışmalar o kadar yoğundu ki, broşür ve gazetelerde sıcak bir konu haline geldi. Montpellier kahve gibi “yeni ilaçlar”ın kullanılmasını savunurken, Paris Tıp Fakültesi bunu kınıyordu. 17. yüzyılın önemli isimlerinden Philippe Sylvestre Dufour, 1671 yılında kahve üzerine en eski kapsamlı çalışmalardan birini yayınladı. Kendisini mütevazı bir eczacı olarak tanıtmaya rağmen, çağdaşları onu bu konuda bir uzman olarak görüyordu. Kahve ve sağlık söylemi önemli ölçüde gelişti ve başlangıçta siyasi motivasyonlarını gizleyen büyüleyici tartışmalara yol açtı. Kahvenin Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkisi yadsınmazdı, ancak bu ilişki başta Araplar ve Ermeniler olmak üzere tebaalarına da uzanıyordu. İran’daki kahve kültürünü tasvir eden seyahatnameler nedeniyle İran’ın anlatıya katılımı belirgindi. İlginç bir şekilde, “chinoiserie”³ unsurları bile kahve ile ilişkilendirilmişti. Bu durum Edward Said’in homojenleştirilmiş Doğu algısına yönelik eleştirisini akla getirmektedir (Baghdiantz-MacCabe, 2008, ss. 166-173).

Alman prensliklerinde, bira üreticileri ve taverna sahipleri, kahvenin bira satışlarına ciddi bir tehdit oluşturduğunu düşünerek şiddetli bir muhalefet sergiledi. Bu muhalefeti besleyen çarpıcı bir örnek ise, 13 Eylül 1777’de Prusya Kralı Büyük Friedrich’in (1740-1786) kahve yerine bira tüketimini teşvik eden bir manifesto yayınlamasıdır. Friedrich, biraın tarih boyunca büyük savaşçıları güçlendirdiğini savunurken, kahvenin ise daha düşük bir konumda olduğunu iddia etmişti. Manifestosunda özetle şöyle demektedir:

Tebaam tarafından tüketilen kahve miktarındaki artış ve bunun sonucu olarak yurt dışına aktarılan paranın miktarı, son derece rahatsız edicidir. Artık herkes kahve tüketmektedir. Eğer mümkünse, bu durumun önüne geçilmelidir. Halkım bira içmelidir. Zira Majesteleri bira ile büyümüşür; ataları ve subayları da aynı şekilde bira tüketmiştir. Birçok savaş, bira ile güç bulan askerlerimiz tarafından yürütülmüş ve zaferle sonuçlanmıştır. Kral, kahve tüketen askerlerin karşılaşacakları zorluklara dayanma veya olası bir savaşta

³ Çin’den gelen veya Batı’da Çin’den esinlenen bir tarzda yapılmış lüks ve süslü nesnelere; bu tarzda dekorasyon, sanat eseri, motif.

düşmanlarını mağlup etme kapasitelerine inanmamaktadır.
(Ukers, 1935, s. 42)

Bu manifesto kahveye karşı ekonomik ve kültürel direnci vurgulamakta, ulusal kimlik ve ekonomik kendine yeterlilikle ilgili daha geniş kaygıları yansıtmaktadır. Friedrich'in askerlerini ayakta tutmada biranın rolüne yaptığı vurgu, geleneksel içeceklerin askerî ve ulusal gücün ayrılmaz bir parçası olarak algılandığının altını çizmektedir.

Başlangıçta direnç ve şüphecilikle karşılanan kahve, yavaş yavaş Avrupa toplumundaki yerini bulmuştur. Kahvenin şüpheli bir yabancı ithalattan Avrupa sosyal yaşamının vazgeçilmez bir unsuruna uzanan yolculuğu, kültürel alışveriş, ticaret ve toplumsal dönüşümün karmaşık dinamiklerini vurgulamaktadır. Bu içeceğin Avrupa'da benimsenme süreci, İslam dünyası ile Batı'nın geniş çaplı etkileşimlerini yansıtmakta; endişeden kabullenmeye ve nihayetinde kucaklamaya kademeli bir geçişi göstermektedir. Nitekim kahve, egzotik bir yenilikten hızla Avrupa sosyetesinin vazgeçilmezi haline gelmiş ve cazibesi aristokrasiden gelişmekte olan orta sınıfa kadar yayılmıştır. 17. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa yaşam tarzındaki yerini sağlamlaştırmış, başlangıçtaki şüpheciliği aşarak yaygın bir kabul kazanmıştır. Kahvehanelerin ortaya çıkışı, onları önde gelen Avrupa şehirlerinde toplumsal etkileşimin hareketli merkezlerine dönüştürmüştür (Standage, 2006, ss. 99-110).

Kahvenin seçkin bir lüks olma potansiyelini fark eden Venedikli tüccarlar, onu başarılı bir şekilde varlıklı kesime pazarlamış; bu kesim kahvenin eşsiz lezzetine ve sağladığı sosyal itibara kısa sürede ilgi duymaya başlamıştır. Venedik, 1647'de ikonik San Marco Meydanı'nda açılan ilk işletmeyle kahvehane kültürüne öncülük etmiştir. Bu gelişme, Avrupa'nın diğer büyük şehirlerinde de benzer mekânların açılmasına tanıklık eden bir eğilimi ateşlemiş; kahvehane konsepti Osmanlı topraklarındaki kökenlerini aşmış ve Londra, Paris, Viyana gibi Avrupa'nın metropol merkezlerinin demirbaşı haline gelmiştir (Hattox, 1985, ss. 11-29, 112-131)⁴. Nitekim 1650'de, Oxford'un St. Peter mahallesindeki Angel'da, Osmanlı tebaasından bir Musevi olan Jacob tarafından İngiltere'nin ilk kahvehanesi açılmıştır. Bu yenilikçi girişim daha sonra Londra'ya taşınmış ve şehrin ilk kahvehanesi, Levanten tüccar Daniel Edwards'ın hizmetkârı olan Rum Pasqua Rosée sayesinde hayata geçirilmiştir. Kahveye olan sevgisiyle bilinen Edwards, İzmir'de tanıştığı Rosée'yi kendisiyle birlikte Londra'ya dönmeye ve St. Michael's Alley'de kendi kahvehanesini açmaya teşvik etmiştir (Troy, 2020, ss. 78-79). Kısa sürede Londra'nın kahvehaneleri, insanların buluşup

⁴ Kahve Avrupa'ya çoğunlukla Ermeniler ya da Rumlar tarafından getirilmiş, onlar da beraberlerinde getirdikleri aletleri kullanmaya başlamışlardır. Ancak kahveyle tanıştıktan sonraki birkaç on yıl içinde Avrupalılar yeni kaplar tasarlamaya başladı ve sonunda içeceği hazırlamak için yeni yöntemler geliştirdi.

sosyalleştiği canlı mekanlara dönüşmüştür. Osmanlı'dan getirilen kahve, sokaklarda yaygın bir içecek haline gelmiş ve yoksullar bile her akşam bu kahvehanelerde paralarını harcamaktan çekinmemiştir. Yüzyılın sonlarına doğru, bir kahve cezvesi veya Türk kafası tabelası, zengin fakir demeden herkesin bir kuruş karşılığında girebileceği bir kahvehanenin varlığını müjdelemektedir ki Londra kahvehaneleri, “penny universities” yani “kuruşluk üniversiteler” olarak anılmaya başlanmıştır. Çünkü burada bir kuruş karşılığında hem kahveye hem de entelektüeller, tüccarlar ve diğer müşterilerle teşvik edici sohbetlere erişilebilmektedir (Ellis, 1956, ss. 18-48)⁵. Bir Sicilyalı tarafından 1686'ta Paris'te açılan Café Procope ise, Aydınlanma çağının düşünürlerinin toplandığı, 1789 Fransız Devrimi'nin tohumlarının atıldığı ve bu tarihî dönemin fikirlerinin şekillendiği saygın bir buluşma yeri haline gelmiştir (Leclant, 1951, s. 1-7)⁶. Bu mekânlar aslında, diğer büyük Avrupa şehirlerine de yayılan kültürel bir devrimin başlangıcını simgelemektedir. Osmanlı öncüllerini yansıtan bu Avrupa kahvehaneleri, sosyal yaşamın ve entelektüel alışverişin merkezleri haline gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nde kahvehaneler, sadece birer işletme olmanın ötesinde, imparatorluğun çok kültürlü ruhunu somut bir şekilde yansıtan mekânlardı. Haberlerin, dedikoduların ve en son edebi eserlerin müşteriler arasında dolaştığı, imparatorluğun nabzının hissedildiği yerd. Kahvehanenin Avrupa'ya uyarlanması ise basit bir taklit değil, kıtanın farklı kültürel manzarasını yansıtan incelikli bir dönüşümdü. Osmanlı öncülerinin ruhunu koruyan Avrupa kahvehaneleri, yerel gelenekler ve duyarlılıklarla rezonansa giren benzersiz özelliklere büründü. Örneğin, Londra'daki kahvehaneler, Lloyd's of London gibi ikonik kurumların ortaya çıkmasına yol açacak şekilde, kendilerini belirli meslekler veya ilgi alanlarıyla uyumlu hale getirdi. Denizciler için bir buluşma noktası olarak başlayan Lloyd's, olgunlaşarak bugünkü ünlü sigorta piyasasına dönüştü (Robinson, 2013, ss. 181-214).

Osmanlı'dan Batı'nın hareketli şehirlerine taşınan kahvehaneler, Alman sosyolog Jürgen Habermas'ın meşhur deyimiyle “kamusal alan”ı, demokratik kurumların filizlendiği bir pota ve vatandaşların toplumsal dönüşüm için etkin bir güç olarak belirlediği bir platform olarak beslemiştir. Habermas'a göre, kahvehaneler hem aile hayatının özel alanından hem de devletin resmi yönetiminden farklı bir alan olan kamusal alanın gelişiminde

⁵ İngiltere'de 1663 yılına gelindiğinde 80'den fazla kahvehane faaliyet gösteriyordu ve bu sayı 1715 yılında 3.000'in üzerine çıktı. Diğer taraftan bunların çoğu, genellikle bodrum katlarında yer alan ve günde sadece birkaç saat açık olan mütevazı yerel işletmelerdi. Bunlar, edebi tartışmalara girmek gibi bir beklentisi olmayan ve daha ziyade hızlı bir kahve içmek için işe giden tüccarların uğrak yeri idi (Barrell, 2004, s. 212).

⁶ Gezgin Sieur de la Roque tarafından 1644'te Fransa'ya getirilen ve bir diğer gezgin Jean de Thèvenot tarafından 1657 yılında Paris'te tanıtılan kahve, uzunca bir süre kısıtlı bir çevrede tüketildi.

çok önemli bir rol oynamıştır. Bu sosyal arena, açıklığı ve bireyleri kolektif bir varlık olarak bir araya getirme yeteneği, ortak endişeler üzerine diyalog ve müzakere yürütme becerisiyle dikkat çekmiştir. Habermas'ın teorisi, kahvehanelerin Avrupa'nın sosyopolitik manzarasına olan derin etkisini vurgulamakta ve çağdaş demokratik çerçevelerin temelini oluşturan katılımcı ve söylemsel demokrasi için forumlar olarak işlev görmektedir. Kahvehanelerin, kamusal tartışma ve söylemi beslemeye yönelik katkıları, fikirlerin serbestçe akışına ve alışverişine değer veren bir toplumun şekillenmesinde kilit bir rol oynamıştır (Habermas, 2003, ss. 97-127, 137-138, 284, 360)⁷.

Alman akademisyenler, kahvehanelerin yükselişini, Almanya'daki muadillerinden daha etkili ve nüfuzlu olan İngiliz ve Fransız orta sınıflarının liberal dürtülerine bağlarlar. Hans Speier (1969), İngiltere ve Fransa'da kamuoyunu önemli ölçüde şekillendiren kahvehane ve salonların, Alman sosyal tarihinde benzer bir etkiye sahip olmadığını belirtir. Alman orta sınıfı, kahvehaneyi İngiltere'de önemli bir kurum haline getiren ticari canlılıktan yoksundur. 17. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da popüler hale gelen kahvehaneler, haber alışverişi, siyasi söylem ve edebi eleştiri merkezleri olarak işlev görmüştür. 18. yüzyılın başlarında Londra'da 2.000 civarında kahvehane vardır. İngiliz yazar Joseph Addison (1672-1719), felsefeyi kütüphanelerin sınırlarından çıkarıp kahvehanelerin dinamik ortamlarına taşımıştır (Speier, 1969, ss. 329-330)⁸. İngiliz orta sınıfı, bu kahvehanelerde kendi entelektüel gelişimini sürdürmüştür. Ancak bu anlatı, kamusal alanın ve beraberinde getirdiği özgürleştirici değişimlerin İngiliz ve Fransızlara özgü olduğunu iddia ederken, kültürel kökenleri ve İslami mirası göz ardı etmektedir (Chew, 1937, s. 185). Oysa kahvehane asimilasyon gerektiren bir ithalattı ve onu benimseyen toplumlar, kökenlerini hızla göz ardı ettiler. Kahvehanelerin Avrupa'ya girişi, Rönesans'ın başlangıcını simgeleyen 'ufukların genişlemesi' ile ilişkilidir ve Doğu'ya yapılan yolculuklardan ilham alan aynı kültürel hareketin bir parçasıdır. Avrupalılar, keşfedilmemiş bölgelere seferler düzenlerken, yabancı uygulamalar, egzotik mallar ve yeni anlayışlar da Avrupa'ya akışını sürdürmüştür (Klement, 2021, ss. 43-45).

⁷ Kahvehaneleri, Habermasçı "kamusal alan" söylemi dışında Foucaultcu bir mercekle analiz eden araştırmacılar da vardır. "Heterotopya" kavramını kullanarak kahvehaneleri farklı sosyal grupların etkileşime girdiği heterojen bir arada yaşama mekânları olarak tanımlamaktadırlar. Bu çok yönlü ortam, yakınlık ile sosyal mesafeyi harmanlayarak, sembolik gösterim ve çok işlevlilik alanları olarak hizmet vermekte; entelektüel, sosyal ve pratik faaliyetleri kapsamakta, böylece karmaşık ve belirsiz mekânsal etkileşimleri göstermektedir (Kömeçoğlu, 2001; Çaykent-Gürses Tarbuck, 2017, s. 213).

⁸ MacLean, 18. yüzyılın başlarında Richard Steele ve Joseph Addison'un "Tatler" ve "Spectator" adlı süreli yayınlarını çıkardıklarında, bunların kahvehanelerde okunmasını ve tartışılmasını amaçladıklarını belirtmiştir. (2007, s. 59).

2.2. Sosyal Ağlar, Fikir Alışverişi, Yasal Düzenlemeler

Osmanlı İmparatorluğu'nda 17. yüzyıldaki kahvehanelerin kesin sayısı bilinmemektedir. Bununla birlikte Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, titiz kayıtlar tutulmuş olsaydı, her mahalledeki her bir fırına karşılık on kahvehane oranının keşfedilebileceğini öne sürmektedir. Ebüzziyâ, Londra ve İstanbul kahvehaneleri arasında keskin bir karşıtlık da kurmuştur. Ona göre Londra'daki kahvehaneler, üst tabakalar için rafine merkezler olarak hizmet veriyor ve müşteriler arasında entelektüel söylemler yoluyla ulusal ilerlemeye katkıda bulunuyordu. Buna karşılık İstanbul'un kahvehaneleri, kamu düzenini ve ulusal güvenliği tehdit eden entrikaların çevrildiği, alt sınıflar ve asiler için birer sığınaktı. "Ayaktakımının kahvesi" anlamına gelen "avur zavurun kahvesi" terimi, kitleleri isyana ve suiistimallere teşvik etmekle nam salmış yeniçeri işletmelerini tanımlamak için türetilmişti (Mecmua-i Ebü'z-ziya, no. 128 ve no. 129)⁹.

Ebüzziyâ'nın, kahvehaneleri kendi şehirlerinin daha geniş toplumsal ve ideolojik akımlarını yansıtan mikrokozmoslar olarak algıladığı açıktır. Londra'nın kahvehaneleri, Aydınlanma'nın rasyonel söylem ve ilerleme ideallerini özetleyip burjuvazinin devrimci fikir alışverişinde bulunabileceği bir ortamı teşvik ederken, İstanbul'un kahvehaneleri böyle bir dönüşüme direniyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu mekânlar, askerî elit olarak yeniçerilerin halk üzerinde etkili olabildiği geleneksel Osmanlı toplumsal yapısının kaleleri olarak kalmışlardır. Ebüzziyâ'nın yorumu, entelektüel ve toplumsal ilerlemeyi savunurken, Osmanlı kahvehanelerini sınıfsal bölünmeleri ve huzursuzluğu sürdürmedeki rolleri nedeniyle eleştiren; kendi toplumunun bazı yönlerini sorgulayarak, bilinçli bir şekilde kendini Aydınlanma idealleriyle uyumlu bir pozisyona yerleştiren bir önerme ortaya koymaktadır. Bu ikilik, Aydınlanma'nın ilerici özelemleri ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki muhafazakâr güçler arasındaki gerilimi vurgulamakta; 17. yüzyıldaki kültürel ve entelektüel hegemonya mücadelesini özetlemektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi Avrupa'da da kahvehaneler, 17. ve 18. yüzyıllarda kıtanın sosyokültürel ve politik dokusunu önemli ölçüde etkileyen hayati sosyal merkezler olarak ortaya çıkmıştır. Bu mekânlar, edebiyat ve felsefeden günün acil siyasi ve sosyal meselelerine kadar çeşitli

⁹ Ebüzziyâ'nın anlattıkları, Osmanlı döneminde kahvehanelerin yalnızca sosyal bağlantı noktaları olarak değil, aynı zamanda sosyo-politik alışveriş için önemli arenalar olarak ikili rolünün altını çizmektedir. Bu mekânlar, özellikle de yeniçeriler tarafından işletilenler, çoğu zaman devletin istikrarı için risk teşkil eden yıkıcı faaliyetlere karışmış ve toplumun alt tabakalarının duygularını egemen güçlere karşı yönlendirmede etkili olmuştur. Yeniçerilerin kahvehane kurumunu kullanımına ve bu askeri grup için kahvehanelerin üstlendiği çoklu rollere dair bk. Çaksu, 2007, ss. 117-132.

konularda tartışmak üzere şairleri, sanatçıları ve düşünürleri bir araya getiren entelektüel ve kültürel alışveriş merkezleri haline gelmiştir. Bununla birlikte, bu kurumların popülaritesi, yönetici makamlar arasında endişelere de yol açmış ve 19. yüzyıla kadar çeşitli yasal kısıtlamalar devam etmiştir. Avrupalı yöneticiler, Osmanlı'nın endişelerini yankılayarak, kahvehanelerin isyan ve casusluk yuvalarına dönüşebilmesinden korkmuştur. Örneğin İngiltere'de monarşi, yıkıcı söylentilerin veya "yalan haberlerin" yayılmasıyla ilişkilendirerek kahvehaneleri defalarca baskı altına almaya çalışmıştır. Kral II. Charles, 1675'te kahvehaneleri kapatma girişiminde bulunmuş; ancak başarısız olmuştur (Cowan, 2004, ss. 21-46).

Kahvehanelerin yasal olarak incelenmesi sadece potansiyel ayaklanmaları engellemeye yönelik bir girişimi değil, aynı zamanda daha geniş toplumsal kaygıları da yansıtmaktadır. Yetkililer, bu kamusal mekânlarda, yerleşik iktidar yapılarına ve normlarına meydan okuma potansiyeli taşıyan sınır tanımayan fikir alışverişine karşı ihtiyatlıydı. Sonuç olarak, bu düzenlemeler bir yandan yeni ideolojilerin yayılmasını engellerken diğer yandan da toplumsal düzeni ve siyasi istikrarı korumaya yönelik stratejiler olarak görülebilir.

Kahvehaneler, Avrupa'da kökleri Osmanlı geleneğine dayanan demokratik çerçevelerin gelişiminde önemli ve dinamik bir aşamaya işaret etmektedir. Batılıların hem ilgisini çeken hem de gözlerini korkutan bir bölge olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen kahve, Batı dünyası tarafından sadece benimsenmekle kalmamış, aynı zamanda değiştirilmiş ve geliştirilmiştir. Sonraki oryantalist ideolojinin ayrı kültürel alanları savunmasının aksine, ilk etkileşimler Doğu ile Batı, Hıristiyanlar ile Müslümanlar ve gezginler ile yerel halk arasında canlı diyaloglar ve alışverişlerle doludur. Bu etkileşimler, küçük çatışmalardan savaflara, diplomatik görevlerden ticaret seferlerine kadar geniş bir yelpazede gerçekleşmiş ve tümü dönemin değişen şartları ve acil ihtiyaçlarından etkilenmiştir. Erken modern dönem kaşifleri, bu karmaşık dinamiklerin ve Osmanlı topraklarındaki risklerin farkındadır. Yaptıkları seyahatler, malların, bilginin ve hatta tüm kurumların bölünmüş Avrupa'ya aktarılmasına olanak tanımıştır. Bu nedenle, kahve anlatısında Avrupa'nın kültürel borcu, emperyal kıskançlığı kadar önemlidir (Klement, 2021, s. 47).

Kahvehaneler, bireylerin sosyal statülerinden bağımsız olarak rasyonel ve eleştirel tartışmalara girebilmelerini sağlayan kamusal alanlar sunmuştur. Zorlamadan uzak bir tartışma ve diyalog kültürünü destekleyerek, uzlaşmanın güç veya gelenek yerine akıl yoluyla sağlanmasını teşvik etmiştir. Bu gelişme, Aydınlanma'nın özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerine katkıda bulunduğu için önemlidir. Kahvehaneler, fikirlerin özgürce değiş tokuş edilebildiği ve eleştirel bir bakış açısıyla incelenebildiği mekânlar olarak, daha bilgili ve ilgili yurttaşların oluşumuna öncülük etmiştir. Bu durum, kamuoyunun devlet iktidarı üzerinde bir denetim işlevi görebileceği modern

demokratik söylemin temellerini atmıştır (Calhoun, 2012, ss. 75-99). Nitekim İngiliz Restorasyonu döneminde kahvehaneler, din ve yönetim üzerine hararetli tartışmalara ev sahipliği yaparak siyasi bir arena olarak öne çıkmıştır. Bu mekânlar, Habermas'ın kamusal muhakemenin geliştiği bir alan olarak tanımladığı, kamusal söylem için gayri resmi ancak önemli forumlar olarak işlev görmüştür. Derin siyasi çalkantılar yaşanan bu dönemde, kahvehaneler halka, edebiyat, felsefe ve siyaset üzerine odaklanan; böylece yerleşik normlara ve geleneksel otoritenin baskısına meydan okuyan mantıklı tartışmalara katılma fırsatı sunmuştur (Intile, 2007, ss. 33-50).

Kahvehaneler Avrupa toplumlarında farklı şekillerde tezahür etmiştir. İngiltere gibi Protestan uluslarda kahve, Protestan çalışma etiğiyle uyumlu olduğu ve alkolle ilişkilendirilen günahkârlık algısıyla tam bir tezat oluşturduğu için zihinsel canlandırıcı olarak algılanarak benimsenmiştir. Öte yandan, Avrupa kahvehaneleri yalnızca sosyalleşme merkezleri olarak değil, aynı zamanda dönemin kültürel ve siyasi düşüncesinin aynaları ve şekillendiricileri olarak da hizmet vermiştir. Steven Pincus ve C. John Sommerville, kahvehanelerin 17. yüzyılın başlarındaki elitist ve dinsel içerikli siyasetten daha kapsayıcı ve seküler bir siyasi diyalogu teşvik etmeye doğru önemli bir sapmaya işaret ederek siyasi söylemin değişmesindeki rolünü vurgulamaktadır (Pincus, 1995, ss. 807-834; Sommerville, 1996, ss. 75-84). Robert Bucholz, daha geniş bir ticari eğlence ortamı içinde kahvehanelerin ortaya çıkışının, 18. yüzyıl başı İngiltere'sinin sosyal üst tabakasına sosyal ve siyasi yükseliş için alternatif bir yol sağladığını; böylece sarayın elit sosyalleşmesindeki rolünün gerilemesini hızlandırdığını iddia etmektedir (Bucholz, 1993, ss. 49, 200, 248). Bu ikilemi genişleten John Brewer, Stuart dönemi kahvehanelerini kraliyet muhalefetinin kaleleri olarak tasvir etmiştir (Brewer, 2013, ss. 114-115).

Ludwig Plakolb, "Kaffeehause" adlı eserinin sonsözünde, "Viyana kahvehanesi bir kurumdur" ifadesini kullanmaktadır. Viyanalılar için bu mekân, hayatın vazgeçilmez bir parçası olup, evden uzakta bir ev niteliğindedir. Plakolb'a göre, bir ev, ofis veya hatta bir arkadaş olmadan yaşamak mümkünken, kahvehane bir zorunluluktur. Sosyal bir merkez, bir çalışma alanı ve yalnızlık mekânıdır (Lederer, 2016, s. 33). Viyana'da kahvehane kültürünün filizlenmesi, 1704 yılında Şam doğumlu Ermeni tüccar Georgies Deodatus'un şehirdeki ilk kahvehaneyi açmasıyla başlamıştır. Bu girişim, daha sonraları Café Kramer'in 1720 yılında gazete sunarak başlattığı yeni dönemin öncüsü olmuştur. Mozart ve Beethoven gibi saygın isimler kahvehanelerin müdavimleridir ve dönemin entelektüel tutkusunu körükleyen hararetli tartışmalara katılmışlardır. Bu mekânlar, müşterilere gazete sunma gibi yeni bir uygulama ile karakterize edilen rafine Viyana kahve geleneğinin kaleleridir. Harold Segel'in de belirttiği gibi, "Avusturya edebi modernizmi ve Viyana kahvehanesi ayrılmaz bir bütün" oluşturmaktadır (Segel, 1993, s. 4). Viyana'da kahvehaneler ayrıca, Habsburg monarşisinin muhafazakâr

politikalarına karşı çıkan entelektüellerin ve devrimcilerin uğrak yeri olmuştur. Amsterdam'da ise sadece ticareti değil, ticari girişimlerinin siyasi sonuçlarını da tartışan tüccarlar ve denizciler için buluşma noktaları olarak hizmet vermiştir (Canaran, 2018, s. 8).

Ermeni iş insanı Georgies Deodatus'un Viyana'daki ilk adımı, onun daha sonra Prag'da 1708 Ocak'ında Karlova Caddesi'ndeki tarihî "U Zlatého Hada" binasında açtığı ve Çek topraklarında bir ilk olan kahvehaneyi kurmasına ilham kaynağı olmuştur. Böylece, Deodatus'un Viyana'daki deneyimleri, Prag kahvehane kültürünün şekillenmesinde dolaylı bir etki yaratmış, ancak bu kültür zamanla kendi özgün Bohem karakterini geliştirmiştir. Prag'taki Yahudi topluluğu arasında da hızla popüler olan bu yeni mekânlar, dönemin dinî liderlerinin manevi endişelerine yol açmıştır. 1757'ye gelindiğinde, Yahudi mahallesindeki kahvehanelerin kapatılması ve insanların vaktini Tevrat okumaya adanmaları gerektiği yönünde katı bir tutum benimsenmiştir. Ancak bu, uygulamada zor olduğundan, kahvehaneler sadece sabah ve öğleden sonra ibadetlerden sonra bir saat açık kalacak şekilde düzenlenmiştir. Kadınların girişi başta yasaklanmış olsa da kısa sürede Yahudilerin dua vakitleri dışında kahvehaneleri ziyaret etmelerine izin verilmiştir. Prag Hahamlar Mahkemesi'nin kayıtları, zaman içinde ciddi kısıtlamalardan minimum çekincelerle kabule doğru bir değişim olduğunu belgeler. Toplum üyeleri, kahvehane geleneğini benimsemiş ve bu alışkanlıktan vazgeçmek istememiştir (Carr, 2008, ss. 154-171; Kahana, 2019). Bu bağlamda, daha sonra 19. yüzyılın önde gelen Yahudi düşünürleri Albert Einstein ve Franz Kafka'nın da kahvehane kültüründen etkilendiği; 1902'de açılan Café Louvre'un onlar ve dönemin diğer aydınları için uğrak yeri olduğu söylenebilir.

Kahve, 1670'lerde Almanya'da da yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu yeni içecek, 1675'te Brandenburg'un Büyük Elektörü'nün sarayında ilk kez tüketilmiştir. Kuzey Almanya'daki halk, bir İngiliz tüccarın 1679-80 yıllarında Hamburg'da açtığı ilk kahvehane sayesinde bu lezzetle tanışmıştır. Bu gelişme, diğer şehirlerde de kahvehanelerin açılmasına ilham kaynağı olmuş; sırasıyla 1689'da Regensburg, 1694'te Leipzig, 1696'da Nürnberg, 1712'de Stuttgart, 1713'te Augsburg ve 1721'de Berlin'de kahvehaneler hizmete girmiştir (Ukers, 1935, s. 41).

Paris'te kahve kültürü şehrin edebi ve felsefi yaşamıyla iç içe geçmiştir. 1686'da kurulan Café Procope gibi mekânlar, Voltaire ve Rousseau gibi ünlü Aydınlanma figürlerinin buluşma yerleri haline gelmiştir. Paris'teki kahvehaneler Fransız Devrimi sırasında da önemli bir rol oynamıştır. Buralar devrimci fikirlerin yayıldığı ve bireylerin harekete geçip örgütlenebildiği yerlerdir. Örneğin Café de Foy, Camille Desmoulins'in Bastille'in basılmasına yol açan ünlü silahlanma çağrısının yapıldığı yerdir. Bu olay, kahvehanelerin, fikir alışverişinin kolektif eyleme yol açabileceği devrimci

faaliyet için bir pota rolünü de vurgulamaktadır (Gilpin, 2020, ss. 4-5). Kahvehaneler, esnaf ve zanaatkârlar arasında siyasete yönelik gelişen ilgiden de beslenmiştir. Öyle ki Devrim sonrası Fransası'nı yazan Edmund Burke, “kahvehanelerin kendi bilgeliklerine ve yeteneklerine hayranlıkla sarhoş olmuş liderleri” ile alay etmiştir (Barrell, 2004, s. 212).

İtalyan şehirleri, ticari bağlantıları nedeniyle zengin bir kahve kültürüne sahipti. Yayılmalarını kısıtlamak amacıyla çıkarılan yasalara karşın, 1759 yılına gelindiğinde Venedik'te 200'den fazla kahvehane faaliyet göstermekteydi. Bu mekânlar, Milano'daki La Scala opera evini andıran sosyal merkezler olarak işlev görmekteydi ve Caffè Florian, özellikle ikonik bir mekân olarak ortaya çıktı. Kapılarını 29 Aralık 1720'de açan Caffè Florian, başlangıçta Caffè della Venezia Trionfante olarak adlandırılmış, ancak daha sonra kurucusu Floriano Francesconi'nin adını almıştı. Kısa sürede hem sıradan halk hem de seçkinler için bir bağlantı noktası haline gelen bu kahvehane, popüler ve yüksek kültürün harmanlanmasını simgeliyordu. Carlo Goldoni¹⁰, Giacomo Casanova ve Gabriele D'Annunzio gibi önemli isimlerin uğrak yeri olan kafe, La Gazzetta Veneta gazetesinin dağıtım noktası olarak hizmet vererek haber ve sanatsal söylemlerin merkezi oldu. Caffè Florian başta olmak üzere Venedik kahvehaneleri, dinî alanlardan seküler toplum mekânlarına geçişi simgelemekte, entelektüel özgürlük ve sosyal ilerlemenin alanları olarak kabul edilmekteydi. Resmi ya da dini denetimin dışında, siyasi ve önemsiz tartışmaların yeşerdiği liberal bir havayı desteklemekteydiler. Bu dönüşüm, 18. yüzyılın yeni seküler ritüeli olarak kabul edilen kahvehaneler aracılığıyla sosyal özgürlüğe atılan önemli bir adım olarak görülmekteydi. Caffè Florian, Venedik'in hareketli sosyal ve kültürel hayatının özünü yansıtan, herkese açık fakat seçici bir sanatsal ifade meşalesi olarak dikkat çekmekteydi. Öte yandan Trieste'deki Caffè Tommaseo ve Milano'daki Martini ise “1848 Devrimleri”nde önemli rol oynayan mekânlar oldular (Berindeanu, 2016, ss. 167-175; Haine, 2016, ss. 15-16).

Avrupa'daki kahvehane geleneğinin nasıl yerelleştiğini ve her şehrin kültürel dokusuna nasıl entegre olduğunu örneklendiren bu mekânlar, Osmanlı kahvehanelerinin sosyal ve entelektüel etkileşimdeki rolünü sürdürürken, aynı zamanda her bir şehrin eşsiz karakterini yansıtmaya özgürlüğüne de sahip olmuştur. Kahvehanelerin siyasi hareketlerin ve devrimlerin örgütlenmesindeki rolü, Avrupa'nın sosyopolitik manzarası üzerindeki etkisinin bir kanıtıdır. Aydınlanmanın ideallerinin tartışılabildiği ve kamuoyunun devlet iktidarı üzerinde bir kontrol işlevi görebildiği bir alan sağlamıştır. Kahvehane, katılımcı ve müzakereci bir platform oluşturmuştur.

¹⁰ Carlo Goldoni'nin 1750 tarihli komedisi La Bottega del Caffè'nin olay yeri bir Venedik kahvehanesidir, ki bu kahvehane muhtemelen Caffè Florian'dır.

Kahvehaneler, kamusal sosyallik sunarken açık fakat saygılı bir ortam sağlamış; iş ve yeniliğe olanak tanıyan rasyonel tartışma ve münazara alanı oluşturmuştur. Osmanlı kahvehaneleri, sadece kahve satan yerler olmanın ötesine geçerek, Aydınlanma Avrupası'nın entelektüel, kültürel ve ekonomik dokusunu önemli ölçüde etkilemiştir. Bu mekânlar, kamusal alanın simgesi haline gelmiş, fikirlerin serbestçe dolaştığı ve rasyonel söylemin norm olduğu bir ortamı teşvik etmiştir. Toplumsal hiyerarşinin anlık olarak askıya alındığı kahvehaneler (Kırlı, 2016, ss. 161-181), diğer çağdaş sosyal alanlarda nadiren görülen bir kapsayıcılık ve çeşitlilik düzeyine izin vermiş ve eşitlikçi bir ahlak sunmuştur. Kahvehane kültürünün eşitlikçi yapısı, bu mekânları dönemin diğer sosyal alanlarından ayıran belirleyici bir özelliktir. Seçkinlere hitap eden aristokrat salonlarının ya da çoğunlukla erkek işçi sınıfı müşterilerinin uğrak yeri olan tavernaların aksine, kahvehaneler toplumun daha geniş bir kesiminin erişimine açıktı. Bu kapsayıcılık, çeşitli sosyal statülerden bireylerin bir araya gelmesine ve eşit koşullarda söylemde bulunmasına izin vermesi açısından devrim niteliğindedir. Nitekim kahvehanelerin fiziksel düzeni de eşit koşulları vurgulamaktaydı: masalar paylaşılıydı¹¹ ve giriş ücreti bir kahve fiyatıydı. Bu düzen, başka türlü bir araya gelme fırsatı bulamayacak insanlar arasında etkileşimi teşvik ederek zengin bir fikir ve bakış açısı alışverişine yol açtı. Kahvehaneler, sohbet edenlerin mekânın özel bir alan olduğunu kabul ettiği sürece, insanlar arasında eşitlik sağladığı düşünülen yerlerdi. Ancak, kahvehanelerden ayrılıp sokaklara çıkıldığında, zenginlik ve rütbe eski gücüne kavuşur ve sosyal hiyerarşi tekrar kendini gösterirdi. Sennett'in belirttiği gibi, kahvehane sohbetlerinin temel kuralı, rütbe farklarının geçici olarak unutulmasıydı. Böylece, kahvehanelerde bulunan herkes, tanıdık ya da yabancı, konuşmak istese de istemese de herhangi bir sohbe katılma ve herhangi biriyle konuşma özgürlüğüne sahipti. Diğer taraftan yine Sennett, kahvehanelerin romantize edilmiş ve aşırı idealize edilmiş bir kurum olduğunu da söylemiştir (Sennett, 1978, s. 81).

Aydınlanma döneminin toplumunda kahvehaneler, tavernadan tamamen farklı bir atmosfer sunarak ayırt edici bir özellik kazanmıştır. Tavernalar, alkol tüketiminin yol açtığı gürültülü davranışlarla ilişkilendirilirken; kahvehaneler, ağırbaşlılık ve entelektüel angajmanın mekânları olarak kabul edilmiştir. Alkolün olmaması ve uyanıklığı teşvik ettiği düşünülen kahvenin bulunması, siyaset, felsefe ve güncel olaylar üzerine tartışmalar için elverişli bir ortam yaratmıştır. Kahvehanelerde sunulan

¹¹ Umumi kahvehanelerde, rezerve edilebilen özel odaların yanı sıra bir de umumi kahve odası bulunurdu. Bu umumi kahve odalarının çoğunda arkadaşlarıyla ya da yabancılarla bir araya gelmek isteyenler için ortak bir masa ve duvar boyunca dizilmiş bir ya da daha fazla sıra "loca" bulunurdu. Bu localar, karşılıklı alçak sırtlı banklar veya yüksek sırtlı oturaklar arasındaki masa sıralarından oluşan kabinlere benzeyebilir ya da sadece perdelerle bölünmüş bir dizi masa ve sandalyeden oluşabilirdi (Barrell, 2004, ss. 207-208).

içecekler; kahve, çay ve çikolata gibi, alkolün sarhoş edici etkilerinin tersine, uyanıklığı ve zihin keskinliğini teşvik eden uyarıcılar olmuştur. Bu durum, genellikle tavernalarda bulunan popüler sınıfların sarhoş kültürüyle keskin bir tezat oluşturmuştur. Kahvehanelerin adabı ve ortamı, tavernaların kaba sosyallığından uzaklaşmak ve daha rafine bir sosyal etkileşim biçimi teşvik etmek için özenle düzenlenmiştir. Ayrıca, kahvehanelerin müşteri kitlesi, tavernaların itibarsız halkın uğrak yeri olarak görülmesine kıyasla, okuryazar ve nazik bir patronajı çeken, daha orta sınıf olarak tanımlanabilir. Bu müşteriler, kahvehanelere sadece ağ kurma fırsatları ve ticari işlemleri kolaylaştırmaları için değil, aynı zamanda sağladıkları entelektüel uyarım için de değer vermişlerdir.

Sonuç olarak, kahvehane kültürünün Osmanlı İmparatorluğu'ndan Avrupa'ya taşınması, kıtanın sosyokültürel dokusunu yeniden şekillendiren önemli bir fikir alışverişini katalize etmiştir. Bu mekânlar, dönemin gelişen ahlak anlayışını yansıtarak Aydınlanma felsefelerinin kök saldırdığı potalar haline gelmiştir. Duvarları içinde, çeşitli entelektüeller ve düşünürler avangart kavramları oluşturmak ve paylaşmak için bir araya gelmiştir. Kahvehaneler, entelektüel oyun alanını eşitleyerek hayatın her kesiminden perspektiflerin dinamik bir şekilde iç içe geçmesini sağlamıştır. Çığır açan kavramları besleyerek ve bilimsel görüşlerin yayılmasına ve modern gazeteciliğin ortaya çıkmasına yardımcı olarak Avrupa sanat ve bilimlerinin evrimine hayati katkılarda bulunmuşlardır. Kahvehanelerin canlı ama düşünceli ortamı, statükoya meydan okuyan ve toplumsal ilerlemeyi teşvik eden sağlam sorgulama ve söylemi teşvik etmiştir (Ellis, 2004, ss. 101-219).

2.3. Toplumsal Cinsiyet Dinamikleri

Osmanlı dünyasında ve belki de erken modern Avrupa'da kahvehaneler erkeklerin sosyalleştiği özel mekânlar olarak hizmet vermiştir. Bu mekânlar tipik olarak erkeklere hitap ediyor ve homososyal bir ortamı teşvik ediyordu. Ancak, eğlence ve performanslara ev sahipliği yaptığı anda aile dostu mekânlara dönüşüyor, olağan müşterilerin yanı sıra kadınları ve çocukları da çekiyordu. Kahvehanelerde gece düzenlenen sosyal toplantılar, izleyicilerin katılımını teşvik eden performanslar etrafında dönüyordu. Bunlar arasında, özellikle Ramazan ayı boyunca akşamları ağırlıklı olarak kahvehanelerde düzenlenen Karagöz ve Meddah gösterileri dikkat çekmektedir. Çoğunlukla geceleri gerçekleşen bu gösteriler, gündüz kahvehane müdavimlerinden farklı bir kalabalığı kendine çekmiştir (Kafadar, 2014, s. 261).

Osmanlı şehirlerinde evlerde misafir ağırlama geleneğinin zorlukları da kahvehanelerin sayısında dikkate değer bir artışa yol açmıştır. Zira geleneksel olarak, erkeklerin evlerindeki “selamlık” bölümünde misafirlerini ağırlaması beklenirdi. Ancak, birçok Osmanlı ailesinin, selamlık ve kadınların sosyal etkinlikler için kullandıkları “haremlik” gibi ayrılmış bölümlere sahip geniş evleri olmadığı için, bu geleneksel uygulamayı devam ettiremiyorlardı.

Bu durum, erkeklerin sosyal beklentilere uygun bir alternatif olarak kahvehaneleri misafir ağırlama mekânı olarak benimsemelerine yol açtı (Mikhail, 2007, s. 146).

Avrupa’da da kahvehaneler, ağırlıklı olarak erkekler tarafından domine edilen siyasi, ticari ve kültürel alışverişin merkeziydi. Ancak tarih yazımında son dönemde ortaya konan yeni bulgular, özellikle Stewart’ın 1992 ve 1999 yıllarındaki çalışmaları ışığında, kadınların da 18. yüzyıl kahvehane kültüründe hem katılımcı hem de işletmeci olarak etkin roller üstlendiklerini ortaya koymaktadır.

Avrupa’da bu mekânlar, toplumsal cinsiyet ve sosyal normların karmaşık etkileşimine sahne oluyordu. “Kadınlar kahvehanesi” terimi, kadınların nadiren de olsa kahve içip kamusal konuları tartıştıkları yerleri tanımlamak için kullanılıyordu, bu da kahvehanelerin genellikle erkeklere özgü sosyal mekânlar olarak görüldüğünün bir göstergesiydi. Kadınlar, genellikle hizmetçi veya işletmeci olarak kahvehanelerde bulunmaktaydılar. Ancak erkek müşterilerin aşırı ilgisine maruz kalmaları ve onları ciddi işlerden alıkoymaları nedeniyle, bu alanlarda tam anlamıyla bir yer edinmemişlerdi. Daha da kötüsü, kahvehanelerdeki kadın işçilerin kamusal alanda yer alan ancak bu alana tam olarak katılmayan kadınlar olarak statüsü, onların patronlarının istenmeyen ilgi ve önerilerine çoğu zaman katlanmak zorunda kaldıkları anlamına geliyordu. Bu bağlamda kahvehanelerdeki kadınların durumu, dönemin kamusal alan idealleri ile toplumsal cinsiyet dinamikleri ve sosyal nezaket arasındaki çatışmayı simgeleyen bir konu haline gelmiştir (Cowan, 2001, ss. 134-141).

İngiltere’de kadınlar sıklıkla kahvehane işletiyordu. Öyle ki 1692 ve 1693 yıllarında vergi ödeyen kahvehane sahiplerinin %20’sinden fazlası kadındı. Bu kadınlar “kahve-kadınları” olarak biliniyordu ve bu terim şüpheli bir onur taşıyordu. Güvensizlik duyulan taverna kadınlarına benzer şekilde, kahveci kadınlar da işlerini kişisel alanlarıyla karıştırdıkları için şüpheyle karşılanıyor ve bu da ticaretlerinin meşruiyeti konusunda kuşkulara yol açıyordu. Kahvehane işletmecilerinin sosyal konumları, kahve kadınlarını genellikle yüksek statülü müşterilerin tekliflerine karşı savunmasız bırakıyordu. Kahvehane sahibi kadınların başarıları ticari beceriden ziyade yasadışı faaliyetlere bağlanıyordu (Alexander, 1989, s. 136; Cowan, 2001, ss. 146-147).

Kendilerini tavernalardan ayırma çabalarına rağmen kahvehaneler, 17. yüzyılda şehirlerdeki ahlaksızlık ve düzensizlikle ilgili yaygın endişelerden kaçamadılar. Nitekim Londra’ya gelen İsviçreli gezgin César de Saussure, kahvehaneleri müşterilerine ve amaçlarına göre üç tipe ayırmıştır. De Saussure’e göre, bazı kahvehaneler entelektüellerin ve keskin zekâlıların buluşma yeri olarak hizmet verirken diğer bazıları moda meraklılarını, siyasi figürleri veya profesyonel dedikoducuları cezbediyordu. Ancak birçok

kahvehane, aslında genelev olarak faaliyet gösteriyordu. Bu sonunculardan “Venüs tapınakları” olarak bahseden yazar, özellikle Covent Garden bölgesinde yaygın olan bu mekânlarda “güzel, bakımlı, şık ve çekici, fakat aynı zamanda oldukça tehlikeli” kadınlarla karşılaşılabilceğini belirtmiştir (Van Muyden, 1902, ss. 164-165).

Resmî olarak yasaklanmamış olsa da pratikte herhangi bir kadının kahvehane ortamına katıldığına dair fazla kanıt yoktur. Bu yokluğu anlamak için toplumsal cinsiyetin yanı sıra sınıf ve statü ayrımlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Mesela İngiltere’de kahvehane ortamında en belirgin şekilde yer almayanlar sosyal elit tabakaya mensup kadınlardı. Londra’nın kahvehaneleri, saygınlığını korumak isteyen bir hanımefendi için uygun bir yer değildi. Yine de kadınların kahvehaneye gittiğine dair, istisna denilebilecek, birkaç kayda rastlanmaktadır. Mesela Thomas Bellingham günlüğüne Preston’da bir akşam sosyalleşmek için “kahvehanede birkaç kadınla buluştuğunu ... ve eve çok geç geldiğini” not etmiştir (Hewitson, 1908, s. 44). Bir diğer örnek, dantel sektöründe başarılı olan Hester Pinney adlı kadındır. Londra’nın kahvehanelerinde borsacılarla rahatça iş yapıyor, yatırımlarını yönetiyor ve tüccar bağlantılarını sürdürüyordu (Grassby, 1995, s. 153). Ancak, çok az kişinin mülk sahibi olduğu ve iş yürüttüğü bir toplumda onun gibi bekar kadınlar nadirdi.

Bazı istisnai durumlarda soylu kadınlar, kahvehane toplumunun bir parçası olarak kabul görmüştür. Nitekim Paris’te, St. Germain ve St. Laurence panayırıları sırasında, Fransız hanımların sık sık kahvehanelere gittiği zamanlarda, cinsiyete dayalı alışlagelmiş âdetlerin askıya alındığı görülmektedir (De la Rocque, 1732, ss. 295-296). Ancak bunlar genel olarak kahvehane ortamından dışlandıkları kuralını çürütmez.

Sanat müzayedeleri, özellikle de kahvehanelerde düzenlenenler, 17. yüzyılda kadınları müşteri olarak kabul ettikleri için dikkate değer istisnalardır. Mesela Cornhill’deki Barbados Kahvehanesi’nde Edward Millington gibi müzayedeciler, kadın katılımcılar için özel düzenlemeler yapıyor, rahat etmelerini sağlamak için ayrı galeriler açıyorlardı. Bu kapsayıcı çabalara rağmen, bu ayırım, kahvehanelerin erkeklere ait alanlar olduğu fikrinin altını çiziyordu. İlk sanat müzayedesini müdavimlerinden bazıları olan kadınlar, müzayedeciler tarafından aktif olarak katılmaya teşvik edildi. Londra müzayede sezonu, seçkinleri eğlendirmek için yaz boyunca Epsom ve Tunbridge Wells’te düzenlenen etkinliklerle birlikte, soyluların sosyal takvimiyle çakışıyordu. Kadınlar bu müzayedelere muhtemelen evleri için sanat eseri satın almak ya da güzel resimlere duydukları beğenin tadını çıkarmak için katılıyordu (Cowan, 2001, s. 145).

Sonuç olarak Osmanlı kahvehaneleri, kadınların varlığından nadiren söz edilen ve ev dışındaki sosyal faaliyetlerinin erkeklere kıyasla daha kısıtlı olduğu, esasen erkek egemen mekânlardı. Bu durum, zaman içinde kadınları

giderek daha kapsayıcı hale gelen Avrupa kahvehaneleriyle tezat oluşturmaktadır. Osmanlı bağlamında, kadınların hamam gibi kendilerine ait sosyal mekânları vardı ve bu mekânlar erkekler için kahvehanelere benzer bir komünal rol oynuyordu; bu da sosyal mekânlarda cinsiyete dayalı bir ayrıma işaret ediyordu. Öte yandan Avrupa kahvehaneleri, farklı sosyal normları ve uygulamaları yansıtan karma cinsiyetli toplantılara ev sahipliği yapacak şekilde gelişti. Bir diğer husus, Osmanlı kahvehanelerinde kadın sanatçıların bulunmaması¹², bu mekânlardaki eğlence ve sosyal etkileşimin cinsiyete dayalı bir yönü olduğunu düşündürmektedir ki bu durum, sosyal ve kültürel faaliyetlerde her iki cinsiyetin de varlığının daha yaygın olduğu Avrupa kahvehaneleriyle doğrudan örtüşmeyebilir.

2.4. Kültürel, Sanatsal ve Edebi Etkiler

Osmanlı İmparatorluğu'nda kahvehaneler, kent kültürünün şekillenmesinde, özellikle de gece alışkanlıklarının ve halk eğlencelerinin dönüşümünde kilit bir rol üstlenmiştir. 16. yüzyıldan itibaren, burjuvaziye benzer bir yapı sergileyen yeni bir kentsel sınıfın yükselişiyle bu mekânlar, sosyal ve siyasi güç merkezleri olarak öne çıkmıştır. Toplumsal değişimlerle paralel olarak edebiyat ve sanat alanları da gelişme göstermiştir. Kahvehaneler, varlıklı kesimin sanatçılara destek olduğu ve erken dönem ünlülerin belirdiği mekânlar olmuştur. Gecenin sosyal faaliyetler ve eğlence zamanına dönüşmesi, bu döneme ait hikâyelerde açıkça görülmektedir. Kahvehaneler, bir normallik ve topluluk hissi sunan gece şenlikleriyle eşanlı hale gelmiştir. Karagöz ve Meddah gibi geleneksel gösteriler, Ramazan ayında özellikle yaygınlaşmış ve bu gösteriler genellikle kahvehanelerde gerçekleştirilmiştir. Eğlence organizasyonlarının büyük ölçüde geliştiği bu dönem, Osmanlı kültürel yaşamında kahvehanelerin merkezde olduğu yeni bir çağın başlangıcını simgelemektedir. Bu mekânlar, gölge oyunu, orta oyunu, âşık atışmaları gibi çeşitli geleneksel sahne sanatlarına ev sahipliği yapmıştır. Sanatçılar performanslarını sergilerken, seyirciler de kahvelerini yudumlayıp gösterinin tadını çıkarmışlardır. Performanslar, şiir, beyitler, halk hikâyeleri, günlük yaşam temaları veya spontane yaratıcılıktan ilham alarak, genellikle farklı sanatçılar arasında doğaçlama değişimler içermiştir. Dolayısıyla Osmanlı'da kahvehaneler, yalnızca erkeklerin sosyal etkileşim için tercih ettiği popüler mekânlar olmanın ötesinde, belirli zamanlarda ve programlara

¹² Osmanlı kahvehanelerinden kadınların performans sergilemiyor olması, kahvehanelerin, kişinin temel arzu ve eğilimlerinin tatmin edilebileceği bir yer gibi görünmesi ve aslında öyle olması ihtimalini ortadan kaldırmamıştır. 17. yüzyıl Bağdat'ında müşterilere kahve servisi şık giyimli "güzel oğlanlar" tarafından yapılıyordu. Aşağı yukarı aynı dönemde İstanbul'u yazan George Sandys, bu gençlerin rolü hakkında biraz daha fazlasını ima etmiş; "kahvecilerin birçoğu kendilerine müşteri bulmak için güzel oğlanlar tutarlar" diye yazarak kahvehanelerin yasadışı uygulamaların yapıldığı yerler olarak da hizmet verdiği yönünde bir belirsizliği ortaya atmıştır (Hattox, 1985, s. 109).

göre, sahne gösterilerine alan sunan yerler olarak da işlev görmüştür (Kafadar, 2014, ss. 244-263).

Osmanlı İmparatorluğu'nun kahvehaneleri kültürel ve sosyal alışveriş merkezleri olarak gelişirken, Avrupa'da da benzer bir dönüşüm yaşanmıştır; ancak bunun farklı bir tadı vardır. Viyana kahvehaneleri, tıpkı Osmanlı'daki benzerleri gibi, entelektüel ve sanatsal yaşamın bağlantı noktası haline gelmiştir. Osmanlı'nın kahvehanelerdeki hikâyeye anlatma ve performans geleneğinden, Avrupa'daki varyantı, bestecilerin eserlerinin ve müzisyenlerin yeteneklerinin Osmanlı mekânlarındaki siyasi tartışmaları yansıtan bir tutkuyla incelendiği müzikal söylem salonlarına dönüşmüştür. Opera yakınlarındaki şık Viyana kahvehaneleri, müzikal sohbetlerin yapıldığı kutsal mekânlar olarak anılmaya başlamıştır. Performansların ardından, resmî elbiseler içindeki zarif izleyiciler, gece boyunca sunulanları tartışmak üzere toplanmıştır. Eylül sonu ile Haziran başı arasında devam eden müzik sezonu boyunca, Musikverein ve Konzerthaus'un ihtişamlı konser salonları, birbirinden değerli performanslara ev sahipliği yapmıştır¹³. Bu gösteriler sonrasında, çevredeki kahvehaneler, sanatı adeta profesyonel bir titizlikle ele alan meraklılarla dolup taşmıştır. Kahvehaneler aynı zamanda müzisyenlere bir araya gelebilecekleri, fikirlerini paylaşabilecekleri ve hatta doğaçlama eserler icra edebilecekleri bir alan sağlamıştır. Ludwig van Beethoven'ın (ö. 1827) Keman Konçertosu'nun yeni yorumları, genç yeteneklerin usta virtüözlere karşı sergiledikleri performanslar, Filarmoni veya Viyana Senfoni Orkestrası'nın konuk şeflerle olan eşsiz uyumları gibi konular, bu kahvehane sakinlerinin keskin analizlerine konu olmuştur. Müzisyenlerin ünü, çoğunlukla bu kahvehane müdavimlerinin eleştirilerine bağlıdır. Konzerthaus sadece bir performans alanı değil, aynı zamanda Müzik ve Dramatik Sanatlar Akademisi'ne de yuva oluşturmuştur. Yanındaki kahvehaneler, genellikle coşku dolu müzik öğrencileri tarafından gün boyu sıkça ziyaret edilmiş; çağdaş müzik, sanat, ünlü hocalar ve kendi hedefleri üzerine ateşli tartışmalar yapılmıştır. Bu öğrenciler ve Güzel Sanatlar Akademisi ile Uygulamalı Sanatlar Yüksek Okulu'ndaki meslektaşları için kahvehaneler, sadece dinlenme alanı değil; aynı zamanda yaratıcı fikir alışverişinin yapıldığı, sosyal etkileşim ve eğlencenin yaşandığı birer buluşma noktası olmuştur (Schossberger, 1942, s. 80).

Kahvehaneler, ressamların, yazarların ve bestecilerin eserlerini şekillendiren entelektüel ve sosyal etkinliklerin hareketli kalbi olmuştur.

¹³ Musikverein ve Konzerthaus, Viyana'da önemli kültür kurumları olarak hizmet vermiş ve şehrin müzik mirasını geliştirmiştir. 1870'te kurulan Musikverein, Theophil Hansen tarafından tasarlanmış ve şehrin klasik müzik sahnesinin sembolü olan "Altın Salon" ile ünlenmiştir. 1913'te açılan Konzerthaus ise hem geleneksel hem de yenilikçi müzik tarzları için bir mekân sunarak bunu tamamlamış; böylece Viyana'nın dünya çapında bir müzik merkezi olma statüsünü zenginleştirmiştir.

Mesela İngiliz yazar Daniel Defoe'nin (ö. 1731) sık sık gittiği kahvehaneler, okur-yazarların ve kibarların uğrak yeridir. Nitekim pek çok yazar, seçtikleri kahvehaneleri edebi söylemlerde bulunabilecekleri bir tür salona dönüştürmüştür. Defoe'nun eserleri genellikle bu sosyal alanlarda gelişen fikirleri ve tartışma kültürünü yansıtmaktadır (Damrosch, 2013, s. 154). Öte yandan Alman besteci Johann Sebastian Bach (ö. 1750), müziğinde kahvehanelere daha doğrudan bir gönderme yapmıştır. 1735'te "Kahve Kantatı" [Schweigt stille, plaudert nicht, BWV 211] olarak bilinen ve kahve ile kahvehanelerin popülaritesini mizahi bir şekilde tasvir eden seküler bir kantat bestelemiştir. Kantat, kızını aşırı derecede bağımlı olduğu kahveden vazgeçirmeye çalışan bir babanın hikâyesini anlatır. Bach'ın o dönemde yaşadığı Leipzig'deki sosyal eğilimleri ve kahve kültürünün ortaya çıkışını yansıtır (Schwalbach, 2008, ss. 105-108). Kantat, o dönem Gottfried Zimmermann'a ait olan bir kahvehanede her cuma akşamı saat 20-22 arası icra edilmiştir (Stauffer, 1993, ss. 286-287).

Kahvehanelerin Avrupa edebi eserlerinde yansımaları mevcuttur. Bu mekânlar genellikle sosyal ve entelektüel alışveriş mekânları olarak tasvir edilmiştir. Örneğin Charles Dickens (ö. 1870), romanlarında zamanının sosyal dinamiklerini yansıtmak için kahvehaneleri ortam olarak kullanmıştır. Benzer şekilde, Voltaire'in de (ö. 1778) Aydınlanma düşünürlerinin buluşup fikirlerini tartıştıkları önemli mekânlar olarak hizmet veren kahvehanelere sık sık gittiği bilinmektedir. İngiliz yazar ve sözlükbilimci Samuel Johnson, Londra'daki Grecian Coffeehouse'u sık sık ziyaret etmiş; burada 1755 yılında yayımlanan ünlü "A Dictionary of the English Language" [İngiliz Dili Sözlüğü] de dahil olmak üzere çalışmalarını etkileyen entelektüel tartışmalara katılmıştır (Boswell, 2008). İrlandalı hiciv yazarı, denemeci ve şair Jonathan Swift'in diğer yazarlar ve siyasetçilerle buluştuğu kahvehaneleri sık sık ziyaret ettiği bilinmektedir. Bu ortamlardaki deneyimleri ve gözlemleri, aralarında ünlü "Gulliver'in Seyahatleri" ve "Mütevazı Bir Öneri"nin de bulunduğu eserlerini etkilemiştir (Damrosch, 2013, ss. 122, 157-158, 165).

Kahvenin Osmanlılarla en açık ilişkisi, hem tıp uzmanları hem de sağlık meraklıları için gerekli görülen bir madde olan Philippe Sylvestre Dufour'un "Traitez nouveaux & curieux du café, du thé et du chocolat" [*Kahve, çay ve çikolata ile ilgili yeni ve ilginç uygulamalar*] adlı eserinde bulunan ve yaygın olarak çoğaltılan 1688 tarihli bir gravürde görülebilir (Ek-1). Her biri farklı bir içeceği simgeleyen üç adam birlikte resmedilmiştir. Ortada, Çinli bir adam olarak tasvir edilen ve çayı temsil eden bir figür oturmaktadır. Solunda kahve, Türk kıyafetleri giymiş oturan bir adam tarafından kişileştirilirken; çikolata ise ayakta duran bir Amerikan yerlisi olarak tasvir edilmiştir.

Kahvehane odaklı sanatsal üretimde Osmanlı etkisi, Maltalı ressam Amadeo Preziosi'nin 1854 yılında yaptığı bir kahvehane tasvirinde kendisini

dışa vurmaktadır. Preziosi'nin eseri, eğlence, siyasi tartışma ve entelektüel alışveriş mekânları olan bu kahvehanelerdeki canlı sosyal hayatı yansıtmaktadır¹⁴.

Avrupa'nın edebiyat ve sanat eserlerinde kahve, ağırlıklı olarak bir Osmanlı içeceği olarak kabul edilmekle birlikte 18. yüzyıl sanat eserlerinde siyah köleler, Avrupalı soylulara kahve servis ederken tasvir edilmiştir. Vanloo'nun (ö. 1765) Madame de Pompadour'u kahve alırken gösteren ünlü tablosu "La sultane prenant le café" bunun en iyi örneğidir. 1747 tarihli bu resim, Fransız aristokrat kadınların sıklıkla "Sultan" olarak resmedildiği daha geniş bir eğilimin simgesidir. Kahve sunan siyah bir kölenin tekrarlanan motifi, Afrika mirasının gerçek bir temsilinden ziyade Avrupa köle ticaretiyle bir bağlantı olarak hizmet etmiştir (Baghdiantz-MacCabe, 2008, s. 164).

Entelektüel ve sanatsal ifadenin potası olan kahvehaneler, resim, müzik ve edebiyat gibi çeşitli formlarda tualini bulmuştur. Bu mekânlar, Anadolu'dan Avrupa'ya uzanan bir kültür köprüsü işlevi görerek, modern zamanlara kadar bu rolünü sürdürmüştür. Avrupa kahvehaneleri, özellikle de müzik merkezleri olarak kurulmuş olanlar, Osmanlı seleflerinin çok yönlü doğasını yansıtmıştır. Nitekim Birleşik Krallık'ta, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, kahvehanelerin halk müziği ortamında önemli platformlar olarak ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu mekânlar, folk müziğinin icrası ve yeniden canlanmasıyla eşanlamlı hale gelmiştir. Hem geleneksel hem de çağdaş folk müziğe yönelik gelişen ilgi, müzisyenlerin ve meraklıların bir araya gelmesi için rahat ve erişilebilir bir ortam sunan kahvehanelerde bir sığınak bulmuştur. 1950'li ve 1960'lı yılların kahvehane kültürünü karakterize eden gayri resmi ve keyifli atmosfer, halk müziğinin akustik özünü uyum sağlayarak topluluk hissini ve müşterek müzik tecrübesini desteklemiştir. Londra'daki Bunjies ve Troubadour gibi ikonik kahvehaneler hem yeni yeteneklerin hem de köklü folk sanatçılarının performans gösterdiği efsanevi mekânlar olarak beğeni toplamıştır. Bu mekânlar, aralarında Bert Jansch, Martin Carthy ve Sandy Denny'nin de bulunduğu çok sayıda ünlü folk müzisyeninin kariyerlerini ilerletmelerinde etkili olmuştur (Harper, 2007, ss. 24, 167, 179-181; Young, 2010, ss. 167, 253, 312, 393). Böylece Osmanlı ve Avrupa gelenekleri arasında köprü kuran ve 20. yüzyıla kadar devam eden benzerliklerle yankılanan kültürel simgeler olarak statülerini sağlamlaştırmışlardır.

Özetle, Osmanlı kahvehanelerinin Avrupa'nın sosyokültürel dinamiklerini şekillendirmedeki rolü, sanatsal ve edebi etkileriyle açıkça görülmektedir. Bu mekânlar yeni fikirler ve sanatsal ifadeler için kuluçka merkezi görevi görmüş ve bu fikirler dönemin sanatçı, yazar ve

¹⁴ Suluboya bu eser, Londra'da Victoria and Albert Müzesi'nde bulunmaktadır. [<https://collections.vam.ac.uk/item/O148085/a-turkish-coffee-house-constantinople-watercolour-preziosi-aloysius-rosarius/>]

müzisyenlerinin eserlerine yansımıştır. Kahvehane kültürü, Osmanlı ve Avrupa sanatsal ve entelektüel geleneklerinin çapraz tozlaşmasını kolaylaştırarak Avrupa'nın kültürel manzarasına önemli bir katkıda bulunmuştur.

3. SONUÇ

Osmanlı kahvehanelerinin 17. yüzyılda Avrupa'ya gelişi, kıtanın kültürüne sorunsuz bir şekilde entegre olan yeni bir sosyal kurumun ortaya çıkmasına ve Avrupa şehirlerinin simgesi haline gelen canlı kafe kültürünün doğmasına yol açmıştır. Bu kahvehaneler, farklı geçmişlere sahip insanların etkileşime girmeleri için bir alan sağlayarak fikir alışverişini teşvik etmiştir. Bu alışveriş, elit kesimin ötesine geçerek sıradan insanların da katılımıyla daha geniş bir bilgi akışını desteklemiştir. Kahvehaneler, 1688 Mali Devrimi'nin ardından ekonomik nüfuzları artan orta sınıflar için popüler uğrak yerleri olmuşlardır. Bu dönem, aristokrasinin egemen olduğu bir toplum yapısından, ticaretin ve burjuvazinin giderek artan etkisi altında şekillenen bir topluma geçişi işaret etmektedir.

Avrupa'da kahvehanelerin çoğalmasının yerel ekonomiler üzerinde canlandırıcı bir etkisi olmuştur. Sadece kahvehanelerde değil, aynı zamanda mobilya yapımı, porselen imalatı ve şeker ticareti gibi ilgili sektörlerde de istihdam yaratmışlardır. Kahvehaneler tüccarların, finansörlerin ve iş adamlarının bulunduğu, fikir alışverişinde bulunduğu ve iş yaptığı ticaret merkezleri haline gelmiştir. Kahvehanelerin yükselişi, bu mekânları ticari işlemler ve ekonomik tartışmalar yapmak için kullanan bir orta sınıfın ortaya çıkışıyla aynı döneme denk gelmiştir.

Avrupa kahvehanelerinde düşünürler, zanaatkârlar, tüccarlar ve şairlerden oluşan farklı bir müşteri kitlesi bir araya gelmiştir. Kil veya porselen fincanların şingirtisi, felsefe, siyaset ve edebiyat üzerine hararetli tartışmalara eşlik etmiş; kahvehaneleri geleneksel bakış açılarının yenilikçi fikirlerle buluştuğu entelektüel uyarım potaları haline getirmiştir. Sohbetlerin ötesinde, kahvehaneler toplumsal cinsiyet ilişkilerinin şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Hem erkek hem de kadınlara ev sahipliği yaparak, sosyal sınıfların iç içe geçtiği bir ortam sunmuştur.

Kahvehaneler değişim için katalizör görevi görmüş, kültürel bölünmeler arasında köprü kurmuş ve Avrupa'nın sosyokültürel manzarasını önemli ölçüde şekillendirmiştir. Onların mirası, bir fincan kahve eşliğinde sosyalleşme geleneğinin gelişmeye devam ettiği kalıcı kafe kültürü geleneğinde açıkça görülmektedir. Kahvehaneler sadece bir toplanma yeri olmanın ötesinde, kültürel alışverişin ve entelektüel söylemin sembollerine dönüşmüştür.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarın herhangi bir çıkara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Alexander, J. M. B. (1989). *The Economic and Social Structure of the City of London*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). London School of Economics, Londra.
- Anonim. (1674). "The women's petition against coffee representing to publick consideration the grand inconveniencies accruing to their sex from the excessive use of that drying, enfeebling liquor: presented to the right honorable the keepers of the liberty of Venus". <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A66888.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext>
- Baghdiantz-MacCabe, I. (2008). *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*. New York: Berg.
- Barrell, J. (2004). Coffee-House Politicians. *Journal of British Studies*, 43(2), 206-232. <https://doi.org/10.1086/380950>.
- Berindeanu, F. (2016). Art at Il Caffè Florian. (ed. L. Rittner, W. S. Haine, & J. H. Jackson), *The Thinking Space: The Café as a Cultural Institution in Paris, Italy and Vienna* (pp. 167-175). New York: Routledge.
- Boswell, J. (2008). *The Life of Samuel Johnson*. Oxford University Press. (Orijinal çalışma 1791'de yayımlanmıştır)
- Brewer, J. (2013). *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century*. Londra & New York: Routledge.
- Bucholz, R. O. (1993). *The Augustan Court: Queen Anne and the Decline of Court Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Calhoun, B. (2012). Shaping the Public Sphere: English Coffeehouses and French Salons and the Age of the Enlightenment. *Colgate Academic Review*, 3, 75-99.
- Canaran, D. (2018). *Analysis of Urban Coffeehouses in The Context of Public Space Theories*. (Yüksek Lisans Tezi). İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü.

- Chew, S. C. (1937). *The Crescent and The Rose: Islam and England during the Renaissance*. New York: Oxford University Press.
- Cowan, B. (2001). What Was Masculine about the Public Sphere? Gender and the Coffeehouse Milieu in Post-Restoration England. *History Workshop Journal*, 51, 127-157.
- Cowan, B. (2004). The Rise of the Coffeehouse Reconsidered. *The Historical Journal*, 47(1), 21-46.
- Çaksu, A. (2007). Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul. (ed. D. Sajdi), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (ss. 117-132). Londra & New York: Tauris Academic Studies.
- Carr, G. J. (2008). Austrian Literature and the Coffee-House before 1890. *Austrian Studies*, 16, 154-171.
- Çaykent, Ö., & Gürses Tarbuck, D. (2017). Coffeehouse Sociability: Themes, Problems, and Directions. *Osmanlı Araştırmaları*, XLIX, 203-229.
- Damrosch, L. (2013). *Jonathan Swift: His Life and His World*. New Haven & Londra: Yale University Press
- De la Rocque, J. (1732). *A Voyage to Arabia the Happy, by the way of the Eastern Ocean, and the Streights of the Red-Sea*. [https://archive.org/details/voyagetoarabiafe00laro/page/294/mode/2up].
- Ebrahim, F. F. (2015). *Turning to Food: Religious Contact and Conversion in Early Modern Drama*. (Electronic Thesis and Dissertation Repository No. 2796). https://ir.lib.uwo.ca/etd/2796
- Ellis, A. (1956). *The Penny Universities: A History of the Coffee Houses*. Londra: Secker & Warburg.
- Ellis, M. (2004). *The Coffee House: A Cultural History*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Gilpin, E. K. (2020). Café Liberté: The Role of the Coffeehouse in the French Revolution. *The Alexandrian*, IX(1), 1-8.
- Grassby, R. (1995). *The Business Community of Seventeenth Century England*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2003). *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*. (çev. T. Bora & M. Sancar). (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Haine, W. S. (2016). Introduction. (ed. L. Rittner, W. S. Haine, & J. H. Jackson), *The Thinking Space: The Café as a Cultural Institution in Paris, Italy and Vienna* (ss. 12-32). New York: Routledge.
- Harper, C. (2007). *Dazzling Stranger: Bert Jansch and the British Folk and Blues Revival*. Londra: Bloomsbury Publishing.
- Hattox, R. S. (1985). *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle & Londra: University of Washington Press.

- Hewitson, A. (ed.). (1908). *Diary of Thomas Bellingham: An Officer under William III*. Preston: George Toulmin & Sons. [https://archive.org/details/diaryofthomasbel00bell/page/44/mode/2up]
- Intile, K. (2007). *The European Coffee-House: A Political History*. (Yüksek Lisans Tezi). Oregon Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü, Eugene.
- Kafadar, C. (2014). How Dark is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul. (ed. A. Öztürkmen & E. B. Vitz), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean* (ss. 243-270). Turnhout: Brepols Publishers.
- Kahana, M. (2019). Coffee houses open on Shabbat... With rabbinic approval. [https://blog.nli.org.il/en/coffee-houses-on-shabbat/?__cf_chlTk=ZFrVdHBYB7C6bM8J2qyhjRXEVXGW.Mi4BVFUo3ErFgg-1720372778-0.0.1.1-3753]
- Karababa, E., & Ger, G. (2011). Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Subject. *Journal of Consumer Research*, 37(5), 737-760. https://doi.org/10.1086/656422.
- Kırlı, C. (2016). Coffeehouses: leisure and sociability in Ottoman Istanbul. (ed. P. Borsay & J. H. Furnée), *Leisure Cultures in Urban Europe C.1700-1870: A transnational perspective* (ss. 161-181). Manchester: Manchester University Press.
- Klement, S. R. (2021). *Representations of Global Civility: English Travellers in the Ottoman Empire and the South Pacific 1636-1863*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Korneti, H. (2015). *Coffeehouse Culture in the Early Modern Ottoman Empire and England: Parallels in the Development of a Non-Hierarchical Social Sphere of the Coffeehouse and its Influences*. (Lisans Tezi). ODTÜ, Tarih Bölümü, Ankara.
- Kömeçoğlu, U. (2001). *Historical and Sociological Approach to Public Sphere: The Case of Islamic Coffeehouses in Turkey*. (Doktora Tezi). Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Leclant, J. (1951). Le Café Et Les Cafés A Paris (1644-1693). *Annales HSS*, 6(1), 1-14.
- Lederer, H. (2016). The Vienna coffee house: History and cultural significance. (ed. L. Rittner, W. S. Haine, & J. H. Jackson), *The Thinking Space: The Café as a Cultural Institution in Paris, Italy, and Vienna* (ss. 33-41). Routledge.
- MacLean, G. (2007). *Looking East: English Writing and the Ottoman Empire Before 1800*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Mecmua-i Ebüzziya*, 14 Muharrem 1330, No. 128 ve 21 Muharrem 1330, No. 129.
- Mikhail, A. (2007). The Heart's Desire: Gender, Urban Space, and the Ottoman Coffee House. (ed. D. Sajdi), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and*

- Lifestyle in the Eighteenth Century* (ss. 133-170). Londra & New York: Tauris Academic Studies.
- Peçevi, İ. E. (1981). *Peçevi Tarihi* (ed. Bekir Sıtkı Baykal). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pincus, S. (1995). Coffee Politicians Does Create: Coffeehouses and Restoration Political Culture. *Journal of Modern History*, 67(4), 807-834.
- Robinson, E. F. (2013). *The Early History of Coffee Houses in England with Some Account of the First Use of Coffee and a Bibliography of the Subject*. Fairford. (Orijinal çalışma 1893'te yayımlanmıştır).
- Schossberger, E. (1942). The Vienna Coffeehouse. *Prairie Schooner*, 16(2), 77-83.
- Schwalbach, B. (2008). Eighteenth-century Coffee-House Culture: A New Context for Bach's Music? *Understanding Bach*, 3, 105-108.
- Segel, H. B. (1993). *Vienna Coffeehouse Wits 1890-1938*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Sennett, R. (1978). *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Vintage Books.
- Sommerville, J. (1996). *The News Revolution in England: Cultural Dynamics of Daily Information*. New York: Oxford University Press.
- Speier, H. (1969). *Social Order and the Risks of War Papers in Political Sociology*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Standage, T. (2006). *A History of the World in Six Glasses*. New York: Walker Books.
- Stauffer, G. B. (1993). Civic Life and Secular Music Making, Leipzig: a Cosmopolitan Trade Centre. (ed. G. J. Buelow), *The Late Baroque Era: From the 1680s to 1740 (Music and Society)* (ss. 254-295). Palgrave Macmillan.
- Stewart, L. (1992). *The rise of public science: Rhetoric, technology and natural philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, L. (1999). Other Centres of Calculation or Where the Royal Society Didn't Count: Commerce, Coffee-Houses and Natural Philosophy in Early Modern London. *British Journal for the History of Science*, 32(1), 133-153.
- Troy, B. (2020). *Eating the Empire: Food and Society in Eighteenth-Century Britain*. Londra: Reaktion Books Ltd.
- Tuchscherer, M. (2003). Coffee in the Red Sea Area from the Sixteenth to the Nineteenth Century. (ed. G. Clarence-Smith & S. Topik), *The Global Coffee Economy in Africa, Asia and Latin America 1500-1989*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ukers, W. H. (1935). *All About Coffee* (2. Baskı). New York: Burr Printing House.

- Üçok, A. K. (1962). Türkiye’de Kahve Kahvehaneler. *Türk Etnografya Dergisi*, *V*, 42-59.
- Van Muyden, M. (ed.). (1902). *A Foreign View of England in The Reigns of George I & George II: The Letters of Monsieur Cesar De Saussure to His Family*. John Murray Publishing.
- Schnyder von Waldkirch, A. (1988). *Wie Europa den Kaffee entdeckte: Reiseberichte der Barockzeit als Quellen zur Geschichte des Kaffees*. Zürich: Jacobs Suchard Museum.
- Yıldırım, D. (2020). Bevanda asiatica: Scholarly Exchange between the Ottomans and Europeans on Coffee. *Osmanlı Araştırmaları*, *56(56)*, 25-47. <https://doi.org/10.18589/oa.862768>
- Young, R. (2010). *Electric Eden: Unearthing Britain’s Visionary Music*. Londra: Faber Publishing.

Ek-1: Dufour'un "Traitez nouveaux & curieux du café, du thé et du chocolate" adlı kitabının 1688 tarihli edisyonunda s. V'te yer alan gravür.



[Kaynak: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. erişim:
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k855985n/f5.double#>]

Makale Bilgisi: Akıncı Öztürk, E. (2024). <i>Gilgamiş Destanı</i> 'ndan <i>Demeter'e İlahi</i> 'ye Ormanlar. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11 Sayı:2, ss.633-643.	Article Info: Akıncı Öztürk, E. (2024). Forests from the <i>Epic of Gilgamesh</i> to the <i>Hymn to Demeter</i> . DEU Journal of Humanities, Volume: 11, Issue:2, pp.633-643.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1505843	DOI: 10.69878/deuefad.1505843
Gönderildiği Tarih: 27.06.2024	Date Submitted: 27.06.2024
Kabul Edildiği Tarih: 04.07.2024	Date Accepted: 04.07.2024

GILGAMIŞ DESTANI'NDAN DEMETER'E İLAHİ'YE ORMANLAR

Esengül Akıncı Öztürk*

ÖZ

Gilgamiş Destanı, toprağı işleyebilmek için çok sayıda kanal inşa ederek yerleşimlere su ulaştırmış olmasıyla da kendini gösteren, sıra dışı entelektüel ve organizasyonel becerilere sahip okuryazar bir halkın çevresel sağduyuyla ördüğü insanlığın ilk destanıdır. Sümer kent devleti Uruk'un üçte ikisi tanrı üçte biri ölümlü kralı Gilgamiş'in yaşam öyküsü üzerine kurulu olan *Destan*, bir ormanın kesilip tümüyle yok edilmesini görünür kılan ilk metindir. Öte yandan, Hellenistik Dönem'de Kallimakhos tarafından yazılmış bir şiir olan *Demeter'e İlahi*'de ise Erysikhton adındaki bir Thessalia prensi tarafından yemyeşil bir korunun kesilip talan edilmesi asıl mesele olarak sunulmuştur. Bu makalede her iki edebi eser kendi zamanlarının atmosferinde spesifik olarak değerlendirilerek, hem *Gilgamiş Destanı* hem de *Demeter'e İlahi*'nin çevresel sorunlara yönelik edebi tepkilerin söz konusu sorunların kökeni kadar eski olduğunu gösteren öğretici öğelerle dolu özgün birer uyarı metni olduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Gilgamiş Destanı*, *Demeter'e İlahi*, Orman, Mezopotamia, Kallimakhos, Erysikhton.

FORESTS FROM THE EPIC OF GILGAMESH TO THE HYMN TO DEMETER

ABSTRACT

The *Epic of Gilgamesh* is humanity's first epic composed with environmental common sense by a literate people with extraordinary intellectual and organizational skills, as demonstrated by their construction of countless canals to cultivate the land and carry water to their settlements. Based on the life story of Gilgamesh, the two-thirds god and one-third human king of the Sumerian city-state of Uruk, it is the first text to make visible the cutting down and complete destruction of a forest. On the other hand, in the Hellenistic poem *Hymn to Demeter* by Callimachus, the cutting down and looting

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, akinci@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6608-3927

of a lush green grove by a Thessalian prince named Erysichthon is presented as the main issue. In this paper, by specifically evaluating these literary works within the atmosphere of their respective periods, it will be shown that both the *Epic of Gilgamesh* and the *Hymn to Demeter* are authentic warning texts full of instructive elements, and that literary responses to environmental problems are as old as the origin of these problems.

Keywords: *Epic of Gilgamesh*, *Hymn to Demeter*, Forest, Mesopotamia, Callimachus, Erysichthon.

1. GİRİŞ

Destan (*epos*) ve *mythos*lardaki simgesel anlatımlar ancak bunların kadim örneklerindeki ortak değerlerin belirlenmesiyle daha doğru anlaşılabilir. Bu bağlamda, kaleme alınışları arasında yüzlerce yıllık zaman farkı olmasına rağmen *Gilgamesh Destanı* ve *Demeter'e İlahi* doğal çevrenin hoyratça tahribi ve ilahi olana saygısızlığın ender birleşimini barındırmaları nedeniyle oldukça paralel şekillenmişlerdir. Gerek *Destan* gerekse *İlahi* kapsamında doğadan kaynaklanan inançlara özgü bir şekilde aktarılanlar, doğal ve doğaüstü arasında hiçbir ayırım yapmayan kültürlerin kendi zamanlarının anlayışını yansıtmaktadır. Her iki eserde de ormanların koruyucularına karşı yapılan saygısızlığı vurgulamak suretiyle, doğal dünyaya açgözlü ve pervasızca yapılan ölçüsüz müdahalelerle bir ormanın yok edilmesinin doğuracağı tehlikeler çarpıcı bir şekilde dramatize edilmiştir.

Sayısız ağacın aynı anda kesilmesini ve koskoca bir ormanın insan eliyle tahribatını kaydeden en eski yazılı kanıt *Gilgamesh Destanı*'nın beşinci tabletinde yer almaktadır. Bu *Destan* Mesopotamia'da ortaya çıkmış olsa da evrensel değerlerde ve salt hayal ürünü olmaktan ziyade gerçekleri yansıtan özgün nitelikte bir metindir. Destan türünde günümüze ulaşan ilk edebi eser olan *Gilgamesh Destanı*¹, aynı zamanda Akdeniz ormanlarının sömürülmesinin de ilk yazılı belgesidir ve bölge ormanlarının tarihsel seyrini sembolize eder. Bu yaklaşımla okunduğunda *Gilgamesh Destanı*, doğanın sunduğu kaynakları elde etme hırsıyla doğal unsurların şekillendirdiği bir inanç sistemine² inananların, bu inancın temellendiği doğayı alt etme çabasını kaydeden tam manada bir çevre destanıdır. Eş deyişle bu *Destan*, doğal dünyada varlıklarını sürdürebilmek için insanların yapıp ettiklerinin benzersiz ve alışılmadık bir anlatısıdır. Diğer taraftan Hellenistik Dönem'in şiiri bilimle birleştiren şairi Kallimakhos³, Olympos Tanrıları onuruna yazdığı 1084 dizeden oluşan

¹ On iki tableten oluşan *Destan*, genel kabulle MÖ II. bin yılın ilk yarısı ile MÖ VII. yüzyılın sonları arasında kaleme alınmıştır (Sandars, 1973, ss. 8-9; Kramer, 1990, ss. 158-164; Maden, 2018, ss. ix-x).

² Sümer inancının kuram ve ayrıntıları hakkında bkz. Kramer, 1999, ss. 66-172.

³ Libya'daki Kyrene kentinde dünyaya gelen Kallimakhos (yak. MÖ 310-240) Atina'da felsefe okumuş ve daha sonra gittiği İskenderiye'de bir gramer okulu

külliyatının altıncı ilahisini (*hymnos*), toprak ve bereket Tanrıçası Demeter için kaleme almıştır. *Heksameton*⁴ veznindeki *Demeter'e İlahi*'nin 24 ile 115. dizeleri arasında Tanrıça'nın kutsal korusundaki ağaçları kesme gafletine düşen ve bunun bedelini ödemek zorunda kalan Erysikhton⁵ adlı genç bir prensin içine düştüğü dindirilemez açlığın vahim ve ibret verici öyküsü anlatılır. Hem dini hem de ahlaki olgular üzerine temellenen *Demeter'e İlahi*, doğaya hükmetme yoluyla kendini yüceltme hevesinin beyhudeliğini gösteren zamansız edebiyatın bilgeliğinin bir ürünüdür.

Gilgamiş Destanı çivi yazısıyla kil tabletler üzerine kazınmış anonim bir metindir. *Demeter'e İlahi* ise alfabetik edebi yazının sanatsal örnekleri arasındadır. Bu eserlerden biri, gizemli ve çoğu zaman değeri bilinmeyen Mezopotamia Uygarlığı'na, diğeri ise daha geç dönemdeki ve oldukça tanınan Hellenistik Kültür'e aittir. Zaman, mekân, konu ve metin biçimi gibi büyük farklılıklara rağmen *Gilgamiş Destanı* ile *Demeter'e İlahi* arasında dikkate değer ortak noktalar bulunur. Bu makalede, ilk bakışta birbirine her açıdan uzak görünen söz konusu eserler birlikte ama kendi atmosferlerinde ele alınarak, her ikisinin de doğaya yapılan bilinçli müdahalelere dikkat çekmek suretiyle bu türdeki eylemleri kınayan birer uyarı metni olduklarının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

2. *Gilgamiş Destanı*

Gilgamiş Destanı'nın hayatı efsaneleştirilmiş *protagonistes*i Gilgamiş, Sümer kent devleti Uruk'un gerçek krallarından bir tanesidir. Uruk şehrini düşman saldırılarından koruma amacının yanı sıra, doğal dünyadan ayırt etme gayesini de içeren kent surlarının mimarıdır ve kereste temini için çıktığı seferin başarısından övgüyle söz edilen bir gerçek kraldır (Sandars, 1973, s. 23; Çığ, 2013, s. 14; Hrouda, 2016, s. 27; Maden, 2018, s. 3). Mesopotamia'nın hem yazar hem de okuyan ilk halkının koruyucu unvanıyla onurlandırdığı, üçte ikisi tanrı üçte biri insan Gilgamiş'in efsanevi bir kimlik haline gelmesiyle şekillenen *Gilgamiş Destanı*, Uruk Kenti ve onu çevreleyen surların tasviriyle başlar. Doğal dünyadan ayrılmış kent algımızın binlerce yıllık kökenini oluşturan bu duvarlara methiyeler düzülerek başlayan *Destan*'ın beşinci tabletinde, Gilgamiş ve Enkidu'nun sedir ormanının

açmıştır. II. Ptolemaios Philadelphos'un, İskenderiye kütüphanesindeki bütün kitapları kapsayan büyük bir katalog (*pinakes*) hazırlamakla görevlendirdiği Kallimakhos'un 800'ün üzerindeki eserinden sadece altı ilahi ve yaklaşık 61 kısa *epigram* eksiksiz günümüze ulaşmıştır (Howatson, 2013, ss. 125-126; Çelgin, 1990, s. 181).

⁴ Altı *metron*'dan meydana gelen *Heksameton* vezninde, her *metron*'da bir uzun iki kısa hece ya da iki uzun hece bulunur (Çelgin, 1990, s. 34).

⁵ Hesiodos'tan (yak. MÖ 700) başlayarak Ovidius'a (MÖ 43-MS 17) kadar birçok eski edebiyat eserine konu edilen Erysikhton *mythos*u Antik Dönem sanatında, özellikle vazolar üzerinde de tasvir edilmiştir.

koruyucusu Humbaba ile karşılaşması konu edilir. Gılgamış, başlangıçta Mesopotamia'daki bitki ve hayvanların koruyucusu bir doğa adamıyken şimdi erkek kardeşi olan Enkidu'ya, ülkede orman olmadığı için halkın kereste ihtiyacını karşılayabilmek amacıyla gittiği ormana Humbaba yüzünden giremediğini gerekçe göstererek Humbaba'yı öldürmeleri gerektiğini söyler. Ona göre, Humbaba'yı öldürmeyi başarabilirlerse hem kentin kereste sorunu çözülecek hem de kendisi şan alıp asla unutulmayacak bir kral olarak statüsünü ölümsüzleştirmiş olacaktır: "Eğer gidip o canavarı öldürürsek, ülkemize rahatlıkla kereste getirilir. Binalarımız, eşyalarımız, teknelerimiz, bol bol yapılabilir. Ayrıca böyle bir olay adıma ad, sanıma san katar. Bu kahramanlığım kolay kolay unutulmaz" (Çığ, 2013, s. 22).

Her ne kadar Humbaba'yı alt ederse unutulmaz bir kahraman olacağını söylese de, Uruk'un etrafına ördüğü duvarla bunu zaten başardığının bilincinde olan üçte ikilik tanrı, belli ki orman yolculuğunun her durumda ismini ölümsüz kılacağını muhakeme etmişti. Çünkü eğer Humbaba'yı öldürüp Uruk'a kereste ile dönerse ününe ün katacaktır, ama eğer mücadele ederken ölürse halkına kereste temin etme uğruna hayatını feda eden cengâver bir halk kahramanı olarak yine unutulmaz olacaktır. Gılgamış ile dövüşüp yenilemeyince yoldaşı olan Enkidu, türlü serüvenlerin sonunda ormana girerek Humbaba'yı öldürürler ve Gılgamış sedir ormanının kontrolünü ele geçirir. Ağaçlar büyük ölçekte kesilerek Fırat (*Euphrates*) yoluyla taşınır.⁶ *Destan*'ın bu bölümünde enine boyuna anlatılan, lafta şana şan ekleyecek bir eylem olsa da, temelde uçsuz bucaksız Protohistorik bir ormanın kesilip yok edilmesidir ve bu, yer ile göğü pay ederek evreni düzenleyen baş tanrı Enlil'in⁷ ormana koruyucu olarak görevlendirdiği Humbaba'nın öldürülüşüyle dramatize edilmiştir. Uruk'a büyük bir zaferle geldikleri yanılgısındaki iki yoldaştan Enkidu'nun tanrıların gazabı sonucu hastalanıp ölmesiyle anlamını yitiren zaferle tek başına kalan Gılgamış, ölümsüzlüğe ulaşabilme isteğiyle çıktığı yolculuktan tüm uğraşlarına rağmen bunun mümkün olmadığını anlamış mağlup ama doğal döngüyü idrak etmiş bir bilge olarak geri döner (Sandars, 1973, ss. 90-124). Sedir ağaçlarının kesilmesi *Destan*'ın dönüm noktasını oluşturur; ağaçların devrilmesiyle birlikte Gılgamış'ın yazgısı da dönmüştür.

Destan'ın başında, Uruk'u devasa surlarla çevrelemek suretiyle sözde düşmandan koruduğu halkını tarım yapmaya yönlendiren, dolayısıyla da doğaya ve ülkesine hizmet eden işler yaptığı için halkı tarafından yüceltilen

⁶ Enkidu'nun sistemli bir şekilde yaban hayatından koparılması ve sonrasında orman kesiminde Gılgamış'a yardım etmesi doğal olanın farklı şekillerde sömürülmesini temsil eder (Sandars, 1973, ss. 76-89).

⁷ Enlil, gidişata yön veren ve emirlerinin dışına çıkılmayandır (Sandars, 1973, s. 27; Kramer, 1999, s. 120).

Gılgamış, doğa tarafından kendisine bahşedilmiş özellikleri sayesinde sahip olduğu üstünlükleriyle övülür:

Tanrılar, Gılgamış'a kusursuz bir vücut verdiler. Görkemli güneş Şamaş, ona güzelliği armağan etti. Fırtına tanrısı Adad'ın, ona verdiği armağan, yüreklilikdi. Yüce tanrılar, koskoca delişmen bir boğa gibi gözleri kamaştıran, bütün öteki varlıkları aşan kusursuz bir güzellikle donattılar onu; üçte ikisini tanrı, üçte birini insan yaptılar. (Sandars, 1973, s. 65).

Cesur bir yiğit oluşu rüzgârlardan, göz kamaştıran güzelliği ise güneşten gelen Gılgamış'ın başlangıçtaki bilgece tavrı ve çevreyle olan ilişkisi bir zaman sonra ne yazık ki tamamen tersine döner. Üçte ikisi tanrı olmasına rağmen, insanlara özgü kendini beğenmişlik ve kibirle doğal çevredeki her şeye hükmetmeye, hatta bir ormanı bile yenmeye kalkışır. Ancak kahramanlık sevdasıyla çıktığı ve altı gün süren bir yol gittikten sonra vardığı ormandaki ağaçlara kıyması ve o andan itibaren eyledikleri gidiş yolu kadar kısa olmayacak bir baht dönüşünün başlangıcıydı. Gılgamış, amacına ulaşmış ve adını öyle ya da böyle binyıllara taşıyacak olan döngüyü başlatmıştı. Tanrı Enlil'in görevlendirdiği Humbaba'yı öldürmekle kalmayıp, onunla evlenmek isteyen İnanna'yı (İştâr) reddetmek suretiyle Tanrıça'yı küçümseme gafletinde bulunduğu gibi, bir de öfkeli İnanna'nın gönderdiği Gökyüzü Boğası'nı öldürmüştü. Başlangıcında, "sedir kesilen ülkeye yollanacağım. Ünlü kişilerin adlarının yazılı bulunduğu yerde adımları anıtlatacağım." hevesiyle giriştiği macera boyunca tam anlamıyla tanrılara meydan okumuştur (Sandars, 1973, ss. 38-39, 76-93; Maden, 2018, s. xxvi). Gılgamış, sonsuz bir ün, şöhret ve güç sahibi olmak böylelikle de adını sonsuza taşımak gayesiyle çevresindeki dünyayı kendi isteğine göre şekillendirmeye çalışmaktaydı. Ancak ebedi bir kahraman olmaya çabalarken, çevreyi pervasızca kendi çıkarına göre tahrip etmekte, doğayı hatta tanrıları boyunduruk altına almaya çalışmaktaydı. Ama onun da bir parçası olduğu doğayı talan ederken aynı zamanda sürekli yenilenen bir yaşamın fişkırdığı kudret kaynağından kendisini de mahrum bıraktığı gerçeğinin farkında değildi (Sharif, Mohammad ve Saeed, 2019, ss. 398-399).

Doğanın tahrip edilmesine karşı duyulan derin endişe *Gılgamış Destanı*'yla birlikte oldukça erken bir dönemde kanıtlanmıştır. Büyük bir ormanın kesilip sömürülmesinin beşinci tabletteki sembolik anlatımıyla birlikte, on birinci tablette yer verilen küresel sel gibi doğaya odaklanan öykülerle örülü olan *Destan*, doğal dünyanın bozulmaya karşı savunmasızlığına karşın vereceği olası tepkilerin anlaşılabilmesi için kaleme alınmış gibi görünmektedir (Sandars, 1973; Çığ, 2013). En başından en sonuna kadar çevresel sağduyunun yansıması niteliğindeki *Destan*'da, doğa

tahribatına türlü formlardaki simgelerle çokça yer verilmesinin tesadüf olduğunu söylemek oldukça güç. *Destan*'ın yazarlarının Gılgamış'ın devasa sur duvarlarını yaptırmasına, yoldaşı Enkidu'yla birlikte sedir ormanını yerle bir ettiği bölüme ya da tanrıların tufan planına olay örgüsünde rastlantısal bir şekilde yer verdiklerini varsaymak, edebi eserlerin “bilimsel bir rapordan daha fazlasını” sunduğu gerçeğini görmezden gelmek olur (Wall, 1994, s. 194).

Doğal çevreye karşı birçok kusur işleyen⁸ Gılgamış'ın tanrılar tarafından kurulmuş olan ve her şeyin yerli yerinde olduğu düzeni simgeleyen ormana girip koruyucu Humbaba'yı öldürmesi tanrıların sabrını tümüyle tüketmişti. Humbaba'yı Tanrı Enlil'in görevlendirmiş olduğunu görmezden geldiği gibi Gökyüzü Boğası'nı var eden Tanrı Anu'yu ve onu üzerine salan Tanrıça İnanna'yı da yok sayarak defalarca tanrılarla boy ölçüşmeye kalkışan Gılgamış'ın efsanevi hayat öyküsünde şiirsel adalet tanrıların kurduğu düzenden yani doğadan gelmiştir. İnsan eyleminin neden olduğu çevre yıkımının ve bunun sonuçlarının konu edildiği *Gılgamış Destanı*'nin ruhunda doğanın üstünlüğü esas alınmıştır. Bir zafer öyküsü gibi başlayan *Destan* uyarıcı bir manifestoya dönüşmüş, doğa kanunlarına riayet etmeyenler karşısında doğanın mutlak zaferinin bildirgesi haline gelmiştir. Nitekim bu büyük *Destan* bize, doğanın tüm unsurlarının elbirliğiyle şekillendirerek yüceltiği insanın yine doğa tarafından alaşağı edildiğini son derece başarılı bir şekilde dramatize etmektedir.

3. Kallimakhos'un *Demeter'e İlahi'si*

Demeter'e İlahi'nin açılış ve kapanış bölümleri bereketli tarımın tanrıçasını onurlandırmak amacıyla ekin ekme zamanı olan sonbaharda iyi hasat ve barış dolu bir yıl için dua edilerek kutlanan Thesmophoria Bayramı⁹ kapsamında gerçekleştirilen bir ritüel ortamını andırır.¹⁰ Demeter'e adanmış hürmetkâr bir ilahi olduğu halde, şiirin merkezinde hem doğaya hem de tanrılara saygılı olunması gerektiğini eş zamanda vurgulayan uyarıcı olduğu kadar öğretici de olan bir *mythos* yer alır. Nitekim 138 satırlık *İlahi*'nin alışılmışın dışında ve

⁸ Örneğin, doğal dünyadaki canlıların koruyucusu konumundaki Enkidu'nun, dolaylı da olsa, doğadan kopmasına neden olarak bitki ve hayvanları Enkidu'nun korumasından yoksun bırakmak, sedir ormanının koruyucusu Humbaba'yı öldürmek, Tanrıça İnanna'nın gönderdiği Gökyüzü Boğası'nı öldürmek gibi.

⁹ Bir kadın ritüeli olan Thesmophoria, Demeter onuruna kutlanan sekiz büyük bayramın en ünlüsüdür. Arınma, oruç ve kurban gibi ibadetlerin gerçekleştirildiği ve sadece kadınların katıldığı yas tutma üzerine temellenmiş olan bu şölen adını Demeter'e verilen sıfatlardan birisi olan “yasa koyan, düzeni sağlayan” anlamındaki *Thesmophoros*'tan almıştır. Bkz. Deubner, 1956, ss. 50-60.

¹⁰ Şiirde ritüelin hangi bayram kapsamında gerçekleştiğine dair bilgi olmamasının nedeni, belki de Kallimakhos'un yer belirtmekten ziyade bir anı yakalamayla ilgilenmesidir (Da Silva, 2008, s. 105; Trzaskoma, Smith ve Brunet, 2016, s. 80).

en akılda kalıcı bölümü Erysikhton'un içinde kaybolduğu bir girdaba dönüşen açlığı ve buna neden olan olayın anlatıldığı 24 ile 115 arasındaki dizelerdir.

Kallimakhos'un tüm mimetik ilahilerinde olduğu gibi *Demeter'e İlahi* de tanrıçanın tezahüründen önce festivaldeki heyecanlı ortamda kutlayıcılara hitap eden bir otoritenin ağzından aktarılmaktadır.¹¹ *İlahi*, "birçok insanı besleyen, bereket getiren Demeter" övgüsüyle başlar ve kızı Persephone'nin hazin kaçırılış öyküsü kısaca hatırlandıktan sonra, dualarla tanrıçanın tarım sanatını ölümlülere bahsetmiş olmasına şükredilir (Call. H6. 1-21). Bu seremonal girişin hemen ardından Erysikhton'un yapıp ettikleri ve sonucunda düştüğü acınası halin sunumu "insanların günah işlemekten kaçınmaları için" (Call. H6. 22) dizesiyle başlar. Böyle bir başlangıç Kallimakhos'un *ilahi* kapsamında bu *mythos* ele alma nedeninin, Erysikhton'un işlediği türdeki günahlardan kaçınma konusunda doğrudan ve çok açık şekilde bir uyarı niyeti olduğunu göstermektedir. Demek ki, bu bir uyarı öyküsüdür.

Pelasglar, Demeter için arasından bir okun bile zor geçebileceği sıklıkta mükemmel bir kuru oluşturmuş, ona ağaçlarla dolu bereketli bir orman adamışlardı. Göğe uzanan bir ulu kavağında bulunduğu bu kuru; çam ağaçları, gösterişli karaağaçlar, armut ağaçları ve tatlı elmaların olduğu, pınarlarından kehribar gibi suların fışkırdığı güzellikteydi. Tanrıça bu muhteşem koruyu tutkuyla severdi (Call. H6. 24-30). Fakat Erysikhton'un aklına bu yüce ormanın ağaçlarından kendisine bir ziyafet salonu inşa etmek geldi. Eğer bunu gerçekleştirebilirse, yoldaşlarına en büyük ziyafetleri verecek ve bununla övünebilecekti. Hatta verdiği zengin ziyafetler sayesinde adını dilden dile duyurabilecekti. Böylece Erysikhton, aklına düşen kötülerin kötüsü, kendisini ve ailesini felakete sürükleyecek olan bu fikirle işe koyulur. Koca bir kenti yerinden oynatabilecek güçte yirmi adamıyla beraber, çifte baltalarla silahlanarak Demeter'in kutsal korusuna varırlar (Call. H6. 30-36). Devasa kavak ağacını kesmeye koyulurlar, bu ağaç doğanın dışı güçleri Nympe'lerin (orman perileri) öğle vakti gölgesinde eğlendikleri, dinlendikleri gökyüzüne kadar uzanan ulu bir ağaçtır. Demeter kutsal ağacının acı çektiğini hissedip hışımla bunu yapan inançsız ölümlünün kim olduğunu sorar: "Benim güzel ağacımı kesen kim?" (Call. H6. 36-41).

Öfkeli tanrıça derhal, kent rahibesi olarak görevlendirmiş olduğu Nikippe formunda Erysikhton'un karşısına çıkar. Tüm insanlar için kibar ve öğretici ana kimliğinden ödün vermeden "*çocuğum*" diye hitap ederek, koruyu bu şekilde pervasızca talan etmeye devam ederse Demeter'in öfkesine maruz kalacağı konusunda onu ikaz eder: "Tanrılara adanmış ağaçları kesen çocuğum, dur çocuğum, anne babasının birçok duasını alan çocuğum dur ve hizmetkârlarını geri gönder, yoksa kutsal korusunu ıssız bıraktığın Demeter Ana öfkelenir" (Call. H6. 45-49). Demeter kızının yasını tutan, *khthonien* bir

¹¹ Kallimakhos'un eserleri hakkındaki detaylı bir sunum için bkz. Bulloch, 1984, ss. 209-230.

tanrıça olarak ne söyleyeceğini çok iyi bilmekteydi. Ancak kendini beğenmiş Erysikhton tanrıçanın şefkatli tavrına tümüyle zıtlık içindeki bir şiddetle, ağaçların sonsuza dek lezzetli ziyafetlerle şenlenecek bir salonun çatısı olacağı karşılığını verip baltasıyla onu tehdit etmekten de geri kalmaz (Call. H6. 50-55). Demeter bu kibirli inançsızlık eylemi karşısında tanrısal benliğine bürünüp hışımla göklere yükselirken, evrenin dengesinin koruyucusu tanrısal öfkenin vücut bulmuş hali Nemesis'in de el vermesiyle Erysikhton'a karşı koyulamaz doyumsuz bir açlık aşılır. Artık Erysichthon'un ziyafetleri çok sık ve “çok yoğun” geçecektir (Call. H6. 56-66).

O günden sonra Tanrıça ona, yirmi garson ve on iki içki taşıyıcısının yatıştırılamayacağı kadar doyumsuz olan bir açlık yaşattı. Öyle ki ne kadar yerse yesin o kadar zayıflıyordu, bir deri bir kemik kalana kadar zayıfladı. Dehşete düşen çaresiz anne ve baba komşulardan gelen yemek davetlerini, utandıkları için reddetmek zorunda kalıyorlardı. O kadar çok yedi ama bir türlü doymak bilmedi. Dionysos, obur gencin sonsuz açlığına sonsuz susuzluğu da ekledi ve hatta babasının merhamet etmesi için Poseidon'a yakarı da cevapsız kaldı. Erysikhton ailesinin tüm servetini tükettikten sonra, “ziyafetten arta kalan kabuklar ve artıklar için, kavşakta oturup” dilenir hale geldi (Call. H6. 67-115). O ana kadar ailenin kendi içinde yaşadığı kişisel utanç artık kamuya açık hale gelmiş, Erysikhton'un nihai sefaleti tüm evi yerle bir etmişti. Bu noktada *mythosu* çerçeveyeleyen törene dönülür ve açgözlü Erysikhton'un maceraları, *İlahi*'nin en başında terennüm edilen “birçok insanı besleyen, bereket getiren Demeter” övgüsü tekrar edilmek suretiyle, felaketin nedeninin Demeter'e saygısızlık olduğu vurgulanarak sonlandırılır (McKay, 1962, s. 5; Da Silva, 2008, s. 105; Trzaskoma vd. 2016, ss. 80-83).

Demek ki *Demeter'e İlahi* bağlamında, Erysichthon'un yol kavşağında artıklar için dilendiği yemek şöleni, hafife alarak görmezden geldiği hatta diklendiği, doğadaki düzen ve adaleti sağlayan Tanrıça'nın onuruna verilen bir ziyafettir. İlk bakışta Erysikhton'un yapmak istediği bir yemek salonudur fakat temelde o, tıpkı Gılgamış gibi, kendini yüceltmek için bir gösteriş mekânı, adını sonsuza taşıyacak eylemler gerçekleştirmeyi planladığı bir bina tasavvuru içindedir. Ancak bu amaçla yola çıkarak açgözlülükle talan ettiği orman ne Erysikhton'a ne de bir başka insana ait değildi. İnsanlar tarafından dikilmiş ancak henüz insanlar tarafından bozulmamış olan bu kuru Demeter'e adanmıştı ve onun koruması altındaydı. Günahkâr Erysikhton, Tanrıça'nın doğayı tahrip etmekten alıkoyma niyetiyle yaptığı ılımlı uyarıları hiç dikkate almadığı gibi, bir de böbürlenerek tanrılara karşı en büyük saygısızlık olan kibir (üβpıç) günahını işlemişti. Bu inançsızlık eylemi, tarımı bereketli kılarak “birçok insanı besleyen” Demeter tarafından, işlenen suça son derece uygun şekilde açlıkla cezalandırılmıştır. Öyleyse, Erysikhton *mythosu*, ilahi olana tepki verme şeklinde ortaya çıkan insani hırsın boşunahğının ifşası niteliğindedir (Bulloch, 1977, s. 112; Da Silva 2008, s. 106).

4. SONUÇ

Dört bin yılı aşan bir geçmişten gelen destan türündeki ilk edebi metin *Gılgamış Destanı*, bir toplumun varlığını sürdürebilmek için arazilerini ormansızlaştırmak zorunda olmadığını inançlarıyla temellendirerek anlatan büyüleyici bir metindir. *Destan* çevresel olguları semboller yoluyla ifade ederken hem doğal çevre tahribatını dramatize eder hem de bu tahribatın dönüşü olmayan sonuçları ve doğaya uyum konusunda rehberlik sunar. Bu çerçevede, Tanrı Enlil'in görevlendirdiği ormanın koruyucusu Humbaba, ağaçları kesme niyetinde olanlarda sık ağaçlardan oluşan heybetli bir ormanın uyandırdığı korkuyu yansıtan oldukça güçlü bir semboldür. Tanrıların bile isteye mükemmel bir bedene kavuşturdıkları Gılgamış'ın doğadan koparılan Enkidu'dan yardım alarak Humbaba'yı öldürmesi, yani sedir ormanının kesilerek talan edilmesi, *Destan*'da kahramanca bir girişim olarak değil, ölçsüz ve günahkâr bir eylem olarak sunulmuştur. Demek ki kahramanlık öykülerinin en eskisi olan *Gılgamış Destanı*, doğal olanın insan kaynaklı bozulmaya karşı savunmasızlığını ve insanoğlunun doğayla ilişkisinin farklılaşmasını konu edinen doğal dengeyle ilgili literatürün de en eskisidir.

İskenderiye edebiyatının üretken şairi Kallimakhos tanrılara yönelik yazdığı ilahilerin altıncısı olan *Demeter'e İlahi*'nin odağına, Thessalia prensi Erysikhton hakkındaki mitolojik bir anlatıyı yerleştirmiştir. Tanrıça onuruna düzenlenen şenliğe adanmış olan bu imgesel eserde, doğal unsurları özellikle ön planda tutan anlatım, *İlahi*'nin toprakla ilişkili bir tanrıçaya ithaf edilmiş olmasıyla basitçe açıklanabilir ancak bu, şairin “*insan günahattan kaçısın diye*” uyarısıyla başlayan ve eserin ana temasını oluşturan efsaneye yer verme niyetini görmezden gelmek olur. Çünkü, Demeter'in kutsal korusuna umarsızca dalarak ağaçları kesen kendini beğenmiş Erysikhton'un maceraları *İlahi*'ye özenle dâhil edilmiş ve çektiği şiddetli cezanın detaylandırılması yoluyla doğal olana saygı ile tanrılara karşı saygının eşdeğer olduğu düşüncesi öne çıkarılmıştır. *İlahi*'nin çerçevesinde şenlik, merkezi anlatıda ise Demeter'in korusu ve ağaçlara verilen zarar yer almakta, ortam tasvir edilirken ağaçların güzelliğine ve ormanın bozulmamış saflığına özellikle dikkat çekilerek günahın büyüklüğü vurgulanmaktadır. “*Birçok kişiyi besleyen*” Tanrıça'nın ağaçları kesmekten vazgeçmesi için şefkat dolu uyarılarına kulak asmayan Erysikhton'un, Gılgamış'ta da gördüğümüz kendini yüceltme ve adını ölümsüzleştirme hevesi kendi krallığının sokaklarında yemek artıkları için dilenmesiyle sonuçlanmıştır. Doğal çevreye yönelik hatalı tutumları ve doğanın beklenmedik misillemesini simgesel anlatımlarla sunan *Gılgamış Destanı* ve *Demeter'e İlahi*'de çevresel adaletin bizzat doğanın kendisi tarafından sağlanmış olması göstermektedir ki, her iki eser de doğanın bilinçli tahribini açıkça kınayan zamandan bağımsız, ruhu doğaya odaklanmış birer uyarı metnidir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Bulloch, A. W. (1977). Callimachus' Erysichthon, Homer and Apollonius Rhodius. *The American Journal of Philology*, 98(2), 97-123.
- Bulloch, A. W. (1984). The Future of a Hellenistic Illusion: Some observations on Callimachus and religion. *Museum Helveticum*, 41(4), 209-230.
- Callimachus, *Hymns and Epigrams. Lycophron and Aratus*. (A. W. Mair & G. R. Mair, Çev.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921. (Loeb Classical Library)
- Çelgin, G. (1990). *Eski Yunan Edebiyatı*. Remzi Kitabevi.
- Çığ, M. İ. (2013). *Gilgameş Tarihte İlk Kral Kahraman*. Kaynak.
- Da Silva, J. (2008). Ecocriticism and Myth: The Case of Erysichthon. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 15(2), 103-116.
- Deubner, L. (1956). *Attische Feste*. De Gruyter.
- Howatson, M. C. (Ed.) (2013). *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford University Press.
- Hrouda, B. (2016). *Mezopotamya: Dicle ve Fırat Arasındaki Kadim Uygarlıklar*. (Z. A. Yılmaz, Çev.). Alfa Kitap.
- Kramer, S. N. (1990). *Tarih Sümer'de Başlar*. (M. İ. Çığ, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Kramer, S. N. (1999). *Sümer Mitolojisi*. (H. Koyukan, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Maden, S. (Çev.). (2018). *Gilgameş Destanı*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- McKay, K. J. (1962). *Erysichthon: A Callimachaen Comedy*. Brill.
- Sanders, N. K. (1973). *Gilgameş Destanı*. (S. Kutlu&T. Duralı, Çev.). Hürriyet Yayınları.

- Sharif, A. H., Mohammad, B. A & Saeed, I. M. (2019). Nature's Retaliation in the Sumerian Epic Gilgamesh: An Ecocritical Study, *Journal of Garmian University*, 6(2), 396-403.
- Trzaskoma, S. M., Smith, R. S. & Brunet, S. (Ed.&Çev.). (2016). *Anthology of Classical Myth: Primary Sources in Translation*. Hackett Publishing Company.
- Wall, D. (1994). *Green History: A Reader in Environmental Literature, Philosophy and Politics*. Routledge.

Makale Bilgisi: Karakale, F. (2024). Sovyet Hükümetinin Yetenekli Düşmanı Averçenko'nun Mizah Üslubu Üzerine Bir Değerlendirme ('Karım' Öyküsü Örneğinde). DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.644-670.	Article Info: Karakale, F. (2024). An Evaluation about the Humour Style of the Soviet Government's Talented Enemy Averchenko (On the Example of the Story 'The Wife'). DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.644-670.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1507135	DOI: 10.69878/deuefad.1507135
Gönderildiği Tarih: 29.06.2024	Date Submitted: 29.06.2024
Kabul Edildiği Tarih: 05.08.2024	Date Accepted: 05.08.2024

“SOVYET HÜKÜMETİNİN YETENEKLİ DÜŞMANI”¹ AVERÇENKO’NUN MİZAH ÜSLUB^{2*}U ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (‘KARIM’ ÖYKÜSÜ ÖRNEĞİNDE)²

Filiz Karakale *

ÖZ

Mizah, insanın topluma uyum sağlama çabasını, hayatın alışlagelmiş akışındaki mantıksızlıkları komik bir dille anlatan bir iletişim şekli, huzursuz hissedilen durumlara karşılık bir haz yaratma yoludur. Bu bağlamda temel işlevi güldürmek olan mizah, yapan ya da yazan için bir görme, gösterme biçimidir. Mizah yazarı, insanları en tepeden gözlemler ve olaylara çok daha geniş bir açıdan bakar. Bütün bu olayların içindeki insan davranışlarının güldürücü yanlarını ortaya çıkarır ve dilin her türlü avantajından faydalanarak göstermek istediği biçimde şekillendirir. Bu bakımdan mizahla uğraşmak, zekâ ve dil yeteneği, bir başka deyişle etkili bir üslup ile yakından ilgilidir. Mizahın ana malzemesinin insan olması ise farklı kültürlerin mizah anlayışlarını ve yazarlarının üsluplarını inceleme ihtiyacını doğurmaktadır. Bu yazarlardan biri olan Arkadiy Timofeyeviç Averçenko, kendine has ve etkileyici üslubu sayesinde bir dönem neredeyse tüm Rusya'yı güldürmeyi başarmıştır. Kahkaha, kendisi için de hayattaki tutarsızlıklarla baş etme aracı olmuştur. Döneminin yasaklı yazarlar listesinde olması nedeniyle ülkesinde hak ettiği değeri çok geç görmeye başlamış olsa da eserleri, Rus mizahının tanınmış klasikleri arasında çoktan yerini almıştır. Bu çalışmada ilk olarak, Averçenko'nun değişmez konularından olan karı-koca, kadın-erkek ilişkilerini işleyişine kısaca değinilmiş, daha sonra üzerinde çok durulmamış öykülerinden olan 'Karım' öyküsü örneğinde 1917 Ekim Devrimi (Bolşevik Devrimi) öncesi mizah üslubu ile ilgili genel bir değerlendirmeye varılmıştır. Çalışmada içerik analizi yoluyla alanyazındaki araştırmalardan elde edilen veriler ve adı geçen öykü ışığında yazarın mizah anlayışı, komiği elde etme yolları ve

¹ D. N. Karalis (2006)'in aynı adlı çalışmasının başlığından esinlenilmiştir.

²Bu çalışma, yazar tarafından Ö. Aydın SÜER danışmanlığında 2014 yılında tamamlanan “A. T. Averçenko'nun Öykü Sanatı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye, 2014)

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, filiz_ru@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-1253-3667](https://orcid.org/0000-0003-1253-3667)

dili kullanma biçimi ele alınmış, başvurduğu retorik figürlerle ilgili örnekler verilmiştir. Rusça ve Türkçe kaynaklardan sunulan açıklamalarla, bu örnekler desteklenmiş ve bütün bunlara dayanarak konuyla ilgili genel çıkarımlarda bulunulmuştur. Averçenko'nun mizahının, Rus mizahının diğer temsilcilerinkinden farklı bir karakteri olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: üslup, mizah, Averçenko, kadın-erkek, evlilik

**AN EVALUATION ABOUT THE HUMOUR STYLE OF “THE SOVIET GOVERNMENT’S TALENTED ENEMY”³
AVERCHENKO (ON THE EXAMPLE OF THE STORY ‘THE WIFE’)⁴**

ABSTRACT

Humor is a form of communication that describes human efforts to adapt to society, irrationality in the ordinary course of life in funny language, as well as a way to give pleasure in response to uncomfortable situations. In this context, humor, whose main function is to make people laugh, is a way for the creator or writer to see and show. The humorist observes people from the top and looks at things from a much broader angle. He brings out the humorous aspects of human behavior in all these events and shapes it the way he wants to show, by taking full advantage of the language. From this point of view, humour is closely related to intelligence and language skills, in other words, to an effective style. The fact that the main material of humor is a person leads to the need to study the understanding of humor in different cultures and the styles of their writers. Arkady Timofeyevich Averchenko is one of the writers who has been able to create an effective style of his own, and thanks to this, he managed to make almost the whole of Russia laugh for a period. Laughter has also become a way for him to cope with the contradictions in his life. Due to being on the list of banned writers of his time, he received the appreciation he deserved in his country too late, but despite this, his works took their place among the well-known classics of Russian humor. This study first briefly touched on the author's handling of the relationships between husband and wife and man and woman, which is one of the his recurring themes. In the sequel, a general evaluation of Averchenko's humour style before the October Revolution of 1917 (Bolshevik Revolution) was reached in the example of ‘Wife’, which is one of his stories that has not been studied much. In the study, the author's sense of humor, the ways of getting comic and the way of using language were discussed in the light of the data obtained from the researches in the literature and the above-mentioned story through content analysis. Examples of the rhetorical figures he used were given, and these were supported by explanations from Russian and Turkish sources. Based on all these, general inferences were made on the topic. It was concluded that Averchenko's humor has a different character from that of other representatives of Russian humor.

Keywords: style, humor, Averchenko, man-woman, marriage

³ It was inspired by the title of D. N. Karalis's (2006) work of the same name.

⁴ This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Narrative Art of A. T. Averchenko”, supervised by O. Aydın SÜER (Ph.D. Dissertation, Ankara University Graduate School of Social Sciences, Ankara, Türkiye, 2014).

1. GİRİŞ

“Yalnız insan güler ve insan, yalnız insana güler”

Aziz Nesin

Mizahın birincil işlevi güldürmek olup bu işlevi yerine getirebilmesi için komik unsurlar barındırmalıdır. Kierkegaard (2009, s. 387)’a göre komik, yaşamın her yerinde vardır. Nesin (1973, s. 16-17), bu düşünceyi destekler biçimde ‘gülmececinin’⁵ geniş kapsamlı, yaşamın her yanına yayılan bir sanat, bir iş olduğunu ifade etmektedir. Ancak yazara göre buradaki gülmenin, sağlıklı olması çok önemlidir. Nesin’in burada kast ettiği, dışarıdan fiziksel müdahalelerden ya da ruhsal rahatsızlıklardan kaynaklanan güldürme ya da gülme eyleminin mizah sayılamayacağıdır. Bu bakımdan yazılı ve sözlü mizah eserlerini, sağlıklı gülme olarak değerlendirmek ve mizah kapsamına almak mümkündür. Rus yazar Arkadiy Timofeyeviç Averçenko (1880 Sivastopol- 1925 Prag), sağlıklı gülmenin yaratıcılarından olup mizahı kendine has esprili bir biçimde yorumlamaktadır. Ona göre faydasızlık, amaçsızlık ve gereksizlik mizahın temel özellikleridir. Bunun yanı sıra mizahın, yapan ve dinleyen için özel bir yetenek gerektirdiğini de sözlerine eklemektedir. Yazara göre mizah, öncelikle bir beklenmedikliklerdir. Örneğin aysız, karanlık bir gecede düz yolda giderken birileri tarafından kazılmış derin bir çukura düşmeniz beklenmedik, aniden gelişen bir durumdur. Peki, bunda mizah var mıdır? Yazara göre yoktur. Demek ki mizah, sadece beklenmedik bir şeyin olması değildir. O halde mizah için hoş bir beklenmediklik, hoş bir sürpriz denilebilir. Yazar, bununla ilgili de bir örnek vermektedir. Amcanız ölmeden önce size bir miras bırakıyor. Bu, sizin için hoş bir sürprizdir. Peki, kendisi için de öyle midir? “–Sanmam, değildir”, diyor. Biri, bir diğeri nalları dikeceği için kendini iyi hissediyorsa bu mizah değildir. Burada biri için hoş olan beklenmedik durum, diğeri için beklendik na hoş bir durumdur. O hâlde mizah, herkesi iyi hissettiren ve kaha kaha neden olan hoş bir sürprizdir (Averçenko, 2018b, s. 51-52-53).

Averçenko, 1908 yılından itibaren bir parçası olduğu *Satirikon* (1913 yılından itibaren ‘*Noviy Satirikon*’) dergisiyle Rusya’da oldukça tanınmış ve sevilmiş bir yazardır. 1917 Ekim Devrimi ile birlikte ise iktidarı ele geçiren Bolşevikler’in baskıcı tutumu ve uygulanan ağır sansürden dolayı *Satirikon* dergisi kapatılmış, Averçenko ve çalışma arkadaşları hakkında tutuklama

⁵ Nesin, burada mizah ile gülmececinin anlamını bir tutmuştur; fakat bazı yazarlar, gülmece sözcüğünün mizahın tanımı için yetersiz kaldığını düşünmektedirler. Örneğin Özcan (2002, s. 15)’ın, “Türk Edebiyatında Hiciv ve Mizah (Yergi ve Gülmece)” adlı kitabında bu konuya değinilmiş ve Haldun Taner, Rıfat Ilgaz gibi bazı yazarlar için mizah sözcüğünün gülmeceye göre daha geniş kapsamlı olduğu, bu nedenle birbirinin yerine kullanılamayacağı vurgulanmıştır. Bu çalışmada da mizah sözcüğü tercih edilmiştir.

kararı çıkarılmıştır. Yazar, ilk olarak memleketi Sivastopol'e kaçmış ve yazma faaliyetlerine burada devam etmiştir. 1920 yılının sonlarında, Sivastopol'ün de Bolşevikler'in Kızıl Ordusu tarafından zapt edilmesiyle kendisi gibi ülkesini terk eden Rusların doldurduğu bir vapurla, çok zor koşullarda İstanbul'a gelmiştir. Yaklaşık bir buçuk sene kaldığı İstanbul'dan sonra 1922 yılında Prag'a göç etmiş ve 1925 yılında burada ölmüştür (Karakale, 2014, s. 6-39). Averçenko, siyasi faaliyetlere fiilen katılmamakla birlikte toplumsal sorunlar, siyasi çarpıklıklar karşısında kaleminin gücüyle tavrını ortaya koymuş bir yazardır. Yazdıklarına dayanarak aslında devrime fikren karşı olmadığı da anlaşılmaktadır: “Rusya'ya devrim gerekli miydi? Elbette gerekliydi. Devrim nedir? Devrim, darbe ve kurtuluştur [...] (Averçenko, 2001, Tom 1, s. 60). Fakat Rusya'daki devrimin başlangıçta parlak bir alev olduğunu, zamanla ise pis kokulu bir dumana dönüştüğünü söylemektedir. En sonunda ise çoktan sönmüş ve kömürleşmiş soğuk odun parçaları arasında yersiz, yurtsuz, aç biilaç dolaştıklarını eklemektedir. Bilindiği üzere mizahın toplumsal olaylardan bağımsız şekillenmesi olası değildir: “Mizah, ait olduğu toplumun kültürel dinamikleriyle bir gelenek çerçevesinde gelişerek ilerleme kaydetmiş ve her bir dönemde içinden çıktığı toplumun âdeta aynası olmuştur. Dolayısıyla onda toplumun sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik yapısını gösteren değerler mevcuttur” (Alay, 2019, s. 27). Averçenko'nun da devrim öncesi ve devrim sonrası öyküleri, toplumun geçirdiği süreçler hakkında ipuçları vermekte, yazarın dili ve üslubu açısından ise belirleyici özellikler taşımaktadır. Devrim öncesi öyküleri, gündelik olaylar, gelişen teknolojiyle birlikte başlayan toplumsal değişim, bu değişime ayak uydurmaya çalışan büyük şehrin (Petersburg örneğinde) insanların komik hâlleri, evlilik hayatı, gelenekler, çocuklar gibi konulardan oluşurken, devrimden sonrakiler daha çok Sovyet liderleri, devrim, göç yaşamı, hayata tutunma mücadelesi, vatan özlemi gibi konulardan oluşmaktadır (Karakale, 2014, s. 167-168).

Araştırmacı Karabulut (2021: 18)'un ifade ettiği gibi “*edebi eserlerde dil, ifade ve üslup arasındaki ilişki oldukça güçlüdür. Çünkü dilin kullanılması, ifade ve üslupla bir bütünlük gösterir. [...] Sözcüklerin ifade biçimleri, diğer etmenlerle beraber edebi eserin/yazarın üslubunu oluşturur.*” Buna göre üslup, “*her sanatçı veya edibin duygu ve düşüncelerini ifade etme biçimi, anlatış yoludur. [...] Bir metindeki cümlelerin uzunluğu kısalığı, kelimelerin seçilişi, eda ve ahenkteki farklılıklar, üslubunun özelliklerindedir. [...] Esere kıymet kazandıran veya onun değerini eksiltten bir özelliktir üslup*” (Karataş, 2001, s. 446-447). Burada geçen ‘edip’ sözcüğüyle ilgili yine Karataş (2001, s. 126)'ın ifadesiyle şunlar söylenebilir: “*Edebiyat ile ciddi manada uğraşan, edebiyatı uğraş haline getiren kimselere "edebiyatçı" manasında bu isim verilmişse de aslında edib, düzyazıda sanatkârane bir yetenek gösteren, yazarlık vasfının üstünde kabiliyetlere haiz insanlara verilen unvandır.*” Bütün bu tanımlara dayanarak her yazı yazarının üslup sahibi olamayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Özellikle mizah

diliyle yazılmış bir eserde üslup oldukça önemli olup eserdeki komik etkiyi arttıran ya da azaltan bir unsurdur. Buradan hareketle mizahi eserin tanımı şöyle yapılabilir:

Üslubuna mizahi tonun hâkim olduğu eserdir. Düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşididir. [...] Mizahi ton salt güldürme, yerme, alaya alma, farkındalık yaratma gibi hedeflerle sözün imkânlarından yararlanan ve okurda hafif, toleranslı ve karnavalesk bir ruh hali uyandırmayı hedefleyen anlatım tonudur (Solak, 2019, s. 758).

Averçenko, içinde yaşadığı toplumu iyi gözlemlemiş ve bunu mizah diline çevirebilmiş bir yazardır. Ona ‘kahkaha kralı’, ‘kahkaha şövalyesi’ gibi unvanların verilmesi boşuna değildir. Üslubu bakımından onun mizahının, zaman zaman Çehov gibi yazarların mizahına benzetildiği durumlar da olmuştur. Yazarın kendisi de “Çehov’u özellikle de Gogol’ü Rus mizahının en üst sıralarına koymaktadır. Rus mizahının çok ince ve derin olduğunu ancak Gogol’dan sonra Çehov’a kadar uzun bir süre gerçek kahkahaya hasret kaldıklarını ifade ederek bu düşüncesini kanıtlamaktadır” (Averçenko, 2018b, s. 56). Bu yazarların mizah üslupları arasında benzerlikler bulunmasına rağmen her yazarın yarattığı komik etkinin ya da kahkahanın ayrı bir doğası vardır. Eleştirmen Aleksandr Amfiteatrov Rus mizahının ünlü temsilcilerini karakterize ederken Nikolay Gogol’ün gözyaşlarıyla, Fyodor Dostoyevski’nin umutsuzlukla, Mihail Saltıkov-Şchedrin’in küçümseyerek, Nikolay Remizov’un sanrılı, Nadejda Teffi’nin, Anton Çehov gibi hüznü bir iç çekişle güldüğünü ifade etmektedir. Averçenko’nun mizahıyla ilgili olarak ise gerçekten de onun öykülerinde, erken dönem Çehov öyküleri ile birçok olay örgüsü ve üslup benzerliği bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Örneğin “pek çok araştırmacıya göre ‘tek otorite yazar’, bir başka deyişle yazarı gerçek üzerinde tekel sahibi olarak görme anlayışı, Çehov’dan itibaren ortadan kalkmıştır. Yazar, artık eşit koşullarda diyalog sunmaya ve okuru birlikte yaratmaya davet etmektedir (Akt. Morozova, 2019, s. 73-74). Bu açıdan bakıldığında, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak bahsedileceği gibi hemen her öyküsünde kullandığı diyalog tekniği ile Averçenko da okuru eserine dâhil etmektedir. Bütün bunlara rağmen Averçenko’nun komikliği farklı bir karaktere sahiptir. Rusya’nın mizah kraliçesi Teffi (Akt. Nikolayev, 2010, s. 5)’nin ifade ettiği gibi “o, ne Rusya’nın Twain’i ne de Çehov’dur.” O da tıpkı Çehov gibi sıradan insanların sıradan hayatlarından kesitler sunan mizah öyküleri kaleme almış hatta kaderi de benzer olmuştur. Bununla birlikte Averçenko, kendi üslubunu yaratmış bir yazardır:

Averçenko da Çehov da kırk dört yıl yaşadı. İkisi de yurtdışında öldü: Çehov, Sahalin’e yaptığı uzun ve zorlu bir

yolculuktan sonra ağırlaşan tüberkülozunu tedavi etmeye çalıştığı bir tatil beldesinde, Averçenko ise Sovyet iktidarının çöküşünü beklediği Prag'da. Her iki yazar da bayağılığı ve burjuvaziye eleştirmiştir. Çehov bunu anlayış ve empati ile yaparken Averçenko eğlenerek yapmıştır (Karalis, 2006).

B. Oreçkin (1925, s. 4)'in sözleriyle "*kahkaha onun yaşam alanı, gülümseme hayat mücadelesinde en güvenilir araçtır.*" Bu nedenle çocukluk yıllarında başlayan ve iyi bir eğitim almasını engelleyen ileri derecede görme bozukluğuna rağmen hep üretmiş hem kendisini hem okuru eğlendiren öyküler yazmıştır. Öykülerinin konusunu oluştururken kendi çağının insanından faydalanmıştır. Yazarın başlıca kahramanları, aptallar, talihsizler, düzenbazlardır. Kaplan'ın (2005, s. 10-11) ifade ettiği gibi hikâyeci, insanı anlamaya çalışan psikolog, sosyolog veya filozofa yaklaşıp. Averçenko'nun öykülerinin konusu da bütün zaaflarıyla gerçek insandır.

O, insan ruhunun ve onun toplum içindeki ilişkilerinin derin katmanlarını ortaya çıkarmaktadır. Binlerce yıldır varlığını koruyan ve uzun bir süre daha kendisini unutturmayacak olan kıskançlık, dalkavukluk, iftira, alçaklık, yalan, tutarsızlık, aç gözlülük, güç arzusu gibi toplumsal bozulma ve ahlaki kusurlara dikkat çekmektedir (Nikonenko, 2012, s. 26).

Bütün bunlara rağmen onun öyküleri, okurda bu kusurlara sahip kahramanları kurtarma isteği doğurmamaktadır. Bu nedenle yazarın özellikle devrim öncesi mizahı, okuru yormayan saf komikliğin olduğu bir mizahtır (Karakale, 2014, s. 143-144). Yazarın devrim öncesi dönemde değişmez konularından olan ve oldukça ilgi gören kadın erkek, karı koca ilişkileri ile ilgili öyküleri, onun bu konuda da dikkatli bir gözlemci olduğunu kanıtlamakta ve mizah üslubunu ortaya çıkarmak için iyi birer örnek teşkil etmektedir. Bu bakımdan bu çalışma, yazarın 'Karım' öyküsü üzerinden yürütülmüştür.

2. Çalışmanın Amacı, Önemi ve Yöntemi

Mizah, insan hayatında her zaman olmuştur ve olmaya devam edecektir. Toplum üzerinde yadsınamayacak kadar büyük bir etkiye sahip mizahın temel malzemesi olan insana ve ona özgü gülme eylemine dair pek çok araştırma yapılmaktadır. Bu bağlamda sağlıklı gülmenin yaratıcılarından olan mizah yazarlarını ve onların üslubunu incelemek büyük önem teşkil etmektedir. Mizah yazarı, elindeki malzemeyi, yaşadığı toplumun dili ve kültürüyle yoğurarak ve şekillendirerek okura sunan kişidir. Bu yönüyle mizah, her kültürde farklılık gösterebilmekte, başka bir deyişle bir 'topluma görelilik' unsuru barındırmaktadır. Ancak temelinde insan olması sebebiyle farklı toplumların mizah anlayışlarını, öne çıkan mizah yazarlarını ve onların üsluplarını incelemek, bununla bağlantılı pek çok disipline katkı sağlayacaktır.

Yapılan bu araştırmanın amacı, Rus yazar Averçenko'nun kadın-erkek ilişkileri ve evlilik hayatını işlediği öykülerden biri olan 'Karım' öyküsü örneğinde, mizaha bakışını ve devrim öncesi mizah üslubunun öne çıkan özelliklerini ortaya koymaktır. Bu öykünün seçilme sebebi, Rusça alanyazında üzerinde çok durulmamış olması ve uzunluğu ve içeriği itibarıyla araştırma konusuna uygun olmasıdır. Çalışmanın Türk ve Rus mizah yazarlarıyla ilgili karşılaştırmalı üslup çalışmaları başta olmak üzere ilgili alanda yapılacak araştırmalar için farklı bir kapı aralması hedeflenmiştir.

Çalışmada, alanyazın incelemesiyle elde edilen nitel verilerin analizi yolu benimsenmiştir. Yıldırım ve Şimşek (2021, s. 194)'in ifade ettiği gibi alanyazın incelemesi, dökümanlara ulaşma, orijinalliğini kontrol etme, dökümanları anlama, veriyi analiz etme ve veriyi kullanma biçiminde beş aşamadan oluşmaktadır. Bu araştırmada ilk olarak, Averçenko'nun sanatıyla ilgili Rusça kaynaklara ve aynı şekilde konuyla bağlantılı olarak mizah, gülme eylemi, retorik figürler vb. ile ilgili çeşitli veri tabanlarında yer alan yerli ve yabancı (ağırlıklı olarak Rusça) araştırmalara ulaşmak üzere bir ön literatür taraması yapılmıştır. Ulaşılan kaynakların akademik düzeyde yazılmış özgün araştırmalar olmasına dikkat edilmiştir. Çalışmanın çerçevesi oluşturulduktan sonra ön taramadan elde edilen kaynakların ilgili olanları ve çalışmanın üretildiği tez (Karakale, 2014) kullanılmıştır. Oluşturulan tematik çerçeveye göre ilgili alanyazındaki çalışmalardan elde edilen veriler, kodlanarak ve yorumlanarak 'Karım' öyküsünden sunulan örneklerle karşılaştırmalı olarak desteklenmiş ve aşağıdaki sorulara cevap olacak biçimde sonuç ve çıkarımlara ulaşılmıştır:

- Averçenko için mizah nedir?
- Yazar, kendine özgü bir üslup oluşturabilmiş midir?
- Yazarın devrimden önceki mizah üslubunun belirleyici özellikleri nelerdir?
- Üslubunu oluştururken hangi yöntem ve tekniklere başvurmuştur?
- Yazar, komik unsurları daha çok davranış/hareket ile mi yoksa dil ile mi elde etmektedir?

3. Averçenko'nun Öykülerinde Kadın-Erkek, Karı-Koca İlişkileri ve 'Karım' Öyküsü

3.1. Kadın-Erkek, Karı-Koca İlişkileri

Averçenko'nun 'Karım' (Жена, 1911), 'Erkekler' (Мужчины, 1911), 'Resmî Nikâhlı' (Законный брак, 1914), 'Jöledeki Ustura' (Бритва в киселе⁶, 1917),

⁶ Öykünün Rusça başlığında geçen 'kisel', genellikle nişastadan ya da meyvelerden yapılan jöle kıvamında veya yarı sıvı bir yiyecek/içecektir. Öyküde kadın, keskin bıçağa benzetilmektedir. Erkek ise rahatına düşkün, sakin ve iradesiz olduğu için bıçağın kesemeyeceği, kesildiğinde 'kisel' gibi tekrar eski formunu alan yiyeceklere

‘Sıradan Bir Kadın’ (Обыкновенная женщина, 1917), ‘Kadının Kuyruğu’ (Хвост женщины, 1917) gibi tamamı evlilik ya da kadın erkek ilişkileriyle ilgili öykülerinin yanı sıra bu konulara değindiği ‘Panasyuk’un Evlilik Hikâyesi’ (Как женился Понасюк, 1915), ‘Septik’ (Скептик, 1913), ‘İnsana Özgü Bir Gün’ (День человеческий, 1910), ‘Yalan’ (Ложь, 1910), Podhodtsev ve Diğer İkisi (Подходцев и двое других, 1917) gibi pek çok öyküsü de bulunmaktadır. Yazarın kendisi hiç evlenmemiş fakat altı kız kardeşe büyümüştür. Araştırmacı V. Milenko’nun deyimiyle annesinin de olduğu “neredeysi bir kadın ordusunun içinde büyümesi, onun kadınlara dair oluşturduğu dengeli ve yumuşak ironinin en önemli sebeplerinden biri olabilir” (Milenko, t. y.). Yaşadığı toplumdaki kadın-erkek davranışlarını çok iyi gözlemlemiş olması, yazarın diğer konularda olduğu gibi bu konuda da başarılı öyküler yazmasını sağlamıştır. Hiç evlilik hayatı yaşamamış olmasına rağmen evliliğe ve kadın erkek ilişkilerine dair dikkat çekici tanımlamaları vardır. Örneğin ‘Yalan’ adlı öyküsünde “Çinlileri ve kadınları anlamak zordur” (Averçenko, 2012, s. 163-169), der. Yazar, burada ceviz büyüklüğünde bir fildişi parçasının başında iki-üç yıl boyunca sabırla oturan Çinliler tanıdığından ve onların küçücük bıçak ve eğelerle sabırla uğraşıp yelkenleriyle, halatlarıyla, mürettebatıyla bir gemi oyduklarından bahsetmektedir. Ancak bu ince işçilikle yapılmış gemi o kadar kırılğan ve dengesizdir ki hafif bir dokunuş bile bu sersem Çinlinin şeytani emeğini yok edebilir. Bir kadının yalanları da yazara, sık sık bu ceviz büyüklüğündeki Çin gemisini hatırlatmaktadır. Bir yığın sabır ve kurnazlık. Ve tüm bunlar, tamamen amaçsız, boşunadır; basit bir dokunuşla yok olur. Averçenko bu öyküsünde bir kadının, kocasına söylediği yalanı, açığa çıkmasını diye başka yalanlar ekleyerek ısrarla ve ustalıklı devam ettirmesini anlatmaktadır.

‘Kadının Kuyruğu’ adlı öyküsüne, bir el bombasının ilk bakışta ne kadar zararsız, basit, metal bir silindirden ibaret olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Sözlerinin devamında, bu masum görünümlü silindirin etkisinin aslında ne kadar yıkıcı olabileceğini ifade etmektedir: “İnce topuklu ayakkabılarıyla kaldırım taşlarına tatlı tatlı vurarak yürüyen her kadın, bana sakın bir el bombasını hatırlatıyor. [...] Kadın korkunç bir varlıktır ve ona bir el bombası gibi davranılmalıdır” (Averçenko, 2007, s. 419). ‘Sıradan Bir Kadın’ adlı öyküsünde ise kadınların erkeklerden çok farklı olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir: “Bir kadını anlamak kolay ancak anlatmak zordur. Birilerinin coşkun hayal gücüyle icat edilmiş ne kadar insan dışı bir yaratıktır o! Fiziksel yakınlık ve ev içi ilkel çıkarlar dışında onunla benim aramda ne gibi bir ortak nokta olabilir ki?” (Averçenko, 2007, s. 393). Yazar, burada aynı zamanda öykünün kahramanı olup gördüğü kadının, kendince her kadına özgü olan “kendisine saygı duyup duymadığı, hayatına giren kadınların en iyisi olup olmadığı, kendisini sevip sevmediği” gibi sorularına

benzetilmiştir. Bu nedenle başlığın Türkçeye çevirisi ‘Jöledeki Ustura’ biçiminde yapılmıştır.

maruz kalır. Tüm bu sorulara, kadının beklemediği hatta onu üzen, kızdıran cevaplar verir. Oysa kadın, yazarın kendisi için çok ayrıcalıklı olduğunu, birlikte bir hayat kurmak için ikisinin çok ortak yönü bulunduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Kadın, en sonunda asıl konuya gelir ve yakında üç kişi olacaklarını, bir bebek beklediğini söyler. Karşısındaki kadınla bir hayat paylaşma endişesinin üstüne bir de bir çocuğun sorumluluğunu alma düşüncesi yazarı korkutur. Bu nedenle doğum yapmanın riskinden bahsederek dolaylı yoldan kadını vazgeçirmeye çalışır fakat başarılı olamaz:

– [...] *Eğer kadınlar değil de erkekler çocuk doğursaydı, bir vebalidan kaçır gibi kadınlardan kaçarlardı.*

– *Hayır," dedim ciddi bir şekilde.*

– *Kadınlardan kaçmazdık elbette. Ama çocuk sahibi de olmadık doğrusu [...]- Dinle bak! Bir düşünsene, eğlenceli değil mi? Şimdi iki kişiyiz, yedi ay sonra ise üç kişi olacağız.*

– *Pek çok şeyde yanıldığı gibi bu konuda da yanılmıştı: Yedi ay sonra da hala iki kişiydik – ben ve oğlum. Doğum sırasında öldü. Onun için çok üzülüyorum (Averçenko, 2007, s. 393).*

Averçenko'nun bu tür öykülerinde erkekler, çoğunlukla sorumluluktan kaçan, rahatına düşkün, kimi zaman iradesiz, uzun evlilikten bıkmış kişiler olarak anlatılırken kadınlar, onların alışagelmış, kökleşmiş erkek düzenini alt üst eden kişiler olarak verilmektedir. Örneğin 'Resmî Nikâhlı' adlı öyküsünde yazar, sahilde telaşlı bir kalabalık görür ve yaklaşır. Yerde mayolu, sırlıklam bir kadın baygın hâlde yatmaktadır. Boğulduğu için insanların onu kıyıya taşıdığı anlaşılan kadın için yazarın, "*Suni teneffüs yapalım, doktora götürelim*" gibi telaşla sıraladığı bütün önerilere, bir kayanın üstünde nefes nefese oturan şişman adam "*işe yaramaz, yormayın kendinizi, sonuç değişmez*" gibi kayıtsızca cevaplar vermektedir.

Yazar, sonunda dayanamaz ve öfkeyle bağırır:

– *Siz zavallı, aptal bir egoistsiniz [...]. Ya bu, başkası değil de karımız olsaydı...*

Bana somurtarak baktı.

– *Karım olmadığını kim söyledi ki! Karımdır kendisi. Benim karım"* (Averçenko, 2007, s. 152).

'Podhodtsev ve Diğer İkisi' adlı öyküde ise karakterlerden biri, evlenme hazırlığı yapan arkadaşına karı-koca hayatını yine erkek gözüyle şu sözlerle anlatmaktadır:

Düğünün ertesi sabahı uyandığında bir bakıyorsun, yanında yabancı bir kadın yatıyor. Her yanını sardığını fark edemiyorsun bile. [...] Çalışma odasına gidiyorsun, peşinden geliyor; dışarı çıkıyorsun, yine peşinde. Gece, hiç olmazsa yarım saat yalnız kalmak için kirli çamaşırların koyulduğu

ardiyeye gidiyorsun ama ne mümkün! Kapı açılıyor ve tiz bir ses çınlıyor: “Burada mısın Jancığım? Neden beni bıraktın? Ben de burada seninle oturacağım! Neden beni tek başıma bıraktın Jancığım?” Tabii ki ona şöyle çıkışıyorsun: Yirmi beş yıl bensiz yaşadın ya lanet olası kadın?! Neden şimdi bir dakika bile bensiz kalamıyorsun?” (Averçenko, 2014, s. 400).

Averçenko'nun çocuklarla ilgili öykülerinden, çocukları çok sevdiği ve onlarla çok iyi anlaştığı bilinmektedir. Üstte de bahsedildiği gibi kadınlarla büyüdüğü ve hayatı boyunca etrafında kadınlar olduğu da açıktır. Buna rağmen yazar, öykülerinde evlilikten ve çocuk sahibi olmaktan kaçan, evlilik hayatının kendisine göre olmadığını anlatan sözlere sıklıkla yer vermekte hatta açıkça ifade etmektedir: *“Evlenmek istemiyorum; zaten yapamam da. Ben, evlilik hayatına hiç uygun biri değilim”* (Averçenko, 2012, s. 386). Yazarın, kadın-erkek ilişkileri ve evlilik hayatıyla ilgili yazdıklarını değerli kılan, bunları ifade ediş biçimi, bir başka deyişle kullandığı dil ve üsluptur. Çünkü yazar, kendi insanını küçükten büyüğe iyi tanımıştır. Öykülerini oluşturan pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da az söze çok anlam sığdırmayı başarmıştır. Bunun en güzel örneği, ‘Septik’ adlı öyküsünde geçen ve evlilik hayatını özetlediği şu sözlerdir: *Hani eski zamanlardan bir bilgenin dediği gibi “Evlenmezsen adam gibi yaşar, köpek gibi ölürsün... Evlenirsen köpek gibi yaşar, adam gibi ölürsün...”* (Averçenko, 2018a, s. 73).

3.2. ‘Karım’ Öyküsü

Bu çalışmada Averçenko'nun mizah üslubunun inceleneceği ‘Karım’ (Жена, 1911) adlı öyküsü, evlilik hayatı üzerinedir. Yazar, öyküde karısının kendisini ne kadar çok sevdiğini anlamasının uzun yıllar aldığını anlatmakta ve bununla ilgili örnekler vermektedir. Diğer pek çok öyküsünde olduğu gibi ‘Karım’ öyküsünde de Averçenko'nun kullandığı mizah dili, öyle naif ve doğal akışıdadır ki bir üslup oluşturma telaşından uzaktır. Öykü, bir iç konuşmayla (monolog) başlamaktadır. Yazar, bu tercihiyle henüz öykünün başında okurun ilgisini çekmeyi başarmıştır:

“Bir insanla uzun süre birlikte yaşadığında, sana karşı tutumundaki esas ve önemli olanı fark edemezsin. Yalnızca bu esas olanı oluşturan ayrıntılar fark edilir. Örneğin insanın, sadece tuğlalarından birine burnunun ucunu dokundurarak görkemli bir tapınağın tamamını görmesi imkânsızdır. [...] Bu nedenle karımın beni çok sevdiği sonucuna varmak için çok emek harcamam ve yıllarca çok gözlem yapmam gerekti.”

(Когда долго живешь с человеком, то не замечаешь главного и существенного в его отношении к тебе. Заметны только детали, из которых состоит это существенное. Так, нельзя рассматривать величественный храм, касаясь кончиком носа одного из его кирпичей. [...] Поэтому мне стоило многих трудов и лет кропотливого наблюдения, чтобы вынести общее заключение, что жена очень меня любит) (Averçenko, 1914, s. 76).

Burada olduğu gibi “Averçenko’nun çoğu öyküsünde yer alan hem kendi yorumunu kattığı hem de öyküye ilişkin bilgi verdiği önsözler, okurla daha yakından iletişim kurmasını sağlamaktadır” (Karakale, 2014, s. 143). Bu önsözler, çoğunlukla iç konuşma biçiminde olup ‘Karım’ öyküsünün tamamı bu şekilde iç konuşmalar ve diyaloglardan oluşmaktadır. İç konuşma, okur ile yazar arasındaki mesafeyi azaltmakta ve okuru mizaha hazırlayan bir giriş görevi görmektedir. Bunlar, “iç tartışma biçiminde olduğu gibi, zihinden geçen tekdüze bir düşünce akışı biçiminde de olabilir” (Narlı, 2010, s. 8). Üstteki konuşmada anlatıcı, zihninden geçen düşünceleri aktarmaktadır.

Averçenko’nun öykülerinde hem birinci tekil şahıs ‘ben’ hem de üçüncü tekil şahıs ‘o’ anlatımına rastlamak mümkündür. Yazar, birinci tekil şahıs ağzından yazdığı öykülerinde, anlatıcı olarak seçtiği karaktere kendi duygularını, kendi özelliklerini verebilir. Bu, aslında bir maske aracılığıyla yapılan kişisel bir anlatıdır. Böylelikle yazar, okurun karşısına merak uyandıracak biçimde farklı karakterlerle çıkabilmektedir (Karakale, 2014, s. 151-152). Bununla birlikte Averçenko gibi mizah yazarları, gerçeğe uygun olanları yanı sıra uydurma olayları da konu edinebilmektedirler. Özellikle birinci şahıs anlatımlarda, bunların inandırıcılığı artmaktadır: “Yazarın sıklıkla birinci şahıs anlatımıyla yarattığı sahiçilik etkisi, anlatılan olayların daha önce benzeri görülmemiş olması ile çelişerek, çatışarak bunların hayali oluşunu açığa çıkarmaktadır. Tasvir edilen durumun, olayların gerçek seyriyle tutarsızlığı ise komik etkiyi doğurmaktadır” (İkityan, 2019, s. 59). Averçenko’nun, komik yaratma yollarından biri de öykülerinde sıklıkla ‘ben’ anlatımını tercih ederek kendisini de mizah malzemesi yapmasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, ‘ben’ anlatımını kullanan bir mizah ya da hiciv yazarının, zayıflıklarını sergileyerek ve kendini olumsuz konumda göstererek de bir kahkaha kıvılcımı oluşturduğu ifade edilebilir (Mıslıyakov, 1966, s. 67). ‘Karım’ öyküsü de ‘ben’ diliyle yazılmıştır. Çetin (2017, s. 112)’in ifadesiyle “ben anlatıcı, kahraman anlatıcı ya da bir diğer adıyla özne anlatıcı, olayın hem yapıcısı olan bir özne hem de anlatıcı, aktarıcı olan kişidir. [...] İç konuşmalara da başvurabilen özne anlatıcı roman yazarı olabildiği gibi başka bir roman kişisi de olabilir.” Bu öyküde anlatıcı, yazarın kendisi olup aynı zamanda öykünün kahramanıdır. Yine burada olduğu gibi Averçenko’nun ‘ben’ anlatımını kullandığı öykülerde, yazar, anlatıcı ve öykü karakteri bazen iç içe geçmiş durumdadır. A. Morozova (2019, s. 42)’nın belirttiği gibi yazarın çoğu öyküsünün temelini oluşturan gündelik olaylar, bazen o kadar biyografik özellik taşıyor ki yazar ve anlatıcı imgeleri neredeyse bütünleşir:

“Bir gün karım kanepede uzanmış kitap okuyordu; ben ise bu sırada, yakası eşek inadıyla boynumda birleşmeyi reddeden kolalı gömleğimle uğraşıyordum. – Kapan kahrolası çamaşır! – diye söylendim yalvaran bir sesle. [...]”

Belli ki gömlek azarlanmaya ve siteme alışık değildi çünkü gücenmişti, boğazımı sıktı ve ben nefes nefese yakayı çektüğimde ilik patladı. – Keşke

patlasan! – diye kızdım- Ama sen çoktan yaptın bunu. Şimdi sana inat tekrar dikmem gerekecek.”

(Однажды жена лежала на диване и читала книгу, а я возился в это время с крахмальной сорочкой, ворот которой с ослиным упрямством отказался сойтись на моей шее. - Сойдись, проклятое белье – бормотал я просящим голосом. [...]).

Сорочка, очевидно, не привыкла к брани и попрекам, потому что обиделась, сдавила мое горло, а когда я, задыхаясь, дернул ворот, петля для заправки лопнула. – Чтоб ты лопнула! – разозлился я. – Впрочем, ты уже сделала это. Теперь, чтобы досадить тебе, придется снова зашить петлю) (Averçenko, 1914, s. 76).

Öykü karakterlerini karşılıklı konuşurması, başka bir deyişle diyalog şeklinde anlatım Averçenko'nun öykülerinin yine vazgeçilmez bir unsurudur. Yazar, onların kendilerini anlatan, kişiliklerini ortaya çıkaran diyaloglar kurmasına izin verir. Bu diyaloglarda herkes aynı dili konuşsa da her bir karakterin ayrı bir dili vardır (Karakale, 2014, s. 154). Üstte de belirtildiği gibi 'Karım' öyküsünün büyük bir kısmı diyaloglardan oluşmaktadır. Diyalog, sadece samimiyeti arttırmakla kalmamakta aynı zamanda öyküye canlılık da katmaktadır: “[...] Anlatmaktan çok gösteren anlatıcı, kişilerle okurlar arasında bir tanıklık durumu oluşturmak ister. Kısa diyalogla, ilerleyen bir öyküdeki kişilerle okur arasında hayatın yüzeyi içinde bir tanışıklık olur; öykü kişileri, genel bir görünüşle hayatın basit diyalektiğini temsil eder” (Narlı, 2010, s. 8). Bu teknikle Averçenko, okuru gereksiz ayrıntılarla sıkmadan doğrudan öyküsünün içine almaktadır:

“Karıma yanaştım:

— Katya, şu iliği dikiversene!

Karım başını kitaptan kaldırmadan sevecen bir biçimde şöyle mırıldadı:

— Hayır, yapamam.

— Nasıl yapamazsın?

— Öyle işte, yapamam. Kendin dik!

— Tatlım! Ben beceremem ki! Ama sen yaparsın.

— Elbette – dedi kederli bir biçimde. –İşte tam da bu yüzden kendin dikmelisin.”

(Я подошел к жене.

– Катя! Зашей мне эту петлю.

Жена, не поднимая от книги головы, ласково пробормотала:

– Нет, я этого не сделаю.

– Как не сделаешь?

– Да так. Зашей сам.

– Милая! Но ведь я не могу, а ты можешь.

– Да, – сказала она грустно. – Вот именно, поэтому ты и должен сам сделать это) (Averçenko, 1914, s. 77).

Karısı, ne de olsa uzun yaşamayacağını, aniden ölüverirse kendisinin yalnız kalacağını, sonra da hiçbir şey bilmeyen, şımarık, çaresiz bir adam olarak kopan bir iliğin önünde ağlayarak pişmanlığını dile getireceğini söyler:

“Neden, neden daha önce bunu yapmaya alışmadım?.. İşte bu yüzden bunu bizzat senin yapmanı istiyorum.

Gözyaşlarına boğuldum ve karımın önünde dizlerimin üzerine çöktüm.

-Ah, ne kadar da iyisin! Hatta bu dünyayı terk ettiğin o korkunç, olağan dışı olayın ötesini bile görebiliyorsun! Bu sevgi ve ilgi için sana nasıl teşekkür etsem?!

Karım bir iç çekti ve tekrar kitabına daldı. Ben ise bir köşeye oturdum ve elime bir iğne alıp gömleği sessizce dikmeye başladım. Akşam olmak üzereyken bitmişti.”

(Зачем, зачем я не привыкал раньше к этому?.. Вот почему я и хочу, чтобы ты сам делал это.

Я залился слезами и упал перед женой на колени.

– О, как ты добра! Ты даже заглядываешь за пределы того ужасного, неслыханного случая, когда ты покинешь этот мир! Чем отблагодарю я тебя за эту любовь и заботливость?!

Жена вздохнула, снова взялась за книгу, а я сел в уголку и, достав иголку, стал тихонько зашивать сорочку. К вечеру всё было исправлено) (Averçenko, 1914, s. 77).

Genel olarak Averçenko'nun öykülerinde kullandığı dil oldukça anlaşılır ve sadedir. Bu nedenle öyküleri, Rus halkının her kesimine hitap edebilmiştir. Bunun bir diğer nedeni ise yazarın, konuşma diline sıklıkla yer vermesidir (*kahrolası çamaşır; eşek inadıyla...*). Aksan (2015, s. 85)'ın sözleriyle konuşma dili bir ulusun, bir dil birliğinin dilinin yazıyla ilişkili olmayan ve çeşitli söyleyiş özellikleri taşıyan yönüdür. Konuşma dilinde daha çok günlük hayatta kullanılan ifadeler olmakla birlikte resmiyetten uzak olması nedeniyle yazı dilinin aksine kural dışı kullanımlara sık rastlanmaktadır. Örneğin vurgulanmak istenene öncelik verildiği için konuşma dilinde, dizim (syntax) bakımından farklılıklar vardır: *Gördüm neler yaptığımı!, Bak söyledigine!, Kes sesini!* [...] Yazılı dil ise daha ölçülü, daha kurallıdır. Bu tanımlamada olduğu gibi Rus dilinde de benzer şekilde bir öğenin eksik bırakılması, söz diziminde öncelikle iletilmek istenen ifadenin başa alınması biçiminde oluşturulan devrik cümleler (*прошентал я обескураженно-фисıldадим ben afallayarak; радостно и мелодично засмеялась жена- Sevinçle ve şakır gibi güldü karım*) ya da çekim dışılık gibi sadece konuşma diline özgü kullanımlar bulunmaktadır. Rus dilbilimci D. E. Rozental (2001, s. 13)'a göre ise dilin, kullanım alanına göre işleviyle ya da

diğer bir deyişle işleve uygun kullanımıyla ilgilenen işlevsel üslupbilim, yazı dili (bilim, edebî, resmî, basın-yayın üslubu olarak alt başlıklara ayrılır) ve konuşma dili olarak ikiye ayrılmaktadır. Konuşma dili, çoğunlukla resmî olmayan iletişimde kullanılmakta olup N. D. Desyayeva ve S. A. Arefyeva (2008, s. 41)'nın da belirttiği gibi kendi içinde iki ana gruba ayrılmaktadır. İlk gruba, duygusal bir çağrışım içermeyen [beş, beşlik (*пятерка*); sağlığı bozulmak, rahatsızlanmak (*хворать*)] ya da içeren [paçavra (*тряпка*); kocakarı (*старушонка*); palavracı (*тренаж*)] resmiyet gerektirmeyen sohbetlerde günlük konuşma dilinden kelimeler girer. İkinci grubu (edebî halk dili) ise basit halk diline ait kelimeler oluşturur. Edebî eserlerde bu halk diline ait kelimeler, karakterin kendine has konuşmasını aktaran bir üslup aracı görevini görür. Bu özelliğiyle konuşma dili, çeşitli argo ve jargonlar barındırabilir. 'Karım' öyküsünde ilk gruba giren kelimeler sıklıkla kullanılmaktadır.

Aytaç (2009, s. 96-97), kelimenin duygusal anlamının çoğunlukla sübjektif olduğunu ve ancak kelimenin metin içi kullanılışıyla ortaya çıktığını, böylece söz konusu kelimenin üslup tonunu ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Bunlar, şaka tonu, samimi ton, örtmece ton, süslü püslü ton, kitabi ton, abartılı ton, küçümser ton, alaylı ton, küfür tonu, kaba ton biçiminde sıralanabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Averçenko'nun üslup tonunun oldukça samimi olduğu söylenebilir. Bu konuyla bağlantılı olarak vurgulanması gereken bir başka nokta, 'Karım' öyküsünden de anlaşılacağı gibi Averçenko'nun komikliğinin davranışla/hareketle ortaya çıkmadığıdır. Çetin (2017, s. 290-291)'in de belirttiği gibi davranış mizahı, kişilerin bazı davranışlarının, jest ve mimiklerinin topluma aykırı gülünç bir görüntü oluşturması sonucu oluşmaktadır. Durum mizahı ise başına gelen bir durumun abartılı bir biçimde sunulmasıyla gülünç hâle getirilmesi olup Averçenko'nun mizahı bu tanıma daha uygundur. Onun komiği sözle, dille oluşmaktadır. Burada kast edilen, dili yanlış kullanmasından dolayı ortaya çıkan değil, kelime seçimi, bu kelimeleri ifade ediş biçimi, tamamen dili kullanma ustalığı ile ortaya çıkan komik etkidir. Bununla bağlantılı olarak Bergson (1914, s. 103-104), hepsi dil aracılığı ile yapıyor olsa da söz komiğinin iki şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Biri dil yardımıyla anlatılan yani dilin anlattığı, diğeri ise dilin kendisinin yarattığı komiktir. İlki, özgünlüğünü büyük ölçüde kaybetse de başka bir dile çevrilebilir. İkincisini çevirmek ise çoğunlukla imkânsızdır. Çünkü buradaki komik unsur cümle yapısı ve kelime seçimi ile ortaya çıkmaktadır. Bergson'un bu tespitine göre komiği yaratan, anlatılan olay ya da konu değil, tıpkı Averçenko'nun mizahında olduğu gibi anlatım tarzı, diğer bir ifadeyle üsluptur.

Bilindiği gibi etkili bir üslup için başvuru pek çok yol bulunmaktadır ve bütün bunlar, stilistik, anlatım bilimi, biçem bilimi gibi adlarla da tanımlanan üslup bilimi altında değerlendirilmektedir. "Üslupbilim sanatçıların dili kullanış biçimlerini incelemeye yönelik edebiyatla yakın ilgisi olan inceleme alanıdır" (Karaağaç 2018, s. 841). Dili kullanış biçimlerinden

en önemlisi ise retorik figürlerdir. Retorik figürler (edebî sanatlar ya da söz sanatları), “*edebi eserdeki sözü, ifadeyi güzelleştirmek, anlamını güçlendirmek için başvurulan söz ve anlam oyunlarının tümüne verilen isimdir*” (Karataş, 2001, s. 119). Aktarılmak istenen sözün, verilmek istenen mesajın alıcıya doğrudan değil, dolaylı olarak aktarılmasını sağlayarak mizahın etkisini arttırmaktadır:

Ulusal ve uluslararası nitelikte alıcıların imgesel farklılıkların yanında bireysel farklılıkları da göz önüne alıp ortak bir “gülünç” kapısı yakalamak oldukça emek isteyen bir süreçtir. Bu süreç, bir üst dili bile gerektirebilir. Yani uygulanış şekli, üslup çeşitleri ve buna paralel kullanılan retorik figürler “gülme” eyleminin genel yapısını belirler ve bu eyleme nitelik kazandırır ya da basitleştirir (Ekti, 2023, s. 1718).

Retorik figürler, “*ses ve sözden cümle, metin ve bağlama kadar dilin her biriminde gerçekleştirilebilir*” (Karaağaç, 2018, s. 360). Bu bakımdan bu figürleri, genel olarak anlama ve söze (kelimenin anlamı ve söyleniş biçimi) göre olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Rus dilinde bunlarla ilgili farklı gruplandırmalara rastlanmakla birlikte Türkçedekine benzer biçimde çoğunlukla mecaza dayalı (тропы) ve ifadeye dayalı stilistik figürler (стилистические фигуры) olmak üzere iki genel başlık altında toplanabilmektedir. İroni (ирония), abartma (гипербола), basitleştirme, küçültme, hafifletme de denilen arıksayış (литота), metafor (метафора), ad aktarması (метонимия), kişileştirme (олицетворение), benzetme/karşılaştırma (сравнение) vb. gibi mecaza dayalı tüm figürlerde kelimeler, gerçek anlamının dışında kullanılmaktadır. Stilistik figürler ise tekrar/yineleme (повтор), retorik soru (риторический вопрос), retorik ünlem (риторическое восклицание), retorik hitap (риторическое обращение), eksiltme (эллипсис), susma (умолчание), derecelendirme (градация) vb. gibi kelimelerin ifade ediliş, sıralanış vb. biçimiyle ilgili olup “bunları da kendi içinde semantik ve sentaks bakımından iki alt gruba ayırmak mümkündür. Semantik figürler, kelime veya kelime öbeklerinin anlam bakımından karşılaştırılmasıyla meydana gelirken sentaks figürler, sözdizimiyle ilgilidir. Sentaks figürler de kendi içinde alt gruplara ayrılabilir” (Kupina & Matveyeva, 2013, s. 86-96-103). ‘Karım’ öyküsünde olduğu gibi Averçenko’nun mizah üslubunda hem mecaza hem de kelimelerin ifade ediliş biçimine dayalı retorik figürlere çok sık rastlanmaktadır. Örneğin bu öyküde karısı için yaptığı gibi olumsuz bir karakteri olumlu göstermek, Averçenko’nun komik yaratma yollarının başında gelmektedir ve sıklıkla kullandığı retorik hitap/ünlem/soru figürleri, bu komikliğin etkisini arttırmaktadır: *Tatlım!; Neden, neden daha önce bunu yapmaya alışmadım?; Ah, ne kadar da iyisin!* Araştırmacılar L. İ. Timofeyev ve S. V. Turayev (1974, s. 324)’in belirttiği gibi retorik soru, ifadenin soru biçiminde aktarılması olup bir cevap gerektirmez. Sadece duyguyu ve ifade gücünü artırır. Retorik hitap ise ifadeye ciddiyet, zavallılık, içtenlik, ironi vb.

tonlar katar. Averçenko, bu tür ifadelerdeki kinayeyi vurgulamak için noktalama işaretlerinden de faydalanmaktadır: *Bu sevgi ve ilgi için sana nasıl teşekkür etsem?! Türkçede olduğu gibi Rusçada da “soru ve ünlem işaretleri birlikte kullanılırken önce ifadenin amacını belirten ana işaret olan soru işareti, daha sonra ise ifadenin duygusal etkisinin bir göstergesi olan ünlem işareti konur”* (Lopatina, 2006, s. 154).

Yazar, “*bu itaatkâr, sevgi dolu, şaşılacak biçimde şefkatli varlığı*” anlatan bir başka olaydan daha bahseder. Bir arkadaşı, kendisine doğum günü için pırlanta bir kravat iğnesi hediye etmiştir. Bunu gören karısı dehşete kapılmış bir biçimde hediyeyi elinden kapar ve şöyle haykırır:

“– *Hayır! Onu takamazsın, asla takamazsın!*

Rengim atmıştı.

– *Tanrım! Ne oldu?! Neden takamayacakmışım!*

– *Hayır, hayır! Asla olmaz.”*

(– Нет! Ты не будешь ее носить, ни за что не будешь!

Я побледнел.

– Господи! Что случилось?! Почему я не буду ее носить?

– Нет, нет! Ни за что) (Averçenko, 1914, s. 77).

Rus dilinde kendi içinde alt gruplara da ayrılabilen tekrar (yineleme) figürleri yine Averçenko'nun başvurduğu bir teknik olup bu sayede okurun dikkatini sürekli canlı tutmaktadır: *Hayır! Onu takamazsın, asla takamazsın!; -Hayır, hayır! Asla olmaz.* Bergson (191, s. 91)'ın tiyatro için söylediği gibi yineleme, ne kadar doğal biçimde düzenlenmişse o derece komik olmaktadır. Averçenko, karısının kendisine olan davranışlarını ve bunlara karşı gösterdiği birbirine benzer tepkileri doğal bir akış içinde vermiştir: *Gözyaşlarına boğuldum ve onun kollarına atıldım; Onu kollarımda sıktım ve gözyaşlarına boğuldum; Gözyaşlarına boğuldum ve ellerini öpücük yağmuruna tuttum...* Karısı, büyük bir heyecanla bu iğneyi takarsa başına gelecekleri bir çırpıda anlatır. Hayatının sonsuz bir tehlikeyle karşı karşıya kalacağını, göğsündeki bu iğnenin sokaktaki soyguncular için çok cazip olduğunu, takip edip akşam vakti sokakta bekleyeceklerini, iğneyi söküp alacaklarını kendisini ise öldüreceklerini söyler.

“– *Peki, ben şimdi bunu ne yapacağım? – diye fısıldadım afallayarak.*

– *Ben çoktan buldum! –Sevinçle ve şakır gibi güldü karım. – Ondan bir broş yaptıracağım. Mavi elbiseme öyle güzel uyar ki!*

Korkudan titredim.

– *Tatlım! Ama sonuçta seni öldürebilirler.*

Yüzü kararlılıkla parladı.

– *Olsun! Yeter ki sen yaşa benim bir taneciğim, en sevdiğim. Bana gelince...*

Sağlığım zaten kötü... Öksürüyorum...

Gözyaşlarına boğuldum ve onun kollarına atıldım. ‘Hristiyan şehitlerinin devri henüz geçmedi’, diye düşündüm.”

(– А что же мне... с ней делать? – прошептал я обескураженно.

– Я уже придумала! – радостно и мелодично засмеялась жена. – Я отдам ее переделать в брошку. Это к моему синему платью так пойдет!

Я задрожал от ужаса.

– Милая! Но ведь... они могут убить тебя!

Лицо ее засияло решительностью.

– Пусть! Лишь бы ты был жив, мой единственный, мой любимый. А я – что уж... Мое здоровье и так слабое... я кашляю...

Я залился слезами и бросился к ней в объятия. “Не прошли еще времена христианских мучениц”, – подумал я) (Averçenko, 1914, s. 78).

Metinlerarasılık, Averçenko'nun mizah üslubunda yer alan tekniklerdendir. Aktulum (2018, s. 233-238), bir metnin sadece başka metinlere değil gerçekliğe de gönderme yapabileceğini vurgulamaktadır. Araştırmacıya göre yazınsal bir metin, aynı zamanda gerçeklikten beslenerek, göndergeselliğini dış gerçekliğe göndererek de somutlaştırmaktadır. Averçenko'nun da zaman zaman öykülerinde kullandığı bu tür somutlaştırmalar, komiğin etki gücünü arttırmaktadır. Özellikle din gibi ortak değerlere yapılan göndermelerin somutlaştırma etkisi daha fazla hissedilmektedir. Yu. N. Kuçeryavıh (2019, s. 119)'ın ifade ettiği gibi Averçenko'nun leksik-semantik içeriklerini yeniden yorumlayarak ya da yeni bir içerikle doldurarak okur üzerindeki etkisini değiştirdiği İncil'deki tabirler, eski ve yerel kültüre ait unsurlara dayanan deyimler, onun komiğini yaratan söz sanatları arasında önemli bir yere sahiptir. Üstteki örnekte görüldüğü gibi yazar, karısının kendisine olan sevgisinin, İsa Peygamber uğruna ölenler gibi canını feda edecek kadar büyük olduğunu anlatmak için metinlerarası yöntemlerden alıntı/gönderge tekniğine başvurmuştur (*Hristiyan şehitlerinin devri henüz geçmedi*). Burada metinlerarasılıkla bağlantılı olarak parodinin varlığından da söz etmek yerinde olacaktır. Bununla ilgili olarak Cebeci (2008, s. 94) şunları ifade etmektedir:

İlk ve daha yaygın olan yaklaşım, parodinin metinlerarasılık yoluyla içselleştirdiği metni/yazarı/karakteri alaya aldığı ve muhtemelen komik özellikleri belirgin olan bir alt türü gösterir. İkinci bir yaklaşımsa, parodinin ele aldığı 'konu'yu eleştirmekten ya da alaya almaktan çok, parodistin 'hedef metne' yönelik hayranlığını ifade ettiği bir başka alt türü ifade eder. Bunun yanı sıra, parodi edilen 'şey'den yola çıkılarak çağdaş hayata ilişkin alaycı, eleştirel ya da sırf 'oyun güdüsünü tatmin eden' göndermelerde bulunan parodiler de vardır. Bu durumda, parodisi yapılan 'metin' parodinin hedefi olmaktan çıkmış, bir aracı haline gelmiştir.

Averçenko'nun dinî göndergesi ise bu üçüncü tanıma uymaktadır. Öykünün devamında yazar, her küçük ayrıntıda karısının kendisine olan ilgisini

gördüğünü söylemektedir. Bir gün yatak odasında bulunan karısının yanına gider ve gözüne ilk çarpan, silindir bir şapka olur:

“– Bir bakar mısın? -şaşırmıştım, -Kimin bu şapka?
İki elini birden bana uzattı.

– Senin şapkan canım!

– Nasıl yani! Ben hep yumuşak fötr şapka takarım...

– Şimdi ise sana bir sürpriz yapmak istedim ve silindir aldım. Bunu, zavallı karının bir hediyesi olarak takarsın değil mi?

– Teşekkür ederim canım... Ama dur! Sanırım bu, kullanılmış.

– Elbette kullanılmış.

– Başını omzuma koydu ve utangaç bir biçimde şöyle fısıldadı:

– Kusura bakma... Ama bir yandan sana hediye almak istiyordum, diğer yandan ise yeni silindir şapkalar öyle pahalıydı ki! Bu nedenle bunu aldım.

– Astara baktım.

– Benim adımın baş harfleri A. A., neden burada B. Ya. var?

– Tahmin edemedin mi yoksa?.. Ben koydum; iki kelimenin baş harfleri bunlar: ‘Seni Seviyorum.’

– Onu kollarımda sıktım ve gözyaşlarına boğuldum.”

(– Смотри-ка, – удивился я. – Чей это цилиндр?

Она протянула мне обе руки.

– Твой это цилиндр, мой милый!

– Что ты говоришь! Я же всегда ношу мягкие шляпы...

– А теперь – я хотела сделать тебе сюрприз и купила цилиндр. Ты ведь будешь его носить, как подарок маленькой жены, не правда ли?

– Спасибо, милая... Только постой! Ведь он, кажется, подержанный!

– Ну конечно же подержанный.

Она положила голову на мое плечо и застенчиво прошептала:

– Прости меня... Но мне, с одной стороны, хотелось сделать тебе подарок, а с другой стороны, новые цилиндры так дороги! Я и купила по случаю.

Я взглянул на подкладку.

– Почему здесь инициалы Б. Я., когда мои инициалы – А. А.?

– Неужели ты не догадался?.. Это я поставила инициалы двух слов: ‘люблю тебя’.

Я сжал ее в своих объятиях и залился слезами) (Averçenko, 1914, s. 79).

Ruşçada ‘Seni Seviyorum’ (Люблю тебя) ifadesindeki kelimelerin baş harfleri ‘L’ ve ‘T’dir. Şapkada yazan harfler ise bu ifadenin sadece içinde geçmekte olup baş harfleri değildir. Burada öykü kahramanı, kendi adının baş harflerinin A. A. (Arkadiy Averçenko’nun baş harfleri) olduğunu

söylemektedir. Bu durum, üstte bahsedildiği gibi yazar, anlatıcı ve öykü karakterinin iç içe geçmesini bir kez daha göstermektedir. Diğer yandan Averçenko'nun sıklıkla kullandığı ifadeye dayalı figürlerden olan susma, bu öyküde de oldukça fazladır (Teşekkürler tatlım... ;Kusura bakma... vb..). R. G. Nazirov (1998, s. 58)'a göre susma, duygu yoğunluğundan dolayı konuşmanın kesintiye uğramasıdır. Bu durumda okurun dikkati, buraya daha fazla yoğunlaşır. Bu figür ile yazar, okurun hayal gücünü harekete geçirip boşluğu kendisinin doldurmasını ister. Dolayısıyla, susma bir gizem yaratmaz, ancak açıkça söylenmeyi vurgulamanın bir aracı görevini görür. Susma figürü üç nokta ile gösterilmektedir. Bütün bunlara dayanarak Averçenko'nun, neredeyse her diyalogda bu figürden faydalandığı söylenebilir. Bu durum, aynı zamanda yazarın öykülerinde teatral bir hava da yaratmaktadır. Örneğin aşağıdaki diyalogda geçen “*Bir bardaklık...*” ifadesi, susma figürü ile yarım bırakılmıştır. Anlamına göre cümlenin devamı ‘*Bir bardaklık şarap içeyim bari vb.*’ biçiminde tamamlanabilir. Aynı şekilde “*Zinhar...*” ifadesinin eksik bırakılan kısmı, ‘*Zinhar/Asla olmaz, hiçbir şekilde içemezsin vb.*’ biçiminde devam ettirilebilir:

“– *Hayır, bu şarabı içemezsin!*

– *Neden ama Canım Katya'm? Bir bardaklık...*

– *Zinhar... Bu sana zararlı. Şarap ömrü kısaltır. Bense bu dünyada bir başına bir dul olarak kalmayı hiç istemem.”*

(– Нет, ты не будешь пить это вино!

– Почему же, дорогая Катя? Один стаканчик...

– Ни за что... Тебе это вредно. Вино сокращает жизнь. А я вовсе не хочу остаться одинокой вдовой на белом свете) (Averçenko, 1914, s. 79).

Karısı, bu şekilde sürekli yazarın cereyanda kaldığını görüp yer değiştirmekte, sağlığa zararlı olduğu için bir parça daha börek yemesine ya da sigara içmesine, yazlık paltoyu dışarı çıkmasına izin vermemektedir. Yazarın tepkisi ise hep aynıdır:

“*Gözyaşlarına boğuldum ve ellerini öpücük yağmuruna tuttum.*

– *Sen iyilik 'Mont Blanc'ısın!*

– *Utanarak güldü.*

– *Aptal şey!... 'Mont Blanc'mış... Неп абартыр!’*”

(Я заливался слезами и осыпал ее руки поцелуями.

– Ты – Монблан доброты!

Она застенчиво смеялась.

– Глупенький... Уж и Монблан... Вечно преувеличит!) (Averçenko, 1914, s. 79).

Yazar, burada metafor yoluyla karısının iyiliklerinin Avrupa'nın en yüksek dağı olan Mont Blanc kadar büyük, o kadar fazla olduğunu ifade etmektedir.

Averçenko, öykülerinde zaman, mekân ve kişilerinin dış görünüşüyle ilgili tasvirlerle ayrıntılı yer vermemektedir fakat karakterlerin küçük hareketlerini, jest ve mimiklerini anlatan ifadeler, sıklıkla yer almaktadır. Böylelikle diyaloglar, okurun gözünde daha rahat canlanmaktadır: *Karım bir iç çekti ve tekrar kitabına daldı; Korkudan titredim; Başını omzuma koydu ve utangaç bir biçimde fısıldadı; Gözyaşlarına boğuldum ve ellerini öpücükle yağmuruna tuttum; Utanarak güldü vb.*

“Kendime sık sık şunu soruyordum: Ona nasıl ve ne zaman teşekkür edebilirim? Göğsümde iyiliğin ve insanlığın anlamını gerçekten anlayan ve tüm parlak, iyi şeylere karşılık verebilen bir kalbe sahip olduğumu nasıl kanıtlayabilirim? Bir gün yürüyüş yaparken şöyle düşündüm: Neden bizde hiç yangın çıkmaz ki ya da neden haydutlar saldırmaz? Onu kurtaran benin, dudaklarında aşkın gülümsemesiyle nasıl tamamen yandığını ya da boğazı kesilmiş hâlde onun ayaklarının dibinde sevdiği ismi sayıklayarak nasıl kıvrandığını görsün. Fakat makul ve mantıklı başka bir düşünce, bu ateşli ve pervasız arkadaşının üstüne çullandı, onu ezdi, küle çevirdi ve muzaffer bir biçimde fazla çalışmaktan yorgun düşmüş beynime yayıldı:

Sen aptal ve bencilsin. Senin kesik boğazını ve alevlerini kim ne yapsın! Sen öleceksin, tamam; ama arkanda yoksul, evsiz barksız, beş parasız, üç kurusluk dertlerle boğulmuş dul bir kadın kalacak...

– Buldum!- dedim kendi kendime yüksek sesle. – Hayatımı onun için sigortalatacağım!”

(Часто задавал я себе вопрос: ‘Чем и когда я отблагодарю ее? Чем докажу я, что в моей груди помещается сердце, действительно понимающее толк в доброте и человечности и способное откликнуться на все светлое, хорошее’.

Однажды, во время прогулки, я подумал: ‘Отчего у нас никогда не случится пожар или не нападут разбойники? Пусть бы она увидела, как я, спасший ее, сам, с улыбкой любви на устах, сгорел бы дотла или с перерезанным горлом корчился бы у ее ног, шепча дорогое имя.’

Но другая мысль, здравая и практическая, налетела на свою пылкую безрассудную подругу, смяла ее под себя, повергла в прах и, победив, разлилась по утомленному непосильной работой мозгу.

‘Ты дурак и эгоист, – сказала мне победительница. – Кому нужно твое перерезанное горло и языки пламени. Ты умрешь, и хорошо... Но после тебя останется бедная, бесприютная вдова, нуждающаяся, обремененная копеечными заботами...’

– Нашел! – громко сказал я сам себе. – Я застрахую свою жизнь в ее пользу!) (Averçenko, 1914, s. 80).

Yazar, üstte verilen alıntıda mecaza dayalı söz sanatlarından yararlanarak aklından geçen düşünceleri kişileştirmiş (teşhis) ve karşılıklı konuşmuştur (intak). Özellikle üstteki iç konuşma, bir iç tartışma biçiminde olup Averçenko’nun bir dil üstadı olduğunun en iyi kanıtlarından biridir.

“Ve o gün her şey tamamlandı. Sigorta şirketi bana bir poliçe düzenledi, ben de sevinçle ve coşkulu bir ifadeyle karıma sundum. Üç gün sonra bu poliçenin ve tüm hayatımın, içinde yüzmeye başladığım sevgi ve ilgi okyanusunun yanında zavallı bir kum taneciği olduğuna kanaat getirdim. Eskiden benim mutluluğuma yönelik tavırları ve kaygıları bel hizasındaydı; sonra arttı ve göğüs hizasına ulaştı. Şimdi ise bazen sıcak dalgalarıyla beni baştan aşağı kaplayan bazen fırtınalı tam bir iyilik okyanusuna dönüştü [...].”

(И в тот же день все было сделано. Страховое общество выдало мне полис, который я, с радостным, восторженным лицом, преподнес жене... Через три дня я убедился, что полис этот и вся моя жизнь – жалкая песчинка по сравнению с тем океаном любви и заботливости, в котором я начал плавать. Раньше ее отношение и хлопоты о моих удовольствиях были мне по пояс, потом они повысились и достигали груди, а теперь это был сплошной бушующий океан доброты, иногда с головой покрывавший меня своими теплыми волнами, иногда исступленный) (Averçenko, 1914, s. 79).

Bu metinde ise stilistik figürlerden olan derecelendirme kullanılmıştır. “Derecelendirme, bir ifadeye anlamsal veya üslupsal önemlerine göre artan veya azalan bir sırayla düzenlenmiş bileşenler bütünüdür. Derecelendirmenin bu bileşenleri tek tek kelimelerle, kelime öbekleriyle ve cümlelerle ifade edilebilir” (Desyayeva & Arefyeva, 2008, s. 37): *“Eskiden benim mutluluğuma yönelik tavırları ve kaygıları bel hizasındaydı; sonra arttı ve göğüs hizasına ulaştı. Şimdi ise bazen sıcak dalgalarıyla beni baştan aşağı kaplayan bazen fırtınalı, tam bir iyilik okyanusuna dönüştü.”* Bu örnekte, giderek artan bir duygudan bahsedilmektedir. Burada aynı zamanda mecaza dayalı figürlerden olan küçültme ve büyütme kullanılmıştır. L. İ. Timofeyev ve S. V. Turayev (1974, s. 197)’in ifade ettiği gibi küçültme, büyütmenin karşısı olup tasvir edilen nesne ya da olgunun büyüklüğü, gücü ya da öneminin edebî biçimde küçümsenmesidir. Averçenko, poliçeyi ve tüm hayatını “zavallı bir kum taneciği” (жалкая песчинка) olarak nitelendirip küçültme figürü kullanmıştır. Büyütme, mübalağa, abartma (гипербола) figürü ise kasıtlı bir abartma figürü olup büyütme, yoğunlaştırma için kullanılır: Sana bunu binlerce kez söyledim (Я тебе уже тысячу раз говорил об этом). Abartma, sadece sayılarla değil aynı zamanda mecaz yoluyla da yapılabilir: Çiçek denizi; kitap dağı (море цветов; гора книг). Buna bazen metaforik abartma ya da abartılı mecaz da denilmektedir (Moskvin, 2006, s. 77). Bu tanıma göre metinde geçen “sevgi ve ilgi okyanusu”, (океан любви и заботливости), “iyilik okyanusu” (океан доброты), mecaz yoluyla yapılan büyütmedir. Bunlar aynı zamanda birer metafordur. Bununla ilgili olarak Bergson (1914, s. 125-126), şunları dile getirmektedir:

Uzatıldığında ve sistematik hâle getirildiğinde abartı her zaman komiktir. [...] İtibar edilmeyecek bir fikri, saygın bir dille ifade etmek, skandal bir olayı, itibarı düşük bir mesleği

ya da utanç verici bir davranışı son derece saygın bir biçimde tanımlamak genellikle komikliğe yol açar. Bu komikliğin etkisinin şiddeti, uzunluğuna bağlı değildir. Bazen bir kelime yeterlidir. Yeter ki bize belirli sosyal çevrelerde benimsenen tüm dilsel aktarma sistemi hakkında bir fikir versin ve deyim yerindeyse ahlaksızlığın ahlaki düzenini ortaya koysun. Örneğin Gogol’ün bir romanında bir memur, astlarından birine şöyle der: Senin derecedeki bir memura göre fazla çalışıyorsun!

Burada kast edilen, Gogol’ün ‘Müfettiş’ (Ревизор, 1836) adlı romanıdır. Yapılan hırsızlığın, “Rütbene göre çalmıyorsun”, “Bundan fazlasını alıyorsun” biçiminde saygın bir dille ifade edilmesi, komik etkiyi arttırmaktadır.

“– Mutluluk kaynağım benim! – dedi sevgiyle, gözlerimin içine bakarak. – Ne istersin? Söyle... Şarap ister misin mesela?

– Evet, ama bugün zaten içtim, – diye tereddütle karşı çıktı.

– Az içtin. Bir buçuk şişe ne ki? Eğer seviyorsan reddetmek saçma. Bu arada tamamen unutmuştum. Sana bir sürpriz hazırladım. Bir kutu puro aldım. Sert olanından, en sertinden!

Kendimi cennette gibi hissediyordum.

[...]

Evlenin beyler, evlenin!”

(– Радость моя! – ласково говорила она, смотря мне в глаза. – Ну, чего ты хочешь? Скажи... Может быть, вина хочешь?

– Да я уже пил сегодня, – нерешительно возражал я.

– Ты мало выпил... Что значит какие-то полторы бутылки? Если тебе это нравится – нелепо отказываться... Да, совсем забыла, – ведь я приготовила тебе сюрприз: купила ящик сигар – крепких-крепких!.. Я чувствую себя в раю.

[...]

Женитесь, господа, женитесь) (Averçenko, 1914, s. 80-81-82).

‘Karım’ öyküsünde genel olarak ironi hâkimdir. “İroni, bir kelimenin veya ifadenin alay etmek amacıyla gerçek anlamının tersi bir anlamda kullanılmasıdır” (Rozental, 2001, s. 360). Türkçe karşılığı tersinleme ya da tersinlemeli mizah biçiminde kullanılan ironide, bir olayın, bir kişinin tersi özelliklerine alaylı bir şekilde vurgu yaparak oluşturulan bir komik etki söz konusudur. Bir başka deyişle olanı olduğundan farklı göstererek yapılan mizahtır. ‘Karım’ öyküsünde Averçenko, karısını olumlu özelliklere sahip ve kendisini çok seven bir karakter olarak göstermektedir. Öyküyü, üst üste tekrar eden bir emir kipi (Evlenin beyler, evlenin!) ile bitirmesi ise bu

düşüncelerinde okura karşı baskınlığını, karısı ve evlilik ile ilgili çıkarımının doğruluğu konusunda onları ikna edici tutumunu göstermektedir. Böylelikle ironinin alay etkisi artmaktadır.

4. SONUÇ VE ÇIKARIMLAR

Çalışmada, Averçenko'nun 1917 Ekim Devrimi öncesi mizah üslubu 'Karım' öyküsü örneğinde incelenmiştir. Bunun için ilk olarak, yazarın mizaha bakışına, mizah anlayışına değinilmiş ve ona göre mizahın, anlatanı ve dinleyeni, yazanı ve okuyanı olmak üzere herkesi güldüren, herkes için hoş bir sürpriz olduğu sonucu çıkarılmıştır. Averçenko, komik unsurları, içinde yaşadığı toplumdan elde ettiği için güldürürken kendisi de gülmekte hatta kullandığı 'ben' diliyle kimi zaman kendini de mizah malzemesi yapmaktadır. Bunun yanı sıra 'Karım' öyküsü gibi 'ben' anlatımıyla yazdığı pek çok öykünün, çok fazla biyografik özellik taşıdığı, bunun sonucu olarak çoğu zaman yazar, anlatıcı ve öykü kahramanının iç içe geçtiği tespit edilmiştir. Bu durum, yazarın komik yaratma ve öykülerindeki ironinin etkisini artırma yollarından biri olup aynı zamanda yazarla okur arasında daha samimi bir ilişki kurulmasını sağlamaktadır.

Yazarın mizahı, zaman zaman diğer mizah yazarlarıyla karşılaştırılmış ve doğal olarak bazı üslup benzerlikleri bulunmuştur. Örneğin o da Çehov'un ilk dönem öykülerindeki gibi sıradan hayatlardan kesitler sunmuş, çoğunlukla diyalog tekniğini kullanarak okuru, eserin bir parçası olmaya davet etmiştir. Bütün bunlara rağmen Averçenko'nun, kendi üslubunu yaratmış bir yazar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle devrimden önceki sanatında, onu diğerlerinden ayıran en belirgin özellik, hayattaki bayağılıkları hüznü, kaygılı, yol gösterici ya da küçümseyici kahkahalarla değil, üstte de belirtildiği gibi gülerken, eğlenerek eleştirmesidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde mizah onun için bir bakıma gülerken arınmadır yargısına varılabilir.

Çalışmanın ana kısmında, ilk olarak yazarın sevdiği konulardan olan kadın-erkek ve karı-koca ilişkilerini işleyişiyle ilgili örnekler verilmiştir. Yazarın üslubunu tanımayan bir okur, onun kadınları ve evlilik hayatını erkek gözüyle ele almasını ilk etapta eleştirebilir; fakat hayatına ve öykülerinin geneline bakıldığında, yazarın bu konuda oluşturduğu yumuşak ironi ve tutum daha iyi anlaşılacaktır. O, sadece yaşadığı toplumdaki kadının ve erkeğin doğasını, her iki tarafın da tutarsızlıklarını, kısacası insanı iyi gözlemlemiş ve bunları mizah diline dönüştürebilmiş bir yazardır. Çalışmanın devamında, 'Karım' öyküsü örneğinde yazarın devrim öncesi mizah üslubu incelenmiş, mizah tonu ve dili kullanım biçimi üzerinde durulmuştur. Buna göre yazarın devrim öncesi öykü sanatına, daha ılımlı ve samimi bir mizah tonunun hâkim olduğu tespit edilmiştir. Bu dönem öyküleri, genel olarak okuru yormayan, saf komiğin oluşturduğu öykülerdir. Çoğunlukla aptalların, talihsizlerin, düzenbazların başına gelebilecek tuhaflıkları, toplumdaki çelişkileri, gelişmelere ayak uydurma çabalarını seçtiği isabetli sözcükler ve zengin hayal

gücüyle birleştirerek estetik bir biçimde sunmaktadır. Yazarın kısa, yalın ve melankoliden uzak bir anlatımı vardır; laf kalabalığı ile okuyucusunu sıkmaz.

Averçenko'nun mizah üslubunda metnin kurgusu, kompozisyonu ve kullandığı dilin bir bütün hâlinde olduğu görülmüştür. Yazar, komik etkiyi davranışla/hareketle değil, dili kullanma biçimiyle elde etmektedir. Bu açıdan onun için 'dil virtüözü' demek, yanlış bir çıkarım olmayacaktır. Yazarın en sıradan durumdan ve kişiden dahi bir ironi yaratabildiği, insan yaşamında oldukça bayağı görünen tutum ve davranışların, onun kalemiyle âdeta birer skece dönüştüğü anlaşılmaktadır. Kelime seçimleri, Rus toplumunun kültürel ve dinsel kodlarına yaptığı göndermeler, anlatımda kullandığı mecaza ve ifade biçimine dayalı retorik figürler, 'Karım' öyküsünde olduğu gibi nükteli repliklerden oluşan diyalog ve iç konuşmalar, onun mizahının başrolündedir.

Öykü karakterlerinin, hayatın akışına aykırı, okurun beklentisiyle uyumsuz tepkiler vermesi, Averçenko'nun mizahını oluşturan yine önemli unsurlardan biri olarak belirlenmiştir. İnsan doğasında bulunan kusurları mizah yoluyla ortaya çıkarmakla birlikte, yazarın karakterlere ahlak dersi verme ya da çözüm önerme çabası olmadığı sonucu çıkarılmıştır. Bunun yerine, olayları tüm gerçekliği ve komikliğiyle anlatmaktadır. Yapılan bir diğer tespit ise yazarın, öykü kahramanlarına olağanüstü özellikler yüklemek yerine onların temsil ettiği insan tipine ve tutarsızlıklara dikkat çektiğidir. Bu nedenle onun öykülerinde, sadece kişiler ve o anki durum vardır. Bu kişiler için uzun tasvirler yapmadığı fakat onların küçük hareketlerini, jest ve mimiklerini anlatan ifadelerle yer vererek öykünün görselliğini arttırdığı çıkarımında bulunulmuştur. Bütün bunlar sayesinde Averçenko, ülkesinde en tepedeki Çar'dan en sıradan insana kadar neredeyse bütün Rus halkını güldürmeyi başarmış bir yazardır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çikara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2015). *Her Yönüyle Dil*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aktulum, K. (2018). Metinlerarasılık Görüngüsünde Gerçeklik ya da Metnin Göndergeselliği, *Bilig*, Sayı 85, s. 233-256.
- Alay, O. (2019). Mizah Kavramı Ve Mizahın Tarihsel Süreci, *Türk Dili*, cilt.116, sa.808, ss.22-30.
- Averçenko, A. T. (2018a). *Skeptik, Çyornim po belomu*, Moskva, T8RUGRAM.
- Averçenko, A. T. (2018b). *Nešto vrode leksii o yumore: neizvestnaya rukopis'*, Publikatsiya, vstup. st. i komment. V. D. Milenko, Gumanitarnaya paradigma, № 4 (7). s. 51–63.
- Averçenko, A. T. (2014). *Podhodtsev i dvoje drugih, Pozoloçenniye pilyuli*, Moskva, Sobraniye soçineniy, Dimitriy Seçin.
- Averçenko, A. T. (2012). *Sobraniye soçineniy: vesyolye ustritsı*, Moskva, Dimitriy Seçin.
- Averçenko, A. T. (2007). *Sobranie soçineniy: V 6 t.*, Moskva, Terra.
- Averçenko, A. T. (2001). *Literatura russkogo zarubejya ot A do Ya*, Tom 1, Moskva, Lakom-Kniga.
- Averçenko, A. T. (1914). *Rasskazy yumoristiçeskie*, Kniga Vtoraya, Peterburg, Şipovnik.
- Aytaç, G. (2009). *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul, Say Yayınları.
- Bergson, H. (1914). *An Essay on the Meaning of the Comic*, (Trans. Cloudesley Brereton, Fred Rothwell), New York, The Macmillan Company. [Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic : Henri Bergson : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive \(Erişim Tarihi: 25.04.2024\)](#).
- Cebeci, O. (2008). *Komik Edebi Türler (Parodi, Satir ve İroni)*, İstanbul, İthaki.
- Çetin, N. (2017). *Roman Çözümleme Yöntemi*, Ankara, Akçağ.
- Desyaeva, N. D. ve Arefyeva, S. A. (2008). *Stilistika sovremennogo russkogo yazıka*, Moskva, Akademiya
- Ekti, M. (2023). Mizahta Kullanılan Anlatım Teknikleri ile Söz Sanatları Üzerine, *International Journal of Eurasia Social Sciences (IJOESS)*, 14(54), 1716-1726.
- İkityan, L. N. (2019). Komiçeskiye effekti v povesti A. T. Averçenko 'Podhodtsev I dvoje drugih', *Gumanitarnaya paradigma*, № 1 (8). s. 54–69.
- Kaplan, M. (2005). *Hikâye Tahlilleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Karaağaç, G. (2018). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karabulut, M. (2021). *Edebî Metinlerde Dil, İfade ve Üslûp İlişkisi. Edebiyatta Üslûp Meselesi*, Ankara: İKSAD Global Yayıncılık, ss. 17-21.

- Karakale, F. (2014). *A. T. Averçenko'nun Öykü Sanatı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Karalis, D. N. (2006). Talantliviy vrag sovetskoy vlasti (Arkadiy Averçenko), *Jurnal Neva* (12). [Lib.ru/Современная литература: Каралис Дмитрий Николаевич. Талантливый враг Советской власти \(Erişim Tarihi: 10.02.2024\).](http://Lib.ru/Современная_литература:_Каралис_Дмитрий_Николаевич._Талантливый_враг_Советской_власти_(Erişim_Tarihi:_10.02.2024).)
- Karataş, T. (2001). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Perşembe Kitapları.
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Edited and Translated by Alastair Hannay, UK, Cambridge University Press, [\(CROP.pdf \(cambridge.org\) \(Erişim Tarihi: 26.02.2024\)\).](http://CROP.pdf(cambridge.org))
- Kuçeryavıh, Yu. N. (2019). *Yazıkovaya igra v hudojestvennih tekstah A. T. Averçenko: Pragmatičeskie karakteristiki i strukturno-semantičeskiye formi realizatsii*, Dissertatsiya na soiskaniye uçyonoy stepeni kandidata filoloğičeskih nauk, Kubanskiy gosudarstvenniy universitet, Krasnodar.
- Kupina, N. A. ve Matveyeva, T. V. (2013). *Stilistika sovremennogo russkogo yazıka*, Moskva, Yurayt.
- Lopatina, V. V. (2006). *Pravila russkoy orfografii i punktuatsii*. Polny akademiçeskiy spravoçnik, Moskva, Eksmo.
- Mıslıyakov, V. A. (1966). *İskusstvo satiriçeskogo povestvovaniya (problema rasskazçika u Saltıkova-Şedrina)*, Saratov, İzdatelstvo Saratovskogo universiteta.
- Milenko, V. 'Averçenko i mir', [\(Averçenko i mir - Женřcını Averçenko \(narod.ru\) \(Erişim Tarihi: 03.02.2024\)\).](http://Averçenko_i_mir_-_Jenşcını_Averçenko_(narod.ru))
- Morozova, A. (2019). *Bez nadrıvov i smeħa slyozı, Masteroppgave i russisk*, Institutt for fremmedspråk, Universitetet i Bergens.
- Moskvin, V. P. (2006). *Virazitelniye sredstva sovremennoy russkoy reçi*, Tropı i figuri, Moskva, URSS.
- Narlı, M. (2010). Anlatım Tutumu ve Teknikleri ile Öykü Kişilerinin İlişkisi, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, s. 7-16.
- Nazirov, R. G. (1998). Figura umolçaniya v russkoy literature/*Poetika russkoy i zarubejnoj literaturı: Sbornik statey*, Ufa, Gilem, s. 57-71.
- Nesin, A. (1973). *Cumhuriyet Döneminde Mizah*, İstanbul, Akbaba Yayınları.
- Nikolayev, D. D. (2010). *Russkiy yumorist Averçenko A., Moskovskoye gostepriimstvo: Rasskazi, Azbuka-klassika. (57) Russkiy yumorist (A.T. Averçenko) by D.D. Nikolaev /Д.Д. Николаев. Русский юморист (А.Т. Аверçенко) | Dmitry D Nikolaev - Academia.edu (Erişim Tarihi: 09.03.2024).*
- Nikonenko, S. S. (2012). *Arkadiy Averçenko: vçera, segodnya, zavtra, Sobraniye soçineniy: vesyoliye ustritsı*, Moskva, Dmitriy Seçin, s. 5-26.

- Oreçkin, B. (1925). Rıtsar ulıbki, Eho, *İllyustrirovannoye priloeniye*, Berlin, № 12 (85), 15 marta.
- Özcan, Ö. (2002). *Türk Edebiyatında Hiciv ve Mizah (Yergi ve Gülmece)*, İstanbul, İnkılap Kitabevi.
- Rozental, D. E. (2001). *Spravoçnik po russkomu yazıku*, Moskva, ONİKS 21 Vek.
- Solak, Ö. (2019). *Bir Anlatım Tutumu (Tonality) Olarak Mizah ve Mizahi Üslubun Çözümlemesi, Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu*, 13-15 Mayıs 2016, Edit. Ümit Hanutlu, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.755-762.
- Timofeyev, L. ve Turayev, S. V. (1974). *Slovar literaturovedçeskih terminov*. Moskva, Prosveşçeniye.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara, Seçkin Yayıncılık.

Makale Bilgisi: Can Ö., Gözel, E., Koşaner, Ö. (2024). Türkçede Ek Çokanlamlılığı Üzerine Bir Tartışma: -(y)IcI Biçimbirimi Örneği. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2 ss.671-685.	Article Info: Can Ö., Gözel, E., Koşaner, Ö. (2024). On Affix Polysemy in Turkish: -(y)IcI Morpheme DEU Journal of Humanities. Volume:11, Issue:2, pp.671-685.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1511443	DOI: 10.69878/deuefad.1511443
Gönderildiği Tarih: 05.07.2024	Date Submitted: 05.07.2024
Kabul Edildiği Tarih: 03.09.2024	Date Accepted: 03.09.2024

TÜRKÇEDE EK ÇOKANLAMLILIĞI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA: -(y)IcI BİÇİMBİRİMİ ÖRNEĞİ

Özge Can *, Eylül Gözel **, Özgün Koşaner ***

ÖZ

Çalışmamızda Türkçede ek çokanlamlılığı görüngüsü {-(y)IcI} biçimbiriminin farklı türden adları türetmesi çerçevesinde incelenmekte, Lieber (2004)'ün İngilizcedeki EDİCİ ve KONU rollerine ilişkin saptadığı ek çokanlamlılığı bulgusunun, Türkçede de gözlemlenip gözlemlenmediği *Sözlük Anlambilimsel Çerçeve* temelinde TUDv3'ten alınan gerçek dil verileriyle tartışılmaktadır. Bu noktada çalışmamız Türkçede edici ve araç adlarının türetiminde gözlemlenen ek çokanlamlılık görüngüsünün deneyimci ve konu/etkilenen adlarının türetiminde de gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulamaktadır. Bu doğrultuda TUDv3'te yapılan “\w+IcI” sorgulamalarıyla elde edilen ve temizlenen 7029 satırdan 95'i incelenmiş ve beklendiği gibi {-(y)IcI} biçimbiriminin çok farklı türden adlar (edici, araç, deneyimci, uyarıcı, gücül) türettiği, ancak konu/etkilenen adlarını türetmediği görülmüştür. Çalışmada, Lieber (2004)'ten farklı olarak {-(y)IcI} biçimbiriminin aynı eylemden hem edici hem de araç adları türettiği bulgulanmıştır. Bu bulgular ışığında {-(y)IcI} biçimbiriminin Türkçede ek çokanlamlılığı görüngüsünü sergileyen bir biçimbirim olduğu bulgulanmıştır.

Anahtar Sözcükler: ek çokanlamlılığı, {-(y)IcI} biçimbirimi, Sözlük Anlambilimsel Çerçeve, Konusal Roller

ON AFFIX POLYSEMY IN TURKISH: -(y)IcI MORPHEME

ABSTRACT

In this study, the phenomenon of affix polysemy in Turkish is analyzed within the framework of {-(y)IcI} morpheme's derivation of different types of nouns, and it is

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü, ozge.can@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2864-2649

** Dilbilim Uzmanı, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, gozel.eylul@ogr.deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3089-1572

*** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü, ozgun.kosaner@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1609-3291

discussed whether Lieber (2004)'s finding of affix polysemy for the roles of agent and subject in English is also observed in Turkish on the basis of the *Lexical Semantic Framework* with natural language data taken from TUDv3. At this point, our study questions whether the phenomenon of affix polysemy observed in the derivation of the agentive and instrumental nouns in Turkish also occurs in the derivation of the experiencer and theme/patient nouns. Accordingly, 95 out of 7029 lines obtained and cleaned by “w+IcI” queries in TUDv3 were analyzed, and as expected, the morpheme {-y)IcI} was found to derive many different types of nouns (agentive, instrumental, experiencer, stimulus, force), but not theme/patient nouns. Going beyond Lieber (2004), it was found that the morpheme {-y)IcI} derives both agentive and instrumental nouns from the same verb. In the light of these findings, it was found that the morpheme {-y)IcI} is a morpheme that exhibits the phenomenon of affix polysemy in Turkish.

Keywords: affix polysemy, morpheme -(y)IcI, Lexical Semantic Framework, thematic roles

1. GİRİŞ

Eklerin birbiriyle yakından ilişkili birkaç anlama sahip olma eğilimi olarak tanımlanan ek çokanlamlılığı, türetimsel sözcüklerin anlambilimle bağlantısı nedeniyle biçimbilim-anlambilim arakesitiyle ilişkilendirilen ve dillerarası gerçekleştirmelerinde dizgesel ortaklıklara rastlanması açısından ilginç dağılım sergileyen bir görüngüdür. Ne var ki bu görüngünün, biçimbilimciler tarafından büyük ilgi görmüş diğer kuramsal tartışmaların aksine çok daha az ilgi gördüğü söylenebilir. Bu anlamda, *ek çokanlamlılığı* (affix polysemy) konusunda yanıtlanması gereken pek çok soru bulunmaktadır (Lieber, 2009, s. 193). Sözelimi, İngilizcede edici ve araç adlarının {-er} biçimbirimiyle türetilmesi ve bu durumun diğer Latin dillerinde de gözlemlenmesi, ek çokanlamlılığı konusuna en ilginç örneklerden birini oluşturmaktadır. Nitekim, Lieber (2004) tarafından oluşturulan *Sözlüksel Anlambilim Çerçevesi* (Lexical Semantic Framework) içerisinde bu kodlanışının rastlantısal olmadığı dizgesel çözümleme yöntemleri aracılığıyla ortaya koyulmakta; Booij ve Lieber (2004), Booij (2005) tarafından yapılan çalışmalarda da bu çözümleme yönteminin diğer dilleri kapsayıcılığı desteklenmektedir. Bununla birlikte, Lieber (2009), DENEYİMCİ ve KONU/ETKİLENEN konusal rollerinin de aynı ekle kodlandığına ilişkin bilgilere yer vermekte; bu anlamda, Sözlüksel Anlambilim Çerçevesinden elde ettiği ek çokanlamlılığı sonucunu {-er} biçimbiriminin EDİCİ, ARAÇ, DENEYİMCİ ve KONU/ETKİLENEN rollerinin tümüne genellemektedir.

Söz konusu görüngünün dünya dillerinde sıklıkla rastlanan bir görüngü olması nedeniyle sahip olduğu ilginç doğasına karşın alanyazında Türkçedeki ek çokanlamlılığını inceleyen çalışmalara rastlanmamakta; yalnızca, EDİCİ ve ARAÇ rollerinin aynı ekle kodlandığına ilişkin Lewis (1967, s. 225), Lieber (2009, s. 193) gibi araştırmacılar tarafından yapılan kimi betimlemeler bulunmaktadır. Bu noktada çalışmamız Türkçedeki EDİCİ ve ARAÇ rollerinde gözlemlenen ek çokanlamlılık görüngüsünün DENEYİMCİ

ve KONU/ETKİLENEN rollerinde de gerçekleşip gerçekleşmediğini Türkçe Ulusal Derleminden (TUDv3) alınan gerçek dil verileri üzerinden Lieber (2004) tarafından önerilen *Sözlüksel Anlambilimsel Çerçeve* temelinde tartışmaktadır.

2. Kuramsal Artalan

2.1. Ek Çokanlamlılığı

Biçimbilim alanyazınında ek sıralaması, ayraçlama çatışması gibi tartışmalar kadar ilgi görmemiş bir tartışma konusu olan ek çokanlamlılığı, eklerin birbiriyle yakından ilişkili birkaç anlama sahip olma eğilimi olarak tanımlanan ve dillerarası gerçekleşimindeki ortaklıkları açısından ilginç bir dağılım sergileyen bir görüngenü olma özelliği taşımaktadır. Sözelimi, İngilizcedeki EDİCİ ve ARAÇ konusal rollerini taşıyan adların {-er} biçimbirimiyle türetilmesi ve bu durumun diğere Latin dillerinde gözlemlenmesi, ek çokanlamlılığı konusunda üzerine en çok çalışma yapılan konular arasında yer almakta; bununla birlikte ilgili durumun yalnızca İngilizceye ve Latin dillerine özgü olmadığı; Felemenkçe, Almanca, Türkçe hatta bir Nijer-Kongo dili olan Yorubaca ve Hindistan'da konuşulan bir dil olan Kannadaca da görüldüğü bilinmektedir. Bu anlamda, söz konusu görüngenünün edici ve araç kodlayan ek açısından gösterdiği dağılım rastlantısal olmaktan uzaklaşmaktadır (Lieber, 2009, s. 193). Nitekim, Lieber (2004), İngilizcedeki {-er} biçimbiriminin bazen EDİCİ, bazen ARAÇ, bazense KONU rolündeki adları oluşturduğuna yönelik bir araştırma sorunu ortaya koyarak bu biçimbirimin tek bir anlam çekirdeği olup olmadığını araştırılması gerektiğine dikkat çekmektedir; çünkü İngilizcede bu biçimbirimle oluşturulan sözcükler, geniş bir yorumlamaya sahip olabilmektedir. Sözelimi, İngilizcede {-er} biçimbirimi *writer, driver* gibi sözcüklerde EDİCİyi; *opener, printer, pager* gibi sözcüklerde ARAÇı; *hearer* gibi bir sözcükte DENEYİMCİyi; *pleaser, thriller* gibi sözcüklerdeyse UYARICIyı kodlamaktadır. Yine benzer olarak aynı biçimbirimin farklı konusal rolleri kodlaması *sinker, loaner* (KONU/ETKİLENEN), *villager, freighter* (ADDAN AD TÜRETME), *fiver* (ÖLÇÜ) ve son olarak *diner* (YER) gibi sözcüklerde görülebilir (Lieber, 2004, s. 2, s. 17).

Lieber (2004, ss. 17-18), yukarıda yer alan {-er} türetimlerinin en türetken biçiminin edici ve araç adları oluşturmak için gerçekleştiğini, bu rolleri aynı biçimbirimle kodlamanın neden yalnızca İngilizcede değil, diğere dillerde de gerçekleştiğinin açıklanması gerektiğini belirtmektedir. Bu anlamda, araştırmacı, bu biçimbirimlerin tam olarak gösterdikleri çokanlamlılık aralığını göstermesinde rastlantısal bir durumun olmadığını öngörmektedir. Diğere bir deyişle araştırmacı, {-er} biçimbiriminin edici ve araç adlarını kodlamasının asıl nedeninin biçimbirimlerin temel anlamı olduğunu ileri sürmekte ve aslında bu biçimbirimlerin, birbirinden ayrı biçimbirimler olmadığını; aksine tek bir biçime sahip olan ancak birbiriyle yakından ilişkili farklı anlamlar kodlayan tek bir biçimbirim olduğunu savlamaktadır. Nitekim, {-er} biçimbiriminin bu yönünün ek çokanlamlılığı

görüngüsüne ilişkin en çok çalışılan konularından birini oluşturduğu söylenebilir.

{-er} biçimbiriminin edici ve araç adları oluşturmasına ilişkin yapılan alanyazın taraması sonucunda, Rappaport Hovav ve Levin (1992) tarafından yapılan çalışmayla karşılaşılmaktadır. Araştırmacılar, yaptıkları bu çalışmada söz konusu biçimbirimi anlambilimsel temsil düzeyinden çok üye yapısı düzeyinde çözümlemekte, bu biçimbirimin eklendiği eylemin dışsal üyesini bağladığını ileri sürmektedir. Ne var ki bu gibi bir çözümlemede eylemin dışsal üyesinin yalnızca EDİCİ, ARAÇ, DENEYİMCİ ve UYARICIyla sınırlı olması nedeniyle KONU rolünü taşıyan {-er} biçimbirimli yapıların çözümlenmesinde kimi sorunlar ortaya çıktığı ifade edilmekte, bu anlamda da çözümlemenin yetersiz kaldığı bir nokta kalmaktadır. Bununla birlikte, Lieber (2004, s. 19) ilgili çözümlemenin aynı zamanda {-er} biçimbirimiyle oluşturulan ad biçimlerini de açıklayamadığını savunmakta, *Londoner*, *villager*, *freighter* gibi adların oluşumunda eylemcil bir tabanın olmaması nedeniyle bu sözcüklerin yorumlamalarını nasıl aldıklarının üye yapısı için sorun oluşturduğunu belirtmektedir. Rappaport Hovav ve Levin (1992) tarafından yapılan üye yapısı çözümlemesinden farklı olarak Jackendoff (1990) {-er} biçimbiriminin çözümlenebilmesi için anlambilimsel temsil düzeyinde bir çerçeve önermektedir. Ne var ki araştırmacı, önerdiği bu çerçevede eylemcil anlam üzerine odaklanarak adsıl anlamı büyük ölçüde göz ardı etmekte; *ad-gibi* (noun-like) üyelerin özelliklerini ortaya koymak için *şey* (thing) ve *yer* (place) olmak üzere iki ilkel önermekte ve bu anlamda {-er} biçimbiriminin çözümlenmesi için hem çok fazla geniş hem anlambilimsel olarak uygun olmayan ilkellere yer vermektedir. Bu çözümlmeye benzer olarak Wierzbicka (1996) ek çokanlamlılığı sergileyen biçimbirimlerin anlambilimsel içeriğini saptamak için *ben*, *sen*, *biri*, *bir şey* ve *insanlar* olmak üzere beş tözsel ilkel önermekte ve o da yine biçimbirimlerin anlambilimsel temsil düzeyinde çözümlenebilmesi için bir çerçeve ortaya koymaktadır. Buna karşın, {-er} biçimbiriminin izin verdiği edici ve araç yorumlarının tümünü kapsamak için hem kişi hem bir şey ilkellerinin gerekmesi nedeniyle bu gibi bir ilkel ayrımı da ilgili biçimbirimle türetilen adların işlemsel doğasını tam olarak yansıtmaz (Lieber, 2004, s. 22).

Lieber (2004), ek çokanlamlılığı konusunda önceki araştırmacıların yalnızca bu biçimbirimlerin ilkellerini dizelgelemesinin, açıklamaya yaklaşmadığını belirtmekte; bu anlamda söz konusu dizelgelemelerin biçimbirimlerin ne anlama geldiğini ortaya koymadığını, bu biçimbirimlerin davranışlarını açıklamadığını ileri sürmektedir. Araştırmacı tam da bu nedenle ek çokanlamlılığı gösteren {-er}, {-ee}, {-ant/-ent} ve {-ist} gibi biçimbirimlere bütünleşik bir anlambilimsel içerik yüklemeye izin veren bir özellik dizgesi geliştirmekte, geliştirdiği özellik dizgesiyle eklemenin anlambilimsel yapısının tıpkı çekimsel özellikler gibi *dizisel* (paradigmatic) olabileceğini ileri sürmekte, böylece {-er} gibi bir biçimbirimin neden hem EDİCİyi hem de ARAÇı kodladığına ilişkin çözümlenmeli bir sonuca varmaktadır.

Bütün bu tartışmalar ışığında biz, Rappaport Hovav ve Levin (1992)'deki çözümlemenin biçimbilim-anlambilim arakesiti dışında biçimbilim-sözdizim arakesitini de gerektirdiği ve özellikle KONU/ETKİLENEN rollerinin eylem öbeğinin sözdizimsel yapısı tarafından belirlendiği durumlarını da göz önünde bulundurarak ROL kavramını kullanmak yerine edici adları, araç adları, konu/deneyimci adları, uyaran adları terimlerini kullanmayı daha doğru buluyoruz. Lieber (2004, 2009), Booij ve Lieber (2004), Booij (2005)'in yaptığı bütün çözümlerinin türetim biçimbirimleri üzerinden gerçekleştirildiği ve ek çok anlamlılığını sağlayanın türetime giren eylemin sözdizimsel özellikleri değil de biçimbirim anlamsal özellikleri olduğu düşünüldüğünde bu yaklaşımın daha sağlıklı sonuçlar vereceği görülmektedir.

2.2. Türetimsel Anlambilimsel Bir Yaklaşım: Sözlüksel Anlambilim Çerçevesi

Lieber, türetilmiş sözcüklerin anlambilimine ilişkin bir araştırma konusu olan ek çokanlamlılığının açıklanması için geliştirdiği *Sözlüksel Anlambilim Çerçevesinde* (Lexical Semantic Framework), çokanlamlılık sergilediğini öngördüğü biçimbirimlerin, daha önce önerilenlerin aksine birbirinden farklı biçimbirimler olmadığını; bunların çokanlamlılık sergilediğini savlamaktadır (Lieber, 2004, s. 37). Araştırmacıya göre; bu biçimbirimlerin birbirinden farklı biçimbirimler olmadığını en temel göstergesi, eklendikleri ada kattıkları anlambilimsel içeriktir. Buna göre; özellikle somut ve işlemsel adlar yaratan {-er}, {-ant/-ent} gibi biçimbirimler, edicilerin, araçların, konuların ve deneyimcileri tümünün ortak noktasıdır. Araştırmacı, bu anlamda bu türden biçimbirimlerin aslında EDİCİ veya ARAÇ gibi konusal rollerin ötesinde çok daha soyut bir anlama gönderimde bulunduğunu savlamakta; bu türden biçimbirimlerin anlamının 'bir süreç veya olayla ilgili somut bir ad' gibi bir biçimde betimlenebileceğini belirtmektedir (Lieber, 2009, s. 194).

Ek çokanlamlılığı sergileyen biçimbirimlerin neden tam olarak kapsadıkları anlam aralığını işaret ettiği sorunundan yola çıkan ve bunu önceki çalışmalardan farklı olarak yalnızca betimleme düzeyinde bırakmayıp açıklama düzeyine çıkarmayı amaçlayan araştırmacı, ek çokanlamlılığı davranışının önerdiği altı ontolojik/kavramsal ulamla açıklanabileceğini ileri sürmektedir. Araştırmacı, önerdiği ontolojik/kavramsal ulamları tıpkı çekim dizisinde yer alan kişi, sayı, zaman gibi özellikler gibi dizisel bir düzene yerleştirmekte; bu anlamda belirli türetim biçimbirimlerinin yerleştirilebileceği anlambilimsel bir dizinin varlığından söz etmektedir. Bununla birlikte, ilgili ontolojik/kavramsal ulamların ek çokanlamlılığı taşıyan biçimbirimleri soyut bir biçimde betimlemek için anlambilimsel araçları oluşturduğunu, böylece bu ek çokanlamlılığının ardında yatan ortaklığın ortaya çıkarılabileceğini savlamaktadır. Lieber (2004, s. 24, 29, 136) tarafından önerilen ontolojik/kavramsal ulamlar şöyle sıralanabilir:

- (i) [+/- maddesel]: Bu özelliğin varlığı maddelerin, şeylerin ve özlerin kavramsal ulamını, sözdizimsel ulamın kavramsal

- karşılığı olan ad olarak tanımlar. Olumlu değer, somut adları tanılayan maddeselliğin varlığını gösterirken, olumsuz değer, soyut adları tanılayan maddeselliğin yokluğunu gösterir.
- (ii) [+/- devingen]: Bu özelliğin varlığı olaysal ya da durumsal anlama işaret eder ve kendi başına durumun kavramsal ulamını işaretler. Olumlu değer bir olay ya da süreç gösterirken, olumsuz değer durum gösterir.
- (iii) [+/- ÇNKD]: İlk ve son konum/durum arasındaki ilerlemeyi kodlayan ‘Çıkarılabilir Nihai Konum ya da Durum’a işaret eder. Olumlu değer, ilk ve son konum/durum arasındaki herhangi bir noktada ilerlemeyi kodlarken, olumsuz değer konum/durumların ilerlemesi hakkında bir şeye işaret etmez.
- (iv) [+/- S]: Bu özellik ‘Sınırlı’ anlamına gelir. Bir durum ya da madde/şey/özdeki uzamsal ya da zamansal sınırların uygunluğuna işaret eder. [S] özelliği yoksa öge ontolojik/kavramsal olarak sınırlı olabilir ya da olmayabilir; ögenin sınırları kavramsal ve dilsel olarak ilgisizdir. Öge [+S] değerini taşıyorsa, uzamsal veya zamansal olarak sınırlandırılmıştır. Öge [-S] değerini taşıyorsa, ögenin zamanda ya da uzamda içsel sınırları yoktur.
- (v) [+/-TO]: Bu özellik, ‘Teklerden Oluşur’ anlamına gelir ve bir sözlüksel birimin anlamında sezdirilen uzamsal ya da zamansal birimlerin ilgililiğine işaret eder. Bir birimin [+TO] değerini taşıması, ayrılabilir benzer içsel birimlerden oluştuğuna gönderimde bulunurken, [-TO] değerini taşıması ögenin uzamsal ya da zamansal olarak bütünleşik ya da içsel olarak farklılaşmamış bir şeye gönderimde bulunduğunu gösterir.

Yeni bir karmaşık sözcüğün oluşturulması, her zaman birden çok parçanın tek bir gönderim birimine bütünleşmesini içerdiğinden Lieber (2004, s. 45) ek çokanlamlılığını çözümlmek için önerdiği ontolojik/kavramsal ulamların yanı sıra eşdizinleme adı verilen yönteme de başvurmaktadır. Anlambilimsel iskeletlerin oluşturulduğu bir uyuşum işleminde, en yüksek baş olmayan üyenin en yüksek baş olan üyeyle eşdizinlenmesini koşullayan *EşDizinleme İlkesini* (Principle of Co-Indexation) öneren araştırmacı, böylelikle çözümlemesinde karmaşık bir sözcüğün farklı kısımlarıyla bu birimlerin sözlükçeden getirdikleri üyeleri bir araya getirmek için bir araca daha yer vermiş olmaktadır. Araştırmacı sonuç olarak ek çokanlamlılığı görüngüsünü açıklamak için ontolojik/kavramsal ulamlar ve eşdizinleme ilkesi olmak üzere iki çözümlleme aracına başvurmakta ve bu doğrultuda ek çokanlamlılığı gösteren {-er} biçimbiriminin çözümlemesi için aşağıda yer alan (1), (2), (3) ve (4)’teki gibi bileşmiş iskeletler önermektedir:

(1) villager, freighter

[+maddesel, devingen ([i], [+maddesel ([[i]]])]

-er

village, freight

- (2) writer
[+maddesel, devingen ([[i]], [+devingen ([[i]]])]
-er write
- (3) printer
[+maddesel, devingen ([[i]], [+devingen ([[i]]])]
-er print
- (4) sinker
[+maddesel, devingen ([[i]], [+devingen, +ÇNKD ([[i]]])]
-er sink

Araştırmacı tarafından önerilen (1) iskeleti, {-er} biçimbiriminin somut bir ada bağlanması sonucunda gerçekleşen yapılanmayı temsil etmektedir. Buna göre ilgili yapılanmada biçimbirim iskeleti, somut bir ad olan *village*, *freight* gibi adlara bağlanır ve onu somut devingen bir ad haline getirir. Anlambilimsel özelliklerin en yüksek üyesi, taban adın tek üyesiyle eşdizinlenir ve eşdizinlenen en yüksek üyede özel bir koşul bulunmadığından; türetilen ad *hisseden/duyarlı* (sentient) bir şeye yükleniyorsa EDİCİ okuması, *hissedemeyen* (nonsentient) bir şeye yükleniyorsa ARAÇ okuması alınır. İlgili biçimbiriminin eylem biçimleri de aynı yöntemle çözümlenir. Buna göre (2) ve (3) yapılarında eşdizinleme ilkesi uyarınca biçimbirim en yüksek anlambilimsel özelliğini, en yüksek taban üyeleri olan *write* ve *print* birimlerine bağlar ve ortaya çıkan {-er} türetimi, eylemcil taban üyesinin sahip olduğu konusal yorumu içkinleştirir; böylece (2)'den EDİCİ, (3)'ten ARAÇ okuması alınır. Son olarak (4)'te görüldüğü gibi ilgili biçimbirimin en yüksek üyesini, bir KONUSAL/ETKİLENEK olarak yorumlanan *sink* gibi bir eyleme eklemesi durumunda {-er} biçimbirimi de ilgili konusal rolü yüklenip KONUSAL/ETKİLENEK biçimlerini yaratır. Lieber (2004) tarafından ulaşılan bu sonuç, Booij (2005, s. 23) tarafından da desteklenmekte, araştırmacıya göre de taban eylemin öznesinin anlambilimsel rolünün EDİCİ olması durumunda, bu eylemin ada dönüştürülmesi {-er} biçimbiriminin EDİCİ rolünü almasıyla sonuçlanmaktadır. Nitekim, Lieber (2009) önerdiği kuramsal çerçeve sonucunda ulaştığı bu saptamayı tıpkı Booij (2005) gibi aktarmakta, bu anlamda eylemin öznesinin edici olması durumunda {-er} biçimbiriminin eklendiği eylemin de EDİCİyi, araç olması durumunda eylem+er birleşiminin ARAÇı, deneyimleyen olması durumunda bu birleşimin DENEYİMCİyi ve son olarak konu olması durumundaysa bu birleşimin KONUSUyu kodladığını örnek tümcelerle destekleyerek açıklamaktadır. Bu anlamda araştırmacı, bu biçimbirimin tam olarak gösterdiği anlam aralığını göstermesinin nedeninin, eylemin özne üyesiyle bağlantılı olmasından kaynaklandığı; başka bir deyişle bu biçimbirimin eylemin öznesi ne anlama geliyorsa onu anlatılabileceği sonucuna varmaktadır.

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere; Lieber (2004) tarafından geliştirilen ve geliştirilme amaçlarından biri ek çokanlamlılığının

ardına yatan nedenleri saptamak olan *Sözlüksel Anlambilimsel Çerçeve*, {-er} biçimbiriminin dağılımı açısından anlamlı sonuçlar vermektedir. Bununla birlikte, İngilizcedeki edici ve araç bildiren biçimbirimin ek çokanlamlılığına ilişkin pek çok çalışma bulunsa da ilgili gerçekleşimin Türkçede yalnızca. {-gA/Ic} biçimbirimi söz konusu olduğunda geçerli olduğuna yönelik betimleme bulunmaktadır⁷⁰. Bu anlamda, Türkçede ek çokanlamlılığı gösteren başkaca biçimbirimler olup olmadığı sorusu yanıtlanması gereken bir soru olarak değerlendirilmektedir.

3. Araştırma Yöntemi ve Veritabanı

Ek çokanlamlılığının Türkçedeki görünümünü incelemek için oldukça işlek bir biçimbirim olan {-y)IcI} biçimbirimi seçilmiştir. Veri toplama aşamasında, olguların doğasını ve özelliklerini tanımlamak amacıyla kullanılan, incelenen olgu hakkında çözümleme yapma olanağı sağlayan Türkçe Ulusal Derlemi (TUD) 3.0 (Aksan vd., 2012) sorgu arayüzünden yararlanılmıştır. TUDv3 basit sorgu arayüzünden “\w+ıc1, \w+ici, \w+ucu, \w+ücü” sorgularıyla içinde “ıc1, ici, ucu, ücü” dizileri geçen sözcükler aranmış ve toplamda 11640 satırlık veri elde edilmiştir. Bu verilere ilişkin sıralamalı görünüm, bağlam içi anahtar sözcük görünümü ve tümce görünümü çıktıları Microsoft Excel çalışma kitabına kaydedilmiştir.

DEĞİŞKE	SONUÇ
-ıc1	3269
-ici	3268
-ucu	2291
-ücü	2812
TOPLAM	11640

Tablo 1 – “\w+IcI” Sorgusunun Döndürdüğü Sonuçların Biçimbirimin Değişiklerine Göre Dağılımı

Kaydedilen verilerden, içinde “ıc1, ici, ucu, ücü” dizileri bulunan ancak bizim araştırma nesnemiz olan {-y)IcI} biçimbirimiyle ilgili olmayan sözcükler (sözelimi, **gıcık**, **başlangıcı**, **biricik**, **sucuk**, **işgücü**) ve ilgili biçimbirimi içermesine karşın çoksözcüklü birim oluşturan yapılar (sözelimi, iç karartıcı, huzur verici) birimler çıkarıldıktan sonra toplam 7029 satırdan oluşan temizlenmiş veri elde edilmiştir.

⁷⁰ {-gA/Ic} biçimbirimi ile ilgili ayrıntılı bilgi almak için bkz. Can, Ö., & Kayabaşı, D. (2016). Türkçede {-gA/Iç} ve {-I/A} ç} Biçimbirimleri: Türetkenlik çerçevesinde eşsüremler bir çalışma. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 27(1).

DEĞİŞKE	SONUÇ
-ıcı	2547
-ici	2581
-ucu	1211
-ücü	690
TOPLAM	7029

Tablo 2 – Temizlenmiş Sonuçların {-(y)IcI} biçimbiriminin Değişiklerine Göre Dağılımı

7029 satırdan oluşan veri örneklem olarak kabul edilmiş ve %10 hata payı ve %95 güven düzeyiyle 95 satırın incelenmesinin yeterli olacağı bulunmuştur (Raosoft Sample Calculator). 7029 satırlık verinin içinde {-CI} biçimbirimiyle oluşturulmuş (şarkıcı, eskici, vb.) sözcükler de yer almaktadır. Mansuroğlu'nu (1953) izleyerek biz {-CI} biçimbirimini, {-(y)IcI} biçimbiriminin değişkesi olarak kabul ediyoruz. Bu kabulümüzün gerekçelerini Bulgular ve Tartışma kısmında §4.6'da ayrıntılandıracağız. Daha sonra Python programlama dilinde yazılan bir betikle 7029 satır arasından 95 satır rastgele seçilmiş ve ayrı bir Excel dosyasına kaydedilmiştir. Bu dosya üzerinde yapılan çözümleme sürecinde Lieber (2009, ss. 194-195) temel alınmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

Türkçede ek çokanlamlılığının bulunup bulunmadığını saptamayı amaçlayan bu çalışmada, Türkçe Ulusal Derlemeden elde edilen veriler üzerinde yapılan çözümlemede {-(y)IcI} biçimbiriminin Lieber'in (2004, 2009) öngördüğünün de ötesinde ve yine Lieber'in terimiyle farklı ROLlerde yani farklı anlamlarda adsıl sözcükler türettiği bulgulanmıştır.

4.1. {-(y)IcI} Biçimbirimiyle Türetilmiş Edici Adları

Veritabanımızda yer alan ve {-(y)IcI} biçimbirimiyle türetilmiş sözcüklerden 37'si edici adı olarak karşımıza çıkmaktadır.

- (5) *Sürücü*ler klasmanında altıncı sırada bulunan Fernando Alonso, bugün koşulacak Macaristan Grand Prix'sine birinci cepte başlayacak.

(TUD, W-PI31D1B-2351-1510)

- (6) Sahnede *yazıcı* arkadaşlar, kolaylaştırıcılar ve bir de kursu, herkesin sözünü özgürce söylemesi için.

(TUD, W-OI37E1B-3058-481)

Yukarıda yer alan (5)-(6) örneklerinde *sürücü* ve *yazıcı* sözcükleri sür- ve yaz- eylemlerinden türetilmiş edici adlarıdır.

(7) sürücü

[+maddesel, devingen ([[i]], [+devingen ([[i]]])]

{-(y)IcI} sür-/yaz-/kur-/üret-/yönet-/al-/sat-/kurtar-

(7)'de temsil edilen anlambilimsel iskelette, {-(y)IcI} biçimbiriminin +devingen özelliği eylemlerin (al-, düzenle-, kullan-, kurtar-, kur-, öyküle-, sağla-, sat-, seç-, sun-, sür-, taşı-, tüket-, üret-, yarat-, yay-, yaz-, yönet-) +devingen özelliğiyle dizinlenmiş ve böylece edici adları türetilmiştir.

4.2. {-(y)IcI} Biçimbirimiyle Türetilmiş Araç Adları

Veritabanında yer alan 95 sözcükten 10'u araç adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada dikkati çeken, Lieber (2004)'ten farklı olarak {-(y)IcI} biçimbiriminin Türkçede aynı eylemden hem edici hem de araç adı türetebildiği bulgulanmıştır.

(8) Yazılım bir ana açılış bölümü ve uzatılmış bir bölüm üzerinde yer alan üç mantıksal *sürücü* tespit etti.

(TUD, W-TC40E1B-2879-1334)

(9) Kayıt defterindeki bazı değerleri sonraya saklamak için *yazıcı*dan çıktı almak istiyorsanız biraz dikkatli olmanızı öneririz.

(TUD, W-PC40E1B-2875-116)

Yukarıda (8)-(9) örneklerinde sür- ve yaz- eylemleriyle türetilmiş araç adları görülmektedir.

(10)sürücü

[+maddesel, devingen ([[i]], [+devingen ([[i]]])]

{-(y)IcI} sür-/yaz-/kur-/al-/ısıt-/çöz-/ayır-/dağıt-

(10)'daki anlambilimsel iskelette {-(y)IcI} biçimbiriminin +devingen özelliğinin eylemlerin (al-, ayır-, çöz-, dağıt-, ısıt-, kur-, sür-, yaz-) +devingen özelliğiyle dizinlenmiş ve böylece araç adları ya da ARAÇ konusal rolünü yüklenmiş adlar türetilmiştir. Aynı iskeletin hem edici adları hem de araç adlarının türetiminde işler olması ek çokanlamlılığına bir kanıt olarak yeterli olabileceken, Türkçe {-(y)IcI} biçimbiriminin aynı eylemlerden hem edici hem de araç adları türetmesiyle Lieber (2004)'ün yaklaşımına fazladan bir kanıt sunmaktadır. Özellikle al-, sür- yaz- eylemleriyle türetilen adlar hem edici (en yüksek fiyatı veren *alıcı*, tarih *yazıcı*lar) hem de araç (uydu *alıcısı*, renkli *yazıcı*) anlamı türetilmektedir.

4.3. {-(y)IcI} Biçimbirimiyle Türetilmiş Deneyimci Adları

Veritabanında yer alan sözcüklerden üçü deneyimci adı olarak çözümlenmiştir.

- (11) Bi *izleyicimiz* diyo ki: Asker millet olmalı, Türklerin en önemli vasfı olmalı söylemişti hoca, ee! bu ee! işte şeyini bu görüşünü ... diye uzun uzun bi şey yazmış.

(TUD, S-ADABAo-0355-354)

- (12) *Dinleyiciler* Türk'tü.

(TUD, W-PC40E1B-2875-116)

Yukarıda (11)-(12) örneklerinde izle- ve dinle- eylemleriyle türetilmiş deneyimci adları görülmektedir.

- (13) dinleyici

[+maddesel, devingen ([[i]], [-devingen ([[i]]])]
{-(y)IcI} dinle-/gör-/izle-

(10)'daki anlambilimsel iskelette {-(y)IcI} biçimbiriminin devingen özelliğinin eylemlerin (dinle-, gör-, izle-) -devingen özelliğiyle dizinlenmiş ve böylece edici adları türetilmiştir.

4.4. {-(y)IcI} Biçimbirimiyle Türetilmiş Uyarıcı Adları

Veritabanında yer alan 95 sözcükten on beşi uyarıcı adı olarak çözümlenmiştir.

- (14) Diyarbakır Cezaevi'ne *uyuşturucu*yu da bunlar sokar.

(TUD, W-GD36C4A-0206-100)

- (15) Küçer, kafeinin yaygın olarak kullanılan bir *uyarıcı* olduğunu, kahve, çay, kola, çikolata, bazı uyarıcı haplar, ağrı kesiciler, diyet hapları ile çeşitli reçeteli ilaçların kafeinin ana kaynağı olduğunu anlattı.

(TUD, W-TI27D1B-2471-693)

(14)-(15) örneklerinde yer alan *uyuşturucu* ve *uyarıcı* adları uyarıcı adlar olarak çözümlenmiştir.

- (16) uyuşturucu

[+maddesel, devingen ([[i]], [-devingen ([[i]]])]
{-(y)IcI} aldat-/gevşet-/kaşındır-/uyar-/uyuştur-/yor-

(16)'daki iskelette $\{-(y)IcI\}$ biçimbiriminin devingen özelliğın eylemlerin (aldat-, gevşet-, kaşındır-, uyar-, uyuştur-, yor-) -devingen özelliğıyla dizinlenmiş ve böylece uyarıcı adları türetilmiştir.

4.5. $\{-(y)IcI\}$ Biçimbiriyle Türetilmiş Gücül Adlar

Veritabanında yer alan 95 sözcükten on dokuzu gücül ad olarak çözümlenmiştir. Lieber (2004)'ün çözümlemesinde bir ulam olarak yer almayan gücül adlar doğaları gereğı devingen olan ancak devindiricisi bilinçli/istemli varlıklar olmayan, ya doğal güçlerin etkisiyle ya da kendiliğinden gerçekleşen etkinlikleri göstermektedir.

(17) **Bulaşıcılığ**ı yüksek olan bu hastalığın her yıl meydana getirdiğı salgınlar kişileri hasta ederken toplumlara da ekonomik yük getirmektedir.

(TUD, W-HE39E1B-3027-1958)

(18) Ephedra 2 metreye kadar büyüeyebilen **sürünücü** veya **tırmanıcı**, zengin dallanma gösteren çalılarıdır.

(TUD, W-SB04A2A-1269-1478)

(17)-(18) örneklerinde yer alan **bulaşıcı**, **sürünücü** ve **tırmanıcı** sözcükleri uyarıcı adlar olarak çözümlenmiştir.

(19) bulaşıcı

[+maddesel, devingen ([[istemsiz-i]], [+devingen ([[i]]])]

$\{-(y)IcI\}$

bağla-/bulaş-/tırman-/yıprat-

4.6. $\{-CI\}$ Biçimbiriyle Addan Ad Türetimleri

Türkçede addan ad türettiğı için genellikle $\{-(y)IcI\}$ biçimbiriminden ayrı sınıflandırılan ancak bu biçimbiriyle aynı kaynaktan geldiğini düşündüğümüz $\{-CI\}$ biçimbiriyle türetilmiş sözcüklere de veritabanında rastlanmıştır. Mansuroğlu (1953), Türkçedeki $\{-(y)IcI\}$ biçimbiriminin, eylemden ad türeten $\{-gu/-gü\}$ biçimbiriyle addan ad türeten $\{-çI\}$ biçimbiriminin birleşiminden türediğini ve zamanla $\{-(y)IcI\}$ biçimini aldığını savunmaktadır; dolayısıyla $\{-(y)IcI\}$ biçimbiriminin $\{-CI\}$ biçimbirimini de değışke olarak kapsadığını savlayabiliriz. Bu savlama, Lieber'in (2004) ek çokanlamlılığın açıklarken sunduğı addan ad türetme ulamını da çözümlememize dahil edebilmemizi sağlamaktadır.

Veritabanında yer alan 95 sözcükten on biri addan ad türetme olarak çözümlenmiştir.

(20) **Göstericiler** ayrıca iki araba çalıp yaktı.

(TUD, W-NE30D1B-2104-1705)

(21) Bu ilginin en büyük sebebi ünlü **öykücü**ye olan hayranlığınan gelmektedir.

(20)-(21) örneklerinde yer alan *gösterici*, ve *öykücü* sözcükleri addan ad türetme olarak gerçekleşmektedir.

(22) gösterici

[+maddesel, devingen ([[i]], [+maddesel ([[i]]])]

{-(y)IcI}

batı/eski/gösteri/kapı/öykü/sanayi/taksi

(22)'deki iskelette {-(y)IcI} biçimbiriminin özelliğinin eklendiği adsılın (batı, eski, gösteri, kapı, öykü, sanayi, taksi) +maddesel özelliğiyle dizinlenmiş ve böylece addan ad türetimi gerçekleşmiştir.

5. SONUÇ

Biçimbirimlerin birbiriyle yakından ilişkili anlama sahip olma eğilimi olarak ek çokanlamlılığını konu alan ve bu nedenle ilgili konuya yönelik Lieber (2004) tarafından geliştirilen *Sözlüksel Anlambilimsel Çerçeve*'nin kuramsal çerçeve olarak belirlendiği bu çalışmada, ek çokanlamlılığı gösterdiği düşünülen {-(y)IcI} biçimbirimi, Türkçe Ulusal Derlemden elde edilen doğal dil verileri üzerinde eklendiği tabanın doğasına bağlı olarak türetilen adlara ya da Lieber'in deyimiyle yüklendiği ROLLere göre incelenmiş, bu inceleme sonucunda söz konusu biçimbirimin birden fazla anlam üretebilen bir ek olduğu bulgulanmıştır. Araştırmadan elde edilen bu sonuç, yine araştırma içerisinde ilgili biçimbirimin türettiği adın türüne bağlı olarak değişiklik gösterdiği öngörülen anlambilimsel iskeletlerle desteklenmiştir. Bu iskeletlerle birlikte söz konusu biçimbirimin türettiği adların değişkenliğine neden olan özellikler ve bu özelliklerin değerleri soyut yapıda temsil edilmiştir. Bütün bu çözümlenmeler sonucunda, Türkçedeki {-(y)IcI} biçimbiriminin, eklendiği tabana bağlı olarak edici, araç, deneyimci, uyarıcı adları türetebildiği ve bu anlamda, ilgili biçimbirimin Türkçede ek çokanlamlılığı görüngüsünü sergileyen bir biçimbirim olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmada ayrıca, Lieber (2004)'ün sınıflandırmasında yer almayan ancak çalışmanın veritabanında rastlanan gücül adlar da bulgulanmıştır. Bunun dışında Türkçede genellikle {-(y)IcI} biçimbiriminden bağımsız olarak sınıflandırılan {-CI} biçimbiriminin de ek çokanlamlılığı olgusu içinde değerlendirilebileceği ileri sürülmüştür. Biz bu biçimbirimin hem tarihsel olarak hem de Lieber'in addan ad türetme sınıfı olarak tanımladığı sınıfa karşılık geldiğini göz önünde tutarak {-(y)IcI} biçimbirimin değişkesi olarak kabul ederek ilerledik. Bu bağlamda çalışmamızın çıktılarını şu şekilde sunabiliriz:

- Türkçedeki {-(y)IcI} biçimbiriminin Lieber'in yaklaşımında açıkladığı konumsal rollerden KONU/ETKİLENEN dışındaki bütün

ulamlarda (edici, araç, deneyimci, uyarıcı) sözcük türetebildiği görülmüştür.

- Lieber'in örneklerinde yer almayan ama Türkçe örneklerde rastladığımız aynı eylemden hem edici hem de araç adlarının türetilmesi olgusu, ek çokanlamlılığını belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.
- Çalışmamızın veritabanında yaptığımız çözümlemelerde Lieber (2004)'ün çalışmasında yer almayan ancak sınıflandırmaya dahil etmek durumunda olduğumuz gücül adlar ya da GÜÇ konusal rolü de yeni bir ek anlamı olarak ortaya koyulmuştur.

Sonuç olarak, elde ettiğimiz bulgular{-(y)IcI} biçimbiriminin ek çokanlamlılığı görüngüsüne bir örnek oluşturduğunu göstermekte; bu anlamda araştırmanın öngörülerini desteklemektedir. Araştırmadan elde edilen bu bulgular, veritabanının genişletilmesiyle daha da genelleştirilebilir. Ayrıca, Türkçedeki başka biçimbirimlerin sergiledikleri ek çokanlamlılığı görünümleri çözümlenerek Lieber'in yaklaşımına yeni katkılar sağlanabilir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkarlı dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Çalışma Etik Onay/Katılımcı Onamına gereksinim duyulan bir çalışma niteliği taşımamaktadır

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

ÖC: Fikir, Veri Çözümleme/İstatistik; EG: Kaynak Tarama, Veri Çözümleme, Metinleştirme; ÖK: Çözümlemeleri Denetleme, Metinleştirme, Biçimsel Düzenleme

KAYNAKÇA

- Aksan, Y., Aksan, M., Koltuksuz, A., Sezer, T., Mersinli, Ü., Demirhan, U. U., Yılmaz, H., Atasoy, G., Öz, S., Yıldız, İ. & Kurtoğlu, Ö. (2012). Construction of the Turkish national corpus (TNC). *Proceedings of the Eight International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2012)*. İstanbul, Türkiye.
- Booij, G. (2005). Polysemy and Construction Morphology. *Cuadernos de linguística*, 12, 21-30.
- Booij, G. ve Lieber, R. (2004). On the paradigmatic nature of affixal semantics in English and Dutch. *Linguistics*, 42, 327-257.
- Jackendoff, R. (1990). *Semantic Structures*. MIT Press.

- Lewis, G. L. (1967). *Turkish Grammar*. The Clarendon Press.
- Lieber, R. (2004). *Morphology and Lexical Semantics*. Cambridge University Press.
- Lieber, R. (2009). *Introducing Morphology*. Cambridge University Press.
- Mansuroğlu, M. (1953). Türkçede -ĖU ekinin fonksiyonları. *Türkiyat Mecmuası X*, 341-348.
- Rappaport Hovav, M. ve Levin, B. (1992). ‘Er-nominals. Implications for the theory of argument structure.’ Tim Stowell ve Eric Wehrli (ed.), *Syntax and Semantics* içinde, vol. 26: *Syntax and Lexicon*. Academic Press. 127-153.
- Wierzbicka, A. (1996). *Semantics: Primitives and Universals*. Oxford University Press.

Makale Bilgisi: Gönülal Özcan, Y., Uştuk, O. (2024). Türkçedeki Roman Dilinden Alıntılar: İzmir Ağzı Örneği. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.686-703.	Article Info: Gönülal Özcan, Y., Uştuk, O. (2024). Romani Loanwords in Turkish: Sample of Izmir Subdialect. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 686-703.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1445535	DOI: 10.69878/deuefad.1445535
Gönderildiği Tarih: 01.03.2024	Date Submitted: 01.03.2024
Kabul Edildiği Tarih: 19.08.2024	Date Accepted: 19.08.2024

TÜRKÇEDEKİ ROMAN DİLİNDEN ALINTILAR: İZMİR AĞZI ÖRNEĞİ

Yasemin ÖZCAN GÖNÜLAL *, Ozan UŞTUK**

ÖZ

Farklı kültürlerin birbirlerine öğrettikleri “bilgi”, sözcüklerde yaşar ve ortak iletişim dilinin söz varlığını oluşturur. Bir kentte kullanılan sözcüklerin gelecek nesillere aktarılmadan kaybolması ise kültürel mirasın kaybı anlamına gelir. Bu durum kent tarihi, kültürü, sosyolojisi ve diyalektolojisi açısından bir yoksullaşma olarak yorumlanabilir. Türkiye ve çalışmaya örneklem olan İzmir’de Rom, Dom ve Lom gruplarının konuştuğu Roman dili (Romani, Romanes) tehlike altındaki diller arasında gösterilmektedir. Romanların Anadolu’ya ne zaman ve hangi tarihte geldiğine dair elimizde kesin bilgiler bulunmamakla birlikte takip edebildiğimiz kadarıyla 16. yüzyıldan beri İzmir’de Türklerle birlikte yaşamaktadırlar. Bu çalışmada, İzmir Romanlarının İzmir ağzına katkılarında bazıları ortaya konmuş, bu alıntılar arasından Türkçe sözlüklerde eksik kalan kayıtlar tespit edilerek bu kayıtların sözlüklere dâhil edilmesi önerilmiştir. Çalışmada ayrıca İzmir ağzında yaşamaya devam eden bu sözcükler üzerinden “tehlikedeki diller” statüsünde olan Roman diline dikkat çekilmek istenmiş ve Roman dilinden başka dillere geçen sözcüklerin de araştırılması gerektiği konusunda literatürdeki eksik katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma İzmir’de yaşayan Roman topluluklarının dilinden Türkçeye geçen sözcüklerin irdelenmesi yoluyla hem Türkçenin söz varlığına bir katkı hem de kaybolmakta olan Roman dilinin somut olmayan kültürel mirasını taşıyan bazı sözcüklerin unutulmadan kayda geçirilmesi için bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Sözcükler: Türk Dili, İzmir ağzı, İzmir Romanları, kültürlerarası iletişim, Türkçedeki alıntılar

* Öğr. Gör. Dr., İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Genel Kültür Dersleri Bölümü, yaseminozcan@iyte.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7920-6906

** Doç. Dr., İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Genel Kültür Dersleri Bölümü, ozanustuk@iyte.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4062-8404

ROMANI LOANWORDS IN TURKISH: SAMPLE OF İZMİR SUBDIALECT

ABSTRACT

The “knowledge” that different cultures teach each other lives in words and constitutes the vocabulary of the common communication language. The loss of the words used in a city, without being passed on to future generations, means the loss of cultural heritage. This situation can be interpreted as an impoverishment in terms of urban history, culture, sociology, and dialectology. The Romani language (also known as Romani or Romanes), spoken by the Rom, Dom, and Lom groups in Turkey, particularly in the city of İzmir is regarded as one of the endangered languages. Although we do not have precise information about when the Romani people came to Anatolia, we know that they have been living together with the Turks in İzmir since the 16th century. In this study, some of the contributions of the Romani to the İzmir subdialect have been revealed, and missing records in Turkish dictionaries have been identified. The study also aims to draw attention to the endangered Romani language and contribute to the literature by examining the words that pass from the Romani language to other languages. Therefore, this study can be evaluated as a modest effort to contribute both to the vocabulary of Turkish and to record some words that carry the intangible cultural heritage of the disappearing Romani language through the examination of the words that pass from the language of the Roma communities living in İzmir to Turkish.

Keywords: Turkish language, İzmir subdialect, Roma people of İzmir, intercultural communication, loanwords in Turkish

1. GİRİŞ

Bütün sözlükler iç ve dış öğelerden oluşur. İç öğeler, dil konuşucularının kendilerinin ürettikleri bilgiler, dış öğeler ise komşularından öğrendikleri adlandırmalardan oluşur. Karaağaç’ın vurguladığı gibi öğrenme ve öğretmeler sürecinin bir sonucu olan diller arası alışverişler, dillerin konuşucularının çeşitli boyutlardaki ilişkilerinden ortaya çıkar (Karaağaç, 2015, s. 36). Türkçe ile komşu diller arasındaki etkileşim, sadece bir dil alışverişini değil; aynı zamanda Türkler ile komşu milletler arasındaki bilgi paylaşımının boyutlarını da yansıtmaktadır. Türkçe ile komşu diller arasındaki ilişkilerin incelenmesi, Türklerle komşuları arasındaki tarihî, sosyal ve kültürel münasebetlerin nispeten anlaşılmasını sağlar. Zira bu ilişkiler, Türklerin komşularına öğrettikleri ile komşularından öğrendiklerinin anlaşılıp değerlendirilmesine imkân sunar (Şirin, 2022, s. 311). Dil ve kültür eksenindeki bu tür çalışmalar sadece kültürel miras açısından değil diyalektoloji (ağız bilimi) ve leksikoloji (sözlük bilimi) açısından da önemlidir.

Bir kentte yaşayan çeşitli topluluklar arasında canlı bir şekilde kullanılan sözcüklerin gelecek kuşaklara aktarılmadan ölmesi, somut olmayan kültürel mirasın kaybı anlamı taşıdığı için bu durum kent tarihi, kültürü, sosyolojisi ve diyalektolojisi açısından bir “yoksullaşma” olarak yorumlanabilir. *Ethnologue*’daki kayıtlara göre bugün 3.045 dilin tehlike

altında olduğu bilinmektedir (Eberhard vd., 2023). Türkiye’de ve çalışmaya örneklem olan İzmir’de Dom, Rom ve Lom topluluklarının konuştuğu Roman dili (Romani) de tehlike altındaki diller arasındadır. Bugün dünyada 12 ila 14 milyon Roman nüfusun sadece 4 milyonu Roman dilini konuşmaktadır (Kyuchukov, 2023). Roman dilinde ölçünleştirme (standardizasyon) olmaması bu süreci hızlandırmaktadır.

Romanların Anadolu’ya ne zaman ve hangi tarihte geldiğine dair elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. V-XI. yüzyıllar arasında Hindistan’dan İran’a geldikleri oradan batı ve güney olmak üzere iki kola ayrıldıkları, Bizans topraklarında ise IX. yüzyılın başı ile X. yüzyılın ortalarında görülmeye başladıklarından söz edilmektedir (Altınöz, 2013, s. 31, 33). Osmanlı döneminde Çingeneler¹, daha çok Rumeli’de ikamet etmekte olup Balkanlarda Osmanlı nüfus haritasının önemli unsurları arasında sayılmaktadır (Özbaran, 2017, s. 41). Evliya Çelebi, *Seyahatname*’de Batı Trakya’da Gümölcine civarında yaşayan Çingeneler ile Anadolu’da İstanbul’un Balat semtindeki Çingenelerin meşhur olduğundan söz eder ve her milletten Çingene’nin farklı bir dil kullandığını belirterek Çingenelerin kendi aralarında kullandıkları argo sözcüklerden örnekler verir (Kahraman, 2011, ss. 88-93).

Bu çalışmada, takip edebildiğimiz kadarıyla 16. yüzyıldan beri İzmir’de yaşayan Roman topluluklarının dili ile Türkçe arasındaki ilişkilerin irdelenmesi yoluyla Roman dilinden Türkçeye geçen ve Türkçe sözlüklerde eksik kalan kayıtlardan bir kısmı tespit edilmiştir.

2. İzmir Romanları

Türkiye, etnik ve dinsel açıdan çok farklı kültürlere ev sahipliği yapmaktadır. Hukuken azınlık statüsünde bulunan gayrimüslim grupların (Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler) yanı sıra kültürel özellikleri ve kullandıkları dil dolayısıyla toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimden ayrılan bir başka grup da Romanlardır (Yanıkdağ, 2021, s. 58). Türkiye’de Romanlar genel olarak “Çingene” adıyla bilinmekte ve çeşitli bölgelerde “Abdal, Arabacı, Beyzade, Cano/Cono, Dom/Lom/Rom, Elekçi, Esmer Vatandaş, Gurbet, Karaçi/Karaçi, Karaoğlan, Kıptî, Lûlû, Mango, Mutrib/Mutrip, Pırpır, Poşa /Boşa/Paşa, Roman, Sepetçi, Teber, Todi” adlarıyla anılmaktadır (Yıldız, 2007, s. 61). İzmir’de yaşayan Romanlar arasında sınırlı sayıda Dom birey olduğu bilinmekle birlikte çoğunluğu Rom gruplar oluşturmaktadır.

XVI. yüzyılda müstakil bir mahalleleri olmasa da İzmir’in Urla ve Seferihisar bölgelerinde Çingenelerin yaşadığı nüfus kayıtlarından anlaşılmaktadır (Erdoğan ve Değerli, 2021, s. 50). Ancak Ege bölgesinde yaşayan Roman nüfusun kayda değer bir kısmı Cumhuriyet’in ilanını takip eden 1923 nüfus mübadelesi ile Balkanlardan gelmiştir (Marsh, 2008, s. 15).

¹ ‘Çingene’ sözcüğü Romanlar arasında aşağılayıcı, küçültücü bir anlam ifade ettiği için metinde alıntılar dışında ‘Çingene’ yerine ‘Roman’ kullanımı tercih edilmiştir.

Lozan'da imzalanan “Nüfus Mübadelesi Sözleşmesi” uyarınca Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleşen mübadelede “ırk”tan ziyade “din” belirleyici olduğu için Yunanistan'da yaşayan Romanlar Batı Anadolu'ya gönderilmiştir (Ünal, 2012, s. 617). Bulgaristan ve Romanya'nın totaliter rejimlerinden sonra “modern” Türkiye, Romanlar için güvenilir bir ortam sunuyor gibi görünmektedir. Ancak 1934 tarihli İskân Kanunu ile Romanların göçmen olarak kabul edilmedikleri, sığınmacı olarak başvuru yapmaları hâlinde dahi vatandaşlık kazanamayacakları anlaşılmaktadır (Marsh, 2008, ss. 15-16). 2006 yılına kadar yürürlükte kalan 2510 sayılı Kanun'da, “Türk kültürüne bağlı olmayanlar, anarşistler, göçebe çingeneler, casuslar ve sınır dışı edilenler Türkiye'ye muhacir olarak alınmazlar.” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca 2510 sayılı Kanun'un dokuzuncu maddesinde “göçebeler ve gezginci çingenelerin, İçişleri Bakanlığının mütalaası alınarak Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığınca uygun görülecek yerlere yerleştirilmelerine” karar verilmiştir. Bu kararın ardından, Yunanistan'ın Drama, Kavala, Girit, Selanik, adalar ve kıyı bölgelerinden gelen göçmenler, Ege kıyıları ve Tekirdağ çevresine yerleştirilmiştir (Kolukırk, 2006). Roman toplulukları, yerleştirildikleri bölgelerde istikrar sağlayamamışlardır. Bu nedenle, iş fırsatlarının ve akrabalarının bulunduğu diğer Roman toplulukları içinde daha güvende hissettikleri büyük şehirlere göç etme eğilimi göstermişlerdir. Özellikle İzmir, mübadil Romanlar için önemli bir göç rotası olmuştur (Gürboğa, 2016, s. 130).

Ege Bölgesi'nde İzmir'in tercih edilmesinin nedenlerinden biri, bereketli topraklara ve ılıman bir iklime sahip olmasıdır. Bu doğal koşullar, geçmişten beri yaşam için uygun bir ortam sunmaktadır (Kılıç, 2017). Ayrıca mübadillerin İzmir'i tercih etmelerinde akrabalık ilişkileri kadar eski çalışma ilişkileri de etkili olmuştur. Örneğin, Drama'da tütün tarlalarında çalıştıkları toprak sahibi eski ağalarının çağrısı üzerine Dramalı tütüncü Romanlar, İzmir Bornova'daki tarlalarda iş bulmak üzere yerleşmişlerdir (Kolukırk, 2006). Benzer şekilde, Mersin'den İzmir'e izinsiz göç eden yaklaşık 150 Roman'ın varlığı bilinmektedir (Gürboğa, 2016, s. 131).

Romanlar, geldikleri yeni bölgelerdeki yöneticiler tarafından asayiş tehdit eden unsurlar olarak görülmüş ve kayıtlı oldukları bölgelere geri gönderilmeye çalışılmışlardır. Ancak terk ettikleri bölgelere dönüşleri, yeni yerel yöneticilerin bu duruma kayıtsız kalmaları dolayısıyla zor olmuştur. Örneğin, İzmir'e iş bulmak amacıyla kaçan 20 hane ve 72 nüfuslu Roman topluluğu, kayıtlı oldukları İstanbul ve Adapazarı'na geri gönderilememiştir. Benzer şekilde, iskân yerleri olan Mersin'den izinsiz göç eden 146 nüfuslu Roman topluluğu da aynı zorluklarla karşılaşmışlardır (Gürboğa, 2016, s. 131).

Mübadeleden sonra geçen 100 yıllık süreçte Romanlar, İzmir'in kültürel çeşitliliğinin önemli bir parçası hâline gelmişlerdir. Günümüzde İzmir'de Sivil Toplum Kuruluşları ve yerel yönetimlerden elde edilen bilgilere

göre 35 Roman Mahallesi² olduğu bilinmektedir. Türkiye'nin diğer yerlerinde yaşayan Romanlara göre İzmir'de yaşayan Romanların, toplumsal hayata katılım konusunda daha aktif ve istekli oldukları görülmektedir³. Giderek güçlenen Roman sivil alanı, İzmir'in kent kültürü içerisinde Romanların yeri ve katkılarını görünür kılmaya başlamıştır. Sivil harekete eşlik eden ilgiyle birlikte artan akademik çalışmalar da bu görünürlüğe katkı sunmaya başlamıştır. Bu durum, Romanların diğer etnik topluluklar ile kurdukları kültürlerarası iletişim kanallarını güçlendirmektedir. Böylece kendi temsillerini üretme ve kendilerini politik özneler olarak inşa etme imkânı yaratarak İzmir'in kültürel çeşitliliğine yaptıkları katkıyı görünür kılmalarına yardımcı olmaktadır.

Geçmişten günümüze kültürel çeşitliliği üreten kültürlerarasılığın en somut örneklerinden biri de kaybolmakta olan Roman dilinden öğelerin İzmir ağzına yaptığı katılardır. Bu bağlamda bu çalışmanın verileri, alt katman dili olan Roman dilinin ortak iletişim dili olan Türkçeye kazandırdığı sözcükler yoluyla Roman kültürünün İzmir kent kültürüne katkılarını, dilbilimsel veriler aracılığıyla görünür kılmaktadır.

3. Romanların Dili

Yaşadıkları bölgelerde konuşulan dilleri etkin bir biçimde kullanmalarının yanında Roman topluluklar kendi dilleri olan *Romani*; Lom topluluklar *Lomani*; Dom topluluklar da *Domari* dillerini konuşurlar (Dişli, 2016, s. 110). Ancak günümüzde Türkiye'de Roman dilinin sadece evlerde konuşulduğu ve unutulmaya yüz tuttuğu da bilinmektedir. Nitekim günümüzde İzmir'de yaşayan Romanların %60.5'inin Roman dilini bilmedikleri görülmektedir (Yağlıdere, 2007, s. 116).

Etnik grupların dillerinin tehlike altında olması ve bu tehlikenin derecesinin belirlenmesinde dikkate alınması gereken birtakım ölçütler bulunmaktadır. Bu ölçütler arasında dilin konuşur sayısı, konumu (yerel, bölgesel, ulusal vs.), eğitim dili olup olmadığı, gelecek kuşaklara öğretilip öğretilmediği ve konuşucuların dil davranış ve tercihleri bulunmaktadır. Buna göre dil, kültürel kimliğin önemli bir referansı olduğu için özellikle yaşlı ilerlemiş Romanlar açısından genç kuşakların Roman dilini bilmemesi, kimlik kaybı olarak yorumlanmaktadır (Uştuk, 2021, s. 163; Uştuk, 2019, s. 102). Roman dilinin zamanla kaybolması, sadece etnik bir gruba özgü dilin yitimi olarak görülmemelidir; bu durum aynı zamanda bölgesel ağızlara yerleşen, kültürel mirasın en önemli taşıyıcısı olan sözcüklerin kullanımdan düşerek

² Roman Mahallelerinin adları için bk. (Yağlıdere, 2007, s. 18).

³ Bu eğilimin bir sonucu olarak Türkiye'nin ilk Roman milletvekili olan Özcan Purcu, 2015 yılında İzmir'den milletvekili olarak seçilmiştir. 2018 yılındaki seçimlerde de yine Özcan Purcu ile birlikte Türkiye'nin ikinci Roman Milletvekili Cemal Bekle de İzmir'den milletvekili olarak seçilmiştir. Ayrıca birçok mahalle muhtarıyla birlikte yerel yönetimler çatısı altında belediye meclis üyesi olarak seçilerek görev yapan Roman sayısı da her geçen gün artmaktadır (Akgül, 2021, s. 80).

zamanla unutulması anlamına da gelmektedir. İzmir’de Dom, Rom, Lom topluluklarının konuştuğu Roman dili (Romani) de bu akıbeti yaşamaktadır.

Dom (< Sanskritçe *domba* ~ Hindu dilinde *domb* / (dişil) *domni* ~ Pencapça *dūm*) sözcüğünün söz başında d- < l- < r- değişmesiyle önce Lom ardından Rom şekline dönüştüğü anlaşılmaktadır: Dom > Lom > Rom (Yıldız, 2007, ss. 72-73). Türkiye’de yaşayan Romanlar arasında birtakım dilsel farklılıklar bulunmaktadır. Dom (Domari dilini konuşanlar), Lom (Lomavren dilini konuşanlar) gibi terimlerin Hindistan’daki kast sistemiyle ilgili olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Örneğin Domların konuştuğu Hint-Aryan kökenli dilin müzisyenler, metal işçileri ve temizlikçiler kastına mensup olanlar tarafından kullanılması örnek olarak verilebilir (Evans, 2010, s. 126).

Merriam-Webster’daki (1971, s. 1970) kayda göre *şomany* (dişil)/ *şomano* (erkek) “Roma kadını, erkeği” anlamında olup *şom* “erkek, evli erkek, evli Rom” sözcüğünün sıfat yapan + -ano ekini almasıyla *şomano* şekline dönüşmüştür. Roman dili, yapı itibarıyla Hint-Avrupa dil ailesinin Hint dil grubuna ait bir dildir. Kyuchukov’a göre sadece söz varlığı (vocabulary) değil, grameri de bu dilin Hintçe asıllı olduğunu gösterir. Dolayısıyla Roman dili, Hintçenin bir tür argosu olarak değil, yaklaşık 1000 yıllık bir sürgün boyunca ebeveynlerden çocuklara aktarılan Hint dil grubuna ait müstakil bir dil olarak değerlendirilmelidir (Kyuchukov, 2007, ss. 72-73).

Bu dili konuşanlar, dünyanın dört bir tarafına dağılmıştır. Türkiye, Yunanistan, Bulgaristan, Makedonya, Arnavutluk, Moldova ile az da olsa Kırım ve Güney İtalya’da yaşayan Balkan Romanlarının dilinde Türkçeden pek çok alıntı sözcük bulunmaktadır. Bu konuda Osman Cemal Kaygılı’nın *Çingeneler* (Kaygılı, 2022) romanı mutlaka anılmalıdır zira bu roman, Türk edebiyatında Çingenelerin dili ve kültürünün ayrıntılı tasvirlerle anlatıldığı en önemli eserlerden biridir. Romanların dili eserde şöyle tarif edilmiştir:

Söz misali, bizim Romanes dil zati benzer tatlı aşu (aşure), içinde vardır Türkçe, Urumca, Ermenice, Arapça, Acemce, Karamanlıca Yahudice, Romence, Moskofça, Çerkezce, Arnavutça, Hindiyaca, İngilizce, Caponca, Çinimaçince, Polonezce ve daha yetmiş iki buçuk milletin dilinden... Hepsi var bizim Çingenecede. İlle velakin bunların içinde bazı sözler vardır ki her milletin Çingenesi o sözleri anlar. Söz misali biz deriz Allah’a “Odel”, ötekiler de derler “Odel”! (Kaygılı, 2022, s. 125).

Kaygılı, görüldüğü üzere adı geçen romanında Roman dilinin pek çok dilden alıntı sözcük barındıran yapısına aşure benzetmesiyle dikkat çekmiştir. Nitekim Romancaya geçen Türkçe kelimelerin sayısının bir hayli fazla olması, Osmanlı İmparatorluğu’nun coğrafi sınırları ile doğrudan ilişkilidir. (Friedman, 2020, s. 232). Balkanlarda konuşulan Romancanın yöresel olarak değişiklik göstermesi ise bölgesel etkilerden kaynaklanmaktadır (Friedman,

2020, s. 231). Diğer taraftan Anadolu sahasında da Bizans Yunancasının Romanca üzerinde derin etkileri olduğu bilinmektedir (Elsik ve Matras, 2006, ss. 68-84).

4. Yöntem

Araştırmaya konu olan sözcüklerin tercihinde yazarın⁴ daha önce İzmir’de yürüttüğü etnografik saha araştırmaları sırasında sıkça kullanıldığını gözlemlediği sözcükler belirleyici olmuştur. Roman toplulukları ile yeni bir saha çalışması yapılmamış ancak Romanlar Gençlik Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Derneği Başkanı Cem Pekbalıkcı ile görüşülerek araştırma bulguları teyit edilmiştir. Bu görüşme, dil materyallerinin anlam ve kullanım bağlamlarının doğrulanmasında kritik bir rol oynamıştır.

Ardından bu sözcükler üzerinden köken ve anlam bilgisi bakımından değerlendirmelerde bulunulmuştur. Zira Romancanın Türkçe veya başka dillere verdiği ödünç sözcükler konusu, bir veri tabanı veya sözlükle ortaya konmamış olan, literatürde eksik kalan veya az çalışılan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada; derleme, köken bilgisi, argo sözlükler gibi çeşitli Türkçe sözlüklerden faydalanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmayla hem Türkçenin derleme sözlüğüne İzmir ağzından örneklerle bir katkı sunmak hem de kaybolmakta olan Roman dilinin somut olmayan kültürel mirasından izler taşıyan ilgili sözcüklerin unutulmadan kayda geçirilmesini sağlamak amaçlanmaktadır.

5. Roman Dilinden Türkçeye Geçen Sözcükler

Türkçe, Kürtçe, Ermenice ve Farsçada, Roman dilinden alıntı sözcükler mevcuttur. Özellikle Türkiye, Yunanistan, Bulgaristan, Makedonya, Arnavutluk, Moldova ile az da olsa Kırım ve Güney İtalya’da yaşayan Balkan Romanlarının dilinde ise Türkçeden pek çok alıntı bulunmaktadır (Arayıcı, 2009, ss. 532-533). Örneğin, Türkiye’den Yugoslavya’ya kadar yayılmış olan *arlıje* “yerli” ismiyle bilinen Çingene grubu, Türkçe ağırlıklı alıntılarının olduğu bir dil kullanmaktadır. Avrupa’da *kalburdjiya* “kalburcu”, *kalaidjides* “kalaycı”, *muadziri* “muhacir” ve *gurbetî* olarak isimlendirilen Çingene gruplarının hepsi Türk şivesiyle konuşmaktadır. Yine Makedonya’da Türkçe konuşan Müslüman Çingenelere *cenkeri* “savaşçı” denilmektedir (Altınöz, 2013, s. 73). Esasen göçebe ve yerleşik çingeneler arasında gerek dil gerekse yaşayış ve âdet bakımından büyük farklar bulunmaktadır. Göçebeler kendilerine has dilleri muhafaza ettikleri hâlde yerleşenler, yerli halk ile karışmalarından dolayı dillerine Türkçe ve Rumca sözcükler girmiştir (Altınöz, 2013, s. 47). Sözcük alışverişinde İzmir Romanları örneği üzerinden Roman dilinden Türkçeye geçen sözcüklerden bazıları şöyle listelenebilir:

⁴ Bk. Uştuk, O. (2024). Unwanted Others of the City: Counter-Cultural Production of the Roma People of Urla-Turkey. *Journal of Intercultural Studies*, 45(4), 741–755. <https://doi.org/10.1080/07256868.2024.2302434>

Şopar

Türkçe Sözlük (TDK) ile Ötüken Türkçe Sözlük'te iki anlam verilmiştir: “1. Çingene çocuğu, 2. Şımarık, küstah, yaramaz”. TS'nin aksine Ötüken Türkçe Sözlük'te (Çağbayır, 2017, s. 5445) ve A. Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nda [TETTL] Roman dilinden alıntı olduğu belirtilmiştir (Tietze, 2019, s. 627). Türkiye Türkçesi ağızlarından derlenen sözcüklerin kaydedildiği Derleme Sözlüğü'nde [DS] (2009, s. 3792) *şopar* “çingene çocuğu” şeklinde kaydedilmiştir. Misalli Türkçe Sözlük'te (Ayverdi, 2011) Çingene dilinden alıntı olduğu gösterilmiş, *çavor/çapar* > *şopar* “Çingene çocuğu, bakımsız, kirli, pasaklı çocuk” anlamı verilmiştir. Mecaz ve Argo Lugatçesi'nde (Şimşek, 1958) diğer sözlüklerden farklı olarak erkek çocuklarını adlandırmak için bir tanım yapılmıştır: “1. oğlan; 2. çocuk, özellikle çingene çocuğu (argo)”. H. Aktunç'un Büyük Argo Sözlüğü'nde ise “Çingene” dilinden alıntı olduğu belirtilmiş ve “çocuk; bakımsız, kirli pasaklı çocuk” anlamları kaydedilmiştir (Aktunç, 1998, s. 269). İzmir'de *şopar* daha çok “komiklik, haylazlık yapan küçük çocuk” anlamında kullanılmaktadır. Ölçünlü dilde kullanılan şoparlık (şopar+lık) yapmak deyimi ise “haylazlık, muziplik yapmak, şopar gibi davranmak” anlamı taşımaktadır. Roman olmayanlar tarafından aşağılayıcı bir anlam yüklenerek Romanları kötülemek için kullanıldığından Romanlar arasında sözcüklerin kullanım sıklığı düşüktür.

Naş / Naşlamak / Naşlatmak

Büyük Argo Sözlüğü'nde (Aktunç, 1998, s. 221) Çingene dilinden alındığı belirtilen *naş* sözcüğü için “git, defol”, *naşlamak* “gitmek”, *naşlatmak* için “kovmak, def etmek” anlamları verilmiştir. TETTL'de Roman dilinden Türkçeye geçtiği belirtilmiştir: Roman dili *naş* > *Tü. naş et-/naşla-* “gitmek, sıvışmak” (Tietze, 2018, s. 309). Türkçe Sözlük (TDK), Misalli Türkçe Sözlük, Ötüken Türkçe Sözlük ve Derleme Sözlüğü'nde bulunmayan bu sözcük, İzmir ağızında yaygın olarak “kaç, git, defol, uzaklaş” anlamında kullanılmaktadır.

Gaco

Roman dilinde *gaco* “yabancı (erkek)” > Türkçe argoda *gaco/gaca* “kadın; sevgili; metres; kahpe” anlamı taşımaktadır (Tietze, 2016, s. 131). Sözcük, Avrupa dillerine de geçmiştir: Romence *gadžo* “köylü, çingene olmayan” ~ Macarca *gádzsó* “Çingene olmayan erkek; erkek; Çingene erkek” ~ İspanyolca *gachó* “erkek; kötü adam” (Krinkova, 2023). *Gaco* sözcüğüne Osmanlı dönemi sözlüklerinde de rastlanması daha erken bir dönemde Türkçeye geçtiğini göstermektedir: *gaco* “Kıbfî lisanında yabancı kartaloz” (Toparlı, 2000, s. 151); *gaco* “Kadın” (Fikri, 1889). Trakya ağızında *gaco* “çingene” anlamında kullanılmaktadır. Yerel ağızlarda *gacar* (~*gacara*) biçimi de “çingene” olarak kullanılır; aynı zamanda “hileci, inatçı, kavgacı, zorba” anlamları da kaydedilmiştir (Eren, 1999, s. 149). DS'de *gaco* için “çingene;

torik yavrusu; sevgili” anlamları verilmiştir.⁵ Türkçe Sözlük’te madde başı olarak bulunmamaktadır ancak Misalli Türkçe Sözlük’te Çingene dilinden alıntı olduğu belirtilmiş ve “Çingene olmayan yabancı kimse” olarak tanımlanmıştır (Ayverdi, 2011, s. 1004). Ötüken Türkçe Sözlük’te [Çin. *gaco* “Çingene olmayan kimse”] 1. Kadın, 2. Sevgili; metres 3. Karagöz ve ortaoyununda kadın oyuncu; zenne 4. Torik yavrusu 5. Çingene anlamları verilmiştir. Özetle *gaco*, Roman dilinden Türkçeye geçerken tam tersi olarak anlam değişmesine uğramıştır. Romanlar arasında kullanım sıklığı yüksek bir sözcük olan *gaco*, ‘Roman olmayanlar’, diğer bir deyişle ‘öteki’ni ifade etmek için kullanılmaktadır: Örneğin *gacosal bir ortam* “Roman olmayanların bulunduğu bir ortam”, *gacoluk yapma* “Yabancı gibi davranma, özün gibi davran” vs.

Gacı~Gaci

Derleme Sözlüğü’nde *gacı* “1. Çingene kadın, 2. Kız kardeş, 3. Metres, 4. Müslüman olmayan hacı, 5. Ağabey, 6. yeni doğan çocuk”; Türkçe Sözlük’te (argo) “kadın, dost, sevgili, metres; torik yavrusu” anlamları verilmiştir. Misalli Türkçe Sözlük’te *gacı* yer almamıştır. TETTL’deki kayıttan Rom. *gaci* “yabancı (Çingene olmayan) kadın” > Tü. *gacı* “Çingene kadın; kız kardeş; Müslüman olmayan hacı” şeklinde zıt anlam kazandığı görülmektedir (Tietze, 2016, s. 130). Avrupa dillerinde de Romancadan alıntı olarak görülür: Macarca *gádzsi*, Romence *gagiu*. İzmir ağzında *gacı* “kadın” anlamına gelmektedir.

Şugar /Şukar

Bu tatlı maddenin ilk defa Hintliler ve İranlılar tarafından üretildiği bilinmektedir (Yule-Burnell, 1886, ss. 654-656). Roman diline de Hintçeden geçmiş olmalıdır. Türkçeye ise Farsçadan geçen “şeker” sözcüğünün kökeni Nişanyan Sözlük’e göre (2024) Sanskritçeye dayanmaktadır: Farsça *şeker* (<Sanskritçe *sarkara* “çakıl taşı, kum tanesi”) Türkçe *şeker*. Büyük Argo Sözlüğü (Aktunç, 1998, s. 269) ile Ötüken Türkçe Sözlük’te (Çağbayır, 2017, s. 5449) Çingene dilinden alındığı kaydedilen *şugar* için “güzel, hoş, alımlı (insan, erkek)” anlamları verilmiştir. Sözcüğün Avrupa dillerine Arapçadan geçtiği belirtilmektedir: Almanca *zucker* ~ İngilizce *sugar* ~ İtalyanca *zucchero* ~ Fransızca *sucre* ~ Sırpça *cukar* ~ Lehçe *cukier* ~ Rusça *sakhar* <Arapça *sukkar* (Online Etymology Dictionary, 2023). Türkçe Sözlük, Misalli Türkçe Sözlük, Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, Alıntılar Sözlüğü ile Derleme Sözlüğü’nde bulunmayan bu sözcük, İzmir

⁵ Torik yavrusu, Çingene Palamudu olarak tanımlanır. Palamut balığının en küçüğüdür ve boyu 20-25 cm arasındadır. Toplumsal bellekte bu tasvirin Çingeneleri aşağılama içerdiği, “72 buçuk millet”, “buçuğun çocuğu” benzetmeleri dikkate alınınca düşündürücüdür. Ayrıca palamudun göçmen bir balık olması dolayısıyla göçer, gurbetçi, vatansız, yatacak yerleri olmayan, topraksız olarak görülen Çingenelerle benzerlik ilişkisi kurulmuş olmalıdır (Ergüt, 2021, s. 256).

ağzında *şukar* şeklinde “güzel, hoş, alımlı” anlamında kullanılmaktadır: Örneğin “Şukar gacı, işini şukar yapar.” vs.

Pale

Türkçe Sözlük, Misalli Türkçe Sözlük, Ötüken Türkçe Sözlük, Alıntılar Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü’nde bulunmayan *pale* için TETTL’de (Tietze, 2018, s. 277) şu kayıt bulunmaktadır: *pale* “köpek; köpek yavrusu; çocuk” <Bulgarca “ufak bir köpek türü; köpek yavrusu”. Büyük Argo Sözlüğü’nde (Aktunç, 1998, s. 232) *pale* “çocuk” anlamında kaydedilmiştir. Romanlar arasında kullanım sıklığı son yıllarda düşen bu sözcük İzmir ağzında da Büyük Argo Sözlüğü’nde belirtildiği gibi “çocuk” anlamında kullanılmaktadır: *çingene palesi*.

Çingar ~ Çingar / Cingar

Türkçe Sözlük ile Misalli Türkçe Sözlük’te *çingar* “kavga, gürültü” (<Rumca *tsingra*) anlamı kaydedilmiştir (Ayverdi, 2011, s. 584). TETTL’de (Tietze, 2016, s. 449) *çingar/çingar* “kavga” <Yun. *τσιγκρα* (*tsingra*) olarak geçmekte olup Türk argosuna *çingene* dili vasıtasıyla girdiğini belirtmiştir. Türkçede *çingar çıkar-* “kavga çıkarmak”, *çingar kop-* “kavga, gürültü olmak” kullanımları bulunmaktadır. Derleme Sözlüğü’nde ise *cingar* maddesi “kavga, gürültü” olarak tanımlanmış olup Ödemiş-İzmir ağzında görüldüğü kaydedilmiştir. İzmir Romanları arasında da kullanım sıklığı yüksek bir sözcüktür: Örneğin *çingar çıkarmak* “husumetli grupların gürültülü kavgası”.

Sipali

Büyük Argo Sözlüğü’nde (Aktunç, 1998, s. 260), *Çingene* dilinden alındığı ve “para” anlamına geldiği kaydedilmiştir ancak Türkçe Sözlük, Misalli Türkçe Sözlük, Ötüken Türkçe Sözlük, TETTL, Alıntılar Sözlüğü ile Derleme Sözlüğü’nde bulunmamaktadır. İzmir ağzında *sipali* “para, ücret” anlamında kullanılmaktadır. Sözcüğün Roman müzisyenler, temizlikçiler, çiçekçiler kanalıyla yayıldığı söylenebilir.

Baro

Büyük Argo Sözlüğü’nde (Aktunç, 1998, s. 53) *baro* için “büyük, önemli, olgun, zengin erkek” anlamı verilmiştir. TETTL’de *baro/baru* “yabancı, saf, enayi; efendi (Çingene argosu) <Çingene dili *baro* “büyük” kaydı mevcuttur (Tietze, 2016, s. 592). Ötüken Türkçe Sözlük’te (Çağbayır, 2017, s. 550) *Çing. baro* “büyük, önemli” > Türkçe *baro* “1. (eğlence yeri, fahişe vb. için) bol paralı müşteri; cinsel ilişkiler uğruna bol para harcayan erkek 2. saf, enayi, 3. yabancı” anlamları kaydedilmiştir. Türkçe Sözlük, Misalli Türkçe Sözlük ile Derleme Sözlüğü’nde yer almayan bu sözcük, İzmir ağzında “büyük, ensesi kalın, zengin ve nüfuzlu adam” anlamında yaşamaya devam etmektedir.

Piyiz

Büyük Argo Sözlüğü'nde (Aktunç, 1998, s. 242) *piyiz* Çingene dilinden alıntı olarak gösterilmiş ve “rakı, içki, yemek, yeme-içme” anlamları verilmiştir. Nişanyan Sözlük'te (2024) *piyiz* <*piósimo* (πίοσιμο) “içme, içki” sözcüğünden alıntı olarak gösterilmiş ve Eski Yunanca ve Yunanca *pínō, ποπίνω* “içmek” fiilinden türetildiği kaydedilmiştir. TETTL'de *piyiz* “rakı, içki” <Yunanca *πιoto* (*piotó*) “içki” ya da Roman dili *piava* “içmek” fiilinden türemiş olduğu kaydedilmiştir: Örneğin *piyiz kay-/ piyizle-/pizlen-* “içmek” (Tietze, 2018, s. 404). Ötüken Türkçe Sözlük'te *piyiz* (<Çing.) “Rakı, içki”, *piyizlenmek* “Rakı içmek; içki içmek” şeklinde geçmektedir. Türkçe Sözlük, Misalli Türkçe Sözlük, Alıntılar Sözlüğü ile Derleme Sözlüğü'nde yer almayan bu sözcük, İzmir Romanları arasında yaygındır: *piyiz yapmak* “içkili ortam kurmak”.

Matiz / matis

Roman dilinde *matiz* “sarhoş” anlamına gelmektedir. Eren (1999, s. 290), ‘matiz’in Çingene dilinde ‘mato’ dan -iz ekiyle türediğini (*mato+iz* <*matiz*), ‘mato’nun Balkanlarda konuşulan gizli dillerde de yaygın olarak kullanıldığını belirtmiştir. Tietze (2018, s. 161), Räsänen (1969, s. 330) ve Stachowski (2019, s. 252) *matis/matiz* “içkici, sarhoş; çok sarhoş” <Yunanca *μεθύσι* (*methýsi*) “sarhoşluk” olarak kaydetmiştir. Almanca (argo) *matakerdo* “içkici” < Çing. *matto/matti* (Wolf, 1985, s. 210). Kâmûs-ı Türkî (1901) ve Lehce-i Osmanî’de (Toparlı, 2000, s. 274) *matis* (متيس) <Rumca “tutkun, sızmış, sarhoş” anlamları verilmiştir. 19. yüzyıla tarihlenen Osmanlı dönemi sözlüklerinde de ilgili sözcüğün bulunduğu anlaşılmaktadır. Mayer de sözcüğün kökenini Yunancaya dayandırmıştır (Ölmez, 1998, s. 39). Lügat-i Naci’de (2009, s. 383) Rumca *matis* “sızmış, sarhoş” kaydı bulunmaktadır. Türkçe Sözlük'te *matiz* için Rumcadan alıntıldığı kaydı düşülmüş ve “1. İki halatı birbirine karışmayacak şekilde birbirine ekleme işi, 2. (Argo) Çok sarhoş” anlamları kaydedilmiştir. Misalli Türkçe Sözlük'te (Ayverdi, 2011, s. 1981) ise *matiz* <Çingene dilinde *mato+ -iz* “sızacak duruma gelmiş çok sarhoş” anlamı verilmiştir. İzmir Romanlarının sıklıkla kullandığı *matiz* “sarhoş” / *matiz olmak* “kendinden geçecek kadar, çok sarhoş olmak” kullanımının Derleme Sözlüğü'ne kaydedilmesi önerilmektedir: Örneğin “Çavo, çok matiz olmuş “Adam, zil zurna sarhoş olmuş”.

Şorolo

Türkçenin Alıntılar Sözlüğü'nde (Karaağaç, 2015) Çingenece *şorolo* > Türkçe *şorolo* “Edilgen eşcinsel veya dönme erkek” kaydı yer almaktadır. Türkçe Sözlük'te *şorolo* için köken belirtilmeden “kadınlaşmış, kadın kılığına girmiş olan ve ahlak dışı ilişkiler içindeki erkek” tanımı verilmiştir. Ötüken Türkçe Sözlük'te (Çağbayır, 2017, s. 5446) ise *şorolo* (< Çing.) “1. Kadın kılığına girmiş, kadınlaşmış eşcinsel erkek; ibne; homoseksüel” olarak kaydedilmiştir. DS'de herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. İzmir ağzında sözcük *şor* şeklinde

kullanılmakta olup “kadın gibi hareket eden erkek, efemine” anlamına gelmektedir.

Mare

İzmir Romanları arasında kadınların birbirine hitap ederken kullandığı bir sözcük olan *mare* “kadın, kız kardeş” anlamına gelmektedir. Türkçenin sözlüklerinde herhangi bir kayda rastlanmamış, kökeni tespit edilememiştir.

Çavo

Büyük Argo Sözlüğü’nde (Aktunç, 1998, s. 76) Roman dili *tsavo* > *çavo* “genç (erkek)” olarak kaydedilmiş, Alman argosunda *şabi*, *çabo*, *çavo* “oğlan, oğul, genç erkek” olarak geçtiği belirtilmiştir. Avrupa dillerinde de bir ödünçleme olarak yer alır: İspanyolca *chaval* “adam, erkek”, Macarca *csávó* “genç adam”, İngiliz argosunda *chav* “antisosyal genç”. İzmir Romanları arasında *çavo* “erkek, adam” anlamında yaşamaktadır.

Laço

Nişanyan Sözlük’te (2024) *laço* “iyi, emin” anlamında Roman dilinden alıntı olarak gösterilmiştir. Türk argosunda “yakışıklı genç erkek, eşcinsel erkek” (Aktunç, 1998, s. 197) anlamında kullanılmaktadır. Diğer sözlüklerde herhangi bir kayda rastlanmamıştır. İzmir Romanları arasında kullanım sıklığı yüksek bir sözcük olan *laço* “genç erkek” anlamına gelmektedir.

Mazın

Büyük Argo Sözlüğü (Aktunç, 1998, s. 212) ile Ötüken Türkçe Sözlük’te (Çağbayır, 2017, s. 3801) Çingene dilinden alıntı olarak gösterilen *mazın* “ücret, para; paralı kimse” anlamındadır. İzmir ağızında bulunmasına rağmen Türkçe Sözlük ile Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır. İzmirli Romanlar arasında *mazın* “iyi, hoş, güzel” anlamında kullanılmaktadır: Örneğin *mazın bir yer, mazın bir gacı* vs.

Mangiz

Eren (1999, s. 287) *mangiz* < Çing. *mangav* “dilenmek” fiilinden -is (-iz) ekiyle türediğini belirtmiştir. Benzer şekilde TETTL’de (Tietze, 2018, s. 137) (argo) *mangiz* “para” <Roman dili *mangel* “dilenmek”, *mangav* “dilemek” kaydı bulunmaktadır. *Mankur/mankır/mangır* “Osmanlılarda küçük bakır sikke, para” (Tietze, 2018, s. 140), (Räsänen, 1969, s. 326) ile *mangiz* arasındaki ilişki de dikkat çekicidir. Ar. *mankur* منقور “sivri uçla oyulmuş, hakkedilmiş, gravürlü”> Tü. (argo) *mangır* “para”. Buradaki ses değişimi Çuvaşça ile genel Türkçede görülen /r/ ~ /z/ denkliliğini⁶ düşündürse de hangisinin daha arkaik bir şekil olduğuna dair bir kanıt rastlanmamıştır. 17. yüzyıla ait Türkçenin söz varlığında “para, akçe, dinar” anlamında kullanıldığı

⁶ Türkiye Türkçesi ağızlarındaki örnekler için bk. Yıldız, H. (2012). Türkiye Türkçesi ağızlarında zetasizm/rotasizm meselesinin izleri. Gazi Türkiyat, 1 (10), 263-323.

anlaşılmaktadır: *mangır, manğur, mankıır, mankıur* (Tulum, 2011, s. 1196). İzmir Romanları arasında -z vokali düşmüş olarak *mangi* şeklinde kullanılmaktadır: Örneğin *Mangi sağlam mı?* “Cebinde paran var mı? vs.

Habe

Türk Dil Kurumunun Güncel Türkçe Sözlüğü ile Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te bulunmayan *habe* Ötüken Türkçe Sözlük'te (Çağbayır, 2017, s. 2307) madde başı olarak yer almaktadır. Eren (1999, s. 171) ve TETTL'de (Tietze, 2016, s. 337) *habe* “ekmek, yemek” (< Çing~Bulgarca. *xabe* “yemek, yiyecek, içecek” Roman dilinden alıntı olarak kaydedilmiştir. Ancak sözcüğün argo olarak tanımlanmasının kavramsal açıdan uygun olmadığı görüşündeyiz.

6. SONUÇ

İzmir'de yaşayan Romanların dili ile Türkçe arasındaki etkileşime odaklanan bu çalışma, kültürlerarası iletişime dair bir perspektif sunmaktadır. Bir topluluğun kimliğini ve kültürünü yansıtan bir ayna işlevi gören dil, tarih boyunca diller arası alışverişlere sahne olmuştur. Tarihte ve şu anda birlikte yaşamış halkların dillerinde, birbirlerinden alıntı sözcükler olması doğaldır. Böylece kültürler arasındaki öğrenmeler ve öğretilmeler ilişkisinin boyutlarını, diller arasındaki sözcük alışverişinin izini sürerek tespit edebiliriz. Üst katman dilinin alt katman diline tahakkümü dolayısıyla alıntı ve verintilerin oranı her zaman eş değer olmasa da her kültürün bir diğerine öğrettiği “bilgi”, söz konusu sözcüklerde yaşar ve ortak iletişim dilinin söz varlığını oluşturur (Karaağaç, 2008, s. V-VI).

Bu çalışmada, takip edebildiğimiz kadarıyla 16. yüzyıldan beri Türklerle birlikte İzmir'de yaşayan Romanların kullandığı sözcüklerden hangilerinin Türkçeye ve İzmir diyalektine geçtiğinin izi sürülmeye çalışılmış ve Türkçe sözlüklerde bu konuda eksik kalan kayıtlardan 18'si tespit edilmiştir. Bu kayıtlar aynı zamanda henüz ortaya konmayan İzmir ağzı ve İzmir dil atlası ile ilgili çalışmalara da bir veri sunmaktadır.

Alıntılar	Türkçe Sözlük	TETTL	Türkçenin Alıntılar Sözlüğü	Derleme Sözlüğü	Büyük Argo Sözlüğü
şopar	+	+	-	İzmir ağzı eklenerek anlamı güncellenmeli	+
naş	-	+	-	-	+
gaco	-	+	-	İzmir ağzı eklenerek anlamı güncellenmeli	+
gacı	+	+	+	İzmir ağzı eklenerek anlamı güncellenmeli	+
şugar	-	-	-	-	+

pale	-	+	-	-	+
çingar	+	+	+	İzmir ağzı eklenerek 'çingar' maddesi güncellenmeli	+
sipali	-	-	-	-	+
baro	-	+	-	-	+
piyiz	-	+	-	-	+
matiz	+	+	-	İzmir ağzı eklenerek anlamı güncellenmeli	+
şorolo	+	-	+	-	+
mare	-	-	-	-	-
çavo	-	-	-	-	+
laço	-	-	-	-	+
mazın	-	-	-	-	+
mangi(z)	bk. mangır	+	-	-	+
habe	-	+	-	-	+

Tablo 1- Roman dilinden alıntı olduğu tespit edilen sözcüklerin sözlüklerdeki görünürlükleri

Roman dilinden Türkçeye geçtiği anlaşılan sözcüklerden önemli bir kısmının Türkçenin sözlüklerinde bulunmadığı görülmüştür. Bu sözcükler arasında argo kullanımının yaygın olması, Romanların toplumsal yaşamda dışlanmış olmalarının bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak, Roman dilinden Türkçeye geçen sözcüklerin, kaynağı belirtilerek Türkçenin söz varlığı içinde değerlendirilmesi ve sözlüklere dâhil edilmesi önerilmektedir. Türkçenin sözlüğüne böylesi bir katkı, aynı zamanda kaybolmakta olan Roman dilinin somut olmayan kültürel mirasını taşıyan bazı sözcüklerin de unutulmadan kayda geçirilmesine olanak sunacaktır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarların herhangi bir çıkara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Etik Kurul onayı bulunmaktadır ayrıca makale kapsamında başvuru kaynak kişiden de onay alınmıştır.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar iki yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akgül, F. İ. (2021). Roman kadını gözüyle erkeklik: İzmir örneği. *Yıldız Social Science Review*, 7(1), 75-89.
- Aktunç, H. (1998). *Büyük argo sözlüğü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Altınöz, İ. (2013). *Osmanlı toplumunda çingeneler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arayıcı, A. (2009). Gypsies: The forgotten people of Turkey. *ISSJ UNESCO*, 193, 527- 538.
- Ayverdi, İ. (2011). *Kubbealtı lugatı misalli Türkçe sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Çağbayır, Y. (2017). *Ötüken Türkçe sözlük (I-V)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dişli, S. Ö. (2016). “Çingene” mi, “Roman mı? Bir inşa süreci. *Antropoloji*, (31), 97-117.
- Eberhard, David M., Gary F. Simons, and Charles D. Fennig (eds.). (2023). *Ethnologue: Languages of the World*. Twenty-sixth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com>.
- Elsik, V. & Matras, Y. (2006). Markedness and language change: The Romani sample. *Empirical Approaches to Language Typology* 32. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Eren, H. (1999). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdoğan, M. A., & Değerli, A. (2021). *16. yüzyılda Türk İzmir 1575 tarihli İzmir (Sığla Sancağı) tahrir defteri*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Ergüt, M. (2021). Toplumsal bakış açısının yansımalarını içeren Çingenelerle ilgili söz varlıkları. *Turkish Studies- Language*, 16(1), 251-261.
- Evans, N. (2010). *Dying words: Endangered languages and what they have to tell us*. Wiley-Balckwell.
- Fikri, A. (1889). *Lugat-ı garibe*. İstanbul.
- Friedman, V. A. (2020). The impact of Turkish on Romani. *The Palgrave Handbook of Romani Language and Linguistics* (Ed. Y. Matras, A. Tenser). Palgrave Macmillan.
- Gürboğa, N. (2016). Türk-Yunan nüfus mübadelesi ve devletin mübadil Romanlara ilişkin söylem ve politikaları. *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (1), 109-140.

GÖNÜLAL ÖZCAN, Y., UŞTUK, O. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

- İskân Kanunu* (1934). T.C. Resmî Gazete 7 teşrinievvel 1336 (21 Haziran 1934), s. 4403. Erişim adresi: <https://resmigazete.gov.tr/arsiv/2733.pdf> (Erişim Tarihi: 30 Ekim 2022).
- İskân Kanunu* (2006). Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5543.pdf>
- Kahraman, S. A. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Gümülcine, Kavala, Selanik, Tırhala, Atina, Mora, Navarin, Girit Adası, Hanya, Kandiye, Elbasan, Ohri, Tekirdağı*, 8, Kitap 1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karaağaç, G. (2008). *Türkçenin verintiler sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karaağaç, G. (2015). *Türkçenin alıntılar sözlüğü*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Kaygılı, O. C. (2022). *Çingeneler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kolukırık, S. (2006). Sosyolojik perspektiften Türk(eye) çingeneleri: İzmir çingeneleri üzerine bir araştırma. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), 1-24.
- Krinková, Z. (2023). Ethnicity Designating Romani Loanwords in Some European Slangs: their Origin, Meaning and Ideology. *Spekali* (Electronic Bilingual Scholarly Peer-Reviewed Journal "Spekali" of the Faculty of Humanities at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University) (ISSN 1987-8583) (Erişim Tarihi: 21.03.2023).
- Kyuchukov, H. (2007). *Bulgar ve Türk Müslüman Romanlarının tarihi, kültürü ve dili, yeryüzünün yabancıları Çingeneler* (Ed. Suat Kolukırık). İstanbul: Simurg Yayınları.
- Kyuchukov, H. (2023). *International Romani Language Day*. Erişim adresi: <https://blog.romarchive.eu/>
- Marsh, A. (2008). *Türkiye Çingenelerinin tarihi hakkında, Biz Buradayız: Türkiye'de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi*. İstanbul: Mart Matbaacılık.
- Ölmez (1998). *Gustav Mayer Türkische studien die griechischen und romanischen bestandteile im wortschatze des Osmanisch-Türkischen (Türkçe incelemeleri / Osmanlı Türkçesinin sözvarlığındaki Yunanca ve Latince ödünçlemeler)*. (Haz. Mehmet Ölmez). Ankara: Kebikeç.
- Muallim Nâcî. (2009). *Lügat-i Nâcî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nişanyan, S. (2024). *Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*. Erişim adresi: <https://www.nisanyansozluk.com/>
- Online Etymology Dictionary* (2023). Erişim adresi: <https://www.etymonline.com/search?q=chav>
- Özbaran, S. (2017). *Bir Osmanlı kimliği 14.-17. yüzyıllarda Rûm/Rûmi aidiyet ve imgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

GÖNÜLAL ÖZCAN, Y., UŞTUK, O. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki.
- Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der Türkischen Sprache*. Krakow.
- Şimşek, S. (1958). *Mecaz ve argo lugaçesi*. İstanbul: Okay Yayınevi.
- Şirin, H. (2022). Hint Dilleri Aracılığıyla İngilizceye Geçen Türkçe Sözcükler. The proceedings book of the international symposium on Turkey and India: Past and emerging ties. (Yayına Hazırlayanlar: Pustu, Y.-İmamoğlu, U., Yürükçü, A.). Ankara.
- T.C. Resmî Gazete. 7 Teşrinievvel 1336 (21 Haziran 1934). Erişim adresi: <https://resmigazete.gov.tr/arsiv/2733.pdf> (Erişim Tarihi: 30 Ekim 2022)
- Tietze, A. (2016). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugaçesi* (İkinci ve Üçüncü Cilt). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları.
- Tietze, A. (2018). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugaçesi* (Beşinci ve Altıncı Cilt). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları.
- Tietze, A. (2019). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugaçesi* (Yedinci Cilt). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları.
- Toparlı, R. (2000). *Lehce-i Osmânî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 24 Ekim 2022)
- Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I-VIII* (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tulum, M. (2011). *17. yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uştuk, O. (2019). *Emek pazarı ve kimliklenme ilişkisi İzmir Urla Sıra mahallesi Romanları örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı.
- Uştuk, O. (2021). Roman kimliğinin çatışmalı inşası: “Fotokopi Romanlık” karşısında otantik Romanlık. *Folklor/Edebiyat*, 27(105), 151-165.
- Uştuk, O. (2024). Unwanted Others of the City: Counter-Cultural Production of the Roma People of Urla-Turkey. *Journal of Intercultural Studies*, 45(4), 741–755. <https://doi.org/10.1080/07256868.2024.2302434>
- Ünalı, H. (2012). Türkiye’de yaşayan kültürel bir farklılık: Çingeneler. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 615-626.
- Webster’s Third New International Dictionary of The English Language* (Unabridged). (1971). Volume II (H-R). USA: Encyclopaedia Britannica.
- Wolf, S. (1985). *Wörterbuch des Rotwelschen: Deutsche Gaunersprache*. Mannheim.
- Yağlıdere, A. (2007). Kentsel mekanların kullanımında kategori olarak Romanlar (Konak ilçe belediyesi-Ege mahallesi örnekleme). Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.

GÖNÜLAL ÖZCAN, Y., UŞTUK, O. EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2024)

- Yanıkdağ, T. (2021). Türkiye’de Romanlar ve alt kimlik grupları: etno-dilsel farklılıkların kimliğe yansımaları. *Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2 (1), 57-76.
- Yıldız, H. (2007). Türkiye’de Çingeneler için kullanılan kelimeler ve bunların anlamları, *Dil Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı:1, Güz-2007, 61-82.
- Yıldız, H. (2012). Türkiye Türkçesi ağızlarında zetasizm/rotasizm meselesinin izleri. *Gazi Türkiyat*, 1 (10), 263-323.
- Yule, H.-Burnell, A.C., Hobson-Jobson (1886). *A glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases and of kindred terms, etymological, historical, geographical, and discursive*. London.

Makale Bilgisi: Özkaya Öztopcu, Ö. (2024). Modern Mısır Sanatında Yeni-Firavunculuk: Ulusal Yeniden Uyanışın Metaforu Olarak Mahmud Muhtar'ın Nahdet Mısır Heykeli DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.704-723.	Article Info: Özkaya Öztopcu, Ö. (2024). Neo-Faraonism in Modern Egyptian Art: Mahmoud Mukhtar's Nahdet Mısır Statue as a Metaphor of National Re-Awakening DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.704-723.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1466219	DOI: 10.69878/deuefad.1466219
Gönderildiği Tarih: 06.04.2024	Date Submitted: 06.04.2024
Kabul Edildiği Tarih: 19.08.2024	Date Accepted: 19.08.2024

MODERN MİSİR SANATINDA YENİ-FİRAVUNCULUK: ULUSAL YENİDEN UYANIŞIN METAFORU OLARAK MAHMUD MUHTAR'IN NAHDET MİSİR HEYKELİ¹

Özlem Özkaya Öztopcu*

ÖZ

Nahda, Mısır'da 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar süren, öncülüğünü İslami reformistlerin, yazarların ve milliyetçilerin yaptığı entelektüel ve kültürel canlanma dönemini ifade eder. İngiliz işgali ve Osmanlı-Türk seçkinciliğinden duyulan rahatsızlık Nahda döneminin belirleyicilerinden olmuş, bu sebeple başlayan eylemler ile 1919 Devrimi yaşanmıştır. Devrimin etkili olduğu bu dönemin sanat anlayışı iki karakteristik özellik barındırmaktadır. Birincisi, Mısır'ın antik ve görkemli döneminin yeniden hatırlanması ve ulusal tarih yazımında kayda değer bir yere getirilebilmesi amacıyla Yeni-Firavuncululuğun benimsenmesi; diğeri ise dil ve coğrafya temelli kapsayıcı Mısır milliyetçiliği ideallerinin eserlerde görselleştirilmesidir.

Bu makalede Mahmud Muhtar'ın Nahdet Mısır heykelindeki Yeni-Firavuncu stil üzerinden dönemin ulusal kimlik oluşturma sürecinden bahsedilmektedir. Özellikle antik Mısır dönemi estetiğinin modernleşen Mısır'ın ulusal kimlik oluşturma sürecine nasıl ve neden katıldığı üzerinde durulmaktadır. Modern Mısır'ın siyasi tarihinde önemli yer kaplayan Vefd Partisi milliyetçiliğinin belirtilen eser ile etkileşimleri ve bunun toplumsal ve siyasi yaşamdaki yansımaları makalenin tarihsel içeriğini oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Modern Ortadoğu Tarihi, Batı-Dışı Modernlikler, Modern Mısır Sanatı, Mısır Milliyetçiliği, Nahda Dönemi, Mahmud Muhtar

¹Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında yürütülmekte olan "Batı-Dışı Modernliklerde Toplum Mühendisliği Olarak Sanat (Resim-Heykel): Karşılaştırmalı Olarak Türkiye ve Mısır Örneği" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

* Araş. Gör. Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Müzecilik Bölümü.
ozlem.oztopcu@deu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6363-0120.

NEO-FARAONISM IN MODERN EGYPTIAN ART: MAHMOUD MUKHTAR'S NAHDAT MISR STATUE AS A METAPHOR OF NATIONAL REAWAKENING

ABSTRACT

Nahda refers to the period of intellectual and cultural revival in Egypt from the late 19th to the early 20th century, led by Islamic reformists, writers and nationalists. The British occupation and the discontent with the Ottoman-Turkish elitism were among the determinants of the Nahda period, which led to the protests and the Revolution of 1919. The artistic understanding of this period, which was influenced by the revolution, has two characteristic features. One is the adoption of Neo-Faraonism in order to recall Egypt's ancient and glorious period and to bring it to a prominent place in national historiography; the other is the visualization of the ideals of inclusive Egyptian nationalism based on language and geography.

This article discusses the national identity formation process of the period through the Neo-Pharaonic style in Mahmoud Mukhtar's Nahdet Misr sculpture. In particular, it focuses on how and why ancient Egyptian aesthetics participated in the national identity formation process of modernizing Egypt. The interactions of the nationalism of the Wafd Party, which occupies an important place in the political history of modern Egypt, with the artwork and its reflections in social and political life constitute the historical content of the article.

Keywords: Middle Eastern History, Non-Western Modernities, Modern Egyptian Art, Egyptian Nationalism, Nahda Era, Mahmoud Mukhtar

1. GİRİŞ

Birinci Dünya Savaşı sonlanıp on dört maddelik Wilson İlkeleri yayımlandığında, her ulusun kendi kaderini tayin hakkı Mısır milliyetçileri için İngiliz işgalinden kurtulma konusunda bir umut ışığı olur. Paris Barış Konferansı'na katılarak Mısır'ın geleceği ve bağımsızlığı konusunda görüşlerini ve taleplerini bildirmek isteyen, Saad Zağlul önderliğindeki heyet İngiliz Komiserliği ile görüşerek konferansa katılma konusunda izin almak ister (Botman, 1991, s. 27). Ancak talebin reddedilmesi ve Saad Zağlul'un sürülmesi Mısır'daki toplu milliyetçi gösterilerin başlangıcı olur (el-Seyyid Marsot, 2010, s. 81). 1919 yılında, başta Kahire ve İskenderiye olmak üzere kentlerde yoğun katılımlı halk isyanları başlar. 1922 yılına kadar süren bu gösteriler sırasında çokça Mısırlının tutuklanması ile mücadele, tutuklu eşleri başta olmak üzere kadınlar arasında daha çok yayılır ve toplu gösterilerde kadınlar ön saflarda yer alır. Mısır ulusunun cinsiyetlendirilmiş imajı ile kadın milliyetçilerin politikaları arasındaki bağlantılar 19. Yüzyılda ulus tahayyülü ile başlar; edebi söylemleri, görsel kültürü etkileyerek 1919 yılına kadar gelir (Baron, 2005, s. 2).

Mısır'ın uluslaşma döneminde vatanın bir kadın olarak metaforlaştırılması, özellikle işçi sınıfı ve köylü kadınların milliyetçi eylemlerde yer almasıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Köylü kadının Mısır sanatında öncelikle Nahdet Misr ile karşımıza çıkar. Bunda 1919 Devrimine

katılan çok sayıda kadının rolü olduğu gibi, bir yüzyıl öncesinde Doğu'ya seyahat eden seyyahların gravürlerindeki Mısırlı kadın tasviri ve oryantalist resimdeki Doğulu kadın imajının da etkisi olmuştur.

Nahda döneminde ve Vefdist milliyetçi ideolojinin giderek toplumu etkilemeye başladığı yirminci yüzyıl başlarında, Mısır'daki ulusal kimlik oluşturma mücadelesi, Oryantalist sanattaki batılı beyaz erkek için bir arzu nesnesi olan egzotik, durgun ve hareketsiz doğulu kadın temsili tersine çevirmeye çalışmıştır. Nahdet Misr heykeli oryantalist söylemin ulusal bir uyanışın sembolüne dönüştürülmesi konusunda halkın büyük kısmının seferber olduğu, modern Mısır sanatında, edebiyatında ve siyasetinde merkezi bir yer kaplayan “eski haysiyetli günlere dönme” idealini Antik Mısır referansları ile görselleştirebilmiş, toplumsal ve kentsel belleğin somutlaştığı bir eser olarak ait olduğu dönemin ruhunu hissettirmekte, göstermekte ve tarihe kaydetmektedir.

2. Nahdet Misr'i Anlamlandırmak: “Yüce Heykelinizin Örtüsü Kalksın. Ey Nahda! Nesillerin Umutlarını Nasıl da Somutlaştırıyorsun!”²

İslami reformistler ve öncü modernleştiricilerden olan Cemaleddin el-Afgani ve Muhammed Abduh'un fikirlerinden ve duruşlarından etkilenen Saad Zağlul'un Mısır'ın bağımsız olacağına inancı, tutkulu ve militan savunması, kalabalıklara siyasi kültüre katılma, milliyetçi kampanyayı destekleme ve İngiliz işgaline karşı militan faaliyetlere katılma konusunda ilham verir (Botman, 1991, s. 27). Zağlul'un, ılımlı görüşlerin milliyetçileri zafere götürmeyeceğini ifade etmesi ve tavizsiz tutumun ancak ve ancak İngilizlerin, Mısır'ı kendi imparatorluklarına katmaktan ve kazanılan diplomatik ve stratejik avantajlardan yararlanmaktan alıkoyabileceğine dair söylemleri ülkede aktivizmi teşvik eder. 1919'da halihazırda yaygın olan İngiliz karşıtlığı ile birleşince, Britanya'nın Nil Vadisi'nden çekilmesini talep eden önemli bir milliyetçi hareket 1919 yılında toplu gösterilerle İskenderiye ve Kahire'de başlar. Böylece Mısır modernleşmesini şekillendiren önemli bir devrim olan 1919 Devrimi gerçekleşir. Bu süreçte tavizsizlik önemli bir duruştur. İşgalciler tarafından sunulan asgari düzeydeki imtiyazları kabul etmeyeceklerini bildiren milliyetçilerin eylemleri, işgalci İngiliz hükümetinin yeni imtiyazlara ikna edildiği 1922 yılına kadar sürer (el-Seyyid Marsot, 2010, s. 82).

1919 Devrimi'nin sonuçları, Mısır'ı ve Nil Vadisi'ni ayrı bir ulusal varlık, Mısır merkezli bölgesel milliyetçi bir oluşum olarak gören bir anlayış ortaya çıkarır. Bu durum, Mısır'ın Arap dünyası içerisindeki öncü konumunu, sadece Mısır coğrafyası ile sınırlı tutmaktaydı. Ancak Mısır gerek kültürel ve sanatsal faaliyetleri gerek eğitim sistemi ve düşünce hayatının çeşitliliği ile Arap toplumları içerisinde tarih boyunca birleştirici bir merkez olarak görülmekteydi. Kahire ve İskenderiye'nin tarihsel ve etnik açıdan çeşitliliği, yine bu kentlerin Arap toplumları içerisinde için kültür, eğitim, basın ve yayım

² أحمد زكي أبو شادي (Ahmed Zeki Ebu Şadi), Timthal el-Nahda şiirinden bir dize.

gibi alanlarda öncü merkezler olması 1922 yılında, İngiliz işgalcilerin talepleri ile oluşturulan yeni anayasal bildiride yer alan bazı maddelerle çelişmekteydi. Mısır'ın egemen ve bağımsız bir devlet teşkil ettiğini ilan eden 15 Mart 1922 tarihli bildiride ne Osmanlı İmparatorluğu'ndan, ne de İslam ve Arap dünyasından bahsediliyordu (Journal Officiel Du Gouvernement Egyptien, 15 Mart 1922, Sayı: 26). Bu bildiride Arapça konuşan diğer Araplara da bilinçli biçimde yer verilmemekteydi (Gershoni ve Jankowski, 2004, s. 54). Bir ay sonra 19 Nisan 1923'te yayımlanan, sadece tek bir maddesinde İslam ve Araplardan bahseden Mısır odaklı Anayasa'nın ilk maddesi de şöyleydi: "Mısır egemen, özgür ve bağımsız bir devlettir." (Colombo, 1951, ss. 281-304). Arap milliyetçiliğinin birleştirici özelliğini oluşturan ana dilin Arapça olması hususu ve dil meselesi kadar olmasa da dinin de birleştirici gücü, bildirideki ve anayasadaki söylemlerle etkisiz bırakılmaya çalışılmış gibi görünmekteydi. Sonuç olarak Mısır'ın tarihsel, coğrafi, kültürel ve öncü konumuna aykırı nitelikte bir bağımsızlık ilan edilmişti. Anayasal hükümet, temsili demokrasi, ifade özgürlüğü, muhalefet hakkı, çoğunluğun adına işleyen modern, demokratik hükümet gibi, doğal olarak kavramın içinde barındırdığı anlamları neredeyse sıfıra indiren bir dizi kısıtlama mevcuttu. Daha doğru bir ifadeyle bağımsızlığın barındırdığı tüm anlamlardan yoksun, İngiliz hükümetince izin verilen ölçüde sözde bir bağımsızlığın Mısır'da ilân edilmesine tüm bu milliyetçi hareketleri durdurmak adına izin verildi. İlerleyen dönemlerde Vefd Partisi, "haç ve hilalin birliği" söylemiyle bu ayrılmış ortamı yeniden düzenlemeye çalışacaktı (Gershoni ve Jankowski, 2004, s. 43).

1920'lerin Mısır'ında yeni bir kimlik inşası iki kavramsal güzergâh üzerinden ilerliyordu: Birincisi kökleri kadim ve gösterişli antik Mısır uygarlığına bağlayarak, Mısırlı olmanın gururlu ve haysiyetli dönemlerini yeniden hatırlatmak; bununla bağlantılı olarak da Mısırlı kimliğinde eksik kaldığı düşünülen Antik Mısır öğeleriyle inşa edilmiş bir görsel dil oluşturmaktı. Bu birinci kavramsal güzergâhın da kendi içinde dikkate değer bir boyutu vardı. Arap milliyetçiliği ya da Mısır'ın kültür milliyetçiliği üzerine inşa ettiği kimlikte İslam ile ilgili başat sorunlar bulunmamaktaydı. Mısır'daki ilk modernleşmeciler içinde Rifaa el-Tahtavi, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi öncü İslami reformistlerin yer alıyor olması ve bu isimlerin milliyetçilik ve modernleşme kavramlarının entelijansiya içerisinde yayılıp benimsenmesinde önemli katkılar sunmuş olması, Mısır milliyetçiliğinin dinî referanslarla ilgili bir ayrışma yaşamasını engellemiştir. Bundan dolayı yeni Mısırlı kimliği inşasında kökleri kadim bir uygarlığa bağlamak, modernleşmenin dinden soyutlanmış seküler paradigmasına işaret etmekten daha farklı bir anlam taşıyordu. Tanrı'nın egemenliğini reddetme küstahlığının benzersiz ikonik örneği olarak firavunun İslamiyet'te sahip olduğu olumsuz imaja rağmen firavunlar klasik Arap edebiyatında (özellikle feda'il denen bir ülkenin faziletlerinin sıralandığı bir yazın türünde) üzerine düşünülmesi, ders alınması gereken hikâyelerin kahramanları da olmuşlardır (Colla, 2007, s. 77; Cook, 2011, s. 55). İslami referanslarla sorunu olmayan

bir Mısırlı kimlik inşasında firavunlar ve bu döneme yönelik estetik tercihlerin kullanılıyor olması ironik gelse de buradaki meselenin özü Firavunculuktan öte, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında başlayan ve uzun bir süre Batı dünyasına hâkim olan “Egyptomania” fenomeninin, diğer bir deyişle Antik Mısır kültürüne, sanatına ve arkeolojisine olan takıntı derecesindeki merakın ve hayranlığın sonucudur.

1922'de İngiliz Mısırbilimci Howard Carter tarafından Tutankamon'un mezarı keşfedildiğinde halk üzerinde benzersiz bir etkisi olur. Bu keşif ile Akhenaton, Ramses ve Tutankamon'un figürleri kahramanlar haline gelir. Ahmed Zeki Ebu Şadi, Ahmed Şevki ve Halil Mutran gibi yazarların yazıları ve özellikle Sayed Derviş'in şarkılarında bu kadim kahramanlar yüceltilmekteydi (Radwan, 2017, ss. 1-19). Tutankhamon'un mezarının açılışı ile 1919 devrimi sonucunda Mısırlılara verilen sözde bağımsızlık sonrası meclisin açılışı aynı güne denk getirilerek Yeni-Firavuncu estetizminin de söyleminde bulunan Antik Mısır ile çağdaş Mısır arasındaki bağ gösterilmek istenmekteydi.

Yerli Mısırlıların kendilerini bağımsız biçimde yönettikleri son dönem Firavun dönemidir, bu dönemin kültürü modernleşen Mısır'ın gözünden Avrupalının hayran olduğu ve merak duyduğu bir geçmişi gösteriyordu. Hatta Mısır'dan Avrupa'ya giden, özellikle de sanat eğitimi almak için giden öğrencilerin anılarında ve günlüklerinde sanatlarından giyimlerine Antik Mısır esintilerinin hissediliyor olmasına yönelik bir beklenti olduğu da anlaşılır. Bu beklenti, Avrupa'nın oryantalist ve kolonyal görsel kalıpları içerisinde yer alan Firavun imajının devam ettirilmesine yöneliktir. Özetle Avrupalının gözünden bakıldığında, yüceltilen antik Mısır kültürü ve bununla özdeşleşmiş yeni ve modern bir Mısırlı arketipi kabul edilebilir ve gurur duyulabilir bir imaj çizer. Bu imajı somutlaştıran sanatçılardan Mahmud Muhtar (1891-1934), 1908 yılında Kahire Güzel Sanatlar Okulu'na girer. Ekim 1912'de Paris'teki Beaux-Arts'a giriş sınavını kazanır ve böylece bu prestijli kuruma kabul edilen ve Mısır hükümetince güzel sanatlar alanında burs kazanan ilk Mısırlı olur. Muhtar iki savaş arası dönemi çoğunlukla Paris'te avangartlarla birlikte geçirir (Radwan, 2017, s. 101). Eserlerinde Rodin gibi Fransız heykeltıraşların etkisi vardır ancak en önemli savunucusu modernist yazar ve bir süre Mısır'ın Kültür Bakanı olan Taha Hüseyin'in (1889-1973) yazılarında karşımıza çıkan Mısır'ın klasik Akdeniz kültüründen ayrılamayacağı tezinin görsel ifadesi olan Akdeniz modernizmi eserlerinin üslubunda hakimdir (Correa Calleja, 2016, s. 1125). Mahmud Muhtar'ın heykelleri, pürüzsüz yüzeyler kullanılarak yaratılmış köylü figürleri, kırsal kesimdeki ve Nil'deki yaşamın sürekli olarak çağrıştırılması yoluyla hissettirilen dinginlik ile Akdeniz'e derinden bağlı bir Mısır uygarlığını görselleştirir. Bu etkiler Muhtar'ın Paris yılları öncesine ait heykellerde de vardır. Muhtar, Mısır milliyetçisi Vefd ideolojisi ve Yeni-Firavuncu stilizasyon etrafında sanatını şekillendirmeye ise Paris yıllarında karar verir Onun eserlerinde, 20. yüzyılın başlarındaki Mısır'ın toplumsal, kültürel ve siyasi ortamını karakterize eden milliyetçi ideolojilerin yükselişi

ve Antik Mısır'ın görkemli dönemlerinin yeniden yorumlanarak bir kültürel kimlik inşa etme politikalarının izleri açıkça görülür. Bu sembolizm, Antik Mısır firavunlarının gücü ve ihtişamını vurgulayarak, Mısır'ın ulusal kimliğinin köklerini ve tarihini yeniden hatırlatmayı ve Mısır'ın kültürel mirasını ön plana çıkarmayı amaçlar.

1908 yılında açılan Mısır Güzel Sanatlar Okulu'nun ilk öğrencilerinden olan Muhtar, 1911-12'de Paris'e École Nationale Supérieure des Beaux-Arts'a devlet bursu ile gönderilir ve eğitimine orada devam eder (Goldschmidt, 2000, s. 138). Kahire'deki yıllarında eserleri ulusal kahramanların büstleri, İslam tarihinden kahramanların heykelleri ve Mısır kırsalına ait etnik temalar üzerine yoğunlaşmışken, Paris yıllarında Antik Mısır temalarına yönelir. Bu oldukça kayda değer bir dönüşümdür; çünkü değişen bu temalar, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde genel olarak tüm batı-dışı modernliklerde görülen, ulusal ve uluslararası kimlik tanımlama ve imaj oluşturma söylemlerini yansıtır.

Muhtar Paris yıllarında, çok çeşitli heykel tarzları, sanatsal ifade biçimleri ile karşılaşır. Bunlar içinde anıtsal ve kahramanca yorumlar, gerçekçilik, klasik etkiler barındıran pastoral bir modernizm, anatomi üzerine yoğunlaşan heykeller ve dönemin sanat anlayışına damga vurmuş olan zanaatkârlığa, zaman zaman eklektizme vurgu yapan Art Deco sayılabilir. Ancak tüm bunların ötesinde, Muhtar'ın Paris yıllarındaki eserlerinde belirgin biçimde öne çıkan, Mısır'ın ulusal mirası olarak sık sık belirtilen Antik Mısır tarihine ilgi duymaya başlamasıdır. Muhtar'ın ilgisi, başlıca iki sebepten dolayı Firavun dönemi sanatına çekilmekteydi. Muhtar'ın sanat anlayışı üzerine yazılan metinlerde, kendisinin Paris yıllarında, ulusal kimlik inşası döneminde Mısır'ın ulusal mirasına sahip çıkarak, seküler bir bakıştan İslam öncesi görkemli Mısır uygarlığının sembolizmini yeniden yorumladığı ve ulus kimlik inşasına katkı sunduğu belirtilir (Mostafa Kanafani, 2020, s. 149). Ancak Paris'e güzel sanatlar eğitimi almaya gitmeden önce Kahire'de dört yıl güzel sanatlar eğitimi almış olan ve bu süreçte Mısır'ın ulusal kahramanları (sadece Antik dönem ile kısıtlı değil) ile ilgili eserler üreten Muhtar'ın, İslami referanslarla sorunu olmayan Mısır milliyetçiliğindeki ulusal kimlik inşası için İslami dönem dışındaki bir sembolizmi kullanarak kimlik inşasına katılımı düşündürücüdür. Mısır'da sekülerliği tartışmalı biçimde dile getiren ilk kişi Mısırlı bir ulema ve dini bir lider olan Şeyh Ali Abdül Razik (1888-1966)tir. 1925'te basılan kitabı el-Islam va 'Usul el-Hüküm'de İslam'ın bir devlet değil bir din, bir hükümet değil bir mesaj ve siyasi bir kurum değil manevi bir yapı olduğunu belirtir (Najjar, 1996, s. 2). Büyük tartışmalar yaşanır ve hatta işten atılma gibi cezalandırmalara varan bir ayrışma yaşanır; ancak sekülerlik üzerine bu düşünceler milliyetçi hareketten bağımsız ilerler ve özellikle ulema ile yazarlar arasında yaşanır (Najjar, 1996, s. 4). Mısır'da Nahdet Misr'in yapımına başlanan 1920 tarihinde ise sekülerizm henüz gündemde değildir

Muhtar'ın Paris yıllarına, hatta École Nationale Supérieure des Beaux-Arts'ın ilk gününe dönersek, yaklaşık bir yüzyıldır Avrupa'ya hâkim olan Egiptomania fenomeninin ve arkeolojik önemli buluntularla değişen Mısırlı arketipinin Muhtar'ın düşünsel ve sanatsal tercihlerini şekillendirdiğini görürüz. Böylece Yeni-Firavuncu sembolizmin bir tercih mi, bir dayatma mı yoksa dönemin Mısır gündeminde de sıklıkla ifade edilen *haysiyetini geri kazanmak* düsturunu ifade etmede sadece bir araç mı olduğuna dair bir yorumda bulunmak mümkün olabilmektedir:

"Beaux-Arts'a ilk gittiğimde yeni bir öğrenci olma deneyimini şöyle yaşamak zorunda kaldım. Diğer deneyimli öğrenciler beni önce çırılçıplak soydu ve bir sandalyeye bağladı. Başıma kâğıttan yapılmış bir firavun tacı taktılar ve bana II. Ramses unvanını verdiler. Okuldan çıkıp Cafe Bonaparte'a ulaşana kadar Paris sokaklarını o şekilde dolaştık; yoldan geçenler bize bakıp gülümsediler, hâlâ çıplaktım ve beni o şekilde kanepeye yatırdılar. Sonra da yiyecek ve içecek ısmarladılar." (el-Şaruni, 1991, s. 27)

Muhtar başka bir anısında, Paris'teki çalışmalarında kendisinden sıklıkla Antik Mısır sembolizmi taşıyan eserler beklendiğinden de bahseder (el-Şaruni, 1991, s. 28). Bir noktada Muhtar Paris'e varır varmaz Mısırlı olmayı Parisli gözünden, Antik Mısır mirasının kabul edilebilirliği, tanınırlığı ve saygıdeğerliği üzerinden fark eder. Antik Mısır görkemli, güçlü ve büyüktü; en önemlisi Mısırlıların uzun süredir gündeminde olan, hasret duydukları, uğruna isyanlar ve devrimler başlattıkları bir durumu, yani Mısır'ı Mısırlıların yönetmesi idealinin iki bin yıl önce gerçekleştirmiş hâlini barındırmaktaydı. 1952 yılında Hür Subaylar Devrimi ile Cemal Abdül Nâsır başa gelince bu söylem büyük bir coşkuyla tekrarlanacak, gazetelere manşet olacaktı: Mısır'ı iki bin yıl sonra yeniden bir Mısırlının yönetiyor olmasının coşkusundan önce bu söylem Mısır tarihinde sadece Mahmud Muhtar için uygun görülecek ve gazete manşetlerinde yer alacaktı: "Firavunlardan bu yana ilk Mısırlı heykeltıraş!" (Anonim, el-Balah el-Usbui Gazetesi, 1928, s. 16).

Mısır'da İngiliz işgaline karşı yaşanan 1919 Devrimi sonrasında yaptığı Nahdet Misr heykelini ilk kez 1920 yılında Paris'te Salon des Artistes Français'da sergileyen Muhtar, Nahda hareketinin ve Mısır ulusal uyanışının simgesi olacak anıtsal boyuttaki heykelini, sekiz yıllık bir hazırlama süreci sonunda, 20 Mayıs 1928'de Kahire'de, modernleşen Kahire'nin simgelerinden olan metro istasyonunun önündeki Bab el-Hadid Meydanı'na yerleştirir. Heykel, sadece Yeni-Firavuncu estetik tarzın değil, Mısır ulusal kurtuluş hareketinin ve daha genel olarak Nahda dönemi kültürünün simgesi haline aynı zamanda bu sekiz yıllık hazırlanma süreci sebebiyle gelir (Colla, 2008, s. 228). Öte yandan Bab el-Hadid meydanı özelinde, Kahire'deki modern kentsel planlama ve modern kentin özelliği olarak meydanlar da sembolik bir anlam taşımaktadır. Mısır modernleşmesinde kentin geçirdiği dönüşüm, modern iktidar yöntemlerinin uygulanması hakkında bilgi

vermektedir. Mehmed Ali Paşa'nın 1830'daki emirnamesi ile başlayan ve 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali ile perçinlenen modern iktidar yöntemleri Mısırlıların daha önce deneyimlediği biçimlerden keskin şekilde farklıydı (Mitchell, 2001, s. 23). Sadece fellahları, orduyu ya da elitleri etkileyen politikalar yerine topyekûn Mısırlıları ve Mısır'ın geleneklerinden coğrafyasına kadar her şeyi etkileyen bir tertip disiplini yaygınlaşmıştı. Bu başta kentin düzenlenmesini içeriyordu. Kahire'nin modern disipline edici düzenin uygulanabilmesi için değiştirilmeye başlanması üzerinden neredeyse bir asır geçmişti. Yönetim, disiplin ve egemenlik için mekânın yani kentin, sokakların ve kamusal tüm alanların iktidar tarafından görülecek ve egemen olunacak biçimde değiştirilmesi hususu Foucault'nun dediği gibi "bakışın oyunu sayesinde mecbur eden bir mekanizma" gerektiriyordu (Megill, 2022, s. 301). Bu mekanizmanın işleyişindeki esas husus, iktidarın görünmez olarak tıpkı Bentham'ın Panoptikonuna benzer bir gözetleme, denetleme düzeni kurmakta yatıyordu; böylece disipline edici iktidarın görünmez olması ancak disipline edilmesi gereken kitlelerin bunu sezmesi gerekiyordu (Megill, 2022, s. 23). Tipik Ortadoğu kentlerinin bir özelliği olarak organik gelişim, Avrupalı gözü için düzenleme gerektiriyordu. Egemen olunamayan meydanlarının yokluğu ve denetim dışı kalabilen çıkmaz sokakların varlığı Kahire'de meydanlar, meydanlara açılan sokaklar kurularak düzenlenmeye çalışıldı: Raymond'ın belirttiği gibi, "Kahire kentsel simetri çarpıklığının örneğiydi." (Raymond, 2018, s. 202). Tüm bu asimetri yok edilir ve modern iktidar yöntemlerinin bir sembolü olarak Kahire değiştirilirken, bu amaçla kurulan bir meydanda Mısır'ın yeniden doğuşunun simgesi olacak ve maliyeti için ülkenin seferber olacağı bir heykel yerleştirilmekteydi.

Mahmud Muhtar'ı yaşadığı Paris'ten ülkesine geri döndüren Nahdet Misr heykeli olur Bir öğrenci grubu olan Genç Mısırlılar, kendisini ziyaret ettiklerinde, heykeldeki ulusalcı sembolizmi kavrarlar ve anıtsal halinin yapılmasını isterler. Heykelin finansmanı için bir kampanya başlatılır. Başta el-Letaif el-Musavara gazetesi olmak üzere birçok ilan ve duyuru ile Mısır'ın doğuşunu simgeleyecek bir heykelin yapılacağı halka duyuruldu ve yardımlaşma istenir.

28 Haziran 1920 tarihli el-Letaif el-Musavara gazetesindeki ilân şöyleydi:

"Ulusumuzun Muhtar'ın büyük yeteneğini görmesi gerekir. Kendisi sanatı, yetenekleri ve Mısırlı oluşu için kutlanmalı ve onunla gurur duyulmalıdır. Heykelin yapımı için henüz bağış yapmamış olanları başta çağırıyoruz. Bu eseri finanse edip, Mısır'ın büyüleyici ve ölümsüz bir yerine, Mısır'ın uyanışı ve doğuşunu simgeleyen bu heykeli dikerek; Mısır'ın evlâtlarını antik babalarımızın ve antik Mısır krallığının göz alıcı zaferlerini yeniden diriltmeye ve onurlandırmaya çağırırmaktan başka da yol göremiyoruz." (Dika Seggerman, 2019, s. 100).

Abonelik duyuruları ve sokaklarda yapılan kampanyalara ek olarak, gazeteler onlara gelen bağışçı mektuplarını yayınladılar ve coşkulu bir iş birliği oluştururlar. el-Akbar gazetesine gelen mektuplardan biri, birçoğu gibi, şöyleydi:

“Ben çok fakir bir adamım, günlük 70 Mısır lirası gelirim var. Gazetede ilân okuyunca çok ağladım. Mısır’ın Yeniden Uyanışı heykeli için bizim de küçük (600 Mısır lirası) bir katkımız bulsun istedik.” (Ebu Gazi, 1964, s. 34).

Nahdet Misr heykeli, (Görsel 1) 1928 yılında tamamlanmasından çok daha önce, ulusal bir yeniden uyanışın, kadim atalarla kurulan ve sürdürüldüğünün bilinmesi istenen bir bağın, millete karşı sorumluluk duygularının ve monarşiden yardım talep etmeden halkın kendi fonlayarak hamisi olduğu bir sanat eserinin, Mısır’ın Antik Mısır’dan sonraki -bağımsızlık, güç ve kudret anlamında- yeniden dirilişinin kolektif bir sembolü olur. Doğrudan Genç Milliyetçilerin teklifi, kamu himayesi ile fonlanması da bu sürecin en önemli özelliklerinden biridir.

Kahire’de Osmanlı-Türk monarşisini simgeleyen ve yabancı sanatçılar tarafından işgalcilerin ya da monarşinin hamiliğinde yapılmış halka açık anıtlar ve heykeller bulunuyordu. Bu eserlerde bronz malzemenin tercih edilmesine rağmen Nahdet Misr, Asvan’a özgü pembe granit malzemenin yapıldığı (Kreiser, 1997, s. 110).



Görsel 1: Mahmud Muhtar, Nahdet Misr / Mısır’ın Yeniden Uyanışı, 1928, Kahire.

Pembe granit, özellikle II. Ramses zamanında ve genel olarak da eski Mısırlıların heykelde kullandığı birincil malzemedir. Bilinçli ve özenli bir seçim ile Firavun dönemi estetiğinin yeniden canlandırılması, Nahdet Misr'in malzeme seçiminde vurgulanmaktadır. Bunun dışında Muhtar ine antik dönemden kalma bir yöntemle granitleri Nil Nehri'nde yüzdürerek Asvan'dan Kahire'ye taşınmalarını sağlamıştır (Ebu Gazi, 1964, s. 35). Heykelin Kahire'de yerleştirileceği mekânın da ulusu, ilerlemeyi ve modernleşmeyi simgelemesine dikkat edilir. Heykelin bulunduğu yer, 1893 yılında inşa edilen Kahire metro istasyonu, üç sebeple önemliydi. Birincisi Kahire'deki Antik dönem Heliopolis ile aynı mahalde yer alıyordu ve dönemin Avrupalısının gözünde, Egyptomania fenomenine karşılık geliyordu. Ancak Yeni-Firavunculuk sadece Avrupa tarafından kabul edilebilir olduğuna inanılan bir tarih yazımı ve estetik bir üsluptan fazlasıydı. Bu aynı zamanda sömürgeci güç hakkında konuşmak için kullanılan siyasi bir üslup ve yeni bir ulusal topluluk duygusu yaratmaya yönelik siyasi bir söylem olarak da düşünülmekteydi (Colla, 2008, s. 274). İkincisi çağdaş bir ulaşım sistemi olan metronun merkez istasyonunun tercih edilmesi sebebiyle modern teknolojiyi yani ilerlemeyi simgeliyordu. Üçüncüsü ise yerli Mısırlı vurgusunun bulunduğu, Memlük dönemine denk gelen klasik Mısır mimarisinin yeniden yorumlanmış Neo-Memlük stilindeki istasyon binası ile herhangi bir işgalci devlete ya da sömürgeciliğe gönderme bulunmuyordu. Oldukça sembolik olan eserin oluşum fikrinden yapım sürecine, maddi kaynaklarından temsil ettiği manevi noktalara kadar her aşaması doğrudan kadim, görkemli, güçlü, haysiyetli dönemlerin, Vefdist milliyetçi ideolojisi ile estetize edilmiş hâliydi.

Nahdet Misr, güçlü bir Mısır köylüsü kadın ile sfenksvarî bir aslandan oluşmaktadır. Genç Mısırlıların ve dahil oldukları ulusalcı modernleşme taraftarı siyasi ve entelektüel kesimin Mısır modernleşmesinin temel taşı olarak gördükleri kadının kurtuluşu meselesi, bu heykelde Mısır'ın doğuşunun da aynı şekilde köylü bir kadın ile ifade bulmasını sağlar. Eserde iki temel figür bulunur: Bir kadın ve sfenks formu verilmiş bir erkek. İkisi de alınlık takmaktadır. Kadının alınlığında böcek, sfenkste ise Antik Mısır'a özgü yılan tacı vardır. Antik Mısır'da yılan tacı hem firavun monarşisini koruyarak sürdürmeyi hem de gençlik, iyileştirme ve ihya etmeyi niteler. Aynı zamanda yılan, tıpkı spiral gibi bir döngüyü ve dönüşü de simgeler. Yılan sembolizminin bir diğer anlamı ölümsüzlüktür; kabuk değiştirerek yenilenir ve varlığını sürdürür. Kutsaldır ve ebedi bir yenilenme mitinin sembolüdür (Eliade, 2001, s. 124).

Sol eliyle sfenksin yılanlı tacını tutan köylü kadın, sağ eliyle örtüsünü kaldırmaktadır. Bunu seküler ve feminist bir duruştan ziyade, Mısır köylüsünün nehirde su taşıyan anneye özdeşleşmiş stereotipinin meydan okuması olarak okumak daha makul görünmektedir. Mısır'ın bir kadın olarak metaforlaştırılmasının en önemli sebebi, kadının annelik rolüne dayandırılan milliyetçi nesilleri yetiştirme sorumluluğunda yatmaktadır. Fatima Raşid 1908 yılında "Milliyetçilik ve Kadın" başlığı altında yalnızca eğitilmiş kadınların oğullarına milliyetçiliği aşılayabileceğini belirtir ve şöyle der:

“Ey şefkatli ve merhametli anne! Varlığı ile ülkesini onurlandıracak oğlunuza, aziz milletine karşı saygıyı aşlamak sizin göreviniz. Bu milletin şanı da sefaleti de sizin elinizdedir.” (Raşid, 1908, s. 28).

Baron, Arapça anne (umm) ile millet (umma) arasındaki etimolojiye dikkat çeker ve Mısırlı kadın aktivistlerin kendilerini “milletin annesi” olarak tanıttıklarını söyler (Baron, 1991, ss. 271-288). Nahdet Misr heykeline dönersek, her ne kadar bu heykeldeki kadının örtüsünü kaldırması, kadının özgürleşmesi yolunda aşırı yoruma müsait olsa da Mısır’da örtünme ve peçe kentli elit kadınların giyinme şekliydi ve köylü kadınlar kentli kadınlar gibi sıkı biçimde, özellikle yüzlerini gizleyecek şekilde örtünmezlerdi (Baron, 1989, ss. 370-386). Heykeldeki kadının köylü olduğu da peçe kullanmamasından anlaşılmaktadır. Zaten Mısır köylüsü için örtünme meselesi kadının özgürleşmesinin bir bileşeni olmadığı için, heykeldeki örtü kaldırma eylemi feminizm ile değil Mısırlı köylü anne ile sembolleştirilmiş milletin, üzerindeki ağırlığı ve hareketsizliği kaldırma olarak okunmalıdır (Baron, 2005, s. 87). Buradaki konu bir kadın olan annenin bedeniyle metaforlaşan Mısır ülkesinin özgürleşmesidir. Mısırlı kentli kadınların örtünme ile ilgili mücadeleleri ise Hüda Şaravi’nin öncülüğünde 6 Mart 1924 yılında kurulan Mısır Kadınlar Birliği ile gündeme gelir (Sullivan, 1986, s. 172). Bu bağlamda Nahdet Misr heykelinin küçük boyutlarda ilk örneğinin yapıldığı 1919 yılında örtünmeden özgürleşme konusu Mısırlı aydınların mücadele alanlarını oluşturmamaktadır. Modernleşme tecrübelerini bağımsızlık mücadelesi ya da sömürge karşıtı mücadele ile geçirmiş olan Mısır toplumunda kadın tasvirleri vatan, kutsallık, mücadele ile bir tutulur ve erkeklerin askerde ya da hapisanede buldukları zamanda mücadeleyi sürdürmeye devam eden kadınlar sanatta yeniden doğuş ve diriliş sembolü olur. Heykeldeki kadın bir ideolojinin ve duruşun sembolüdür. 1919 yılında Kahire’de başlayan ve diğer kentlere de ulaşan halk ayaklanmalarında kadınların oldukça önemli rollerde bulunması bu milliyetçi duruşun kadınlarla sembolleşmesine etken olur. (Görsel 2-3)



Görsel 2: 1919 Devrimindeki Kadın Göstericiler, 21 Nisan 1919 el-Letaif el-Musavvara Gazetesi (The American University in Cairo Rare Books and Special Collections Digital Library. Erişim tarihi: 30.06.2023. <https://digitalcollections.aucegypt.edu/digital/collection/p15795coll24/search>)

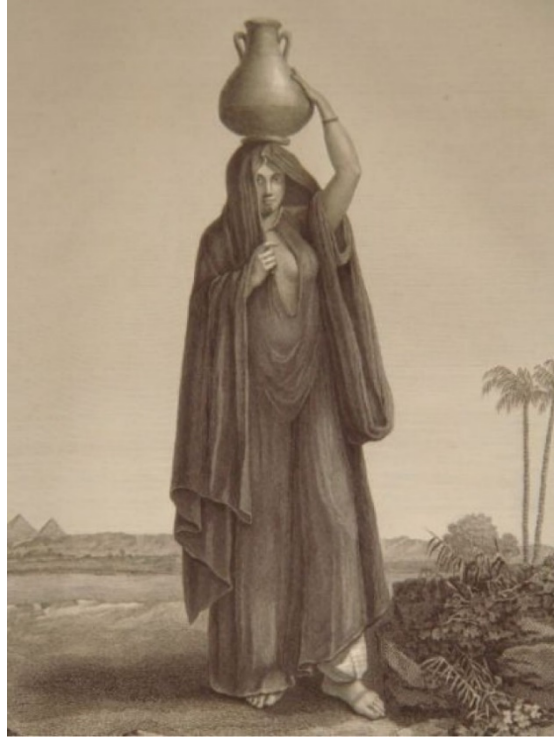
Kadınların bu süreçte öne çıkmasının bir sebebi de isyancı olduğu düşünülen erkeklerin uzun süreli tutuklu kalmalarından kaynaklanır. Bundan dolayı davayı devam ettirmek adına Mısırlı kadınlar eylemlere daha yoğun biçimde dahil olurlar. Böylece Nahdet Misr, Mısır'ın kültürel milliyetçiliğinde önemli bir kimlik oluşturma görevi olan Antik Mısır heykellerini, Mısır'ın yeni ulusal uyanışının sembolü olan kadın bedeni üzerinden yeniden tasvir etmesi ve modern Mısır'ın devlet tahayyülünde ön plana çıkan Antik Mısır, Avrupa ve çağdaş Mısır'ın değerlerini birleştirme çabası olarak görünmektedir.



Görsel 3: 1919 Devrimindeki Kadın Göstericiler, 21 Nisan 1919 el-Letaif el-Musavvara Gazetesi, (The American University in Cairo Rare Books and Special Collections Digital Library. Erişim tarihi: 30.06.2023. <https://digitalcollections.aucegypt.edu/digital/collection/p15795coll24/search>)

Nahdet Mısır'daki kadın figürü, 1919 Devrimindeki kadın göstericilerin dik duruşundan etkilenir. Mısırlı kadın güçlü kollarıyla, omuzlarından aşağı süzülen örtüsünü bir ucundan kaldırmaktadır. Yüz hatları da aynı şekilde köşeli olmasıyla gücü ve kuvvetli olmayı simgelemektedir. Bu aynı zamanda dönemin yaygın çağdaş Art Deco sanat anlayışındaki formları ile de uyumludur.

Kadının gözlerinin etrafındaki vurgu antik Mısır'ın ikonik Horus'un Gözü formu ve başındaki alınlığın ortasında yer alan yine Antik Mısır'a özgü kutsal böceğin varlığı ile kökenlere işaret eder. Antik kültürün devamlılığı Mısır'a özgü olan formların kullanımı ile belirtilmektedir.



Görsel 4: On dokuzuncu yüzyıl başındaki Mısırlı bir kadını gösteren gravür. (Kaynak: Jomard, M. (Edme-François). (1809-1829). *Femme du peuple, Description de l’Egypte. Costumes et portraits. Sâys ou palefrenier, Etat Moderne*, 2, Paris. The New York Public Library Digital Collections, Erişim: 04.05.2023. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e0-21d0-a3d9-e040-e00a18064a99>)

Nahdet Misr’daki kadın figürünün kökleri sadece eylemci 1919 Devrimi kadınlarına bağlanamaz. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde gittikçe artan Doğu’ya yönelik geziler, seyahatnameler, fotoğraflar Mısırlı kadını Nil Nehrinden su taşıyan, çalışkan ve egzotik olarak kayda geçirir (Dika Seggerman, 2019, s. 107). Ek olarak bu kadınlar işleri gereği örtünme konusunda katı kurallara da tâbi değildir. Halihazırda yarım yüzyıldır dolaşımda olan kartpostallarla Mısırlı emekçi, çalışkan ve “az örtünmüş” köylü kadın imajında, Avrupalı seyyahların ve fotoğrafçıların da etkisi olmuştur. (Görsel 4)

20 Mayıs 1928’de Mısır başbakanı Nahhas, Kral Fuad, Parlamento üyeleri, basın ve İngiliz işgal güçlerinden Lord Lloyd heykelin açılışında hazır bulunuyordu. (Görsel 5) Kalabalıklar adına konuşan Nahhas, Nahdet Misr’in dönemin siyaseti ve tarihi için önemini şöyle belirtmiştir:

“Mısır ulusunun, hükümetinin, parlamentosunun ve halkının tüm kesimleri ulusun yeniden canlanışının canlı, görkemli bir sembolü olan ve bugünden sonra da böyle anılacak olan,

gelecek nesillerdeki Mısırlılara da ilham verecek bu heykelin açılışını kutluyor.” (Gershoni ve Jankowski, 2004, s. 72)

Heykel, açılışının ilerleyen günlerinde ulusal basında Nahhas’ın cümleleri ve övgülerle yer bulmaya devam eder. Dönemin ulusal hareketi üzerinde etkili gazetecilerinden el-Siyasa el-Usbuiyya’nın editörü Muhammed Hüseyin Haykal’ın heykel hakkındaki şu görüşleri tıpkı Nahhas’ın da satır aralarında vurguladığı bir söylemi içermektedir:

“Heykelin açılışının olduğu bu sihirli saatlerde burada bulunup buna şahit olan kalabalığın her bir üyesi, kısa ömürlerine geçmişin ve geleceğin binlerce yıllık beraberliğini bir arada hissettikleri büyük ve şaşırtıcı bir duyguyu sığdırdı” (Haykal, el-Siyasa el-Usbuiyya, 1928).



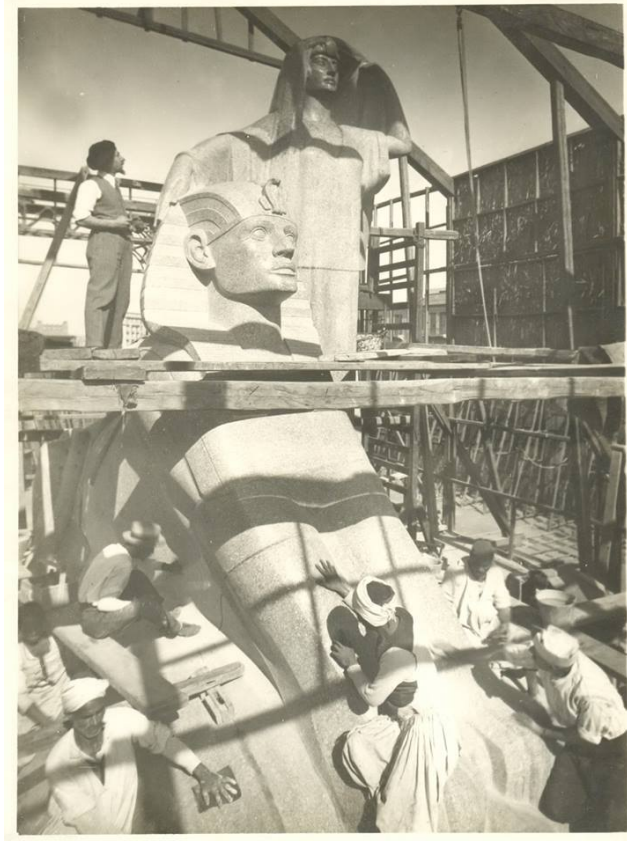
Görsel 5: Nahdet Misr Heykelinin Açılışından, Kral I. Fuad, bürokratlar idari ve dini liderler ile birlikte el-Musavvar Gazetesi (25 Mayıs 1928) The American University in Cairo Rare Books and Special Collections Digital Library. Erişim Tarihi: 15.04.2023
<https://digitalcollections.aucegypt.edu/digital/collection/p15795coll45/id/4483/rec/148>

Heykel, Mısırlıların ihtiyaç duyduğu birlik ve kimlik ruhunun sembolü olur. Mısırlıların 1920’lerdeki kültürel ulusalcılığının karakteristiği olan Yeni-Firavuncu sanat dili antik dönem Mısır’ının görkemini hatırlatarak ulusal bir yeniden uyanmanın sembolü haline getirilir. Kahire’nin yönetici elitlerin ve işgalcilerin modern iktidar yöntemlerinin bir aracı olarak düzenlenmiş geniş sokaklarının açıldığı meydanda barındırdığı kültürel ve bölgesel milliyetçilik sembolü olma gücünü sürdürür.

Heykel, basında oldukça güçlü yer bulur ve Mısır'ın modernleşme dönemi tarihyazımında bir ulusun birlik ve beraberliğinin bir heykelde manifestosu olarak yer alır (Karnouk, 2005, s. 27).

Muhtar'ın basında kamuoyunun dikkatini çekmesi ve seferberlik halinde heykelin fonlanması sanatçı duruşu ile ilgili bir noktayı da gözler önüne serer. Muhtar, ulusal bir sanatçı olarak konumunun farkındadır ve doğrudan iktidardakiler tarafından desteklenme konusunda sanat-siyaset bağının içinde yer almak zorunda olmadığını bilmektedir. Kendisinin iktidar güçlerinden bağımsız, daha geniş bir topluluk ve özellikle daha özgür bir Mısır için çabalayanlar tarafından desteklenmesi, dönemin Nahda hareketinin ruhuna uygundu. Mısır'ın çalkantılı geçen siyasi yaşamı içerisinde oldukça politik ve provakatif olan bu eser, değişen hükümetlerin ideolojilerine göre de öne çıkarılmakta ya da yerilmekteydi. Heykel, basında büyük bir coşkuyla kutlanmasının dışında farklı görüşlerin eleştirilerine de maruz kalır. Bir insan yüzüne sahip sfenks ile olağan boyutlarının dışında olan kadının yan yana getiriliş biçimine dair gelen çeşitli eleştirilere karşılık olarak Muhtar, ulusalcı el-Siyasa el-Ubsiyya gazetesinde bir makale yayınladı:

“Firavun dönemi şehrinin ve ihtişamının sembolü olan bir sfenks yükseliyor ve Mısırlılar onun yanında duruyor, sonsuz ihtişamla parlayan şanlı geçmişleriyle gurur duyuyor, sonra örtüyü kaldırıyor ve Batılı ülkelere yüzyıllardır örtülü kalan bu şanlı geçmişi gösteriyor. İşte Mısır'ın yükselişi! Heykeldeki her şey, her sembol, her duruş, her pozisyon, kolların hareketinden kıyafetlerin kıvrımına, tüm bunlar Nahdet Misr ile somutlaşan hâkim ve kapsamlı ideoloji ile örtülüyor. Nahdet Misr'in her bir bölümü, bir diğerinden ayrılmaz bir bütünlük ihtiva ediyor. Heykeli iki parçaya ayırmaya çalışın: Bir kadın ve bir sfenks. İkisi de tek başına (Nahdet Misr'in sembolize ettiği) ahlaki, duygusal ve uyumlu bir bütünlük sunamaz.” (Muhtar, el-Siyasa el-Ubsiyya, 1928.)



Görsel 6: Mahmud Muhtar, işçiler ve halk Nahdet Misr heykeli ile birlikte, el-Musavvar Gazetesi (14 Ocak 1927) The American University in Cairo Rare Books and Special Collections Digital Library.

Erişim

Tarihi:

12.02.2024

<https://digitalcollections.aucegypt.edu/digital/collection/p15795coll45/id/3146/rec/1>

Sfenks, Firavunların görkemli geçmişinin ve Mısır'ın binlerce yıldır onu gizleyen kalın bir örtüyü açmasıyla birlikte yükselen yakın geleceğinin simgesidir. Kadının sfenksin üzerine bilinçli biçimde yerleştirdiği parmakları ise Mısırlıların geçmişin görkemli medeniyetiyle kurduğu ve bugüne kadar taşıdığı bağının sürekliliğini ifade eder (Gershoni ve Jankowski, 2004, s. 81). Hem kadın hem de sfenks Mısır'ın yeniden uyanışını, Vefdist milliyetçi iddialar ve ulus inşası retorüğini güçlendiren bir tema ile birbirine bağlar. Eski ihtişamlı, gururlu ve haysiyetli dönemleri işaret ederek Mısırlıların yeniden uyanıp gücü ellerine alma konusunda anıtsal bir anlatı sunar. Eserin üretim sürecini haber yapan dönemin birçok gazetesi ve dergisi süreci halkın katılımına açık bir dayanışma teması içinde gösterir. (Görsel 6) Mısır kültüründe, yerlilerin anavatanlarını “Mısır ana” (el- Şaruni, 2007, s. 54) olarak nitelendirmesi de sadece bu heykelde değil, modern Mısır'ın sanat

tarihinde, Mısır metaforu olarak bir kadın formunun tercih ediliyor olmasını da açıklamaktadır.

3. SONUÇ

Yeni-Firavuncu estetik bir dile sahip, Vefdist milliyetçi ideolojinin hâkim olduğu, ulusal söylemin eserin yerleştirileceği yerden eserin barındırdığı ikonografiye kadar ulusal bir retorik olarak anıtsal biçimde ifade edilen Nahdet Misr, Nahda hareketinin hem siyasi söylem hem de sanatsal ifadede ulusal uyanışı ifade eder. Mahmud Muhtar, modernleşme ile ulusallaşma arasındaki etkileşim yoluyla bir yandan evrensel kültür iddiasında bulunurken, öte yandan tarihsel geçmişi yeniden canlandırmaya çalışarak kültürel kimlik yaratmanın çok katmanlı ve karışık bir sentezini sunar Mısırlının kim olduğuna dair süregelen tartışmalara, en uzak, en bilindik ve en görkemli dönemin devamı olduklarına dair cevap verilir ve kimlik konusunda bir çözüm bulmaya çalışılır.

Yeni-Firavunculuk sanatsal ve politik bir yönelim olarak yüksek katımlı, ulusalcı Vefd Partisi çevresinde karşılık bulmaktaydı. Öncü sanatçılardan, kültürel ve ulusal bir uyanışı simgeleyen yerli ve ulusal bir üslup geliştirmeleri siyasi ve toplumsal açıdan beklenirken diğer yandan sanatçılar kimlikleri açısından sanatsal ve estetik olarak da yeni türler ve tekniklerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Kültürel açıdan yerli, söylem açısından ulusal, teknik olarak modern bir dile sahip Nahdet Misr, birçok soruna cevap olarak Yeni-Firavuncu estetik ile somutlaşarak modern Mısır'ın hem tarih yazımı hem de sanat tarihi yazımında ulusal yeniden uyanışın güçlü bir sembolü olur.

Bu makalede Mısır ve Nahdet Misr heykeli özelinde, batı-dışı modernliklerin modern sanatına hâkim olan bir örüntü kendini göstermektedir. Jameson, bolca tartışmalara sebebiyet veren ulusal alegori kavramında “üçüncü dünya ülkelerinin” romanlarının öyle görünseler bile kişisel bir hikâyeyi değil, özünde ulusal bir mücadeleyi ya da gerilimi anlattıklarını belirtir (Jameson, 1986, ss. 65-88). Jameson'un bu tespiti “üçüncü dünya ülkeleri” gibi oryantlizmin, az-çok gelişmişliğin, kolonyalizmin de içine dahil olduğu, batı-merkezli bir bakış açısına sahip olsa da, bu ulusal alegori kavramının batı-dışı modernliklerde karşılık buluyor olmasını değiştirmemektedir. Modern Mısır resminde ve heykeli bir kadın portresi nadiren bir kadın portresidir. Bir Kahire manzarası da nadiren sadece bir manzara resmidir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Tek yazarlı bir makale olduğu için ilgili beyana yer verilmemiştir.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Bedreddin E. G., (1964). *el-Maththal Mukhtar*, el-Dar el-Kavmiyah lil-Tiba ah va-el-Neşr, Kahire.
- Baron, B., (1989). Unveiling in Early Twentieth Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations, *Middle Eastern Studies*, 25:3. 370-386.
- Baron, B., (1991) Mothers, Morality, and Nationalism in Pre-1919 Egypt, *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi, New York: Columbia University Press, 271–288.
- Baron, B., (2005). *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender and Politics*, San Diego: University of California Press.
- Botman, S., (1991). *Egypt from Independence to Revolution, 1919-1952*, New York: Syracuse University Press.
- Colla, E., (2008). *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*. Londra: Duke University Press.
- Colombo, M., (1951). *L'evolution de l'Egypte*. Paris.
- Cook, M., (1983). Pharaonic History in Medieval Egypt, *Studia Islamica*, 57, 67-103.
- Correa Calleja, E.M, (2016) Modernism in Arab Sculpture. The Works of Mahmud Mukhtar (1891–1934), *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques: De Gruyter*, 70-4, 1115–1139.
- Dika Seggerman, A., (2019). *Modernism on the Nile: Art in Egypt between the Islamic and the Contemporary*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Eliade, M., (2001) *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Kabbacı Yayınları.
- el-Seyyid Marsot, A. L., (2010). *Mısır Tarihi*, (G. Çağalı Güven, Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- el-Şaruni, S., (1991). *Mahmoud Mukhtar: A Traditional and Contemporary Artist*. Kahire.
- el-Şaruni, S., (2007). *Memory of the Nation: Materpieces of Mahmoud Mukhtar*, (R. Abdel Kader, Çev.). Kahire: el-Darül el-Mısriyya el Lübnaniya
- Gershoni I., Jankowski J. P. (1987). *Egypt, Islam, and the Arabs, The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. Oxford: Oxford University Press.
- Gershoni I., Jankowski J.P. (2004). *Commemorating the Nation: Collective Memory, Public Commemoration, and National Identity in Twentieth-Century Egypt*. Şikago: Middle East Documentation Center.

- Goldschmidt, A.,(2000). Mukhtar, Mahmud *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Boulder: Lynne Rienner Yayınları.
- Haykal, M. H., (26 Mayıs 1928). Timthel Nahdat Misr Qad rafa el-Setar anhu. *el-Siyasa el-Usbuiyya*
- Jameson, F. (1986). Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, *Social Text*, 15, 65-88.
- Journal Officiel Du Gouvernement Egyptien, 15 Mart 1922, 26.
- Karnouk, L., (2005). *Modern Egyptian Art*. Kahire: Kahire Amerikan Üniversitesi Yayınları.
- Kreiser, K., (1997). Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916. *Muqarnas*, 14, 103-117.
- Megill, A., (2020). *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mitchell, T., (2001). *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, (Z. Altıok, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mostafa Kanafani, F., (2020). *Modern Art in Egypt: Identity and Independence, 1850-1936*, Londra-New York: I. B. Tauris.
- Mukhtar, M., (16 Haziran 1928). Abu el-Hul va Timthal Mukhtar: Rad el-Mathal Mukhtar ‘ala el-Ustedh el-Mazini. *el-Siyasa el-Usbuiyya Gazetesi*.
- Najjar, F. M. (1996). The Debate on Islam and Secularism in Egypt. *Arab Studies Quarterly*, 18(2), 1–21.
- Radwan, N., (2017). *Les Modernes d’Egypte*, Bern: Peter Lang.
- Radwan, N., (2017). Between Diana and Isis: Egypt’s “Renaissance” and the Neo-Pharaonic Style (1920s–1930s). Mercedes Volait ve Emanuelle Perrin (Ed.) *Dialogues artistiques avec les passés de l’Egypte: Une perspective transnationale et transmédiiale*, Paris: l’Institut national d’histoire de l’art
- Raşid, F., (1908). el-Vataniyya ve'l-Mar'a, *Tarqiyat el- Mar'a*, 1.
- Raymond, A., (2012). *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sullivan, E.J., (1986). *Women in Egyptian Public Life*, New York: Syracuse University Press.

Makale Bilgisi: Doğan, N., Şahin, C. (2024). Osmanlı Sadareti Gölgesinde Güç ve İktidar Mücadeleleri: Reisülküttap Şamizade Mehmet Efendi Örneği, DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı: 2, ss.724-754.	Article Info: Doğan, N., Şahin, C. (2024). Power and Struggles for Authority in the Shadow of the Ottoman Grand Vizierate: The Case of Reisülküttap Şamizade Mehmet Efendi. DEU Journal of Humanities, Volume: 11, Issue:2 , pp.724-754.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1443390	DOI: 10.69878/deuefad.1443390
Gönderildiği Tarih: 26.02.2024	Date Submitted: 26.02.2024
Kabul Edildiği Tarih: 16.09.2024	Date Accepted: 16.09.2024

OSMANLI SADARETİ GÖLGESİNDE GÜÇ VE İKTİDAR MÜCADELELERİ: REİSÜLKÜTTAP ŞAMİZADE MEHMET EFENDİ ÖRNEĞİ

Nejla Doğan^{*}, Cemile Şahin^{**}

ÖZ

Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. yüzyılının ortaları, siyasi çekişmeler, saraydaki güç mücadeleleri ve hızla gerçekleşen bürokratik değişimlerle dolu bir dönemi yansıtmaktadır. Bu dönemin önemli figürlerinden Şamizade Mehmed Efendi'nin hayatı, tarihi bir örnek oluşturarak ele alınmıştır. Bu kısa çalışma, reisülküttaplık vazifesiyle kariyer yolculuğunun zirvesine ulaşan Reis Efendi'nin salt bir öz yaşam öyküsünden daha fazlasını ele alarak, üç temel konu etrafında şekillenmiştir. İlk olarak, Şamizade Efendi'nin kariyerinin inişli çıkışlı seyrinin, dönemin siyasi dinamiklerinden nasıl etkilendiği izah edilmeye çalışılmıştır. İbşir Paşa ve Köprülüler başta olmak üzere dönemin sadrazamları ve saray halkıyla olan ilişkisinin kariyerini nasıl şekillendirdiği ve karşılaştığı zorluklarla nasıl başa çıktığı üzerinde durulmuştur. İkincil olarak, Şamizade'nin ve damadının idamı konusu ele alınmıştır. İdam konusu, dönemin siyasi dinamiklerini, bürokratik karmaşıklığını, kişisel çekişme ve entrikalarını anlamak adına önemli bir örnek olarak sunulmaktadır. Son olarak, muhalefat kaydıyla birlikte Şamizade Efendi'nin maddi zenginliği, yaşam tarzı ve kültürel tercihlerinin izi takip edilmeye çalışılmıştır. Muhalefat kayıtlarına dayanarak idamından sonra devlet tarafından el konulan mal varlığının maddi boyutu ortaya çıkarılmaya gayret edilmiştir. Sadaret makamından ilk azledildiğinde tüm mal varlığını kaybeden Reis Efendi'nin kısa sürede muazzam bir servete sahip olduğu tespit edilmiştir. Dönemin kaynakları ve arşiv malzemeleri ışığında yapılan araştırma, Şamizade Efendi'nin zorlu kariyerinin trajik bir şekilde sona erdiğini ve yaşanan çekişmenin Köprülülerin zaferiyle sonuçlandığını ortaya koymuştur. Şamizade Konağı'nın Köprülüler tarafından ele geçirilmesi, bu zaferin sembolü olarak nitelendirilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, nejlad1@gmail.com, ORCID: [0000-0003-4104-9700](https://orcid.org/0000-0003-4104-9700).

** Doç. Dr., Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, cemilleshn@gmail.com, ORCID: [0000-0001-9989-8903](https://orcid.org/0000-0001-9989-8903)

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Bürokrasisi, Reisülküttaplık, Sadaret Makamı, Şamizade Mehmed Efendi, Muhallefat.

POWER AND STRUGGLES FOR AUTHORITY IN THE SHADOW OF THE OTTOMAN GRAND VIZIERATE: THE CASE OF REİSÜLKÜTTAP ŞAMİZADE MEHMET EFENDİ

ABSTRACT

The mid-17th century of the Ottoman Empire reflects a period covered with political rivalries, power struggles within the palace, and rapidly unfolding bureaucratic changes. The life of Şamizade Mehmed Efendi, one of the significant figures of this era, is illustrated as a historical example. This article goes beyond just the personal life story of Reis Efendi, who reached the pinnacle of his career with the position of Chief Clerk, by focusing on three key topics. Firstly, an attempt has been made to explain how Reis Efendi's career trajectory, with its ups and downs, was influenced by the political dynamics of the period. The focus has been on how his relationship with figures such as İbşir Pasha and the Köprülü family, along with other grand viziers of the period and the palace community, shaped his career and how he coped with the challenges he faced. Secondly, the topic of the execution of Şamizade and his son-in-law has been addressed. The issue of execution serves as a significant example to understand the political dynamics, bureaucratic complexities, personal rivalries, and intrigues of the period. Lastly, along with *muhallefat* registry (financial records), an attempt has been made to trace the material wealth, lifestyle, and cultural preferences of Şamizade Efendi. Efforts have been made to reveal the financial dimension of the confiscated assets by the state after his execution, based on the records of his wealth. It has been determined that Reis Efendi, who lost all of his wealth when dismissed from the Chief Clerk position, quickly acquired immense wealth. Based on the sources of the period and other archival materials, it has been determined that Şamizade Efendi's career, shaped by arduous struggles, tragically came to an end, and the conflict concluded with the triumph of the Köprülü Family. The transition of "Şamizade Konak" into the hands of the Köprülüs has been represented as a symbol of victory.

Keywords: Ottoman Bureaucracy, Chief Clerkship, Grand Vizier Office, Şamizade Mehmed Efendi, Muhallefat.

1. GİRİŞ

16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilen Şamizade Mehmed Efendi'nin ailesi ve hayatına dair pek bir bilgi bulunmamaktadır.¹ Tarihi kaynaklarda "kemâl-ı nüfûz-i kelâm" (Gökçek, 2006: 145) olarak tanınan ve devlet ileri gelenleri arasında ün kazanan Şamizade Mehmed Efendi, divan katipliği döneminde artan itibarı ve

¹ Şamizade Efendi'nin bir oğlu olduğu kayıtlara yansımıştır. Eylül 1648 tarihli Ruus defterinde, oğlunun günde yirmi akçe maaşla kâtip çırakları arasına kaydedildiğine dair tek bir giriş bulunmaktadır. Bakınız: Atiyas, 2013: 91.

saygınlığı sayesinde H. 1058 / M. 1648 yılında Hezarpare Ahmed Paşa'nın tezkirecisi olarak atanmıştır. Bu görevinden iki yıl sonra (H. 1060 / M. 1650) beylikçi kalemine tayin edilmiştir. Bir yıl süren bu görevinin ardından, sarayda Ocak Ağaları vakası meydana gelmiştir. Şamizade Efendi, bu olayın hemen ardından 1651 yılında Mevkufatçı Mehmet Efendi'nin yerine reisülküttaplık makamına atanmıştır ve üç-dört yıl bu görevde kalmıştır. Koca Derviş Mehmed Paşa'nın felç olması nedeniyle H. 16 Z 1064/ M. 28 Ekim 1654 tarihinde İbşir Mustafa Paşa sadrazamlığa getirilmiştir. Sert bir tutum sergileyen İbşir Mustafa Paşa, göreve gelir gelmez azil ve tayin işleriyle meşgul olmuştur. Şamizade Mehmed Efendi, görevinden azledilenler arasında yer almış ve yerine Sıdkı Efendi atanmıştır. Görevden alındıktan sonra hapsedilen Şamizade Efendi, 180 kese para cezasına çarptırılmış ve mal varlığını satmak zorunda kalmıştır. Ayrıca, Reis Efendi, hapis cezasından kurtulabilmek için 30 bin kuruş borç alarak parayı denkleştirmiştir. Ancak İbşir Paşa, Şamizade'nin tüm eşyalarını alenen satmasının kendisini utandırmak için bir taktik olduğunu düşünmüş ve bu durumu kendi aleyhine bir hamle olarak yorumlamıştır. Bu yüzden Şamizade'ye karşı daha da hiddetlenmiş ve Reis Efendi'nin idamını talep etmiştir. Şamizade'nin saray içindeki destekçilerinin araya girmesiyle affedilmiştir. Bu olay sonrası Reis Efendi, hacca gitmiş ve dönüşünde Tosya'ya sürgün edilmiştir. Bir yıl kadar burada ikamet ettikten sonra, Hazinedar Solak Mehmed Ağa'nın ricasıyla affedilmiş ve İstanbul'a dönmüştür. H. 1066 / M. 1655 yılında Mimar Kasım Ağa ile yakın bir dostluk kuran Şamizade Efendi, bu dönemde Mehmed Paşa'nın sadrazam olması için birlikte çaba göstermiştir. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazam olmasıyla birlikte, Reisülküttap Sıdkı Efendi'nin yerine yeniden Reisülküttap olarak atanmıştır. 1655- 1663 yılları arasında bu görevi sürdürmüş ve bu süre zarfında Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu Fazıl Ahmed Paşa'ya da çeşitli hizmetlerde bulunmuştur. Oldukça itibarlı bir konumda olan Şamizade Efendi'nin kaderi, damadı İbrahim Paşa'nın sadrazam olarak atanma isteğiyle değişmiştir. Şamizade Efendi ve "*kendünün perverdesi*" Kadızade İbrahim, H.1074/M.1663 senesinde idam edilmiş ve yerlerine Acemzade Hüseyin Efendi atanmıştır (Ahmed Resmi Efendi, 1269: 27-28; Mehmed Süreyya, 1996: 1020).

Yukarıda kısa hayat hikayesi verilen Şamizade Efendi, bu çalışma boyunca üç temel sorunsal çerçevesinde ele alınmıştır. İlk odaklanılan konuda, Reis Efendi'nin tezkirecilik ile başlayan bürokratik kariyerinin nasıl ilerlediğine ve dönemin politik atmosferinin bu kariyer yolculuğuna nasıl etki ettiğine değinilmiştir. Tezkirecilik ve beylikçilik görevlerinin ardından reisülküttaplık makamına atanarak kariyerinin zirve noktasına ulaşmıştır. Çalışmanın en önemli katkılarından biri reisülküttaplık kariyerinde yaşadığı zorlukları ve politik ilişkileri ortaya çıkarmaktır. Devlet içinde meydana gelen siyasi çalkantıların Şamizade Efendi'yi nasıl etkilediğine değinilmiştir. Bu minvalde, İbşir Paşa ile yaşanan gerginlikler ve görevden azledilmesi, Şamizade Efendi'nin reislik kariyerindeki inişli ve çıkışlı seyrin bir parçasını nasıl oluşturduğu ele alınmıştır. Azledildikten sonra yaşadığı zorlu sürece

karşı nasıl bir strateji izlediği ve saray halkıyla olan örtülü ilişkileri ortaya çıkarılmaya gayret edilmiştir. Azledilme, hapsedilme, sürgün gibi zorlu aşamalardan sonra Şamizade Efendi'nin Köprülüler devrinde tekrardan kariyer hayatına dönme süreci açıklığa kavuşturulmuştur. Köprülü Mehmed Paşa ve Valide Sultan ile güven ve sadakat çerçevesinde şekillenen ilişkiye odaklandıktan sonra, Fazıl Ahmed Paşa ile olan gerginliklere değinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümde, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın babasının "sadık dostu" Şamizade Mehmed Efendi ile damadını neden idam ettirdiği sorusuna odaklanılmıştır. İdam kararına dair ortaya atılan çeşitli görüşlere yer verilerek idamın arkasındaki gerekçeler rasyonel bir bakış açısıyla ortaya çıkarılmaya çalışıldı. İdam kararının haksız bir karar olup olmadığı tartışılmıştır. Bu sorgulama yapılırken dönemi anlatan eser sahiplerinin bu önemli devlet adamları ile yaşadıkları kişisel etkileşimleri ve duygusal bağlılıklarının idam kararına dair taraflı bir bakış açısı sunup sunmadıkları da göz önünde tutulmaya gayret edilmiş olup, birbirleri ile olan bağ ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Sadaret iddiasını içeren bir mektubun varlığı sorgulandığı gibi Şamizade'nin böyle bir mektubu kaleme almasına nasıl cüret ettiği de irdelenmiştir. Şamizade'nin arkasında herhangi bir destekçisi olup olmadığı, mektubu kime gönderdiği gibi belirsiz konular üzerine de odaklanılmıştır. Sadaret iddiası yanında, devlet adamlarının arasında güç mücadelesi ve kıskançlık da olduğu ileri sürülmüş olup, bu iddiaları destekleyen gerekçeler ortaya çıkarılmıştır. Sonuç olarak gerçekleşen idam olayı sonrasında, Köprülülerin nasıl kazanan taraf olduğu ve iktidarlarını nasıl sağlamlaştırdıkları ele alınmıştır.

Çalışmanın son bölümünde, muhallefat kayıtları incelenerek Şamizade Efendi'nin zenginliği ve yaşantısına dair ipuçları değerlendirilmiştir. Giydiği kıyafetlerden, yemek yerken kullandığı eşyalara ve yatak odasındaki mobilyalardan, yer döşemeleri ve kahve tüketimine kadar, Reis Efendi'nin ihtişamlı yaşam tarzı analiz edilmiştir. Reis Efendi'nin dış vurulan değerli ve lüks unsurları tek tek tespit edilip yorumlanmıştır. Ayrıca, Şamizade Efendi'nin servetini kaybettikten kısa bir süre sonra zorlu mücadelelerle inşa ettiği kariyeri ve ardından bıraktığı muazzam servet de değerlendirilmiştir. Böylece, Şamizade Efendi'nin mücadelesi, güç dengeleri, sadaret kavgaları ve yaşadığı zorluklar, dönemin siyasi ve sosyal atmosferini yansıtan önemli bir tarihi kesit olarak sunulmuştur.²

2. Osmanlı Bürokrasisindeki Bir Devlet Adamının Kariyer Yolculuğu

2.1. Tezkirecilikten Beylikçilik Makamına Yolculuk

Sultan İbrahim'in saltanatının son dönemlerinde öne çıkan Hezarpare Veziriazam Ahmed Paşa, Sultan'ın istekleriyle yakından ilgilenmiş ve ilmiye

² Çalışmanın bazı bölümlerinde ikincil literatüre başvurulmuş olmakla birlikte, birincil kaynaklar esas alınmıştır. Bu kaynaklara ulaşarak doğrudan referans verilmiş, yer yer ikincil literatüre de atıflarda bulunulmuştur.

ile seyfiye mansıplarını para karşılığında sattığına dair kayıtlarla dikkat çekmiştir. (Çeribaş, 2022: 117-119; Özcan, 1998: 301; Reyhan, 2012: 215). 1648 senesinde tezkireci olarak atanan Şamizade Efendi³ divan katipleri arasında önceleri tek bir kişi tarafından yürütülen görevin, daha sonra büyük ve küçük tezkireciler olmak üzere ikiye ayrıldığı dönemde büyük tezkireci (tezkire-i evvel) olarak görev yapmıştır (Akgündüz, 1990: 323; Şık, 2023, s. 7). Divan-ı Hümayun'da sadrazam huzurunda önem sırasına göre tasnif edilen arzları yüksek sesle okumakla görevli olan reisülküttaplar sefere gittiğinde bu görevi tezkireciler üstlenmiştir. 17. yüzyıldan itibaren ise bu görev tamamen onlara kalmıştır (Ahıskalı, 1999: 6/31; İnalçık, 1964: 673). Böylece, Şamizade Efendi'nin büyük tezkireci olarak Divan-ı Hümayun'da yüksek sesle okuma görevini üstlendiğini söyleyebiliriz.

Naima tarihine göre, Veziriazam Ahmed Paşa'nın sadaret döneminde tezkireci olarak görev yapan Şamizade Efendi, halka zulmetmiştir. Ahmed Paşa'nın akli selim bir devlet adamı olmasına rağmen, dünya saltanatına dalıp, mal toplama ve rüşvet alma eğiliminde olduğu belirtilmektedir. Naima, Veziriazam Ahmed Paşa'nın liderliğindeki bürokratlar arasında, başta kethüda Arnavut Ahmed ve tezkireci Şamizade Mehmet Efendi ile Çavuşbaşı gibi görevlilerin birlikte hareket ederek halka zulmettiğini ifade etmektedir:

“..Ve halkı red’ u tahvîf için fart-ı ubüset ve sür’at-i ukubet ile muttasîf olduklarından gayri Kethüdaları Arnavud Ahmed ve Tezkirecileri Şamizade Mehmed Efendi ve Çavuşbaşları Kejgerden Durak ve Selam Çavuşu Sarı Mustafa bunlar dahi şîme-i nev- devletân üzre halka kahr u ta’nîf mu’âmelesin edip dost ve düşman kendilerinden hirâsân ve erbâb-ı mesâlih darb ve işkencelerinden berg-i bîd gibi lertzân olup fukarâ vü zu’afâ lutf-u keremlerinden mahrum ve ağniyâ müsâdere ve ta’addilerinden hâ’if ü mehmûm idiler” (Tarih-i Naima, 2014: 1142).

Bu bağlamda, Şamizade Efendi'nin tezkireci olarak görev yaptığı dönemde, Ahmed Paşa'nın liderliğindeki yöneticilerle birlikte hareket ederek, halk üzerindeki baskıcı etkisi açıkça görülmektedir.

Şamizade Efendi'nin *tezkire-i evvel* olarak görev yaptığına dair bilgilere, Naîmâ Tarihi'nde de rastlanmaktadır. Sultan İbrahim'in kürk sevdası nedeniyle, devlet ileri gelenlerine padişaha samur kürk ve elbise sunma zorunluluğunu getiren bir ferman yayınlanmıştır. Bu fermana uymayanlar görevlerinden azledilmiştir. Galata Kadısı Şeyhülislamzade Mehmed Çelebi, kürk sunmaya muktedir olmadığını belirtmek için dönemin veziriazamı Ahmed Paşa'nın evine gitmiştir. Ancak Şeyhülislamzade Mehmed Çelebi, Ahmed Paşa'nın evine gitmeden önce Şamizade Efendi ile

³ Sicil-i Osmani'de bu tarih H.1057 / M. 1647 olarak kayda düşülmüştür. Ahmed Paşa H. 21 Şâban 1057 / M. 21 Eylül 1647'de sadâret makamına tayin edilmiştir. Makama gelir gelmez hemen tezkirecilik makamına atama yapmış olması ihtimal dahilindedir. Bakınız: Mehmed Süreyya, 1996: 1020.

görüştüğü ve Şamizade Efendi'nin tezkire-i evvel olarak bilinen görevde olduğu kaydedilmiştir. Şeyhülislamzade Mehmed Çelebi'nin Şamizade Efendi'ye “ben kürk vermeğe kâdir değilim şu hırka külâhı giyip mansıbımdan vazgeçerim” dediği kayıtlara yansımıştır. Ardından Şamizade Efendi bu durumu veziriazama bildirmiş ve Mehmed Çelebi'yi sadrazamın huzuruna çıkarmıştır (Naima Mustafa Efendi, 2014: 1144). Bu anekdot, tezkire-i evvel vazifesindeki birinin görev tanımını daha iyi anlamamıza ve dönemin bürokratik dinamiklerine dair ilginç bir örnek sunmamıza imkân tanımaktadır.

Şamizade Mehmed Efendi, tezkireci olarak görev yaptıktan iki yıl sonra Divan-ı Hümayuna bağlı beylikçi kaleminde göreve başlamıştır. Divan-Hümayun'da önemli bir birim olan *beylikçi* kaleminin ne zaman ortaya çıktığına dair tartışmalar devam etmektedir. H. 1060/M. 1650 senesinden itibaren görüldüğüne dair iddialar ileri sürülmüştür (İpşirli, 1992:78; Ahmed Resmi Efendi, 1269: 27). Şamizade'nin bu makamı H. 1060 / M. 1650 senesinde üstlenmesi de bu iddiayı destekleyen bir atama olduğunu ve devam eden tartışmalara farklı bir perspektif sunduğunun altını çizmekte yarar vardır. Beylikçilik makamındayken, divan kararlarının düzeniyle ilgilenen (Uzunçarşılı, 1988: 40-43) Şamizade Efendi bu görevde yaklaşık bir yıl kadar kalmıştır. Bu süre zarfında ne tür bürokratik işlemlere imza attığını ve divan işleyişine nasıl katkıda bulunduğu dair elimizde somut deliller yoktur ancak bu görevlerin Şamizade'nin kariyerine olumlu destekler sunduğunu ve kendisine yeni kapıları araladığını söyleyebiliriz.

2.2. Şamizade Efendi'nin Bürokratik Yükselişi: Reisülküttaplık

Şamizade Mehmed Efendi, kariyerinde hızla yükselerek H. 1061 / M. 1651 yılında reisülküttaplık makamına atanmıştır. Bu atamadan önce, makamın önemini ve önceki görevlerle bağlantısını anlamak gerekir. Divan-ı Hümayun'da alınan kararları belirli bir düzen içinde defterlere geçirenler, divan kalemleri arasında yer alan tezkireciler ve beylikçilerdir. Bu görevlerden sorumlu kişi ise reisülküttaptır ve divan görevlilerinin yaptığı kayıtları düzenleme ve tashih etme sorumluluğunu taşır (Emecen, 2005: 3/118-119; Ahıskalı, 2001). Ayrıca, erken dönemlerde reisülküttapların önemli görevlerinden biri, Divan-ı Hümayun'a sunulan arzları okumaktır. Ancak diplomatik ilişkilerin artmasıyla birlikte görev tezkirecilere devredilmiştir. Bu durum, Şamizade Mehmed Efendi'nin reisülküttaplık makamına atanmasının olağandışı olmadığını, zira bu tür görevlere getirilebilmek için özellikle tezkirecilik ve beylikçilik gibi pozisyonlarda deneyim sahibi olmanın gerekli olduğunu göstermektedir. (Uzunçarşılı, 1988: 242-247). Şamizade'nin makama atanması, onun devlet işlerine hâkim ve deneyimli bir bürokrat olduğunu ortaya koysa da kariyeri oldukça inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir.⁴

⁴ Tespitlerimiz sonucu Reis Efendi iki kez bu makama getirilmiştir. Ancak Sicil-i Osmani'de üç kez getirildiği iddia edilmektedir. Ramazan 1061 (Ağustos/Eylül 1651)

2.2.1. İmparatorluk'taki Politik Kırılma: Ocak Ağaları Vakası ve Şamizade Mehmed Efendi'nin İlk Reisülküttaplık Ataması

Osmanlı İmparatorluğu'nda, diplomatik ilişkilerde kritik bir noktada bulunan reisülküttaplık⁵ makamına iki kez getirilen Şamizade Mehmed Efendi'nin ilk ataması, ocak ağaları hadisesinden sonra gerçekleşmiştir. Kösem Sultan'ın ocak ağaları ile birlikte gerçekleştirdiği taht değişikliği, güçlerini artırmıştır. IV. Mehmet'i tahta çıkardıktan sonra, devlet yönetimi yeniçeriler ve ocak ağalarının idaresine geçmiş olup, halk ve esnafa karşı uyguladıkları baskı rejimiyle isyanlara sebebiyet vermişlerdir.⁶ Karaçelebizade Abdülaziz Efendi içinde bulunulan durumu şöyle ifade etmiştir: “ocak ağaları câdde-i insâfdan inhıraf edüb kendülere nef'-i hâssı zarar-ı âmma takdim ve nühüset-i bast-i yed-i istilâyı memalik-i mahrûseye ta'mim etdüklerinden...” (Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, 2003: 52).

Halk ve esnaf isyanlarının yanı sıra, küçük yaşta tahta çıkan IV. Mehmet'in validesi ile mücadele eden Kösem Sultan, ocak ağalarıyla birleşerek padişahı tahttan indirme planları yapmıştır. Ancak tasarladığı komplo planları istediği gibi gerçekleşmedi ve hatta ölümüne yol açtı. 1651 senesinin Eylül ayında boğdurularak öldürüldü (Cezar, 2011: IV/2005-2016). Ölümüyle son bulan olayların ardından Naima “Çün ağaların devleti muzmahill oldu, halk-ı âlem gûya kâbus-ı nuhusetten kurtuldu” diyerek herkesin rahat ettiğini aktarır (Naima Tarihi: V/1352). Kösem'in trajik ölümünden sonra idarede azillerin ve tayinlerin yapıldığı yeni bir döneme şahit olunmuştur.

Reisülküttaplık makamındaki değişiklik, Midillili Mevkufatçı Mehmet Efendi'nin Kösem Sultan ile iş birliği içinde olduğu iddiasıyla görevden alınması ve yerine o dönemde beylikçi olan Şamizade Mehmet Efendi'nin atanmasıyla gerçekleşti (Ahmed Resmi Efendi, 1269: 25-26).⁷

deki atamadan sonra Zilhicce 1062 (Kasım 1652) de azlolunduğu bilgisine sadece bu kaynakta rastlanıldığını da belirtmek gerekir. Bakınız: Mehmed Süreyya, 1996: 1020.

⁵ Merkezi yönetimin en önemli parçası olan Reisülküttaplık makamına dair en erken kayıtlı bilgi, Fatih Kanunnamesi'nde yer almaktadır. Reisülküttaplar, devletlerarası diplomatik görüşmelerde kritik bir rol üstlenmiş ve görev yetkileri Bab-ı Ali'ye taşındıktan sonra daha da genişlemiştir. Bakınız: Ahışalı, 2007:546-549; Özcan, 1982; 35; Hallaçoğlu, 1991: 18.

⁶ Kösem Sultan ve ocak ağalarının elde ettikleri nüfuzu Naima şöyle aktarmaktadır: “...malûmdur ki bir kimesne şimdi vezârete tâlib olsa ya Harem-i has (Kösem Sultan) tarafından amele yahud taşrada erkân-ı devlet olan ağalara muraca'ata muhtacdır...” Naima Tarihi, V: 1285. Görüldüğü üzere gerçek iktidarın Kösem Sultan ve ocak ağalarının elinde olduğu belirtilmiştir.

⁷ Hemen ardından Melek Ahmed Paşa'yı sadarete getirmeye çalıştığı iddiasıyla Midilli'ye sürgün edilmiştir: “biñ altmış bir ramazânında Siyâvuş Paşa sadâret-i 'aliyye ile müşerref vü ocak ağalarıyla Büyük Vâlîde dağdağası ber- taraf oldukdan sonra mûmâileyh Mehmed Efendi Büyük Vâlîde etbâ'ından olmağa binâ'en devr-i ebvâb töhmetiyle mazhar-ı 'azl ü 'itâb vü Şâmizâde Mehmed Efendi riyâsetle

Eylül 1651 tarihinde bu göreve getirilen Şamizade Mehmet Efendi, görev süresi boyunca sırasıyla Gürcü Mehmed Paşa⁸, Tarhuncu Ahmed Paşa⁹ ve Derviş Mehmed Paşa¹⁰ ile birlikte çalışmıştır. Yaklaşık dört sene kadar bu görevde kalmıştır. Ancak Derviş Mehmed Paşa'nın yerine İbşir Paşa'nın sadaret makamına gelmesiyle başlayan gerginlikler sonucunda Şamizade Mehmet Efendi bu görevden azledilmiştir.

2.2.2. İbşir Paşa ile Yaşanan Gerginlikler ve Reisülküttaplık Görevinden Azli

IV. Mehmet döneminin ilk yılları Osmanlı İmparatorluğu, makamların rüşvetle satılması gibi sebeplerle ciddi sosyo-ekonomik sıkıntılar içerisindeydi. Bu krizleri çözmek amacıyla Celali isyanlarına katılan eski asi paşalardan İbşir Paşa veziriazamlık makamına atandı. Ancak İstanbul'a gelişi gecikti ve şehre yaklaşırken, dönemin Çavuşbaşı Sarı Mahmud, Reisülküttap Şamizade, Gümrük Emni Hasan Ağa ve Bölük Kâtibi Kalender Mehmed Efendi tarafından karşılandı (Tarih-i Naima, 2014: VI/1574; Evliya Çelebi, 2011: 3/656-657; İnalçık, 2009:305). Hediyelerle karşılanmasına rağmen İbşir Paşa, Çavuşbaşı'yı azletti. Uzun süre ayakta bekletildikten sonra Şamizade Efendi'nin de hil'at giydirilmeden ayrılmasına izin verdi. Bu

kâmyâb olmuş idi. Bu esnâda mûmâileyh hânesinde muhtefî vü hâce-i pâdişâhi Reyhân Aga'ya kitâb yazmak vü câ-be-câ oğlu vesâtetiyle eczâ göndermek ile mukayyed olmağın vezîr-i â'zam olan Gürcü Mehmed Paşa Melek Ahmed Paşa'yı tekrâr vezir etdirmek iddi'âsıyla hareketden hâlî degildir deyü kendüyi oğlu ile [...] vilâyeti olan Midilli'ye nefy ü iclâl eyledi.”

⁸ Reisülküttap Şamizade'nin dönemin sadrazamı Gürcü Mehmed Paşa'nın atadığı Adana Beylerbeyi İbrahim Paşa ile yaşadığı gerginlikler kayıtlara geçmiştir. Sadrazam Gürcü Paşa, İbrahim Paşa'yı Adana'ya Beylerbeyi olarak atamıştır. Ancak İbrahim Paşa, yerel halka zulmetmiş ve baskı uygulamıştır. Bu durum karşısında dönemin Adana kadısı Tosyalı Baltazade Mustafa Efendi, İbrahim Paşa'ya öğütlerde bulunmuştur. Ancak kadının Paşa'ya yaptığı tavsiyeler tartışmalara yol açmış ve İbrahim Paşa, kadının öldürülmesi için girişimlerde bulunmuştur. Etrafindakiler kadının öldürülmesine karşı çıktysa da Paşa'yı bu fikrinden vazgeçirememişlerdir. Kadı Mustafa Efendi olanlardan haberdardı ve dönemin Reisülküttabı Şamizade Efendi onun akrabası idi. Durumu bir mektup yazarak Şamizade Efendi'ye bildirmiştir. Şamizade Efendi'de İbrahim Paşa'ya bir mektup yazarak Paşa'yı korkutmuştur: “Sen kendini ne oldum sanırsın? Kadı Efendi ile bir hoş geçinmek gereksin ve illâ iş gayri olur”. Naima, V/1463.

⁹ Gürcü Mehmed döneminde maliye sistemi iflas etmişti. Mali konularda deneyimli olan Tarhuncu Ahmed Paşa sadaret makamına getirilmiştir. Bu makama gelir gelmez çeşitli azil ve atamalar yapmıştır. Reisülküttap Şamizade ise makamını korumuştur. Şamizade'yi kanun üzere hareket etmesi ve doğrulukla hizmet etmesi için şu şekilde uyarmıştır: “Ba'de'l yevm evvelki gibi hareket istemem, benim berâ-i hâtir işim yoktur, hemen şer' ve kânun üzre hareket ve beytülmalı ma'mur edecek maslahatlarda dikkat ve tevcihâta kânuna ri'âyet olunmalıdır. Sen dahi istikâmet üzre hizmet eyle” Naima, V/ 1405.

¹⁰ Sağlığı bozularak felç olunca yerine İbşir Paşa getirilmiştir. Detay için bakınız: İpşirli, 1994: 193-194.

durum, karşısında azledileceğini anlayan Şamizade'nin büyük bir şaşkınlık ve üzüntü yaşadığı kayıtlara geçmiştir (Tarih-i Naima, 2014: VI/1580).

H. 22 Rebiülahir 1065 / M. 1 Mart 1655 Pazartesi günü makamına oturan İbşir Paşa'nın ilk işi defterdarı azletmek olmuştur. H. 25 Rebiülahir / M. 4 Mart Cuma günü Yedikule'ye hapsedilen defterdarın hemen ardından Şamizade de resmi olarak azledilmiştir. Yerine, Rumeli Beylerbeyi payesine sahip olan ve daha önce reisülküttaplık makamında bulunan Sıdkı Ahmed Efendi getirilmiştir (Karaçay Türkal, 2012: VI/11; Tarih-i Naima, 2014:VI/1588).¹¹ Bazı kaynaklara göre, İbşir Paşa'nın Şamizade Efendi'yi azletmesinin nedeni, Şamizade'nin büyük işlere karışarak haddini aşmasıdır. (Derin, 1993: 63; Karaçay Türkal, 2012: 12).

Reisülküttap Şamizade Efendi, makamdan azledildikten sonra hapsedildi ve ardından para istenilmek suretiyle baskı altına alınmıştır. Şamizade Efendi, hapsedilen Mevkufatçı Mehmed Efendi'nin öldürüldüğünü duyduktan sonra korkudan kendisinden istenen parayı denkleştirme gayreti içerisinde girmiştir.¹² Biner kuruş değerindeki atlarını, samur kürklerini¹³, eğer takımlarını, altın ve gümüşten yapılmış tüm ihtişamlı aletlerini bedestene götürüp satmıştır. İstanbul'daki evini açık arttırma yoluyla elden çıkarmıştır. Bu çaba ile 60 kese kadar miktarı karşılamıştır. Daha sonra, kalan otuz bin kuruş kadar miktarı dostlarından borç alarak ödemiştir (Tarih-i Naima, 2014: VI/1595). Ancak bu durum, İbşir Paşa tarafından oldukça farklı yorumlanmıştır.

İbşir Paşa'nın Şamizade'nin bu durumuna içerleyip kızdığı Naima tarihinde şu sözlerle dile getirilmiştir: "...Bak İbşir Paşa ne mertebe zâlimdir ki, re'ise esvâbını ve evini sattırdı. Re'is miriye karışmadı, cürmü nedir derler, beni lisana düşürse gerektir" (Tarih-i Naima, 2014: VI/1594). Ahmed Resmi Efendi ise İbşir Paşa'nın "...eşyâ fûrûhtu beni teşhîr ü teşvîr içündür..." dediğini ve bu durumu kendi aleyhine olarak yorumladığını açıkça ifade etmiştir (Ahmed Resmi Efendi, 1269: 28). Bu olay sonrasında İbşir Paşa'nın, Şamizade'ye duyduğu hiddet daha da artmıştır ve nihayetinde Reis Efendi'nin idamını istemiştir. Evliya Çelebi, tüm bu olan bitenleri gözlemleyen biri olarak, durumun vehametini şu sözlerle aktarmıştır: "İşin sonunda bu dönüp duran yamuk suratlı dünyada bu gibi gaddarlık olduğunu görüp atlarımla

¹¹ "...Sıdkı Efendi, Rûmili Beğlerbeğliği pâyesiyle kâmkâr iken altmış hilâlinde Melek Ahmed Paşa sadâretinde riyâsetden ma'zûl vü Mevkûfâtçı Mehemmed Efendi mevşûl oldu. Altmış beş zarfında İbşir Paşa 'inâyetiyle tekrâr riyâsetde Şamizâde'ye halef...". Ahmed Resmi Efendi, 1269: 25.

¹² Şamizade'nin tüm mallarını satmasının nedeni, kendisine gün içerisinde defalarca gelen sarıca cellatlarının işkence aletlerini göstererek, "Akçe görün! yoksa bu işkenceleri yaparız" diyerek korkutmasından kaynaklanmıştır. Naima, VI/ 1594.

¹³ Evliya Çelebi'nin aktardığı bilgilere göre Reisülküttap Şamizade Mehmed Efendi'nin 70 adet samur kürkü gitmiştir. Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 3/ 682.

hizmetkarlarımı tamamen hazır edip Üsküdar şehrinde gizlenmişim...” (Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2011: 3/682).

İbşir Paşa'ya yakın adamların içerisinde Şamizade taraftarı olanlar, Reis Efendi'yi aklamaya çalışmıştır. Hiddetlenen sadrazama Şamizade'nin eşya ve emlakını gizli satması halinde düşük fiyata gideceğini ve bunda herhangi kötü bir niyeti olmadığını ve hatta Şamizade'nin "...ben bu malı ve eşyâyı devlet sayesinde kazandım, yine devlet uğruna fedâ ederim. Sâye-yi devlette aç kalmam hayatta kaldığımı fâ'ide-i uzmâ bilirim, dâ'imâ sözü budur” diyerek Şamizade'yi kollamaya çalışmışlardır (Tarih-i Naima, 2014: VI/1594). Bu sözler İbşir Paşa'nın hoşuna gitse de idam kararından vazgeçmesi kolay olmamıştır. Peki Sadrazamın Şamizade'ye olan bu kin ve nefretinin sebebi nedir? Reis Efendi'ye karşı beslediği bu hiddetin altında yatan gerekçe neydi?

İbşir Paşa, sadrazam olarak atanmasıyla birlikte, İstanbul'a gelmeden önce kendisine karşı olan muhaliflerin varlığını öğrenmiştir. Bu muhaliflerin başında, dönemin defterdarı Moralı Mustafa Paşa gelmekteydi. Moralı Mustafa Paşa, saray ağalarına güvenerek sadaret makamını elde etmek için girişimlerde bulunmuştur. İbşir Paşa, saraydaki bu girişimlerden ve kendisinin yerine Moralı'nın getirilmek istendiğinden haberdar olmuştur (Özcan, 1999: 63/500-504). Bu yüzden, henüz makamına oturmadan, kendisine rakip olduğunu bildiği Defterdar Mustafa Paşa'nın görevine son vermiş ve ardından onu öldürtmüştür. Defterdarın katledilirken “*Allah belasını versin, re'isin iğvâsıyla ben mühre tâlib oldum*” şeklinde sarf ettiği sözler İbşir Paşa'ya iletilmiştir. Sadrazam, defterdarın sadaret sevdasına Şamizade yüzünden tutulduğunu öğrenince kendisine karşı olumsuz tutum içerisinde bulunmuş ve aralarındaki ilişkinin en başından gerilmesine sebebiyet vermiştir (Tarih-i Naima, 2014: VI/1595).

Şamizade, defterdar Moralı Mustafa Paşa'nın sadaret sevdasına kapılmasında kendisinin etkili olduğu bilgisinin İbşir Paşa'ya bildirildiğini öğrenmesi üzerine, bu iddiayı reddetmek ve suçsuzluğunu ifade etmek için Paşa'ya bir mektup göndermiştir: “Defterdar Moralı maddesinden haber ü âğâhım yoktur. Melek Paşa ve Moralı kulunuza çendan râğbet ü i'tibâr etmezlerdi. Müsteşârları gayriler idi, cümlemin ma'lûmudur” diyerek kendini aklamaya çalışmıştır. Ancak bu mektup İbşir Paşa'nın öfkesini daha da artırmıştır. İbşir Paşa, Şamizade'nin kendisini suçsuz çıkarmaya çalıştığını ve gerçekleri inkâr ettiğini düşünerek öfkesini dile getirmiştir (Tarih-i Naima, 2014: VI/1595). Bu olayda Şamizade Efendi'nin tam olarak dahil olup olmadığına dair kesin bir sonuca varmak zor olsa da yapılan planlardan haberi olmadığı Naima tarihinde dile getirilmektedir.¹⁴

¹⁴ “Bu mektuptan Reis Şamizâde ve tezkerecileri hiçbir haberdar olmadılar. Gizlice mühürdarına yazdırup, gönderdi” şeklinde eserde geçmektedir. Naima, 2203.

Gelen af mektubuna daha da hiddetlenen İbşir Paşa'nın öfkesini yatıştırmak için yine Şamizade'nin başta dönemin veziri olmak üzere taraftarları devreye girmiştir. Şamizade'nin iyi niyet içinde olduğunu savunarak, "Sultanım inkâr ü i'tizârda tevbedir. Kabâyıha mukırr olmak câ'iz değildir ve müşkildir" diyerek onun suçsuzluğunu vurgulamışlardır. Hatta, Defterdar ile iş birliği içinde olduğunu iddia ettikleri kişinin eski Reisülküttab Mevkufatçı'nın suçlu olduğunu ileri sürerek Şamizade'yi aklamaya çalışmışlardır. Bu çabalar olumlu bir sonuç vermiş ve İbşir Paşa, "kendini itlak edelim, lâkin İstanbul'da durmasın, dilerse hacca dilerse başka bir yere gitsin" demiştir. Görüldüğü üzere Şamizade, arabulucuların yardımıyla idamdan kurtulmuştur (Derin, 1993: 63).

1655 yılının Mayıs ayının ilk günlerinde Şamizade Efendi serbest bırakıldı ve Hac farizasını yerine getirmek üzere Üsküdar'daki evine doğru hareket etti. Ancak yaşadığı stres ve korku nedeniyle Nikris hastalığına yakalandı ve bir süre gizlenmek zorunda kaldı.¹⁵ Şamizade Efendi, hac farizasını yerine getirip İstanbul'a döndü; ancak evinde rahatça oturmasına izin verilmeden İstanbul'u terk etmesi istendi. Tosya'ya sürgün edildiği ve yaklaşık bir yıl süreyle burada kaldığı kayıtlara geçmiştir. Daha sonra, Hazinedar Solak Mehmed Ağa'nın ricasıyla affedilerek İstanbul'a geri dönmüştür (Ahmed Resmi Efendi, 1269: 28; Tarih-i Naima, 2014: VI/1697).

2.2.3. İmparatorlukta Sadakat ve Güç Çekişmelerinin Yansımaları: Köprülüler Devri ve Şamizade'nin Reisülküttablık Yılları

İbşir Paşa'nın sadaret makamından azledilmesinin ardından göreve gelen veziriazamlar, imparatorluğun içinde bulunduğu mali krize etkili bir çözüm bulamadan görevlerinden ayrılmışlardır. Sosyo- ekonomik krizler karşısında Valide Hatice Turhan Sultan, yaşanan sorunları çözebilecek bir isim olarak önerilen Köprülü Mehmed Paşa'ya başvurmak zorunda kalmıştır.¹⁶ İhtiyar Mehmed Efendi'nin¹⁷, İbşir Paşa'nın sadaret makamına atanmadan önce Mimar Kasım Efendi'nin önerdiği kişiler arasında yer aldığını belirtmek gerekir.

Mimar Kasım Ağa'nın evinde, devletin durumu hakkında Köprülü Mehmed Paşa ile sık sık görüşmeler yapıldığı ve bu gizli görüşmelere eski reisülküttap olan Şamizade Efendi'nin de katıldığı bilinmektedir. Valide Sultan'ın kethüdası olan Mimar Kasım Efendi ile Şamizade Efendi, sürekli olarak Köprülü'yü önermeye ve onu övmeye devam etmişlerdir (Çalışır,

¹⁵ Şamizade'nin bu kurtuluşu sonrasında, bazı hapisane ağaları da benzer şekilde yüklü miktarda para ödeyerek özgürlüklerine kavuştular. Bu tür olayların artması, İbşir Paşa'nın sonunun pek iyi olmayacağına dair söylentileri beraberinde getirmiştir. Tarih-i Naima, 2014: VI/1595.

¹⁶ IV. Mehmed dönemi vezirler için bakınız: Kazasker Mehmed Hafid, 1952: 34-38.

¹⁷ Köprülüler hakkında bakınız: Altınay, 2011; Köprülü, 1943; Çabuk, 2015:11-14.

2016: 104; Tarih-i Naima, 2014: VI/1698).¹⁸ Devletin içinde bulunduğu aciz durum endişe verici bir seviyeye ulaşmıştı. Bozcaada'nın küffarın eline geçtiği haberi gelir gelmez, Şamizade Efendi Valide Sultan'a haber göndererek "...bu vezîrin elinden iş gelmez. Memâliki Osmâniyye elden gitdi. Âlem herc u merc ve dek-i fitne galeyâna başlayup her gûşe bir fitne ve her tarafda zorbâlar peydâ oldı. Devlet murâd iderseniz Köprülü Mehmed Paşa'yı vezîr idersiniz" diyerek Valide Sultan'ı etkilemeye çalışmıştır (Gökçek, 2006: 5; Tarih-i Naima, 2014: VI/1698). En nihayetinde Valide Sultan, mührü Boynueğri Mehmed Paşa'dan alarak Köprülü Mehmed Paşa'ya vermiştir (14 Eylül 1656).

Mehmed Paşa'nın sadaret makamına gelmesinde Şamizade Mehmet Efendi'nin büyük katkı ve gayreti mükafatsız kalmamıştır. Behçeti'ye göre, "Şâmî-zâde Efendi'nin tahsîl-i rütbe-i sadâretde medhal-ı azîmi olmağın ol bâbda sa'y-ı mevfûri vezîr-i a'zam bâbında meşkûr idi. Makâm-ı sâbıkı ri'yâset-i küttâb mansıbına takdîm ve i'zâz ü ikrâm ile fevke'l-hadd tevkîr ü tekrîm olındı" (Gökçek, 2006: 17; Tarih-i Naima, 2014: VI/1713; Ahmed Resmi Efendi, 1269: 28). Şamizade Efendi'nin çabaları, veziriazam tarafından takdir ve övgüyle karşılanmış, bu nedenle önceki görevi olan reisülküttaplık mansıbına yeniden layık görülmüştür.

Reisülküttap Şamizade Efendi'nin Köprülü Mehmed'e olan bağlılığı bilinmektedir ve görevde olduğu süre boyunca Köprülü'nün yanında yer almıştır.¹⁹ Seydi Ahmed Paşa ve taraftarları olan bazı sipahilerin fitne çıkarmaları, bu bağlılık ve sadakate dair gösterilebilecek en güzel örneklerden biridir. 1656 yılında kaptan-ı derya olarak görev yapan Seydi Ahmed Paşa, sadaret makamını ele geçirme girişimlerinde bulunarak bazı sipahileri arkasına almıştır. Sipahilerin fitne çıkarmasından endişe duyulduğunda, Müftü Efendi'den, padişaha sunulmak üzere Köprülü'nün icraatlarını öven bir yazı yazması talep edilmiştir. Müftünün isteği üzerine Şamizade Mehmed Efendi bu yazıyı kaleme almıştır (Tarih-i Naima, 2014: VI/1722). Hatta, fesat çıkararak sipahi eşkıyalarına ceza verilmesi ve bu konuda sadrazam Köprülü Efendi ile iş birliği yapılması gerektiğine dair yazılan hatt-ı hümayunu devlet adamlarının katıldığı bir toplantıda yüksek sesle okuyan kişi yine Şamizade Efendi olmuştur (Gökçek, 2006: 23; Tarih-i Naima, 2014: VI/1724-1725).

¹⁸ Bu sırada Veziriazam Boynueğri Mehmed Efendi'nin kethüdası onun makamdan alınacağını düşündüğünden gizlice Mimar Kasım Ağa ve Şamizade Efendi gibi Köprülü tarafına meyletmiştir. Tarih-i Naima, 2014: VI/1698.

¹⁹ İki önemli devlet adamı arasındaki yakın bağların olumsuz hadiselerle yol açtığı iddia edilmektedir. Örneğin Divan şairi Abdülbaki Vecdi'nin, Köprülü Mehmed Paşa ile yakın ilişkisi ve Sadrazamın Vecdi Efendi'nin başarısını övmesi sonucunda, Şamizade'nin kıskançlığına maruz kaldığı iddia edilmektedir. Hatta Vecdi Efendi'nin idam edilme kararında Şamizade'nin rolü olduğuna dair iddialar bulunmaktadır. Özkasap, 2004: 48 (188b).

Şamizade Efendi ile Köprülü arasındaki yakın ilişkiyi gösteren bir diğer olay, Deli Hüseyin Paşa'nın idamıyla ilgilidir. Hüseyin Paşa kendisine yöneltilen çeşitli yolsuzluk suçlamaları nedeniyle İstanbul'a çağrıldı ve gelir gelmez idam kararı alındı. Hüseyin Paşa'nın baltacılıktan çıkma olduğunu düşünen Darüssaade Ağası, onu korumak istedi. Hüseyin Paşa'yı sadrazamın gazabından kurtarmak için, Köprülü'nün en yakınlarından olan Şamizade Efendi'ye başvurdu. Ancak sadrazam, Hüseyin Paşa'nın idamında kararlıydı ve hatta müftüye gidip idam için fetva almasını Şamizade Efendi'den talep etti. Müftü, suçu kesinleşmemiş biri için fetva veremeyeceğini Şamizade Efendi'ye iletmiştir. Şamizade Efendi, Darüssaade Ağası'nı razı etmek ve sadrazamı kızdırmamak için, namılı bir kişinin idam edilmesinin kendi aleyhine olabileceğini belirtmiş ve kendisine başka bir makam verilmesini önermiştir.²⁰ Böylece, yeni görevinde de şikayetlere maruz kalıp kalmayacağını görebilirdi. Sadrazam, bu teklifi uygun buldu ve idam konusundaki ısrarından vazgeçti (Gökçek, 2006: 69; Tarih-i Naima, 2014: 1782-1783).²¹ Bu örnekler²² Şamizade Efendi ile Sadrazam arasındaki güçlü ilişkinin sadakat ve bağlılık temelinde şekillendiğini bizlere göstermektedir. Reis Efendi'nin Köprülü'nün güvenini kazandığı ve onun en yakın danışmanları arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda, çeşitli kararların alınmasında etkili bir figür olarak karşımıza çıkan Reis Efendi'nin önerilerinin sadrazam tarafından değer verilip, dikkate alındığını söyleyebiliriz. Hatta bu güçlü ilişki, Osmanlı hamilik sistemi içerisinde değerlendirilebilir.

Şamizade Efendi'nin Reisülküttap olarak görev yaptığı dönemde, saray içindeki güçlü konumu ve Köprülü Mehmed Paşa'nın desteğiyle birlikte önemli idari ve bürokratik değişikliklere öncülük ettiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde yapılan değişikliklerin başında, İmparatorluğun kayıt tutma yöntemlerinde gerçekleşen büyük değişiklikler gelmektedir. Bilindiği üzere, divandaki kararların tutulduğu mühimme defterlerindeki bazı hükümler şikâyet defterleri adı altında yeni defter türlerine kaydedilmeye başlanmıştır. Emecen'e göre, defter türlerindeki bu ayrımlar Şamizade'nin reisülküttap olduğu dönemlere denk düşmektedir (Emecen, 2005: 116). Ayrıca mühimme defterlerindeki muamele kayıtlarındaki biçimsel özelliklerde de değişiklikler yapılmıştır. Hükümler üzerindeki buyruldu, yazıldı gibi işaretler ortadan kalkmıştır (Soyer, 2007: 42-43).

²⁰ “Sultanım Şeyhülislam Efendi hayr- hâhınız du’âlar etti. Mutlak zulme binâ’en tecviz-i katl için fetvâ verilir. Lâkin üzerine bir şey sübut bulmamağın böyle nâm-dâr adamı katl etmekte mahzurât vardır. Ahiretlerin sakındığımız gibi dünyaların dahi sıyânet üzerimize lâzımdır dediler” deyü...Naima, 2014: 1783.

²¹ Hüseyin Paşa, Kaptan-ı Derya olarak atanmış, ancak bu yeni görevi sırasında hakkında yapılan şikayetler sonucunda idam edilmiştir. Naima, 2014: 1783-1784.

²² Cumhuriyet Bekar'a göre, Şamizade'nin sadrazamla yakın ilişkisini gösteren bir işaret olarak, Köprülü Mehmed'in vakıflarının tescilinde bulunan şahitlerden biri olmayı kabul etmesidir. Bakınız: Bekar, 2019: 119; Bekar, 2023: 245.

Köprülü Mehmed Paşa'nın 1661 yılında vefat etmesine kadar Şamizade Efendi reisülküttaplık görevini sürdürmüştür. Köprülü Mehmed Paşa'nın vefatının ardından oğlu Fazıl Ahmed Paşa (Derin, 1993: 130-131) sadrazam olarak atanmıştır. Yönetimde bazı azil ve tayinler olsa da babasının "sadık dostu" Şamizade Efendi reisülküttaplık görevine devam etmiştir. Reis Efendi'nin Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa ile olan yakın ilişkileri Fazıl Ahmed Paşa'nın sadaretinin ilk zamanlarında aynı şekilde devam etmiştir. Reis Efendi'nin sadrazamla olan yakınlığı, Habsburg İmparatorluğu ile yapılan diplomatik görüşmelerde kendini göstermiştir. Bilindiği üzere, birinci sınıf hâcegan²³ olan reisülküttaplar, doğrudan sadrazam nezaretinde çalışmak ve yazışmaları yönetmek zorunda olmalarından dolayı (Ortaylı, 2008: 215-217) sadrazamla yakın temas içindeydiler. Bu yüzden, Şamizade Efendi, Avusturya ile yapılan görüşmelerde sadrazamın yanında yer almış ve hatta imzalanan Vasvar Antlaşması'nın ilk taslağının hazırlanmasına katkı sağlamıştır (Kolçak, 2017/2: 55; Yılmaz, 2012: 27; Kolçak: 42/560-562; Kolçak, 2012: 131).

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın sadrazam olarak atandığı dönemdeki en önemli icraatlarından biri Habsburgların kontrolündeki Uyvar'ın fethi olmuştur (Boyras, 2002: XI). Sadrazamın yanında reisülküttap olarak görev yapan Şamizade Efendi, Avusturya seferine damadı Kadızade İbrahim Paşa ile birlikte katılmıştır. Ancak sefer sırasında sadrazam ile Reis Efendi arasında sadaret iddiası, kıskançlık gibi sebeplerden başlayan gerginlikler Şamizade ile damadının idamıyla son bulmuştur. Şamizade Efendi'nin 1663 yılında idam edilmesi üzerine reisülküttaplık makamına Acemzade Hüseyin Efendi atanmıştır. Acemzade Hüseyin Efendi, Fazıl Ahmed Paşa ile yakın bağları olan birisidir. Bu atama, Köprülülerin devlet içerisindeki artan gücünü gösterdiği gibi, bürokratik atamalarda Köprülü ailesinin referanslarının ne kadar etkin olduğuna da işaret etmektedir.

3. Sadaretin Gölgesindeki İktidar Çekişmeleri: Reisülküttap Şamizade Mehmet Efendi ve Damadı Kadızade İbrahim Paşa'nın Hazin Sonu

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın sadaret dönemi, Habsburg İmparatorluğu ile girişilen mücadeleyle başlamış ve sadrazam, odak noktasını Uyvar'a çevirmiştir. Ağustos 1663 tarihinde başlayan Uyvar kuşatması, Eylül ayının sonlarına kadar devam etmiştir.²⁴ Bu savaşa dönemin reisülküttabı Şamizade Efendi ile kendi kethüdalığından çıkma damadı Kadızade İbrahim Paşa da katılmıştır. Ancak savaş devam ederken İbrahim Paşa, 12 Eylül 1663 tarihinde idam edilmiştir (Hafız Hüseyin Ayvansarayı, 1978: 127; Çalışır, 2009:20). Şamizade Efendi'nin vefatının ardından yerine Acemzade Hüseyin Efendi atanmıştır (Yılmaz, 2012: 70; Doğan, 2024). İbrahim Paşa'nın yerine ise Niğbolu sancağına Konakçı Hasan Paşa tayin edilmiştir (Boyras, 2002: 17).

²³ Reisülküttaplık, nişancılık, defterdarlık gibi görevler hâcegan sınıfının birinci gurubunu oluşturmaktadır. Detaylı bilgi için bakınız: İpşirli, 1996: 430-431.

²⁴ Bu konuda yapılan çalışmalar için bakınız: Kopçan, 2012: 253-254; Şakul, 2021.

Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın, Reis Efendi ve damadı Kadızade İbrahim Paşa'yı neden idam ettirdiği sorusu, tarihi kaynaklarda detaylı bir şekilde ele alınmış ve çeşitli görüşlere dayalı yorumlar ortaya konulmuştur.²⁵ İdam kararının arkasındaki gerekçeleri ortaya koymak ve bu olaya rasyonel bir bakış açısı kazandırmak amacıyla çeşitli yaklaşımlar benimsenmiştir. Ayrıca, idam kararının haksız olup olmadığı ve bu kararın arkasında herhangi bir destekçinin bulunup bulunmadığı da incelenmiştir. Kaynakların ortak kanısına göre, idamın sebebi sadaret iddiasıdır. Reisülküttap Şamizade Efendi'nin damadı Kadızade İbrahim Paşa'yı sadaret makamına getirmek istemesi ve bu konuda Padişah'a bir mektup göndermesi ileri sürülen en önemli iddiadır.

12 Eylül sabahı kahvaltısı sırasında yaşanan olaylar, Evliya Çelebi'nin gözlemleriyle aktarılmaktadır. Evliya Çelebi, İbrahim Paşa'nın yanında bulunduğu sırada Çavuşbaşı İbrahim Ağa ve Başmuhasebeci Gürcü Mehmed Efendi'nin yanlarına gelerek birlikte kahvaltısı ettiklerini belirtir. Bu sırada bir divan çavuşu, İbrahim Paşa'ya sadrazamın kendisini çağırdığını iletmiştir. Bunun üzerine İbrahim Paşa, atına binip çadırdan ayrılmıştır. Evliya Çelebi, Kadızade İbrahim Paşa'nın peşinden giderek Reis Şamizade Efendi ile damadının veziriazamın yanına gittiklerini gözlemlemiş ve bu gözlemlerini aktarmıştır. Evliya Çelebi'nin anlatısına göre, Şamizade Efendi, sadrazama hitaben "Haşa, bu mektuptan benim haberim ola, devletli vezir oğlum ve efendim. Bu düşman işidir, itimat etme efendim" şeklinde feryat etmiştir. Sadrazam mektuptaki mührü sorduğunda ise Şamizade Efendi, mührün taklit edildiğini ve mektubun sahte olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine sinirlenen sadrazamın "Bre bunu saadetli padişahıma gönderdiğindir. Onlar da saadetle bu kâğıdı gönderdiler. Beni niçin gerçeğe aykırı böyle arz ettin" şeklinde hesap sormuştur. Hiddetlenen Sadrazamın "Kaldır şu kafirleri" diyerek önceden hazırlanan cellatlara Reis Efendi ve damadını teslim etmiştir. Evliya Çelebi, mektubun İbrahim Paşa'nın Estergon Seferi'nde (Ciğerdelen'de) düşmanları kırmasaydı Resulullah sancağının gidebileceğini ve vezirin küçük bir yiğit olup, başarılı bir iş yapmadığını, ancak İbrahim Paşa'nın bu konuda yetkin olduğunu ve mühre layık olduğunu iddia ettiğini belirtmektedir (Evliya Çelebi, 2011: XI/ 440-442).

Evliya Çelebi, Şamizade'nin cellatlar elindeyken "devletli, beni katl edersen gam değil ben ihtiyarım, ama İbrahim oğlumu azat eyle" diye yalvardığını aktarır. Ancak her ikisinin hemen orada öldürülüp gömüldüklerini belirtir. Evliya, gömüldüklerini gördükten sonra dehşete kapılıp, oradan uzaklaştığını ifade eder. İbrahim Paşa çadırına geri

²⁵ Bu konudaki en değerli ikincil kaynaklardan biri, Özgür Kolçak'ın "Paths of Glory: The Rise of the Köprülüs and the Execution of Şamizade Mehmed Efendi (1663)" adlı çalışmasıdır. Bu eser, Fazıl Ahmed Paşa ile Şamizade arasındaki çekişmelere odaklanmakta olup, çeşitli yerlerde çalışmasına atıflar yapılmıştır.

döndüğünde, sabah kahvaltısı için gelen çavuşbaşı ve başmuhasebecinin devlet adına tüm mal varlıklarına el koyduğunu bildirir.²⁶

Evliya Çelebi dışında bir kaynak olan Tarih-i Gilmani'ye göre, 12 Eylül'de Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın Şamizade Efendi ve damadının idam kararını vermesinin temel sebebi, Şamizade Efendi'nin Sultan'a gönderdiği mektupta damadı İbrahim Paşa'nın saltanat naibine atanmasını teklif etmesidir. (Mehmed Halife, 1976: 130).

Silahtar tarihinde de Şamizade ve damadının idamı konusuna değinilmiştir. Silahtar'a göre, Şamizade Efendi'nin Padişah'a gönderdiği mektup, idamlarının temel sebebidir. Evliya'nın eserinde mektubun içeriği özet şeklinde aktarılmışken Silahtar Tarihi'nde detaylı olarak dile getirilmiştir:

“El altından bir oğlanı vezîr-i a‘zam ve serdâr-ı asâkir-i İslâm idüp, göndermişsiz hevâsına tâbi‘ olup, bütün gün işi güci hây hây ile evkât geçirüp, elinden bir iş gelmez. İbâdullâh hizmeti mu‘attal kalup, ba‘de'l-yevm husûli emr-i muhâldir. Dâmâdımız İbrâhîm Paşa kulları âkıl u kâmil ve müdebbir her vechile tedbîr ü tedârûke kâdir-i hizmet buyurın. Sadra lâyık bendeleridir”.

Padişah, sadrazamı mektuptan haberdar eder ve yazılanların doğru olması sonucunda hakkından geleceğini de iletir. Mektubu alan Fazıl Ahmed Paşa hemen Şamizade'yi yanına çağırır ve kâğıdı eline verir. Şamizade mührün kendisine ait olduğunu ancak mührünün çalındığını ve bu mektuptan hiç haberi olmadığını belirtir (Türkal: 307-308). Evliya Çelebi'nin anlatımında Şamizade'nin imzasının sahte olduğu ifadesine karşılık, Silahtar Tarihi'nde Şamizade'nin mührünün çalındığı bilgisinin yer aldığını vurgulamak gerekir. Silahtar'ın idamları haklı bulanlardan biri olduğunu da belirtmeliyiz.

Şamizade ve damadının idamını anlatan diğer tarihçiler arasında Mühürdar Hasan Ağa ve Raşid Mehmed Efendi de yer alır. Mühürdar Hasan Ağa ve Mehmed Efendi'ye göre, Şamizade ve damadının idam edilmeleri saraydan gelen bir mektup sonrasında gerçekleşmiştir (Yücel, 1996: 172; Raşid Mehmed Efendi, 2013: 31). Diğer kronik yazarları da genelde aynı olay örgüsünü takip eder ve sadaret iddiasını içeren bir mektuptan bahsederler. Ancak idam hadisesinde öncelikle sorgulanması gereken husus mektubun gerçekliğidir.

Bilindiği üzere, kronik yazarları birbirlerinin eserlerindeki bilgileri aynen aktarabilmektedirler. Yazarlar arasında bilgi alışverişi olasılığı göz

²⁶ Evliya, Mehmed Halife ve Silahtar'ın aktardığına göre, Reis Efendi ve damadı 9 Safer 1074/12 Eylül 1663 tarihinde idam edilmiştir. İsazade Tarihi'nde de 9 Safer 1074/12 Eylül 1663 olarak geçmektedir (Ziya Yılmaz, 1996: 79). Ancak Abdurrahman Paşa Vekayinamesi'nde idamın 10 Safer 1074/ 13 Eylül 1663 günü gerçekleştiği belirtilmiştir (Derin, 137).

önünde bulundurulunca, bilginin gerçekliğini sorgulamak gerekir. Bu yüzden dönemin kaynakları tarih sıralamasına göre incelenmelidir. Mektubun varlığından ilk bahseden yazar Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi'nin eserinin Mısır'da tamamlandığı ve uzun süre varlığından haberdar olunmadığı dikkate alındığında, diğer yazarların Evliya'nın etkisi altında kalarak benzer bilgileri aktardığını iddia etmek zor görünmektedir (Baysun, 1977: 400-412; İlgürel, 1995: XI/529-533; Bekar, 2019: 120). Bu nedenle, mektup iddiasının doğru olduğu söylenebilir.

İkinci sorulması gereken konu, mektubun kim tarafından kaleme alındığıdır. Evliya Çelebi dışındaki yazarlar, genellikle mektubun Şamizade Efendi tarafından yazıldığına dair kesin ifadeler kullanmış olsalar da Evliya Çelebi bu iddianın mümkün olmadığını ve suçlamaların asılsız olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, ilerleyen sayfalarda Sadrazamın Kadızade İbrahim Paşa'yı kışkırdığını belirterek mektubun gerçek yazarının sorgulanması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Dönemin kaynakları mektubun Şamizade tarafından yazıldığını iddia etmelerine karşın Evliya Çelebi neden aksi yönde beyanda bulunuyor? Bu durum, Evliya'nın devlet adamları ile kurduğu dostluk ilişkisiyle açıklanabilir. Evliya'nın Köprülü Mehmed Paşa'yı ziyaretleri sırasında yaşadığı olumlu deneyimleri ve Şamizade Efendi'nin kendisine yaptığı taltifleri vurgulaması, anlatısının kişisel ilişkilerden etkilendiğini göstermektedir.²⁷ Bu bağlamda, Evliya'nın duygusal bağlılıkları, Şamizade'nin idamına dair olayları daha taraflı bir bakış açısıyla sunmasına ve bu konuda diğer yazarlardan ayrılmasına sebep olmuş olabilir.

Reisülküttap Şamizade Efendi'nin Köprülü Mehmed Paşa ile olan yakın ilişkisi, Fazıl Ahmed Paşa'nın göreve başlamasıyla değişmiştir. Şamizade'nin Köprülü Mehmed Efendi'nin oğluna neden karşı çıktığı sorusu önemlidir. Sultan IV. Mehmet'in Köprülülerle olan ilişkisi bilinmesine rağmen, Şamizade Efendi sadarete talip olmayı içeren bir mektup yazmaya nasıl cesaret edebildi? Şamizade Efendi'nin bu girişiminde yalnız olup olmadığı sorgulanmalıdır. İşte tam da bu sorgulamada Cumhur Bekar'ın analizine bakmamız gerekmektedir.

Bekar, Levinus Warner'ın raporlarına atıfta bulunarak Şamizade'nin arkasında Köprülülerin artan nüfuzuna muhalefet eden bir gücün olduğunu iddia etmektedir. Şamizade'nin mektubu Padişah'a değil, annesi Hadice Turhan Sultan'a göndermiş olması üzerinde durur ve bu durumda, Turhan Sultan ile Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa arasında gerginlikler olduğuna işaret

²⁷ Örneğin Köprülü'yü ziyaret eden Evliya'nın her saraya geldiğinde kendisinin sadrazam tarafından taltif edildiği kayıtlara geçmiştir. Bu taltif sırasında Reis Efendi'nin de kendisine hediyeler verdiği ve hatta bir ziyaret sonrası Şamizade Efendi'nin kendisine 200 altın bağışta bulunduğunu belirtir. Evliya Çelebi, 2011: 742.

etmektedir.²⁸ Şamizade'nin Hatice Turhan Sultan ile yakın bağı olduğunu yukarıdaki kısımlarda değinmiştik. İkisi arasında yakın bir ilişki olduğunu Cumhur Bekar da yaptığı araştırmalar ışığında dile getirmektedir. Ayrıca, Hadice Sultan'ın, oğlunun Köprülü vezirlerine verdiği güçten rahatsızlık duymuş olabileceğini veya oğlunun etkisi altında olduğunu düşündüğünü öne sürer. Ancak Hadice Sultan'ın bu politik mücadeledeki rolü hakkında kesin sonuçlara varmanın zor olduğunu da ilave eder. Bununla birlikte, Bekar'ın analizine göre, Şamizade'nin girişimi Fazıl Ahmed'in yükselişine karşı bir tepki olarak yorumlanmaktadır (Bekar, 2019: 124-130; Bekar, 2023: 246).²⁹ Bekar'ın değerlendirmesi oldukça makul görünmektedir, zira Şamizade'nin Köprülü ailesinin artan gücüne karşı bir tür direniş olarak hareket ettiği düşünülebilir.

Cumhur Bekar, saray içerisindeki etkili nüfuz gücünü valide Sultan olarak öne sürerken, Paul Rycaut ise Şamizade'nin mektubunu Darüssaade Ağasına yollayarak Padişah'a ulaştırdığını iddia etmektedir (Rycaut, 1687: 135). Rycaut ayrıca, Şamizade'nin Darüssaade Ağası Solak Mehmed Ağa ile iyi ilişkilere sahip olduğunu belirtmektedir. İszade'nin aktarımına göre, Fazıl Ahmed Paşa Uyvar seferine çıkarken sancak-ı şerifin teslim olunması için padişahın huzuruna varmışlardır. Padişahın genç sadrazama “iktizâ eden umürda Şâmî-zâde'nin re'yi üzere hareket edüp, mebâdâ ana muhâlefet eylemeyesin” diye tembihte bulunduğu ve Şamizade'ye de “Paşa tazedir; sûret-nümâ olan ahvâli senden bilürüm” diyerek kendisine emanet etmiştir. İszade'nin ifadelerine göre, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa, Padişah'ın Şamizade'yi desteklemesine içerlemiş ancak Darüssaade Ağası Solak Mehmed Ağa'nın etkisi ve Şamizade taraftarlarının varlığı nedeniyle aleyhte bir tutum sergilemekten çekinmiştir (İsâ-zâde Tarihi, 1996: 79).³⁰ Bu durum,

²⁸ Hammer ve elçinin raporlarına dayanarak somut örnekler vermektedir. Örneğin, Fazıl Ahmed Paşa, Turhan Sultan'a yakınlığı ile bilinen defterdarı azlederek yerine kendi adamını ataması yaşanan gerginliklerden biri olarak ele almaktadır. Bekar, 2019: 121-124. Ayrıca aralarındaki gerginlikleri ele alan bir diğer eser: Kolçak, 2017:52; Şakul, 2021: 93.

²⁹ Alıntılanan eser için bakınız: Rycaut, 1687: 112; Paul Rycaut, Hadice Turhan ve Şamizade arasında samimi bir ilişki olduğunu belirtir.

³⁰ Ancak Solak Mehmed Ağa'nın makamından azli sonrası Şamizade'nin damadını katletmek için girişimlerde bulunduğunu ve bu hususta önceden ferman aldığını belirtir. Sadrazamın bu fermanı Şamizade'ye gösterince “sudûr-i 'izâm üç def'aya dek pâdişâhdan mağzûb olanlar için recây-ı 'afva murahhaslardır. Siz bir def'a mezbûrun 'afv olunmasını recâ vü şefâ'at edin. Eğer karîn-i kabûl olmayup, tekrâr katline me'mûr olursanız” şeklinde yanıt vermesine rağmen Sadrazam padişaha başka türlü açıklama yapmıştır. Şamizade'nin verilen fermana olumsuz tepki verdiğini (“Permâniniz üzere Kadı-zâde'yi kati murâd etdiğimizde Şâmî-zâde ruhsat-nümâ olmadı”) yazmıştır. Bunun üzerine Padişah'ın hem Şamizade'nin hem de damadının katline onay veren bir ferman (“Eğer Şâmî-zâde husûs-i mezbûre mûmâna'at ederse ikisinin dahi cezâsı verile”) yollamıştır ve Sadrazam bu fermana binaen ikisini katletmiştir.

Şamizade'nin sarayda güçlü ve korunan bir figür olduğunu göstermektedir. Görüldüğü üzere, mektubun bizzat Şamizade tarafından yazılıp yazılmadığı konusu kesinlik kazanamadığı gibi mektubun Padişah'a mı yoksa Valide Sultan'a mı ithafen yazıldığı sorusu da belirsizliğini korumaktadır. Ancak bu belirsizliklere rağmen, mektubun Padişah'a ulaştığı ve ardından Fazıl Ahmed Paşa'ya gönderilerek idamın gerçekleştiği, kaynakların genel kanısıdır.

Bazı anlatımlarda Şamizade'nin bu mektuptan haberi olmadığını ve kendisinin yazdığı iddiasını reddettiğini yukarıda belirttik. Eğer Şamizade gerçekten mektubu yazmamışsa, Fazıl Ahmed Paşa'nın bu durumu kullanarak bir entrika ya da komplo kurduğu düşünülebilir ki oldukça zayıf bir ihtimaldir. Bu durumda, Fazıl Ahmed Paşa'nın babasının yakın dostuna ve sadaret iddiasıyla birdenbire hiddetlenmenin ötesinde, bu ani çatışmanın önceden yaşanan gerginliklerden kaynaklandığı düşünülebilir. Şamizade ve damadının, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın aleyhinde girişimlerde bulunması, kroniklerde sıkça yer alan bir gerekçedir. Tarih-i Gilmani ve Silahat Tarihi'ne göre, Şamizade ve damadının hadlerini bilmedikleri ve gereksiz olaylara karıştıkları ifade edilmektedir.³¹ Mühürdar Hasan Ağa da Şamizade ve damadının hadlerini aştıklarını iddia etmektedir. Hatta ölümüne herkesin çok sevindiğini ve Sadrazam Fazıl Paşa'ya bu kararından dolayı herkesin kendisine dua ettiğini kaydetmektedir (Yücel, 1996: 172). Böylece, Fazıl Ahmed Paşa'nın bu ölüm kararında haklı olduğu iddia edilmektedir. Sicili Osmani'de de İbrahim Paşa'nın zulümle haddini aştığı ve bu yüzden idam ettirildiği kaydı geçmektedir (Sicill-i Osmani: 3/783). Hadlerini aştıkları, kabahat ve kötülüklerinden dolayı idam edildiğini iddia eden bir başka tarihçi Erzurumlu Osman Dede'nin "Tarih-i Fazıl Ahmet Paşa" adlı eseridir (Boyras, 2002: 17). Fazıl Ahmed Paşa'nın bu iki önemli şahsiyete daha fazla tahammül etmediği ve idam ettirdiği anlatılmaktadır. Görüldüğü üzere, yazarlar, Fazıl Ahmed Paşa'nın bu ölüm kararında haklı olduğunu vurgulamaktadır.

Dönem kaynakları arasındaki çelişkiler de dikkate değerdir. Evliya Çelebi ve İszade Tarihi'nin, Sadrazam Fazıl Paşa ve İbrahim Paşa'nın ölümüne dair diğer kaynaklardan farklı iddialar içermesi, tarihsel olayların çeşitli açılardan yorumlandığını gösterir. Evliya ve İszade Tarihi dışında kaleme alınan kaynaklar idam edilmelerini haklı bulmaktadır. Ortada iki farklı görüş bulunmaktadır. Evliya'nın Reis Efendi ve damadına yakınlığından dolayı olayları tarafsız değerlendiremediği ihtimalini yukarıda vurguladık. Peki, Evliya ve İszade'nin anlatımının tam tersi yönde bu kadar kaynak yazarlarının benzer söylemlerde bulunmasını nasıl izah edeceğiz? Reis Efendi'nin idamını haklı bulan yazarların da birbirinin yazdıklarından etkilenmiş olabileceği ihtimalinin yanı sıra Mühürdar Hasan Ağa ve Osman

³¹ Bunun yanı sıra, Dönemin Avrupalı tarihçileri ise idam hadisesini Şamizade'nin savaşa muhalif olmasına bağlamıştır. Ancak Tarih-i Gilmani eserinin yazarı bu görüşe itimat edilmemesi gerektiğini de belirtmektedir.

Dede gibi tarihçilerin Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ile yakın ilişkiler içinde olup, onu aklama çabasına girmiş olabileceği yapılan yorumlar arasındadır (Kolçak, 2012:15).

Tüm iddiaların yanı sıra, devlet adamları arasında kıskançlık da olduğu ileri sürülmektedir. Bu konuda verilebilecek örneklerden biri Ciğerdelen Muharebesi'nde Fazıl Ahmed Paşa ile Kadızade İbrahim Paşa ve Şamizade arasındaki gerginliklerdir. Uyvar'ın fethi kararlaştırılınca Ciğerdelen'de bir köprü inşa edilmesi istenmiştir. Ancak, inşa halindeki köprünün yıkılmasından dolayı İbrahim Paşa sorumlu tutulmuştur. Ayrıca, Ciğerdelen Muharebesi esnasında, Evliya'nın anlatımına göre, yardımın çok geç gelmesi Sadrazamın Kadızade'den hoşlanmadığının bir belirtisi olarak değerlendirilir. Ciğerdelen Muharebesi sonrasında Kadızade İbrahim'in hazine arabaları, esirler ve birçok ganimet ile dönmesine rağmen Sadrazamın onun düşmanların peşinden gitmesini emretmesi ve bu başarısını takdir etmemesi de ondan hoşlanmadığının bir göstergesidir (Şakul, 2021: 35-46; Evliya Çelebi, 2011: 6/237, 373-380; Kolçak, 2023: 456-457).³² Belli ki devlet adamları arasında ciddi bir kıskançlık ve güç mücadelesi bulunmaktadır. Evliya Çelebi'ye göre, Sadrazam, İbrahim Paşa'nın seferde gösterdiği başarıyı içten içe gıpta etmiş ve onu öldürmeyi planlamıştır; bu düşüncesinden 40 gün sonra da İbrahim Paşa şehit edilmiştir (Evliya Çelebi, 2011: 6/442-443). Kısacası, Evliya Çelebi'ye göre, İbrahim Paşa'nın öldürülme sebeplerinden biri, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın kıskançlığıdır. Böylece, Paşa'nın haksızlığını bir kez daha vurgulamaktadır. İ sazade de Sadrazamın hilelere başvurarak ve Şamizade'yi kışkırdığı için onu öldürdüğünü açıkça belirtmektedir. O da Reis Efendi ile İbrahim Paşa'nın haklılığını savunmuştur.

Toparlamak gerekirse, üç önemli şahsiyet arasında sadaret iddiasından kaynaklanan güç mücadeleleri ve kıskançlıklar sonucunda bir idam gerçekleşmiştir. Bu olay, dönemin önemli iki figürünün kaybına neden olmuş ve Köprülülerin güç kazanmasına sebep olmuştur. Köprülülerin iktidarı bu şekilde daha da pekiştirilmiştir. Özgür Kolçak, bu idamı Osmanlı devlet adamları arasındaki iktidar mücadelesinin doğal bir sonucu olarak değerlendirir (Kolçak, 2012:119). Bu idam kararı, sadaret makamı için güç ve dengenin sağlanması amacı taşıdığı gibi Rifa'at Ali Abou El-Haj'ın belirttiği gibi siyasi çatışmalara dair bir örnek de olabilir (Rifa'at Ali Abou El-Haj, 1984: 14). Ayrıca, Bekar'ın iddia ettiği gibi, bu idam kararı ile Sultan'ın siyasi karar verici olarak üstünlüğü pekiştirilmiştir (Bekar, 2023: 247).

³² Kolçak'ın tezine göre, Niğbolu kadısı İbrahim Paşa'nın sefere "heybetli bir askeri güç" ile katılması ve görkemli bir geçit alayı sergilemesi, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın hoşuna gitmemiştir. Bu durumu makus talihin bir işareti olarak yorumlamış ve aynı yorum Evliya Çelebi tarafından da yapılmıştır. Kolçak, 2017: 119-121.

4. Şamizade Mehmed Efendi'nin Mal Varlığı ve Yaşantısına Dair İzlenimler: Muhallefat Kayıtları ve Tarihi Kaynaklar Işığında Bir İnceleme

Şamizade Mehmed Efendi ve damadının idamından hemen sonra Evliya Çelebi damat İbrahim'in konakladığı yere gitmiş ve mallarının müsadere edildiğine şahit olmuştur. Mal varlıkları muhallefat kayıtlarından öğrenilebilmektedir. Şamizade'nin muhallefatı (Özcan, 2020: 405-406; Bozkurt, 2013: 199-201) Maliyeden Müdevver defterinde kayıtlıdır.³³ Bu muhallefat defteri³⁴ Reis Efendi'nin el konulan mallarının tamamını içermemektedir.

12 Eylül 1663'de katledilen Reisülküttab Şamizade Mehmed Efendi'nin el konulan malları ölümünden bir ay sonra Büyük Mirahur³⁵ Müsli Ağa tarafından padişahın maiyetindekilere teslim edilmiştir. Muhallefat kayıtlarına göre, Reis Efendi'ye ait mallar arasında çeşitli giyim eşyaları, mutfak gereçleri, ev mobilyaları ve bazı askeri aletler bulunmaktadır. Şamizade Efendi'ye ait muhallefat kaydı, Reis'in servetinin tam boyutunu belirtmese de giydiği kıyafetlerden, yemek yerken kullandığı eşyalara ve yatağındaki mobilyalara kadar günlük yaşamı hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. Ayrıca, Şamizade Efendi'nin renkli ve ihtişamlı yaşam tarzı, aşığıda gösterildiği gibi ev dekorasyonuna da yansımıştır.

Ev dekorasyonu ve giyim kuşamla ilgili en çarpıcı kayıtlar arasında, evde kullanılan perde (özellikle Mardin-Gazze perdesi), harir (ipek) yastıklar (Bursa yastığı, kutni³⁶ yastık, Mardin yastığı) ve köhne yorganlar yer almaktadır. Ayrıca, yorgan yüzleri, yastık yüzleri ve çeşitli top kumaşlar, özellikle Yemeni kumaşları, kayıtlarda belirgin bir şekilde bulunmaktadır. Bu geniş yorgan ve yastık koleksiyonu, aile üyelerinin sayısının kalabalık olabileceğini düşündürmektedir.

Kıymetli giysilerin saklanması için bohçaların (özellikle münakkaş) kullanılması, evin güzel kokması ve zarafete verilen önemin bir yansıması olarak simli veya fağfuri³⁷ gülabdan şamdan, buhurdan gibi öğelerin evde

³³ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *TS.MA. d.*, 2315, varak 43- 45.

³⁴ Muhallefat kelimesi vefat eden kişinin tüm malları- borçları ve alacakları dahil geniş bir anlamı ifade etmektedir. Ancak muhallefat defteri tanımı ile kişiden geriye kalan malların sadece listesinin içerdiğini belirtmek gerekir. Bakınız: Cezar, 1977: 41. Bu açıklamadan yola çıkarsak, elimizdeki muhallefat kaydında Reis Efendi'nin alacaklı ve borçlu durumu hakkında herhangi bir bilginin olmadığını ve sadece muhallefat defteri olduğunu belirtmemiz gerekir.

³⁵ Mirahurların en önemli vazifelerinden biri katledilen veya ölen devlet adamlarının mallarını tespit edip, hazineye teslim etmektir. Bakınız: Uzunçarşılı, 2014.

³⁶ Pamuklu dokumalar. Bakınız: Koçu, 1969: 161.

³⁷ Çin'de yapılan her türlü porselen için kullanılan tabiridir. Bakınız: Pakalın, 1993: 582; Kanar, 2009: 277

bulundurulması dikkat çekicidir. Ayrıca, çuha makad³⁸; süzen-i makad ve onlarca sandıkların varlığı, o dönemde sıradan halkın sahip olamadığı eşyalar arasında yer almaktadır. Peşkir /havlu (özellikle Kıbrıs ve Mardin peşkiri), acem boğası³⁹, fağfuri ve yıldızlı leğen ve ibrik, keçe (özellikle Acem ve Selanik), kebe⁴⁰ ve halı gibi çeşitli yer döşemelerinin varlığı evin zenginliğinin bir diğer göstergesi olarak sunulabilir. Evin güzel kokması için gösterilen çaba ve mobilyaların varlığı, sıradan halkın bütçesinin ötesinde bir zenginliği ifade etmektedir.

Mutfak gereçleri arasında tercih edilen kaseler, tabaklar ve kahve fincanları genellikle ithal kıymetli porselenlerden yapılmıştır. Ayrıca, kahve fincanlarının tereke içinde bolca bulunması, Reis'in evinde kahve tüketiminin yoğun olduğunu göstermektedir. Kahve tüketiminin 17. yüzyılda halk arasında yaygın bir kültür olmadığı ve daha çok üst tabakaya ait bir tüketim alışkanlığı olduğu bilinmektedir. Bu durum, Reis Efendi'nin varlıklı bir yaşam tarzına ve üst tabakaya ait tüketim alışkanlıklarına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Reis Efendi'nin zarafetini ve zenginliğini dışa vurduğunu gösteren bir diğer unsur, giyim kuşamla ilgili kayıtlardır. Bu kayıtlar içerisinde don (atlas⁴¹- kutni- kadife- çatma⁴², hare) ve çuka parçaları, özel tasarımlı hamam elbiseleri (özellikle Tire), şallar⁴³, bele bağlanan çeşitli kuşaklar (özellikle Acem ve Kıbrıs), peştamal (özellikle Mısri-Gazze), Halebi diklik ve çeşitli sarıklar dikkat çekmektedir. Reis Efendi'nin giyim tarzındaki zenginlik göstergelerinden biri, kürk ve kaftanlardır. Özellikle samur kürk, zenginlerin terekelerinde en çok göze çarpan parçadır. Bu lüks ve değerli malzemeler, Reis Efendi'nin giyim kuşamında önemli bir yer tutarak zarafetine ve zenginliğine işaret etmektedir.

Dini hayata dair önemli unsurlar arasında; seccadeler (zer-baf, acem ve alaca gibi çeşitler), tesbih (mercan,), ihramlar (Cezayir ve beyaz kabe ihramları) ile abdest almak için kullanılan araçlar yer almaktadır. Osmanlı Devlet adamının dini yaşantısında öne çıkan seccadeler, sayı ve çeşitlilik bakımından zengin bir koleksiyonu oluşturmaktadır. Diğer eşyalar arasında, sim rikab, altın kof rikab, sim topuz, kebir divan rahtı, sim tatar eğeri, sade kılıç, sim balta, hançer, çakmaklı tüfek gibi askeri araç gereçler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, dikkat çeken bir mektup kesesi de listeye

³⁸ Minder üzerine örtülen saçaklı örtünün adıdır. Bakınız; Pakalın, 1993: II/ 393.

³⁹ Pamuk ipliğinden dokunan bez. Bakınız; Pakalın, 1993: I/237-38.

⁴⁰ Yere serilen kalın hayvan keçesidir. Bakınız; Pakalın, 1993: II/ 236; Koçu, 1969: 152.

⁴¹ İpekten dokunmuş giysilik bir kumaş türüdür. Bakınız; Koçu, 1969: 17.

⁴² Kaliteli ve çiçek desenli kadife kumaş türüdür. Bakınız; Koçu, 1969: 68; Pakalın, 1993: 332.

⁴³ Özellikle keşmir kumaştan yapılanlar ve Kıbrıs şalları, bu ürünlerin evde kadınların varlığını da gösterdiğini ortaya koymaktadır.

eklenmiştir. Muhallefat kaydında atın varlığına dair bir bilgi olmamasına rağmen, koşum aletlerinin bulunması da önemli bir detaydır. Paşa'nın özel eşyaları arasında yer alan kitap, kalem ve divitler dikkat çekmektedir. Kitap türleri hakkında detaylı bilgi bulunmamakla birlikte sayıca fazladır. Osmanlı askeri sınıfında yer alan bireylerin kitap sahibi olmaları beklenen bir durumdur.

Şamizade'nin muhallefat kaydında yer alan çeşitli eşyalar, onun mal varlığının ne kadar zengin olduğunu ve sıradan birinin sahip olabileceği türden olmadığını göstermektedir. Çeşitli değerli eşyaların (altın kalem, altın hançer, altın bıçak, altın divid, sim divid, altın kuşak, küçük divid saat, altın saat, sim saat, inci tespih, billur saat vb) varlığı bu tespiti desteklemektedir. Bu eşyaların bazı padişah kullarına ihsan edildiğine dair not, Reis Efendi'nin malları arasındaki en kıymetli parçaların saray adamları arasında paylaştırıldığını göstermektedir. Ayrıca, bu kayıtlar arasında saat çeşitleri de dikkati çekmektedir. Terekelerde saat, pek sık rastlanılan bir eşya değildir. Tüm kayıtlar göz önünde tutulduğunda Şamizade'nin maddi değeri yüksek, çeşitli lüks eşyalarla donatılmış bir yaşam sürdürdüğü rahatlıkla söylenebilir.

Defterin ilerleyen sayfalarında, Şamizade Mehmed Efendi'nin Belgrad'da bulunan eşyalarının doğrudan İstanbul hazinesine gönderildiği notu düşülmüştür. Belgrad'dan doğrudan hazineye giden eşyalar ise şunlardır.⁴⁴

Eşya Adı	Sayısı
hind kutni donluk	12 adet
samur tahta ⁴⁵	1 adet
köhne samur erkân kürk	5 adet
kakum erkân	2 adet
köhne hamam esvabı	1 adet
köhne kaftan	8 adet
köhne entari	4 adet
köhne börk	2 adet
atlas donluk	22 adet
bağdâd-i kutni	5 adet
dibâ donluk	4 adet
sof tob	3 adet

⁴⁴ BOA, *TS. MA.d*, 2315, v. 44b. Belgenin devamında “Kadıoğlu İbrahim Paşa'nın Belgrad'tan gelip huzûr-ı hümâyûndan dâhil-i hazîne-yi enderûn olan eşyası” notu düşülerek damadın da muhallefat kaydı bulunmuştur.

⁴⁵ İçi kürklü bir giyecek yapmak için hazırlanmış kürk parçası. Bakınız: Şemseddin Sami, 2006.

sim raht	9 adet
sim reşme	2 adet
londrine çuka donluk	4 adet
peşkir çuka	2 adet
yıldızlı leğen ve ibrik	4 adet
sim leğen ve ibrik	1 adet
sim gülâbdan ve buhurdan	1 adet
cam tas	3 adet
müstâmel çetme yastık	26 adet
ebreş seccade	1 adet
Sarık	16 adet
mardin perdesi	1 adet
harir peşkir	2 adet
Camşuy	1 adet
kitab-ı cild	5 adet
şal keşmiri	6 adet
Kıbrıs şalı	5 adet
Cüzdan	2 adet
zer (?) abaya	1 adet
mardin perdesi	1 adet
şami diklik	7 adet
tire hamam esvabı	2 adet
abdest makrama ⁴⁶	1 adet

Tablo 6: Şamizade Efendi'nin Belgrad'daki Eşyaları

Tablodaki kayıtlara göre, Reis Efendi, savaş bölgesinde bile ihtişamına önem vererek, çeşitli kumaşlardan yapılmış kişisel giysiler ve mutfak eşyalarını yanında taşımıştır. Ayrıca, savaş sırasında kitaplarını da bulundurması dikkat çekicidir. Muhallefat kaydının içerisinde maddi açıdan şüphesiz en kıymetli eşyalardan olan kürkler de dikkat çekmektedir. Gülâbdan ve buhurdanların varlığı, Paşa'nın güzel kokulara verdiği önemi göstermektedir.

Reis Efendi'nin Osmanlı seçkin sınıfına uygun şekilde dekore edilmiş evinde, ithal ve pahalı porselenler kullanarak, değerli kumaşlarla giyinip gösterişli aksesuarlar takarak makamına uygun bir görünüme sahip olduğu muhallefat kayıtlarından anlaşılmaktadır. Ayrıca, Halep, Acem ve Yemen kumaşları ve eşyalarının bulunması, bu kayıtlarda yer alan nesnelere ağırlıklı olarak Doğu kültürüne ait olduğunu göstermektedir. Çatal-bıçak gibi Batı

⁴⁶ Dokunmuş Örtü. Bakınız: Pakalın, 1993: I/ 393.

mutfak kültürüne ait öğelerin bulunmaması, Reis Efendi'nin yaşam tarzı ve tercihlerinin daha çok Doğu kültürüne dayandığını ortaya koymaktadır.

Tüm kayıtlarda dikkat çeken önemli bir diğer nokta, Reis Efendi'ye ait "nakit"e rastlanmamış olmasıdır. Uzun süre devletin üst düzey bürokratu olarak görev yapan Reis Efendi'nin hiç nakitinin bulunmaması gerçekçi bir durumu yansıtmamaktadır. Bu durum, kayıtların Reis Efendi'nin mal varlığının tamamını içermediği görüşünü desteklemektedir. Kayıtların sadece belirli varlıkları kapsadığı ve Reis Efendi'nin genel mali durumunu tam olarak yansıtmadığını gösteren bir diğer kaynak Paul Rycout'a aittir.

1663 seferinde orduya bizzat katılan Paul Rycout tarafından aktarılan mal varlığına dair kayıtlar ile Şamizade'nin muhallefât kaydı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Şamizade'nin muhallefât kaydında nakit para, altın veya at gibi hayvanlara ilişkin herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Ancak Şamizade Efendi'yi Devlet'in en bilge devlet adamı (Rycout, 1687: 135)⁴⁷ olarak tanımlayan Rycout, Şamizade'nin muazzam bir servete sahip olduğunu belirtmektedir (Rycout, 1687: 135). Paul Rycout'a göre, Şamizade'nin mal varlığı arasında yer alan 1600 deve, 400 katır ve 600 ata devlet tarafından el konulmuştur. Ayrıca, sandık ve depolardan hiç kullanılmamış 4000 adet gümüş kemer, 27 pound inci; çoğu elmas ve yakutla süslenmiş 300 adet hançer, 90 adet samur yelek, sayısız her biri binlerce dolar değerindeki kılıçlar ve gösterişli mobilyalar ile bir araba dolusu en iyi ve en kaliteli çini bulunmaktaydı (Rycout, 1687: 136). Görüldüğü üzere, Reis Efendi'nin muhallefât kaydındaki malları ile Rycout'un aktardıkları arasında çok büyük fark bulunmaktadır. Bu durumda, Şamizade'nin mal varlığına ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Rycout'un aktardığı zenginlik hazineye devredilmediyse, bu malların nereye harcandığı sorusu akıllara gelmektedir. Mal varlığının, yakınları tarafından ele geçirilmiş, sevkiyat sırasında yağmalanmış⁴⁸ veya belirli çevreler tarafından saklanmış olabileceği gibi olasılıklar değerlendirilebilir. Ancak, Koçak tarafından yapılan araştırma akıllardaki soru işaretini giderebilecek mahiyettedir. Koçak'a göre, Uyvar fethi sırasında askeri mühimmatları satın almak için muhallefattan ödemeler yapılmış ve Reis Efendi'nin malları askeri seferler için harcanmıştır (Kolçak, 2012: 121).

Şamizade Mehmed Efendi'nin mal varlığını gösteren bir diğer önemli unsur, Edirne'deki sarayıdır. Evliya Çelebi'nin aktardığına göre, Edirne'de

⁴⁷ Rycout, Şamizade'nin Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet etmiş en deneyimli ve en bilge devlet adamı olduğunu belirtir. İngilizler, kapitülasyonlar ve ticaret anlaşmalarının ayrıntılarına tamamen hâkim olmasından dolayı, onun kaybını büyük bir üzüntüyle karşılamışlardır.

⁴⁸ Bu konuda tedbir alınması gerektiği kaynaklara yansımıştır: Asitane-i Saadetten Edirne'ye varınca yol üzerindeki kadı ve kethüdalar a hitaben gönderilen hükme göre, Şamizade'nin metrukâtı İstanbul'dan Edirne'ye varıncaya kadar korunması babında ferman yazılmıştır. Bakınız: Karaca, 2008: 96-97; (MD.94, 27/121).

Şamizade Mehmed Efendi'den kalan bir saray bulunmaktadır: Reisülküttab Şamizade Sarayı (Evliya Çelebi, 2011: 3/594; Sarıusta, 2011:144). Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın, Temmuz 1665 tarihinde Habsburg elçisini Edirne'de Şamizade Konağı'nda ağırladığı kayda geçmiştir. Osman Dede, Şamizade'nin bahçesinde yemek yediklerini ve ardından askerlerin cirit gösterilerini izlediklerini aktarmıştır (Boyraz, 2002: 58-59; Yücel, 1996: 288). Bazı tarihçiler, Edirne'deki saraya Sadrazamın yerleşmesini, Köprülülerin siyasi güç mücadelesindeki üstünlüğünü simgeleyen bir işaret olarak yorumlamışlardır. Başka bir deyişle, Şamizade'nin en önemli mal varlıklarından biri olan "konak"ın Köprülülerin eline geçmesi, Köprülülerin iktidarını gösteren önemli bir sembol olarak değerlendirilmiştir (Şakul, 2021: 122). Bunların dışında Reis Efendi İstanbul ve Tosya'da vakıf faaliyetlerine katılmıştır.⁴⁹

5. SONUÇ

Şamizade Mehmed Efendi, uzun yıllar çeşitli görevler üstlenerek İmparatorluğa hizmet etmiş, Rycout'un deyimiyle "en bilge" devlet adamlarından biridir. Kariyer hayatına tezkirecilik ile başlayan Şamizade Mehmed Efendi görev ve yetkilerini, dönemin politik atmosferinden oldukça etkilenecek sürdürmüştür. İki yıl boyunca tezkirecilik makamında görev ifa eden Şamizade Efendi, bürokratik kariyerine beylikçilik makamına geçerek devam etmiştir. Bu görevinden kısa bir süre sonra kariyerinin zirvesi olan reisülküttaplık makamına atanmıştır. Bu makama iki kez atanması, dönemin siyasi ve bürokratik değişimlerin etkilerini göstermektedir. Dönemin güç dengelerinde yaşanan değişimler, Şamizade Efendi'nin makamını kaybetmesine yol açtığı gibi tekrardan aynı göreve atanmasına da yardımcı olmuştur.

İbşir Paşa dönemi oldukça gergin ilişkilere sahne olmuştur. İbşir Paşa, göreve gelir gelmez Reis Efendi'yi azletmiştir ve azledilmesinin temel sebebi Şamizade'nin kendisine karşı muhalif tutumları olduğu iddiasıdır. İbşir Paşa, saray içinde muhaliflerin varlığını bilmekte ve bu grup içinde Şamizade Efendi'nin de olduğunu düşünmektedir. Bu iddiada Şamizade'nin saray ahali ile ilişkilerinin ne boyutta olduğu ve sadrazama muhalif grubun içinde olaylara ne kadar dahil olduğunu tam bir netliğe kavuşturmak zor olsa da Şamizade'nin İbşir Paşa'nın öfke ve hiddetinden kurtulması saray içindeki nüfuzlu kişiler sayesinde olmuştur.

⁴⁹ Makalenin hacmini aşacağını düşündüğümüzden dolayı Reis Efendi'nin vakıf faaliyetlerine başka bir çalışmada yer verilecektir. BOA, *C.EV.*, 24/1182; 54/2674; *AE.SSLM.III*, 82/4958; *C.EV.*, 273/13942; *AE.SABH.I.*, 289/19464. Reis Efendi'nin muazzam mal varlığının, bir servet, bir arazi tahsisi ya da bir gedik ile elde edilemeyeceği, en azından 17. yüzyılın ilk yarısında böyle bir şeyin mümkün olamayacağı iddia edilmektedir. Bu mal varlığının, kuvvetli bağlantıları sayesinde elde edilmiş olabileceği öne sürülmektedir. Atiyas, 2013: 103.

Köprülü Mehmed Paşa'nın sadaret makamına gelmesinde büyük katkı ve gayret sarf eden Şamizade'nin bu girişimleri mükafatsız kalmamıştır ve ikinci defa reisülküttaplık makamına atanmıştır. Bu atamada, Valide Sultan ve Harem Ağası gibi saray içinde nüfuzlu kişilerin desteğini de almıştır. Bu destekler sayesinde, Şamizade'nin saray içindeki konumu ve pozisyonu daha da güçlenmiştir. Şamizade, artan gücün etkisiyle idari ve bürokratik düzende birtakım değişiklikler yapmıştır. Ancak, bu gücünü Fazıl Ahmed Paşa'nın sadaret makamına atanmasıyla kaybetmeye başlamıştır ve idam edilmiştir.

Şamizade'nin damadı adına sadaret iddiasında bulunması, idam edilmelerinde öne çıkan en büyük gerekçedir. İbşir Paşa döneminde idam cezasından kurtulan Şamizade Efendi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa tarafından her ne kadar saray içinde destekçileri de olsa idama mahkûm edilmiştir. Dönemin yazarları idamın haklı olup olmaması konusunda farklı görüşler sunsa da Şamizade'nin damadına sadaret mührünün verilmesini talep eden bir mektubun varlığı ortak kanaatleridir. Sadaret iddiasının yanı sıra, güç mücadeleleri ve kıskançlık gibi sebeplerde önemli figürlerin idam edilmesine yol açmıştır. Bu olayda Şamizade Efendi'nin tek başına olmadığı, saray içinde Köprülülerin gücünü istemeyen kişilerin varlığının olabileceği düşünülse de mücadelenin kazananı Köprülüler olmuştur. Köprülülerin iktidarını daha da pekiştiren bu idam olayı, önemli devlet adamları arasındaki gerginliklerin, dönemin siyasi entrikalarının ve kişisel çekişmelerin bir yansıması olarak da yorumlanmıştır.

Çalışmanın son kısmında Reis Efendi'nin muhallefet kayıtları üzerinde durulmuş ve mal varlıkları ile yaşantısına dair izler takip edilmiştir. Kayıtlara göre, Reis Efendi zengin ve gösterişli bir yaşama sahiptir. Giyim kuşamından, kullandığı araç gereçlere ve tükettiği kahveye kadar Reis Efendi'nin varlıklı bir yaşam tarzına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zenginliğini dışa vuran unsurların ağırlıklı olarak Doğu kültürüne ait olduğu da dikkat çekmektedir. Savaşa bizzat katılan Paul Rycout'un tespitleri ve muhallefet kayıtları, Reis Efendi'nin muazzam bir mal varlığına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Reis Efendi'nin, sadaret makamından ilk azledildiğinde tüm mal varlığını satıp borçlanmasına rağmen kısa sürede elde ettiği zenginliğin kaynağının belirsizlik yarattığını vurgulamak gerekir. Toparlamak gerekirse, bu kısa çalışmada Mehmed Süreyya'nın ifade ettiği gibi oldukça akıllı, tedbirli ve Enderun nüfuzlu Şamizade Efendi'nin zorlu mücadelelerle inşa ettiği kariyeri hazin bir şekilde sonlandırırken, ardında bıraktığı muazzam servetle döneme damgasını vurmuştur. Geride bıraktığı en değerli malı olan konağın da Köprülülerin eline geçmesi, sadaret mücadelesini kaybettiğinin en önemli sembolü olarak kayıtlara geçmiştir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Tek yazarlı bir makale olduğu için ilgili beyana yer verilmemiştir.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar iki yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Ahışhalı, Recep. (1999). “Divan-ı Hümayun Teşkilatı”, *Osmanlı-Teşkilat*, C. 6, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 24-33.
- Ahışhalı, Recep. (2001). *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülkütüblük: XVIII.Yüzyıl*, İstanbul.
- Ahışhalı, Recep. (2007). “Reisülkütüp”, İstanbul: *TDVİA*, C. 34, ss. 546-549.
- Ahmed Resmi Efendi. (1269). *Sefinetü'r Rüesa*, İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi.
- Akgündüz, Ahmet. (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.1, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Altınay, Ahmet Refik. (2011). *Köprülüler*, Haz. İbrahim Delioğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Baysun, M. Cavid. (1977). “Evliya Çelebi”, İstanbul: *İA*, C. IV, ss. 400-412.
- Bekar, Cumhur. (2019). *The Rise of the Köprülü Family: the Reconfiguration of Vizierial Power in the Seventeenth Century*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Leiden University, Leiden.
- Bekar, Cumhur. (2023). “The Ottoman Revolution of 1661”: The Reconfiguration of Political Power under Mehmed IV and Köprülü Grand Viziers”, *Journal of Early Modern History*, 27, ss. 224-253.
- BOA, *TS.MA.d* 2315, 43-45.
- Boyras, Arslan. (2002). “Köprülüzade Fazıl Ahmet Paşa Devrinde Vukuatı Tarihi, Transkripsiyon ve Değerlendirme”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Bozkurt, Fatih. (2013). “Osmanlı Dönemi Tereke Defterleri ve Tereke Çalışmaları”, *TALİD*, C. 11, Sayı 22, ss. 193-229.
- Cezar, Yavuz. (1977). “Bir Ayanın Muhallefatı, Havza ve Köprü Kazaları Ayanı Kör İsmail Oğlu Hüseyin”, *Belleten*, C. 41, Sayı 161, ss. 41-78.
- Cezar, Mustafa. (2011). *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C.IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çabuk, Vahid. (2015). *Köprülüler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

- Çalışır, Muhammed Fatih. (2016). *A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha(1661-1676)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Georgetown University.
- Çalışır, Muhammed Fatih. (2009). *A Long March: The Ottoman Campaign in Hungary, 1663*, Hungary: Central European University.
- Çeribaş, Volkan. (2022). “Sultan İbrahim Döneminde Sadaretin İki Farklı Yüzü: Kemankeş Kara Mustafa Paşa ve Hezarpare Ahmed Paşa”, *OTAM*, Sayı 51, ss. 99-125.
- Derin, Fahri Çetin. (1993). *Abdurrahman Abdi Paşa Vekayinamesi (Tahlil ve Metin Tenkidi)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Doğan, Nejla. (2024). “Bir Devlet Adamı Olarak Acemzade Hüseyin Efendi: Aile Bağları, Siyasi Rolü ve Hayırseverlik İmgesi Üzerinden Bir İnceleme”, *Hikmet- Akademik Edebiyat Dergisi*, Vefatının 100. Yılı Münasebetiyle Ali Emîrî Özel Sayısı.
- Emecen, Feridun. (2005). “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”, *TALİD*, C.3, Sayı 5, ss. 107-140.
- Evliya Çelebi. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. 3, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. 5, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökçek, Mehmet Fatih. (2006). “*Behcetî Seyyid İbrahim Efendi “Târîh-i Sülâle-i Köprülü” (Transkripsiyon ve Tahlil)*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Hafız Hüseyin Ayyansarayi. (1978). *Vefayat-ı Selatin ve Meşahir-i Ricali*, haz. Fahri Ç. Derin, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Hallaçoğlu, Yusuf. (1991). *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İlgürel, Mücteba. (1995). “Evliya Çelebi”, İstanbul: *DİA*, C. XI, ss. 529-533.
- İnalcık, Halil. (1964). “Reisül-Küttâb”, İstanbul: *İA*, IX, ss.671-683.
- İnalcık, Halil. (2009). *Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil. (2020). *Devlet-i Aliyye- Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III, Köprülüler Devri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İpşirli, Mehmet. (1992). “Beylikçi” İstanbul: *TDVİA*, C. 6, ss. 78-79.
- İpşirli, Mehmed. (1994). “Derviş Mehmed Paşa”, İstanbul: *DİA*, C. 9, ss. 193-194.
- İpşirli, Mehmet. (1996). “Hacegan”, İstanbul: *TDVİA* C. 14, ss.430-431.
- Kanar, Mehmet. (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.

- Karaca, Müjge. (2008). *94 Numaralı Mühimme Defteri'nin Özetli Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Karaçay Türkal, Nazire. (2012). *Silahtar Fındıklılı Mehmet Ağa- Zeyl-i Fezleke*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Karaçelebizade Abdülaziz Efendi. (2003). *Ravzatü'l Ebrar Zeyli (Tahlil ve Metin)*, haz. Nevzat Kaya, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karakuyu, Mehmet- Faruk Sarıusta. (Temmuz-2011). "Evliya Çelebiye Göre 17. Yüzyılda Edirne'nin Şehir Coğrafyası ve Kültürel Hayat", *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı 24, ss. 124-149.
- Kazasker Mehmed Hafid. (1952). *Sefinetü'l Vüzera*, neşr. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi.
- Koçu, Reşat Ekrem. (1969). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara: Sümerbank Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kolçak, Özgür. "Vasvar Antlaşması." *TDVİA*, C. 42, ss. 560-62.
- Kolçak, Özgür. (2017/2). "XVII. Yüzyıl Osmanlı Habsburg Diploması Tarihine Bir Katkı: 1664 Vasvar Antlaşması'nın Tasdik Sürecine Dair Yeni Bulgular", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.22, Sayı 43, ss. 25-88.
- Kolçak, Özgür. (2012). *XVII. Yüzyıl Askeri Gelişimi ve Osmanlılar: 1660-64 Osmanlı- Avusturya Savaşları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kolçak, Özgür. (2023). "Paths of Glory: The Rise of the Köprülüs and the Execution of Şamizade Mehmed Efendi (1663)", ed. Hülya Çelik, Yavuz Köse, Gisela Prochazka-Eisl "Buyurdum ki..." *The Whole World of Ottomanica and Beyond, Studies in honour of Claudia Römer*, (Leiden: Brill), ss. 451-479.
- Kopçan, Vojtech. (2012). "Uyvar", *TDVİA*, C.42, ss.253-254.
- Köprülü, Ömer. (1943). *Köprülüler*, İstanbul: Aydınlık Basımevi.
- Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmani*. (1976). haz. Kamil Su, İstanbul: MEB Basımevi.
- Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayar, C.3, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Naima Mustafa Efendi. (2014). *Tarih-i Naima*, haz. Mehmet İpşirli, C. IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Naima Mustafa Efendi. (2014). *Tarih-i Naima*, haz. Mehmet İpşirli, C. V, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Naima Mustafa Efendi. (2014). *Tarih-i Naima*, haz. Mehmet İpşirli, C. VI, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ortaylı, İlber. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdari Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Özcan, Abdülkadir. (1998). "Hazerpâre Ahmed Paşa", İstanbul: *TDVİA* C. 17, ss. 301-302.

- Özcan, Abdülkadir. (1982). “Fatih’in Teşkilat Kanûnnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, İstanbul: *Tarih Dergisi*, Sayı 33, ss. 7-56.
- Özcan, Abdülkadir. (Ağustos 1999). “Kara Murad Paşa”, *Bellekten*, C. 63, Sayı 237, ss. 489-508.
- Özcan, Tahsin. (2020). “Muhallefat”, Ankara: *TDVİA*, C. 30, ss. 405-406.
- Özkasap, Hande Nalan. (2004). “Tarih-i Nihadi (152b- 233a)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih ve Deneyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-II*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Raşid Mehmed Efendi. (2013). *Tarih-i Raşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, Ahmet Zeki İzgöer, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Reyhan, Cenk. (2012). “Osmanlı Devleti’nde Siyasal İktidar ve Seyfiye Sınıfı: Vezir-i A’zâmlık Örneği”, *OTAM*, Sayı 31, ss. 209-224.
- Rifa’at Ali Abou El-Haj, (1984). *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Rycaut, Paul. (1687). *The History of the Turkish Empire From the Year 1623 to the Year 1677*, R. Clavell, London.
- Soyer, Emel. (2007). *XVII. YY. Osmanlı Divan Bürokrasisindeki Değişimlerin Bir Örneği Olarak Mühimme Defterleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şakul, Kahraman. (2021). *Uyvar Kuşatması 1663*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şemseddin Sami (2006). *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları.
- Tuşalp Atiyas, Ekin Emine. (2013). “Political literacy and the politics of eloquence: Ottoman scribal community in the seventeenth century” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988). *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (2014). *Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yılmaz, Merve. (2012). *Mustafa Zühdî, Ravzatü’l-Gazâ (Târih-i Uyvar) (1663-1665) Tahlil ve Metin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, Ziya (haz.). (1996). *İsâ-zâde Tarihi (Metin ve Tahlil)*, İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Yücel, Abubekir Sıddık. (1996). *Mühürdar Hasan Ağa’nın Cevahirü’t- Tevarih*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Zafer Şık, (2023). *Osmanlı arşivlerinde tezkire*. Academia.edu.
https://www.academia.edu/Osmanlı_arşivlerinde_tezkire (Erişim tarihi: 28
Kasım 2023), s. 7.

Makale Bilgisi: Çetin, M. A. (2024). Osmanlı'nın Son Döneminde Şiiri Tanımlama Denemeleri ve Tanımlamaların Yenileşmedeki İşlevleri. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.756-773.	Article Info: Çetin, M. A. (2024). Attempts to Define Poetry in the Late Ottoman Period and the Functions of These Definitions in Literary Innovation. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 756-773.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1499007	DOI: 10.69878/deuefad.1499007
Gönderildiği Tarih: 10.06.2024	Date Submitted: 10.06.2024
Kabul Edildiği Tarih: 09.08.2024	Date Accepted: 09.08.2024

OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE ŞİİRİ TANIMLAMA DENEMELERİ VE TANIMLAMALARIN YENİLEŞMEDEKİ İŞLEVLERİ¹

Mehmet Akif Çetin*

ÖZ

Osmanlı'nın son döneminde, süreli yayınlarda ve poetik metinlerde şiirin tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Şiiri yeniden tanımlamaya çalışmak yeni bir şiirin ortaya çıkmaya başladığının ve yeni bir şiir geleneği inşa etme isteğinin göstergesidir. Tanzimat sonrasında klasik şiirin katı kuralları ve geleneksel ölçütleri geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. Yeni şiir tanımlanırken klasik edebiyatın şiir tanımından uzaklaşılır. Yeni tanımlamalarda şekil özellikleri değil, içeriğin sunuluş yöntemi, şiirsel nitelik, estetik haz gibi kriterler öne çıkmıştır. Şiir tanımlanırken şiiri vezin ve kafiye gibi şekil unsurlarından arındırmak yeni şiirin şekil yönüyle klasik şiirden ayrışmaya başladığını göstermektedir. Mensur şiirin ortaya çıkışı ise şiirin ne olduğu üzerine bir kez daha düşünmeyi gerektirmiştir. Mensur şiir ile birlikte şiirin tek ve sabit bir formu olmadığı, şiirin düzyazıyla da yazılabileceği tartışılmaya başlanmıştır. Şiiri yeniden tanımlayanlar genellikle vezin ve kafiye gibi formel zorunlulukları reddetmiş, şiirin sabit bir formu olmadığını öne sürmüş, yazınsal niteliği belirleyen şeyin mekanik bir teknik değil estetik hazı temin edebilecek hayal gücü ve edebî dil olduğunu belirtmiştir. Böylece makbul şiirin belirleyeni şekil olmaktan çıkmaya başlamıştır. Şiirde içeriğin ve estetik niteliğin öncelenmesi ise serbestleşmede önemli bir rol oynamıştır.

Osmanlı'nın son döneminde yapılan tanımlamaların iki işlevi olduğu söylenebilir. Birincisi tanımlamalarda zaman zaman eski şiirin katı kuralları reddedilmiş veya esnetilmiştir. İkincisi ise bu tanımlamalar yeni şiirin poetik savunusu ve yol haritası niteliğindedir. Bu makalede on dokuzuncu yüzyılda yapılan şiir tanımları tartışılmış ve tanımlamalar ile yenileşme arasındaki ilişkinin yönü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Poetika, Serbestleşme, Şiir nedir, Şiir tanımı, Vezin, Kafiye.

¹ Bu makale künyesi verilen şu doktora tezinden üretilmiştir: Mehmet Akif Çetin, *Türk Edebiyatında Serbest Şiirin Kaynakları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021.

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, macetin@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2221-5657.

ATTEMPTS TO DEFINE POETRY IN THE LATE OTTOMAN PERIOD AND THE FUNCTIONS OF THESE DEFINITIONS IN LITERARY INNOVATION

ABSTRACT

In the late Ottoman period, it is seen that poetry was tried to be defined in periodicals and poetic texts. Attempting to redefine poetry is an indication of the emergence of a new poetry and the desire to build a new poetic tradition. After the Tanzimat period, the strict rules and traditional criteria of classical poetry began to lose their validity. There was a deliberate move away from the classical literary definitions of poetry in defining new poetry. In the new definitions, formal characteristics were not emphasized, while criteria such as the method of presenting content, poetic quality, and aesthetic pleasure became more prominent. When defining poetry, purifying it from formal elements such as meter and rhyme indicates that new poetry has begun to diverge from classical poetry in terms of form. However, the emergence of prose poetry, on the other hand, necessitated a rethinking of what poetry is. With prose poetry, it began to be discussed that poetry does not have a single and fixed form and that poetry can also be written in prose. Those who redefined poetry often rejected formal requirements such as meter and rhyme, arguing that poetry does not have a fixed form. They asserted that what determines literary quality is not a mechanical technique but imagination and literary language that can provide aesthetic pleasure. Thus, the determinant of acceptable poetry has ceased to be form. Prioritizing content and aesthetic quality in poetry played an important role in liberalization.

It can be argued that the definitions made in the late Ottoman period served two functions. First, in these definitions, the strict rules of old poetry were sometimes rejected or stretched. Second, these definitions serve as a poetic defense and roadmap for the new poetry. This article discusses the poetry definitions made in the nineteenth century and attempts to determine the direction of the relationship between definitions and innovation.

Keywords: Poetics, Liberalization, What is poetry, Poetry definition, Meter, Rhyme.

1. GİRİŞ

Tanzimat dönemiyle birlikte şiir yapısal olarak ve içerik bakımından değişime uğramıştır. Tanzimat dönemi ve sonrasında karşılaştığımız yeni şiirlerin klasik şiirlerden farkını belirtmek gerekirse şiire giren yeni sözcük ve kavramlardan, eski nazım şekilleriyle yeni konuların ele alınmasından, eski nazım şekillerinin dönüşümünden, yeni ve ithal nazım şekillerinden, bir şiirde birden fazla vezin kullanılmasından, konuya göre vezin seçiminden, sosyal ve siyasal hayatın şiire yansımalarından, şiirin bireyselleşmesinden, şiirde ele alınan konuların çeşitlenmesinden ve buna benzer pek çok değişiklikten söz edilebilir. Şiirde bu denli değişim yaşanırken şairler ve yazarlar şiirin ne olduğu üzerine tekrar düşünme ihtiyacı hissetmişlerdir. Şiir üzerinde yeniden düşünme ve şiirin ne olduğunu tanımlama çabalarının bir ayağını Abdülhak Hamit Tarhan'ın *Makber Mukaddimesi* (1303/1886) ve Recaizade Mahmut Ekrem'in *Takdir-i Elhan*'ı (1301/1884) gibi dönemin poetik metinlerinde görmek mümkündür. Diğer yanda ise poetik metinlerin dışında,

periyodiklerde yer alan, şiirin ne olduğunu ve nasıl tanımlanabileceğini konu edinen pek çok makaleyle karşılaşırız.

Şiir üzerine düşünme, şiiri tanımlama ve ona yeni bir çerçeve çizme gayretinin bir yönü şiirde yaşanan değişimle paraleldir ve yenileşmenin doğal sonucudur. Bu türlü çabaların bir diğer yönü ise yeni şiire yol açmak, ona meşru bir zemin oluşturmak ve şiirin imkânlarını genişletmek için yapılan teorik öncül faaliyetler olarak değerlendirilebilir.

Bu makalede Tanzimat sonrasında şiirin tanımlanmaya çalışıldığı metinler aracılığıyla şiirde yenileşme, serbestleşme ve yeni şiir için çizilen yol haritası incelenecektir. İncelemede yenileşme döneminde yayımlanmış poetik önem taşıyan birincil kaynaklara başvurulacaktır. “Şiir Sözcüğünün Anlamı, Kaynağı ve Dönüşümü” başlığını taşıyan bölümde şiirin farklı kaynaklarda nasıl tanımlandığı karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu karşılaştırmayla amaçlanan şiirin terim anlamının zaman içinde nasıl dönüştüğünü, neleri kapsadığını ve neleri dışarıda bıraktığını ortaya koymaktır. Tanım farklılıklarının ne anlama geldiği ve şiirdeki yenileşme ile nasıl bir ilişkisi olduğu bu bölümün temel araştırma problemidir. “Mensur Şiir: Şiirde Sınır İhlali ve Zorunlu Tanım Değişikliği” başlıklı bölümde mensur şiirin ortaya çıkışıyla birlikte şiirin tanımının nasıl değişime uğradığı incelenmiştir. Bu dönemde yapılan şiir tanımlarına bakıldığında şiirin özüne ilişkin bakışın nasıl değiştiği görülecektir. “Yenileşme Döneminde Şiir Kavramı” başlıklı bölümde ise Tanzimat sonrasında şiirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği sorusuna cevap arayan metinler aracılığıyla yeni şiirin temellerinin nasıl atıldığı incelenecektir.

2. Şiir Sözcüğünün Anlamı, Kaynağı ve Dönüşümü

“Şiir” sözcüğü Arapçadır. “Bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vakıf olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek” anlamlarına gelir (Durmuş, 2010, s. 144). Türkçeye Arapçadan geçen kelime *Lehce-i Osmâni*’de “Nazım, manası bülend ve zarif, mevzûn kelâm, şair sözü.” olarak tanımlanmıştır (Ahmet Vefik Paşa, 2000, s. 828). *Kâmûs-ı Türki*’de ise şiir sözcüğünün birinci anlamı Arapçada ilişkili olduğu sözcüğe atıfla “anlama, fehm, idrak” olarak tanımlanır (Şemseddin Sami, 2004, s. 778). Şiirin edebiyat terimi olarak anlamı ise “mevzun ve mukaffa ve manen güzel tahayyülât ve tasavvurâtı câmi kelâm” şeklinde klasik şiir tarifine uygun şekilde verilmiştir (Şemseddin Sami, 2004, s. 778). Muallim Naci’nin *Lügat-ı Nâci*’sinde ise kelimenin doğrudan edebiyat terimi olan anlamıyla karşılaştırılır: “1. Mevzun ve mukaffa söz: *Şi’r-i belîg*” (Muallim Nâci, 2009, s. 638). Muallim Naci sözcüğün ikinci anlamını açıklarken şiirde sözün güzelliği üzerine vurgu yapmış ve şiirin birinci anlamını verirken dile getirdiği “mevzun ve mukaffa” olma vasfına ek “Her mevzun söze şiir denilemez.” diyerek şiiri diğer ölçülü sözlerden ayırmıştır (Muallim Nâci, 2009, s. 638). Şiir, Ahmet Reşit’in *Nazariyât-ı Edebiyye*’de yaptığı gibi, güzel bir yaratımın karşılığı olarak tüm edebî türleri kapsayacak şekilde şemsiye bir kavram olarak da kullanılmıştır (Reşit, 1328, s. 70). Güzel olanın sembolü hâline gelen şiir sözcüğü bazı

durumlarda doğa güzelliklerini ve güzelliğini söze dökmekte zorluk çekilen durumları, hâlleri, hisleri ve olayları tanımlamak için kullanılır (A. Hikmet, 1338, s. 21-22). Şiirin doğal güzelliklerin ifadesi olarak kullanılmasının bir örneği *Takdir-i Elhan*'da görülür. Recaizade'ye göre ormandaki kuş cıvıltıları, akarsuların sesleri ve hatta dağlardaki kaval seslerinin yankısı şiir olduğu gibi bir şairin veya "bir musikî-perverin akvâl ü nagamât-ı mevzunesi içinde tabiata muvafık" olanları da şiir olarak kabul edilir (Recaizade Mahmut Ekrem, 2014, s. 13). Recaizade'ye göre tabiat bir "hâce-i bedâyi"dir ve şiiri öğrenmek isteyenler tabiatı bir estetik hocası olarak kabul etmelidir (2014, s. 14). Şiirde güzelliğin ölçütü ise "tabîlik"tir (2014, s. 14). Recaizade'nin *Takdir-i Elhan*'da dile getirdiği her vezinli ve kafiyeli sözün şiir olmadığı ve her şiirin de vezinli ve kafiyeli olma zorunluluğunun bulunmadığına ilişkin ifadeleri (2014, s. 14) genellikle yanlış anlaşılır. Recaizade bu sözlerle şiirin vezinsiz ve kafiyesiz olabileceği yönünde bir görüş bildirmez. Aksine o şiirde vezinden ve kafiyeden yanadır. Bu sözler şiirin yalnızca edebî bir metin olmadığı, insana etki eden, ruhu okşayan doğal güzelliklerin de birer şiir olduğunun ifadesidir. Nitekim Recaizade aynı metin içinde "kafiyesi sakat" ve "vezni bozuk" sözlerin şiir olarak kabul edilemeyeceğini belirtir ve yukarıda sözü edilen alıntıyı hatırlatarak kendisiyle çelişkiye düştüğü sanılmasını diye şu açıklamayı yapar: "Her şiir mevzun ve mukaffa olmak iktiza etmez dediğim huruf ve elfazdan muarra bedayi için idi" (2014, s. 39).

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yıllarında edebî terim olarak şiir tanımlanırken birkaç nitelik öne çıkmaktadır. Birincisi şiir payesi verilecek sözde kimilerince "vezin" ve "kafiyeye" bir gereklilik olarak görülürken kimileri tarafından bu gereklilik reddedilmektedir. İkinci olarak bir metne şiir demek için sözün vezinli ve kafiyeli olması dışında etkili, çarpıcı, güzel yani "beliğ" olması gerekmektedir. Vezinli ve kafiyeli olup güzellikten yoksun sözler nazım olarak kabul edilmiştir. Bunun dışında tabiatın güzelliklerinin de şiir olarak anıldığı görülmektedir.

Yenileşme döneminde karşılaşılan şiir tanımlarında "güzellik" bir ölçüt ve belirleyen olarak karşımıza çıkar. Örneğin Muallim Naci için şiir sözlerin en güzelidir. Naci, "şiir nedir?" sorusuna "en beliğ sözlerdir" cevabının yeterli olduğu kanaatindedir (Muallim Naci, 1304, s. 12). Ayrıca Naci, şiiri tarif ederken onu vezin ve kafiyeden arındırır. Naci'ye göre, "tabii" ve "sınai" olmak üzere iki tür şiir vardır. Naci, vezinden ve kafiyeden arındırarak yaptığı şiir tanımıyla kendisinin "tabii" şiiri tanımladığını öne sürmektedir: "Bizim tarif etmeye çalıştığımız şiir, tabiidir. Şiire 'mevzun, mukaffa söz' demek sınaidir." (Muallim Naci, 1304, s. 12)

1338 (1922) yılında *Düşünce*'de yayımlanan A. Hikmet imzalı "Şiir nedir? Şair kime denir?" başlıklı yazı şiirin içeriği değiştikçe tanımının da değişmesine dair bir örnek teşkil eder. A. Hikmet'in makalesinde şiiri yapısal özellikleriyle değil hayal, duygu ve düşünce yönüyle açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Hikmet, şiirin "güzelliğin, hayalin ve ilhamın dili" olduğunu belirtirken bu kavramlara çok alışık olmadığımız bir kavram daha ekler:

Mefkûre (A. Hikmet, 1338, s. 21). 19. yüzyılda ortaya çıkan ve 20. yüzyılın başlangıcında düşünsel, siyasal ve edebî alanda etkili bir harekete dönüşen Türkçülük; Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Ali Canip Yöntem gibi sanatçıların eserlerinde önemli birer tema olarak varlık gösterirken öte yandan Türkçülük hareketi ile özdeşleşen bir kavram olan “mefkûre” şiirin tanımında yeni bir belirleyene dönüşmüştür: “Şiir; hüsn, hayalin, ilhamın, mefkûrenin lisanıdır. Heyecan-ı bedînin ifadesidir. Aklın, muhakemenin, mantığın, çerçeveleri şiirin istiklal-i cevelanına kâfi gelemeyecek kadar dar ve zayıftır.” (A. Hikmet, 1338, s. 21) A. Hikmet’in tanımlamasında yer alan bu sözler şiirin yapısından ziyade içeriğinde yaşanan değişimi vurgular. Edebiyatın kamusal bir görev üstlendiği kriz anlarında şiir işlevsel olarak kendisinden beklenen görevi yerine getirmeye hazır bir araç hâline getirilir. Bu süreçte şiirin tanımında yaşanan değişimler şiiri araçsallaştırmaya yarar ve şiirin toplumsal yarar ilkesi çerçevesinde sahaya sürülmesine meşru bir zemin hazırlar. Şiir tarif edilirken görmeye alışkın olmadığımız “mefkure” kavramı bu bağlamda şiire bir görev yüklenirken onun işlevsel, varoluşsal olarak nasıl dönüşüme uğradığını gösterir.

A. Hikmet’in yazısında dikkat çeken bir başka husus nazım ve şiir arasındaki ayırmadır. A. Hikmet, şiirin halk arasında nazımla eş anlamlı olarak kabul edildiğini belirtir. Hâlbuki şiir nazma göre çok daha serbest bir formdur. Nazım için geçerli olan şekilsel kısıtlar ve kurallar şiir için birer belirleyen olmaktan çıkmıştır. Dahası A. Hikmet, şiirin şekle ihtiyacı olmadığını söyleyecek kadar serbest bir şiir tanımı yapmaktadır: “Lisan-ı avamda şiir, nazım müradifi olup kalmıştır. Hakikatte şiir şekle iftikar etmeyecek kadar serbesttir. Şair ona istediği şekli vermekte, dilediği kisveyi giydirmekte muhtardır.” (A. Hikmet, 1338, s. 21) Şekle ihtiyacı olmayan bir şiir düşüncesi yenileşme arzusunun serbestleşme yönünde olduğunu gösterir. Burada sözü edilen şiir şekilden arındırılmış, formdan yoksun bir şiir değildir. Şekilsizlikten kasıt verili, geleneksel nazım biçimlerinin, dize, beyit, bend istiflerin dışında tercih edilen yeni şekiller ve denemeler olmalıdır. Nitekim şairin şiire dilediği şekli vermekte özgür olduğuna dair yapılan vurgu şekilsiz şiirin değil şekiller üzerinde şairlerin özgürce tasarrufta bulunabileceği daha serbest bir şiir arzusunun ifadesi olarak değerlendirilebilir. Düzyazının da belli niteliklere sahip olduğu takdirde şiir olarak kabul edilebileceğine ilişkin dile getirilen düşünce bu savı desteklemektedir. Mensur şiirin veya A. Hikmet’in ifadesiyle “nesr-i edebî”nin ilham, hayal ve heyecanca nitelikli örneklerinin şiir olarak kabul edilebileceğinin belirtilmesi mensur şiirin varlığını artık kabul ettirdiğinin göstergesi olmanın yanı sıra şiirin sınırlarının değiştiğinin işaretidir. A. Hikmet’e göre, nazım sahip olduğu kural ve araçlarla sözün düzenli, ritmik, ahenkli olmasını sağlayabilir. Ancak nazımın sahip olduğu bu araçlar bir sözü şiire dönüştürmeye muktedir değildir. Nazımın şiirle olan ilişkisi tümünden reddedilmez. Fakat şiir, nazımdan ayrı, dilsel imkânlar bakımından daha özgür ve ayrıcalıklı, dolayısıyla daha yüksek bir mertebede konumlandırılır:

Mamafih istimal-i amme şiiri lisana ve bilhassa lisanın bazı kavaid-i mahsusaya tâbî bulunan kısmına, nazma tahsis etmiştir. Bu, kelimenin en mahdut, en hususi bir manasıdır. Nazım, harekât ve sükunâtının, ittıradı, vezin ve kafiyesi, insicam ve ahengiyle şiire yakışır bir lisandır. Yoksa vezin ve kafiyeye tevfikân yazılan her sözün şiir olması lazım gelmeyeceği gibi ilham ve heyecanın menbâ olan nesr-i edebinin de şiiriyetine nesir olması hiçbir mani teşkil edemez. Öyle nesirler vardır ki ilham ve sünühu, hayal ve heyecanı, cazibe-i ifadesi, sihr-i ahengi, füsun-ı ihtişamıyla serâpâ şiirdir. Yine öyle öyle nazımlar vardır ki tantana-i elfazı, bütün celadet-i ahengine rağmen kuru söz olmaktan bir adım ileri gidememiştir. (A. Hikmet, 1338, s. 21-22)

Şiirin ne olduğu sorusuna verilen cevaplar genellikle şiirden beklentinin ne olduğunu açıklar. Bu iki değişken arasında her zaman doğrudan bir ilişki bulunmasa bile şiire yeni bir alan açmak isteyen şairler şiiri geçmişteki yüklerinden arındırmak isterlerken onu yapısal değişikliğe uğratmışlardır. Yapısı değişen herhangi bir şey doğal olarak yeniden tanımlanmaya muhtaç hâle gelir. Tanzimat şairlerinin gelenekten devraldığı şiiri başka bir mecraya taşıma gayreti ve ardından Servet-i Fünun şiirinin yapı, ses ve gaye olarak kendinden önce gelen şiir anlayışından ayrılması, şiiri yalnızca formel değil özsel olarak değişime uğratmıştır. Şiir ne işe yarar sorusu yenileşme döneminin farklı evrelerinde farklı şekillerde cevap bulur. Tanzimat'ın kamusal yarar gözetilen şiiri Servet-i Fünun topluluğu şairlerinin elinde bir süre sonra amaç olarak kendine yönelir. Türk düşünce hayatı ve tenkit tarihi açısından önemli bir figür olan Beşir Fuad için ise şiirin görevi hakikati aramaktır: “Tabiat-ı şairâne de şiirde hakikat aranmayacak olduktan sonra, hayale meyl ü inhimâktan ibaret kalır.” (Beşir Fuad, 2019, s. 316)

Nüzhet Haşim'in *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanan “Nazmın Ahengi (Rythme)” başlıklı yazısı yukarıda sözü edilenlere bir örnektir. Nüzhet Haşim yazısına son zamanlarda yeni bir edebî anlayışın ortaya çıktığından söz eder. Bu yeni anlayış “şiir ritimdir” iddiasında bulunmaktadır (Nüzhet Haşim, 1332, s. 3233). Nüzhet Haşim bu iddiayı hem modası geçmiş hem de indirgeyici bulur. Yazı boyunca bu düşüncenin neden eksik ve sakat olduğunu açıklamaya çalışır. Birincisi o dönem için yeni gibi kabul edilen bu anlayışın vaktiyle Fransız şairler tarafından benimsenip sonra terk edilmiştir. İkincisi, Nüzhet Haşim'e göre, ritim şiiri tanımlayan bir unsur değil şiirin bileşenlerinden biridir. Ona göre ritim bir sonuçtur amaç olamaz (Nüzhet Haşim, 1332, s. 3233).

Şiir ritimdir demek onu daha geniş bir tanım alanına taşıyor gibi görünebilir ancak bu durum aslında nitelik bakımından şiirin özünü tahfif eder. Bu tanım vezinli, kafiyeli, ahenkli her sözün şiir olduğu ön kabulünü beraberinde getirir. Oysa şiir ve nazım arasındaki ayrımlarla belirginleştirilmek istenen şey aslında şiir için ritmin gerekli ancak yeterli

olmadığıdır. Bu bakımdan Nüzhet Haşim'in itirazı önemlidir. Nüzhet Haşim, şiirin ritim olarak kabul edildiği bir edebî atmosferde ortaya çıkan ürünlerin “şekli” bir diğer ifadeyle “plastik” olduğunun altını çizer (Nüzhet Haşim, 1332, s. 3233). Hâlbuki Avrupa’da Sembolizmin etkisiyle şiirin alımlanışı ve şiirden beklenen şeyler değişmiştir. Artık şairler “şiiri ruhun derin ve müphem hülyalarında aramaya başla[mışlardır.]” (Nüzhet Haşim, 1332, s. 3233) Şiirin mekanik bileşenleriyle tanımlanmasına getirilen itiraz Avrupalı sembolistlerin şiir anlayışı örnek gösterilerek desteklenmektedir. Bu örneklemeyle kültürel ve bilimsel alanda öncülüğü kabul edilen Batı, şiir alanında da bir kılavuz olarak karşımıza çıkar. Nüzhet Haşim’e göre, Türk şairlerinden yapılması beklenen Batı’da geçerliliği çoktan test edilmiş ve modası geçmiş akımları gecikmeli olarak tatbik etmek değildir. Fransız edebiyat kamusunun “şekli/plastik” şiirlerden zevk almayı bırakmasının üzerinden yirmi seneden fazla vakit geçtiğini söyleyen Nüzhet Haşim, Fransızların artık “tahlilî parçalardan” zevk aldığını belirtir (Nüzhet Haşim, 1332, s. 3233). Ona göre şiir, biçim ve içeriğin uyumundan ortaya çıkan bir bileşimdir: “Hülasa, şiirde ritim vardır, fakat, bu bir neticedir. Şiir, yalnız ritim değildir. Nitekim, bence, şiir, yalnız ne histir, ne hayaldir. Şiir “muazzal”, (complexe) bir mahsuldür. Onda bunların hepsi olmalıdır.” (Nüzhet Haşim, 1332, s. 3236)

3. Mensur Şiir: Şiirde Sınır İhlali ve Zorunlu Tanım Değişikliği

Mensur şiirin ortaya çıkışı şiirin imkân ve sınırları hakkında bir kere daha düşünme fırsatını doğurmuştur. Düzyazıyla şiir yazılıp yazılamayacağı, düzyazıyla yazılan güzel bir sözün şiir olup olamayacağına dair yapılan tartışmalar yeni şiir için yol açıcı olmuştur. Zira düzyazıyla yazılan bir metnin şiir kabul edilmesi şiirin özüne ilişkin bakışın değiştiğinin göstergesidir. Vezin ve kafiye gibi yapısal araçların ötesinde şiirin form olarak temel belirleyenleri arasında sayabileceğimiz dize biçimi yerini satırlara bırakırken ortaya çıkan metnin şiir olduğunu iddia etmek şiirin yapısına ilişkin klasik bakış açısının bertaraf edilmesini gerektirir.

19. yüzyıl periyodiklerinde şiirin özüne ilişkin tartışma yürüten makaleler ve yeni şiir tanımı vaat eden başlıklar sürpriz kabul edilemeyecek kadar ciddi bir toplam oluşturmaktadır. Tartışmanın erken örneklerinden biri Şeyh Vasfi'nin *İmdadü'l-Midad*'da yayımlanan “Şiir nedir? Şair kimdir?” başlıklı yazısında görülür. Makalenin başlığı şiirin değişen özüne ilişkin bir akıl yürütmeyi haber verir. Şeyh Vasfi, “her güzel şeyin” şiir olabileceğini söyleyerek şiirin ayırıcı vasfını form olmaktan çıkarak estetik değeri bir ölçüt olarak tayin eder (Şeyh Vasfi, 1303, s. 22). Şeyh Vasfi'nin sözleri Recaizade Mahmut Ekrem'in *Takdir-i Elhan*'da “zerrattan şümusa kadar” her güzel şeyin şiir olabileceğine ilişkin dile getirdiği görüşün (Recaizade Mahmut Ekrem, 2014, s. 13) edebiyat ortamında kabul gördüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Şeyh Vasfi, “Bence her güzel söz şiirden maduddur. İster manzum olsun isterse mensur bulunsun.” (Şeyh Vasfi, 1303, s. 22) sözleriyle şiirin tanımına özneliği dahil etmiştir. Bu tanım şiirin klasik formunun aşılığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Şiirin biçim

olarak dönüşüme uğradığı edebî ortamda hem şiirin kendisi hem tanımı bireyselleşmiştir.

Muallim Naci, *Mecmua-i Muallim*'de yayımlanan “Nazım-Nesir” başlıklı makalesinde nazım ile nesir arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışırken şiirin mutlak surette manzum olarak yazılması gerekliliğinin olmadığını açıkça belirtmektedir. Naci bu düşüncesini temellendirirken güzelliği ölçü olarak alır. Ona göre bir sözün şiir olarak kabul edilebilmesi için o sözün öncelikle edebiyattan sayılabilmesi gerekmektedir. Edebiliğin belirleyeni ise güzelliştir. Şiir edebiyatın bir türü olduğuna göre şiir denilen sözden edebiyatın kümesine dahil olması, yani bir diğer ifadeyle sözün “beliğ” olması beklenmektedir. Burada şiir için söz konusu belirleyen güzellik olduğu için Muallim Naci bir sözün şiir olarak değerlendirilmesinde formun ölçüt olarak alınmasının yersiz olduğunu öne sürmektedir: “Madem ki söz edebiyattan sayılabilmek için beliğ olmak lazım geliyor, madem ki söz manzum olmakla beliğ olmak lazım gelmiyor, “şiir” denilecek sözün mutlaka manzum olması iktiza etmez.” (Muallim Naci, 1304, s. 11)

Gelenek şiiri tarif ederken onu vezin ve kafiye aracılığıyla tanımlamaktaydı. Böylece vezin ve kafiye şiir için hem bir mecburiyet hem de onu tarif eden temel unsur konumunu aldı. Muallim Naci'nin “Nazım-Nesir” başlığını taşıyan makalesi ise formun şiir için bir araç olduğunu ortaya koymasından önemlidir. Naci, şiiri sahip olduğu klasik form ve vezin-kafiye gibi geleneksel gereklilikleri aracılığıyla tanımlamayı reddeder. Nitekim serbestleşmeyle birlikte şiir geleneksel formuna mahkûm olmaktan kurtulmuştur. Şiirin manzum olması bir şart değildir artık; tercihe dönüşmüştür. Çünkü Muallim Naci'ye göre “Şiir hem nazım, hem nesir kisvesinde tecelli edebilir” (Muallim Naci, 1304, s. 11). Naci'nin form konusundaki bu özgürleştirici tavrı vezin ve kafiye konusunda da görülür. Naci, şiirin “mevzun, mukaffa söz” olarak tanımlandığını hatırlatarak bunun sebebinin tercih ve alışkanlıkla açıklar. Ona göre bu tarif “tabiatın kelâm-ı manzumu kelâm-ı mensûra, kafiyeli nazmı kafiyesiz nazma tercih etmek istidadında bulunmasından neşet etmiştir.” (Muallim Naci, 1304, s. 11) Şiirin “mevzun ve mukaffa söz” olarak vezin ve kafiye gibi zaruretle tanımlanması bu eğilimin bir sonucudur. Yoksa Muallim Naci için “şiirin mutlaka mevzun, mukaffa olması için lüzum-ı hakiki yoktur.” (Muallim Naci, 1304, s. 11)

Naci'nin *Mecmua-i Muallim*'de “Mekteb-i Sultanî Derslerinden” notuyla yayımlanan makalesi (Muallim Naci, 1304, s. 11-12) daha sonra *İstulâhât-ı Edebiyye*'nin “Şiir” başlığı altında yer alan “Nazım-Nesir” maddesine kaynaklık edecektir. Mekteb-i Sultanî'de ders verdiği sırada yetiştirdiği öğrencilerine şiirin manzum olması gerekmediği fikrini aşılması ve daha sonra yazdığı edebiyat terimleri sözlüğünde şiirin kavramsal çerçevesini çizerken bu düşüncelerini tekrar etmesi, şiirdeki serbestleşme ve form değişikliğinin meşruiyet zeminini oluşturması bakımından önemlidir.

Şiir anlayışının radikal değişikliklere uğradığı dönemlerde şiirin tarifi de değişime uğramıştır. Servet-i Fünun döneminde şiir alanında edebî üretim yeniliğin içinde kendine yeni bir yol çizmiştir. Hem geleneksel şiirden hem Tanzimat döneminde karşımıza çıkan yeni tarz şiirlerden dil, içerik, üslup ve form bakımından ayrılan Servet-i Fünun şiiri, gerek yapısal olarak gerek içeriğe dair ortaya koyduklarıyla yenileşme döneminin önemli bir bölümünü oluşturur. Bu dönemin şairlerinden biri olan Cenap Şahabettin şiirin uğradığı dönüşümü dile getiren bir yazı kaleme alır. *Servet-i Fünun* mecmuasında “Şiir Nedir?” başlığıyla yayımlanan bu yazı şiirin ne olduğunu tartışan diğer yazılar gibi türün ontolojik dönüşümünü haber verir (Cenap Şahabettin, 1324, s. 211-213). Söz konusu yazının girişinde yakın zamana kadar şiirin “mevzun ve mukaffa söz” olarak tanımlandığına vurgu yapan Cenap Şahabettin, on zamanlarda şiirin “hudud-ı şumülü”nün dikkat çekici derecede “genişlediğini” belirtir (Cenap Şahabettin, 1324, s. 211). Şiirin sınırlarında yaşanan bu değişiklik yeni sınırların tanımlanma zorunluluğunu beraberinde getirir. Şiir artık vezin ve kafiye gibi formel zorunluluklar aracılığıyla değil bir bütün olarak ortaya koyduğu güzellik üzerinden tanımlanmaktadır. Bu güzelliğin taşıyıcısı olan form yalnız nazma mahsus olmaktan çıkmış, düzyazı şiirsel içeriğin aktarımında yeni bir konum almıştır. Nitekim Cenap Şahabettin artık “şerait-i matlube-i melahati haiz nesre” de şiir denildiğini söylerken şiirin klasik formunun tek seçenek olmaktan çıktığını belirtmektedir (Cenap Şahabettin, 1324, s. 211).

Evrak-ı Eyyam'da benzer bir görüşü dile getiren Cenap Şahabettin, kendi poetik tercihi olan aruz vezninin “daha semih bir memba-ı musiki” olduğunu ifade ederken form ve vezin gibi biçimsel öğelerin şiir için ikincil derecede önem arz ettiğini vurgular (Cenap Şahabettin, 1331, s. 297). Form ve ona ilişkin diğer araçlar içerik için birer taşıyıcıdır. Cenap Şahabettin için esas olan şey fikrin veya hissin güzelliğidir. Ona göre, şiiri şiir yapan şey içeriğin -yukarıda sözü edilen ölçütlere göre- niteliği iken şiirin hangi vezinle veya hangi formla yazıldığının bir önemi yoktur: “Bir fikir veya bir his eğer hakikaten şairane ise mevzunen, nesren, parmak hesabıyla, veya hesapsız, mamafih fesahatle ifade olunsun, şiir olur.” (Cenap Şahabettin, 1331, 297) Cenap aynı görüşü şu cümlelerle tekrar dile getirir: “Güzel bir fikir veya güzel bir hissin güzel bir mahfaza-i lafziyyesi: işte bence şiir budur; ister manzum, ister mensur, ister vezn-i milliye, ister mizan-ı aruza muvafık olsun.” (Cenap Şahabettin, 1331, s. 297) Cenap Şahabettin'e göre şiir, alışlagelmiş klasik kurallara değil, “kanun-ı bedayi”ye tâbîdir. Şairin esasen yaptığı şey güzel his, hayal ve fikirleri “kanun-ı bedayiye tevfiikan” söylemektedir (Cenap Şahabettin, 1331, s. 297).

Estetik değer in şiir için temel kriter olarak belirlenmeye başlanması ile birlikte estetik değere sahip sözün manzum veya mensur olması, sözün şiiriyetine dair verilecek herhangi bir yargıda ölçü olmaktan çıkar. Öyle ki *Malumat-ı Edebiyye*'de (1330/1914) bugünkü ifadesiyle estetik değere karşılık gelen “bedii heyecan”ın şiir ölçütü olarak belirlendiği görülür. Şiir olduğu iddia edilen sözden beklenen şey “heyecan-ı bediyyi” temin etmesidir

(Köprülüzade Mehmet Fuat ve Şahabettin Süleyman, 1330, s. 42). Nazım adı altında “yâbis ve bî-mana” pek çok sözün var olduğu belirtilen *Malumat-ı Edebiyye*'de Makber Mukaddimesi'nin mensur olmasının metnin şiirsel değerinden bir şey eksiltmediği vurgulanmaktadır (Köprülüzade Mehmet Fuat ve Şahabettin Süleyman, 1330, s. 42). “Manzum eserlerin daire-yi şiire idhal edilerek asar-ı mensurenin bundan hariç bırakılması”nın ise Arapların şiire ilişkin yanlış görüşlerinden biri olduğu belirtilir (Köprülüzade Mehmet Fuat ve Şahabettin Süleyman, 1330, s. 42).

Yenileşme döneminde şiir söz konusu olduğunda onu tanımlamaya çalışanların estetik değeri ölçüt olarak biçimin önüne geçirdikleri görülür. Güzelliği merkeze alan bu yeni tanımlama stratejisi “şiir ve nazım” ayrımını beraberinde getirir. Süleyman Fehmi, şiir ile nazmı birbirinden ayırırken güzelliğin ölçüt olarak belirlediği diğer tanımlardan farklı olarak “şeklin güzelliğine” vurgu yapar. Süleyman Fehmi, şiir ile nazımın birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade ederken şiiri “bir hayal-i mübdi ile bir hassasiyet-i müfritanın” ürünlerinin “şekl-i bedii” ile ortaya konması olarak tanımlar (Süleyman Fehmi, 1325, s. 3-4). Ancak şiirsel “ifadenin manzum yahut mensur olması haslet-i şiiriyye-yi değiştirmez.” diyerek şiirin özünü formdan ayırır (Süleyman Fehmi, 1325, s. 4). Ona göre şiirsel öz düzyazı veya şiir formunda aktarılabilir. Formun kendiliğinden bir kıymeti yoktur.

4. Yenileşme Döneminde Şiir Kavramı

Tanzimat sonrasında şiir değişime uğradıkça onu tanımlamaya çalışanlar eskiye göre daha kapsayıcı bir tanım arayışına girişmişlerdir. Şiirin mevzun ve mukaffa olmak gibi klasik zorunluluklardan kurtulmaya çalışması onun yeni bir çerçevede değerlendirilmesini zorunlu kılar. Bu dönemde periyodiklerde yer alan, mukaddimelere konu olan ve şiirin ne olduğunu, nasıl olması gerektiğini konu edinen yazıların sayısının çokluğu bu durumun göstergesidir.

Edebiyat tarihi boyunca şiir şekil değiştirmiştir. Yeni nazım biçimlerinin kullanılması veya eski nazım biçimlerinde yapılan yeni tasarruflar şiirdeki yeni arayışların birer sonucudur. Yeni bir söz söylemek isteyen, yeni bir ahenk yaratmayı arzulayan şairler o sözü taşıyacak en uygun formu ve söyleyişi aramışlardır. Yenileşme döneminde ortaya çıkan serbest müstezat böyle bir arayışın ürünüdür. Klasik dönemden intikal eden ve yeniden dizayn edilen nazım şekilleri yenileşme döneminde yeni şiirsel içeriklerle buluşarak kısmî yeniliğin bir cephesini oluşturur. Batı'dan ithal edilen, dönemin şiir zevkine uygun olarak kullanılan nazım şekilleri ise geleneğin şiirsel imkânlarının yeni şairler için artık yeterli olmadığını gösterir. Serbest nazımın (serbest müstezadın) ortaya çıkışı şiiri bir veya müstezat dikkate alındığında tutarlı/sistemli/sabit birkaç vezne mahkûm olmaktan kurtarmıştır. Şairin arzu ettiği vezni istediği gibi kullandığı, ölçüsel tutarlılığın zorunluluk olmaktan çıktığı, bir şiir içinde farklı birkaç veznin bir arada kullanılabilirdiği serbest nazımın varlığı geleneğin şekilsel dayatmalarının yıkılmaya başladığını gösterir. Geleneğin birer zaruret olarak ortaya koyduğu

şekil unsurlarının bir bir ortadan kalkması ise muhataplarını şiirin ne olduğunu yeniden düşünmeye sevk eder.

Şemsettin Sami'nin çıkardığı *Hafta* mecmuasında yayımlanan bir yazıda şiiri tanımlama güçlüğünden söz edilmektedir (Ş. Sami, 1298, s. 24-29). Şiiri alışıldık şekilde “mevzun ve mukaffa” olarak tanımlamanın “şiirin ve şuaranın kadrini pek aşağıya tenzil etmek” anlamına geleceğinin ifade edildiği yazıda vezinli ve kafiyeli olduğu için şiir denilen bazı sözlerin şiirsel niteliğe sahip olmadığı, bunun yanında vezinsiz ve kafiyesiz bazı sözlerin ise şiir olarak anılmaya layık olduğu belirtilir (Ş. Sami, 1298, s. 24). Tanımlamada formdan ziyade şiirsel nitelik ve estetik değer belirleyicidir. Şemsettin Sami, şairi “manevi bir ressama” benzetir (Ş. Sami, 1298, s. 25). Ressam benzetmesi ve şairin “hissiyat-ı beşeriyeyi ve ahval ve vakayi-i mütenevviayı sözle tasvir” (Ş. Sami, 1298, s. 25) ettiğinin belirtilmesi şiirsel içerikten beklentiyi ortaya koymaktadır. Resimden farklı olarak şiirde yalnızca nesnelere, varlıklar ve olaylar değil, “nice hissiyât-ı dakika, nice efkâr-ı aliye, nice ahvâl-i tabiiye tasvir ed[ilir.]” (Ş. Sami, 1298, s. 25) Şemsettin Sami, yazının başında peşinen zorluğunu kabul ettiği şiiri tanımlamaya çalışırken şiirin bileşenleri arasında vezin ve kafiyeden bilinçli olarak söz etmez. Bu tutum hata veya eksiklik değil bir tercihtir. Ona göre vezin ve kafiyenin şiirdeki önemi oldukça azdır (Ş. Sami, 1298, s. 27-28).

Şiir tanımlarında bir diğer kriter de şiirsel içeriğin etki kuvveti ve estetik haz ilkesidir. Ses ve anlam bakımından iyi organize edilmemiş, okuruna estetik haz vermekten uzak bir metnin şiir olarak değerlendirilemeyeceği sıklıkla vurgulanmıştır. 19. yüzyılda estetik haz bir ilke olarak makbul şiirin kriterlerinden biri olmuştur. Buna ek olarak klasik şiirde sıkça görülen gerçek dışı mübalağalara bir tepki olduğu düşünülebilecek olan “akla uygunluk” ilkesi şiir için bir diğer kriter olarak karşımıza çıkar. Nabizade Nazım “Şairiyet” başlıklı yazısında şiirin ne olduğunu dile getirirken estetik hazzı ve akla uygunluğu şu sözlerle birer kriter olarak belirler: “Biz (şiir)i tarif edelim: Şiir zevki okşar kavı-i âkilânedir.” (Nabizade, 1303a, s. 89) Nabizade'nin yaptığı şiir tarifinde merkeze şiirin yapı unsurları yerine estetik değer ve akılcılık alınır. Onun şiir tanımı klasik tanımdan oldukça farklıdır. Kendi şiir tarifine vezin ve kafiyeyi dahil etmediğini “Görülüyor ki bizim tarifimizde ne vezin, ne kafiye dahil değildir[.]” (Nabizade, 1303a, s. 89) sözleriyle vurgulama gereği duyar. Nabizade, *Manzara*'da yayımlanan bir başka yazısında ise şiirin gayesinin “fikir ve letafet” olduğunu belirtir (Nabizade, 1303b, s. 118). Ona göre şekil şiirde tali unsurdur. Şiirde geleneksel kabulde beraber gelen “hayal, kafiye, vezin” gibi şartlar ise gereksizdir (Nabizade, 1303b, s. 118).

Mehmet Celal, *Maarif*'te yayımlanan bir yazısında şiiri gayet subjektif bir şekilde tanımlar. Ona göre bir metne şiir demek için gerekli olan şart metnin “kalbe nüfuz kabiliyeti”ne sahip olmasıdır (Mehmet Celal, 1309, s. 6). Mehmet Celal, şiiri tanımlarken estetik haz ilkesi çerçevesinde öznel estetik deneyimi bir belirleyen hâline getirir. Estetik hazzı kriter olarak tayin

ederken eserin okur-yazar çevre üzerindeki etkisini değil kişisel deneyimi ölçü olarak alır. Ona göre formun şiir üzerinde belirleyiciliği yoktur. Mehmet Celal'in "Şiir hakkındaki fikri mahsusam pek sadedir: okuduğum bir sözün tesiri, kalbime kadar nüfuz eder ve orada ruhumu teshir edecek derecede bir his uyandırırsa ona 'şiirdir' derim[.]" (Mehmet Celal, 1309, s. 6) ifadesi sözün etki kuvvetinin ve öznel estetik deneyimin şiiri tanımlamada etkin birer faktör olarak konumlandırıldığını işaret eder.

Şiirin dönüşümünün izleri yalnızca poetik metinlerde, gazete ve dergi yazılarında değil kurgusal metinlerde de karşımıza çıkar. Ahmet Mithat Efendi'nin *Yeryüzünde Bir Melek* (1296/1880) romanı bu bakımdan dikkat çekicidir. Romanın anlatıcısı, roman kahramanı Şefik'in hem "tabip, hem hakim, hem şair" olduğunu belirttiikten sonra onun eski tarz bir şair olmadığını ifade eder. Eski tarz şairler ölçülü, uyaklı ve manzum şiir yazmaktadırlar. Ancak Şefik eski şairler gibi "mevzun ve mukaffa kelâm-ı manzûm" söylemez. Günün şiirinin artık ölçüye ihtiyacı yoktur. Bunun gerekçesi olarak ise "çağın gelişmeleri" gösterilmektedir: "Ancak terakkiyat-ı asriyemiz sayesinde, şu hakikat meydana çıkmıştır ki şair mutlaka kelâm-ı mevzun söylemez. Kelâm-ı mevzûn söyleyen dahi mutlaka şair değildir." (Ahmet Mithat Efendi, 2000, s. 63) Burada iki husus dikkati çeker. Birincisi "terakkiyat-ı asriyye" sayesinde şiir artık ölçü zorunluluğundan kurtulmuştur. Ölçüye tâbî olmayan sözün şiir olabileceği kabulü şiire yeni bir boyut kazandırır. İkincisi ise klasik şiirin şartlarından biri olan veznin kendi başına bir sözü şiire dönüştürme kabiliyetinin olmadığını belirtilmesidir. Bu ifade "nazım ve şiir" ayrımını ortaya koyar. Bu anlayışa göre ölçü bir sözü ancak nazım hâline getirebilir. Ölçülü sözün şiire dönüşmesi için sözün vezinden fazlasına ihtiyacı vardır.

Vezin ve kafiye şiir için gereklilik olmaktan uzaklaştıkça forma ait zorunlulukların yerini estetik gereklilikler ve şiirsel içeriğe ilişkin bazı beklentiler alır. Mehmet Celal, *Sultan Bayezid-i Evvel Yahud Bir Cihangir*'in mukaddimesinde (Mehmet Celal, 1308, s. 2-15) şiir için vezin ve kafiye gibi klasik şartların yeterli olmadığını dile getirir. Her manzum sözü şiir olarak değerlendirmenin şiirin ne olduğunu bilmemekten kaynaklandığını öne süren Mehmet Celal, bir sözün şiir olarak değerlendirilebilmesi için sözün "letafet-i hayal, rikkat-i hiss, fesâhat-i beyan, şiddet-i tasavvur, mukarenet-i hakikat" gibi birçok "meziyete" sahip olması gerektiği kanaatindedir (Mehmet Celal, 1308, s. 3). Hayalin güzelliği, hissin inceliği, sözcüklerin uyumu ve ahengi, düşüncenin/tahayyülün gücü gibi söz konusu "meziyetler" yeni şiirden beklenen niteliklerdir. Şiirsel içeriğin gerçeğe yakın olmasına ilişkin beklenti ise eski şiir ile yeni şiirin ayrışma noktalarından birini işaret eder. Bu beklentiler dönemin mevcut şiir anlayışı ve makbul şiir için çizilen sınırlar hakkında bilgi verir.

Yenileşmeyle birlikte yeni şiir taraftarları arasındaki genel eğilim vezin ve kafiye gibi şiir yazmayı güçleştiren zorunluluklardan kurtulma yönünde olmuştur. Ölçü ve uyak şiiri ve şairi sınırlandıran, bağlayıcı unsurlar

olarak kabul edilir. Ziya Paşa “Şiir ve İnşa” makalesinde geleneksel şiiri şekilsel zorunluluklarla ortaya çıkardığı şiir söyleme güçlüğü nedeniyle reddeder. Daha rahat, daha kolay, daha serbest söylenebilen şiir ona göre daha doğal ve daha makbul olacaktır. Bu nedenle Ziya Paşa “Velhasıl şiir-i tabii odur ki şair cüzi bir mülahaza üzerine kalemi eline alıp irticalen kırk elli beyit nazm edebilmeli.” (Ziya Paşa, 1285, s. 7) sözleriyle doğal şiirin irticalen şiir söylemeye imkân veren şiir olduğunu vurgular. Yenileşme döneminin bir diğer şairi Namık Kemal, kendisini en çok rahatsız eden meselelerden birinin vezin ve kafiyenin klasik şiir geleneğindeki yeri olduğundan söz eder. Vezin ve kafiye şiiri tanımlayan unsurlar olmanın ötesinde kendine tâbi olan sözü hem şiirsel nitelik hem de içerik bakımından sorgulanamaz bir hâle getirmektedir. Namık Kemal vezin ve kafiye ile dokunulmazlığa kavuşmuş şiirden kurtulmak ve şiirsel içeriğin ön plana çıktığı, akla uygun şiire kavuşmak ister: “Cümlemize en ziyade dağ-ı derun olan bâlâda bir nebze ima olunan bir mesele dahi kudemâ-yı üdebamız ile onlara iktidâ edenlerin bir fikir, vezniyle, kafiyesiyle söylenince akla değil dine dahi muhalif olsa hükümsüzdür; itikadına ittibalarındır.” (1304, s. 33). Abdülhalim Memduh, *Bedriye*’nin (1304/1888) mukaddimesinde poetik fikirlerini dile getirirken sözü bir “kayd” ile sınırlandırmanın onu doğallıktan çıkardığını vurgulayarak sözü tahdit ederek tabiiikten uzaklaştırmanın sakınılması gereken bir davranış olduğunun altını çizer (Abdülhalim Memduh, 1304, s. 4). Bu düşünceler şiirde doğallık arzusunun bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Sözü doğal bir şekilde söylemek için ise vezin ve kafiyeden kurtulmak gerekmektedir. Şiirde sınırlardan ziyade serbestlikten yana olduğunu belirten (Abdülhalim Memduh, 1304, s. 5) Abdülhalim Memduh, Abdülhak Hamit Tarhan’ın vezinsiz şiirlerini örnek göstererek bu gibi denemelerin şiirde ifade imkânını genişlettiğini ileri sürer (Abdülhalim Memduh, 1304, s. 7).

Şiirin yeni belirleyenleri olan estetik haz ve güzellik ilkelerinin yanı sıra şiirin bir başka ölçütü Abdülhak Hamit’te biraz aşırılığa kaçarak retorik bir ifadeyle karşımıza çıkar. Eserin estetik hazzı temin ettiği sürece şekil unsurlarının önem kaybettiği diğer tanımların yanında Hamit “en güzel, en büyük, en doğru şiir”in ne olduğunu ortaya koyarken sözün kendisini ortadan kaldırılabilecek ve “bir hakikat-i müdhişenin tazyiki altında” sessiz kalmayı bizatihi şiir olarak tanımlayacaktır (Abdülhak Hamit, 1303, s. 8). Bu tanımlamaya kaynaklık eden şey şairin şiirsel üretiminin kaynağı olan hissin, acının söze dönüştürülemeyen ağırlığıdır. Söze dökülmeyi reddeden, sözle tarifi mümkün olmayan hissin, acının veya acının “feryat” ile dile getirilişi Hamit’e göre şiirdir (Abdülhak Hamit, 1303, s. 8-9). Makber mukaddimesinde şiir yüksek duyguların gayr-i iradi ifadesi olarak tanımlanır. His, acı veya acz içinde koparılan “feryat” irade dışı tepkinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hamit’in “Hele yazdığım şeylerin bazısı o kadar benim değildir ki manalarını kendim de anlayamam.” (Abdülhak Hamit, 1303, s. 9) sözü bu durumun göstergesidir. Buradaki ifade şiirsel üretimin kaynağının irade dışı olduğunu gösterir. İrade dışı bir üretimin sonucu olan şiirde akılla ulaşılabilecek anlamı aramak yersiz olacaktır.

Abdülhalim Memduh'un *Bedriye*'nin (1304/1888) mukaddimesinde temkinli sayılabilecek şekilde şiirde serbestlik lehine dile getirdiği poetik fikirler daha sonra Nureddin Ferruh'ta birer manifestoya dönüşecektir. Nurettin Ferruh, *Şafak Sadaları*'nın (1311/1895) mukaddimesinde şiirin vezin ve kafiye ihtiyacı olmadığını şu sözlerle dile getirir: "Şiir sanayi-i nefiseden bir daldır ki haddizatında tabii olan letafeti, vezin ve kafiye gibi birtakım tezyinat lüzumuna müftekir değil!" (Nurettin Ferruh, 1311, s. 19) Nurettin Ferruh için geleneksel şiiri tanımlamada başvurulan yapı araçları birer süsten ibarettir. Üstelik şiirin güzelliği kendindedir. Ona göre "tabii olan letafet" vezin ve kafiye olmadan da var olabilir. Nurettin Ferruh, şiirin mutlaka ölçülü olması gerektiği fikrine katılmaz. Yalnızca "mevzun" söze şiir denilmesine ve "mevzun" olmayan sözün şiirden sayılmaması fikrine açıkça karşı çıkar (Nurettin Ferruh, 1311, s. 31). Şiirin hem alanını hem de tanımını genişleten bu düşüncelerin bir benzeri *Malumat*'ta "Şafak Sadaları" başlığıyla yayımlanan imzasız bir yazıda görülür (1310/1312, s. 218-220). Bu yazıda gerçek şairlerin genellikle vezin ve kafiyenin bağlayıcılığından şikâyet ettikleri dile getirilirken Lamartine'in "Şiirin vezin ile, kafiye ile hiçbir münasebeti yoktur." sözü aktarılır (1310/1312, s. 218). Aynı yazıda "mevzun" olan sözün adından anlaşılacağı gibi "ölçü tahtında" olduğu, "manzum" sözcüğünün ise "mevzun" ile aynı anlama geldiği belirtilir (1310/1312, s. 218). Bu sözler manzum olanın ölçülü olması gerektiğinin açık bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ancak şiir ile nazım arasında bir ayırım söz konusudur: "Şiir ile nazım birbirinden ayrılır, fakat nazım ile vezin gayr-i kabil-i infikaktır." (1310/1312, s. 218) Dile getirilen bu ifadeler şiiri görece özerk bir alana taşır. Şiiri nazımdan ayırtmak bir bakıma şiiri nazımın kurallarından arındırmak anlamına gelir.

Nurettin Ferruh şiiri tüm geleneksel zorunluluklardan uzaklaştırmak ister. "Şiirde Şekiller ve Kafiyeler" başlıklı yazısında (Nurettin Ferruh, 1312/1313, s. 469-473) oldukça özgür ve serbest bir şiirin savunusunu yapar. Veznin ve kafiyenin gereksizliğinin ve ilkelliğinin vurgulandığı, daha serbest bir şiire geçiş arzusunun dile getirildiği makalede biçimsel şartlarla kısıtlanan şiiri daha serbest bir alana taşıma isteğinin açık ifadeleri görülür. Şiire ilişkin eski inançlar, beklentiler ve tasavvurlar artık geçerliliğini yitirmiştir. Yeni şairlerin şiirden beklentileri ise eski şiirin tenkit edildiği veya yeni şiire bir yol çizildiği poetik metinlerde karşımıza çıkar. Nurettin Ferruh, kendi şiir tasavvurunda vezin ve kafiyenin yer etmediğini, şiirin klasik araçlara muhtaç ve mahkûm olmadığını, şiire ilişkin biçimsel zorunlulukların eski insanların adetleri olduğunu şu sözlerle dile getirir:

Biz ne eskiler gibi şiir vezin ve kafiye kaydıyla mümtazdır zannındayız, ne de timsâliyyûndan bazıları gibi yalnız vezni reddedip kafiye-i ibkâ veyahut kafiye-i mevzu-ı şiire tâbi kılmak (...) taraftarıyız. Biz beynimizde şiiri tasavvur ettiğimiz vakit hayalimizden ne vezin ve kafiye geçiyor. Şekli-i şiiri ve ifade-i şiiriye elhasıl olanca taallukatıyla manasıyla şiiri birtakım kati ve layetegayyer kanunlar altına almak eski

insanların arzu ve âdetidir. (Nurettin Ferruh, 1312/1313, s. 472)

Vezin ve kafiye'nin şiir tarihindeki uzun geçmişi düşünülürken şiirin vezinli ve kafiyeli söz olarak tanımlanışı sözü edilen geçmişin yarattığı alışkanlığın ürünü olarak değerlendirilebilir. Tefik Fikret, "Lisan-ı Şiir" başlıklı yazısında şiirin "nazma has ve ona muhtaç" bir tür olmadığını ileri sürerek şiiri alışıldık sınırları dışında değerlendirir (T. Fikret, 1312, 99). Fikret, "Binaenaleyh lisan-ı şiir denildiği zaman mutlaka kelâm-ı mevzûn anlaşılacak iktiza etmez." (T. Fikret, 1312, s. 99) diyerek hem türün geleneğini ihlal eder hem de şiire yeni bir yol açmayı dener. Alışkanlığı kırma denemesi olarak değerlendirilebilecek bu ifadeler veznin artık şiir için ön koşul olmaktan çıkmaya başladığını veya en azından serbestliğin arzulandığını gösterir. Veznin zaruret olmaktan çıkarılmaya çalışılmasının ayrıca şiirin düzyazı formunda yazılabilmesi imkânının yolunu açtığı düşünülebilir. Ancak Fikret yüzyıllardır manzum olarak yazılan, veznin ve kafiye'nin ayrılmaz bir bütün olarak eşlik ettiği geleneksel şiir formunun rağbetini hemen kaybetmeyeceğinin farkındadır. Ona göre "vezinli sözler" hisleri, hayalleri, duyguları, güzellikleri aktarmada "nesre nisbetle" daha mahirdir ve pek çok şair "en şedid, en ulvi, en ruh-perver hislerini nazmen ifade etmişler"dir (T. Fikret, 1312, 99). Bu nedenle "[lisan-ı şiir]" dediğimiz "o tavr-ı belagate ekseriyetle" manzum metinlerde denk gelinir (T. Fikret, 1312, s. 99).

On dokuzuncu yüzyılda şiirsel nitelik tayin edilirken ölçü olarak belirlenen araçlar zamanla değişime uğrar. Bu değişimi yaratan temel faktör geleneksel şiire ve onun ölçülerine karşı geliştirilen itirazlardır. Mehmet Asaf, "Şiir, Vezin ve Kafiye" başlıklı yazısında genellikle şiir denildiği zaman akla hemen "dört failatün" ile yazılmış "kafiyeli sözlerin" geldiğinden söz eder (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991). Mehmet Asaf, hâlâ şiir için vezin ve kafiye'nin ölçü alınmasından şikâyetçidir. Şair olmak için "şiir ve inşa" sanatını öğrenmenin yeterli olduğuna dair zannın hatalı olduğunu vurgulayan Asaf, şiirsel niteliğin tayin edilmesinde ölçütün vezin ve kafiye değil "fıkr-i edebî" ve "fıkr-i şairane" olması gerektiği kanaatindedir: "Gariptir! Bir şiire 'şiir' denilebilmek için -bir fıkr-i edebiyeyi, bir fıkr-i şairaneyi ihtiva edip etmediği nazar-ı dikkat ve itinaya alınmayarak- miyar hala vezin ve kafiye oluyor." (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991) Mehmet Asaf, şiirsel niteliğin ölçütünün hâlâ form olmasından şikâyet ederek form yerine yeni ölçüt olarak edebî ve şairane fikri önerir. Şeklin yerine içeriğin bir belirleyen olmasına yönelik dile getirilen bu arzu şiirsel estetiğin tayin edilmesinde formun ağırlığının ortadan kaldırılmaya çalışıldığını gösterir. Yenileşme taraftarlarının poetik savunularında şiirde şekil ve içerik arasındaki mücadelede birincil öneme sahip unsur içeriktir.

Mehmet Asaf, şiiri şekle indirgemenin onu teknik bir uğraşa dönüştüreceği görüşündedir. Böyle bir durumda vezni ve kafiyeyi kullanabilen herkes şiir yazabilir. Bu teknik indirgemecilik ise şiiri değersizleştirmektedir (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991). Mehmet Asaf şiire

ilişkin pek çok görüşün varlığından söz ederken vezin ve kafiye'nin şiir için yeterli olmadığını, şiirin "latif bir hayal" ve "mülayim bir teşbihi" içermesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi "vezin ve kafiye'nin şiir ve şairiye'tin mahiyetine büyük bir meziyet ilave edemeyeceği" fikrinde olanların var olduğunu söyler (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991). Mehmet Asaf şiire ilişkin dile getirilen pek çok düşüncenin varlığından söz ettikten sonra bunlardan birinin doğruluğunun inkâr edilemez olduğunu ileri sürer: "Doğru olarak kabul edeceğimiz bir şey varsa o da vezin ve kafiye'nin şiir ve şairiye'tin mahiyetine büyük bir meziyet ilave edemeyeceği hakkında evvel ve ahir dermiyan edilen fikirdir ki bunun derece-i isabeti nezd-i erbab-ı arifânda gayr-i kabil-i inkârdır." (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991) Mehmet Asaf aynı yazıda Safvet Nezihî'nin bir makalesinden şu satırları alıntılar: "Şairleri tabiat vücuda getirir, kitab-ı tabiat onlara ders verir, sânihât-ı tabiiyye onların eserlerine şiir bahşeder." (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991) Şiirin kaynağının tabiat olduğu bu görüşe Mehmet Asaf da katılır. Güzel bir yaz akşamında ortaya çıkan manzaranın insan üzerinde yarattığı etkinin güzel bir şekilde metne dönüştürülmesinin şiir olduğunu düşünen Mehmet Asaf "İşte bu yazdığımız şey vezinli yahut vezinsiz, kafiye'li yahut kafiyesiz olsun şiirdir." der (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991). Ona göre "şiir, mehasin-i tabiattan hasıl olan hissiyattır." (Mehmet Asaf, 1318, s. 1991) Bu hissiyatı şiire dönüştüren şey ise şekil unsurları değil bugün yazınsal nitelik diyebileceğimiz "fıkr-i edebî"dir (Mehmet Asaf, 1318, s. 1992).

Şiirin ne olduğuna, kaynağına ve oluşumuna dair fikir yürütmelerden biri Şahabettin Süleyman tarafından yapılmıştır. Şahabettin Süleyman, şiire dair *Sanat-ı Tahrir ve Edebiyat*'ta (1329/1913) dile getirdiği "Şiir hassasiyetin hususi bir tesiriyle muhayyilenin, nîm-ihiyarî ve nîm vicdanî bir sayıklamaya maruz kılan, bazı ibdaatından ibarettir." sözleriyle şiir tanımıyla ilgili farklı bir bakış açısı ortaya koyar (Şahabettin Süleyman, 1329, s. 33). Ona göre şair muhayyilesini harekete geçiren şey şairin duyarlılığıdır. Şairi hassas bir varlık olarak konumlandıran Şahabettin Süleyman, şiirsel yaratımı yarı bilinçli ve yarı vicdani bir sayıklamaya benzetir. Bu benzeşim yeni şiiri geleneksel olandan ayırmaktadır. Klasik tarzda şiir yazmak mazmunlar, aruz kalıpları, alışıldık benzetmeler ve çok değişken olmayan kelime kadrosuyla bir çalışma, öğrenme, temrin işidir. Usta-çırak ilişkisiyle yetişen, "nazire" geleneği aracılığıyla başka şairleri/şiirleri taklit ederek ustalık kazanan genç şairlerin (Kurnaz, 2007, s. v.) edebî üretimi sistematik çalışmanın ve bilinçli bir sürecin ürünü olarak karşımıza çıkar. Şahabettin Süleyman ise şiirsel üretim sürecinde bilincin yükünü yarı yarıya hafifletir. Şiirin bir sayıklama ürünü olarak değerlendirilmesi daha sonra sürrealistlerde görülecek olan otomatizmin erken bir adımı olarak değerlendirilebilir.

5. SONUÇ

Yenileşme döneminde şiir değişime uğradıkça şiirin tanımı da değişmiştir. Yeni bir şiir inşa etmek için düşünce üreten şair ve yazarlar poetik metinlerde, makalelerde, edebî tartışmalarda, mektuplarda ve mukaddimelerde yeni şiirin

nasıl olmasını gerektiğini tartışarak şiiri dönüştürmüşler veya dönüşümün önünü açmışlardır. Geleneksel şiirin sabit formları, katı kuralları, alışıldık benzetmeleri, kelime setleri, vezin ve kafiye gibi şekilsel gereksinimleri on dokuzuncu yüzyılda yavaş yavaş yerini ve önemini kaybetmeye başlar. Şiir katı kurallardan, aşılmaz sınırlardan arındırılarak daha özgür, daha doğal, daha serbest bir alana taşınır. Yeni şiiri tanımlama denemeleri bu noktada önem kazanır. Yeni şiir hakkında yapılan tanımlar, şiirin ne olduğuna ve nasıl olması gerektiğine dair yürütülen tartışmalar, yeni şiirin yaygınlaşmasında ve kendine meşru bir zemin yaratmasında büyük önem sahibidir.

Şiirde yenileşme ve serbestleşmeyi iki yönlü düşünmek gerekir. Yenileşmeyi meydana getiren olgulardan biri şairlerin doğrudan aktör olduğu pratik şiir denemeleri/hamleleridir. İkincisi ise hem yeni şiirleri tanımlayan hem de henüz yazılmamış yeni şiirler için meşruiyet zemini oluşturan şiir tanımlarıdır. Şiir tanımları burada diyalektik bir görev üstlenir. Şiirin ne olduğu üzerine akıl yürütmelerin o dönem mevcut şiirler dikkate alınarak ve arzu edilen, henüz yazılmayan yeni şiirlerin hesaba katılarak yapıldığı düşünülebilir. Şiir tanımlarının yenileşmedeki işlevinin öncü mü yoksa artçı mı olduğu sorusunun cevabı ise bu çalışmanın konusu ve sınırları dışındadır. On dokuzuncu yüzyılda yeni tarzda yazılmış ve yayımlanmış şiirlerin tarihleri ile şiiri tanımlama denemelerinin tarihsel süreci karşılaştırıldığında bu sorunun cevabı ortaya çıkacaktır. Öyle bir çalışma yapıldıkça kadar on dokuzuncu yüzyılda yapılan şiir tanımları ve yeni şiirler arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak tanımlamak en doğrusu olacaktır. Bu bakımdan yeni şiirin kendi tanımını beraberinde getirdiği düşünülebileceği gibi arzu edilen yeni şiire ilişkin yapılan şiir tanımlarının yeni şiiri ortaya çıkardığı da düşünülebilir.

Son olarak yeni şiire ilişkin tanımlamaların şiirde serbestleşmenin yolunu açtığı söylenebilir. Vezin ve kafiye gibi formel zorunlulukların reddi, şiiri söyleyiş olarak doğallığa kavuşturma isteği, daha kolay şiir söyleme arzusu, şekil yerine içeriğin öncelenmesi, şiirin yalnızca manzum değil düzyazı şeklinde de var olabileceği düşüncesi, klasik formların ihlali, estetik ölçütün güzellik olarak belirlenmesi gibi yeni şiiri meydana getiren hususlar şiir tanımları aracılığıyla sıklıkla dile getirilmiştir. Eski şiire bir reaksiyon olarak geliştirilen yeni tanımlar şiirin daha serbest bir zemine taşınması arzusunun ifadesidir.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Bu çalışmada herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

ETİK ONAY

Katılımcı olmadığı için onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu çalışma tek yazar tarafından yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- (İsimsiz). (1310, 25 Ağustos/1312, 6 Rebiülevvel). Şafak sadaları. *Malumat*, (28), 218-220.
- [Ahmet] Reşit. (1328). *Nazariyât-ı edebiyeye* (Cilt 2). Ahmet İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi.
- [Namık Kemal]. (1304). *Kemal bey'in İrfan paşa'ya mektubu*. Matbaa-i Ebuzziya.
- A. Hikmet. (1338, 13 Nisan). Şiir nedir? Şair kime denir?. *Düşünce*, 21-22.
- Abdülhak Hamit. (1303). *Makber*. Matbaa-i A.K. Tozlıyan.
- Abdülhalim Memduh. (1304). *Bedriye*. Mahmut Bey Matbaası.
- Ahmet Mithat Efendi (2000). *Yeryüzünde bir melek*. Nuri Sağlam. (Yay. Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Vefik Paşa. (2000). *Lehce-i osmânî*. Recep Toparlı. (Yay. Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Beşir Fuad. (2019). *Şiir ve hakikat* (2. Baskı). Handan İnci. (Yay. Haz.). Yapı Kredi Yayınları.
- Cenap Şahabettin. (1324, 26 Kanûn-ı Sâni). Şiir nedir?. *Servet-i Fünun*, (924), 211-213.
- Cenap Şahabettin. (1331). *Evrâk-ı eyyâm*. Kanaat Matbaası.
- Durmuş, İ. (2010). Şiir. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 39). Türkiye Diyanet Vakfı.
- <https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>
- Köprülüzade Mehmet Fuat ve Şahabettin Süleyman. (1330). *Malumat-ı edebiyeye* (Cilt1). Kanaat Matbaası.
- Kurnaz, C. (2007). *Osmanlı şair okulu*. Birleşik Yayınevi.
- Mehmet Asaf. (1318, 5 Eylül). Şiir, vezin ve kafiye. *Malumat*, (353), 1991-1992.
- Mehmet Celal. (1308). *Sultan bayezid-i evvel yahud bir cihangir*. Kasbar Matbaası.
- Mehmet Celal. (1309, Muharrem 23/1269 Ağustos 19). Bir mektup. *Maarif*, (1), 5-6.
- Muallim Naci. (1304, 14 Teşrin-i Evvel). Nazım-nesir. *Mecmua-i Muallim*, 11-12.
- Muallim Nâci. (2009). *Lügat-i nâci*. Ahmet Kartal (Yay. Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nabizade [Nazım]. (1303a, 15 Haziran). Şairiyet. *Manzara*, (8), 89-91.
- Nabizade [Nazım]. (1303b, 15 Temmuz). Mülâhaza. *Manzara*, (10), 118.
- Nurettin Ferruh. (1311). *Şafak sadaları*. Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

- Nurettin Ferruh. (1312, 11 Nisan/1313, 9 Zilkade). Şiirde şekiller ve kafiyeler. *Mektep*, (30), 469-473.
- Nüzhet Haşim. (1332, 10 Teşrin-i Sani). Nazmın ahengi (rythme). *Türk Yurdu*, 3233-3236.
- Recaîzade Mahmut Ekrem. (2014). *Takdîr-i elhan-kudemadan birkaç şair-pejmürde-takrizat*. Hakan Sazyek, Tolga Bayındır, Esra Sazyek, Doğan Evecen (Yay. Haz.). Umuttepe Yayınları.
- Süleyman Fehmi. (1325). *Edebiyat*. Hilal Matbaası.
- Ş. Sami. (1298, 29 Ramazan). Şiirin mahiyet ve hakikati. *Hafta*, 1(2), 24-29.
- Şahabettin Süleyman. (1329). *Sanat-ı tahrir ve edebiyat*. Araks Matbaası.
- Şemseddin Sami. (2004). *Kâmûs-ı türki*. Çağrı Yayınları.
- Şeyh Vasfi. (1303, 15 Rebiülevvel). Şiir nedir? Şair kimdir?. *İmdadü'l-Midad*, 21-24.
- T. Fikret. (1312, 11 Nisan). Lisan-ı şiir. *Servet-i Fünûn*, (267), 98-99.
- Ziya Paşa. (1285, 20 Cemaziyelevvel). Şiir ve inşa. *Hürriyet*, (11), 4-7.

Makale Bilgisi: Şanda, M.N. (2024). Cumhuriyet Döneminde Yalova'daki Baltacı Çiftliği (1930-1950). DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.774-797.	Article Info: Şanda, M.N. (2024). The Baltacı Farm in Yalova in the Republican Period (1930-1950). DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.774-797.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1522491	DOI: 10.69878/deuefad.1522491
Gönderildiği Tarih: 25.07.2024	Date Submitted: 25.07.2024
Kabul Edildiği Tarih: 30.08.2024	Date Accepted: 30.08.2024

CUMHURİYET DÖNEMİNDE YALOVA'DAKİ BALTACI ÇİFTLİĞİ (1930-1950)

Mehmet Nuri ŞANDA*

ÖZ

Bu araştırmanın konusu Cumhuriyet döneminde Atatürk çiftlikleri arasında yer alan Yalova'daki Baltacı Çiftliği'dir. Araştırma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Yalova'nın konumu ve tarihi hakkında bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Baltacı Çiftliği'nin konumu, tarihi, kuruluşu, Mustafa Kemal Atatürk'ün çiftliği ziyareti, çiftlik arazisinin topraksız çiftçiye dağıtılması, Baltacı Çiftliği de dâhil tüm Atatürk çiftliklerinin hazineye devri, çiftlikteki tarım ve hayvancılık faaliyetleri, çiftlikte imal edilen süt, yoğurt, tereyağı gibi ürünlerin halka uygun fiyatlarla satılması, çiftliğin Yalova ve İstanbul'daki satış mağazaları, çiftlik arazisi üzerinde yol, iskele, otel, konserve fabrikasının yapılması, çiftliğin teknik ve mali olarak belli aralıklarla denetlenmesi gibi konular üzerinde durulmaktadır. Araştırmada Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi'ndeki belgeler, 1930-1950 yılları arasındaki gazete haberleriyle çok sayıda araştırma ve inceleme eserden istifade edilmiştir. Araştırmada nitel araştırma metodu çerçevesinde tarihsel araştırma yöntemi, doküman-içerik analizi tekniği ve örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Literatürde Yalova ve Atatürk çiftlikleri hakkında bazı tez çalışmaları, araştırma inceleme eserler ve makaleler bulunsa da doğrudan Baltacı Çiftliği ve işleyişine yönelik akademik bir çalışma bulunamamıştır. Bu yönüyle araştırmanın literatürde bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Cumhuriyet, Atatürk, Yalova, Baltacı, Çiftlik.

THE BALTACI FARM IN YALOVA IN THE REPUBLICAN PERIOD (1930-1950)

ABSTRACT

The subject of this research is the Baltacı farm in Yalova, which was among Atatürk's farms during the Republican period. The research consists of two main parts. In the first part, information about the location and history of Yalova is given. In the second section, the focus is on the location, history, and establishment of Baltacı Farm; Mustafa Kemal Atatürk's visit to the farm; the distribution of the farm's land to landless farmers; the transfer of all Atatürk farms, including Baltacı Farm, to the

* Dr, mns2133@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3800-6996>.

treasury; the agricultural and livestock activities at the farm; the sale of products such as milk, yogurt, and butter produced at the farm at affordable prices to the public; the farm's sales stores in Yalova and Istanbul; the construction of roads, piers, hotels, and a canning factory on the farm's land; and the periodic technical and financial inspections of the farm. In the research, documents in the Republican Archives of the Presidency of State Archives, newspaper news between 1930-1950, and many research and review works were utilized. Within the framework of qualitative research method, historical research method, document-content analysis technique, and sampling method were used in the research. Although there are some theses, research review works, and articles on Yalova and Atatürk farms in the literature, there is no academic study directly focusing on Baltacı Farm and its operation. In this respect, the research is expected to fill a gap in the literature.

Keywords: Republic, Atatürk, Yalova, Baltacı, Farm

1. GİRİŞ

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, yurdu düşman işgalinden kurtardıktan sonra ülkenin ekonomik yönden kalkınmasını sağlamak amacıyla tarım ve hayvancılığı geliştirmeye çalışmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk ekonomisinin ve endüstrileşme hareketinin gelişmesi için hayvancılığa, genel tarıma, endüstriyel tarıma ve madencilığe önem verilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda 17 Şubat - 4 Mart 1923'te İzmir İktisat Kongresi düzenlenmiştir. Bu kongrede yeni kurulmuş olan Türk Devleti'nin ekonomik dinamikleri ve yerli üretimle birlikte ulusal kalkınma hamlesinin temel ilkeleri belirlenmiştir (Kılınç, 2019, ss. 555-584).

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra memleket şartlarının kısıtlı olduğu günlerde Gazi Mustafa Kemal Paşa, köylüyü milletin içtimai kitleleri içinde özellikle dikkate almış ve onun işleriyle bizzat meşgul olmuştur. Gazi Mustafa Kemal Atatürk, o günün şartları içinde memleketin iktisadi kalkınmasını sağlayacak yegâne gücün köylü ve sanayici olduğunu öngörmektedir. Bu doğrultuda memleketin kudretinin ve servetinin artması için köylünün vaziyetini ve iktisadi varlığını iyileştirmeye çalışmıştır. Atatürk çiftliklerinin kurulmasındaki amaçlardan biri de budur. Tarımsal ve endüstriyel kalkınmanın sağlanması için köylüye modern üretim tekniklerinin öğretilmesi gerekmektedir. Atatürk çiftlikleri aracılığıyla köylü tarım ve hayvancılık alanlarında daha donanımlı hale getirilmek istenmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında gerek Büyük Millet Meclisi ve gerekse de başa geçen Cumhuriyet hükümetleri bu doğrultuda politikalar izlemişlerdir. Memleketin farklı iklimlerinde çetin ve verimsiz şartlar altında iyi neticeler ve mahsuller alınmayacağı fikrine karşı Atatürk, çiftlikler vücuda getirmiştir (Ulus, 13.06.1937).

Köylünün modern tarım ve hayvancılık tekniklerinden habersiz olması üretimde verimin düşük olmasına neden olmuştur. Köylünün bilinçlenmesini sağlamak, üretimde kalite ve verimi artırmak amacıyla

yetkililer bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Bunları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür.

- Ülke içindeki boş ve ekilmeyen toprakların tespit edilerek topraksız çiftçiye dağıtılması,
- İklim şartlarına uygun ürünlerin yetiştirilmesi,
- Ziraat Bankasının çiftçiyi desteklemesi,
- Tarım ve hayvancılık alanlarında makineleşmeye gidilmesi ve üretim atölyelerinin kurulması,
- Çiftçinin kooperatifçiliğe özendirilmesi,
- Çiftçinin bilinçlenmesini sağlamak amacıyla çiftliklerin kurulması,
- Kurulan çiftliklerin çiftçi için bir okul görevi görmesi,
- Milli tohumların bu çiftliklerde ıslahının yapılarak üretimde yerliliğin sağlanması,
- Yurtdışından kaliteli ve yüksek verimli tohumların getirilerek çiftliklerde üretilmesi,
- Büyük ve küçükbaş hayvancılığın geliştirilmesi için yurtdışından yeni ırkların getirilmesi (Şanda, 2021, ss. 207-208).

Tarım ve hayvancılığı geliştirmek amacıyla yukarıdaki girişimleri hayata geçirmeye çalışan Mustafa Kemal Atatürk, bu doğrultuda Anadolu'nun farklı bölgelerinde çiftlikler kurmuştur. Bu çiftliklerin ilki 5 Mayıs 1925 tarihinde Ankara'da kurulan "Gazi Orman Çiftliği'dir. Ankara'daki bu çiftlikte yukarıda sıralanan hedefler uygulamaya konulmuştur. Ankara'daki Orman Çiftliği'ne benzer çiftlikler Anadolu'nun farklı yerlerinde de kurulmuştur. Bunlara Yalova'daki Baltacı ve Millet çiftlikleri, Silifke'deki Şövalye ve Tekir çiftlikleri, Hatay, Dört Yol'daki Karabasamak Çiftliği, Tarsus'taki Piloğlu Çiftliği örnek gösterilebilir (Avcıoğlu, 1996, s. 371).

Yalova'daki Baltacı ve Millet çiftlikleri ziraat ve meyvecilik, Silifke'deki Tekir Çiftliği peynir ve çeltik, Tarsus'taki Piloğlu Çiftliği pamuk ve çeltik, Dört Yol'daki çiftliklerden biri pamuk, çeltik, hububat diğeri de portakal, mandalina ve muz üretimi üzerine yoğunlaşmıştır (Hâkimiyeti Milliye, 07.11.1934). Çiftliklerin satın alındığı dönemde Türk parası değerli olduğu ve arazi de çok ucuz olduğu için bütün çiftlikler 100.000 ile 120.000 lira arasında bir parayla satın alınmıştır (Soyak, 2022, s. 685).

Ankara'daki Orman Çiftliği, Tarsus'taki Piloğlu Çiftliği, Silifke'deki Şövalye ve Tekir çiftlikleri ile ilgili literatürde bazı çalışmaların yapılmış olduğu görülse de Yalova'daki Baltacı Çiftliği ile ilgili başlı başına bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yalova'da bulunan Baltacı ve Millet çiftlikleri Marmara bölgesinde çiftçilerin bilinçli tarım ve hayvancılık faaliyetlerine yönlendirmiş ve bu doğrultuda çiftçi için bir okul misyonu üstlenmiştir. Bu iki çiftlikte üretilen buğday, arpa, mısır, yulaf, çavdar gibi ürünler ve yine bu çiftliklerdeki hayvanlardan elde edilen sütle üretilen yoğurt, peynir, yağ gibi ürünler başta Yalova ve İstanbul olmak üzere tüm bölge illerinin ihtiyacını

karşılamaştır. Doğrudan Baltacı Çiftliği hakkında bilgilere geçmeden önce Yalova'nın konumu ve tarihi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

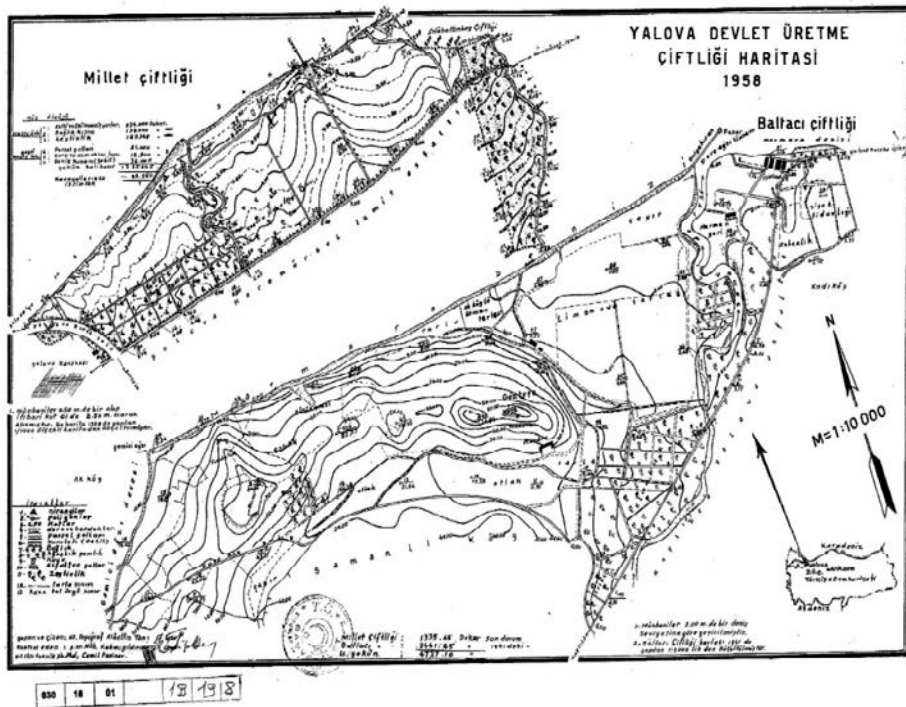
Yalova, Marmara denizinin güney kısmında yer alan Samanlı dağlarının Marmara denizine bakan kuzey tarafında kurulmuştur. Coğrafi konumu itibarıyla İstanbul, Bursa ve Kocaeli gibi büyük illerin arasında bulunmaktadır. Bu durum şehirde önemli bir kara ve deniz yolu trafiğinin oluşmasına neden olmuştur (Kazel, 2014, ss. 1-2). Eski adı Yalak-ova olan Yalova, tarih boyunca birçok devletin hâkimiyetine girmiştir. Bunlara Bithynia Krallığı, Roma, Bizans İmparatorlukları ve Osmanlı Devleti örnek gösterilebilir. Osman Bey zamanında 1302 tarihinde kazanılan Yalak-ova zaferiyle bölgede Osmanlıların etkinliği artırmıştır (Oğuzoğlu, 2022, ss. 16-19). Yalova ve çevresindeki topraklar 1326 yılında Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Orhan Bey, İzmit körfezinin güney kıyılarında yer alan toprakları Karamürsel Gazi'ye tımar olarak vermiştir (Kazel, 2014, s. 24). Osmanlı dönemi salnameler incelendiğinde Yalova'nın 1530'lu yıllarda İzmit'e bağlı bir liva olduğu görülmektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Yalova, Anadolu eyaletine bağlı Hüdavendigâr livasının bir kazasıdır. 17. yüzyılda Yalova'da yedi camii, yedi yüz ev, üç han, bir hamam, bir kale ve kırk-elli civarında dükkân bulunmaktadır (Çelebi, 1970, s. 48). Yalova, 1867 yılında da Bursa'ya bağlı bir kazadır. 1901 yılında yeniden İzmit sancağına bağlanmıştır. Kurtuluş Savaşı'nda Yunanlılar tarafından işgal edilmişse de büyük bir mücadeleyle 19 Temmuz 1921'de düşman işgalinden kurtarılmıştır. Mustafa Kemal Atatürk'ün talebi doğrultusunda 2 Haziran 1929 tarihinde İstanbul'a ilçe statüsüyle bağlanmıştır (Yalovaozelidare, 2024).

2. Baltacı Çiftliği

Baltacı Çiftliği, 19. yüzyılın ikinci yarısında aslen Venedikli olan ve İzmir'e yerleşmiş bir Levanten ailesi üyesi Theodore Baltazzi'ye aitti. Theodore Baltazzi'nin Osmanlı'ya borç para veren ilk bankerlerden biri olduğu bilinmektedir. Bu kişi Yalova dışında Aliağa, Foça, Menemen, Kemalpaşa, Turgutlu, Tire, Edremit ve Mısır'da büyük araziler satın almıştır. Çiftlik, Theodore'nin ölümünden sonra eşi Elise tarafından idare edilmişse de bir süre sonra İngiliz General Arthur William Rams'e 2.890.000 kuruşa satılmıştır. Rams'in de kısa sürede vefat etmesi, eşi Emmy'nin hasta olması ve çocuklarının bulunmaması sebebiyle çiftlik yirmi yıldan uzun bir süre bakımsız kalmıştır. 1898'de General Rams'in eşi Emmy'nin de hayatını kaybetmesi ve geride varis bırakmaması çiftliğin mülkiyeti meselesini yeniden gündeme getirmiştir. Rams ailesinin varisi olmadığından çiftliğin istimlak edilmesi de söz konusu olmuştur. Londra sefaretiyle yapılan görüşmeler neticesinde çiftliğin Ekim 1898'de müstemilatıyla beraber 700 Osmanlı lirasına (700.000 kuruş) Emlak-ı Hümayun'a dâhil edilmesine karar verilmiştir. Satın alma kararının ardından çiftliğin bedeli olan 700 Osmanlı lirasının yüzde birinin peşin olarak ödenmesi, geri kalan meblağın ise Sultan Abdülhamid'e ait Bağdat ve Amare çiftlikleri hasılatından ödenmesi planlanmıştır. Böylece çiftlik, Sultan II. Abdülhamid'in mülkleri arasına dâhil

edilmiştir (Yaşayanlar, 2020, ss. 166-168). Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra çiftlik arazileri Yeni Türk Devleti'nin kontrolüne girmiştir.

Baltacı Çiftliği, Yalova'nın iki kilometre batısında sahil tarafında olup Samanlıdere ağzı yakınında 4.112 dönüm arazi üzerine kurulmuştur. Millet Çiftliği ise Yalova'nın üç km doğusunda olup sahilde 7.789 dönüm üzerine tesis edilmiştir. Çiftliklerin arazisi üzerinde kekik tarlaları, kavak, söğüt, defne, erik, laden, böğürtlen, kocayemiş, süpürge çalılıkları, geniş yapraklı ağaçlar ve meşe türünden bodur ağaçlar bulunmaktadır (Arda, 1942, ss. 11-14).



Harita 1. Baltacı ve Millet Çiftliklerinin Haritası
Kaynak: BCA., 30.18.1.2, 159/19/8 (17.04.1961)

İstiklal harbinden önce çiftlik arazisinin bir Fransız kadına ait olduğu bilinmektedir. İstiklal harbi sonrasında bu kadından haber alınmadığı için çiftlik dâhilindeki tüm topraklar hazineye devredilmiştir (Arda, 1942, ss. 27-29). Çiftlik arazisi çevresinde bulunup şahıslara ait olan bazı topraklar da 10 Aralık 1929 tarihinde satın almıştır (Kal, 2016, s. 105).

2.1. Baltacı Çiftliği'nin Kuruluşu ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Çiftliği Ziyareti

Çiftliklerin kurulmasına geçmeden önce Atatürk'ün Yalova'ya olan ilgisi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Yalova'nın ulaşım yönüyle

merkezi konumda yer alması, kaplıca ve termal sularına, doğal güzelliklere, şifalı sulara ve verimli topraklara sahip olması Mustafa Kemal Atatürk'ün buraya ilgisini artırmıştır. Gazi Mustafa Kemal Paşa, Yalova'da Ankara'daki Orman Çiftliği'ne benzer modern bir çiftlik kurma arzusundaydı. Bu amaç doğrultusunda 1929 yılında Yalova'nın batısında Baltacı, doğusunda da Millet adını taşıyan iki çiftlik arazisi satın almıştır (Seçkin, 2009, s. 78). Çiftlikler, 14 Eylül 1929 tarih ve 177 sayılı Karamürsel Tapu Müdürlüğü'nün telgrafında belirtildiğine göre ihale yoluyla satın alınmıştır. Gazi Mustafa Kemal Paşa, adına ihaleye vekili Hasan Rıza Soyak katılmış ve iki çiftlik için toplamda 14.000 lira ödenmiştir. Satın alındığında her iki çiftliğin toplam alanı 11.895 dekarıdır. Bunun 4.967 dekarını Baltacı Çiftliği arazileri 6.928 dekarını da Millet Çiftliği'nin arazileri oluşturmuştur (ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ataturkun-ciftlikleri/, 2024).

Baltacı ve Millet çiftliklerine sonradan dâhil edilen arazilerin bir kısmı parça parça sahiplerinden alınmış bir kısmı da metruk arazi ve bataklıkların kurutulmasıyla elde edilmiştir (Birlik, 2014, ss. 757-802). 1931 yılında Atatürk, Yalova kaplıcalarını ziyaret ettiği sırada Millet Çiftliği'nin içinde bulunan büyük bir çınar ağacı gölgesinde dinlenirken burayı çok beğendiğini ve kendi çiftlikleri arasına dâhil edilmeye müsait olduğunu bildirmiştir. Bu durum üzerine Millet Çiftliği ve onun yakınındaki Baltacı Çiftliği Atatürk çiftliklerine dâhil edilmiştir. 1931 yılında her iki çiftlik "Baltacı" adı altında birleştirilerek idare edilmeye başlanmıştır. Zikredilen tarihte Baltacı Çiftliği, üç daireden müteşekkildir. Bunlar Müdürlük Dairesi, Muhasebe Memurluğu Dairesi ve Ambar Memurluğu Dairesi'dir (Arda, 1942, ss. 27-29). Bu çiftlikte modern tarım ve hayvancılık uygulamaları tatbik edilerek, kısa sürede üretimin sonuçları alınmaya başlanmıştır (Seçkin, 2009, s. 78). Yurtdışından getirilen yüksek verimli tohumlar Baltacı Çiftliği'nde iklim şartlarına ve toprak yapısına uyum sağlayıp sağlamayacağı yönüyle denenmiştir. Tohumlardan olumlu sonuçlar alındığında bölgedeki çiftçiye üretimin artırılması amacıyla dağıtılmıştır. Benzer girişimler büyük ve küçükbaş hayvan üretiminde de yapılmıştır. Örneğin, yurtdışından getirilen Merinos ırkı koyunlar Millet ve Baltacı çiftliklerinde yetiştirilerek hayvancılık geliştirilmeye çalışılmıştır (Kal, 2016, s. 105).

Mustafa Kemal Atatürk, 16 Temmuz 1932 tarihinde Ankara'dan özel trenle Derince gitmiştir. Oradan da Ertuğrul yatı aracılığıyla Yalova'yı geçmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın Yalova'da yaz tatilini geçireceğini haber alan halk bu ziyarete büyük ilgi göstermiştir. Bu ziyaret sırasında Mustafa Kemal Atatürk ilk başta Millet Çiftliği'ne oradan da Baltacı Çiftliği ve kaplıcalara gitmiştir. Baltacı Çiftliği'ndeki ziyaret sırasında Mustafa Kemal Paşa çiftlikte bulunan idari binaları dolaşmış, çiftliğin mali ve idari durumu hakkında idarecilerden bilgi almıştır (Milliyet, 17.07.1932).



Fotograf 1. Mustafa Kemal Atatürk'ün Baltacı Çiftliği'ni Ziyareti
Kaynak: Cumhuriyet Gazetesi, 17.07.1932

Yalova kaplıcalarında Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın ikamet etmesi için Atatürk Köşkü inşa edilmiştir. Köşkün eşyalarının bir kısmı Milli Saraylar Müdüriyetinin depolarında bulunan eşyalardan karşılanmış bir kısmı da dışarıdan satın alınmıştır (BCA. 30.18.1.2, 13/51/15).



Fotograf 2. Atatürk Köşkü - Yalova
Kaynak: kulturportali.gov.tr/turkiye/yalova/gezilecekyer/termal-ataturk-kosku. Erişim Tarihi: 30.09.2024

Yalova'nın 12 km güneyinde inşa edilen Atatürk Köşkü içinde yer alan Yaverlik Köşkü'nün Sultan II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) bir dinlenme köşkü olarak inşa edildiği tahmin edilmektedir. Cumhuriyetin ilanından sonra Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Yalova'yı ilk ziyaretinde bu köşkte kaldığı bilinmektedir. Köşk kompleksi içinde Atatürk Köşkü, Genel Sekreterlik Binası ve Yaverlik Köşkü olmak üzere üç bina bulunmaktadır. Bunların dışında kalan Yürüyen Köşk ise daha çok sahil ünitesi niteliğinde bir

yapı şeklinde değerlendirilebilir (ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/yalova-ataturk-kosku/ Erişim Tarihi: 30.09.2024).



Fotoğraf 3. Yürüyen Köşk

Kaynak: kulturportali.gov.tr/turkiye/yalova/gezilecekyer/yuruyen-kosk.

Erişim Tarihi: 30.09.2024.

Yalova'daki Deneme ve Üretme Çiftliği arazisi içinde kalan Atatürk Köşkü ve Müştemilatı, İcra Vekilleri Heyeti'nin 13 Temmuz 1953 tarihinde aldığı kararla Tarım Vekâletine devredilmiştir (BCA. 30.18.1.2, 133/63/4, Ek.76-2010).

2.2. Çiftlik Arazilerinin Topraksız Çiftçiye Dağıtılması

Baltacı Çiftliği, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Mustafa Kemal Atatürk'ün tarımı ve hayvancılığı geliştirmek ve teşvik etmek amacıyla Metruk Mallar İdaresi'nden aldığı çiftliklerden biridir (Çakmak, 2010, s. 165). 1925'te çıkarılan Muvazene-i Umumiye Kanunu'nun yirmi üçüncü maddesi doğrultusunda toprağı olmayan çiftçilere uygun fiyatlarla Milli Emlaklardan toprak satılmıştır. Bu kanun gereğince Baltacı Çiftliği'nden de bazı araziler topraksız çiftçilere satılmıştır (BCA., 30.11.01.00, 112/13/7). Toprak satın alanlardan bazıları bankalardan aldıkları borç para ve kredileri ödeyemedikleri için ellerindeki araziler banka tarafından satışa çıkarılmıştır. Bu duruma İstanbul Ziraat Bankası tarafından 22 Ağustos 1935 tarihinde Kurun gazetesine verilen satış ilanı örnek gösterilebilir. Bu satışta Kuru ve Baltacı Çiftliği'nin muhtelif yerlerinde Şükrü oğlu Mehmet'e ait 41.369 metrekare tarla ve zeytinlik satışa çıkarılmıştır (Kurun, 22.08.1935). Gazetede bu satışın nedeni olarak borçların ödenmemesi gösterilmiştir. Bu araziye alıcı çıkmadığı için 19 Eylül 1935 tarihinde Son Posta gazetesinde ve 24 Eylül 1935 tarihinde de Kurun gazetesinde yeniden ilana çıkmıştır. Çiftlik arazilerinden gerçekleştirilen bu satışlarda gerçekten toprak sahibi olmak isteyenler olduğu gibi toprak satın alıp daha sonra kâr amacıyla satmak

isteyenler de bulunmaktadır. Bu gibi durumlar tespit edildiğinde toprağı satın alanlar aleyhine çeşitli davalar açılmıştır. Örneğin, 1925 yılındaki Muvazene-i Umumiye Kanunu'nun yirmi üçüncü maddesi doğrultusunda Yalova'daki Baltacı Çiftliği'nden bir miktar arazi alan İstanbul Vapurlar Şirketi'nde hizmetli olarak çalışan Ahmet Refik ve ticaretle meşgul olan Ömer adlı şahısların toprağı muhtaç kişiler olmadıkları anlaşıldığı için satış akdinin feshi ve ellerindeki tapu senetlerinin iptali için Hazine tarafından aleyhlerine Yalova Asliye ve Sulh Hukuk Mahkemelerinde dava açılmıştır. 17 Mayıs 1937 tarihinde Mustafa Kemal Atatürk tarafından Maliye Vekâlet'ine gönderilen yazıda satış işleminin kanun çerçevesinde yapıldığı, toprakların kar elde etmek amacıyla satın aldığına dair delillerin mevcut olmadığı ve bu sebeplerden dolayı tapu senetlerinin iptalinin doğru olmayacağı ifade edilmiştir (BCA. 30.11.1.0, 112/13/7). Yine aynı kanun çerçevesinde Baltacı Çiftliği'nden toprak satın alan Bakkal Hasan Tahsin, Bakkal Giritli İbrahim ve Basmacı Reşidin Ahmet'in toprağı muhtaç ziraat erbabı olmadıkları anlaşıldığından Yalova Hukuk Mahkemesi'ne dava açılmış ve tapu senetlerinin iptal edilmesi istenmiştir. Fakat mahkeme satışın kanuna uygun yapılmış olduğunu ve iptali gerektirecek bir durumun olmadığını belirtilerek davayı reddedilmiştir. Hazine tarafından bu karar temyiz edilmişse de 17 Mayıs 1937 tarihinde Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın imzasıyla gönderilen yazıda bu temyiz isteminin hazineye menfaat sağlamayacağı gerekçe gösterilerek bu karardan vazgeçilmesi istenmiştir (BCA., 30.11.1.0, 112/13/6).

Tarım Bakanlığı, 18 Ağustos 1950 tarihinde 50/142.238/11303 sayılı yazı ile Bakanlar Kuruluna başvurarak Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu'ndan devralınan Yalova'daki Baltacı ve Millet çiftlikleri arazilerden ihtiyaç fazlası 3.500 dekarlık arazinin topraksız çiftçiye verilmesini istemiştir. Tarım Bakanlığı'nın bu talebi 14 Eylül 1950 tarihinde Cumhurbaşkanı Celal Bayar başkanlığında toplanan Bakanlar Kurulu kararıyla kabul edilmiştir (BCA., 30.18.1.2, 123/71/6).

2.3. Baltacı Çiftliği ve Diğer Atatürk Çiftliklerinin Hazineye Devri

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, çiftliklerin çiftçiler için bir okul olduğunu ve çiftçilerin devlet denetimindeki çiftliklerden daha iyi yararlanacağını düşündüğü için çiftlikleri hazineye devretmek istemiştir (Cumhuriyet, 13.06.1937). Çiftlikler tarım ve hayvancılık faaliyetlerinde olgunlaşıp belli bir seviyeye gelince Gazi Mustafa Kemal Atatürk, 08 Haziran 1937 tarihinde Trabzon'da olduğu sırada Başbakan İsmet İnönü'yü telefon ile arayarak çiftlikleri hazineye devretmek istediğini söylemiştir (BCA, 30.10.0.0, 2/12/3). Bu görüşmeden üç gün sonra da Hasan Rıza Soyak vasıtasıyla Ankara'daki Orman Çiftliği'nin, Hatay Dörtöl'deki Portakal Bahçesi ve Karabasamak Çiftliği'nin, Tarsus'taki Piloğlu Çiftliği'nin, Silifke'deki Tekir ve Şövalye çiftliklerinin, Yalova'daki Millet ve Baltacı çiftliklerinin tesisat, demirbaş ve

arazilerinin kayıtlı olduğu çizelgeyi Meclis'e göndererek gerekli düzenlemelerin yapılmasını istemiştir (BCA, 30.10.0.0, 2/12/5). Baltacı Çiftliği'nin de aralarında bulunduğu Atatürk çiftliklerindeki araziler, fidanlıklar, bağ-bahçeler, tesisatlar, canlı/cansız demirbaşlar ve mağazalar 12 Haziran 1937'de İsmet İnönü başkanlığında toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin gerçekleştirdiği oturumla hazineye aktarılmıştır (BCA, 30.10.0.0, 2/12/7).

Hazineye devredilen çiftliklerdeki arazi miktarı şu şekildedir: 700 dönüm fidanlıklar, 582 dönüm çeşitli meyve bahçesi, 400 dönüm Amerikan asma fidanlığı, 220 dönüm bağ, 375 dönüm çeşitli sebze yetiştiriciliğine elverişli bahçe, 220 dönüm zeytinlik, 17 dönüm portakal bahçesi, 15 dönüm kuşkonmazlık, 100 dönüm park ve bahçe, 2.650 dönüm çayır ve yoncalık, 1.450 dönüm yeni tesis edilmiş orman, 154.729 dönüm verimli arazi, 148.000 dönüm ziraat arazisi ve meralık alan. Çiftliklerde buz, soda, gazoz, bira, malt, deri, ziraat aletleri ve demir fabrikası, biri Yalova ve diğeri Ankara'da olmak üzere iki modern süt fabrikası, şarap imalathanesi, bir değirmen, biri Ankara'da diğeri Silifke'deki Tekir Çiftliği'nde olmak üzere iki adet tereyağı imalathanesi hazineye devredilmiştir. Tüm bu arazi, fabrika ve tesisatlar birlikte düşünüldüğünde Atatürk çiftliklerinin üretime katkısının ne denli büyük olduğu anlaşılmaktadır (Ulus, 13.06.1937).

Hazineye devredilen çiftlikler Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu'na bağlanmıştır. Baltacı Çiftliği, Devlet Ziraat İşletmeleri Umum Müdürlüğü bünyesine alındıktan sonra çiftliğe bir fen memuru gönderilmiştir (Arda, 1942, s. 30).

2.4. Baltacı Çiftliği'nde Tarım ve Hayvancılık Faaliyetleri

Baltacı Çiftliği'nde tarım faaliyetlerine önem verilmiştir. 1931 yılında işe başlanarak peyderpey 3.840 dönümlük araziye buğday, arpa, yulaf, bakla, fasulye gibi ürünler ekilmiştir. Çiftlikte üretim ve verimi artırmak için bazı tedbirlere başvurulmuştur. Bunları,

- Tarlalarda çiftlik gübresi kullanmak,
- Tarlalarda hayvan yatırmak,
- Yeşil gübre kullanmak,
- Mezbaha ve lağım sularından istifade etmek,
- Kimyevi gübre kullanmak,
- Makineli tarım tekniklerini uygulamak şeklinde sıralamak mümkündür.

Kuruluşundan itibaren her yıl ortalama 44 dekar arazi ekilerek 162.000 kilogram hububat elde edilmiştir. 220 dönüm zeytinlikte 6.600 adet ağaç bulunmaktadır. Çiftlik, Atatürk çiftliklerine dâhil edilince bakımsızlıktan zarar gören ağaçlar bakıma alınıp iyileştirilmiş ve dışardan yüksek verimli zeytin ağaçları getirilerek ağaç sayısı artırılmıştır (Arda, 1942, ss. 35-36).

1940 yılında çiftliğe ekilen ürünler ve bu ürünlerin ekildiği alan miktarları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Sr	Ürün Cinsi	Dönüm
1	Sert buğday	600
2	Yumuşak buğday	420
3	Çavdar	50
4	Yulaf	500
5	Pancar	0
6	Mısır	200
7	Yemlik Arpa	655
8	Biralık Arpa	0
9	Pirinç	0
10	Pamuk	0
11	Bakla	90
12	Kuşyemi	50
Toplam		2.565

Tablo 1. 1940'ta Baltacı Çiftliği'ne Ekilen Ürünler ve Dönüm Miktarları
Kaynak: Arda, 1942, s. 31

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere 2.565 dönüm araziye buğday, arpa, çavdar, yulaf, mısır, bakla ve kuşyemi gibi ürünler ekilmiştir. Bu ürünler arasında en fazla tarım arazisi buğday ve arpaya ayrılmıştır. Ekilen buğday ve arpanın da kendi içinde sert ve yumuşak buğday ile yemlik ve biralık arpa şeklinde gruplara ayrıldığı görülmektedir. Baltacı Çiftliği'nde 1941 yılında ekilen dekar ve elde edilen mahsul miktarları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Sr	Ürün Cinsi	Ekilen Alan (Dekar)	Alınan Mahsul (Kg)
1	Buğday	823	35.365
2	Arpa	820	48.465
3	Yulaf	1.002	68.841
4	Bakla	100	6.736
5	Fasulye	46	2.367
6	Keten	50	800
7	Mısır	250	10.000
Toplam		3.091	172.574

Tablo 2. 1941'de Baltacı Çiftliği'ne Ekilen Dekar ve Elde Edilen Mahsul Miktarları
Kaynak: Arda, 1942, s. 32.

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere çiftlikte 3.091 dekar alan ekilmiş olup, ekilen bu alandan 172.574 kg. mahsul elde edilmiştir. Ekilen ürünler içinde en fazla alan 1.002 dekarla yulaf üretimine ayrılırken en az alan da 46 dekarla fasulye üretimine ayrılmıştır. 1932-1941 yılları arasında Baltacı Çiftliği'nde elde edilen mahsullerin miktarını gösteren tablo aşağıda verilmiştir.

Yıl	Yulaf (Kg)	Buğday (Kg)	Arpa (Kg)
1932	27.225	19.116	20.112
1933	35.310	23.005	35.025
1934	40.460	27.316	39.216
1935	54.145	39.215	46.976
1936	61.138	46.976	40.765

1937	76.175	40.765	35.425
1938	70.475	35.425	34.213
1939	69.716	34.213	33.215
1940	68.613	33.215	30.416
1941	60.216	30.416	-
Toplam	563.473	329.662	315.363

Tablo 3: 1932-1941 Yılları Arasında Baltacı Çiftliği'nde Elde Edilen Mahsul Miktarı

Kaynak: Arda, 1942, s. 33

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere 1932-1941 yılları arasında Baltacı Çiftliği'ne çoğunlukla arpa, buğday ve yulaf gibi ürünler ekilmiştir. Yıllara göre incelendiğinde en fazla yulaf mahsulünün 1937 yılında 76.175 kg olduğu, en fazla buğday mahsulünün 1936 yılında 46.976 kg olduğu ve en fazla arpa mahsulünün de 1935 yılında 46.976 kg. olduğu görülmektedir. Belirtilen yıllar arasında toplamda 563.473 kg yulaf, 329.662 kg buğday ve 315.363 kg arpa üretilmiştir.

Çiftlikte tarım faaliyetlerinin yanında hayvancılık faaliyetleri de yapılmıştır. Çiftlikteki şartların hayvancılığa elverişli olması çiftlik bünyesinde bir "Hayvancılık Şubesi"nin kurulmasına olanak sağlamıştır. 1940-1941 yıllarında Baltacı Çiftliği'nde koyun cinsinden 2.200 küçükbaş hayvan mevcuttur. Bu koyunlar genellikle kıvrıkcık türündendir. Ayrıca Baltacı, Silifke ve Ankara'da bulunan Orman çiftliklerindeki yedi ağılda 3.000'den fazla "Karagöl" cinsinden koyun bulunmaktadır. Bu üç çiftlikteki ağıllarda bakılabilecek koyun sayısı 20.000 kapasiteye kadar da çıkabilmektedir (Arda, 1942, s. 38). Büyükbaş hayvancılığın gelişmesi amacıyla 1935 yılında Hollanda ve Mısır'dan cins inekler getirilmiştir. Getirilen hayvanlar iklim şartlarına alışamadığı için hastalanmıştır. Bu durum üzerine çiftlikte "Tekir" cinsi inekler üretilmeye başlanmıştır. Bu inekler de 1941 yılında Ankara'daki Orman Çiftliği'ne gönderilmiştir (Arda, 1942, s. 39). 1932-1941 yılları arasında Baltacı Çiftliği'ndeki sığır sayılarını gösteren tablo aşağıda verilmiştir.

Yıl	Baltacı Çiftliği (Baş)
1931	21
1932	30
1933	40
1934	53
1935	69
1936	80
1937	71
1938	60
1939	59
1940	43
1941	15
Toplam	541

Tablo 4: Baltacı Çiftliği'ndeki Sığır Sayıları (1931-1941)

Kaynak: Arda, 1942, s. 42

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere 1931-1941 yılları arasında Baltacı Çiftliği'nde 541 baş sığır bulunmaktadır. Çiftlikteki sığır sayısının 80 başla en fazla olduğu yıl 1936 yılı olup, 15 başla en az olduğu yıl ise 1941 yılıdır.

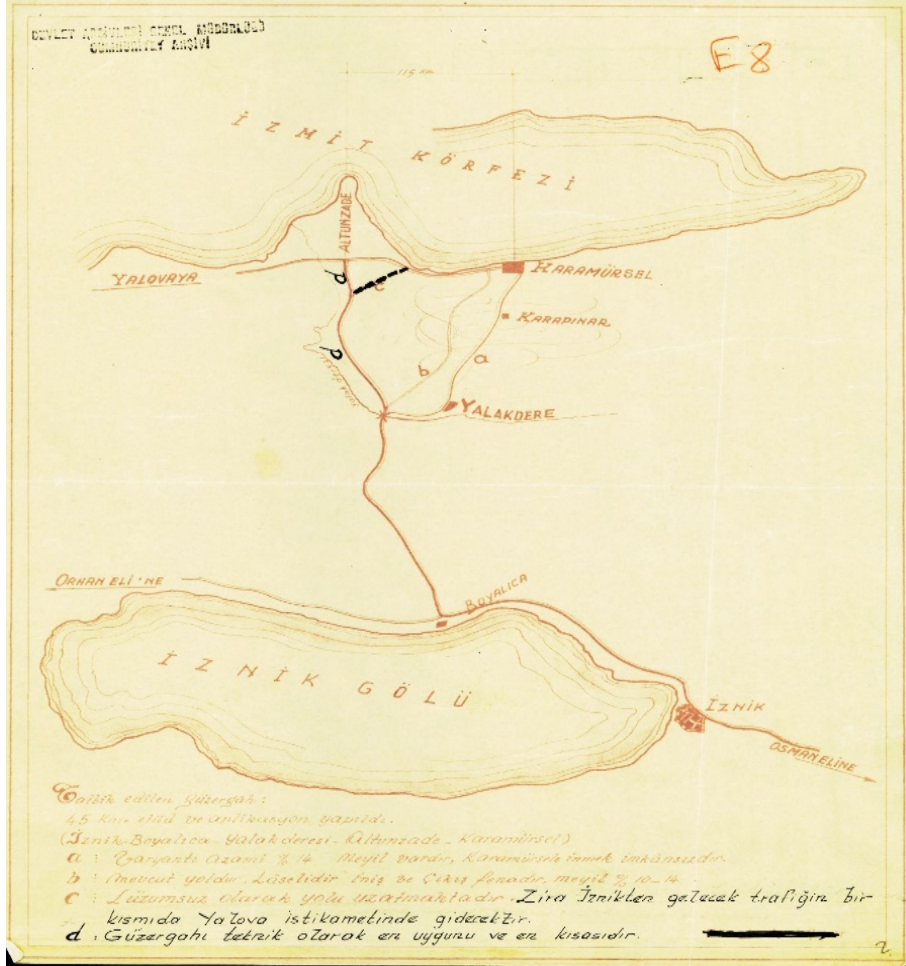
Çiftlikte yetiştirilen buğday, arpa, yulaf ve benzeri ürünlerden kaliteli olanlar tohumluk olarak ayarlanmış ve köylüye cüzi bir ücret mukabilinde verilmiştir. Küçükbaş ve büyükbaş hayvanlardan elde edilen sütler çiftlikteki pastörize süt fabrikasında işlenmiştir (Arda, 1942, s. 45). Atatürk'ün sağlığında, Baltacı Çiftliği'nde bulunan süt imalathanesinde günlük 1.000 kg. tereyağı ve 15.000 litre pastörize süt üretimi gerçekleştirilmiştir. İstanbul halkı pastörize sütü ilk kez Yalova çiftliklerinde üretilen süttten içmiştir (Kal, 2016, s. 105). Sütçülük faaliyetlerinin geliştirilmesi için Avusturya ve Macaristan'dan "Sütçü Okulu" mezunu kişiler getirilmiştir. Bunlardan ikisi Ankara'daki Orman Çiftliği'nden ikisi de Yalova'daki çiftlikte istihdam edilmiştir (Arda, 1942, s. 47). Çiftlikte üretilen ürünlerin önemli bir kısmı yöre ve bölge halkının ihtiyacını karşılamıştır. Çiftlikte üretilen tereyağı, yoğurt, süt gibi ürünler Yalova ve İstanbul'un farklı yerlerinde açılan mağazalar aracılığıyla halka satılmıştır. 1935 yılında çiftliğin satış mağazaları ve adresleri aşağıda verilmiştir.

- Pangaltı, Halâskâr Gazi Caddesi, Köşebaşı Yalova Mağazası
- Kadıköy, İskele Caddesi, Köşebaşı Yalova Mağazası
- Galatasaray Mektebi Karşısında ve Postane yanında Yalova Büfesi (Akşam, 09.03.1935).

Mağazalarda satılan süt, yoğurt ve tereyağına talep fazla olduğu için ürünlerin taklitleri piyasaya çıkmıştır. Çiftlik idaresi müşterilerini korumak ve haksız rekabeti engellemek amacıyla gazetelere durumu izah eden ilanlar vermiştir. Çiftlikte üretilen ürünler satış mağazaları aracılığıyla perakende olarak halka satıldığı gibi bir sonraki yılın ürünleri toptan olarak belli bir bedel karşılığında sezon sonuna kadar açık artırma usulüyle satışa çıkarılmıştır. Bu duruma 04 Aralık 1948 tarihinde Akşam gazetesinde yayımlanan ilan örnek gösterilebilir. İlanda, Baltacı Çiftliği'ndeki süt işletmesinin 1949 yılında üretilecek 25 ton koyun sütünü açık artırma yoluyla 12.500 liraya satışa çıkarıldığı belirtilmektedir. Ayrıca ilanda Baltacı Çiftliği'ndeki dört odadan müteşekkil ve bir sezonda yüz bin kilogram süt işlenebilecek kapasiteye sahip yoğurt imalathanesi, bir adet sekiz yüz kiloluk, bir adet beş yüz kiloluk ve bir adet iki yüz kiloluk üç bakır kazanın kiraya verileceği de ifade edilmektedir. Bu müzayedenin 15 Aralık 1948 tarihinde Yalova'nın Baltacı Çiftliği'nde yapılması kararlaştırılmıştır. Bu satış ve kiralamarlar, Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu tarafından Baltacı Çiftliği Müdürlüğüne yapılmıştır (Akşam, 04.12.1948). 1950 yılında yine açık artırma usulüyle Yalova'daki Baltacı Çiftliği'nde 1948 ve 1949 yıllarında üretilen on dört ton zeytin (Yeni Sabah, 12.07.1950), kıvrıcık koyunlardan elde edilen 1.550 kg. yapağı (Yeni Sabah, 18.07.1950), dört ton üzüm (Yeni Sabah, 11.06.1950) ve üç yüz kilogram inek sütü (Son Posta, 24.12.1950) açık artırma yoluyla satışa çıkarılmıştır.

2.5. Çiftlik Arazileri Üzerine Yol ve İskele Yapımı

Antalya ve Konya istikametlerinden gelen trafiği taşıyan devlet yolunu Bilecik, Osmaneli ve İznik üzerinden İzmit - Yalova devlet yoluna (Marmara sahiline) bağlanmak için birçok güzergâh incelenmiş ve en elverişli güzergâhın İznik – Boyalıca Valide Köprüsü – Yalakdere vadisini takip eden güzergâh olduğu tespit edilmiştir. Bu güzergâh Karamürsel'in 11 km batısına bağlanmaktadır. Bağlantı noktasını Karamürsel istikametine doğru kaydırmak Bilecik-İznik-Karamürsel yolunu çok az kısaltacak olup, Yalova istikametine gidecek araçların yolunu hayli uzatmaktadır. Bu sebepten dolayı değişikliğin yapılması uygun görülmemiştir. Açıklanan bu durumu gösteren harita ve kroki aşağıda verilmiştir.



Harita 2. Bilecik-İznik-Yalova-Karamürsel Yol Güzergâhını Gösteren Harita ve Kroki

BCA, 30.1.0.0. 75/477/15 Ek.8, (Tarihsiz)

Karamürsel-Yalova arasındaki yol çalışmaları uzun yıllar devam etmiştir. Yolun Karamürsel sınırı tamamen yapılmış olup Yalova ile Baltacı Çiftliği kısmı da farklı tarihlerde ikmal edilmiştir. 1932 yılında Baltacı Çiftliği'nden Karamürsel sınırına kadar olan tahmini 7 km'lik yol kısmen yapılmış olup geriye sadece taş döşeme işi kalmıştır. 1933 yılında yolun taş döşemeleri ve geri kalan kısmı da bitirilince Karamürsel – İstanbul yolculuğu Yalova üzerinden gerçekleştirilecektir. Böylece Karamürsel'den Yalova'ya otobüs ile 50 kuruşa gidilebilecek ve Yalova'dan İstanbul'a da 30 kuruşa gidilebilecektir (Vakit, 01.12.1933). 1939 yılında Denizyolları İşletmeleri Umum Müdürlüğü, Yalova'ya ve kaplıcalara gidip gelen yolcuların rahat seyahat etmesi için Baltacı Çiftliği arazisi üzerinde yeni bir iskele inşa etme kararı almış ve bu doğrultuda çalışmalara başlamıştır (Son Telgraf, 23.06.1939).

2.6. Baltacı Çiftliği Arazisine Hava Alanı Yapılması Girişimi

Devlet Hava Yolları Umum Müdürlüğü'nün müracaatı üzerine 3 Ekim 1938 tarihinde İstanbul Valiliği'nden Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu'na yazılan 364/3288 sayılı yazıda Yalova'daki Baltacı Çiftliği'ne ait bir kısım arazinin istimlak edileceği ve bu arazi üzerinde yolcu uçakları için bir hava meydanı kurulmak istendiği belirtilmiştir. İstanbul valiliğinin bu talebini değerlendiren Ziraat Vekili Faik Kurdoğlu çiftlikte talep edilen yerin çiftliğin en verimli bölgesi olduğunu, böyle bir kararın uygulanması halinde çiftlikte zaten dar olan tarım sahasının daha da daralacağını ve Atatürk'ün vasiyetine ters düşüleceğini ifade etmiştir. Ayrıca yapılacak hava alanı için çiftliğin hemen yanında şahıslara ait olup istimlak yapmaya uygun geniş sahaların bulunduğunu belirterek alınan karardan vazgeçilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Ziraat vekili tarafından İstanbul Valiliği'ne gönderilen bu yazı Dâhiliye Vekâleti ve Başvekâlete de gönderilmiştir (BCA. 30.10.0.0, 60/407/4).

2.7. Baltacı Çiftliği'nin Denetlenmesi

9 Mart 1938 tarihinde Başvekâlet tarafından İktisat Vekâleti Limanlar Umum Müdürlüğü'ne gönderilen yazıda Yalova'da Baltacı Çiftliği içinden geçen Samanlıdere'nin temizlenmesi işinin yapılıp yapılmadığının kontrol edilmesi istenmiştir. Bu yazıya istinaden gerekli kontroller yapılmış olup ilgililere 4 Nisan 1938 tarihinde bir cevap yazılmıştır. Cevapta yapılan incelemeler neticesinde Samanlıdere'nin temizlenmesi işinin tamamen bitmiş olduğu, yelkenli ve motorlu küçük ticaret gemilerinin dereden iskeleye kadar güven içinde geçtiği, derenin fırtınalı havalarda yüklü ve boş kırka yakın gemiye güvenli bir şekilde sığınak olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca derenin ağzında bulunan mendireğin tamiri ve yeni bir iskele inşası için de 1938 yılı bütçesine ödenek konulduğu belirtilmiştir (BCA, 30.10.0.0, 156/99/7).

Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumuna bağlı Umum Müdürlüğü, Baltacı Çiftliği'ni gönderdiği teknik ve mali müfettişler aracılığıyla yıllık olarak denetlemiştir. Bu duruma 6 Ekim 1945 ve 31 Ocak 1946'daki teknik denetimlerle 26 Aralık 1945 tarihindeki mali denetim örnek gösterilebilir. Çiftlik, 31 Ocak 1946 tarihinde Ziraat Servisi Şefi tarafından denetlenmiştir.

Servis şefinin hazırladığı teftiş raporu incelendiğinde şu hususların dikkat çektiği görülmektedir: Müfettiş yaptığı teftişte 1946 yılında tarlalardaki genel durumun çok iyi olduğunu, bazı bölgelerde tohumun mibzer yerine elle serildiği için verimin düşük olduğunu ve buraların yeniden ekilmesinin gerektiğini belirtmiştir. Çiftlikte yapılan koyunculuk ve sığırcılık faaliyetlerinde büyük bir gelişmenin olduğu fakat güneyden getirilen kırmızı ineklerin bu bölgede istenilen verimi vermediğini, bunların yerine bozırka mensup sığırların bölgeye getirilmesinin daha verimli olacağını ifade etmiştir. Baltacı Çiftliği'nin İstanbul gibi önemli bir tüketim merkezine yakın olmasından dolayı çiftlikte zeytin ve meyvecilik alanlarının 500-600 dekara çıkarılmasını ve çiftlikteki zeytinliğin daha iyi bir bakıma kavuşturulmasını tavsiye etmiştir. Ayrıca çiftlikteki sebzeçilik faaliyetlerinden 1946 yılında zarar edildiği de müfettiş tarafından dile getirilmiştir (BCA, 30.10.0.0, 216/459/5).

Baltacı Çiftliği'nin mali yönden denetlenmesi amacıyla Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu'na bağlı Umum Müdürlük tarafından müfettiş Dündar Özey ve muhasebe kontrolörü Seyfettin Dikerdem görevlendirmiştir. Bu müfettiş ile muhasebeci, çiftliğin Ocak – Temmuz 1946 ve Ağustos – Aralık 1946 gelir ve giderlerini tetkik etmişlerdir (BCA, 30.10.0.0, 216/459/5).

Çiftliğe gönderilen müfettişler mali anlamda çiftliğin iyi idare edildiğini, çiftliğe dair gelir ve giderlerin düzenli olarak günlük tutulduğunu, özellikle ambar işleri üzerinde titizlikle durulduğunu belirtmekle birlikte çiftlikte bazı küçük olumsuzluklar olduğunu da dile getirmişlerdir. Çiftlikte tespit edilen ve eleştirilen konular kısaca şu şekilde özetlenebilir:

- Eski muhasebeci Süleyman Gönen ile yeni muhasebeci Mahmut İnan arasında yapılan devir teslim sırasında bazı demirbaşların eksik olduğu ve bu eksiklerin ilgililere bildirilmemiş olması,
- 1945 yılının bilançosu oluşturulalı hayli zaman olmasına rağmen başta büyük defter olmak üzere bir kısım muavin defterin son yekûnlarının henüz kapatılmamış olması.
- Ambara alınan bazı malların satışlarında maliyet fiyatı yerine satış fiyatı ile ambardan çıkarılması.
- Hasat zamanında mahsulün aylık olarak ambara ithalat olarak kaydedilmiş olması.
- Amale ücretlerinin tutulduğu defterlerin karışık tutulmuş olması.
- İstanbul'da her işletmenin alım-satım işleriyle meşgul bir büro olmasına rağmen çiftliğin bazı alımlarını tek taraflı olarak İstanbul'dan doğrudan yapması.
- İstanbul halinde bulunan komisyoncuların çiftlik ürünlerine ucuz fiyat vermesinden dolayı çiftlikte üretilen sebze ve meyvelerin ucuza satılması. Bu durumun engellenmesi adına İstanbul halinde

çiftliğin bir satış mağazası açmasının lüzumlu olduğu ifade edilmiştir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere çiftliğin gelir ve giderleri çiftlik idarecileri tarafından genel olarak düzgün tutulmuştur. Çiftlikteki verimin artırılması, çiftlikte üretilen sebze ve meyvelerin değerinde satılması için müfettişler bazı tavsiyelerde de bulunmuşlardır. Müfettişlerin bu raporu üzerine Umum Müdürlüğü 16 ve 17 Ekim 1946 tarihinde 279 ile 281 sayılı yazılarla ilgililere gerekli tebligatları göndermiştir (BCA, 30.10.0.0, 216/459/5).

2.8. Çiftlikte Fabrika Kurulması ve Bazı Tesislerin Kiraya Verilmesi

Yalova'daki kaplıcalara gelen misafirlerin uygun fiyata konaklaması için 1930 yılında büyük bir otelin yapılmasına karar verilmiştir. Aynı yıl Yalova'daki çiftlikte bir konserve fabrikasının da kurulması planlanmıştır (Milliyet, 19.12.1930). 1946 yılında Yalova Kaplıcaları İşletme İdaresi Müdürlüğü bünyesinde bulunan ve Baltacı Çiftliği ile Yalova iskelesi arasında yer alan, biraz da tamire muhtaç plaj binası bir yıllığına kiraya verilmek istenmiştir (Akşam, 03.05.1946).

2.9. Muhacirlerin Baltacı Çiftliği'ne yerleştirilmesi

1935 yılında Yalova ile Baltacı Çiftliği arasındaki asfalt yolun iki yakasında bulunan arsalar Balkanlardan Anadolu'ya göç eden muhacirlere uygun fiyatlarla satılmıştır. Bu arsaların üzerine planları devlet tarafından çizilmiş kullanışlı yeni evler inşa edilmiştir (Cumhuriyet, 25.05.1935).

3. SONUÇ

Bu araştırmada Cumhuriyet döneminde Yalova'daki Atatürk çiftliklerinden bir olan Baltacı Çiftliği hakkında bilgilere yer verilmektedir. Cumhuriyet Arşivi'ndeki belgeler, 1930-1950 yılları arasında yayımlanan farklı gazeteler ve araştırma-inceleme eserler ışığında Yalova'daki Baltacı Çiftliği ile ilgili elde edilen sonuçları nesnel bir şekilde şöyle sıralamak mümkündür.

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Kurtuluş Savaşı sonrasında ülkenin tarım ve hayvancılık alanında gelişmesini sağlamak, ziraat hayatının bütün sahalarında devletin her türlü teknik ve modern teknolojiyi kullanmasına imkân tanımak amacıyla yurdun farklı bölgelerine çiftlikler kurmuştur. Bu çiftliklerden ilki 1925'te Ankara'da kurulmuş olan Orman Çiftliği'dir.

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Yalova'da da Ankara'daki Orman Çiftliği'ne benzer modern çiftlikler kurmak istiyordu. Bu amaç doğrultusunda 1929 yılında Yalova'nın batısında Baltacı, doğusunda da Millet adını taşıyan iki çiftlik kurdu. Mustafa Kemal Atatürk, bu çiftlikleri kurduktan sonra birçok kez ziyaret ederek denetlemiştir.

Baltacı ve Millet çiftlikleri, Atatürk çiftliklerine dâhil edilmeden önce bu iki çiftliğin arazisinden bir miktar toprak 1925'te çıkarılan Muvazene-i Umumiye Kanunu'nun yirmi üçüncü maddesi doğrultusunda topraksız çiftçilere uygun fiyatlara satılmıştır. Bundaki temel amaç topraksız köylünün toprak sahibi olmasını sağlamak, tarımda üretim ve verimi artırmaktır. Çiftlik arazilerinden gerçekleştirilen bu satışlarda gerçekten toprak sahibi olmak isteyenler olduğu gibi toprak satın alıp daha sonra kâr amacıyla satma düşüncesinde olanlar da bulunmaktadır. Bu gibi durumlar tespit edildiğinde toprağı satın alanlar aleyhine çeşitli davalar açılmıştır. Toprak satın alanlardan bazıları bankalardan aldıkları borç para ve kredileri ödeyemedikleri için ellerindeki araziler banka tarafından satışa çıkarılmıştır.

Baltacı Çiftliği'nde tarım ve hayvancılık faaliyetlerine önem verildiği görülmektedir. Nitekim 1931 yılında işe başlanarak peyderpey 3.840 dönümlük araziye buğday, arpa, yulaf, bakla, fasulye gibi ürünler ekilmiştir. 1941 yılında çiftlikte 3.091 dekar alan ekilmiş olup, ekilen bu alandan 172.574 kg. mahsul elde edilmiştir. 1932-1941 yılları arasında Baltacı Çiftliği'ne çoğunlukla arpa, buğday ve yulaf gibi ürünler ekilmiştir. Yıllara göre incelendiğinde en fazla yulaf mahsulünün 1937 yılında 76.175 kg olduğu, en fazla buğday mahsulünün 1936 yılında 46.976 kg. olduğu ve en fazla arpa mahsulünün de 1935 yılında 46.976 kg. olduğu görülmektedir. Çiftlikte tarım faaliyetlerinin yanında hayvancılık faaliyetleri de yapılmıştır. Büyükbaş hayvancılığın geliştirilmesi amacıyla 1935 yılında Hollanda ve Mısır'dan cins inekler getirilmiştir. Getirilen hayvanlar iklim şartlarına alışamadığı için hastalanmıştır. Baltacı Çiftliği'nde bulunan süt imalathanesinde günlük 1.000 kg. tereyağı ve 15.000 litre pastörize süt üretimi gerçekleştirilmiştir. Çiftlikte üretilen süt, yoğurt ve yağlar Yalova ve İstanbul'da kurulan satış mağazaları aracılığıyla uygun fiyatlarla halka satılmıştır. Bu durum piyasada arz talep dengesini sağladığı gibi tekelleşmeyi de önlemiştir.

1935 yılında Yalova ile Baltacı Çiftliği arasındaki asfalt yolun iki yakasında bulunan arsalar Balkanlardan Anadolu'ya gelen muhacirlere uygun fiyatlarla satılmış ve üzerlerine kullanışlı, planları devlet tarafından çizilmiş yeni evler yapılmıştır. Bu durum belirtilen yıllarda Balkanlardan yapılan göçlerin planlı bir şekilde yapıldığını ve yöre halkı ile göçmenlerin mağdur olmaması için gerekli tedbirlerin devlet tarafından alındığını göstermektedir.

Gazi Mustafa Kemal Paşa, çiftliklerin çiftçi için bir okul görevi gördüğünü, tarım ve hayvancılığın gelişmesinde önemli bir misyonunun olduğunu görmekteydi. Bu sebepten dolayı 08 Haziran 1937 tarihinde Trabzon'da olduğu sırada Başbakan İsmet İnönü'yü telefon ile arayarak çiftlikleri hazineye devretmek istediğini söylemiştir. Baltacı Çiftliği'nin de aralarında bulunduğu Atatürk çiftliklerindeki araziler, fidanlıklar, bağ-bahçeler, tesisatlar, canlı/cansız demirbaşlar ve mağazalar 12 Haziran 1937'de hazineye aktarılmıştır.

Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumuna bağlı Umum Müdürlüğü her yıl Baltacı Çiftliği'ni teknik ve mali müfettişler aracılığıyla denetlemiştir. Bu denetimler çiftliklerde tarım ve hayvancılık faaliyetlerinde verimin artmasına katkı sunmuştur. Bu duruma 6 Ekim 1945 ve 31 Ocak 1946'daki teknik denetimlerle 26 Aralık 1945 tarihindeki mali denetim örnek gösterilebilir. Araştırmanın ilgili bölümlerinde müfettişlerin Baltacı Çiftliği hakkında hazırladığı raporlar ve bu raporlar doğrultusunda atılan adımlar ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarın/Yazarların herhangi bir çıkara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür

KAYNAKÇA

Akşam Gazetesi, 03.05.1946

Akşam Gazetesi, 04.12.1948

Akşam Gazetesi, 09.03.1935

Arda, B. (1942). *Atatürk Çiftlikleri*, Yayıncı adı yazılmamış.

Atatürk Ansiklopedisi, 2024.

Avcıoğlu, D. (1996). *Türkiye'nin Düzeni-Dün-Bugün-Yarın*, Tekin Yayınları.

BCA, 30.1.0.0, 75/477/15, Ek.8, (Tarihsiz)

BCA, 30.10.0.0, 156/99/7, 08.04.1938)

BCA, 30.10.0.0, 2/12/3, (11.06.1937)

BCA, 30.10.0.0, 2/12/5, (11.06.1937)

BCA, 30.10.0.0, 2/12/7, (12.06.1937)

BCA, 30.10.0.0, 216/459/5/2, (25.02.1947)

- BCA, 30.10.0.0, 216/459/5/31, (25.02.1947)
- BCA, 30.10.0.0, 60/407/4, (09.11.1938)
- BCA, 30.11.1.0, 112/13/6, (17.05.1937)
- BCA, 30.11.1.0, 112/13/7, (17.05.1937)
- BCA, 30.11.1.0, 112/13/7, Ek.3, (17.05.1937)
- BCA, 30.18.1.2, 123/71/6, (14.09.1950)
- BCA, 30.18.1.2, 13/51/15, (16.07.1930)
- BCA. 30.18.1.2, 133/63/4, Ek.76-2010, (13.07.1953)
- Birlik, G. K. (2014). Mustafa Kemal Atatürk'ün Mal Varlığı. *Bellekten*, 78(282), 757-802.
<https://doi.org/10.37879/bellekten.2014.757>
- Cumhuriyet Gazetesi, 03.06.1937
- Cumhuriyet Gazetesi, 25.05.1935
- Çakmak, Z. (2010). Atatürk'ün Çiftlik ve Arazilerini Devlet Hazinesine Bağışlaması, *Atatürk Dergisi*, 5(3), 165.
- Evliya Çelebi, (1970). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Zuhuri Danışman Yayınevi.
- Hâkimiyeti Milliye Gazetesi, 07.11.1934
- <http://yalovaozelidare.gov.tr/yalovanin-tarihcesi#:~:text=Atat%C3%BCrk'%C3%BCn%2C%20%22Kurtulu%C5%9Fa%20%C3%B6nc%C3%BC,ili'nden%20ayr%C4%B1larak%20il%20yap%C4%B1lm%C4%B1%C5%9Ft%C4%B1r.>
- <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ataturkun-ciftlikleri/>
- <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/yalova-ataturk-kosku>
- <https://kulturportali.gov.tr/turkiye/yalova/gezilecekyer/termal-ataturk-kosku>
- <https://kulturportali.gov.tr/turkiye/yalova/gezilecekyer/yuruyen-kosk>
- Kal, A. N. (2016). *Önce Tarım Atatürk Çiftlikleri*, 100.Ekonomik Forum, TOBB Yayınları.
- Kazel, E. (2014). *Yalova Şehir Coğrafyası*, [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi], İstanbul Üniversitesi.
- Kılınc, M. (2019). Basında Atatürk Orman Çiftliği (1925-1938), *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, (100), 555-584.
- Kurun Gazetesi, 22.08.1935
- Kurun Gazetesi, 24.09.1935
- Kültür Portalı Gazetesi, 2024.

Milliyet Gazetesi, 17.07.1932

Milliyet Gazetesi, 19.12.1930

Oğuzoğlu, Y. (2022). Osman Gazi'nin Kazandığı 27 Temmuz 1302 Yalakova (Bapheus) Zaferinin Tarihi Önemi, H. Karabağ (Ed.), *Yalakova'dan Yalova'ya Prof. Dr. Halil İncik Anısına Yalova Tarihi Araştırmaları*, içinde (ss. 16-19). Gaye Kitapevi.

Seçkin, S. (2009). *Atatürk Döneminde Yalova 'da Yapılan İmar Uygulamaları*, Uluslararası Ahmet Yesevi'den Günümüze İnsanlığa Yön Veren Türk Büyükleri Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

Son Posta Gazetesi, 09.09.1935

Son Posta Gazetesi, 24.12.1950

Son Telgraf Gazetesi, 23.06.1939

Soyak, H. R. (2002). *Atatürk'ten Hatıralar*, Yapı Kredi Yayınları.

Şanda, M. N. (2021). Tarsus ve Silifke'deki Atatürk Çiftliklerinin Denetlenmesi. *Pearson Journal*, 6(11), 206–219. <https://doi.org/10.46872/pj.237>

Ulus Gazetesi, 13.06.1937

Vakit Gazetesi, 01.12.1933

Yalova Özel İdare, 2024.

Yaşayanlar, İ. (2020). Yalova'da Bir Padişah Mülkü: Baltacı Çiftlik-i Hümayunu, H. Karabağ (Ed.), *27 Temmuz 1302 Yalakova Zaferi ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, içinde (ss. 166-168). Gaye Kitapevi.

Yeni Sabah Gazetesi, 11.08.1950

Yeni Sabah Gazetesi, 12.07.1950

Yeni Sabah Gazetesi, 18.07.1950

EKLER

Ek 1. Devlet Ziraat İşletmeleri'nin 1946 Yılına Ait Teftiş Raporu. (BCA, 30.10.0.0, 216/459/5, 25.02.1947)

Yıl içinde teftiş edilen		Müfettişlerce yazılan raporlar		Um. İdd. Gözlemcileri yıl içinde		DÜŞÜNCELER
İller	Bucaklar	Um. İdd. Gözlemcileri yıl içinde	Um. İdd. Gözlemcileri yıl içinde	Bölünme-ye göre 1946 yıl içinde	Teftişlere katılan rapor yazılı	
	SERVISLER	Um. İdd. Gözlemcileri yıl içinde	Um. İdd. Gözlemcileri yıl içinde	Bölünme-ye göre 1946 yıl içinde		
İstanbul.	Yalova	6/10/45	1	1	1	Umum Müdürlük Ziraat Servisi Şefi tarafından yapılmıştır. Mahalline tebliğata 10 zım görülmüştür.
Aydın	Köyceğiz	3/12/44	4	4	4	Teftişin birisi Umum Müdürlük Ziraat Servisi Şefi tarafından yapılmıştır.
Hatay	Reyhanlı	6/7/45	2	2	2	Teftişin ikisi Umum Müdürlük Ziraat Servisi Şefi tarafından yapılmıştır.
Hatay	Dört-yol.	9/6/45	3	3	3	Teftişin ikisi Umum Müdürlük Ziraat Servisi Şefi tarafından yapılmıştır.
Hatay	Dört-yol	19/6/45	3	2	2	Teftişin birisi Umum Müdürlük Ziraat Servisi Şefi tarafından yapılmıştır. Müfettiş tarafından verilen bir rapor hakkında mahalline tebliğata 10 zım görülmüştür.
Yozgat	Yerköy	22/12/45	1	1	1	Müfettiş tarafından verilen bu rapor üzerine mahalline tebliğata 10 zım görülmüştür.

DEVLET ZİRAAT İŞLETMELERİ KURUMU
UMUM MÜDÜRLÜK

03C 10 216 459 5

Ek 2. Yalova'da Samanlıdere Ağzındaki Mendireğin Tamiri Ve İskele İnşaatı İçin 1938 Yılı Bütçesine Ödenek Konulduğu. (BCA., 30.10.0.0, 156/99/7, 08.04.1938)

T. C.
İKTİSAT VEKÂLETİ
Limanlar Umum Müdürlüğü
L. H. S. Md.
Sayı : Genel Özel Eki

948
13714

Başvekalet Yüksek Makamına

C: 9/3/938 - 6/866 Yazıya.

Yazı İşleri Dairesi Müdürlüğü :

Yalovada Baltacı çiftliği içinden geçen samanlı derenin temizlenme ameliyesinin yapılıp yapılmadığının, yapılmadı ise tesri ettirilmesi ve ne zaman biteceğinin iş'arı emir olunmaktadır.

Yalovadaki samanlı derenin temizlenme işi tamamı le bitmiş, yelkenli ve motörlü küçük ticaret gemileri methalden itibaren dere dahilindeki iskeleye kadar kemali emniyet ve serbesti ile seyruşefar etmekte oldukları gibi dere dahili fırtınalı havalarda yüklü veya boş kırkı müteceviz gemiye emin bir melce teşkil etmektedir.

Dere ağzında bulunan mendirek müruru zamanla ve denizlerin tesirile çatlamış ve kırılmış olduğundan kırık yerlerinden fırtınalı havalarda denizlerin dere dahiline sürüyeceği taş ve kum yığınlarının dereyi yeniden dolduracağı için mendireğin aynı temel üzerinde 150 metre uzunlukta olarak müstace len tamirine ihtiyaç bulunmuş, bu derede Akay vapurları için bir dönme mahalli açılması ve buraya bir iskele inşası için de vekâletimce ihzar olunan 938 mali yılı bütçesine tahsisat konulmuştur. Bu tahsisat kabul buyurulduğu takdirde mendirek ve iskele işlerinin de tamamlanacağını arz ederim.

Limanlar Umum Müdürü
Saygılarımla
İktisat Vekili m
yazı İşlerine
6. IV - 938

030 10 156 99 7

BANVEKÂLET VE İKTİSAT
Zarın 4
5-4-938 2449

Karşılıklarda şube adı ve sayılarımızın yazılması
16
5320

2

Makale Bilgisi: Karagöz, C. (2024). George Orwell'in 1984 Romanını Frommcu Açısından Okumak. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.798-810.	Article Info: Karagöz, C. (2024). Formmian Reading of George Orwell's 1984. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.798-810.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1480013	DOI: 10.69878/deuefad.1480013
Gönderildiği Tarih: 07.05.2424	Date Submitted: 07.05.2424
Kabul Edildiği Tarih: 12.08.2024	Date Accepted: 12.08.2024

A FROMMIAN READING OF GEORGE ORWELL'S 1984

Cengiz Karagöz*

ABSTRACT

Although George Orwell's *1984* has been interpreted from a variety of theoretical perspectives, the narrative still reveals an opportunity to inquire into novel trajectories of arguments. It provides enough room for a reading especially in light of Erich Fromm's theoretical views. Erich Fromm is well-known for his criticism of modern society in which sadism, masochism and the crisis of freedom are outstanding features. For Fromm, since the Renaissance, modern individuals have found themselves entangled in a psychological state of loneliness, powerlessness and meaninglessness owing to their attempt to obtain freedom. Leaving behind traditional values and religious faith has not afforded them any freedom that they can be satisfied with; rather, lack of pre-modern values has caused them to embark on a quest for suppression of a feeling of impotence. That's why, sadist dictators like Big Brother desire to make up for a sense of insignificance by oppressing the masses while the masses become masochists by submitting blindly to his dictatorial authority as an indication of impotence. The novel offers the possibility of finding examples regarding how sadism and masochism foster the maintenance of each other in modern society in which acts of dominating and being dominated are commonly observed due to feelings of loss and emptiness.

Keywords: Erich Fromm, 1984, sadism, masochism, modern society

GEORGE ORWELL'İN 1984 ROMANINI FROMMCU AÇIDAN OKUMAK

ÖZ

George Orwell'in *1984* adlı romanı çeşitli teorik perspektiflerden yorumlanmış olsa da, anlatı hâlâ tartışmaların yeni yörüngelerini araştırma fırsatını ortaya koyar. Eser özellikle Erich Fromm'un teorik görüşleri ışığında bir okuma için yeterli alan sağlamaktadır. Erich Fromm, sadizm, mazoşizm ve özgürlük krizinin öne çıkan özellikleri olduğu modern topluma yönelik eleştirileriyle tanınır. Fromm'a göre,

* Öğr. Gör. Dr. , ckaragoz@nku.edu.tr, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, ORCID: 0000-0002-7564-3815

Rönesans'tan bu yana modern bireyler, özgürlüğü elde etme çabaları nedeniyle kendilerini psikolojik bir yalnızlık, güçsüzlük ve anlamsızlık durumunun içinde bulmuşlardır. Geleneksel değerleri ve dini inancı geride bırakmak onlara tatmin olabilecekleri bir özgürlük sağlamamış; daha ziyade modern dönem öncesi değerlerin eksikliği, onların acizlik duygusunu bastırma arayışına girmelerine neden olmuştur. Bu nedenle Büyük Birader gibi sadist diktatörler, kitleleri ezerek acizlik duygusunu telafi etmek isterken, kitleler acizliğin göstergesi olarak diktatörlük otoritesine körü körüne teslim olup mazoşistleşiyorlar. Roman, kaybetme ve boşluk duyguları nedeniyle tahakküm kurma ve tahakküm altına alınma eylemlerinin yaygınlaştığı modern toplumda sadizm ve mazoşizmin birbirini sürdürmeyi nasıl beslediğine dair örnekler bulma olanağı sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Erich Fromm, 1984, sadizm, mazoşizm, modern toplum

1. INTRODUCTION

George Orwell is an acclaimed writer of modernist literature who witnessed brutality, horror, pessimism and war in the last century. As a writer of such widely known works as *1984*, *Animal Farm* and *Burmese Days*, Orwell orients his thematic concerns towards freedom, equality, colonialism, dystopian themes and modern political tendencies of totalitarian regimes. Especially *1984* has been open to much debate due to its focus on modern dictatorial systems, psychological effects of such regimes along with social and political tendencies of modern society.

The novel presents a range of topics ranging from totalitarian regimes and their potential impacts on society to the extent to which technological and scientific developments changed modern society negatively. Frodsham states: "The dehumanized society of 1984 is just such a world where the machine has triumphed over man and mechanical over human values. Orwell ... had long feared that the machine would come to dominate mankind" (Frodsham, 1984, p. 142). Dobson and Fisher argue that Orwell foresaw a different potential of "Panopticon" with the invention of "television" and assumed it as a device of "totalitarian government" and "surveillance" (Dobson&Fisher, 2007, p. 308-309). Lisboa discusses Orwell stresses the deprivation of "individuality" and society's exposure to "mass-produced and quality-controlled emotion," which changes from "love for Big Brother to all-surround TV and organized daily sessions of Hate" (Lisboa, 2011, p. 152). To put it in a different way, Orwell questions whether welfare and freedom of humanity moves forward optimistically in parallel with progressive theories of the previous period.

Orwell deals with the emergence of modern totalitarianism whose outcome remains a vain hope in terms of freedom, equality and democracy. He is claimed to have given a message to Britain concerning the potential risk that it could become a land of "totalitarianism" despite "its long and distinguished tradition of liberal values" (Ingle, 2010, p. 118). Ingle claims: "Orwell wrote *Nineteen Eighty-Four* within the British socialist tradition to

warn fellow socialists to be on their guard against an intellectual elite which he despised and which he believed to be chiefly interested in power for its own sake” (Ingle, 2010, p. 118). Having experienced the general mood of the twentieth century marked by the dictatorial regimes of Nazism, Fascism and Socialism, Orwell did not draw an optimistic picture about the modern political atmosphere.

Erich Fromm wrote an afterword on the novel as he possibly thought that the narrative concerns perceptions that are in tune with his theoretical stance on modern values. In the afterword, he considers that modern man’s progressive thoughts about a perfect future in which “justice and peace” would play a predominant role failed and ended with the ultimate triumph of widespread pessimism (Fromm, 1963, p. 204). According to Fromm, contrary to “the early utopias” stressing “the mood of self-confidence and hope of post-medieval man,” the novel appears as an example of a “negative utopia” which relates “the mood of powerlessness and hopelessness of modern man” (Fromm, 1963, p. 205). The afterword includes such general views of Fromm on the novel, but we cannot see any direct quotes referring to the text. In addition, there is no mention of sadism, masochism and other issues that he elaborates on in his books. Thus, this study aims to handle the novel again by extending the analysis further with an emphasis on Fromm’s critique of modern man and the unexpected consequences of modernization.

2. Frommian Theory on Modern Man and Modernity

Erich Fromm is a German-born American psychiatrist whose theoretical views on general human nature, psychology and modernity are still discussed in social sciences. He attempts to shed light on humanity concerning the psychological crisis of modern society with an emphasis upon Europeans’ collective experiences being lived almost for the last five hundred years. His points of departure in his theoretical approaches concentrate on modern capitalist society, freedom, love, the effects of the industrial revolution on family life, individual relations as well as working life.

He calls attention to a set of characteristics that define the psychological state and plight of modern man. According to Fromm, due to industrialization and modernity, individuals have severed their deeply ingrained bonds to “traditions,” “common values” and other people, so they have been overcome with feelings of isolation and loneliness (Fromm, 1973, p. 107). Despite being “part of a crowd” and living together with other members of society, modern man reflects “no convictions which he could share with others” and has turned into “an a-tom (the Greek equivalent of ‘individual’ = indivisible), held together only by common, though often simultaneously antagonistic interests, and by the cash nexus” (Fromm, 1973, p. 107). He attains a sense of security on the condition that he feels “as similar as possible to his fellow man” and gains approval of other people; that is, “to be different,” “to find himself in a minority,” “any deviation from the pattern”

and “any criticism” are among the main factors that awaken “fear and insecurity” (Fromm, 2002, p. 191). Drawn into a course of action where he forces himself to bear a strong resemblance to the majority of mass society, modern man faces the prospect of losing his individuality and predispositions peculiar to himself. He begins to suppose that the more he resembles mass society in many respects, the more self-confidence he summons up.

The concept of freedom is also among the points that Fromm raises in his discussions. For Fromm, individuals have become subservient to “capitalist marketplace” which has restricted their “freedom” since the Renaissance and Reformation (McLaughlin, 2021, p. 87). Due to “the predominance of exploitive, alienating forms of life and activity” such as “the hierarchical, regimented modern workplace, the atomization of the modern family, competitive acquisitiveness, technological reification,” “free personhood” has been replaced with an anxious one (Thompson, 2020, p. 27-28). Concerning the radical changes occurring in modern subjects after the Renaissance, Erich Fromm argues:

“Not having the wealth or the power which the Renaissance capitalist had, and also having lost the sense of unity with men and the universe, he is overwhelmed with a sense of his individual – nothingness and helplessness. Paradise is lost for good, the individual stands alone and faces the world – a stranger thrown into a limitless and threatening world. The new freedom is bound to create a deep feeling of insecurity, powerlessness, doubt, aloneness, and anxiety. These feelings must be alleviated if the individual is to function successfully.” (Fromm, 1965, p. 81)

Modernity offers man a new world which is no longer governed by traditional values and previous hierarchies where his status was fixed and secure. Setting foot in a phase of life that modern man was not familiar with has left him subject to new pursuits and attempts to release himself from this psychological crisis. Fromm claims: “Modern man sees things differently. He is not as interested in being and becoming more as he is in having more. He wants a better job, more money, more power, more respect” (Fromm, 1986, p. 68). Removed from traditional ties and social norms commonly practiced in the pre-modern period, modern man puts forth great efforts to gain appreciation, material wealth and a better career.

Erich Fromm raises the interconnection between sadism and modern society in his arguments. He states: “The sadistic person wants to escape from his aloneness and his sense of imprisonment by making another person part and parcel of himself. He inflates and enhances himself by incorporating another person, who worships him” (Fromm, 1956, p. 20). In order to make a distinction between “sadism” and “destructiveness,” Fromm thinks that “destructiveness” is associated with “destroying the object,” “doing away with

it,” and “getting rid of it” whereas “the sadist wants to dominate his object and therefore suffers a loss if his object disappears” (Fromm, 1965, p. 181). He continues to define the concept as such: “Sadism aims at incorporation of the object; destructiveness at its removal. Sadism tends to strengthen the atomized individual by the domination over others; destructiveness by the absence of any threat from the outside” (Fromm, 1965, p. 202). Fromm describes “sadism” as one of the most severe malaises of modern society in which modern man, as a means of suppressing his loneliness and anxiety, tends to exercise authority and influence over others. Feeling concerned by lack of self-reliance, security and traditional values, he cannot adapt himself to the new social atmosphere that he has not been familiar with. Mired in a sense of emptiness, he aims to seek for new ways of reaching freedom by stretching his sphere of influence to the extent of oppressing and having authoritative power over other individuals.

The feeling of masochism emerges as one of Fromm’s basic arguments as regards modern society. Masochism is one of the instruments which aims to protect the modern “self” from concerns led by prompted by modernity (Thompson, 2020, p.39). As individuals may feel powerless, insignificant and inferior in modern culture, they tend to be dependent on “powers outside of themselves, on other people, or institutions, or nature” and “submit to the factual or alleged orders of these outside forces” (Fromm, 1965, p. 163-164). The underlying purpose behind the fact that “the individual seeks to submit to a person or power which he feels as being overwhelmingly strong” is “to get rid of the individual self, to lose oneself; in other words, to get rid of the burden of freedom” (Fromm, 1965, p. 173). Hence, modern values have not always triggered sadistic tendencies in all modern individuals and nor have influenced them in the same way. Whereas some have tried to dominate others with an inspiration from sadistic inclinations, masochist ones have shown a strong tendency to be dominated by those possessing sadistic symptoms.

Modern totalitarian regimes constitute an integral part of Erich Fromm’s research concerning modern society. He is of the opinion that modern dictatorial systems such as “Fascism, Nazism and Stalinism” found a large number of supporters as “the atomized individual” was in search of “a new refuge and security” (Fromm, 2002, p. 230). Fromm expresses: “The individual is made to feel powerless and insignificant, but taught to project all his human powers into the figure of the leader, the state, the ‘fatherland,’ to whom he has to submit and whom he has to worship” (Fromm, 2002, p. 230). In such systems, the manifest reflection of sadism-masochism relations might be observed; in other words, the sadist leader tries to compensate for “the sense of vital impotence” by exercising strict control and authority over the masochist masses struggling to neutralize “the sense of vital impotence” by conforming blindly to the will of the dictator (Fromm, 1973, p. 291-292). Both

the sadistic leader and the masochistic masses seem to be in need of each other as a means of seeking solace in master-slave relations.

3. A Frommian Reading of *1984*

1984 epitomises the philosophy and theoretical views of Erich Fromm when it is treated from the perspective of the psychological crisis of modernity and modern society. In his “Preface on 1984,” Erich Fromm defines the novel as “despair about the future of man” and a message for humanity regarding the gloomy prospect of failing to preserve “human qualities” and turning into “soulless automatons” (Fromm, 1963, p. 204). George Orwell provides us with a political structure in Oceania where the modern dictator reflects sadistic inclinations and, through the use of force, brings the masses into conformity with a standardised pattern of living. The masses, through a masochistic disposition, follow the instructions imposed by a single party and identify strongly with Big Brother. The novel throws into question to what extent modern technology and development have improved the freedom and justice of humanity when compared with the Middle Ages and ancient times. The loss of traditional social relations based on close ties and firmly implanted family life fosters cold and uniform modes of attitudes as the modern political system imposes that.

Big Brother in the novel serves as a typical example of a sadistic leader who reminds the reader of characteristics put forward by Erich Fromm. He is depicted as the ultimate authority whose commands and decisions are put into practice without a slight opposition. Here, the author is likely to give an implicit message that political leaders in modern society, particularly in the totalitarian regimes, raise themselves above the level of ordinary human beings and receive pleasure from being elevated to the status of a semi-god.

“At the apex of the pyramid comes Big Brother. Big Brother is infallible and all-powerful. Every success, every achievement, every victory, every scientific discovery, all knowledge, all wisdom, all happiness, all virtue, are held to issue directly from his leadership and inspiration. Nobody has ever seen Big Brother. He is a face on the hoardings, a voice on the telescreen. We may be reasonably sure that he will never die, and there is already considerable uncertainty as to when he was born” (Orwell, 1949, p. 209).

According to the Frommian psychological norms, the sadistic attitudes of Big Brother emerge as a direct consequence of modernity. Big Brother seems to find satisfaction in keeping the masses under control and putting them under pressure. This is because he has lost his traditional values and strong social relations that prevent him from feeling powerless and lonely. Plagued by anxiety and lacking self-confidence, Big Brother takes refuge in making his society subservient. Lack of traditional values such as firm faith in God and close human ties brings him into a psychological state of loneliness and

meaninglessness. As a result, such a psychological crisis provokes sadistic acts of Big Brother which mean feeling the need to keep individuals enslaved.

The literary text makes references to the ways sadistic figures and their followers pay the way for a more rigid stratification of social classes cropping up after the 20th century than the previous ones. In the preceding centuries, the industrial revolution and capitalist system laid the foundation for the emergence of new middle classes as well as exploitation of the masses. Progressive ideas of science and technology failed to be marked by a favourable outcome in terms of alternative options being suited to actual conditions.

“But by the fourth decade of the twentieth century all the main currents of political thought were authoritarian. The earthly paradise had been discredited at exactly the moment when it became realizable. Every new political theory, by whatever name it called itself, led back to hierarchy and regimentation” (Orwell, 1949, p. 205).

New class distinctions in the modern dictatorial systems prompt us to question to what extent equality is achieved in modern society. The organisation of the class structure is performed according to the instructions of Big Brother and his party. In this stratification of classes, “the new aristocracy” consisting mainly of “bureaucrats, scientists, technicians, trade-union organizers, publicity experts, sociologists, teachers, journalists, and professional politicians” stand out as the new “middle class” above “the working class” (Orwell, 1949, p. 206). What these classes have basically in common is their ideology determined by Big Brother. Thus, according to the novel, while modern political structure under dictatorial regimes spreads economic inequality between classes, it restricts the classes to a single ideology.

The writer compares modern dictators with those of the previous ages and argues that the previous ones are not as oppressive as modern leaders. The novel narrates: “The ruling groups were always infected to some extent by liberal ideas, and were content to leave loose ends everywhere, to regard only the overt act and to be uninterested in what their subjects were thinking” (Orwell, 1949, p. 206). For Orwell, “[e]ven the Catholic Church of the Middle Ages was tolerant by modern standards” (Orwell, 1949, p. 206). Then, it is possible to suppose that modernity orients political leaders towards sadistic tendencies which result in more severe and cruel political systems in the twentieth century than those in pre-modern periods.

“The invention of print, however, made it easier to manipulate public opinion, and the film and the radio carried the process further. With the development of television, and the technical advance which made it possible to receive and transmit simultaneously on the same instrument, private life came to an end. Every citizen, or at least every citizen

important enough to be worth watching, could be kept for twenty-four hours a day under the eyes of the police and in the sound of official propaganda, with all other channels of communication closed” (1949, p. 206-207).

The text gives us the message that technical developments no longer serve the interests of the masses. They are used in favour of the sadistic ambitions of modern tyrants like Big Brother. The main function of technological devices is to subject society to a close observation and collect information about each individual. Protection of privacy is almost impossible due to “telescreens” constructed in houses. Also, the media brainwash the masses by propagating the single doctrine of the regime. Contrary to the previous expectations, technological developments do not bring freedom to the public life of modern society; instead, technology limits the realm of freedom for the masses while extending the authoritative power of Big Brother over the whole society. It seems logical to draw a parallel between restriction of freedom and development of modern technology.

In the novel, punishment of death and questioning methods in the Middle Ages are juxtaposed with those of modern governments, and it is recounted that the Inquisition is more honourable and less merciless than punishment methods in modern totalitarian regimes. According to the text, burning heretics in front of crowds might seem brutal, but those killed in conformity with the Inquisition remained firmly and honourably adherent to their beliefs till their last breath; as a result, the Inquisitor deserved to be condemned whereas the victim became a heroic person (Orwell, 1949, p. 257). However, modern dictatorial systems change their questioning and punishment methods in which human rights, freedom, mercy and justice are not valued.

“Later, in the twentieth century, there were the totalitarians, as they were called. There were the German Nazis and the Russian Communists. The Russians persecuted heresy more cruelly than the Inquisition had done. And they imagined that they had learned from the mistakes of the past; they knew, at any rate, that one must not make martyrs. Before they exposed their victims to public trial, they deliberately set themselves to destroy their dignity. They wore them down by torture and solitude until they were despicable, cringing wretches, confessing whatever was put into their mouths, covering themselves with abuse, accusing and sheltering behind one another, whimpering for mercy. And yet after only a few years the same thing had happened over again. The dead men had become martyrs and their degradation was forgotten. Once again, why was it? In the first place, because the confessions that they had made were obviously extorted and untrue” (Orwell, 1949, p. 257).

Sadistic inclinations of modern dictators dehumanise the judicial system and judgment to such a degree that victims lose their consciousness and confess whatever is imposed on them after a period of harsh physical and mental pain. Victims are forced to admit crimes that they did not commit. They are prevented from dying faithful to their beliefs and condemned to a death in the shadow of lies, dishonesty and coercion. Unlike the burned individuals in the Middle Ages, victims lose their dignity so that sadist leaders can maintain their authority with so-called dignity and disguise the real face of the system.

The narrative gives examples about the ways sadism and masochism add to each other for the smooth operation of the existing political order. The masses become masochistic as a result of being isolated from pre-modern ties with religion, traditions and social life. Talking with Winston about the system, O'Brien says: "The first thing you must realize is that power is collective. The individual only has power in so far as he ceases to be an individual. You know the Party slogan: 'Freedom is Slavery.'" (Orwell, 1949, p. 267). This appears as the case where modern individuals have striven to attain freedom since the Middle Ages, but have not succeeded in reaching their ambition so far. In order to break loose from freedom whose boundaries they do not know and which they have never been acquainted with since the Middle Ages, they feel it necessary to submit to the sadistic character of Big Brother and his order. O'Brien says: "But if he can make complete, utter submission, if he can escape from his identity, if he can merge himself in the Party so that he is the Party, then he is all-powerful and immortal" (Orwell, 1949, p. 267). The desire to obtain freedom and individuality since the Renaissance has evolved into a process in which modern individuals are tormented by a sense of loneliness and weakness; therefore, they believe that they will become powerful and satisfied on the condition that they identify with the authority of Big Brother and One Party. The political system urges the masses to devote themselves entirely to the ideological precepts of the party and to sacrifice their freedom. It is indispensable that atomised individuals in modern society turn into blind adherents to the doctrines of Big Brother.

The psychological state of sadism induces Big Brother to be heavily dependent on support and submission of the masses as he feels a sense of inadequacy and lacks self-confidence. Attributing weakness and helplessness to the masses as a means of self-defence mechanism, Big Brother tries to find justification for his sadistic rule. Masochistic character of the masses is exploited to his advantage:

"That the Party did not seek power for its own ends, but only for the good of the majority. That it sought power because men in the mass were frail, cowardly creatures who could not endure liberty or face the truth, and must be ruled over and systematically deceived by others who were stronger than themselves. That the choice for mankind lay between freedom and happiness, and that, for the great bulk of

mankind, happiness was better. That the party was the eternal guardian of the weak, a dedicated sect doing evil that good might come, sacrificing its own happiness to that of others “ (Orwell, 1949, p. 265).

This illustrates the tragic case of sadist and masochist personalities, far removed from previous attachment to ancestral beliefs, customs and intimate social relations. A feeling of deprivation leaves Big Brother and the masses in a void that precludes them from knowing what to do with freedom. Engaged in a struggle to find a way of escaping from a heavy burden of freedom, both Big Brother and the masses place an excessive reliance on each other. For Big Brother’s party, the masses are so deeply devoid of help and protection that they need the dictator’s intervention in their freedom if they want to be happy. In a similar way, Big Brother gives the impression of needing to govern society with cruel restraints as a way of repressing his inability to cope with freedom.

The writer exhibits the decay of humane values and love in a social and political milieu governed by interdependence of sadistic and masochistic personalities. As well as a gradual falling into degeneration from the viewpoint of freedom and equality, the loss of social norms characterised by close and affectionate personal relationships becomes evident. Modern man’s strong and persistent desire for lost values belonging to pre-modern times is highlighted: “The old civilizations claimed that they were founded on love or justice. Ours is founded upon hatred. In our world there will be no emotions except fear, rage, triumph, and self-abasement. Everything else we shall destroy – everything” (Orwell, 1949, p. 270). The fact that humanity has become more modern in technological terms does not mean that love and social relations have improved in parallel with the progress. A deviation from previous familial relations where individuals begin to experience love seems inescapable: “Children will be taken from their mothers at birth, as one takes eggs from a hen. The sex instinct will be eradicated ... Our neurologists are at work upon it now” (Orwell, 1949, p. 270). Science and technology are manipulated to repress the inborn need to procreate and to render assistance to the interests of the despotic regime. The close and warm ties between family members are removed: “We have cut the links between child and parent, and between man and man, and between man and woman. No one dares trust a wife or a child or a friend any longer” (Orwell, 1949, p. 270). The political regime sees love relations between family members as a large obstacle to the regular running of the system. Big Brother aims to fill the place of parents and to direct the masses to transfer emotions of love to his authority: “There will be no loyalty, except loyalty towards the Party. There will be no love, except the love of Big Brother” (Orwell, 1949, p. 270). Psychological health of people is impaired with the aim of producing generations whose attachment to family is cut through brutal intervention in family bonds.

The narrative attracts the reader to notice uniformity and unvarying forms of behaviour resulting from a fixed set of patterns being determined by Big Brother and obeyed by the masses. The outcome of the policy that the party pursues is portrayed as follows: "...a nation of warriors and fanatics, marching forward in perfect unity, all thinking the same thoughts and shouting the same slogans, perpetually working, fighting, triumphing, persecuting – three hundred million people all with the same face" (Orwell, 1949, p. 74). The sadistic ambition provokes the dictator to erase all visible traces of individuality and individual ways of thinking and acting. Big Brother cannot tolerate any minor difference of belief and opinion and regards it as a threat. Since individuality means substantial divergence from the imposed norms, it might render ineffective the despotic system step by step and ultimately subvert the government.

4. CONCLUSION

1984 as a novel interpreted from a variety of theoretical perspectives provides us with much evidence suggestive of Erich Fromm's theoretical notions of modern man and modernity. Erich Fromm thinks that modernity, beginning from the Renaissance, stimulated individuals to believe that they could obtain freedom and happiness after abandoning pre-modern norms, traditions and religious belief. However, the result has been dashed expectations. Removed from traditional social relations and beliefs, modern individuals could not know what to do with freedom and found themselves stuck in a desolate sense of loss. This process of loneliness, impotence, anxiety and powerlessness culminated in psychological states of sadism and masochism. Modern dictators possessing sadistic tendencies needed to dominate and oppress the masses with the aim of suppressing a feeling of emptiness. Masochism figured in modern society as a result of a desire to form a strong attachment to a person. Masochist individuals associated themselves with the modern totalitarian regimes and took pleasure in being enslaved. That is, lack of conventional codes of behaviour left modern society in a void in which either enslaving or being enslaved plagued individuals. The prevailing atmosphere in modern society reflects uniformity and standardisation because individuals want to be a part of the dominant ideology as a method of escaping from loneliness and isolation.

Big Brother represents a sadistic personality that desires to dominate the masses and control strictly each step of their life. Owing to a sense of weakness and anxiety concerned with alienation from pre-modern values, he needs the existence of a group of people that he can put under pressure and impose mass-produced social norms on. Because he lacks self-confidence, he is haunted by insecurity and concern about the possibility of losing his authority over society. For this reason, telescreens are used to keep individuals under constant surveillance even inside their homes. The press assumes the role of disseminating one-sided information based on lies, exaggeration and distortion to promote the ideological doctrine of Big Brother. He derives

pleasure from restricting freedom of the masses and thus tries to satisfy his sadistic feelings. Any sign of opposition and departure from his despotic regime or any suspicion about such a prospect causes incarceration, torture and death.

The masses illustrate masochistic tendencies of modern individuals, no longer preserving their ties to tradition and religion and therefore feeling a sense of powerlessness. They have a strong tendency to compensate for such a predicament by committing themselves unreservedly to the sadistic desires of Big Brother. Becoming an ardent follower of his political system possibly provides some sort of deliverance from anxiety and loneliness caused by separation from deep-seated practices. They associate themselves with the dictator and suppose that freedom expresses meaninglessness and emptiness. Hence, real happiness may be achieved by participating in the collective soul, the criteria of which are dictated by the totalitarian system. Freedom is equivalent to obscurity and divergence from unity of the nation. Masochistic desires entail their blind devotion to the party without any suspicion and questioning. Profound dedication to the religious beliefs in the previous ages is replaced with faithful subservience to Big Brother and his sadistic ambitions.

The prevailing tone of society in the narrative is characterised by the loss of warm love relations and the emergence of a homogeneous societal pattern. The correlation between sadism and masochism destroys love relations in family life by educating little children in conformity with the mindset of the political order. They are brought up in such a way that they show unconditional loyalty to Big Brother and, if necessary, can sacrifice their parents for the sake of the regime. The masses are often gathered around slogans and national marches which declare immense dedication to the dictatorial system. Individuality is not a feature which can be observed in the modern despotic regime both because it is perceived as a threat and because it means a feeling of insecurity and isolation for the masses.

CONFLICT OF INTEREST

The author declares that there is no conflict of interest.

ETHICS COMMITTEE APPROVAL / PARTICIPANT CONSENT

Ethics committee approval is not required for this study. There are no participants in this study.

FINANCIAL SUPPORT

The authors did not receive any kind of financial support for this research.

AUTHOR CONTRIBUTIONS

This research and all its stages were conducted by the author

REFERENCES

- Dobson, J. E., & Fisher, P. F. (2007). The Panopticon's Changing Geography. *Geographical Review*, 97(3), 307–323. <http://www.jstor.org/stable/30034174>
- Frodsham, J. D. (1984). The New Barbarians: Totalitarianism, Terror and the Left Intelligentsia in Orwell's 1984. *World Affairs*, 147(3), 139–160. <http://www.jstor.org/stable/20672021>
- Fromm, E. (1963). Afterword on 1984. *Orwell's Nineteen Eighty-Four: Text, Sources, Criticism*, ed. Irving Home. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., pp. 204-210.
- Fromm, E. (1965). *Escape From Freedom*. New York: Avon Books.
- Fromm, E. (1986). *For the Love of Life*. Ed. Hans Jürgen Schultz. Trans. by Robert and Rita Kimber. New York: The Free Press.
- Fromm, E. (1956). *The Art of Loving*. New York: Harper and Row Publishers.
- Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fromm, E. (2002). *The Sane Society*. London and New York: Routledge.
- Ingle, S. (2010). *Nineteen Eighty-Four Promotes the Values of the Common People*. In Dedria Bryfonski (Ed.), *The Abuse of Power in George Orwell's Nineteen Eighty-Four* (pp. 115-128). Detroit: Greenhaven Press.
- Lisboa, M. M. (2011). *The End of the World: Apocalypse and its Aftermath in Western Culture* (1st ed.). Open Book Publishers.
- McLaughlin, N. (2021). *Erich Fromm and Global Public Sociology*. Bristol University Press.
- Orwell, G. (1949). *Nineteen Eighty-Four*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Thompson, M. J. (2020). Erich Fromm and The Ontology of Social Relation. Kieran Durkin and Joan Braune (Eds.), *Erich Fromm's Critical Theory: Hope, Humanism, and the Future* (pp. 23-42). London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Makale Bilgisi: Özkaya F. (2024). Postmodern Kimlik. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 11, Sayı:2, ss.811-827.	Article Info: Özkaya F. (2024). Postmodern Identity. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp.811-827.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1443100	DOI: 10.69878/deuefad.1443100
Gönderildiği Tarih: 26.02.2024	Date Submitted: 26.02.2024
Kabul Edildiği Tarih: 13.09.2024	Date Accepted: 13.09.2024

POSTMODERN KİMLİK

Füsun Özkaya*

ÖZ

Herhangi bir bağlamdan bağımsız olarak düşünemediğimiz özne, tanımlanan söylemin parçasıdır. *Biz* ve *Ben*'in tanımlanmasına yeniden yol açan postmodern durum, her şeyden önce aktörleri bir araya getirmenin bizim için ne kadar zor olacağını gösterme meselesidir. Karşıdakinin tanımı, bir başkasına karşıtlık söylemini ortaya koyarken buradaki *bizim* tanımımız kendini *olumlama* söylemiyle ilişkilidir. *Biz*, yalnızca kurgusal bir tanınma alanı olarak var olur. Yani insanların bir araya gelerek ortak noktalarını paylaştıkları hayali bir yer. Eğer bu tanınma ve ait olma duyguları iyi bir şekilde sabitleştirilirse akıl resmî olarak mevcut hâle gelir. O andan itibaren ortaklarımız, aynı veya çok benzer hassasiyetle birleşerek yaşama karşı harekete geçebilir. Ancak postmodernistler bu senaryoyu altüst etme riskini taşır. Herhangi bir seferberlik sürecinin gerektirdiği kolektif bağlılık, postmodern biz tarafından yeterince beslenmez. Yalnızca akıl sahibi bir varlık olan öncüsünün aksine, postmodern birey bir *arzu* varlığıdır. Kişiliğinin duygusal gelişimi, kendi içine kapanmayla kolayca birleşir ve bu da onu kolektif talepler formüle etmekten alıkoymaz. Öte yandan bu kimlik çoğulculuğu *biz* ve *ben*'in harekete geçirme kapasitesini daha da azaltır. Bu nedenle postmodern tavır, bireyin kimliğini artık sözde evrensel bir normla değil, onu diğerlerinden ayıran şeye göre tanımlamasında ısrar eder. Farklılığa yönelen postmodern kimlik böylece her bireyin arzu ve ihtiyacına uyum sağlamayı ister. Buradan hareketle Postmodern Kimlik'in bu çalışmada yeniden ifade edilmesi simgesel alanda algılanan ve kavranan değişimleri çerçeveleme meselesidir. Fakat her şeyden önce tüm kavram belirsizliklerinin temeller, temsiller ve dil krizi sorununun farkındalığında bu çalışmada öncelikle *kimlik* ve *postmodern* kavramının genel bilgilendirilmesi verildikten sonra *postmodern kimlik* birlikteliğinin ne şekilde sunulduğu irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: postmodern, kimlik, postmodern kimlik

POSTMODERN IDENTITY

ABSTRACT

The subject, which we cannot think independently of any context, is part of the defined discourse. The postmodern situation that leads to the redefinition of "We" and "I" is

* Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, s.fsunozkaya@gmail.com, ORCID: [0000-0001-8326-7496](https://orcid.org/0000-0001-8326-7496)

above all a matter of showing how difficult it will be for us to bring the actors together. While the definition of the other reveals a discourse of opposition to another, our definition here is related to a discourse of self-affirmation. We exist only as a fictional space of recognition. That is, an imaginary place where people come together and share what they have in common. If these feelings of recognition and belonging are well anchored, the mind becomes formally present. From then on, our partners can mobilize against life, united by the same or very similar sensibility. But postmodernists risk upsetting this scenario. The collective commitment required by any mobilization process is not sufficiently nurtured by the postmodern "us". Unlike his predecessor, who was a being of reason alone, the postmodern individual is a being of desire. The emotional development of his or her personality is easily combined with self-absorption, which prevents him or her from formulating collective demands. On the other hand, this pluralism of identity further reduces the mobilizing capacity of we and I. The postmodern attitude therefore insists that the individual no longer defines his or her identity by a supposedly universal norm, but by what distinguishes him or her from others. Postmodern identity, oriented towards difference, thus seeks to adapt to the desires and needs of each individual. From this point of view, the rearticulation of Postmodern Identity in this study is a matter of framing the changes perceived and grasped in the symbolic field. But first of all, in the awareness of all conceptual ambiguities, the problem of foundations and language crisis, this process will first give general information about the concept of identity and postmodern, and then it will be examined how the postmodern identity unity is presented.

Keywords: postmodern, identity, postmodern identity

1. GİRİŞ

Postmodern olan, çelişkilerle bir şeye özgü düşüncelerle işaretlenmiştir. Özneyi yeniden inşa etme adına yaratılan mitolojiler, kurulmaya çalışılan etik, bölgeler-kültürler, gerçek-hayalî mekânlar, yerler-yokluklar, merkez-çevre, unutma-hafıza, inkâr-inanç gibi kavramlar sosyal ve politik temsil krizinin içerisinde yer alır. Dünya sistemindeki sapmalar, ikilemlerin radikalleşmesi postmodern durumun doğduğu, büyüdüğü ve geliştiği yerdir. Öznenin ölümü, söylemlerin heterojenliği, meta anlatıların sonuyla vurgulanan melezliklerin damgalandığı dönemdir. Bütünlüklü toplumsal ahlak söyleminin gerilemesi, cinselliğin çok yönlülüğü, ailenin yeniden düzenlenmesi, kültürel ve toplumsal olarak farklılaşmaya gidilmesi ve böylesi bir zamanda *logosun* parçalanması kimlik/kimlikler göçebeliğini de beraberinde getirir. Artan bireyselleşmeye ve toplumsal topluluk biçimlerinin gevşemesine yönelik eğilimler kişinin kendini yeniden ve yeniden kurmaya çalışması, diğer kimliklerle birçok yaşam biçimini de denemesine olanak tanır. Fakat tüm bunlar tanınma sorununu ortaya çıkarır. Bununla birlikte sürerlilik ve tutarlılığa meydan okunması, yeni kimlik görünümünün verdiği anlamdan çok boşluk ve yapısökümle tanımlanır.

Modernitenin birleştirici/bütünleştirici düşüncesi, rasyonel/iyimser projesi ve onun büyük anlatılarıyla karşı karşıya kalan postmodern, bazı sonuçlara varma umudu olmadan geçici, olumsal/otomatik dinamizm deneyimini yaşar. Bu çağın neredeyse kavramsal referans noktaları veya

tanımlanmış projesi olmadan fakat umut verici olabilen daimî bir geleceğe takılıp kaldığı belirsizlik içinde ilerler. Dünyaya, insana, gerçekliğe ve tarihe dair yeni görünüm sunarken aklın mutlak gücü olarak insanın düşüncesini sorgular. İlerleme nosyonunun yadsınması, tarih tasavvuru arasındaki bağlantı ve ötekine dair vizyondan hareketle çeşitliliğin bir çatışma değil, çoğalma kaynağı olduğunu kabul eder. Kimlik/ötekilik ilişkisinin karşımıza çıktığı durumda, akılla metafiziğin yerine parçalanmış insan öznesi görünümünü koymak, türlü ideolojilerin ikamet ettiği bir mesele olarak kendisini gösterebilir.

2. Kimlik

Latince *aynı* anlamına gelen *idem* sözcüğünden ortaya çıkan *kimlik* kavramı, benzersizliği belirleyen ve her bireyi diğerinden farklı kılan şey olmanın ötesinde birbirinin aynısı şeyleri, birbirine benzeyen unsurları bir araya getirerek kolektiflik meydana getiren olgudur. İlişkiler ağının bir parçası niteliğindeki kavram benzerlik -nesnel olarak kendinde bir benzerlik, öznel olarak deneyimlenen algılanan hissedilen benzerlik- ve farklılığa gönderimde bulunmasıyla daima belirsizliğini korur, ayırır, iç içe geçerek anlam bulmaya çalışır. Kolektif kimlikler başka bir kolektiften bireysel kimlikleri başka bir bireyselliğin farklılığından/farkındalığından kaynaklanır. Verili bir zamanda atanmış olarak bulunan fakat yalnızca gerçekleşmesi dâhilinde kullanım alanı yaratan kimlik, ilişkinin veya ilişkiler ağının, kişinin kendinde temsilinde gerçekleştirdiği her alanda/sınırdaki bulunan uzantısıdır. Fakat bunun kişideki yansıması/yanılsamasının kimlik bilinci mi yoksa kimlik duygusu mu olduğu belirsizdir.

Başkalarıyla temasa geçmediği takdirde tek başına var olabilecek içsel bir nitelik olmayan kimlik (simgesel figürü karakterdir), verili olarak sunulmasının ardından bireysel düzlemde değişimlere tabiidir. İlişkiselliğe eş değer olan kavram, an'da belirlendiği anlamla biçim veren, büyük ölçüde dille ifade edilebilir olan bir şey ile kendisi arasında aralık bıraktığı eylemdir. Durumcu ve bağlamsal yapıyla bu aksiyon, belirli bir inanç ve düşünce sistemi içermesiyle, buradan hareketle belirli bir hedefe varmaya çalışmasıyla ideolojiktir ve dolayısıyla politiktir. Bu nedenle farkında olarak veya olmayarak sürekli bir sürecin parçası; benin içinde örtülü olarak ötekiyle yaşanan/yaşatılan ilişkiyse sınırlama, güçlendirme ve zayıflatmayla ilerletilendir. Bu durumda kişinin kendini ve toplumsal yerini tanıma, kendini yansıtmaya, bir başkası tarafından algılanma biçimini ifade eden kimlikle benlik ilişkisel olmakla birlikte benliğin, bireyin kendini ve iç dünyasını daha çok vurgulamasıyla çizgiyi çizdiği söylenebilir.

“... ‘kimlik’ bize keşfedilmesi gereken bir şey olarak değil de, tamamıyla icat edilmesi gereken, bir çabanın hedefi, ‘bir amaç’, kişinin en baştan inşa etmesi gereken veya alternatif teklifler arasından seçip sonra uğruna mücadele edip ardından ancak daha da fazla çaba ile koruyacağı bir şey olarak yansıtılıyor. Oysa mücadelenin zaferle sonuçlanması

için, kimliğin statüsündeki ebedi tamamlanmamışlık ve istikrarsızlık gerçeğinin bastırılmaya ve yoğun bir emekle örtbas edilmeye ihtiyacı vardır; ki kimlik buna da meyillidir” (Bauman, 2022, s. 25).

Kimlik kavramı, sosyal bilimler alanında yaygın olarak kullanılmakla birlikte son zamanlarda farklı disiplinler tarafından da sıklıkla ele alınır. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1950'li yıllarda psikoloji ve sosyolojiyle ilişkilendirilen kimlik, insanlık durumunun sınırlarını açıklayabileceğine inanılan disiplinlerin tesirinden yararlanır. Dönemin yaşadığı olaylar neticesinde kimlik krizinden etkilenen ülke, birey ve toplum arasındaki ilişkileri yeniden ele alarak kelimenin giderek artan kullanımına neden olur (1970'li yıllara gelindiğinde ivme kazanır). Bununla beraber kimlik kavramına ilgi M.Ö. 5-6. yüzyıllara dayanır (Sokrates öncesi Herakleitos, Parmenides ve sonrası vd.). Orta Çağ'da gruba uygunluğu ifade eden kavram, XVII-XVIII. yüzyıllarda kişisel kimlik sorunları (John Locke, kişisel kimliğin zaman içindeki birliği sorunu vb.) söz konusuken XIX. yüzyılda Hegel¹ kimlik sorununu toplumsal ilişkiler alanına taşır. XX. yüzyıla geldiğimizdeyse yaşanan gelişmeler sayesinde kimliğe atfedilen anlam çoğalır. Psikoloji onu her şeyden önce bireye indirger. Freud (id-ego-süperego) ve onun izinden gelenler kimliklerin çatışma (kendi ve başkalarının kimliği) içinde yaratıldığını ifade eder. Erik Erikson, 1950 yılında yayımlanan *Çocukluk ve Toplum* adlı eserinde kişiliğin inşasında sosyal etkileşimlerin rolünü vurgulayarak Freudyen teorinin ötesine geçmeye çalışır. Kavram aynı zamanda sosyoloji ve antropoloji aracılığıyla farklı bakış açılarından yayılma eğilimi gösterir. Yüzyılın başlarında Fransız antropolojisindeki analizler ilk olarak *kişi* kavramı üzerinde yoğunlaşır. Bu kavram bizi, insana kimlik kazandıran düşünce sistemlerini ve kişinin statüsünü sorgulamaya davet eder. Bu noktada Marcel Mauss'un analizleri önemlidir. O, kimliğin diğer şeylerin yanı sıra bireyin yaşadığı durumlara veya sosyal anlara göre tanınması ve kimliği değişebilen insanın toplumda nasıl oluştuğunu göstermeyi amaçlar (Mauss, 2011).

Görüş birliğine ulaşamadığımız kimlik kavramı yapısal antropolojide de önemli görülür ve büyük ölçüde etnik köken kavramına bağlanır. Fakat etnik, kimliğin sosyal yaşamın temel ve evrensel gerçekliği olarak görmesiyle kimliğin değişmez/doğal bir veri olduğunu düşündürür. Fredrick Barth *Etnik Gruplar ve Sınırları*² adlı eseriyle bu durumu büyük ölçüde sorgular.

¹Onun için kimlik, benliğin ve ötekinin karşılıklı tanınmasından kaynaklanmakla beraber bireysel ilişkilerin nesnel ve öznel toplumsal pratiklerin oluşturulduğu çatışmalı bir alandır.

²Kimliklerin gruplar arasındaki etkileşimler yoluyla yaratıldığını ve sürdürüldüğünü gösterdiği Sosyal Organizasyon, sosyoloji tarafından geliştirilen bir teori olan sembolik etkileşimcilikten (sosyal teori ve iletişim yaklaşımı olan sembolik etkileşimcilik insanın anlam inşa etme amacıyla semboller ve işaretler kullanarak toplumsal ilişkilerde etkileşime girdiğini vurgular. Toplumsal gerçeklik bireylerin

“Toplumsal gruplar, çok derin düşüncelerle ve çalışmalarla örgütlenen yapılar olmayıp karşılıklı etkileşim içerisinde şekillenen yapılar olmaktadır” (Barth, 2001, s. 33). Goffman'a göreyse bireyin etkileşim yoluyla gelişen benliği, başkaları tarafından tanımlanan kimlik (başkaları için kimlik) ile kendine yönelik kimlik arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır (Goffman, 2014). Bununla beraber kavramın şimdiye kadar yapılan çözümlerinden kimliği anlamının iki ana yolu şematik olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bir yandan kimlik; yapısal antropoloji geleneğinde sabit, hatta doğal, verili ve kolektif varlıklara uygulanan bir şey olarak karşımıza çıkarken öbür taraftan etkileşim teorileri kimliği göreceli bir kavram olarak ve daha çok bireyi merkeze alan olgu olarak sunar.

Fakat bu durumda karşımıza çıkan sorulara (kişinin kendi kimliği ile başkasının kimliği arasındaki ilişkilerin indirgenip indirgenemeyeceğine dair) Pierre Bourdieu'nun *habitus teorisi* yardımcı olabilir. Habitus, kişinin toplumsal dünyayı algılama-anlama-tepki verme şeklini ve bir bireyin toplumsal çevresiyle etkileşime girerken geliştirdiği, içselleştirdiği ve öğrendiği bir dizi düşünce, davranış, alışkanlıkların tamamını ifade eder (Bourdieu, 2023). Kişinin sosyal sınıf, kültürel geçmiş, toplumsal deneyimlerinin sonucu olarak oluşturulduğu içsel programlama yahut dışa vurumu temsil eder. Habitus, kolektif ve tekil hakkında gerçekten tekil bir kolektif üzerinden düşünme avantajı yaratır. Belirli bir biyolojik birey için Bourdieu, sınıf habitusu ile bireysel habitus arasında ayırım yapar: bunların ilişkisi, aynı sınıfın farklı üyelerinin tekil habituslarını birleştiren bir homoloji ilişkisi ile tanımlanır ve bu bireysel yaşam sistemi anlamına gelir (Bourdieu, 2016). Bireylerin toplumsal sınıfıyla ve kültürel ortamıyla uyumlu şekilde davranmalarını sağlayan habitus, bu durumda kişinin düşünce tarzları, tercihleri, davranışlarında belirleyici bir etkiye sahiptir.

Bununla birlikte Annales Okulu tarihçilerine göre kimlik kavramı sosyal kategoriler, dışsal-nesnel kriterlere dayalı olarak geliştirilir ve niceliksel bir tarihe temel oluşturması amaçlanan istatistiksel serilere entegre edilmeden önce aslında bir çalışmanın konusu olmaz. Daha sonra kavram Fransız tarih yazımında merkez haline gelir. Bakış açısının bu şekilde tersine çevrilmesi aslında karmaşık bir sürecin sonucu olmakla beraber her şeyden önce yetmişli yıllardaki *temsiller* tarihinin gelişimiyle bağlantılıdır. Bu gelişim, kültürel tarihe ve aynı zamanda toplumsal tarihe yaklaşımda bir

bakış açılarına sembollerin anlamlarına ve etkileşimlerine dayanır. Toplumsal kurallar ve yapılar dikkate alınmaz; insanların günlük etkileşimlerine iletişimlerine odaklanır. Onlar için toplum sürekli olarak yeniden oluşturulur, anlamın kişilerin iletişimi sonucu inşa edildiği savunulur ve karmaşık grupların veya bireylerin iş birliği veya muhalefet hâlindeki faaliyetleri sırasında toplumsal yaşam kategorilerinin nasıl oluştuğunu açıklamayı amaçlayan bir teori olarak karşımıza çıkar.) ilham almıştır. Bu kavramı ilk kullanan o olmasa da en önemli gelişmeleri ortaya koyan kişiye Erving Goffman'dır.

değişikliğe yol açar. Daha sonra toplumsalın kültürel tarihi gelişir ve bu aynı zamanda temsillerin toplumsal tarihi olarak da tanımlanabilir. Böylece, sosyal grupların artık onları bir analiz nesnesi olarak oluşturan tarihçi tarafından yapay olarak inşa edilen değişmez ve önceden tanımlanmış maddeler olarak değil, üye olanların tanımlanmasına dayanan sosyal yapılar olarak görülmesi gerektiği fikri ortaya çıkar. Bu nedenle onların çalışmaları bireylerin ait oldukları varsayılan kategorilerle ilişkilerinin sorgulanmasını gerektirir. Tarihinin bu aidiyet duygusunu dikkate alması, temelde kimlik sorununu gündeme getirir ve kimlik kavramı, sosyal grupların oluşumunu, gelişimini analiz etmek için kullanılır. Toplumsal tarih ile temsillerin tarihini birleştirmemize olanak tanır ve bizi analiz ölçeğinin önemi konusunda dikkatli olmaya davet eder, bireyin bir sosyal grup veya bir bütün olarak toplum içindeki yeri hakkında düşünmek için önemli bir araç oluşturur. Başka bir ifadeyle, sosyal analizin farklı ölçekleri arasında bağlantı kurmaya ve kolektifi tekil olarak düşünmeye hizmet eder.

Bireylerle onları tanımlayan kimlik kategorileri arasındaki ilişki ilk olarak dilde kavranır. Bu da katkıların çoğunda anlamsal analizin kullanımını açıklar. Aktörlerin konuşmalarının, kendilerine atıfta bulunmak için kullandıkları terminolojinin ve aynı zamanda adlarının analizi, kimliklerin incelenmesi için yararlı bir ön koşula zemin hazırlayabilir. Bireyler ve ait oldukları gruplar arasındaki ilişki aynı zamanda kimlik stratejileri adı verilen, kendini öne sürmeye, diğer sosyal aktörlerin önünde ifade etmeye yönelik stratejilere de yol açar. Stratejilerin incelenmesi kısmen kimliklerin kalıcılığını doğrulamaya hizmet eder. Bir bakıma bir kimliğin, dolayısıyla onu taşıyabilecek bir grubun varlığını, kimlik stratejilerinin varlığından çıkarırız ve aynı zamanda analiz edilen kimlik içeriklerinin karmaşıklığı aidiyet topluluklarının çokluğuna da işaret etmektedir.

Kimlik kavramı sosyal psikolojide, bireyde psikolojik ve toplumsal olanın eklemlenmesini gösteren sentetik bir fikir olarak karşımıza çıkar. Birey, diğerleri ve toplum arasındaki karmaşık etkileşimlerin sonucunu ifade eden kavramdır. Kişinin başkalarıyla ve toplumla ilişkisinde temsili bir yapı olarak inşa edilir. Dolayısıyla kimlik, bireyin kendisine ilişkin sahip olduğu toplumsal bilinçtir ancak başkalarıyla olan ilişkisinin kendi varlığına belirli nitelikler kazandırması ölçüsünde. Belirli sayıda toplumsal bileşenin bireysel düzeyde gerçekleşmesi olan kimlik, kendisinin başkaları tarafından ve başkalarının da kendisi tarafından tanımlanmasını ima eder. Bu, kişinin kendisi ve başkaları için kim olduğunu, başkalarının kendisi için kim olduğunu keşfetme meselesidir. Kimlik, daha önce tartışılan sosyal gerçekliğin belirli boyutlarını, temsil veya sosyal etki düzeyini kapsar. Bu fenomenlerin kişiliğe nasıl dâhil edildiğini, bireyin ne düşündüğünün, başkalarını nasıl temsil ettiğinin ve kendi konumunu nasıl değerlendirdiğinin esasını oluşturduğunu gösterir. Dolayısıyla kimlik, yalnızca bireysel özelliklerin bir unsuru değil, birey ile toplumsal alan arasında işleyen etkileşimli süreçlerin ürünüdür.

“Toplumsal kimlik gibi bireysel kimlik de kişinin ötekiler dünyasını onun için böler” (Goffman, 2014, s. 106). Kimliğe ilişkin antropolojik, sosyolojik, tarihsel, coğrafi (mekânsal kimlik) veya politik çalışmalar genellikle kimlik inşasının kolektif yönleriyle ilgilenir. Bu alanlarda geliştirilen kültürel³, etnik⁴ ve ulusal⁵ kimlik aslında süreçleri daha iyi anlamak için geliştirilen adlandırmalardır.

Sonuç itibarıyla Platon, Aristoteles tarafından iki unsurun eşitliği, XVIII. yüzyıldaysa aynı düşünceye sahip iki nesnenin karakteri olarak tanımlanan ve daha sonra kalıcılığı, özdeşliği, cebir terimi olarak kullanılan kimlik kavramı, bireyin tanımlanmasına ve onaylanmasına olanak tanıyor gibi görülsede karmaşıklığını -disiplinler arası ve kategorilere bölünmüş olmasıyla- içerisinde barındırır. Tarihini dahi tam saptayamadığımız, hiçbir zaman tarafsız olmayan olgu, birini diğerinden ayırmasıyla çelişkili jestini -çünkü otoriteyle yakından ilgilidir ve politik okumayı da beraberinde getirir- sunar ve eğilimlerin sentezi niteliğindeki terim tarih boyunca ki evrimine rağmen benzer söz dizimini korur.

³Kültürel kimlik, bir grup bireyin evreni anlama, ona göre hareket etme ve fikirlerini iletme konusunda kısmen ortak bir yolu paylaştığı, eylem modellerinin, evrenin varlığının farkına vardığı süreç olarak tanımlanabilir. Diğer bireylerin ve grupların kendisinininkinden az ya da çok farklı şekillerde düşünmesi, hareket etmesi, iletişim kurması gerçeğidir. Ve bir kültürün taşıyıcıları, kendi kültürlerinden farklı kültürlere sahip insanlarla etkileşime girdiğinde ortaya çıkar. Kültür taşıyıcılarının hem kendi aralarında hem de başkalarıyla ilişkili olarak benzerliklerini ve farklılıklarını nasıl değerlendirdiklerine odaklanır. Bu tanım, kimliğin birbirini tamamlayan iki yönünü vurgulamaktadır: benzerlik ve ötekilik. Benziyoruz, özdeşleşiyoruz fakat aynı zamanda kendimizi, grubumuza ait olmayan veya aşırı derecede kendimiz olmayan herkesten ayırıyoruz. Kültürel kimlik, herhangi bir insanın yaşam tarzını ve dünya görüşünü karakterize eden tüm özelliklerin toplamıdır.

⁴Etnik kimlik, bir grubun aynı coğrafi kökeni, fenotipik özellikleri, dili veya yaşam biçimini veya bunların bir karışımını paylaştığı düşünülen ekonomik, politik ve kültürel konumunun farkındalığı olarak ifade edilebilir. Kavramsal olarak kültürel kimlikten farklıdır fakat aralarında genel olarak bir bağ vardır. Politikacılar ve ideologlar, etnik iddialarını haklı çıkarmak için ya da belirli bir grup insana belirli bir etnik köken atfetmeye gelince sıklıkla amblemlere yani söz konusu etnik grubu simgeleyen gerçek ya da hayali sembollere başvururlar. Bu grubun sınırlarını güçlendirmek için grubun üyelerini, çoğunlukla toplum da dâhil olmak üzere diğer grupların üyelerinden ayırt edebildiği düşünülen belirli sayıda özelliği seçerler. Ancak gerçekte sembolik amblem olarak seçilmiş olmalarına rağmen bu özellikler hem anlamları hem de grubun farklı üyeleri tarafından onlara atfedilen önem derecesi açısından sabit olmaktan uzaktır. Kültürel kimlikte olduğu gibi etnisite de çoğunlukla nesnel bir olgu, yani bir kişinin veya bir topluluğun bir etnik gruba ilişkin aidiyeti, değişmezliği olarak anlaşılır. Birçoğu belirli bir etnik kökenle doğduğunuzda aynı etnik kökenle öleceğinize inanıyor gibi görünüyor. Bu yanlısamadan başka bir şey değildir.

⁵Etnik kimlikle yakından bağlantılı olan ulusal kimlik, kendi uluslarının çıkarlarının aslında devleti kontrol edenlerin ayrıcalıklarının diğer her şeyden önce geldiğine inanan bireylerden oluşan büyük ölçüde hayali bir kolektifliğin birleşmesidir.

Nihayetinde kimlik veya kimlik duygusu sosyal ve kültürel, kolektif yaratımdır. Etkileşimin sonucu niteliğindeki kimlik; benzersiz, sabit varlık hedefler ve özellikle günümüzde güçlü birer politik araç haline gelir. Hâlâ sorun teşkil etmeye devam etmekle birlikte kimlik kavramı etrafında düşünmek öncelikle disiplinler arasıdır. Her disiplin, tanımını kendi algısına, hedefine ve niyetine göre şekillendirir. Bireylik/benlik olgusunun giderek daha büyük bir vurgu kazandığı günümüzde, kimlik tartışmalarının buna paralel bir biçimde giderek daha fazla ve daha karmaşık boyutlar içereceğini, dolayısıyla daha problematik hâle geleceği öngörülebilir.

3. Postmodern Durum

1949 yılında Anglo-Sakson dünyasında ortaya çıkan ve tarihçi Arnold Toynbee tarafından kullanılan postmodern sıfatı, başlangıçta yozlaşmış anlamına gelir ve Batı'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı kriz durumunu evrensel düzeyde tanımlamayı mümkün kılar. 1960'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde özellikle ideolojilere düşman olan, ortaya çıkan tüketim çağına gönderimde bulunur. 1971'deyse Ihab Hassan ile birlikte daha olumlu bir anlam kazanır; yeni bir epistemeye dünyaya dair temsilimizde bir değişiklik oluşturur.

Terim Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum* (1979) adlı çalışmasıyla ilk büyük teorileştirmesini Fransa'da yaşar. Lyotard'a göre postmodernizm her şeyden önce modern dönemin Marksist veya sosyolojik büyük anlatılarının sonunu işaret eder. Ve postmodernizmi, aydınlanmanın başlattığı ilerleme söyleminden kopmaya çalışan neo-muhafazakârlık olarak değerlendiren Alman filozof Jürgen Habermas ile bir tartışmaya girer. Burada *post* ön ekinin sadece modernizm sonrası değil aynı zamanda ona karşı bir mücadeleyi de ifade ettiği görülür.

Postmodernizm, Hegelci tarihsel ilerleme fikrini, bu modernite inancını reddederek Lyotard'ın büyük anlatıların ölümü dediği şeye yol açar. Buradan hareketle kavram ilk bakışta aydınlanmanın kültürel ve bilimsel mirasının reddi olarak tanımlanır. Bunu yaparken de Batı geleneğinin rasyonel öznesini kendi yalnızlığına terk eder. Bu nedenle bazen bununla bağlantılı olarak postyapısalcılık terimi de kullanılır. Foucault tarafından geliştirilen ve Modern Çağ'da deneysel bilimlerin ortaya çıkışında bu düşünce yapısı, her şeyi bilen bir özne yanılmasını barındıran bir söylemsel düzen inşası görmekten oluşan yöntemli saldırgan bir tarzda radikalleştirir. Postmodern felsefe, sözde yapısöküm hareketi içinde kendi analitikliğini yapısalcılığa karşı çevirir ve bunların kullanımı yoluyla hâlâ modern rasyonel bireyi kurtarma umuduna tanıklık eden bir söylemselliği suçlar. Her ne kadar Amerikan versiyonunda postmodernizmin nesnesi (sanat, kültür) Fransız postyapısalcı düşünürlerin ilgilerinden (dil, bilinçdışı) farklı olsa da bu iki hareket yaklaşmanın önemli unsurlarını sunmaktadır. Özellikle postyapısalcılık gibi postmodernizm de gerçeklikle ilişkimizin göstergeler (metinsellik) tarafından yapılandırıldığı ilkesinin yanı sıra bu *semiotize*

edilmiş gerçekliğin sürekli bir değişim hatta kaos halinde olduğu belirsizlik ilkesini de kabul eder.

Yeni alanlar açmaya çalışan bir düşüncenin yalnızca bir yönünü temsil eden çeşitli çalışmaların her biri, ortak çıkarlar ve ortak farklılıklar etrafında bir araya gelen bireyin veya bir grup bireyin, baskı olarak nitelendirilen ve egemen bir kültürün ataerkilliği olarak algılanan Batı toplumuna karşı muhalefetindeki tekil sözlerine karşılık gelir. *Feminist, queer* ve yeni yazıların ortaya çıkışının nedeni bu olmakla birlikte bunların tümü, her seferinde eleştirel öz-düşünümünün eşlik ettiği komüniter bir kimliğin ifadeleridir. Bir ütopya olarak maskesi düşürülen modern evrensel rasyonalite ideali, yerini olumsuzluğun evrenselliğine, öznelciliğin güçlerine bırakır ve aslında postmodernizmin diğer çarpıcı özelliklerinden biri de çeşitli tarzların bir arada var olmasıyla vurgulanan estetik göreceliktir.

Postmodern; güvenilmez anlatıcı, paradoks, parçalanma gibi kelimelerle nitelendirilen hem bir kavramı hem de dönemi (Terim, özünü hakikati tespit etmeye ve incelemeye çalışabileceğimiz bir nosyona işaret eder ama aynı zamanda tarihçi için bir dönemi de belirtebilir. O halde bu, nispeten keyfi olan ve dolayısıyla doğrulanması kolay olan basit bir didaktik işlemdir) belirtir. Modern ve sonrası sınırını çekmedeyse bazı olayların etkisi olabilir: II. Dünya Savaşı sonrasında Cenevre Konvansiyonu, Nanking Tecavüzü, Bataan Ölüm Yürüyüşü, Hiroşima'ya atom bombası atılması, Nagazaki, Holokost, Dresden'in ve Tokyo'nun bombalanması, Japon Amerikalıların tutuklanması. Ve postmodernist edebiyat, postmodern dönemde yazılan her şeyi içermese de savaş sonrası edebiyattaki bazı gelişmelerle -Absürd Tiyatro, Beat Kuşağı ve Büyülü Gerçekçilik gibi- önemli benzerliklere sahiptir. Aydınlanma düşüncesinin dogmatikliğine ve modern edebiyat yaklaşımlarına yanıt niteliğindeki olgu postmodernizm gibi bir hareket olarak sınıflandırılmaya direnme eğilimi gösterir. Postmodern edebiyatın kesin özellikleri, kapsamı ve önemi konusunda fikir birliği olmamasına rağmen çoğu zaman sanatsal hareketlerde olduğu gibi postmodern edebiyat genellikle bir öncüyle ilişkili olarak tanımlanır. Özellikle postmodern yazarların modernizmin ilkelerine karşı tepki verdikleri görülür. Bununla birlikte Dadaizmle ilişkilendirilen sanatçılar da rastlantısallık, parodiyi, oyunu kutladılar, sanatçının otoritesini sorguladılar ve kolajın gelişmesinde postmodern edebiyatı etkilediler. Postmodern eserler aynı zamanda metnin otoritesini veya özgünlüğünü baltalamak için daha fazla üstkurmaca kullanma eğilimindedir ve daha önce edebiyat için uygun görülmeyen konu ve türlerin birleşimi olan pastişin kullanımı yoluyla yüksek ve aşağı kültür arasındaki ayrımların sorgulanması söz konusudur.

Modernist ve postmodernist edebiyat, XIX. yüzyıl gerçekçiliğinden kopuşu temsil eder. Karakter gelişiminde bilincin iç durumlarını incelemek için dış gerçeklikten uzaklaşarak genellikle bilinç akışı şeklindeki modernist örneklerden yararlanarak öznelciliği ve anlatıların, karakterlerin inşasında parçalılığı araştırır. Modernist edebiyat, parçalanmayı ve aşırı öznelciliği

varoluşsal bir kriz ya da çözülmesi gereken bir sorun olarak görür, çoğu zaman bunu çözen kişi olarak da sanatçıdan bahsedilir. Ancak postmodernistler sıklıkla bu kaosu aşamaz olduğunu gösterir. Sanatçı güçsüzdür ve yıkıma karşı tek çare kaosu içinde oynamaktır veya oyalanabilmektir. Oyunbazlık birçok modernist eserde mevcuttur ve postmodern çalışmalara çok benzeyebilir fakat postmodernizmle birlikte bu merkezsizleşir, düzen ve anlamın etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi olanaksız hâle gelir.

1968 sonrası yenilikçi, geleneksel, tüm kurgu türlerini kapsayacak döneme bir adlandırma vermek ve tanımlamak için kullanılan kavram, meşrulaştırıcı söylemi ve hem biçimci hem de Marksist rasyonalizmi reddeder, bunları yapısöküm yoluyla zayıflatır. Yapısalcı dilbilimin giderek itibarsızlaşmasıyla tarih, felsefe ve biyolojiye yeni bir ilgi duyulmasıyla postmodernist ne arkaik ne de modern olan fakat tarihsel bir bağlamda var olan duruşu benimser. Yeniden anlatılaştırma yoluyla konular, ironik yeniden yazma ya da taklit etme gibi teknikler kullanılarak yeniden icat edilir. Lyotard'ın “modernlik bir dönem değil, bir düşünce tarzı” (Lyotard, 2014) görüşünden yola çıkarsak postmodernite de yeni bir çağ değildir. Modernitenin iddia ettiği bazı özelliklerin yeniden yazılmasıdır ve her şeyden önce onun tüm meşruiyetini bilim aracılığıyla kurma iddiasıdır. Ancak modernitede bir şeylerin gerilemekte olduğu kabul ediliyor ki bu da tarihsel bir olguyu ima ediyor. Bu düşünceden hareketle yalnızca modernle ilişki içinde kurulan postmodern, toplumun temeli olarak kabul edilen şeyin sorgulanmasıyla başlar ve tam olarak tarihi reddeder, baş döndürücü bir çoğulculuğa kapı açar, sayısız anlatıyı memnuniyetle karşılar. Bununla birlikte kararlı bir şekilde modernliğin ötesine ve dışına konumlandığı ölçüde postmodernizmin tanımlı paradoksal bir netliğe sahip olarak da görülebilir.

XIX. yüzyıl tarihsel gerçekçiliği bağlamında baskın kaygı, okuyucuyu okuduğu şeyin gerçek olduğuna inandırması gereken bir göndergesel yanılmanın inşasıdır. İdeolojik ve retorik kodlarla örülü inandırıcılık kriteri, kurumsallaşmış değerler sistemiyle mesajın okunabilirliğini sağlar ve metnin kurgusallığını mümkün olduğu kadar gizler. Postmodern ise referansları arındırır, gerçeklik artık somut ve kavranabilir olarak görünmez. Gerçeklik ile kurgu arasındaki gerilim onların farklılıklarını, heterojenliklerini ama aynı zamanda farklı varoluşlarını da işaret eder. Nihayetinde postmodern edebiyat bu iki kutup arasındaki sınırları çizerek kendi tarzında, kurgusalılık ile göndergesellik arasında gidip gelir. Ve bunu kendi söylemiyle tüm sosyal ve kültürel olguları istikrarsız dilsel malzemeye dönüştürerek yapar. Dolayısıyla postmodern durum geçici, edimsel, fikir ayrılığına dayalı bir durumdan oluşur, çözüm aramaz. “.postmodernizm sonuçta sorunun çözümünden ziyade parçasıdır ancak” (Eagleton, 2011, s. 158).

Postmodern, tamamen reddetmek yerine modernistin kınadıklarını kurtarır ve radikal bir özgünlük ideali peşinde koşan modernistlerin aksine, geçmişin kültürüne olan borcunun farkındalığındaymış gibi görünür. Bununla birlikte Lukács, Adorno, Goldmann, Baudrillard, Jameson gibi bazı

düşünürlerin postmodernizm konusundaki yargıları olumsuzdur. Onlar, kendimizi muhalif özgünlüğün kavramsallaştırılmasına, hatta uygulamaya konulmasına artık izin vermeyen bağlamda özgün gerçekliğin kaybında bulunduğumuzu belirtir. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, ilk olarak postmodernizme ilişkin en kötümser değerlendirmelerin belirli koşulları ve bağlamları yansıttığı görülmektedir. Adorno, kitle kültürünü kimsenin kaçamayacağı standartlaştırma sistemi olarak tasvir ederken totalitarizmin yükselişine, siyasi bağlama tepki gösterir. Benzer şekilde Baudrillard ve Jameson postmodernizme ilişkin değerlendirmelerini teknolojik ivmelenmenin o kadar dramatik olduğu bir dönemde çerçeveler. Bu, özellikle tüketici bilişiminin günlük yaşam üzerindeki etkisini geliştirmeye başladığı dönemdir.

Son olarak, postyapısalcılık ve postmodernizmin belirli ilkelerinin, toplumsal alanın topyekûn bir sistem olarak hareket etme olasılığıyla çeliştiğini vurgulamak önemlidir. Postyapısalcı düşünürlerin bir göstergeler sisteminin ve dolayısıyla bir iktidar sisteminin zaman içinde tutarlılığını koruyabilmesinin mümkün olmadığına inanırlar. İktidarın kalıcılığına ilişkin bu şüphecilik postyapısalcılık siyasetinin temel noktalarından Jameson ve Baudrillard gibi Marksizme bağlı düşünürlerin, iktidar aygıtlarının yapıbozuma uğradığını görme umuduna katılmadıklarını anlayabiliriz. Ve diğerleri gibi postmodern terimi de mimarlık, tiyatro, edebiyat, görsel sanatlar başta olmak üzere nitelenecek temsiller alanının tamamını kapsar ve bu kavramlar gibi her şeyden önce bir dönemin tarihselliğine işaret eden estetik kategorisi durumunda yer alır. “Postmodernizmin sorunu -onun temel özelliklerinin nasıl tanımlanacağı, ilk etapta aslında var olup olmadığı, kavramın kendisinin faydalı olup olmadığı ya da aksine bir mistifikasyon mu olduğu sorunu- aynı zamanda estetik ve politik bir sorundur” (Jameson, 2022, s. 82).

4. Postmodern Kimlik

Postmodern kimlik değişmez veriler olarak değil, kendini tanımlama özgürlüğü olarak karşımıza çıkar. Modernitenin kendini oluşturma sürecinde yarattığı köklü değişimler kişinin yavaş yavaş geleneksel kimliğinin belirli unsurlarını terk etmeye yönelerek daha kişisel nitelikte fakat çoğulcu bir görüntüyle bireyselleştirilir. Bu nedenle kimliği zamanın etkisi altında düşündüğümüzde postmodern akışta onu bulanıklaştırılmış olarak buluruz. Kendini bağlılık dâhilinde sabitlemeyen, bir şeye indirgenmekten uzak duran olgu göreceli çeşitlilik adı altında kendini sunar. Kimliğin belirli/belirgin olma düşüncesinin kültürel olduğundan hareket edersek bunun *kategorileştirme* olduğunu yani istikrarlı *normatif kimlik* yaratımı olduğu söylenebilir. Postmodern kimlik kavramsallaştırılan sınırları, sistemi kaldırma eğilimi gösterir ve yeniden tasavvur etmeye götürür. Her halükârda bölünen kişi dağılımını yönlendiren kavrama maruz kalır. Ve nihayetinde parçalanmış kimliğin gideceği nihai nokta insan kavramıdır.

Postmodern kimlik, esasında katı kimlik normlarını -reddetmeye kadar gidebilir- yok saymaktan çok tüm kısıtlamaları kaldırır ve yeniden tanımlanmayı ister. Bu tutum onun radikal şekilde politik olduğunu gösterir fakat bu politik olmama görüntüsü altında kendini sunar ve postmodern duruma yönelik politik eleştiriler de temelde bundan kaynaklanır. İlgilendiği farklılıklar olmaktan çok fonksiyonel sistemlerin kendi yarattığı sorundur. Bu nedenle mesele farklılıkları inkâr etmekten ziyade bunu sorgulamaktır. Bu noktada kimlik belirtmenin gerçekten anlamlı bağlamının olup olmadığı, göstergelerin ne şekilde hangi amaçla iletileceği sanrısı açığa çıkabilir fakat keyfi bir *a priori* ile bağlantılı olmayan postmodern kimlik, daima değişen ve etkin süreci kendisine tanımlar.

Postmodern algı hızla birbirini izleyen duyuşal uyarılarla var edebilmektedir kendini. Hızla değişen ve aynı anda birkaç duyuya seslenerek izlenim üreten uyarıcılar algılanmaktadır ancak. Böyle bir algı işlenmediği ve yanıtız kaldığı, bunun yerine sadece yaşantılaştırılabildiği için kaleydoskopik bir algıdan söz etmek anlamlı olabilir (Funk, 2023, s. 74).

Öznenin kimliğinin ve dolayısıyla ikincil, baskın olmayan kimliklerin dilsel mekanizmalar tarafından inşa edildiği varsayımından yola çıkarsak eğer siyasi olarak etkilenmiş işaret sistemleri, baskın olmayan grupların üyeleri tarafından içselleştirilmesi önceden üretilmiş kimlikleri tanımlayan eşitsiz bir dünya görüşü inşa eder ve öznenin özellikle cinsiyetlendirilmiş öznenin bu eşitsiz yapılandırılması, kültürün her düzeyinde fark edilebilir. Bu nedenle bizi cinsiyetli özneler olarak konumlandıran şey biyolojiden çok kültürün söylemidir. Biyolojik farklılıklar mevcut olsa bile bunların toplumsal anlamı tarih boyunca gelişen ve insan toplumları arasında farklılık gösteren kültürel bir olgudur. Postmodern işte bu kimlik tuzağına direnç gösterir. Ve ona göre dışlanan kimliklerin artık normun savunucularına karşı çıkması gerektiği düşünülür. Bu değişim çağrısı postmodern bir biz'in örgütlenmesini gerektirir. Fakat bireysel iradenin genel iradenin önüne geçtiği postmodern bağlamda bunun olabilmesi belirsiz görünen uzlaşmaları gerektirecektir.

Her durumda birey artık bir model ya da bir türün temsili değildir. Bu nedenle artık herhangi bir yansıtma yoktur; rol oynayan, daha karmaşık hâle gelen ve yapısı bozulan karakter vardır. Sürekli olarak yeniden tanımlanma sürecinden geçen kimlik parçalı hâlde şekillendirilebilir; değişken, kişinin farklı kimlikler temsil etme biçimine göre de sürekli dönüşüm yaşayan, başkalarının çoğulluğunda başkası olan ben vardır. Ve bu sistemler çoğaldıkça kişi, kimliğini yeniden tanımlamak ve kişisel tarihe dönüşen bir birlik duygusu ya da benliğini yaratmakla karşı karşıya kalır. Bağlamla birlikte yinelenen kimlik, kişinin kendisi hakkında yaptığı tanımlama kadar bu tanımın başkaları tarafından da tanınmasını ifade eder. Bu nedenle bağlılıklar, ilişkisel kimlik tanımının merkeziliğini oluşturur.

Karşılıklı etkileşimle dinamik bir sistem sunan süreç, zaman içindeki değişikliklerle birbirlerini etkileyen bir dizi değişken katmanı sunar. Bir süreç

olarak kimlik; dil, tarih, toplum ve temsilin yeterli olmasıyla ilgiliyken gelişimi, zaman içindeki diğer kavramlarla kurduğu anlaşmayla ilgilidir. Kimlik bu doğrultuda bir öze değil eşdeğerliğe gönderme yapar. Bununla birlikte çeşitli kimlik modellerindeki değişiklikleri tetiklemek için çatışmanın olması gerekir ve postmodern kimlik de çatışmalar (İnsan, mantıksal ve bilişsel uyumsuzluklarla sürekli temas halindedir. Bu uyumsuzluk ancak bir kaygıyı tehdit ediyorsa, dolayısıyla duyguları uyandırıp anlamlı hale geliyorsa çatışmaya dönüşür) neticesinde şekillenir.

Kavramların çatışmasından doğan postmodern kimlik, özümsemeyi başaramayan hatta bununla ilgilenmek gibi derdi de olmayan konumdur. Anlaşma eksikliğiyle yüklü olgu; kültür, dil, tarih ve temsil kavramlarının kesin çizgilerle çizilmediği kararsızlıklarla doludur. Bir grubun kimliğini kim yargılıyor, grubun kendisi mi yoksa grup dışında birisi mi? Kimlik, bireylerin kolektif yaşamlarındaki davranışları ve dilleri tarafından nasıl oluşturulur? Onları karakterize eden dil olgularını nasıl tanımlayabiliriz? Bu sorular kimlik sorunuyla birleşerek diğer kavramların boyutuyla da uğraşmayı gerektirir. Kimliğin inşasını yöneten tüm mekanizmalara ilişkin bilgi yetersizliği hiçbir söylemi garanti etmez. Yine de dilin bizi geçmişten sorumlu kıldığı, onunla dayanışma yarattığı, kimliğimizin tarihe gömüldüğü ve bunun sonucunda ne kadar uzak olursa olsun kendi soyumuzla da her zaman bir ilginin olduğu açıktır. Ancak dil ve kimlik arasındaki ilişki karmaşıktır çünkü bu sadece dille ilgili değil aynı zamanda onun kullanımıyla dolayısıyla söylemiyle de ilgilidir. Ve dünyanın hem gerçek hem de hayalî bir temsilini aktardığı için dil, kültürle bağlantılı olarak işlev görür ve böylece bir kimliğin vücut bulmuş haline gelir.

XIX. yüzyıldaki tek dil, tek millet gibi söylemler sınırlandırmayı tahsis ederek herkesin birbirine tutunacağı ortak alanı yaratır. İşte bu olgudan tamamen farklı düşünen postmodern, yerleşmiş temsilleri umursamaz. Kesin olmayan bir terim olan postmodern, toplumun ve dünyanın bir durumuna (postmodernite) atıfta bulunurken aynı zamanda kasıtlı bir yönelim (postmodernizm) anlamına gelir. Postmodern dünya; modernizm dediğimiz, bireycilikle deneysel bilimin, bürokrasiyle araçsal aklın, hümanizmin ve ilerlemenin tarihsel dönemini kapatan ya da uzatan dünyasıdır. Belirsiz bir gelecek ihtimalini değil sonsuz baş dönmesi -bu aynı zamanda onun temel derdidir- ihtimalini açar. Postmodern kimliğin önünde bilmediği uçurum vardır ve hiçbir şey kesin değildir. Modernizm dini nasıl yok etmeye çalışıp tutarlılığa sarıldıysa postmodern de onun tutarlılığını tehdit eder. Başka olgularda olduğu gibi burada da başından beri ortadan kaldırılamayan şey diğer bir düzeyde radikalleştirmekten başka bir işe yaramaz.

Kurumsal yaşamın kimliklerini sergilemeyen postmodern tavır, kurallar dizisine önem vermez. Bu nedenle ortak düşüncenin, toplumsal yaşamın ayrılmaz parçası olan kurumsallık bu dönemde zayıflar. Bireylerin öngörülebilir davranışları, mekân ve zaman tutarlılığı, sistemin sınırları belirsizleşir; gerçeklik algısı başka bir tarafa yönelir. Umutlar, inançlar sarsılır yerine başka ikame bulma arayışı başlar. Kendisini hem moderniteden

(sanayiden savaştan, bürokrasiden ve yerine getirilmemiş eşitlikçi vaatlerden) kurtuluş hem de onun bir uzantısı olarak sunan postmodern, kanıtların hiçbir şeyi kanıtlamadığı üzerinde yoğunlaşarak hoşgörüyü ilke edinir. İnanca karşı bile kayıtsız değildir; aksine meraklıdır, bağdaştırıcıdır ama ilgisizdir. Ve bireyi inanç pratiğini meşrulaştırmanın ezici yükünden kurtarır. Fakat bu inançlarından sorumlu olmaktan vazgeçtiği anlamına gelmez. Düşüncesinde inanç önermesine bağlılığı yalnızca bilişsel değildir daha ziyade insanın tüm varlığının (bedensel, sosyal, estetik ve duygusal) bir bağlılığıdır.

Postmodern kimlikte hiçbir cevap nihai olamaz, tartışmayı kapatamaz, çok fazla yorum bulunur ve bu muhtemelen yorumcunun en kesin niyetini oluşturur. Bir dizi ikili karşıtlıktan oluşan durum, anlaşılma konusundaki yetersizliğiyle tanımlanır ve modernizmin öngörülemez etkileri bağlamında oluşur. Postmodern insan, siyaset ve ideolojilere inanmaz, kendisine dayatılan gerçekler yerine kendi seçtiği gerçeklere inanır, geçici olarak hayatına anlam vermeye çalışır. Her şey yavaş yavaş düzenlenmemiş, belirlenmemiş bireysel ifadeye doğru yol alır. Postmodern düşüncede şüphenin üstünlüğü ilerleme kavramını sekteye uğratar fakat bu yeniden değerlendirme ve anlama arzusunu açığa çıkarır. Yine de postmodern kimlik ne olursa olsun yeniyi keşfetme arzusunda değil, yalnızca bir aradalık düşüncesindedir. Bu da onun diğerleriyle iç içe geçmesini sağlayarak kasıtlı anakronizmler yaratır ve her şeyi paramparça eder. Küresel bir bakış açısına inanılmayıp yaşanan şimdiyle yüzleşebilmek için geçmiş bütünleştirilir ve kişinin yaşamındaki yakınlığa dâhil etmeye çalışılır.

Kitlesel tüketim gibi unsurlara karşı olan postmodern düşünce, yakınlık ve günlük odaklı algılayan kimlikler yaratır. Ve egonun istikrarsızlaşmasıyla kırılan kimlikler ortaya çıkar, nevrozlar ve çöküşler artar fakat buna karşın kişi güçlü bir ego temsiliyle kendini ortaya koyduğuna inanır. Kişinin kendi içine kapanması, çevrenin büyüünün bozulması, özsüzleşme, dengesizlik ve güvensizlik hissi hoşgörülüymüş gibi görünen dönemin travmatizesidir. Umutsuzlukla yüklü birey bu noktada kendi diktatörlüğüne sığınır ve kendi değerlerini paylaşan bir grup insanla bu durumdan kurtulmaya çalışır. Kendine dâhil ettiği şeylere kendine göre anlam veren kişi, kendi kalıcı olmayan nesnelere yaratır. Şimdide yaşayan postmodern kimlik, şimdide her şeyi tüketir ve geçicilik içerisinde istikrarsızca yaşamını sürdürür.

Postmodern kimlik her şeyden önce anlatıda da sorunlu kimlik fikrinin parçasıdır. Belirsiz, süreksiz, çoklu ve her zaman farklı bir şeydir. Bununla birlikte yabancılaşma ve özgürleşme kategorilerinin ele alınması kişinin ötekilikle olan bir tür ilişkisinden kaynaklanan kendi değer duygusunun kaybını, kişinin kendisiyle olumlu bir ilişki kuran özerkliğin yeniden tesis edilmesini anlamak için gerekli olduğu savunulabilir. Toplumsal eğilimlere içkin olan bireyselliklerin istikrarsızlığını ve acı boyutunu vurgulamayan saflığını, bilinçsizliğini de vurgulayarak bu kategorilere yeniden yer verildiği söylenebilir.

Çelişkilerle dolu postmodern kimlik, özne ve temsil sorunuyla edebiyat yapıtlarında kendini sunar. Aydınlanmayla ortaya çıkan birey kavramının yaygınlaşmasıyla daha da kırılğan ve esnek hale gelen kimlik, sonsuz sayıda olası kimliklere sahip olur. Böylece tüm kimlikler birbirine benzeme eğilimi göstermekle beraber artık kimlik önceden tanımlanmış dış nesnelere değil bizzat kendimizden yeniden oluşturulur. Fakat postmodern özneyi kendi kimliğini oluşturmaktan alıkoyan şey, dünyanın aktarımının kitle iletişim araçları tarafından devamlı yorumlanmasıdır. Farklı etkilerin heterojen şekilde bir araya gelmesinden kaynaklanan parçalı ve çoğul kimlikli özne, anlatıda kısa oyunlarla (üstkurmaca, metinlerarasılık, pastiş, parodi, parçalı anlatım, farklı sesler, teknesiz anlatıcı, montaj, bilinç akışı vd.) kimlik arayışını sürdürür. Kendini hem bir birey olarak hem de olgu olarak iki kez tanımlamaya çalışır. Karakter yalnızca yanılısamadan ibaret olup birbirine geçmiş seslerin eşliğinde -buna yazarın alaycı sesi de dâhildir- farklı bağlantılarla üretilir. Az önce söylenenlerin derin önemi metin ilerledikçe etkisini kaybeder, önemsizleşir.

Son olarak olumlu ifadesiyle Lévi Strauss'un *bricolage* (kendin yap) olarak nitelendirilebilecek postmodern dönem, istikrarsız ama yaratıcı boyutuyla kendisini yineler. Artık öncelikli olan modern toplumdaki gibi bireycilik değil, birden fazla toplulukta ve kimlikte uyum sağlayabilmektir. Kendini gerçekleştirmek için devamlı yaratıcılık sergileyen durumda akıl da artık evrensel değildir (bu da kişinin daha çok duyguyla ilerlemesini gerektirir). Görünümün bulanıklaşmasıyla birlikte ortaya çıkan öznenin imajıysa teatral biçimde ilerler. Birey ve evren birbirinin bütünü değil; tam olarak kişinin zihnindeki soyutlanmasını da ifade etmeyen durum dinamizmle ötekilikle ilgilidir. Postmodern hiçbir şeyi reddetmez ve çoklu özdeşleşmeler, pragmatist tavır, her türlü homojenliğe karşı olma, olanaklardan yararlanmalarla, varoluşçu şüphelerle ilerler. Böylesi bir dönemin kimliği de seçim ve tutarlılık kaygısı olmadan birinin, diğerinin unsurlarını birleştirerek onarmaya çalışır. Anlam ve etkilerle dolu kimlik seçimleri daima yeniden üretilir, düzenlenir. Parçalanmış, modernitenin kalıntılarıyla dolu kişi, gönüllü bir oyunun/oyalanmanın parçası durumundadır.

5. SONUÇ

Hiçbir şekilde postmodern/izm ve kimlik terimlerinin anlamları hakkında kesin bir karar verme niyetinde olmadığımız çalışmada, yalnızca postmodern kimliğin bakış açısı açığa çıkarılmaya çalışıldı. Anlamsal tartışmaları sıklıkla gördüğümüz süreçte kavram istikrarsızlığının doğurduğu çok seslilik zorluk yaratmış olsa da fikir birliğinden çok etkilerine odaklanmanın bunu kısmen de olsa geri plana ittiği söylenebilir. Bu noktada ötekinin yüküyle dolu postmodern; tutarlılığa meydan okuyan, kutuplaşmayı kaldıran ve zamanın karışımını temsil etmesiyle doğurgan, fakat aynı zamanda içerisinde hoşnutsuzluğu taşıyan verimlilik görünümündedir. Değişen bir dinamikliği oluşturan durum, her türden söylemin çokluğunu, çaprazlığını kabul eder. Böyle bir algılayışın kimliği de hiç şüphesiz modernitenin tekçi ve evrensel

rasyonalitesinden kopuktur. Bu durumda onun hakkında temel epistemeden dahi bahsedememek onu tamamen kurgusal düzeye indirger ve bu da onun apolitizmle suçlanmasına neden olur. Açığa çıkan böylesi bir gerilim de indirgenemez düşünce tarzları yaratır.

Başiboş dolaşan, gelip geçen fikirlerin çeşitliliğine, hızına karşı şaşırıp kalan postmodern kimlik, ben ve ötekilerim der. Anlatacağı yahut göstereceği şey birçok teori hikâyesinden yalnızca biridir. Bununla birlikte nesnel bir taksonominin imkânsızlığından hareketle kimliği belirleyen postmodern yaşamda, her zaman eksikliğin olduğunu kabul ederek bilinmeyen ve değişen sonsuz yaratım olasılığı varsayılır. Bu öyle bir olasılıktır ki postmodernin kendi varlığını yadsımak da dâhil bütün kapıları açık bırakır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI

Yazarın herhangi bir çıkara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

ETİK ONAY

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

MADDİ DESTEK

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

YAZAR KATKILARI

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

- Barth, Fredrik (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları*. (A. Kaya, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2022). *Kimlik*. (M. Hazır, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2016). *Sosyoloji Meseleleri*. (F. Öztürk, A. Sümer, M. Gültekin, B. Uçar, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2023). *Ders Üzerine Ders*. (T. Karakaya, Çev.). Çanakkale: Paradigma Yayınları.
- Eagleton, Terry (2011). *Postmodernizmin Yanılsamaları*. (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erikson, H. Erik (1982). *Enfance et Société*. Paris: Delachaux et Niestlé.

- Funk, Rainer (2023). *Ben ve Biz*. (Ç. Tanyeri, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Goffman, Erving (2014). *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Goffman, Erving (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, Fredric (2022). *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*. (C. Gönenç, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Lyotard, Jean-François (2014). *Postmodern Durum*. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Mauss, Marcel (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (Ö. Doğan, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Makale Bilgisi: İmrağ, Ö.S. (2024). Hyper- und Hypokognition: Eine Vergleichende Analyse Unter Semantischem Sowie Syntaktischem Gesichtspunkt. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, ss.828-844.	Article Info: İmrağ, Ö.S. (2024). Hyper- and Hypocognition: a Comparative Analysis From a Semantic and Syntactic Point of View. DEU Journal of Humanities, Volume:11, Issue:2, pp. 828-844.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
DOI: 10.69878/deuefad.1431184	DOI: 10.69878/deuefad.1431184
Gönderildiği Tarih: 03.02.2024	Date Submitted: :03.02.2024
Kabul Edildiği Tarih: 20.09.2024	Date Accepted: 20.09.2024

HYPER- UND HYPOKOGNITION: EINE VERGLEICHENDE ANALYSE UNTER SEMANTISCHEM SOWIE SYNTAKTISCHEM GESICHTSPUNKT

Özge Sinem İmrağ*

ZUSAMMENFASSUNG

Ferdinand de Saussure geht davon aus, dass genauso wie andere Zeichen auch sprachliche Zeichen aus einem Bezeichneten und einem Bezeichnenden bestehen. Bezeichnetes ist die Inhaltsseite und Bezeichnendes ist die Ausdrucksseite eines sprachlichen Zeichens. Es gibt aber auch Fälle, in denen kein Bezeichnendes für ein Bezeichnetes vorhanden ist, d.h., manchmal kann die linguistische oder kognitive Repräsentation für ein Phänomen fehlen. Dies nennt man Hypokognition und genau das Gegenteil davon wird als Hyperkognition bezeichnet. Im Falle der Hypokognition lässt es sich keinen sprachlichen Ausdruck, bzw. kein Wort für eine Idee, ein Objekt oder ein Gefühl finden und im Falle der Hyperkognition befindet sich eine Vielfältigkeit von linguistischen Elementen für einen Begriff. In vorliegender Arbeit werden solche linguistischen Konzepte ausgehend von der Sapir-Whorf- Hypothese der sprachlichen Relativität am Beispiel von Türkisch, Deutsch, Englisch und einigen anderen Sprachen behandelt. Ziel ist es dabei, vom Mangel oder Vielfältigkeit der linguistischen Konzepte herrührende Unterschiede zwischen verschiedenen Sprachen festzustellen. Dazu werden zunächst die Begriffe Hypokognition und Hyperkognition näher bestimmt. Als Forschungsmethode wird vergleichende Methode verwendet und die Vergleichsdimension ist auf der semantischen sowie syntaktischen Ebene verankert. Dabei beschränken sich semantische Kriterien auf Bezeichnungen für Gefühle bzw. Farben, Verwandtschaftsbezeichnungen und Zahlkonzept. Syntaktische Kriterien beschränken sich auf Tempus- und Negationskonzepte. Daraus wird geschlossen, dass semantische und syntaktische Aspekte, die zur Hyper- oder

* Dr. Öğretim Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, ozgeimrag-14@hotmail.com,
ORCID: [0000-0001-7252-803X](https://orcid.org/0000-0001-7252-803X).

Hypokognition führen, manchmal miteinander verbunden sind und dass die Hyperkognition und Hypokognition die Weltanschauung der Sprachgemeinschaften widerspiegeln.

Schlüsselwörter: Hyperkognition, Hypokognition, Robert Levy, Sprachliche

Relativität, Sapir-Whorf-Hypothese

YÜKSEK VE DÜŞÜK BİLİŞ: SEMANTİK VE SENTAKTİK AÇIDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

ÖZ

Ferdinand de Saussure, tıpkı diğer göstergeler gibi dilsel göstergelerin de bir gösterilen ve bir gösterenden oluştuğunu savunur. Dilsel bir gösterenin gösterileni içerik tarafı, göstereni ise ifade tarafıdır. Ancak gösterilen bir şeyin hiçbir gösterenin olmadığı durumlar da vardır; yani bazen bir olgunun dilsel veya bilişsel temsili eksik olabilir. Buna düşük biliş denir ve bunun tam tersi ise yüksek biliş olarak adlandırılır. Düşük biliş durumunda bir fikir, bir nesne veya duygu için herhangi bir dilsel ifade veya kelime bulunamaz; yüksek biliş durumunda ise bir kavram için dilsel öğelerin çeşitliliği söz konusudur. Bu çalışmada böyle dilsel kavramlar, dilsel göreliliği savunan Sapir-Whorf hipotezi temel alınarak Türkçe, Almanca, İngilizce ve diğer bazı diller üzerinden ele alınmaktadır. Amaç, farklı diller arasında dilsel kavramların eksikliği veya çeşitliliğinden kaynaklanan farklılıkları tespit etmektir. Bu amaçla öncelikle düşük biliş ve yüksek biliş terimleri ayrıntılı olarak tanımlanmıştır. Kullanılan araştırma yöntemi karşılaştırmalı yöntemdir ve karşılaştırma boyutu semantik ve sentaktik düzeylerle sınırlıdır. Semantik ölçütler; duygu ve renk isimleri, akrabalık terimleri ve sayı kavramıyla, sentaktik ölçütler ise zaman ve olumsuzluk kavramlarıyla sınırlandırılmıştır. Yüksek biliş veya düşük bilişe yol açan semantik ve sentaktik unsurların zaman zaman birbiriyle bağlantılı olduğu ve yüksek biliş ile düşük bilişin bazen dilsel toplulukların dünya görüşünü yansıttığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Yüksek Biliş, Düşük Biliş, Robert Levy, Dilsel Görelilik, Sapir-Whorf Hipotezi

HYPER-AND HYPOCOGNITION: A COMPARATIVE ANALYSIS FROM A SEMANTIC AND SYNTACTIC POINT OF VIEW

ABSTRACT

Ferdinand de Saussure assumes that, like other signs, linguistic signs also consist of a signified and a signifier. The signified is the content side and the signifier is the expression side of a linguistic sign. However, there are also cases in which there is no signified for a signifier, i.e., sometimes, the linguistic or cognitive representation for a phenomenon may be missing. This is called hypocognition and the opposite of this is hypercognition. In the case of hypocognition there is no linguistic expression or word for an idea, object or feeling, and in the case of hypercognition there is a

multiplicity of linguistic elements for a concept. In this study, such linguistic concepts are treated in the framework of Turkish, German, English and some other languages based on the Sapir-Whorf hypothesis of linguistic relativity. The aim of this study is to identify differences resulting from the lack or diversity of linguistic concepts between different languages. For this purpose, the terms hypocognition and hypercognition are first defined in detail. The comparative method is used as research method and the comparison dimension is based on the semantic and syntactic level. Semantic criteria are limited to terms for feelings and colours, kinship terms and the number concept. Syntactic criteria are limited to tense and negation. It is concluded that semantic and syntactic aspects leading to hypercognition or hypocognition are sometimes related to each other and that hypercognition and hypocognition reflect the worldview of linguistic communities.

Keywords: Hypercognition, Hypocognition, Robert Levy, Linguistic Relativity, Sapir-Whorf-Hypothesis

1. EINLEITUNG

Eine Sprache ist ein System von Zeichen. Ein sprachliches Zeichen besteht aus einer Inhaltsseite und einer Ausdrucksseite. Die Inhaltsseite ist der Signifikant und die Ausdrucksseite ist das Signifikat. Vom semiotischen Gesichtspunkt aus ist das Signifikat laut Eco (1972) eine interkulturelle Einheit, die unverändert bleiben kann trotz unterschiedlicher sprachlicher Symbole, die sie ausdrücken:

/Hund/ denotiert nicht ein physisches Objekt, sondern eine kulturelle Einheit, die konstant und unverändert bleibt, auch wenn ich */Hund/* mit */dog/*, */chien/* oder */cane/* übersetze. Im Falle von */Verbrechen/* kann ich entdecken, dass die entsprechende kulturelle Einheit in einer anderen Kultur eine größere oder eine begrenztere Extension hat (Eco, 1972, S.75).

Ausgehend von oben genanntem Beispiel entnimmt man, dass es keine geregelte Beziehung zwischen Signifikaten und Signifikanten gibt; d. h. die Beziehung zwischen einem Signifikat und einem Signifikanten ist willkürlich.

Dass die Beziehung willkürlich ist, erkennen wir daran, dass man sie innerhalb einer Sprachgemeinschaft bewusst ändern kann: Wir können mit dem Ausdruck [baum] nach Absprache die Vorstellung ‚Mond‘ verbinden, sodass der sprachliche Ausdruck *Wie schön scheint der Baum am Himmel!* Plötzlich nicht mehr „sinnleer“ ist (Ernst, 2008, S. 52).

Solange eine konventionelle linguistische Repräsentation für ein Phänomen – also ein Signifikat eines Phänomens - sich befindet, ist der Signifikant sinnvoll. Die linguistische oder kognitive Repräsentation für ein Phänomen kann aber manchmal fehlen. Diesen Mangel der wörtlichen Ausdrücke von Gefühlen, Ideen usw. nennt man Hypokognition. Der Begriff der

Hypokognition wurde vom Anthropologen Robert Levy (1973) in die moderne Verhaltenswissenschaft eingeführt. Levy bemerkte, dass die Tahitianer, als sie einen schmerzhaften Verlust erlitten hatten, keinen langfristigen Kummer ausdrückten. Sie artikulierten keine Vorstellung von der Emotion, sondern beschrieben ihre Trauer und Angst als *Krankheit* oder *seltensam fühlen* (vgl. Wu und Dunning, 2018, S. 2). Levy (1975) erklärt diese Situation folgendermaßen:

There are aspects of Tahitian vocabulary, which represent perhaps both an expression of a situation and a control over its occurrence, in the present case a lack of a specific vocabulary for the expression of mild or moderate longing emotions. There are words for severe grief and for lamentation. There are, however, no unambiguous terms, which represent the concepts of sadness, longing, or loneliness in the sense of “depressed or sad because of the lack of friends, companionship, and so on.” People would name their condition, where I supposed that the context called for “sadness” or “depression,” as “feeling troubled” (pe’ape’a, the generic term for disturbances, either internal or external) as “not feeling a sense of inner push” (‘ana’anatae, inner push or enthusiasm); as “feeling heavy” (toiaha); as “feeling fatigued” (haumani), and a variety of other terms all referred to a generally troubled or subdued bodily state. These are all nonspecific terms, which had no implication of any external relational cause about them, in the sense that “angry” implies an offense or a frustration (Levy, 1975, S. 305).

Darüber hinaus führt der Mangel linguistischer Elemente für einen Begriff zu einer dürftigen Wissensstruktur. Wenn man einen Begriff nicht zur Sprache bringen kann, in anderen Worten, wenn sich kein Ausdruck für einen Begriff findet, kann man sich diesen Begriff nicht genau vorstellen.

To be hypocognitive, or lacking schematicity, is to have an impoverished knowledge structure that contains only fragmentary aspects of a concept with few associations among its features. Although they may know their apples, most US Americans have little knowledge of a durian, a common fruit found in southeast Asia. Americans lack conceptual knowledge of its look, taste, smell, and use. They are not aware that the fruit is yellow with a spiky husk, has a sweet flavor and a creamy texture, and often provides a memorable and overpowering odor (Wu und Dunning, 2020, S. 4).

Hypokognition bedeutet den Mangel linguistischer Elemente für ein bestimmtes Konzept. Das Gegenteil von Hypokognition ist die

Hyperkognition, was die Vielfalt der linguistischen Elemente für ein Konzept betrifft.

Findet sich in einer Sprachgemeinschaft für ein bestimmtes Konzept eine große Varianz an Synonymen und Phrasemen, besonders solchen, in denen eine Wertung zum Ausdruck kommt, so ist dies ein Indiz dafür, dass das betreffende Konzept in diesem kulturellen Kontext eine zentrale Stellung im Bewusstsein der Sprecher hat (Malmqvist, 2000, S. 31).

Die Umwelt kann durch ein Individuum in Kategorien erkannt werden, die seine Sprachgemeinschaft ihm anbietet und die Wirklichkeit wird nicht von allen Sprachgemeinschaften in gleicher Weise erfasst. Diese Tatsache wird als das Prinzip der sprachlichen Relativität bezeichnet (vgl. Pelz, 1982, S. 35). Sie besagt, dass das, was wir erkennen können, relativ sei – abhängig von Wortschatz und Grammatik der jeweiligen Einzelsprache, die wir sprechen (vgl. Beste u.a., 2010, S. 16). Ein oft angeführtes Beispiel dafür sind die verschiedenen Wörter für Schnee in Eskimosprachen. Whorf (1940) erklärt dies wie folgt:

We have the same word for falling snow, snow on the ground, snow packed hard like ice, slushy snow, wind-driven flying snow—whatever the situation may be. To an Eskimo, this all-inclusive word would be almost unthinkable; he would say that falling snow, slushy snow, and so on, are sensuously and operationally different, different things to contend with; he uses different words for them and for other kinds of snow (Whorf, 1940, S. 238).

Alle oben erwähnten Beispiele sind linguistische Unterschiede zwischen Sprachen. Ziel ist es in dieser Arbeit, vom Fehlen oder Vielfältigkeit der linguistischen Elemente herrührende Unterschiede zwischen verschiedenen Sprachen festzustellen. Insbesondere werden das Türkische und einige indoeuropäische Sprachen wie z. B. das Deutsche, das Englische und das Italienische in diesem Zusammenhang miteinander verglichen. Als Forschungsmethode wird dabei vergleichende Methode verwendet. Die Vergleichsdimension ist auf der semantischen und syntaktischen Ebene verankert.

2. Semantische Unterschiede

Es gibt manche Wörter, für die in anderen Sprachen keine Entsprechung vorhanden ist. „Unterschiede des Wortschatzes bedeuten zugleich auch Unterschiede in der Begriffsabgrenzung: Die Hopi haben z.B. für alles, was fliegt, sei es Vogel, Insekt oder Flugzeug, nur ein gemeinsames Wort“ (Konecny / Leitner, 2005, S. 109). Unterschiede des Wortschatzes können sich in verschiedenen Bereichen wie z. B. Benennung der Zahlen oder Farben

finden. Zum Beispiel *Pirahã* ist die einzige Sprache ohne Zahlen, Ziffern, Zahlkonzept oder Farbbegriffe (vgl. Everett, 2005, S. 2). In dieser Arbeit werden solche Defizite bzw. Vielfältigkeit der semantischen Konzepte unter verschiedenen Stichpunkten angefasst.

2.1. Bezeichnungen für Gefühle

Die Menschen kommunizieren mittels Wörter. Wörter dienen aber nicht nur zur Kommunikation. Auch das Denken und Fühlen verwirklicht sich mittels Wörter. Der Mensch denkt in Wörtern und auch seine Gefühle empfindet er meistens mit Hilfe der Wörter. Zum Beispiel, wenn man Angst hat, ist man sich dieser Angst bewusst und kann dies sprachlich formulieren. Dafür kann man jemanden um Hilfe bitten, indem man sagt, man habe Angst. Außerdem sind Wörter mehr kräftig als Gefühle. Rousseau (2013) erklärt dies wie folgt:

Denken Sie an einer Leidsituation, die Sie sehr gut kennen. Es ist schwierig für Sie, genug betroffen zu sein, um zu weinen, wenn du die leidende Person siehst. Aber wenn Sie ihm Zeit geben, Ihnen alles zu erzählen, was er fühlt, dann werden Sie bald in Tränen ausbrechen. Nicht immer gibt es aber eine semantische Kategorie für ein Phänomen. Manchmal kann sie einer bestimmten Sprache fehlen. Haben Sie jemals das unausgesprochene, aber gegenseitige Verlangen gespürt, wenn Sie einem geliebten Menschen in die Augen schauen? Das ist *Mamihlapinatapei* in der chilenischen Yagán-Sprache. Haben Sie jemals den unwiderstehlichen Drang verspürt, einem Baby die Wange zu kneifen? Das ist ein *Gigil* in Tagalog (Rousseau, 2013, S. 4).

Das Deutsche ist im oben erklärten Zusammenhang hypokognitiv. Es gibt aber auch Fälle, in denen das Deutsche hyperkognitiv ist. Zum Beispiel, für die deutschen Wörter *fremdschämen*, *Fernweh*, *Schadenfreude* gibt es kaum eine Entsprechung in vielen anderen Sprachen. Auch das Türkische ist im oben erklärten Zusammenhang hypokognitiv. Es ist aber hyperkognitiv im Sinne vom Begriff *gönül*. In vielen Sprachen kann man z. B. die Quelle der Emotionen wie Liebe, Wunsch, Gedanke, Erinnerung usw. im Herzen mit einem einzigen Wort nicht ausdrücken. Das türkische Wort *gönül* drückt diese Quelle aus. Es ist Synonym zu ‚Herz‘, aber es bedeutet mehr als ‚Herz‘. Es drückt nicht ein Körperteil aus. Begleitet von anderen morphologischen oder semantischen Kategorien bedeutet es verschiedene Konzepte: *gönül bağı* = der Herzensbund, *gönül ferahlığı* = die Fröhlichkeit, *gönül okşayıcı* = schmeichelhaft, *gönül rahatlığıyla* = mit gutem Gewissen, *gönülden* = herzlich, *gönüllü* = freiwillig, *gönül yarası* = innerliche Verwundung usw. Weitere Beispiele für Hyperkognition im Türkischen sind die Wortgruppen ‚geçmiş olsun‘ und ‚ellerinize sağlık‘. ‚Geçmiş olsun‘ wird in vielfachem Sinne gebraucht. Am häufigsten wird es verwendet, wenn man krank ist (im

Sinne von ‚gute Besserung‘). Aber das ist nicht die einzige Bedeutung, welche diese Wortgruppe hat. Sie wird ebenfalls gebraucht, wenn man etwas wie z. B. eine Prüfung erledigt hat. Die Wortgruppe ‚ellerinize sağlık‘ wird benutzt, nachdem man etwas gegessen hat. Es drückt die Dankbarkeit des Sprechers gegenüber demjenigen, der das Essen zubereitet hat, aus.

Hypokognition im Sinne von Gefühlen ist aber nicht immer darauf beschränkt. Sie zeigt sich auch in der Form psychiatrischer Störungen, wie es z. B. bei der dissoziativen Amnesie der Fall ist. Es ist eine Störung, bei der es zu einer Divergenz normal integrierter kognitiver und emotionaler Funktionen, kommt. Dadurch verliert der Patient einen Teil seines Bewusstseins und wird durch nicht der Realität entsprechende Vorstellungen ersetzt. Dissoziative Störungen sind größtenteils auf kulturelle und soziale Konditionierung zurückzuführen (vgl. Markowitsch, 2023, S. 117-118).

2.2. Farben

Semantische Unterschiede, die aus dem Mangel einer linguistischen Kategorie herrühren, können auch im Bereich der Farbbenennungen vorkommen. In der Sprache der Dani gibt es zum Beispiel keine eigentlichen Bezeichnungen für die Grundfarben, sondern lediglich zwei Ausdrücke, die das Spektrum aufteilen, und zwar nicht nach dem Farbton, sondern nach dem Helligkeitswert der Farbe (vgl. Rosch 1973, S. 115).

Die Bezeichnungen für Farben stimmen nicht in allen Sprachen überein. Zum Beispiel das Kymrische Wort *glas* bedeutet sowohl *grün* als auch *blau*. Demnach würde z.B. bei der Angabe der Farbe zweier Gegenstände das Deutsche (und ebenso das Englische und Französische) den einen *blau*, den anderen *grün* nennen, das Kymrische jedoch hat für beide nur das eine Farbadjektiv *glas*. (Pelz, 1982, S. 35)

Im Türkischen gibt es eine spezifische Bezeichnung für dunkelblau, nämlich ‚lacivert‘. Es wird nicht als ein Ton von Blau, sondern als eine eigenständige Farbe wahrgenommen. Auch in manchen anderen Sprachen ist vom gleichen Fall die Rede, während dies nicht in allen Sprachen vorkommt. Wu und Dunning (2018) meinen:

Consider this: how well can you discern different shades of blue? If you speak Russian, Greek, Turkish, Korean or Japanese, your chances are much better than if you speak English. The former groups have two distinctive linguistic representations of blue. In Russian, for example, dark blue (*sinii*) and light blue (*goluboi*) are as distinct as red and pink. But in English, we know blue as a single concept. The deprivation of finer-grained color concepts poses a great perceptual disadvantage. English speakers more easily confuse blue shades, not because we have poorer vision,

but because we lack the more granular distinctions in the language we speak.

In ähnlicher Weise bezeichnet das englische Wort ‚azure‘ einen spezifischen Ton von der Farbe Blau. Im Deutschen und Türkischen gibt es keine eigentliche Bezeichnung für diese Farbe, stattdessen wird sie mit zusätzlichen Wörtern wie *Himmel* ausgedrückt. Im Deutschen wird sie als *Himmelsblau* oder im Türkischen als ‚gök mavisi‘ (gök = Himmel, mavi = blau) bezeichnet. Bei der Farbbezeichnung *braun* ist ebenfalls vom ähnlichen Fall die Rede. Im Deutschen und Englischen wird diese Farbe mit spezifischen Namen bezeichnet, jedoch gibt es dafür im Türkischen keine eigentliche Bezeichnung. Es wird als ‚kahverengi‘ (die Farbe des Kaffees) bezeichnet, d.h. dabei ist das Türkische teilweise hypokognitiv.

2.3. Verwandtschaftsbezeichnungen

Die Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Familie variieren sich von Kultur zu Kultur. In der türkischen Tradition sind solche Beziehungen von großer Bedeutung. Diese Tatsache spiegelt sich auch in der Sprache wider und führt zu einer Hyperkognition. Fast jedes Mitglied der Familie wird im Türkischen durch eine eigene Bezeichnung genannt. Die Bezeichnungen für die Verwandten mütterlicherseits und väterlicherseits trennen sich voneinander in absoluter Weise. Der Bruder der Mutter und der Bruder des Vaters z. B. werden im Türkischen nicht in gleicher Weise bezeichnet. Der erst benannte wird als ‚dayı‘ bezeichnet, während der zweite ‚amca‘ heißt. In gleicher Weise variieren sich die Bezeichnungen für die Schwester und Mutter der Mutter und des Vaters. Die Schwester der Mutter ist ‚teyze‘, die Schwester des Vaters ist ‚hala‘. Die Mutter der Mutter ist ‚anneanne‘, die Mutter des Vaters ist ‚babaanne‘.

Das Alter der Familienmitglieder ebenfalls spielt in der Benennung im Türkischen eine große Rolle. Der ältere Bruder wird als ‚ağabey‘, die ältere Schwester als ‚abla‘ bezeichnet. Der Grund dafür ist höchstwahrscheinlich, dass in der türkischen Tradition der Respekt zu den älteren Familienmitgliedern sehr bedeutend ist. Auch bei der Anrede ist es von großem Belang. Man soll einen älteren Mann nicht mit seinem Namen, sondern mit ‚ağabey‘ oder ‚amca‘, bzw. eine ältere Frau mit ‚abla‘ oder ‚teyze‘ anreden. Dies gilt auch wenn man die angesprochene Person nicht kennt.

Es gibt ebenfalls eigene Bezeichnungen für viele andere Familienmitglieder, die in vielen anderen Sprachen wie Englisch, Deutsch oder Französisch keine Entsprechung finden: ‚yenge‘ für die Frau des Onkels oder Bruders, ‚enişte‘ für den Mann der Tante oder Schwester, ‚baldız‘ für die Schwester der Ehefrau, ‚görümcce‘ für die Schwester des Ehemannes, ‚kayınbirader‘ für den Bruder der Ehefrau bzw. des Ehemannes, ‚elti‘ für die Frau des Bruders des Ehemannes, ‚bacanak‘ für den Mann der Schwester der Ehefrau. In allen

diesen Aspekten sind die Mitglieder der türkischen Sprachgemeinschaft hyperkognitiv.

Ein Merkmal des Türkischen führt aber zur Hypokognition bezüglich der Verwandtschaftsbezeichnungen. In der türkischen Sprache befindet sich kein Genus, d.h. es gibt keine Artikel. Es gibt ebenfalls keine Trennung zwischen den Personalpronomen der dritten Person Singular (er, sie, es), wie es im Deutschen, Englischen oder Französischen der Fall ist. Dafür gibt es im Türkischen nur ein einziges Pronomen, nämlich ‚o‘. Dieser Unterschied bezüglich des grammatischen Geschlechts zwischen dem Türkischen und viele anderen Sprachen zeigt sich auch bei der Benennung mancher Verwandtschaftsbezeichnungen. Im Türkischen gibt es z.B. keine Trennung im Hinblick auf die Benennungen für den Sohn oder die Tochter des Onkels bzw. der Tante, also zwischen Cousin oder Cousine. Sowohl der Sohn als auch die Tochter des Onkels bzw. der Tante wird als ‚kuzen‘ bezeichnet. In gleicher Weise gibt es keinen Unterschied zwischen den Bezeichnungen für den Sohn oder die Tochter der Schwester bzw. des Bruders, also zwischen Neffe oder Nichte. Beide werden als ‚yeğen‘ bezeichnet. Im Türkischen befindet sich ebenfalls keinen Unterschied zwischen ‚Bruder‘ und ‚Schwester‘. Das Wort ‚kardeş‘ bezeichnet sowohl ‚Schwester‘ als auch ‚Bruder‘. Wenn man sie näher bestimmen soll, dann muss man ihr Geschlecht betonen: ‚kız kardeş‘ für Schwester und ‚erkek kardeş‘ für Bruder.

2.4. Zahlkonzept

Ein weiterer Bereich, in dem von Hypokognition herrührende Unterschiede zu finden sind, ist der Zahlbegriff. Zahlen haben eine enge Beziehung zur Entstehung der Schrift. Launay (2018) meint, es sei kein Zufall, dass die Notwendigkeit, Zahlen zu schreiben, eine entscheidende Rolle bei der Entstehung des Schreibens spielt:

Noch heute kann der Gedanke, dass Zahlen in uns wecken, von der Schreibweise von Zahlen getrennt werden? Was wird Ihnen in den Sinn kommen, wenn ich Sie bitte, an ein Schaf zu denken? Sicherlich würde man an ein Tier denken, das auf allen vier Beinen mit dem Fell auf dem Rücken meckert. Ich denke, es würde Ihnen nicht in den Sinn kommen, sich die fünf Buchstaben des Wortes "Schaf" vorzustellen. Aber wenn ich Ihnen diesmal von der Nummer einhundertachtundzwanzig erzählen würde, was würden Sie sehen? Bringen Sie 1, 2 und 8 vor Ihre Augen, die in Ihrem Gehirn geformt und aufgelistet sind, als ob sie in der unsichtbaren Tinte Ihres Gedankens geschrieben wären? Wir können uns unweigerlich große Zahlen in unseren Köpfen vorstellen, wenn sie wie geschrieben zusammenkommen (Launay, 2018, S. 30, 31).

Ohne sie zu schreiben, können Zahlen nicht so leicht vorgestellt werden, d. h. ohne ihre schriftliche Darstellungsweise, befindet sich der Mensch in einem fast hypokognitiven Zustand darüber. „Außerdem sind nicht in allen Sprachen Bezeichnungen für Zahlen. Im Amazonasgebiet haben die Munduruku immer noch keine Worte für mehr als fünf, d. h. die Finger einer Hand“ (Launay, 2018: 30). Es gibt auch Fälle, in denen gar keine Bezeichnungen für Zahlen vorhanden sind. Waring (2015) meint dazu:

Der Pirahã-Stamm lebt jetzt im Amazonas-Regenwald. Sie sind mit dem Überleben des Waldes bestens vertraut. Die Sprache des Stammes ist so einfach, dass sie durch Pfeifen kommunizieren, wenn Jäger auf die Jagd gehen. Interessanterweise (zumindest für uns) gibt es in der Pirahã-Sprache keine Zahlen, und obwohl sie mit anderen Stämmen und Flusshändlern, Waren wie T-Shirts, Metallmessern und Alkohol handeln, tendieren die Pirahãs auch nicht dazu, ein Zahlensystem zu verwenden. Zahlen haben im Leben der Pirahã keine Funktion (Waring, 2015, S. 12).

Einen weiteren Unterschied bezüglich der Hypokognition sieht man, wenn man die Reihenfolge von etwas befragen will. Im Türkischen und Deutschen gibt es ein eigenes Wort, das benutzt wird, um die Reihenfolge zu befragen (tr.: kaçmıcı, dt.: wievielte). In vielen anderen Sprachen befindet sich jedoch keine Bezeichnung dafür.

3. Syntaktische Unterschiede

Die Unterschiede, die von Hypokognition herrühren, können auch syntaktisch sein. Solche Unterschiede spiegeln sich auch in der Weltanschauung der Völker wider. Deutscher zitiert darüber Folgendes:

Humboldt bemühte sich zu erklären, warum die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Grammatiken tatsächlich ein Fenster zu viel wichtigeren Dingen sind. „Der Unterschied zwischen Sprachen besteht nicht nur in Lauten und Zeichen, sondern auch in Weltanschauungen. Dies ist der Grund und das ultimative Ziel aller Sprachforschungen“, sagte er (Deutscher, 201, S. 139).

Benjamin Lee Whorf [...] faszinierte eine ganze Generation, als er lehrte, dass unsere Gewohnheit, die Welt in Objekte (wie ‚Stein‘) und Handlungen (wie ‚Fall‘) zu trennen, keine echte Widerspiegelung der Realität ist, sondern lediglich eine Spaltung, die uns auferlegt wird durch die Grammatik der europäischen Sprachen. Laut Whorf erzwingen indianische Sprachen, die das Verb und das Objekt in einem Wort kombinieren, dem Universum eine „monistische Sichtweise“, sodass ihre Sprecher unsere Unterscheidung zwischen Objekten

und Handlungen einfach nicht verstehen würden (Deutscher, 2013, S. 13).

In der Sprache der *Pirahã* lässt sich genauso wie oben erwähnte semantische Unterschiede auch syntaktische Unterschiede bezüglich der Nominalphrasen, Pronomen sowie Tempora finden:

Pirahã is the only language known without embedding (putting one phrase inside another of the same type or lower level, e.g., noun phrases in noun phrases, sentences in sentences, etc.). It has the simplest pronoun inventory known, and evidence suggests that its entire pronominal inventory may have been borrowed. It has no perfect tense (Everett, 2005, S. 2).

Syntaktische Hyper- oder Hypokognition kann sich auch im Bereich der Präpositionen befinden. Everett (2012) berichtet über die Präpositionen in drei amazonischen Sprachen wie folgt:

Three of the many Amazonian languages I have conducted field research on – Piraha, Banawa and Wari – each have only a single preposition. In languages like these, prepositions are not used to distinguish concepts like ‘with’, ‘on’, ‘about’ and so on. The languages instead use verbal suffixes or other devices, in conjunction with their single preposition, to express these meanings. Their single preposition tells the listener to pay attention to the verb to see what exactly is meant (Everett, 2012, S. 107).

In diesem Zusammenhang sind die Mitglieder dieser drei Sprachgemeinschaften hypokognitiv im Hinblick auf die Präpositionen. Für die syntaktische Hyperkognition ist die Tagalog-Sprache auf den Philippinen ein gutes Beispiel. In dieser Sprache gibt es drei verschiedene Pronomen anstelle von ‚wir‘: ‚kita‘, was ‚du und ich‘ bedeutet, ‚tayo‘, was ‚du, ich und ein anderer‘ bedeutet, und ‚kami‘, was ‚ein anderer mit mir aber nicht ‚du‘ bedeutet (vgl. Deutscher, 2013, S. 23). Dies bedeutet, dass die Personen, welche diese Sprache sprechen, im Hinblick auf die Pronomen der ersten Person Plural hyperkognitiv ist. Weitere Bereiche, die syntaktische Hyper- oder Hypokognition betreffen, sind Tempus und Negation.

3.1. Tempus

Tempus ist die grammatikalische Zeitform. Die physikalische Zeit wird in verschiedenen Sprachen in verschiedenen Weisen bzw. durch verschiedene Tempora ausgedrückt. Diese Wahrnehmung ebenfalls wird durch die Weltanschauung der Völker bestimmt:

In his 1983 book *The Dance of Life*, Edward T. Hall observes that Western civilisation takes the objective existence and linear

nature of time for granted and attaches to it a high value. *Time is money*. It can be *wasted* or *invested*, *spent* or *saved*. Time organises our lives and is a fundamental category in our way of perceiving the internal and external world. The Western time, however, differs from its counterparts in other cultures, that may conceptualise it differently and that may place it at a different level in their value systems (Stroińska 2001, S. 7).

In vielen Sprachen wie Deutsch, Türkisch, Englisch und Französisch wird die physikalische Zeit als ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ wahrgenommen. Das ist aber nicht der Fall in jeder Sprache.

Die amerikanischen Ethnolinguisten E. Sapir und B. L. Whorf, sein Schüler, erforschten Hopi – eine nordamerikanische Indianersprache - und verglichen es mit SAE (Standard Average European) Sprachen. Das Hopi hat ein vom SAE völlig verschiedenes sprachliches Erfassen von Zeitabläufen. In SAE Sprachen lässt sich eine Dreiteilung der Verbaltempora in Vorzeitigkeit, Gleichzeitigkeit und Nachzeitigkeit sehen, aber das Hopi unterscheidet zwischen einer gemeinsamen Form für schon Geschehenes (Vorzeitigkeit) und jetzt Stattfindendes (Gleichzeitigkeit) und andererseits einer Form für Zukünftiges, Befürchtetes, Erhofftes usw. (Pelz, 1982, S. 34).

Ein weiteres Merkmal der Hopi Sprache bezüglich des Tempus ist ihre Nulldimensionalität.“ Laut Whorf ist die Zeit in Hopi nulldimensional; d.h. sie kann keinen Wert größer als eins annehmen. Die Hopi sagen nicht *Ich bin fünf Tage geblieben*, sondern *Ich bin am fünften Tag gegangen*“ (Deutscher, 2013, S. 145).

Im Türkischen befindet sich eine Unterscheidung zwischen der Kontinuität und der Allgemeinheit des Ausdrucks; d.h. kontinuierliche bzw. laufende Ereignisse und allgemeine Ereignisse werden durch zwei verschiedenen Tempora ausgedrückt. Bevor ein eigenes Suffix für die Kontinuität verwendet wurde, wurden beide Zeiten auf die gleiche Weise, nämlich durch die Zeitform der Allgemeinheit, ausgedrückt. Aber im heutigen Türkisch gibt es dafür zwei verschiedene Tempora. Das ist auch im Englischen der Fall. Aber in manchen Sprachen wie dem Deutschen oder Französischen lässt sich solch eine Unterscheidung nicht sehen, sondern beide Zeiten werden durch eine einzige Zeitform ausgedrückt.

Ein weiteres Merkmal des Türkischen bezüglich des Tempus ist die Aufteilung der Tempora, die die Vergangenheit ausdrücken. Im Türkischen lassen sich zwei verschiedene Tempora für Vergangenheit finden. Diese unterscheiden sich voneinander hinsichtlich des Zusehens oder des Hörens. Wenn man dem sogenannten Phänomen selbst zugesehen hat, verwendet man

‚di’li geçmiş zaman‘ (Vergangenheit auf die Endung –,dİ‘), und wenn man dem sogenannten Phänomen nicht selbst zugesehen, sondern von einer anderen Quelle gehört oder es nachher erkannt hat, verwendet man ‚miş’li geçmiş zaman‘ (Vergangenheit auf die Endung –,mİş‘), welches in vielen anderen Sprachen wie Deutsch, Englisch oder Französisch keine Entsprechung findet. Anstelle von Vergangenheit auf die Endung ‚mİş‘ benutzt man in diesen Sprachen nicht eine Indikativ-, sondern eine Konjunktivform. Zusammengefasst sind die Mitglieder der türkischen Sprachgemeinschaft hyperkognitiv im Hinblick auf die Kontinuität des Geschehens oder auf die Quelle der Information eines Geschehens bzw. Zustands in Vergangenheit.

3. 2. Negation

Satznegation lässt sich in verschiedenen Gruppen wie explizite Negation, partielle Negation, implizite Negation unterteilen. Bei der expliziten Negation befindet sich im Satz ein Ausdruck, der zur Negation des ganzen Satzes dient. In vielen indoeuropäischen Sprachen wie dem Deutschen, Englischen oder Italienischen wird die explizite Negation sowohl durch das Prädikat als auch durch das Subjekt ausgedrückt. Im Türkischen aber wird ein Satz nur durch das Prädikat negiert.

Negation durch Subjekt		Negation durch Prädikat	
Deutsch	<u>Niemand</u> hat angerufen.	Türkisch	(Hiç) Kimse <u>aramadı.</u>
Englisch	<u>Nobody</u> has called.	Französisch	Personne n’a appelé.
Italienisch	<u>Nessuno</u> ha chiamato.		

Tab. 1 Beispielsätze für explizite Negation

(Hiç) Kimse

aramadı.

(Gar) Jemand

anrufen NEG VERG

Kimse‘ bedeutet ‚Person‘ bzw. ‚jemand‘ und ‚hiç‘ verstärkt die Bedeutung dieses Wortes. ‚Hiç‘ ist darum nicht obligatorisch, sondern fakultativ. Die Negation wird im Türkischen nicht durch das Subjekt wie im Deutschen, Englischen oder Italienischen, sondern durch das ans Verb gebundenes Suffix –ma ausgedrückt. In dieser Hinsicht ähnelt Türkisch dem Französischen. Das ist auch der Fall bei der partiellen Negation, bei der nicht der ganze Satz, sondern nur ein Teil des Satzes negiert wird.

Negation durch Subjekt		Negation durch Prädikat	
Deutsch	<u>Nicht</u> jeder braucht ein Auto.	Türkisch	Herkes bir arabaya <u>ihtiyaç duymaz</u> .
Englisch	<u>Not</u> everyone needs a car.	Französisch	Tout le monde <u>n'a pas besoin</u> d'une voiture.
Italienisch	<u>Non</u> tutti hanno bisogno di una macchina.		

Tab. 2 Beispielsätze für partielle Negation

Herkes bir arabaya ihtiyaç duymaz.

Jeder ein Auto DAT brauchen NEG PRÄS

Wie aus der Tabelle 2 ersichtlich ist, werden im Deutschen, Englischen und Italienischen die Sätze durch den ans Pronomen im Subjekt verbundenen Negationsausdruck negiert, während sie im Türkischen und Französischen durch den ans Verb, das das Prädikat bildet, verbundenen Ausdruck negiert werden; d.h. die Mitglieder der türkischen und französischen Sprachgemeinschaften sind hypokognitiv im Hinblick auf die Negation durch das Subjekt, während die Mitglieder der deutschen, englischen und italienischen Sprachgemeinschaften hyperkognitiv sind.

4. SCHLUSS

Die linguistische Repräsentation für ein Konzept kann manchmal in einer Sprache fehlen. Dieser Mangel nennt man Hypokognition. Das Gegenteil davon ist Hyperkognition, die die Vielfalt der linguistischen Repräsentationen bezeichnet. Diese zwei Begriffe können aus semantischen sowie syntaktischen Gesichtspunkten behandelt werden. Aus semantischem Aspekt kann es durch verschiedene Wörter oder Wortgruppen vorkommen. Zum Beispiel sind die Mitglieder der deutschen Sprachgemeinschaft hyperkognitiv bezüglich mancher Begriffe wie ‚Fernweh‘ oder ‚Schadenfreude‘. Bezüglich des Begriffs ‚fremdschämen‘ sind die Mitglieder der englischen und wiederum der deutschen Sprachgemeinschaften hyperkognitiv, im Gegensatz zu vielen anderen Sprachen wie Türkisch und Französisch.

Bezüglich der Bezeichnungen für Verwandte sind die Mitglieder der türkischen Sprachgemeinschaft hyperkognitiv im Gegensatz zu Mitgliedern der vielen indoeuropäischen Sprachgemeinschaften. Dies kann auf die engen Beziehungen zwischen Verwandten in der türkischen Tradition zurückzuführen sein. In der türkischen Tradition lebten früher die Söhne mit

ihren Eltern, auch wenn sie verheiratet waren. Heute ist es nicht so häufig aber besonders in den östlichen und südöstlichen Regionen der Türkei leben manche verheirateten Söhne noch heute bei ihren Eltern weiter; d.h. zwei oder manchmal drei Familien leben in demselben Haus. Genauso wie Eskimos viele verschiedene Bezeichnungen für Schnee in ihrer Sprache besitzen, brauchen Mitglieder der türkischen Sprachgemeinschaft verschiedene Wörter für fast jedes Mitglied der Familie. Darum finden sich viele Bezeichnungen für Verwandte im Türkischen, die in vielen anderen Sprachen keine Entsprechung finden, wie z. B. ‚yenge‘, ‚enişte‘, ‚elti‘ oder ‚bacanak‘.

Syntaktische Merkmale einer Sprache gehören ebenfalls zu den entscheidenden Faktoren hinsichtlich der Hyper- oder Hypokognition. Diese Merkmale können aber manchmal eng mit semantischen Merkmalen verbunden sein. Da z.B. im Türkischen keine Artikel bzw. keine Trennung zwischen den Pronomen der dritten Person vorkommen, gibt es keine Trennung zwischen Neffe und Nichte oder zwischen Cousin und Cousine in der türkischen Sprache wie im Deutschen, Englischen oder Französischen. Die Tatsache, dass in einer Sprache, in der fast jedes Mitglied der Familie mit eigenen Wörtern bezeichnet wird, keine Trennung zwischen den Pronomen der dritten Person zu finden ist, ist auf das syntaktische Merkmal dieser Sprache zurückzuführen. Ein weiteres syntaktisches Merkmal, bei dem türkischsprechende Personen hypokognitiv bleiben, ist die Negation durch das Subjekt. Im Gegensatz zu vielen indoeuropäischen Sprachen, wie Deutsch, Englisch oder Italienisch wird die Negation im Türkischen niemals durch das Subjekt ausgedrückt. Das Wort ‚hiç‘, welches manchmal ans Subjekt verbunden wird, verstärkt die Negation und dieses Wort ist nicht obligatorisch, sondern fakultativ. Des Weiteren stammt dieses Wort nicht aus dem Türkischen, sondern aus dem Persischen. Dies kann ein Grund dafür sein, dass die Negation nicht durch das Subjekt ausgedrückt wird. Wenn es ein türkisches Pronomen wäre, das die Negation ausdrückt, könnte ein Satz vielleicht auch im Türkischen durch das Subjekt negiert werden. Das Fehlen eines solchen Pronomens führt zur Hypokognition in dieser Sprache. Zusammengefasst kann man sagen, dass Hypokognition und Hyperkognition auf der semantischen sowie syntaktischen Ebene in verschiedenen Weisen vorkommen können und meistens die Weltanschauung der jeweiligen Sprachgemeinschaft reflektieren.

INTERESSENKONFLIKT

Die Autoren haben keinen Interessenkonflikt.

ETHISCHE GENEHMIGUNG

Da Teilnehmer im Rahmen der Arbeit nicht verwendet wurden, wurde auf eine entsprechende Genehmigung verzichtet.

FINANZIELLE UNTERSTÜTZUNG

Für die Arbeit wurde keine finanzielle Unterstützung erhalten.

BEITRÄGE DES AUTORS

Diese Forschung und alle damit verbundenen Schritte wurden von einem einzigen Autor durchgeführt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Beste, G., Bremerich-Vos, A., Kämper-van den Boogart (Hrsg.). (2010). *Wissensspeicher Deutsch* (2. Auflage). Berlin: Cornelsen Verlag.
- Deutscher, G. (2013). *Dilin Aynasından – Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?* (Çev. Cemal Yardımcı). İstanbul: Metis.
- Eco, U. (1972). *Einführung in die Semiotik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ernst, P. (2008). *Germanistische Sprachwissenschaft*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG korrigierter Nachdruck.
- Everett, D. L. (2005). "Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã - Another Look at the Design Features of Human Language." in: *Current Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press Journals.
- Everett, D. L. (2012). *Language – The Cultural Tool*. New York: Pantheon Books.
- İmrağ, Ö. S. (2019). Düzenleme Dönüşüm İşlemlerinden Kaynaklanan Makine Çevirisi Hatalarına Aritmetiksel Bir Yaklaşım. In: Balcı, T., Öztürk A. O. Serindağ, E. (Ed). *Schriften zur Sprache und Literatur*. Vol. III. London: Ijopec Publication.
- Konecny, E. & Leitner, M. L. (2005). *Psychologie* (8. Auflage). Wien: Braumüller.
- Launay, M. (2018). *Çetele Kemiklerinden Yapay Zekâya Matematiğin Kısa Tarihi*. (Çev. Gülşah Ünal). İstanbul: Say.
- Levy, R.. (1975). *Tahitians – Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press:.
- Malmqvist, A. (2000). *Sparsamkeit und Geiz, Großzügigkeit und Verschwendung. Ethische Konzepte im Spiegel der Sprache*. Umeå: Umeå universitet.
- Markowitsch, H. J. (2023, July). Hypokognition der Emotion aus neurowissenschaftlicher Perspektive. *Anthropologie der Emotionen* (pp. 115-124). Dietrich Reimer Verlag.
- Pelz, H. (1982). *Linguistik für Anfänger* (5. Auflage). Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Rosch, E. H. (1973). On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories. In: T. E. Moore (Ed.): *Cognitive development and the*

acquisition of language. New York, San Francisco, London. S. 111—144.

- Rousseau, J. J. (2013). *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. (Çev. Ömer Albayrak). (4. Basım): İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Stroińska, M. (2001). Beyond Language and Culture: Relative Points of View. in Stroińska, Magda (Ed.): *Relative Points of View – Linguistic Representations of Culture*. Berghahn Books: New York.
- Waring, C.. (2015). *Sıfırdan Sonsuza Matematiğin Öyküsü*. (2 b) (Çev. İbrahim Hoca). İstanbul: Say.):.
- Whorf, B. L. (1940). *Science and Linguistics*. Mass.: Technology Review: Cambridge.
- Wu, K. & Dunning, D. A. (2018). Hypocognition: Making Sense of the World beyond one's conceptual reach. *Review of General Psychology*, 22(1), 25-35.
- Wu, K. & Dunning, D. A. (2020, February 16). Hypocognition and the Invisibility of Social Privilege. Thye, S.R. and Lawler, E.J. (Ed.) *Advances in Group Processes, Vol.37*, Emerald Publishing Limited, Leeds. <https://doi.org/10.1108/S0882-614520200000037001>
- Wu, Kaidi & Dunning, David. (2018). *Unknown unknowns: The Problem of Hypocognition*. <https://blogs.scientificamerican.com/observations/unknown-unknowns-the-problem-of-hypocognition/>