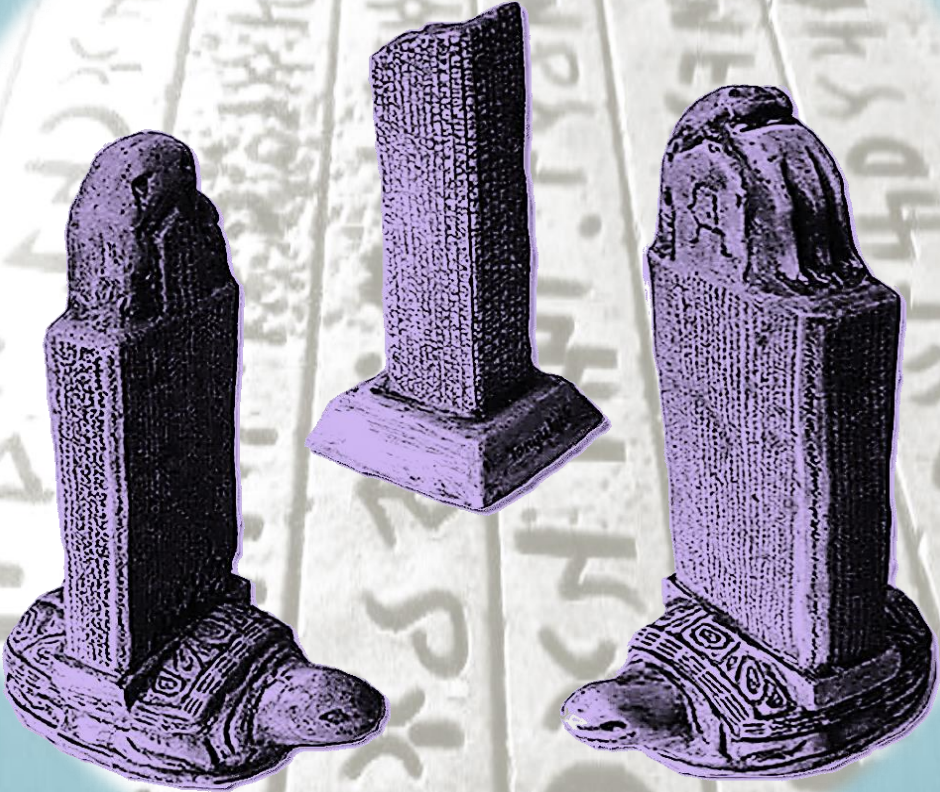




YAZIT

Kültür Bilimleri Dergisi - Journal of Cultural Sciences

Berkcan ÇAKIR-Büşra İŞİYOK-Cem MERİÇ-Fatma BALABAN
Hayrettin İhsan ERKOÇ-İpek Nur GÜLLÜ-Kaan YALNIZ
Mehmet Ali YOLCU-Mehmet GÜLER-Mehmet Ufuk DEMİR
Nursel KAVAK-Sedat TOKSÖZ- Süleyman UZKUÇ-Yaşa Mustafa PEHLİVAN





YAZIT Kùltür Bilimleri Dergisi
YAZIT Journal of Cultural Sciences

ISSN: 2757 – 8437

E-ISSN: 2792 – 0240

Yıl / Year: 4, Cilt / Volume: 4, Sayı / Issue: 2

(Aralık / December, 2024)

Yayıncı / Publisher

TOKÜAD-Toplum ve Kùltür Araştırmaları Derneği

Editör / Editor

Doç. Dr. Mustafa DİNÇ

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

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

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

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

Doç. Dr. S. Hamza BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. F. Hakan ÖZKAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Emin Erdem ÖZBEK (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Nagihan ÇETİN (Antalya Belek Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. S. Hamza BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (H. A. Yesevi U. Türk Kazak Üniversitesi, Kazakistan)
Prof. Dr. Galip GÜNER (Kayseri Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hacer TOKYÜREK (Kayseri Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA (Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ömer SOLAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Şaban DOĞAN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Derya ÖZCAN GÜLER (Uşak Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Erol SAKALLI (Uşak Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Güneş ŞAHİN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. İsmail ABALI (İğdır Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Murat ÖZŞAHİN (Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Sinan GÜZEL (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Süleyman FİDAN (Gaziantep Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Uğur DURMAZ (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Yonca ALTINDAL (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Mehmet Malik BANKIR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Mehmet Yasin KAYA (Ege Üniversitesi, Türkiye)

Yabancı Dil Danışmanı / Foreign Language Advisor

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA

Redaksiyon ve Düzenleme / Editing and Proofreading

Cem MERİÇ

Sekreter / Secretary

Arş. Gör. Dr. Samet DOYKUN

Baskı / Print

Meydan Baskı Fotokopi. Sertifika No: 70835

İletişim / Contact

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/yazit>
yazitdergisi@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Anafartalar Yerleşkesi
Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü-Çanakkale
mustafadinc@comu.edu.tr / +90 505 798 91 77

İndeks Listesi / Index List

MLA (Modern Language Association)
EBSCO (Information Services)
ICI (Index Copernicus International)
DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)
ASCI (Asian Science Citation Index)
ASOS Index

YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi, haziran ve aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Dergimizde yayınlanan tüm yazıların hukukî ve dilbilimsel sorumlulukları yazarlarına, yayın hakları ise YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Dergi Creative Commons lisanslı olup, Budapeşte Açık Erişim Politikası ve Committee on Publication Ethics (COPE) ilkelerine uymaktadır.



YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi
TOKÜAD-Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği'nin
hakemli bilimsel yayın organıdır.

Dergimizde yayınlanan tüm çalışmalar yayın süreci öncesinde Turnitin benzerlik tarama programından geçirilmektedir.

Bu Sayının Hakemleri / Referees of this Issue

- Prof. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Fatih SAKALLI (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gürhan KİRİLEN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Muharrem KAYA (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÖZSARI (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Tilla Deniz BAYKUZU (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Vahit TÜRK (İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Dinçer ATAY (Kars Kafkas Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Enes YAŞAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Harun AKÇAM (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. İsmail ABALI (Iğdır Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. İsmail Alper KUMSAR (Düzce Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Metin OKTAY (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Murat GÜR (Nevşehir Hacıbektâş Veli Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Murat TAN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ömer Faruk ATEŞ (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Selçuk ATAY (Karabük Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Selda Uygur GÜRBÜZ (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sema NOYAN (Karabük Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Şenay YANAR (Gümüşhane Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN (Sinop Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Uğur BAŞARAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ümit EKER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Yavuz Sinan ULU (Gaziantep Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Ahmet Metehan ŞAHİN (Millî Savunma Üniversitesi, Kara Harp Okulu, Türkiye)
Dr. Altuğ TOPAKTAŞ (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Bedirhan ÜNLÜ (Fırat Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Fatih UYAR (Gümüşhane Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Fikri KULA (Aksaray Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Gökhan AKINBİNGÖL (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Hasan SAKIN (Çağ Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kudret SAVAŞ (Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Serhat Sabri YILMAZ (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Tümer KARAAAYAK (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Yaşar ŞİMŞEK (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Hayrettin İhsan ERKOÇ	176
Gök Türklerde Doğa Kültürleri Natural Cults among the Türks	
Mehmet GÜLER	212
Evlât ve Köle Alım Satım Belgelerine Göre Eski Uygurlarda Kölelik Anlayışı Slavement in Old Uygur's According to the Documents of Child and Slave Trading	
Cem MERİÇ, Mehmet Ali YOLCU	227
Gökçeada ve Bozcaada'da Deniz Avcılığı Folkloru Folklore of Sea Hunting in Gökçeada and Bozcaada	
Berkcan ÇAKIR	260
Çanakkale Ayvacık'a Bağlı Yukarıköy ve Çamkalabak Köylerinde Doğum Gelenekleri Birth Traditions in Yukarıköy and Çamkalabak Villages of Ayvacık, Çanakkale	
Büşra İŞİYOK	271
Planlı Bir Suçluluk Arttırma Öyküsü: Sabahattin Ali'nin "Katil Osman" İnda Cezanın İşlevi A Story of Planned Escalation of Crime: The Role of Punishment in Sabahattin Ali's "Katil Osman"	
Fatma BALABAN	285
Roman ve Propaganda: Moralizade Vassaf Kadri'nin <i>Ölüm Habercileri</i> Romanında İdeolojik İnşa Novel and Propaganda: Ideological Construction in Moralizade Vassaf Kadri's <i>Death Messengers</i> Novel	
Kaan YALNIZ	296
Halide Edip Adıvar'ın Romanlarında Beyoğlu Beyoğlu in the Novels of Halide Edip Adıvar	
Mehmet Ufuk DEMİR	323
Geleneklerin Egemen Olduğu Bir Toplumda Kadın Olmak: Kemal Bilbaşar'ın <i>Başka Olur Ağaların Düğümü</i> Romanında Kadın, Evlilik, Namus Being a Woman in a Society Dominated by Tradition: Women, Marriage, and Chastity in Kemal Bilbaşar's Novel <i>The Wedding of the Aghas is Different</i>	
Sedat TOKSÖZ	339
Haşmet Zeybek'in <i>Irgat</i> Adlı Oyununa Toplumcu Gerçekçi Bir Yaklaşım A Socialist and Realistic Approach to Haşmet Zeybek's Play <i>Irgat</i>	
Süleyman UZKUÇ	355
<i>Büyük Mecmua</i> 'daki Teorik Tenkit Yazıları Theoretical Criticism Articles in <i>Büyük Mecmua</i>	

Derleme / Review

Yaşar Mustafa PEHLİVAN.....371
Atatürk'ün Okuduğu Tarih Kitapları Hakkında Bir Değerlendirme
An Evaluation About the History Books Atatürk Read

Kitap İncelemesi / Book Review

İpek Nur GÜLLÜ.....394
Kadirli Folklorunda Eski Türk İnançları
Old Turkish Beliefs in the Folklore of Kadirli

Nursel KAVAK.....399
Kayıp Nesne: Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri
Lost Object: Phenomena of the Lost Object in Turkish Poetry

EDİTÖRDEN

Kıymetli okuyucularımız merhabalar,

2024 yılındaki son sayımız ile sizlerle beraber olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızın hazırlık sürecinde yaşadığımız en önemli gelişmelerden biri şüphesiz dergimizin Index Copernicus International (ICI) indeksinde dizinlenme başarısını göstermiş olmasıdır. Böylece dergimizin tüm sayılarında yayınlanan makaleler ICI'nın veritabanına işlenerek, indirme sayısı, etki faktörü gibi değişkenler bağlamında görünür olabilecek, uluslararası tanınırlık bağlamında dergimiz de dergimizde yayımlanan çalışmalar da önemli bir aşama kaydetmiş olacaktır. Bu itibarla dizinlenme kabul haberimizin ulaşmasından itibaren tüm sayılarımızı ilgili indeksin veri tabanına işlemiş bulunuyoruz.

Ağırlıklı olarak Çağdaş Türk Edebiyatı sahasından yayınların bulunduğu bu sayımızda 10 Araştırma, 1 Derleme makalesi ve 2 Kitap İncelemesi ile karşınızdayız. Öncelikle çalışmalarını ile dergimize katkılarını sunan araştırmacılara ve yapıcı eleştirileri ile yayın sürecinin önemli bir yükünü üstlenen hakemlerimize şükranlarımızı sunmayı bir borç biliriz. Öte yandan dergimizin gün be gün artan görünürlüğü ve başarısının kültür bilimlerinin çok farklı alanlarından katkılarla daha da ilerlemesini dilediğimizi de siz kıymetli paydaşlarımıza arz etmek isteriz.

Son olarak dergimizin tüm yayın yolculuğunda vermiş olduğu maddi ve manevi desteğinden dolayı TOKÜAD ailesine ve PA Paradigma Akademi Yayınları'na teşekkür ederiz. 2024 yılını uğurladığımız şu son birkaç günde hepimize mutlu yeni bir yıl diler, 2025 yılının tüm insanlığa güzellikler getirmesini temenni ederiz.

Doç. Dr. Mustafa DİNÇ
Editör



ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 01.08.2024

Kabul Tarihi: 10.09.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2):176-211

Research Article

Received Date: 01.08.2024

Accepted Date: 10.09.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number:10.59902/yazit.1526546

GÖK TÜRKLERDE DOĞA KÜLTLERİ*

Natural Cults among the Türks

Hayrettin İhsan ERKOÇ*

ÖZ

Türk halklarının eski inançları incelendiğinde, bu inançlarda en önemli yere sahip olan kutsal varlığın *Teñri* (*Gök Tanrı*) olduğu görölmektedir. Ancak, eski Türk inançlarında *Teñri*'nin yanı sıra diğer pek çok kült de var olmuştur. Bugüne kadar eski Türk inançları ve Gök Türklerde görülen kültler konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Ne var ki, özellikle Gök Türklerdeki inançlar hakkında yapılan çalışmalarda, tarihî kaynaklarda bulunan bilgilerin kullanılıp değerlendirilmesi konusunda bazı eksiklikler bulunmaktadır. Bu çalışmada ise Gök Türk, Çin ve Bizans kaynaklarındaki kayıtlardan yararlanılarak Gök Türklerdeki doğa kültleri incelenmiş, modern araştırmalar gözden geçirilip farklı görüşler birbirleriyle karşılaştırılmış, ayrıca bu inançların daha iyi anlaşılabilmesi için Gök Türklerin dışındaki bazı topluluklarla da karşılaştırmalar yapılmıştır. Varılan sonuca göre Gök Türkler, *Teñri*'nin yanı sıra ona yardımcı olan, yine *Teñri* gibi koruyucu ve cezalandırıcı vasıfları olduğu düşünölen çeşitli tanrılar ile ruhlara inanıp saygı göstermişlerdir. Bu varlıkların *Teñri*'den ayrılan en önemli özellikleri ise, yaratıcı güçlerinin varlığına inanılmamış olmasıdır. Gök Türklerde bu kültler arasında Umay, yer, su, dağ, ateş, güneş, ay, yaz, kış ve savaş bulunmaktadır. Göröldüđu kadarıyla yer, su ve dağ tanrıları birbirleriyle çok yakından ilişkili olarak düşünölmüştür ki bunlar genellikle *Kutsal Yer-Su Ruhları* (*Iduđ Yir Sub*) adı altında toplanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Gök Türkler, eski Türk inançları, kültler, *Teñri*, Umay, doğa kültleri

ABSTRACT

When the ancient beliefs of Turkic peoples are examined, it can be seen that *Täñri* (*Tengri*) was the most venerated sacred being which was given the highest priority. On the other hand, many other cults also existed in ancient Turkic beliefs alongside *Täñri*. Until now, many studies have been conducted on ancient Turkic beliefs, as well as on the cults seen among the Türks (Tujue 突厥). However, some inadequacies exist especially in the studies made on the beliefs of the Türks, regarding the usage and evaluation of records found in the historical sources. In this study, natural cults among the Türks have been studied using the records from Türk, Chinese and Byzantine sources. Modern researches have been examined and different opinions have been compared with each other; comparisons with some other peoples apart from the Türks have also been made in order to better

* Bu makale, daha önce 11 Mayıs 2018 tarihinde Özbekistan'ın Taşkent şehrinde düzenlenen *The Role of Uzbek Language in World Turkology and Prospects of International Cooperation* sempozyumunda "Türk Kağanlığı'nda *Teñri* Dışındaki Kültler" başlıklı sunulan, ancak basılmayan bildirinin metninin gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur. Gök Türklerdeki *Teñri* kültü, atalar kültü, ölümlle ilgili inançlar, kamlar, tapınma biçimleri ve kurtların kutsal kabul edilmesi gibi konular başka çalışmalarda ele alınacaktır.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Çanakkale-Türkiye. E-posta: h.ihsan.erkoc@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0797-6500.

understand these beliefs. According to the conclusion, alongside Tǎnri, the Türks have believed in and revered various gods and spirits that were thought to have possessed protective and punitive characteristics just like Tǎnri. Their most significant characteristic in contrast to Tǎnri was that they were not believed to have possessed creative powers. These cults of the Türks included Umay, earth, water, mountain, fire, sun, moon, summer, winter and war. It can be observed that the gods of earth, water and mountain were thought to be closely related with each other, which were usually brought together under the name *Sacred Spirits of Earth and Water* (*İduq Yir Sub*).

Keywords: Türks (Tujue 突厥), ancient Turkic beliefs, kults, Tǎnri, Umay, natural cults

Giriş

Din, insan topluluklarının yaşam biçimlerini ve kültürlerini derinden etkileyip biçimlendirerek yönlendiren başlıca unsurlardan birisidir. En “ilkel” kabilelerden en “gelişmiş” toplumlara kadar bütün topluluklar, hep bir doğaüstü güce veya güçlere inanmak gereksinimini duymuşlardır. *Türk* adını ilk kez bir halk ve devlet adı olarak kullanan Gök Türkler (Tujue 突厥; 552-745) de bunlardan birisidir.¹ Eski Türklerin inançları, Eski Türk (Gök Tanrı) Dini², Şamanizm Meselesi ve özel olarak Gök Türklerdeki inançlar konusunda bugüne kadar pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak, bu çalışmalarda bir fikir birliğine varılamamış ve farklı görüşler varlığını sürdürmüştür. Gök Türklerin dini hakkında yapılan çalışmalarda ise, Türk yazıtlarındaki bilgiler bolca kullanılırken bu çalışmaların bir kısmında bu yazıtlarda karşılaşılan bilgileri destekleyip tamamlayan, kimi zamanlar da bu yazıtlarda karşımıza çıkmayan değerli bilgiler veren Çin kaynakları ihmal edilmiştir.³ Eski Türk inançlarında en önemli yere sahip olan kutsal varlığın *Teñri* (*Gök Tanrı*) olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada ise Gök Türk, Çin ve Bizans kaynaklarından edinilen bilgiler ışığında, Gök Türklerde Teñri dışındaki diğer kültler ortaya çıkarılmaya çalışılmış, modern araştırmalar gözden geçirilerek farklı görüşler birbiriyle karşılaştırılmış, ayrıca bu

¹ Türkiye’de genellikle *Göktürk*, *Köktürk* ve benzeri şekillerde adlandırılan bu halk ile onun kurduğu devletten, bu çalışmada *GökTürkler* ve *Türk Kağanlığı* olarak söz edilmiştir.

² Bazı çalışmalarda eski Türk inançlarından *Gök Tanrı Dini* veya *Tengricilik* olarak söz edildiği görülmektedir. Bu satırların yazarı, söz konusu terimi eski Türk inançlarını tanımlamak konusunda eksik bulmaktadır.

³ Gök Türklerin dinini konu alan çalışmalar şunlardır: Aydın, 2005: 449-460; Divitçioğlu, 2005: 72-136; Giraud, 1960: 101-127, 1999: 151-188; Gumilëv, 2002: 103-115, 2004: 85-97; Mandaloğlu, 2004: 123-174, 178-186, 189-197; Schmidt, 1966: 63-80; Spuler, 1981: 659-663. Bunlardan yalnızca Schmidt ve Gumilëv, Çin kaynaklarındaki bilgilerden, bunları çevirilerinin yardımıyla yararlanmışlardır. Giraud’nun çalışması hemen hemen yalnızca İkinci Türk Kağanlığı dönemini (682-745) ele almıştır; kendisi, Çin kaynaklarındaki kayıtları da ender olarak yine çeviriler aracılığıyla kullanmıştır. Aydın ise Schmidt’in daha önce verdiği bilgileri tekrarlamış, Gök Türklerdeki Teñri’nin bir “Yüce Tanrı” olduğunu belirtmiş, ancak Çin kaynaklarını kullanmamış, Gök Türklerde Teñri’nin dışındaki kültlere de pek değinmemiştir.

inançların daha iyi anlaşılabilmesi için Gök Türklerin dışındaki bazı topluluklarla da karşılaştırmalar yapılmıştır.

Gök Türklerde inanılan dinde, her varlığın üzerinde evrenin hükümdarı olan Teñri'nin her şeyin yaratıcısı olduğuna, Gök Türk halkının üzerine kağan atadığına, bu kağanları ve halkı koruduğuna, kendisine saygısızlık yapıldığı zaman ise cezalandırıcı gücünü kullandığına inanılmıştır. Bu Teñri, diğer kutsal varlıklardan yaratıcı vasfı ile ayrılmaktadır.⁴Gök Türkler bütün varlıkların yaratıcısı Teñri'ye inandıkları gibi, birtakım tanrılara ve ruhlara da inanmışlar, bunlara tapıp saygı göstermişlerdir. Çin ve Bizans kaynaklarında, Gök Türklerin Teñri dışında da bazı tanrılara ve ruhlara inandıklarına ilişkin çeşitli kayıtlar vardır. *BS* (99.3289) ve *SS*'daki (84.1864) *Türk Bölümleri* ile *CFYG*'de (961.11311b; *SS*) Gök Türklerin cinlere ve tanrılara saygı gösterdikleri (jing gui shen 敬鬼神) belirtilmiştir.⁵ *BS* (99.3285) ve *SS*'daki (84.1863) *Türk Bölümleri*'nde aktarılan Gök Türk türeyiş efsanelerinden ilkinde, Gök Türkleri soykırıma uğratan ve son kalan çocukla eşi dişi kurdu da öldürmek isteyen düşmanlar tekrar geldikleri zaman, kurdun sanki tanrısal (shen 神) bir yardım aldığı ve kaçmayı başardığı anlatılmıştır. *YYZZ* (4.44) ve ondan kopyalayan *TPGJ*'de (480.3957) kayıtlı bir Gök Türk efsanesine göre de, Gök Türklerin atası Yama'nın (Shemo 射摩) tanrısal güçleri (shenyi 神異) vardır. *XTS*'daki (215A.6029) *Türk Bölümü*'nde, Gök Türklerin fala bakarak tanrılardan (shen 神) gelecek hakkında bilgi istemelerine ilişkin bir örnek bulunmaktadır. *DTCYQJZ*'de (1.9) Doğu Türk hükümdarı Shibi Kağan'ın (Shibi Kehan 始畢可汗; hükümdarlığı 609-619) dönemindeki Gök Türk ileri gelenlerinin Tang 唐 Hanedanı'nın (618-907) kurucusu Li Yuan'in 李淵 (Tang Gaozu 唐高祖; hükümdarlığı 618-626) komutasındaki Taiyuan 太原 bölgesi askerlerinden, tanrısal veya doğaüstü (shen 神) güçleri varmış gibi korktuklarını söyledikleri kaydedilmiştir. Theophylaktos Simokattēs (7.8.14; 1834: 286; *The History of Theophylact Simocatta*, 1997: 191), Gök Türklerin (Batı Türkleri) bazı varlıkları kutsal kabul edip onlara saygı gösterdiklerini, ancak bunlara tapmadıklarını belirtmiştir. Bunların, Teñri'nin yardımcısı bazı tanrılar ile ruhlar oldukları, yaratıcı özelliklerinin bulunmadıkları, yalnızca dünya işlerine müdahale edebildikleri anlaşılmaktadır.⁶

⁴ Eski Türklerdeki Teñri kùltü için bkz. Erkoç, 2018: 301-326; Gömeç, 2008: 106-112; İnan, 1976: 15-19, 2000: 26-29; Kafesoğlu, 1980: 55-67, 2002: 308-314; Koca, 2000: 163-169; Roux, 2002: 114-126.

⁵ Asya Hunları (Xiongnu 匈奴), her yıl beşinci ayda *Longcheng* 龍城/龍城 denilen yerde büyük bir toplantı yaparak atalarına, göğe (Teñri), yere, ruhlara/cinlere ve tanrılara (gui shen 鬼神) kurban sunarlardı (*HS* 94A.3752; *SJ* 110.2892). Geleneksel Çin dinindeki *gui* 鬼 ve *shen* 神 kavramlarının açıklanması için bkz. Eberhard, 2000: 256-257.

⁶ Taberî (Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî) (1958-IV: 253), *Târîh er-Resûl ve'l-Mulûk* adlı eserinde Hicrî 32'de (652-653) Hazarlarla yaptığı bir muharebede öldürülen Arap komutan 'Abdu'r-Rahmân bin Rebî'a el-Bâhilî'nin Türklerin (Hazarlar) üzerine yürüdüğü zaman, Türklerin "Bu adamın bize karşı bu kadar cüretli davranması, onun yanında mutlaka yardımcı melekler bulunmasından ve meleklerin onu korumasından ileri geliyor" diyerek geri çekildiklerinden ve ondan sakınarak

I. Umay Kültü

Türk Kağanlığı'nın ünlü devlet adamı Tunyukuk (Tonyukuk), II. TY B3'te Gök Türkler ve Türgişler arasında 710'da yapılan Bolçu >λJ>S Muharebesi'nden önce Teñri'nin, Umay'ın D>>> ve Kutsal Yer-Su ruhlarının Gök Türk ordusuna yardımcı olduklarını, böylece ordunun muharebe alanına varabildiğini söylemiştir. Tekin (1994: 16-17, 69), *Teñri* ile *Umay*'ı "Tänri Umay" olarak birleşik almış ve *Umay*'ı "tanrı adı" olarak çevirmiştir. Ölmez (2021: 159, 167, 306), *teñri umay* ifadesini "Umay Tanrı" şeklinde tercüme etmiştir. Aydın (2017: 114) *teñri umay* ifadesini birleştirerek çevirisini "Kutsal Umay" biçiminde yapmıştır. Akar (2020: 107) ve Tabaklar-Korkmaz (2020: 104-105) da benzer şekilde *teñri umay* olarak aldıkları bu ifadeyi "Tanrı Umay" şeklinde çevirmişlerdir. Hâlbuki Radloff (1987b-II: 19; ona göre *teñri Umay* = "die Himmel, der Umai [gök, Umay]"), Orkun (1994: 112-113), Malov (1951: 63, 68), Giraud (1961: 56, 63), Ergin (2002: 76-77), Berta (2004: 65, 84, 2010: 73, 92), Ercilasun (2016: 616-617) ve Chen (2021: 167-168, 177), bu ikisini ayrı olarak vermişlerdir. Ergin ayrıca, *Umay*'ı "Umay İlâhe" olarak çevirmiştir. KTY D31'de Köl Tigin'in ve Bilge Kağan'ın (hükümdarlığı 716-734) annelerinin (İlteriş Kağan'ın eşi İlbilge Hatun) Umay gibi (Umay teg <fHD>>) olduğu belirtilmiştir (Aydın, 2017: 61; Ölmez, 2021: 96, 109, 281).

Thomsen (1896: 108, 2002: 148-149), *Umay*'ın tanrıça olabileceğini, ancak bundan emin olmadığını belirtmiştir. Radloff (1987a-I: 18-19, 1987b-II: 92), *Umay*'ı "Schutzgöttin (koruyucu tanrıça)" şeklinde tercüme etmiş ve "ein Göttername (bir tanrıça adı)" olarak açıklamıştır. Gabain (1950: 347, 2000: 304) da *Umay*'ı "ein Göttin (bir ilâhe)" olarak çevirmiştir. Malov (1951: 68, 438), *Umay*'ı "(boginya) Umay [(tanrıça) Umay]" ve "jensk. vojstvo (dişi tanrıça)" şeklinde vermiştir. Giraud (1961: 155), *Umay*'ı "la Déesse-Mère (Ana Tanrıça)" olarak çevirmiştir. DS'da (1969: 611) *Umay* "ımya bogini (tanrıça adı)" biçiminde tanımlanmıştır. Ergin (2002: 20-21, 119) ve Tekin (16-17, 178), *Umay*'ı "tanrıça adı" olarak açıklamışlardır. Kormuşin'e (2008: 328, 2017: 334) göre *Umay*, bir kadın tanrıçadır. Şirin (2009: 304), *Umay*'ı "Teñrici inarıştı kadınları doğum sonrasındaki evrede koruduğuna inanılan tanrıça" olarak açıklamıştır. Ölmez (2021: 370), *Umay*'ın açıklamasını "Umay, Umay tanrı" şeklinde yapmıştır. Ercilasun'a (2016: 723) göre *Umay*, çocukları ve Gök Türkleri koruduğuna inanılan kutsal ruh veya tanrıçadır.

kalelerine kapandıklarından bahsetmiştir. Burada, Gök Türk döneminde Türk halklarının insanları koruyan tanrılara veya ruhlara inandıkları ve Arapların da bunları İslam'daki meleklerle eş tuttukları görülmektedir. Nitekim Tanyu (1980: 32, 44, 132, 178), Eski Türklerin tapıp saygı gösterdikleri bu ruhların İslam'daki meleklerin dengi olduğunu savunmuştur. Ocak (2000: 64-65) da Türklerin doğa kültlerinde doğrudan doğruya doğadaki varlıkların takdis ve tapınma konusu olmadıklarını, buna karşılık Eski Türklerin doğadaki bu varlıklarda bulunan ruh veya gizli güçlere takdis hissi besleyip korku, minnettarlık ve saygı karışımı bir tavır takındıklarını belirtmiştir. Gumilëv (2002: 108, 2004: 89-90) ise, zamanında bunun tam tersi görüşü savunmuştur.

Gòkalp (1991: 84-85), *Umay*'ı sanat tanrıçası ve ilham perisi kavramlarıyla eş bir tanrıça olarak görmüştür. İnan'a (1976: 23-24, 2000: 36) göre *Umay*, insan ve hayvan yavruları ile bütün dişileri koruyan bir dişî tanrı yani tanrıçadır. Giraud'ya (1960: 104, 106-107, 1961: 155, 1999: 155, 158, 160) göre *Umay* bir bereket, analık, doğurganlık, çocukluk tanrıçasıdır; ona göre *Umay*, aynı zamanda *Yer* ile de özdeş olabilir. Clauson (1972: 164), *Umay*'ın yabancı bir alıntı olduğuna ilişkin herhangi bir şey yazmamış, onun ilk anlamının plasenta olduğunu, sonradan kadınları ve çocukları koruyan bir tanrıçaya dönüştüğünü düşünmüştür. Tanyu (1980: 32, 47), *Umay*'ı koruyucu ruh veya melek olarak yorumlamıştır. *Umay*'ı bir kült objesi olarak kabul etmeyen Mandaloğlu (2004: 150-152), *Umay* inancının üzerinde durmuş ve onun *Ûut* inancıyla olan bağlantısını vurgulamıştır. Sinor (2005: 9443), *Umay* kelimesinin ilk kez Türkçe metinlerde görülüyor olmasına karşılık, kelimenin Moğolcada "rahim, dolyatağı; plasenta" gibi anlamlara geliyor olması nedeniyle aslen bir Moğol din sisteminin parçası olup Türklere sonradan geçmiş olması gerektiğini düşünmüştür.⁹ Divitçioğlu (2005: 80-81), *Umay*'ın Altaylı ve Ugor halklarında "plasenta" anlamına gelen, doğurganlık ve çocukların sağlığıyla ilgilenen bir tanrıça veya ruh olduğunu belirtmiştir. Gömeç (2008: 46), *Umay*'ın Gök Türklerden önce yaşamış tarihî bir Eski Türk kadın kahramanın Gök Türklerdeki ve sonraki topluluklardaki hatırasından başka bir şey olamayacağını düşünmüştür. Orkun (1994: 76-77) ise, *Umay*'ı Hindu tanrıçası Pārvaṭī'nin diğeri bir Sanskrit adı olan *Umā*'ya bağlamıştır.¹⁰ İnan (2000: 36-37), *Umay*'ı Hint-İran kültürünün efsanevî kuşu *Hüma*'ya (*Humâ*, Eski Yunanlardaki *Phoinix*, Latince *Phoenix*) bağlayan bir varsayımı aktarmıştır ki Kafesoğlu (1980: 26, 2002: 302) da bu görüşü savunmuştur. Ögel (1995-II: 547), bu görüşü reddederek *Umay*'ın yalnızca Türklere ait olan bir inanç olduğunu yazmıştır ki Çobanoğlu (2003: 29, 39) da *Umay*'ı en eski Türk kültürlerinden birisi olarak saymıştır. Clauson (1972: 165), Kırgızcada yuvasını havada kuran efsanevî bir kuş için kullanılan *Umay* sözcüğünün Farsça *Hüma*'dan alıntı olduğunu belirtmiştir. Doğan ve Bayraktar (2002: 237), Kırgızlardaki İnan

karşılaştırılabilirse İskitler tarafından Papias'un eşi olduğuna inanılan ve Hêrodotos'a göre toprağı simgeleyip Zeus'un kardeşi Hêra ile muadil olan *Api* (Herodotus, *Historiae* 4.59.1-2; Tarhan, 1969: 152) da belki Türklerdeki *Umay* ile karşılaştırılabilir.

⁹ Esasında yukarıda görüldüğü üzere *Umay* kelimesi Uygur ve Karahanlı döneminde Eski Türkçede de "plasenta" anlamında kullanılıyordu. Bu yüzden *Umay*'ı Moğolcadan Türkçeye değil, Türkçeden Moğolcaya geçen bir kelime olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

¹⁰ Caferoğlu'na (1968: 265) göre Eski Uygurcada "anne" anlamına gelen *Uma* sözcüğü vardır. Koço Uygur belgelerindeki *Uma* ve *Uma Hatun* adı, Sanskrit tanrıça adı *Umā*'dan alınmadır (Wilkins, 2021: 798). Uygur belgelerindeki *Uma* için ayrıca bkz. DS, 1969: 611.

kökenli *Umay*'ı Eski Türklerdeki *Umay* ile birleştirmişlerdir.¹¹ Gülensoy'a (Gülensoy 2007-II: 967) göre bu sözcük Türkçe kökenlidir; ancak kendisi, bu sözcüğün nasıl oluştuğunu açıklamamıştır.

Yukarıda görüldüğü üzere, Türk halkları arasında Gök Türklerden itibaren yazılı kaynaklarda görülmeye başlayan Umay kültürünü Hint-İran ve Moğol kültürlerine bağlayan görüşler öne sürülmüştür. Ancak belki de Umay kültürü, İskitlerden beri Avrasya bozkırlarında görülen ve kökeni tarih-öncesindeki Ana Tanrıça kültüne dek geriye giden çok eski bir inanç olabilir. Hērodotos, İskitlerdeki toprak tanrıçası Api'nin yanı sıra onların esas en çok önem verdikleri kutsal varlığın, Yunan Mitolojisi'ndeki ocak tanrıçası Hēstia'nın eşdeğeri olan Tabiti olduğunu belirtmiştir (Herodotus, *Historiae* 4.59.1-2). Esasında Tabiti, Anadolu ve Güneybatı Asya kökenli bir kült olup Karadeniz'in kuzeyine, sonra da bu bölgeye gelen İskitlere geçmiştir. İskit-Saka sanatında Tabiti'yi betimleyen pek çok örnek günümüze ulaşmıştır (Tarhan, 1969: 149-151). Her ne kadar Hunların inançlarını betimleyen Çin kaynakları, tıpkı Gök Türklerde olduğu gibi herhangi bir tanrıça tapınımindan söz etmiyorsa da Hun dönemi kaya resimleri böyle bir külte işaret etmektedir. Kısa bir süre önce Moğolistan'ın güneyinde Havtsgaıt Хавцгайт adlı bir yerde bulunan ve tarihlendirilmesi Andreeva-Atwood tarafından MÖ 4.-MS 1. yüzyıllar olarak belirlenen Hun kaya resimlerinden 52 numaralı resim, bunun bir örneğidir. Söz konusu kaya resminde yandan çizilen, yüzü sağa doğru dönük bir şekilde oturan ve uzun başlıklar giyen büyük kadın figürlere, yüzleri sola doğru onlara dönük daha küçük erkek figürlerin saygılarını sundukları betimlenmiştir (Andreeva-Atwood, 2018: 102-103; Ek 1). Andreeva-Atwood (2018: 104, 107-108), bu kaya resimlerinde betimlenen kadın figürlerinin İskitlerdeki Tabiti'ye denk geldiğini önermişlerdir. Bu durumda, Gök Türk dönemindeki Umay kültürünün daha eski bir biçiminin Hun döneminde görüldüğü, bunun da İskit-Sakalardaki Tabiti kültürüyle bağlantılı olabileceği düşünülebilir. Yukarıda değinildiği üzere, Umay aynı zamanda İskitlerdeki Api kültürü ile de bağlantılı olabilir. Her hâlükârda anlaşıldığı üzere İskit-Saka, Hun ve Gök Türk dönemlerinde, hatta sonraki yüzyıllarda bile Avrasya bozkırlarında güçlü bir tanrıça figürüne tapınılmıştır.

¹¹ Anlaşıldığı kadarıyla Kırgızlar, Eski Türk *Umay* inancı ile İran'daki *Hüma*'yı sonradan birleştirmiş olabilirler.

Gök Türklerdeki Umay kùltüyle bağlantılı bir diğer mesele ise, Türk Kağanlığı'nın hâkim olduğu coğrafyada bulunan çok sayıda sanat eserinde görùlen üç dilimli başlık giyen kadın figürleriyle (Kubarev, 2021: 170-179; Ek 2-4) ilgilidir. İlk olarak Rus araştırmacıların ortaya attığı ve günümüzde hâlâ hem Türkiye'de hem diğer Türk cumhuriyetlerinde kabul gören yaygın bir görüŖe göre, bu eserlerde betimlenen kadın figürler tanrıça Umay'dır.¹² Ancak bu betimlemeler büyük olasılıkla Umay'ı değil, Türk Kağanlığı döneminde ve TürgiŖler gibi onun halefi olan devletlerde yaŖamıŖ hatunları tasvir etmektedir. Ŗu andaki mevcut bilgilere göre, Umay olduğu öne sürùlen kadın figürlerin dıŖında sanat eserlerinde Gök Türklerde herhangi bir tanrı, ruh veya kutsal varlığa iliŖkin hiçbir somut betimleme günümüze ulaŖmamıŖtır. Ayrıca, Umay olduğu düşünùlen figürlerde görùlen ikonografinin aynısı Batı Türk Kağanlığı'ndan kalan sikkelerde kağanların ve beylerin yanında resmedilen hatun figürlerinde de görùlmektedir (Babayar, 2007: 54-55, 73-75, 77, 161-164; Ek 5-6).¹³ Ayrıca daha sonraki dönemlerde Kıpçak ve Moğol soylu kadınlarının uzun başlıklar giydikleri, İç Asya çalıŖmaları alanında iyi bilinen bir husustur. Dolayısıyla, Türk Kağanlığı dönemindeki üç dilimli başlık giyen kadın figürlerini doğrudan Umay betimlemesi olarak yorumlama konusunda çok daha ihtiyatlı davranılmalıdır.

II. Yer, Dağ ve Su Kùltleri

Theophylaktos Simokattēs (7.8.14; 1834: 286; The History of Theophylact Simocatta, 1997: 191), Gök Türklerin havayı, suyu ve toprağı kutsal kabul ettiklerinden söz etmiŖtir. İlk kez YZZZ'da (4.44-45) kaydedilmiŖ olan ve TPGJ (480.3957) tarafından aktarılan bir Gök Türk efsanesinde, Gök Türklerin atası Yama'nın bir göl tanrıçasıyla iliŖkisi olduğu anlatılmıŖtır. Efsaneye göre, Ŗarı Gölü'nün (Shelihai 舍利海)¹⁴ bir tanrısı (shen 神) vardır ve bu göl, bir Gök Türk boyu olan AŖıtag'ın (Ashide 阿史德) adını taşıyan AŖıtag Mağarası'nın (Ashideku 阿史德窟)¹⁵ batısında yer almaktadır. Göl Tanrıçası veya Göl Tanrısı'nın kızı

¹² Konuyla ilgili tartıŖmalar ve ayrıntılı bilgiler için bkz. Çoruhlu, 2000: 99-103; Oktay-Çerezci, 2022: 169-192.

¹³ Batı Türk Kağanlığı'nda 7. yüzyılın ilk yarısında bastırılan bazı sikkelerde kağanların ve beylerin yanında oturarak resmedilen hatunların göğüslerinin ve hamileye benzer karınlarının betimlemelerinden yola çıkarak, bunların bereket tanrıçası Umay'a benzetildiği düşünùlmüŖtür (Babayar, 2007: 69-70; Ek 7).

¹⁴ Bu yer adıyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Erkoç, 2020: 73. Söz konusu göle adını veren Gök Türk boyu Ŗarı (Sheli 舍利) için ise bkz. Erkoç, 2019: 64-66.

¹⁵ YZZZ'daki (4.44) AŖıtag Mağarası ifadesi, TPGJ'de (480.3957) AŖıtag Balı olarak yazılmıŖtır. Bu duruma ku 窟 ("mağara") ve mi 蜜 ("bal") karakterlerinin birbirine benzemesi neden olmuŖtur. AŖıtag

(Haishennü 海神女)¹⁶, Gök Türklerin atası Yama'yla ilişki yaşamaktadır, ancak bilinmeyen bir sebepten ötürü ilişkilerini sürdürebilmeleri için Yama'dan bir görevi yerine getirmesini istemiştir. Ne var ki Yama bu görevi yerine getirememiş, bunun üzerine tanrıça onunla ilişkisini bitirmiştir.¹⁷ ZS'daki (50.910) *Türk Bölümü'*ne göre, Ötüken'den (Yudujin 於都斤) dört-beş yüz li 里 (~200-250 kilometre)¹⁸ uzakta ne ot ne de ağaç yetişen yüksek dağlardan oluşan ve *Bodengningli* 勃登凝黎¹⁹ denilen bir dağ silsilesi vardır. Bu adın Çince karşılığı *Yer Tanrısı'*dır (*Dishen* 地神). BS(99.3288) ve TD'deki (197.5404) *Türk Bölümleri* ile CFYG'de (961.11311a) de aynı bilgi verilmiş, ancak bu yerin Ötüken'in beş yüz li (~250 kilometre) batısında olduğu belirtilmiştir; ayrıca, söz konusu yerin adı BS'da *Bodenglingli* 勃登凝梨, TD'de *Bodengyili* 勃登疑黎, CFYG'de *Bowainingli* 勃外凝黎 olarak yazılmıştır. Bu adı Radloff *Bu-dun-in-li* (Schmidt, 1966: 73), Parker (1924: 135) ise *Putengiri* olarak okumuşlardır. Julien ve Cahun, Çince metinlerde *Yer Tanrısı* olarak verilen çeviriyi yanlışlıkla “gökyüzünün ruhu” olarak almışlardır; ayrıca Cahun'e göre, *Bodenglingli'*nin Türkçe karşılığı *But Tengri* yani *Tanrı Buda'*dır. Ancak Pelliot, bu görüşe karşı çıkmış ve bu adı *Böd Tängri* (*Böd Tenri*) olarak yeniden oluşturmuş, *Bo* 勃 hecesinin Eski Türkçede “taht (trône)” anlamına gelen *Böd* olduğunu ileri sürmüştür. Ne var ki Pelliot, “Yer Tanrısı” ile “taht” arasındaki semantik bağı pek kuramadığını ve konunun daha fazla araştırmaya gereksinim duyduğunu eklemiştir (Cahun, 2006: 42; Pelliot, 1929: 215-216). Ayrıca Pelliot (1944: 172), *Denglingli'*nin 登凝黎 *tännri (*tenri) biçiminde üç heceli bir halk söyleyişi olabileceğini de düşünmüştür. Biçurin, *Budun İnli* olarak aldığı bu adı “ülkenin koruyucusu olan ruh” şeklinde çevirmiştir. Biçurin'in görüşüne uygun olarak bu adı *Budun İnli* biçiminde alan İnan(1976: 6-7, 2000: 5), bunun bodun (budun, halk, kavim) tanrısı, bütün vatani ve milleti koruyan tanrının makamı olan dağ demek olabileceğini düşünmüştür. Esin'e (1976: 157) göre Gök Türkler, gök (Tenri) ayını sırasında dağların tepesinde ateş yakıyor ve bu ateş de orman yangınlarını çıkarıyor olabilirdi ki yer tanrısı için tören yapılan bu dağın çorak olması, Esin'e göre bu şekilde açıklanabilir. Bu

(*Ashide* 阿史德) boy adındaki *de* 德 karakteri ise *TPGJ'*de daha farklı bir şekilde *de* 得 karakteriyle yazılmıştır. Bu Gök Türk boyu için bkz. Erkoç, 2019: 66.

¹⁶ Çevirmesi oldukça tartışmalı olan bu ifade için bkz. Erkoç, 2020: 73-74.

¹⁷ Hem *YYZZ* hem de *TPGJ'*de, Yama'yla ilişkisini bitiren varlık *Haishen* 海神 yani *Göl Tanrısı* olarak yazılmıştır. Ancak hikâyenin devamında, bunun *Haishennü* yani *Göl Tanrıçası* veya *Göl Tanrısı'nın kızı* olması gerektiği anlaşılmaktadır. Büyük olasılıkla her iki metin de derlenirken veya sonraki dönemlerde kopyalanırken, burada olması gereken *nü* 女 karakteri atlanmıştır. Bu husus, daha önceki araştırmacıların da gözünden kaçmıştır.

¹⁸ Taşağıl (2005: 420), 500 *li'*yi 267 kilometre olarak hesaplamıştır.

¹⁹ Pulleyblank'e (1991: 40, 74, 226, 187) göre, *Bodengningli* 勃登凝黎 adının Erken Orta Çince okunuşu *bat-təŋ-ŋiŋ-lej* şeklindedir. Baxter ise, bu adın Orta Çince okunuşunu *bwot-tong-ŋing-lej* biçiminde yeniden canlandırmıştır (Kroll, 2017: 26, 81, 260, 326).

2017: 114; Ölmez, 2021: 159, 167, 306). BKY D35'te Dokuz Oğuzların ihanetini onaylamayan, böylece onların Çin'e gitmek zorunda kalmalarına neden olan kutsal varlıkların arasında üstteki Tanrı'nın (Teñri 𐰽𐰺𐰍) yanı sıra Kutsal Yer Su ruhları (İduğ Yir Sub 𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍) da sayılmıştır (Aydın, 2017: 93; Ölmez, 2021: 133, 148, 295). Ulaanbaatar Yazıtı'nın 2. satırında yine Kutsal Yer-Su ruhları anılmıştır, ancak burada biraz farklı olarak *İduğ Yir Suy* 𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍 olarak yazılmıştır. Orkun'a (1994: 353-354) göre, *Sub*'un *Suy* olarak yazılması bir yanlışlık olsa gerektir, ancak bu bir lehçe farklılığından ve ses değişiminden (*b* → *y*) kaynaklanmış da olabilir.

Teñri ve *Yir*'e ruhanî olarak ikici (düalist) bir biçimde inanıldığına ilişkin de Gök Türk yazıtlarında bazı ifadeler vardır. Örneğin, BKY K10-12'ye göre, üstteki Teñri'nin ve alttaki Yer'in buyurması sayesinde (*üze teñri asra yir yarlıkaduk üçün 𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍:𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍:𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍:𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍*), Bilge Kağan fetihler yaparak halkına ganimet sağlayıp onları dertsiz kılmıştır. Bu cümlede geçen *Teñri*'yi 𐰽𐰺𐰍 Thomsen (1896: 132,2002: 198-199), Radloff (1987a-I: 79), Malov (1959: 19, 24), Tekin (1988: 32-33), Ölmez (2021: 125-126, 140, 287), Ercilasun (2006: 548-549), Aydın (2017: 77-78) ve Chen (2021: 217, 225), fiziksel "Gök" olarak almışlardır. Orkun (1994: 56-57), Ergin (2002: 60-61) ve Tabaklar-Korkmaz (2020: 58-59) da bu sözcüğü "Tanrı" olarak çevirmişlerdir. Berta (2004: 135-136, 192, 2010: 137-138, 192) ise, bu kelimeyi çevirmeden *Tengri* olarak vermiştir. Esasen, Gök Türk yazıtlarında *Teñri* ve *Yir*'in birlikte anıldıkları yerlerde genellikle ruhanî değil, fiziksel gök ve yerden söz edilmektedir. Bu cümle bir istisna olabilir. *Teñri* ve *Yir*'e böyle ikici bir şekilde tapınıldığına ilişkin bir başka örnek ise, hangi Türk topluluğundan kaldığı pek bilinmeyen Bömbögör Yazıtı'nın Yan Yüzü'nün 1. satırında bulunmaktadır. Şirin (2010: 64), buradaki *üze teñrike asra yerke yüküntüküm bar erti yarlıtukum yok* olarak okuduğu ifadeyi "Yukarıda göğe (Gök Tanrı'ya), aşağıda toprağa (Yer Tanrısı'na) tapınmışlığım var idi; sapsmışlığım yok (idi)" şeklinde çevirmiştir.²³ *YYZZ* ve *TPGJ*'de söz edilen göl tanrıçası ise, Gök Türk yazıtlarındaki Kutsal Yer-Su ruhlarından (*İduğ Yir Sub*) birisi olmalıdır.

Çin kaynaklarındaki *Yer Tanrısı* kavramı, Gök Türk yazıtlarında gördüğümüz bazı kutsal yerlerle de ilişkilendirilebilir. Nitekim, Doğu Türklerinin devlet merkezi olan Ötüken Yış, KTY D23'te *İduğ Ötüken Yış* 𐰽𐰺𐰍:𐰽𐰺𐰍𐰺𐰍𐰺𐰍

²³ Eski Türklerdeki gök ve yer ikiciliğinin izleri, Türk Mitolojisi'ne de yansımıştır. *Oğuz Kağan Efsanesi*'nin Uygur harfli İslam-öncesi versiyonunda, Oğuz Kağan'ın birlikte olduğu iki kızdan birisinin gökten indiği, diğersinin ise bir gölün ortasındaki adada bulunan bir ağacın kovuğunda oturduğu aktarılmıştır (Supplément turc 1001 s. 6-10; Ağca, 2019: 74-83; Danka, 2019: 62-71). Ögel'e (1993-I: 117-118, 139-143) göre burada, Oğuz Kağan'ın hem Gök Tanrısı'nın kızıyla hem de Yer Tanrısı'nın kızıyla evlendiği anlatılmak istenmiştir. Ögel (1993-I: 140), Oğuz Kağan'ın evlendiği ikinci eşi ona gönderen kutsal varlığın, Gök Türklerde görülen *İduğ Yir Sub* kavramıyla aynı olduğunu belirtmiştir.

olarak geçmektedir (Aydın, 2017: 58; Ölmez, 2021: 95, 108, 280).²⁴ Ayrıca KTY K1'de ve BKY D29'da, Gök Türklerin 711'te kendilerine karşı ayaklanan Karluklarla 714'te *Tamağ İduğ Baş* 𐰽𐰺:𐰺𐰠𐰸𐰸𐰸𐰸 adlı bir yerde çarpışarak onları bozguna uğrattıkları anlatılmıştır. *Tamağ İduğ Baş* adı bugüne kadar araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde çevrilmiştir. Thomsen (1896: 111, 124, 160, 2002: 154-155, 182-183, 231) "la sainte source(?) du Tamag" yani "Tamag kutsal kaynağı(?)" olarak çevirirken pek de emin olmadığını, *Tamağ*'ın bilinmeyen bir yer olduğunu, *Baş*'ın dağ tepesi mi yoksa bir ırmak kaynağını mı ifade ettiğinin anlaşılmadığını belirtmiş, *Tamağ* kelimesinin "Boğaz" anlamına gelebileceğine işaret etmiştir. Radloff, *Tamağ ayduğ baş* olarak okuduğu bu adı "Berge Tamgydyk (Tamgıdık Dağları)" (1987a-I: 24-25) ve "Gipfel des Tamag (Tamag'ın doruğu)" (1987a-I: 61) şekillerinde çevirmiştir. Ayrıca Radloff (1987a-I: 125), *Tamağ* adını "Name eines Berges (bir dağın adı)" olarak açıklamıştır. Orkun (1994: 48-49, 62-63, 918), bu adı KTY çevirisinde "Mukaddes Tamag Başı" olarak çevirmiş, BKY çevirisinde çevirmeden bırakmış, *Tamay iduğ (Tamağ iduğ)* adını "Karluklarla Göktürklerin harp ettiği yer" olarak açıklamıştır. Söz konusu adı *Tamağ İduğ Baş* şeklinde okuyan Malov (1951: 32, 41, 1959: 17, 21), bunu "svyaşçennoy verşine Tamag (kutsal doruk Tamag)" ve "svyaşçennogo istočnika (ili u verşini) Tamag [kutsal kaynak (veya doruk) Tamag]" olarak çevirmiştir. Giraud (1960: 51, 107, 192, 1999: 82, 160, 278), *Tamiy (Tamığh/Tamığ) (Tamığ)* olarak okuduğu bu adı "la source sacrée du/de Tamıy/Tamığ (Tamığ'ın kutsal pınarı)" olarak çevirmiş, ardından burasının Moğolistan'daki Tamir Irmağı'nın kaynağı olabileceğini düşünmüştür. Ergin (2002: 24-25, 46-47, 112), Tabaklar-Korkmaz (2020: 44-45, 76-77) ve Chen (2021: 189, 202, 211, 221) bu adı çevirmeden olduğu gibi vermişlerdir. Tekin (1988: 20-21, 46-47, 84-85, 105) ise bu adı KTY çevirisinde "Tamag kutsal tepesi" olarak çevirmeyi uygun görmüşken Orkun ve Ergin'in yaptıkları gibi BKY çevirisinde tercüme yapmamış ve bu yerle ilgili açıklamada bulunmamıştır. Gömeç (2016: 232), bu muharebeyi anlatırken muharebenin yapıldığı yeri "Tamag'ın kutlu zirvesi" olarak tarif etmiş ve burasının muhtemelen Altaylardaki dağlardan birisi olup Tamir'in kaynakları bölgesi olabileceğini belirtmiştir. Taşağıl (2014: 357, 362, 364) da *Tamug İduğ-baş*, *Tamug (Tamag) İduğ Baş* ve *Tamağ İduğ Baş* olarak yazdığı bu yeri, Giraud gibi Tamir Irmağı'nın doğduğu yer olarak vermiştir. Bu adı *tamay iduğ baş (tamay iduğ baş)* (*Tamağ İduğ Baş*) şeklinde okuyan Berta (2004: 166, 179, 198, 202, 2010: 166, 179, 197, 200), KTY tercümesinde çevirmeden vermiş, BKY tercümesinde ise "Kutsal

²⁴ ZS'daki (50.910) *Türk Bölümü*'ne göre, Gök Türk kağanlarının devamlı oturdukları ve devleti yönettikleri yer Ötüken Dağı'dır (Dujinshan 都斤山). TD'deki (197.5404) *Türk Bölümü* de aynı bilgiyi vermiş, ancak kağanların orada devamlı oturduklarını yazmamıştır. XTS'daki (215A.6028) *Türk Bölümü*'ne göre Ötüken Dağı (Dujinshan), Gök Türk kağanlarının saraylarının (ting 廷) yani Eski Türkçede *Ordu* denilen yönetim merkezlerinin bulunduğu yerdir. Ötüken Yış'ın Çin kaynaklarında geçtiği farklı biçimler ve neresi olabileceğiyle ilgili tartışmalar için bkz. Aydın, 2007: 1262-1267, 2016: 117-124; Drompp, 1999: 391; Erkoç, 2008: 59-60; Kasai, 2014: 127.

Baş” olarak açıklamıştır. Şirin (2009: 149), *tamağ ıduk başı* “Tamır ırmağı yakınında bir dağ tepesi” şeklinde betimlemiştir. Berta’ya benzer şekilde Ölmez (2021: 98, 110, 132, 147, 282, 294), *tamağ ıdok baş* (*Tamağ İdok Baş*) olarak okuduğu bu adı KTY çevirisinde “Kutsal Tamağ tepesi” şeklinde çevirmiş, BKY çevirisinde ise tercüme etmeden vermiştir. Ercilasun (2016: 532-533, 572-573, 710), bu adı çevirmeden yazmış ve “yer (dağ) adı” olarak açıklamıştır. Aydın (2016: 134-135, 2017: 64, 167) da bu adı çevirmemiş ve *Tamağ İdok Baş* olarak vermiş, ancak açıklamasını “Altay Dağları’nın batısında, Çungarya bölgesinde bir yer, büyük olasılıkla bir dağ” şeklinde yapmış, ayrıca konuyla ilgili literatüre yer vermiştir.

KTY D31 ve BKY D25’te 701 yılında Kuzeybatı Çin’de Gansu’nun 甘肅 kuzeydoğusu ile Ordos’un güneyinde Gök Türkler ve Çinliler arasında yapıлып Gök Türk zaferiyle biten muharebenin *İduk Baş* 𐰉𐰺:𐰽𐰸 adlı bir yerde yapıldığı belirtilmiştir (Aydın, 2017: 61, 89; Ölmez, 2021: 96, 109, 131, 146, 281, 293). Radloff (1987a-I: 58-59), bu yer adını *Söklep ayduq baş* şeklinde okumuş ve “Söklöp genannten Berge (Söklep denilen dağlar)” olarak çevirmiştir. Orkun (1994: 909), *İduq* (*İduk*) adını “bir pınar başı, yer adı” şeklinde açıklamıştır. Malov(1959: 16, 20), *İduk baş* biçiminde okuduğu bu yer adını “Svyaşçenniy istoçnik ili Svyaşçennaya versına (Kutsal kaynak veya Kutsal doruk)” şeklinde tercüme etmiştir. Berta (2004: 164, 198, 2010: 164, 197), *ıdwq baş* (*ıdwq baş*) (*İduk Baş*) adını “Szentfónél (Kutsal Baş)” şeklinde açıklamıştır. Giraud (1960: 107, 1999: 160), burasının Karluklarla yapılan Tamağ İduk Baş Muharebesi’nin yaşandığı yerle aynı olduğunu düşünmüştür. Hâlbuki İduk Baş Muharebesi, Gansu’nun kuzeydoğusu ile Ordos’un güneyinde yapılmıştır (Erkoç, 2006: 207-208). Şirin’e (2009: 148) göre, *ıduk baş* Ötüken’in zirvelerinden birisidir. *İduk Baş*’ı Ercilasun (2016: 676) “yer (dağ) adı”, benzer şekilde Tabaklar-Korkmaz (2020: 120) “yer adı” ve Chen (2021: Glossary) da “place name (yer adı)” olarak açıklamışlardır. Aydın (2016: 77, 134-135, 2017: 153) ise *ıdok baş* olarak okuduğu bu yerin, Soğdların yaşadıkları Soğdiyana (Soğd) bölgesine yakın bir yer, büyük olasılıkla bir dağ olabileceğini belirtmiş, burasının Tamağ İduk Baş’la aynı yer olduğu görüşüne karşı çıkmıştır.²⁵

Jiu Wudaishi’daki 舊五代史 (38.525) *İmparator Yıllıkları*’na (*Benji* 本紀) göre, 10 Temmuz 927’de Çöl Türk’ü (Shatuo Tujue 沙陀突厥) kökenli olan Sonraki Tang (Hou Tang 后唐) Hanedanı’nın (923-936) imparatoru Mingzong 明宗 (Li Siyuan 李嗣源; hükümdarlığı 926-933), Henan’daki 河南 Bosima Dağ Yamacı’na (Bosimabei 白司馬陂) gitmiştir. İmparator burada, kuzeyin âdetine uygun olarak bir Türk tanrısına (Tujue shen 突厥神)²⁶ kurban sunmuştur. Belki de Gök Türkler dağ, ırmak ve yer ruhlarını birbirleriyle yakından ilişkili düşünmüşlerdir. Nitekim *ZS*, *BS* ve *TD*’deki *Türk Bölümleri* ile *CFYG*’ye göre Gök Türkler,

²⁵ Gök Türk yazıtlarında görülen *Baş* kelimesinin bugüne kadar araştırmacılar tarafından nasıl çevrildiğiyle ilgili bkz. Erkoç, 2020: 83-84.

²⁶ Burada kurban sunulan tanrının ne olduğu açıklanmamıştır.

Tianshen'a 天神 (Gök Tanrısı, Teñri) kurban sunmak için bir ırmağın (shui 水) kıyısında toplanıyorlar, yani Teñri için olan kurban törenlerini ırmak boylarında yapıyorlardı (BS 99.3288; CFYG 961.11311a;TD 197.5404; ZS 50.910).²⁷ Devletin merkezi Ötüken'e kutsallık atfedilmesi, Ötüken'in batısındaki bir dağ silsilesine *Yer Tanrısı* denilmesi, yazıtlarda bazı "kutsal başlardan (tepe/pınar)" söz edilmesi, kutsal yer-su ruhlarının Teñri'nin yanında Gök Türkleri koruyup kolladıklarına inanılması, Teñri'ye ırmak kıyısında ve dağ yamacında kurban sunulması, birbirleriyle ilgili olabilir. Gök Türkler tarafından dağların da yerin bir uzantısı olarak görülmüş olması mümkündür.²⁸ Dağların, toprağın ve ırmakların Gök Türkler tarafından Teñri'nin yardımcısı, habercisi durumundaki tanrılar ile ruhları barındırdığına inanılmış olabilir. Gök Türklerdeki bu kültlerin, canlılığın (animizm) bir örneği olduğu görülmektedir.²⁹

III. Ateş Kültü

Theophylaktos Simokattēs (7.8.14; 1834: 286; The History of Theophylact Simocatta, 1997: 191), Gök Türklerin ateşe çok saygı duyduklarını yazmıştır. Türk Kağanlığı'nın batı kanadına gitmek üzere Ağustos 568'de Constantinopolis'ten (İstanbul) yola çıkan Bizans elçisi Zēmarkhos da Gök Türk ülkesine vardıkdan sonra, kötülükleri kovduklarını söyleyen kişiler (kamlar, şamanlar) tarafından eşyası ve kendisi ateşten geçirilerek arındırılmıştır (Menander Protector Fr. 20).³⁰ *Xuanzang Biyografisi*'nde, Çinli Budist rahip Xuanzang'ın 玄奘 Batı Türk hükümdarı Toñ Yabgu Kağan (Tong Yehu Kehan 統葉護可汗, hükümdarlığı 619-628) ile görüşmesi sırasında kağanın tahtadan yapılmış tahtta oturmayıp

²⁷ Çince metinlerde geçen *ji taren shui, bai ji tianshen* 集他人水, 拜祭天神 (TD'in eski nüshalarında *ren* ve *shui* 水 arasında bir de *yi* 以 karakteri vardır; 197.5422) ifadesinin çevrilmesi konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Konuyla ilgili bkz. Erkoç, 2020: 84-85.

²⁸ İnan (1976: 31-32, 37, 2000: 48-49), dağ kültürünün Teñri kültürüyle ilgili olduğunu, yüksek dağ tepelerinin göklere yakın bulunması ve uzaklardan mavi renkte gözükmesinin bu inancın yerleşmesine neden olmuş olabileceğini ifade etmiş, ayrıca dağ kültürünü atalar kültürüyle de ilişkilendirmiştir. Roux (2002: 156, 159) ve Ocak (2000: 114, 117) da aynı görüşe sahip olmuşlardır. Koca (2000: 170), Türklerin dağları göğe yakın oldukları için kutsal saydıklarını düşünmüştür.

²⁹ Bozkır halklarında tarih boyunca görülen su kültürü için bkz. Erkoç, 2020: 69-108. Türk Mitolojisi'ndeki ulu ırmak, deniz, okyanus, göl ve sazlık motifleri için bkz. Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, s. 367-422. Moğollarda iki farklı Yer Tanrısı (Kaçar) ve Toprak Ana(Eke Etügen) kültürü bulunmaktadır (MGT §113; Pelliot, 1949: 29; SHoM, 2004-I: 43, 430). Daha önce *Ötüken* adının Türkçeye Moğolcadan geçtiğini öne sürenler olmuşa da bu adın Türkçe olduğuna ve sonradan Moğolcaya geçtiğine ilişkin görüşler daha ağır basmaktadır (Aydın, 2016: 85, 121, 123-124; SHoM, 2004-I: 431, II: 1226). Moğollarda Yer Tanrısı'na ve Toprak Ana'ya ayrı varlıklar olarak inanılması, Türklerde kutsal bir merkez olan Ötüken'in sonradan Moğollarda bir toprak tanrıçasına dönüştüğünü düşündürmektedir. Nitekim Giraud (1960: 107, 1999: 160), Kafesoğlu (1980: 45, 2002: 304) ve Roux (2002: 141, 158) da aynı görüşü belirtmişlerdir. Moğollarda ayrıca yer-su ruhları kültürünün (MGT §272; Pelliot, 1949: 112; SHoM, 2004-I: 203) ve dağ kültürünün (MGT §103; Pelliot, 1949: 24; SHoM, 2004-I: 33) var olduğu bilinmektedir. Dağ kültürü ve kutsal dağ inancı, Türklerin dışında Eski Yahudiler, Yunanlar, Araplar, Hintliler gibi pek çok eski kültür ve uygarlıkta da görülmüştür (İnan, 1976: 165, 2000: 48).

³⁰ Bu arındırma ayini, 13. yüzyılda Moğollarda da görülmüştür (Roux, 2002: 233-234). İnan'ın (2000: 68) da belirttiği gibi bu tören, elçilerle gelmesi olası kötü ruhları kovmak için yapılırdı.

demirden yapılmış bir tahtta oturduğu, çünkü Gök Türklerin ateşe taptıkları (shi huo 事火) ve ateşin de tahtanın (mu 木) içinde bulunduğuna inanıldığı kaydedilmiştir (Takakusu, 1931-L: 227b). YZZZ(4.45) ve TPGJ'de (480.3956) de Gök Türklerin ateş kültüne atıf yapması muhtemel bir kayıt vardır. Bu kayda göre Gök Türkler, Ahura Mazda'ya tapmaktadırlar (Tujue shi Xianshen 突厥事祆神). Bu kayıta Gök Türklerin Ahura Mazda'ya taparak Zerdüşçülüğe inandıkları mı, yoksa Gök Türklerin Zerdüşçülükteki kutsal ateş inancına benzeyen ateş kültüne mi atıf yapıldığı metinden pek anlaşılamamaktadır. Eğer burada Gök Türklerin ateş kültüründen söz edilmiyorsa, Soğd etkisiyle yayılmış olan Zerdüşçü bir inanç söz konusu olabilir. Ancak, söz konusu kayıta Zerdüşçülükten bağımsız bir Gök Türk ateş kültüründen söz edilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim Kapusuzoğlu (2017: 12), bu cümleyi “Türkler, ateşe taparlardı” olarak çevirmiştir.

Giraud (1960: 101-102, 1999: 152) ve Kafesoğlu (1980: 26, 2002: 303), Menandros ile *Xuanzang Biyografisi*'ndeki ateş kültürünün bir tek Batı Türklerinde görüldüğünü söyleyerek onu Mazdeizm-Zerdüşçülük etkisine bağlamışlardır. Kafesoğlu ayrıca, ateş kültürünün simgesi olan ocağın atalar kültürüyle de bağı olduğunu belirtmiştir. İnan (1976: 2, 43-44, 2000: 2, 68) ise ateş ve ocak kültürlerinin aynı olduğunu belirtmiş, Kafesoğlu gibi o da ateş-ocak kültürünün atalar kültürüyle bağlantılı olduğunu düşünmüştür. Ögel (1995-II: 495-496, 502-518, 522, 530), ateş-ocak birlikteliğine değindikten sonra Türklerdeki ateş kavramının Hint-İran kültür çevresindeki ateş kültüründen farklı olduğunu açıklamış, Türklerin ateşe tapmayıp yalnızca saygı gösterdiklerini belirtmiştir. Ocak (2000: 243-248, 251), ateş kültürünün Hint-İran etkilerine bağlanabileceğini, ancak tam bir etkiden söz etmenin zor olduğunu, Türklerin kendi hayatlarında önemli rol oynayan ateşle ilgili bir takım inançları kendiliklerinden geliştirmiş olabileceklerini düşünmüş, bir de ateş kültürüyle atalar kültürünün irtibatına işaret etmiştir. Nitekim Roux (2002: 32, 235-237), ateş-ocak birlikteliğini açıklamış, ayrıca Türklerdeki ve Moğollardaki ateş kültürünü tamamen Mazdeizme bağlamanın yanlış olduğunu belirtmiştir. Gumilëv (2002: 114-115, 2004: 95-97) da Türklerin ateş kültürü ile Zerdüşçülük arasında yalnızca dış görünüş benzerliği olduğunu belirtmiş, bunun dışında bir benzerliğin söz konusu olmadığını söylemiştir. Çobanoğlu (2003: 29), ateş kültürünü Türklerin tarih-öncesi anaerik dönemlerindeki ilk kültürleri arasında saymıştır. Ateş kültürünü yabancı etkilere bağlayan görüş tartışılabilir, zira Ögel, Ocak ve Çobanoğlu'nun da işaret ettikleri üzere, insanın soğuktan korunup ısındığı, yemeğini pişirdiği, vahşi hayvanları uzak tuttuğu ateşe saygı duyup onun koruyucu güçlere sahip olduğuna inanması son derece doğaldır.³¹ Nitekim

³¹ Kafkasya Hunlarının kurban sundukları tanrıların arasında ateş de bulunmaktadır (HoCA, 1961: 156). Günümüz Sibiry ve Türkiye Türkleri ile Moğollardaki ateş-ocak kültürü, bunun Müslüman Kırgızlar ve Kazaklardaki izleri, ayrıca Başkurtlar-Kazaklar-Türkiye Türklerinde görülen ateşle arındırma (alaslama, alazlama) geleneği için bkz. İnan, 1976: 41-46, 2000: 66-71; Ocak, 2000: 241-251;

İç Asya'da görülen ateş kültünün Hint-İran etkilerinden uzakta bağımsız bir şekilde geliştiğine ilişkin başka göstergeler de bulunmaktadır. Rus ve Sovyet araştırmacıların Sibiry'a'nın orta ile kuzey kesimlerinde yaşayan çeşitli halklar arasında yaptıkları araştırmalarda, bu bölgelerde ateş ve ocakla ilgili güçlü kültürlerin var olduğu görülmüştür (Simçenko, 1978: 503-515, 2022: 67-78). Söz konusu bölgeler Rus yayılcılığına kadar dış dünyadan büyük oranda soyutlanmış olduğu için, bu halkların ateşle ilgili inançlarını herhangi bir Hint-İran etkisinde kalmadan kendi kendilerine geliştirdikleri sonucuna varılabilir. Aynı durum pekâlâ Gök Türkler için de söylenebilir; her ne kadar Gök Türkler bu Sibiryalı halklara oranla İrani halklarla çok daha yakın temasta olsalar bile, Sibiryalı örneklerinde görüldüğü üzere, ateş kültü çok temel bir kavrama dayandığından dolayı, ortaya çıkması için yabancı etkilerin varlığına ihtiyaç duymak zorunda değildir.

IV. Gökyüzü Cisimlerine İlişkin Kültler

Schmidt (1966: 78), Gök Türklerde güneş, ay ve yıldız kültürlerinin varlığının göze çarpmadığını söylemiştir. Ancak tarihî kayıtlara bakıldığında Gök Türklerde güneş ve ay kültürlerinin varlığından söz edilebilir. *ZS* (50.910) ve *BS*'daki (99.3288) *Türk Bölümleri* ile *CFYG*'ye (961.11311a) göre güneşin (ri 日) doğduğu yer kutsal sayıldığı için, Gök Türk kağanlarının çadırlarının girişi doğuya bakıyordu. *XTS*'daki (*XTS* 215A.6028) *Türk Bölümü*'nde de Gök Türk kağanlarının otağlarında doğuya dönük oturdukları belirtilmiştir. *ZS* (50.909), *BS* (99.3287) ve *TD*'deki (197.1068b) *Türk Bölümleri* ile *CFYG*'de (961.11311b) Gök Türk tahta çıkış törenlerinin bir parçası olarak Gök Türklerde yeni bir kağan seçildiği zaman yüksek rütbeli kişilerin (beylerin) kağanı bir keçe örtünün içinde taşıyarak güneş yönünde dokuz kez döndürdükleri yazılmıştır. Golden (2007: 177), bu uygulamanın güneş kültüne işaret edebileceğini belirtmiştir.

Esin (1972: 338-352), Batı Türklerine ait sikkelerde bulunan güneş ve ay sembollerini de Gök Türklerdeki güneş ve ay kültürüne bağlamıştır. Nitekim Batı Türk Kağanlığı'nda 7. yüzyılın ilk çeyreğinde bastırılan sikkelerin pek çoğunun üzerinde hilal ve yıldız motifleri yer almaktadır (Babayar, 2007: 56-61, 64-68; Ek 8-9). Aynı uygulamayı Batı Türk Kağanlığı ortadan kalktıktan sonra Türkistan'daki şehir-devletlerinde yönetimi ele geçiren Gök Türk kökenli hanedanların da sürdürdükleri görülmektedir (Babayar, 2007: 86-96, 98-99, 103-105, 133, 189-194, 201-209, 212, 215-220, 222, 229, 232; Ek 10-11).³² Hatta bazı sikkelerde Gök Türk kökenli hükümdarlar, üzerinde hilal betimlemesi bulunan miğferler takarken tasvir edilmişlerdir (Babayar, 2007: 113-117, 126-131, 134-135; Ek 12). Gök Türkler bu gök cisimlerini kutsal gördükleri için onlara sikkeleri üzerinde yer vermiş

Ögel, 1995-II: 496-532; Roux, 2002: 231. Sibiryalı ve Türkiye Türklerinde ateşi suyla söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak yasaktır (İnan, 2000: 67; Ögel, 1995-II: 519-520).

³² Hilal betimlemeleri aynı zamanda 6. yüzyılın ikinci yarısında Gök Türklerle bağlı Buhara şehir-devletine ait sikkelerde de görülmektedir (Babayar, 2007: 181, 183).

olabilirler. Ancak, Gök Türklerle muasır olan Sasanî İmparatorluğu'nun (224-651) bastırıldığı sikkelerde aynı ikonografiye yer verildiği iyi bilinen bir husustur. Bu yüzden, Batı Türk sikkelerinde görülen gök cisimleri hem Gök Türk inançlarıyla hem de Sasanî etkileriyle açıklanabilir.

TPGJ'deki (139.1006) bir kayda göre, 26 Eylül 702'de güneş tutulması (taiyang shi jin 太陽蝕盡) yaşanmış, Kapgan Kağan'ın (Mo Chuo 默啜, Beg Çor veya Böğü Çor; hükümdarlığı 691-716) askerleri (metinde *zei* 賊 yani "hırsızları", "eşkıyaları") Bing Vilayeti'ne (Bingzhou 并州) gelmişlerdir. 10 Ekim 702'nin gecesinde ay tutulması (yue shi jin 月蝕盡) olunca da Gök Türk askerleri tamamen geri çekilmişlerdir. Kapusuzoğlu (2017: 45), Gök Türklerin düşmanlarına saldırmak için doğa olaylarından ilham aldıklarının üzerinde durarak güneş tutulması sırasında Gök Türklerin Çin'e saldırmalarının güneşe duydukları saygıyla ilgili olması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumda, Gök Türk akıncılarının ay tutulmasıyla geri çekilmeleri de ay kültürüyle bağlantılı olmalıdır.³³

V. Diğer Kültler

Gök Türkler hakkında bilgi veren Çin kaynaklarında, Gök Türk yazıtlarında bahsedilmeyen başka tanrılardan ve kutsal görülen varlıklardan da söz edilmiştir. ZS (50.908), BS (99.3286) ve TD'deki (197.5402) *Türk Bölümleri* ile CFYG'de verilen ikinci Gök Türk türeyiş efsanesinde, Gök Türk kağan hanedanının atalarından Yizhi Nishidu'nun 伊質泥師都 doğaüstü güçlere (qi 氣) sahip olup yağmur yağdırmasından ve rüzgâr estirmesinden bahsedilmiş, ayrıca bu kişinin evlendiği iki kadından birisinin Yaz Tanrısı'nın (Xiashen 夏神), birisinin de Kış Tanrısı'nın (Dongshen 冬神) kızı olduğu anlatılmıştır.³⁴ Liu (1958-I: 6, 2006: 15), cümleyi Yizhi Nishidu'ya bir ruhun nefesinin dokunup ona yağmur yağdırma ve rüzgâr estirme yeteneklerini verdiği şeklinde çevirmiştir. Liu'nun "Geisterhauch (ruh nefesi)"³⁵ olarak çevirdiği *qi* kelimesi, "doğaüstü güç" demek olup burada Yizhi Nishidu'nun bu güce sahip olmasından söz edilmiştir. Ögel (1957: 86) ve Taşağıl (2014: 116, 134) ise bu ifadeyi doğru çevirmişlerdir. Sinor (1982: 229), bu efsanede Yizhi Nishidu'nun bir fırtına tanrısı olduğunun vurgulanmak istendiğini

³³ Gök cisimleriyle ilgili kültler, Çin'i yöneten muhtemelen Türk kökenli Zhou 周 Hanedanı'nda (MÖ 1045-256) (Özerdim, 1963: 18), Massagetlerde (Strabo, *Geographica* 11.8.6), Asya Hunlarında (HS 94A.3752, 3760; SJ 110.2892, 2899; *Songshi* 336.10763), Kafkasya Hunlarında (HoCA, 1961: 156), Maniheizt Uygurlarda (Güngör, 1994: 511-517), Tuna Bulgarlarında (Beşevliyev, 1945: 236), Moğollarda (MGT Ş103; Pelliot, 1949: 24; SHoM, 2004-I: 33) ve Altaylı ile Sibiryalı Şamanistlerde (İnan, 1976: 52; Ögel, 1995-II: 187-204) görülmektedir. İlkçağ'da Mısır, Sümer, Akkad, Babil, Palmira (Palmyra), İran ve Hint uygarlıklarında görülen güneş kültü için bkz. Kafesoğlu, 1980: 60-62.

³⁴ İbn Fadlan (Ahmed bin Fadlân bin el-'Abbâs bin Râşid bin Hammâd), seyahatnamesinde Ş42'de (fol. 203a) Başkurtların kışın ve yazın da tanrıları olduğuna inandıklarını belirtmiştir (Şeşen, 2010: 20; Togan, 1966: 36). DLT'te ise, yaz ile kışın birbiriyle karşılıklı konuştuğunu işleyen üç ayrı şiir parçası aktarılmıştır (AEA 4189, s. 369, 566, 605; 1984-II: 64, 293, 336; 2015: 292, 466, 496). Bu şiirler, Eski Türklerde mevsimlere tanrılık atfedilmesiyle ilgili olabilir.

³⁵ Liu'yu Türkçeye tercüme eden Kayaoğlu-Banoğlu, bu ifadeyi "peri" biçiminde çevirmişlerdir.

yazmıştır. Golden (1992: 119, 2017: 130-131) ise, bu karakterin rüzgâr ile yağmura hükmetmesinin Türk ve Moğol şamanlarının özelliklerinden olduğunu ve bunun Yada Taşı inancıyla bağlantılı olduğunu belirtmiştir.³⁶

YYZZ (4.45) ve ondan kopyalayan TPGJ'ye (480.3956) göre Gök Türkler, tasvirleri (ke 刻, putlar) keçeden (zhan 氈) yontup deri veya keçe torbalarda korurlar, bu tasvirleri içyağı ile yağlarlar³⁷, bazen bunları sırk üzerine de dikerler ve dört mevsim (sishi 四時) kurban sunarlardı. Putların konulduğu torbalar YYZZ'ya göre deriden (pi 皮), TPGJ'ye göre ise keçeden (mao 毛) yapılmaktadır. Putlara kurbanlar sunulan zamanı betimlemek için kullanılan *sishi* 四時 terimi de yoruma açıktır. Bu terim “dört mevsim” anlamına gelebileceği gibi, günün dört farklı dilimini belirten “dört zaman” anlamını vermek için kullanılmış olabilir. Bu durumda Gök Türkler, putlarına dört mevsimde taptıkları gibi, günde dört kez tapmış da olabilirler. Konuyla ilgili başka kayıtların olmaması, kesin yorumlar yapılmasına engel olmaktadır.³⁸

Çin'deki Tang Hanedanı'na karşı 8. yüzyılın ortalarında büyük bir ayaklanma başlatan ve annesi Gök Türklerin Aşıtag (Ashide 阿史德) boyundan olan An Lushan'ın 安祿山 ALSSJ (1.1) ve XTS'daki (225A.6411) biyografilerine göre, An Lushan'ın falcılıkla uğraşan bir kadın kam (wu 巫) olan annesi, çocuk sahibi olmak için Gök Türklerin Savaş Tanrısı (Zhanshen 戰神) olan Yaluoshan'a 軋犖山 dua etmiştir. Doğumdan sonra anne ve çocuğu bir ölüm tehlikesinden kurtulduktan sonra da annesi, çocuğunun tanrısal (shen 神) olduğunu veya bu tanrının onlara yardım ettiğini düşünüp çocuğuna ad olarak bu savaş tanrısının adı olan *Yaluoshan*'ı vermiştir. An Lushan'ın JTS'daki (200A.5367) biyografisinde ise, *Yaluoshan*'ın tanrı olduğuna ilişkin bir bilgi bulunmazken bu sözcüğün Türkçede “savaş” (zhan 戰) anlamına geldiği belirtilmiştir. Pulleyblank'e (1991: 204, 274, 355) göre, *Yaluoshan*'ın 軋犖山 Erken Orta Çince okunuşları *ʔəit-laiwk-şəin*, *ʔəit-laiwk-şə:n*, *ʔəit-læ:wk-şəin*, *ʔəit-læ:wk-şə:n*, *ʔe:t-laiwk-şəin*, *ʔe:t-laiwk-şə:n*, *ʔe:t-læ:wk-şəin* ve *ʔe:t-læ:wk-şə:n* şekillerindedir. Baxter ise bu adın Orta Çince okunuşunu *'eat-læwk-srean* biçiminde vermiştir (Kroll: 525, 290, 399). Bazin'e göre, *Yaluoshan* ve *An Lushan* adlarının aslı Türkçe *Atlaşgan*'dır ki bu da *ğ-ş* ses değişimiyle *Atlaşgan*'a dönüşmüştür; Bazin, bunu ayrıca Osmanlı Türkçesi *atla-*

³⁶ Yada Taşı inancı için bkz. Molnár, 1994; Onay, 2020; Öğreten, 2000: 863-900.

³⁷ İnan (2000: 98), Gök Türklerin tözün ağzını yağlamalarının *saçı* (libation, kansız kurban) geleneğinin bir örneği olduğunu belirtmiştir.

³⁸ Eski Türklerde put tapınımı olup olmadığı meselesiyle ilgili ise tarihî kaynaklarda çeşitli kayıtlar ve modern araştırmacılar arasında bazı tartışmalar bulunmaktadır. Asya Hunlarında (HS 94A.3768; Hasanov, 2009: 172-180; Kafesoğlu, 2002: 310), Kırım Hunlarında (Ioannes Malalas 18.14; Ioannes Malalae Chronographia, 1831: 432, 2000: 361; The Chronicle of John Malalas, 1986: 250), Tuna Bulgarlarında (Beşevliyev, 1945: 240-241), Maniheizm-öncesi Uygurlarda (Erkoç, 2023: 588-589, 594), Moğollarda (MGT Ş105; Pelliot, 1949: 26; SHoM, 2004-I: 36, 415; İnan, 2000: 44; Kafesoğlu, 2002: 299), Budist Koço Uygurlarında, ayrıca bugünkü Altaylılarda, Tuvalarda ve Sahalarda (İnan, 1976: 3, 6, 19, 59-61, 2000: 3, 5, 7, 42-43) put (töz/ongun) tapınımına ilişkin pek çok kayıt vardır.

fiiliyle karşılaştırmıştır. Eberhard (1948: 220) da bu görüş doğrultusunda, söz konusu iki adı Türkçe kabul etmiştir. Henning ve Pulleyblank, An Lushan'ın adları olarak Çin kaynaklarında geçen *Yaluoshan* 軋犖山, *Aluoshan* 阿犖山 ve *Lushan*'ın 祿山 aslında Soğdça *Roḡšan* (*Roḡshan*, Yeni Farsçada *Rûšen*) adından başka bir şey olmadığını düşünmüşlerdir. Ayrıca Pulleyblank (1952: 333), An Lushan'ın adının Çin kaynaklarında bir savaş tanrısının adı olarak açıklanmasının, onun tanrısallığının doğumunun anlatisıyla bağlantılı olduğunu vurgulamıştır. Bunun dışında Pulleyblank, *Yaluoshan*'ın Türkçe açıklanmasına ilişkin Bazin ve Eberhard'ın verdikleri bilginin, bir halk etimolojisi olarak önem sahibi olabileceğini belirtmiştir. Eğer *ALSSJ* ve *XTS*'da bulunan Gök Türklerin bir savaş tanrısına inandıklarına ilişkin bilgi doğruysa, Gök Türklerin hayatlarında büyük bir öneme sahip olan savaşa ilişkin bir tanrıya inanmaları doğal karşılanmalıdır. Zira görüldüğü üzere Gök Türkler, dünya üzerindeki diğer pek çok topluluk gibi inandıkları tanrıları ve doğaüstü güçleri, çevrelerinde kendilerini etkileyen nesne ve olaylardan seçmişlerdir.³⁹

Tekin ve Roux'nun Gök Türklerde bir *Zaman Tanrısı*'nın (Öd Tenri 𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤) olduğuna ilişkin görüşleri, Yıldırım tarafından eleştirilmiş ve KTY K10'da bahsi geçen cümlelerin okunup yorumlanması konusunda bir düzeltme yapılmıştır. KTY K10'da bulunan cümlelerin okunması ve açıklanması tartışmalı olmuştur. Cümlelerin aslı şöyledir: 𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤:𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤. Thomsen (1896: 113,2002: 158-159), Orkun (1994: 50-52) ve Gabain'ın (1950: 256, 2000: 234) cümleyi okuyuşları *Öd Tenri yasar, kişi oğlu qop ölüglü törümüš* biçimde olmuştur. Çevirileri ise birbiriyle hemen hemen aynıdır: Thomsen'da "öd tärri jasar, kisi oḡly qop ölüglü törümis (Le ciel dispose du temps, mais les nombreux fils des hommes sont nés mortels [Tanrı zamanı düzenler, ama insanoḡlu ölümlü

³⁹ Tarih boyunca Avrasya bozkır halklarında savaş tanrıları ve bazen onların temsilcileri olan demir kılıçlar veya kutsal hançerlerle ilgili kültürler görülmektedir. Bunların arasında İskitler, Sarmatlar, Maiotlar, Alanlar (Herodotus, *Historiae* 4.59.1-4.59.2, 4.62.1-4.62.2; Hasanov, 2009: 172-180; Maenchen-Helfen, 1973: 279-280; Tarhan, 1969: 152-154), Asya Hunları (*HS* 25B.1250, 28A.1545; Tekin, 1993: 14-15), Avrupa Hunları (Jordanes, *Getica* 35.183; Constantinus VII Porphyrogenitus, *Excerpta de Legationibus Romanorum* Fr. 3; Blockley 1983-II: 281; Hasanov, 2009: 172-180; Maenchen-Helfen, 1973: 278-280), Kitanlar (*Liaoshi* 9.103), Avarlar, Bulgarlar ve Osmanlılar sayılabilirler. Germenlerden Eski Hindistan'a kadar çok yaygın görülen savaş tanrısı kültü, kılıç tapınımı ve kılıç üzerine yemin etme geleneğinin kökenleri, Maenchen-Helfen'a (1973: 280) göre belirsizdir. Kaşgarlı Mahmud (AEA 4189, s. 182; 1982-I: 280; 2015: 155), *DLT*'te *temür* (demir) maddesinde Türk halklarının demiri kutsal bir nesne olarak gördüklerini şöyle açıklamıştır: "Atasözü: *Kök temür kerü turmas*. Anlamı: Mavi demir iş görmeden durmaz; yani bir şeye isabet ettiği zaman onu yaralar. Bir anlamı daha vardır. Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve diğerleri bir insana yemin ettirdikleri veya ondan bir söz aldıkları zaman yalın kılıcı yanlamasına önüne koyarlar ve *bu kök kirsün kızıl çıksun* derler; 'eğer sözünü tutmazsan bu demir mavi girsün kızıl çıksın' demektir. Bu, 'o (adam) demirle öldürülecektir ve demir ondan intikam almış olacaktır' anlamına gelir; çünkü onlar demiri yüceltirler.". Bu bilgi ve demirin Eski Türkler tarafından kutsal sayılması, savaş tanrısıyla da bağlantılı kılıç kültüyle ilgili olmalıdır; veya daha doğrusu, Eski Türklerin demiri kutsal görmelerinden ötürü bir kutsal kılıç ve onunla bağlantılı bir savaş tanrısı kültü geliştirmiş oldukları düşünülebilir.

doğmuştur]”, Orkun’da “öd tenri yasar, kişi oğlu kop ölüğli törümiş (Zamanı Tanrı takdir eder; kişi oğlu hep ölmek için türemiş)”. Radloff (1987a-I: 28-29), söz konusu cümleyi “öd tenri yaşar kişi oğlu kōp ölüğli tirimiş” olarak okumuş ve “ewig nur lebt der Himmel, die Menschensöhne leben, aber sie müssen sterben (Yalnızca gök sonsuz yaşar, insan oğlu yaşar, ama ölmek zorundadır)” şeklinde çevirmiştir. Malov’un (1951: 33, 43) okuyuşu da Thomsen, Orkun ve Gabain’ın hemen hemen aynıdır; tek farkı, Malov’un sondan ikinci kelimeyi *ölgeli* okumasıdır ki bunun *ölüğü* okunabileceğine de işaret etmiştir. Onun bu cümleyi çevirisi ise şöyledir: “Vremya (t. ye. sud’bı, sroki) raspredelyayet nebo (t. ye. bog), (no tak ili inaçe) sını çeloveçeskiye vsyo rojdenı s tem, şto bı umeret’. [Zamanı (yani kaderi, zamanlamayı) gök (yani tanrı) dağıtır, (ama öyle veya böyle) insanoğullarının hepsi ölmek için doğarlar.]”. Ergin’in (2002: 26-27) cümleyi yazıt ve yorumlayışı, bu biçimlerden biraz farklıdır: “Öd tengri yaşar. Kişi oğlu kop ölgeli törümiş (Zamanı Tanrı yaşar. İnsan oğlu hep ölmek için türemiş)”. Ercilasun’un (2016: 536-537) okuyuşu ve çevirisi de aynıdır: “Öd Tenri yaşar; kişi oğlu kop ölgeli törümiş. (Zamanı {ebedî olarak} Tanrı yaşar; insanoğlu hep ölmek için yaratılmış.)”. Clauson (1972: 266, 974), cümlelerin “öd tenri aysar kişi oğlu ölgeli törümiş” olarak okunmasını ve “(all) sons of men have been born to die when heaven prescribes the time [(Bütün) insanoğlu gök zamanı tayin edince ölmek üzere doğmuşlardır]” biçiminde çevrilmesini önermiştir. Doerfer (1965-IV: 72), Malov’a dayanarak cümleyi *öd* kelimesini *üd* olarak okumak dışında hemen hemen aynen vermiştir: *üd täñri yasar kisi oylı qop ölgäli* (veya *ölüğüli?*) *törümis* (*üd tenri yasar kisi oğlu qop ölgeli* [veya *ölüğüli?*] *törümis*). Tekin (1988: 22-23, 82) de cümleyi aynı şekilde okumuş, ancak “Zaman Tanrısı buyurunca insan oğlu hep ölümlü yaratılmış” biçiminde çevirmiştir. Roux (2002: 128-129), Gabain’a dayanarak *Öd Tenri*’yi Tekin gibi “Zaman Tanrısı” olarak almış, bunun hem özerk hem de Tenri’nin bir parçası olan bir varlık olduğunu düşünmüş, bu inancın tektanrıcılığa zarar vermeyeceğini belirtmiş, ancak Tenri’nin insan kaderine hükmedemediğini iddia etmiştir. Divitçioğlu’na (2005: 77-79, 82) göre *Öd Tenri*, kağanlığı koruyan, kağana özgü, Tenri’nin bir sıfatıdır. Ona göre bu kavram, Zerdüştcülüğün bir kolu olan Zervanizm’den (Zurvanism) gelmiştir; ölümü ve bunu (mutsuzluğu) barındıran *Öd Tenri*, evrenin değişmeyen doğal düzeninin sahibidir. Yıldırım (1998a: 121, 1998b: 127-129) ise cümlelerin “Öd tengri yasar kişi oğlu kop ölgeli törümiş” olarak okunmasını, “Zamanı Tanrı bozup dağıttığından dolayı kişi oğlu hep ölümlü yaratılmış” biçiminde çevrilmesini önermiştir. Berta (2004: 184, 203, 2010: 184, 201), cümleyi *öd täñri aysar kisi oylı qop ölyäli tirimiş* (*öd teñri aysar kisi oylı qop ölyäli tirimiş*) (*öd tenri aysar kişi oğlu qop ölgeli tirimiş*) şeklinde okumuş ve “Az idöt Tengri határozza meg, az emberfia mindegyike azért él, hogy meghaljon (Zamanı *Tengri* ayarlar, insanoğlu hep ölmesi için türemiş)” olarak çevirmiştir. Ölmez’e (2021: 99, 112, 283) göre, onun *öd tenri aysar kişi oğlu kop ölgeli törümiş* şeklinde okuduğu bu cümle “Felek emrettiğinde (herkes ölecek),

insanoğlu hep ölümlü yaratılmış.” olarak çevrilmelidir. Aydın (2017: 67) da *öd tenri aysar kişi oğlı kop ölgeli törümiş* olarak verdiği bu cümleyi “Zaman ve (ebedi) gök şöyle demiş: ‘İnsanoğlu hep ölümlü yaratılmış’” biçiminde çevirmeyi uygun görmüştür. Tabaklar-Korkmaz’ın (2020: 46-47) okuyuş ve çevirisi şöyledir: *öd tengri yasar kişi oğlı kop ölgeli törümiş* (“Zamanı Tanrı tayin eder. İnsan oğlu hep ölmek için yaratılmış.”). Chen’in (2021: 191, 203) okuyuşu ve çevirisi hemen hemen aynıdır: *öd tenri yasar. kişi oğlı kop ölgeli törümiş*. (“Tenri arranges the lifespan. Humans are born to die.” [“Tenri yaşam süresini düzenler. İnsanlar ölmek için doğarlar.”]).

Görüldüğü üzere, Gök Türkler her şeyin yaratıcısı olan bir tanrının yanı sıra ona yardımcı olan ve genellikle yaşamlarını yakından etkileyen birtakım doğa olaylarına atfedilerek düşünölen çeşitli tanrılara ve ruhlara inanıyorlardı. Bu kutsal varlıklar dünya olaylarına doğrudan müdahale edebilmekte, insanları koruyup kollamakta veya onları cezalandırmaktaydılar.

Sonuç

Bu çalışmada Gök Türklerin dini ve inançları kapsamında Tenri dışındaki diğer doğa kültleri incelenmiş, bu konuda tarihî kaynaklarda dağınık olarak bulunan bilgiler toplanıp kategorize edilerek bu kültlerin ana hatları yeniden çizilmeye çalışılmıştır. Yapılan bu incelemeye göre Gök Türkler, Hunlardan devraldıkları Eski Türk inançlarını devam ettirmişlerdir. Gök Türklerin inandıkları bu dinde, Tenri’nin yanı sıra ona yardımcı olan, yine Tenri gibi koruyucu ve cezalandırıcı vasıfları olduğu düşünölen kutsal doğa tanrıları ile ruhlarına da inanılmış, bazı varlıklara saygı gösterilmiştir ki bunlar Umay, yer, su, dağ, ateş, güneş, ay, yaz, kış ve savaştır. Görüldüğü kadarıyla yer, su ve dağ tanrıları birbirleriyle çok yakından ilişkili olarak düşünölmüştür ki bunlar genellikle *Kutsal Yer-Su ruhları (Iduğ Yir Sub)* adı altında toplanmışlardır.

Kısaltmalar

AEA: Ali Emîrî Arabî

ALSSJ = An Lushan Shiji 安祿山事蹟

B = Batı Yüzü

BKY = Bilge Kağan Yazıtı

bkz. = bakınız

BS = Beishi 北史

CFYG = Cefu Yuangui 冊府元龜

D = Doğu Yüzü

DLT = Divanu Lügati’t-Türk (Dîvânu Luğâti’t-Turk)

DS = Drevnetyurkskiy slovar’

- DTCYQJZ =Da Tang Chuangye Qijuzhu 大唐創業起居注
fol. = folio (varak)
Fr. = Fragman
HS = Hanshu 漢書
HoCA = The History of the Caucasian Albanians
JTS = Jiu Tangshu 舊唐書
K = Kuzey Yüzü
KTY = Köl Tigin Yazıtı
MGT = Moğolların Gizli Tarihi (Moğol-un Ni'uça Tobçıyan, Yuanchao Mishi 元朝秘史)
SJ = Shiji 史記
SHoM = The Secret History of the Mongols
SS = Suishu 隋書
TD = Tongdian 通典
TPGJ = Taiping Guangji 太平廣記
TY = Tunyukuk Yazıtı
XTS = Xin Tangshu 新唐書
YYZZ = Youyang Zazu 酉阳杂俎
ZS =Zhoushu 周書

Kaynakça

- Ağca, Ferruh (2019).*Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı: Metin-Aktarma-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Akar, Ali (2020). *Bilge Tonyukuk Yazıtı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Andreeva, Petya V. ve Atwood, Christopher P. (2018). "Camp and audience scenes in late iron age rock drawings from Khawtsgait, Mongolia". *Archaeological Research in Asia*, 15: 101-109.
- Aydın, Erhan (2007). "Ötüken Adı ve Yeri Üzerine Düşünceler". *Turkish Studies*, 2(4): 1262-1270.
- Aydın, Erhan (2016). *Eski Türk Yer Adları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, Erhan (2017). *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, Erhan (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, Erhan (2019). *Sibirya'da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları*. İstanbul: Kronik Kitap.

- Aydın, Mehmet(2005). "Gök-Türklerde Dini Hayata Bir Bakış". XIV. Türk Tarih Kongresi – Ankara: 9-13 Eylül 2002 – Kongreye Sunulan Bildiriler. C. III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 449-460.
- Babayar, Gaybullah (2007). *Köktürk Kağanlığı Sikkeleri Kataloğu*. Ankara: TİKA Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı.
- Ban Zhao 班昭 (1964). *Hanshu 漢書*. Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Barthold V. V. (2006). *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Haz. KâzımYaşar Koprman ve İsmail Aka. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Berta, Árpád (2004). *Szavaimat jól halljátok...: A türk és uğur rovásírásos emlékek kritikai kiadásá*. Szeged: SZTE BTK Altajisztikai Tanszék.
- Berta, Árpád (2010). *Sözlerimi İyi Dinleyin...: Türk ve Uğur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*. Çev. Emine Yılmaz. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Beşevliyev, V. (1945). "Proto-Bulgar Dini". Çev. T. Acaroğlu. *Belleten*, IX(34): 213-261.
- Blockley, R. C. (1981-1983). *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. C.2. Trowbridge: Francis Cairns.
- Caferoğlu, Ahmet (1968). *Eski Uğur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Cahun, Leon (2006). *Asya Tarihine Giriş: Kökenlerden 1405'e, Türkler ve Moğollar*. Çev. Sabit İnan Kaya. İstanbul: Seç Yayın Dağıtım.
- Chen Hao (2021). *A History of the Second Türk Empire (ca. 682–745 AD)*. Leiden/Boston: Brill.
- Clauson, Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Çobanoğlu, Özkul (2003). "Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematikinde Yöntem Sorunları". *Bilig*, 27: 19-49.
- Çoruhlu, Yaşar (2000). "Göktürk Sanatında Dinî Nitelikli Heykeller ve Tasvirler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 48(2000): 95-146.
- Wen Daya 溫大雅 (1983). *Da Tang Chuangye Qijuzhu 大唐創業起居注*. Shanghai 上海: Shanghai Guji Chubanshe 上海古籍出版社.
- Danka, Balázs (2019). *The 'Pagan' Oyuz-nāmā: A Philological and Linguistic Analysis*. Wiesbaden:Harrasowitz Verlag.
- Divitçioğlu, Sencer (2005). *Orta-Asya Türk İmparatorluğu (VI. – VIII. Yüzyıllar)*. İstanbul: İmge Kitabevi.

- Doerfer, Gerhard (1965). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. 4 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Doğın, Levent ve Bayraktar, Sibel (2002). "Türk Kùltüründe ve Atasözlerinde Hayvanlarla İlgili İnanışlar". *Türk Kùltürü*, 468: 229-256.
- Drevnetyurkskiy slovar'* (1969). Haz. V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, É. R. Tenişev ve A. M. şerbak. Leningrad: Nauka.
- Du You 杜佑 (1996). *Tongdian* 通典. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Duan Chengshi 段成式 (1981). *Youyang Zazu* 酉陽雜俎. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Eberhard, W. (1948). "Remarks on şiralıa". *Oriens*, 1(2): 220-221.
- Eberhard, Wolfram (2000). *Çin Simgeleri Sözlüğü: Çin Hayatı ve Düşüncesinde Gizli Simgeler*. Çev. Aykut Kazancıgil ve Ayşe Bereket. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2016). *Türk Kağınlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ergin, Muharrem (2002). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Erkoç, H. İhsan (2006). "Askerî Târîh Açısından Köl Tigin". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakùltesi Dergisi*, 26(1): 203-226.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2008). *Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı (Gök Türk Dönemi)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2018). "Türklerin İslâmiyete Geçiş Sürecinde Tenri ve Allah Algıları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafiya Fakùltesi Dergisi*, 58(1): 301-326.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2019). "Göktürk Boylarının Tespit Edilmesinde Çin ve Tibet Kaynaklarının Önemi". *Genel Türk Tarihi Kaynakları: Ordu Çalıştayı Bildirileri*. Ed. Mehmet Alpargu, Fatih Ünal, Murat Özkan ve Mesut Karakulak. Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Kùltür Yayınları, 77-160.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2020). "Bozkır Halklarında Su Kùltü". *Tarih ve Kùltür Penceresinden Su ve Sađlık İliřkisi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri – 10-11 Haziran 2019, İstanbul*. Ed. Arın Namal, Hacer Topaktař Üstüner ve Božena Płonka Syroka. İstanbul: Beykoz Belediyesi, 69-108.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2023). "Pre-Manichaeen Beliefs of the Uyghurs II: Other Religious Elements". *Journal of Religious History*, 47(4): 586-603.
- Esin, Emel (1972). "'KÜN-AY' (Ay-Yıldız motifinin proto-Türk devirden Hakanlılara kadar ikonografisi)". VII. *Türk Tarih Kongresi – Ankara: 25-29 Eylül 1970 – Kongreye Sunulan Bildiriler*. Cilt I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 313-359.

- Esin, Emel (1976). "Ötüken Yış (Türk Sanatında Ağaçlı Dağ Hakkında Notlar)". *Atsız Armağanı*. Haz. Erol Güngör, M. N. Hacıeminoğlu, Mustafa Kafalı ve Osman F. Sertkaya. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 147-186.
- Gabain, A. Von (1950). *Alltürkische Grammatik. mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis, auch Neutürkisch*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Gabain, A. Von (2000). *Eski Türkçenin Grameri*. Çev. Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Giraud, René (1960). *L'Empire des Turcs célestes. Les regnes d'Elterich, Qapghan et Bilgü (680-734). Contribution à l'histoire des Turcs d'Asie Centrale*. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve.
- Giraud, René (1961). *L'Inscription de Bâin Tsokto. Édition critique*. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve.
- Giraud, René (1999). *Gök Türk İmparatorluğu: İltiş, Kapgan ve Bilge'nin Hükümdarlıkları (680-734)*. Çev. İsmail Mangaltepe. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Golden, Peter B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Golden, Peter B. (2007). "Irano-Turcica: The Khazar Sacral Kingship Revisited". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60(2): 161-194.
- Golden, Peter B. (2017). *Türk Halkları Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*. Çev. Osman Karatay. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökâlp, Ziya (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. Haz. Yusuf Çotuksöken. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gömeç, Saadettin (2008). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. Ankara: Likya Kitap.
- Gömeç, Saadettin Yağmur (2016). *Kök Türk Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gumilëv, L. N. (2002). *Eski Türkler*. Çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Gumilev, Lev (2004). *Drevnie tyurki*. İzdatel'stvo AST.
- Gülensoy, Tuncer (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güngör, Harun (1994). "Uygur Kağan Ünvanlarında Kün ve Ay Teñri Kavramlarının Kullanılışı". XI. *Türk Tarih Kongresi – Ankara: 5-9 Eylül 1990 – Kongreye Sunulan Bildiriler*. Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 511-517.
- Hasanov, Zaur (2009). "İskitlerin ve Hunların (Hsiung-nu) Dininde Kutsal Kılıç Kültü". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 181: 171-180.

- Herodotus (1921). *The Persian Wars, Volume II: Books 3-4*. Çev. A. D. Godley. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Ioannes Malalae *Chronographia* (1831). Ed. L. Dindorf. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn: E. Weber.
- Ioannes Malalae *Chronographia* (2000). Ed. Johannes Thurn. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Berlin: Walter de Gruyter.
- Jordanis (1882). *Romana et Getica*. Ed. Theodor Mommsen. Monumenta Germaniae Historica. Berlin: Apud Weidmannos.
- İnan, Abdùlkadir (1976). *Eski Türk Dîni Tarihi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- İnan, Abdùlkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (2002). *Türk Millî Kùltürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kalafat, Yaşar (2005). "Göktürklerden Günümüze Türk Halk İnançlarında Kurt". XIV. *Türk Tarih Kongresi – Ankara: 9-13 Eylül 2002 – Kongreye Sunulan Bildiriler*. Cilt III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 461-474.
- Kapusuzoğlu, Gökçen (2017). *Taiping Derlemesinde Türkler*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kasai, Yukiyo (2014). "The Chinese Phonetic Transcriptions of Old Turkish Words in the Chinese Sources from 6th -9th Century: Focused on the Original Word Transcribed as Tujue 突厥". *Studies on the Inner Asian Languages*, XXIX: 57-135.
- Kâşgarlı Mahmud (2015). *Dîvânu Lugâti't-Türk: Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*. Ed. Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmud (2017). *Dîvânu Lugâti't-Türk (İnceleme-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kljaštornyj, Sergej G. ve Livšic, Vladimir A. (1972). "The Sogdian Inscription of Bugut Revised". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXVI(1): 69-102.
- Koca, Salim (2000). *Türk Kùltürünün Temelleri II*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Giresun Fen-Edebiyat Fakùltesi Yayınları.
- Kormuşin, İ. V.(2008). *Tyurkskie eniseyskie épitafii: grammatika, tekstologiya*. Moskva: Nauka.
- Kormuşin, İgor Valentinoviç (2017). *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları: Metinler ve İncelemeler*. Çev. Rysbek Alimov. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad (2005). *Türk Tarih-i Dinîsi*. Haz. Metin Ergun. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Kroll, Paul W. (2017). *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden/Boston: Brill.
- Kubarev, G. V. (2021). "İzobrajenje jentsinu v trehrogom golovnom ubore iz Apşiyaktı i ego istoriko-kul'turny kontekst". *Drevnee iskusstvo v kontekste kul'turno-istoričeskih protsessov Evrazii: k 300-letiyu nauçnogo otkritiya Tomskoy pisanitsı. Materialı vserossiyskoy nauçnoy konferentsii s mejdunarodnumuçastiem, 18-20 avgusta 2021 g., Kemerovo*. Kemerovo: KRIPKiPRO, 170-179.
- Lessing, Ferdinand D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. Çev. Günay Karaağaç. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Li Fang 李昉 (1986). *Taiping Guangji 太平廣記*. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Li Yanshou 李延壽 (1974). *Beishi 北史*. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Linghu Defen 令狐德棻 (1974). *Zhoushu 周書*. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Liu Mau-tsai (1958). *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*. 2 Cilt. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Liu Mau-tsai (2006). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. Çev. Ersel Kayaoğlu ve Deniz Banoğlu. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Liu Xu 劉昫 (1975). *Jiu Tangshu 舊唐書*. Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Maenchen-Helfe, Otto J. (1973). *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture*. Ed. Max Knight. Berkeley: University of California Press.
- Maḥmūd bin el-Ḥuseyn bin Muḥammed el-Kāşğarî. *Kitābu Dîvānu Luğāti't-Turk*. Millet Yazma Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî No. 4189, İstanbul.
- Maḥmūd al-Kāşğarî (1982-1984-1985). *Compendium of the Turkic Dialects (Dîwān Luğāt at-Turk)*. Çev. Robert Dankoff ve James Kelly. 3 Cilt. Duxbury: Harvard University.
- Malov, S. E. (1951). *Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti: Tekstı i issledovaniya*. Moskva: İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Malov, Sergey Efimoviç (1959). *Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti Mongolii i Kirgizii*. Moskva: İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Mandaloğlu, M. (2004). *İskit, Hun ve Göktürklerde Dini Hayat ve Birbirleriyle Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı.
- Mert, Osman (2009). *Ötüken Uyğur Dönemi Yazıtlarından Tes Tariyat Şine Us*. Ankara: Belen Yayıncılık Matbaacılık.

- Molnár, Ádám (1994). *Weather-Magic in Inner Asia*. Uralic & Altaic Series Vol. 158. Bloomington: Indiana University Sinor Research Institute of Inner Asian Studies.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onay, İbrahim (2020). *Türk Kùltüründe Şamanist Hava Büyücülüğü (Şamanlar Yadacılar ve Yada Taşı)*. Ankara: Hitabevi Yayınları.
- Orkun, Hüseyin Namık (1994). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ouyang Xiu 歐陽修 (1975). *Xin Tangshu 新唐書*. Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Ögel, Bahaeddin (1957). "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar". *Bellekten*, XXI(81): 81-137.
- Ögel, Bahaeddin (1993-1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öğreten, Ahmet (2000). "Türk Kùltüründe 'Yada Taşı' ve XVIII. Yüzyıl Sonu Osmanlı-Rus Savaşlarında Kullanılması". *Bellekten*, LXIV(241): 863-900.
- Ölmez, Mehmet (2021). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları: Metin-Çeviri-Sözlük*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Özerdim, Muhaddere Nabi (1962). "Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dinî İnançlar". *Bellekten*, XXVI(101): 79-119.
- Özerdim, Muhaddere N. (1963). "Chou'lar ve Bu Devirde Türklerden Gelen 'Gök Dini'". *Bellekten*, XXVII(105): 1-21.
- Oktay-Çerezci, Jale Özlem (2022). "The Importance of Women According to the Art Works of Gokturk Period", *Perspectives in Gender Studies: Space & History & Art*. Ed. İlkey Südaş, Şerife Çağın ve Dilek Maktal-Cankö. İzmir: Ege University Publications, 169-192.
- Parker, E. H. (1924). *A Thousand Years of the Tartars*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd..
- Pelliot, Paul (1929). "Neuf notes sur des questions d'Asie centrale". *T'oung Pao*, 26(4-5): 201-266.
- Pelliot, Paul (1944). "Tängrim > tärim". *T'oung Pao*, 37(5): 165-185.
- Pelliot, Paul (1949). *Histoire secrète des Mongols: Restitution du texte mongol et traduction des chapitres I à VI*. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Pulleyblank, Edwin G. (1952). "A Sogdian Colony in Inner Mongolia". *T'oung Pao*, 41(4-5): 317-356.

- Pulleyblank, Edwin G. (1991). *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- Radloff, W. (1987a). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. 2 Cilt. Osnabrück: Otto Zeller Verlag.
- Radloff, W. (1987b) "Die Inschrift des Tonjukuk zwischen Nalaicha und der Tola". *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. Cilt II. Osnabrück: Otto Zeller Verlag.
- Roux, Jean-Paul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schmidt, P. W. (1966). "Tukue'lerin Dini". Çev. Sâdettin Buluç. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XIV: 63-80.
- Sima Qian 司馬遷 (1963). *Shiji* 史記. Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Simčenko, Ju. B. (1978). "Mother Cult among the North-Eurasian Peoples". *Shamanism in Siberia*. Ed. V. Diószegi ve Mihály Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó, 503-515.
- Simçenko, Yu. B. (2022). "Kuzey-Avrasya Halkları Arasında Ana Kültü". Çev. Hayrettin İhsan Erkoç. *Sibirya'dan Balkanlara Şamanlar ve Cadılar*. Ed. Ceren Sungur. Cilt II. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 67-78.
- Sinor, Denis (1982). "The Legendary Origins of the Türks". *Folklorica: Festschrift for Felix J. Oinas*. Ed. Egle Victoria Žygas ve Peter Voorheis. Bloomington Indiana: Indiana University Uralic and Altaic Studies, 141, 223-257.
- Sinor, Denis. (2005). "Umai". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. Thomson Gale, 9443.
- Spuler, Bertold. (1981). "Gök Türklerin Dini ve Kültürü Hakkında Mülâhazalar". VIII. *Türk Tarih Kongresi – Ankara: 11-15 Ekim 1976 – Kongreye Sunulan Bildiriler*. Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 659-663.
- Strabo (1961). *Geography, Volume V, Books 10-12*. Çev. Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Supplément turc 1001, Bibliothèque nationale de France, Paris (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84150175.image>).
- Şeşen, Ramazan (2010). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Şirin User, Hatice (2009). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları: Söz Varlığı İncelemesi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Şirin User, Hatice (2010). "Bömbögör Yazıtı: Bir Türk Kunçuyunun Mezar Taşı". *Dil Araştırmaları*, 7: 62-73.

- Tabaklar, Özcan ve Korkmaz, Feryal (2020). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Taberî (1958). *Milletlerin ve Hükümdarların Tarihi*. Çev. Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. 7 Cilt. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Takakusu Junjrō 高楠順次郎 (1931). *Tai Shō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經. 85 Cilt. Tōkyō 東京: Tai Shōissaikyō Kankōkai 大正一切經刊會, 50-51.
- Tanyu, Hikmet (1980). *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tarhan, Taner (1969). "İskitler'in Dinî İnanç ve Âdetleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 23: 145-170.
- Taşagül, Ahmet (2005). "Gök-Türklerin Menşei Problemi". *XIV. Türk Tarih Kongresi-Ankara: 9-13 Eylül 2002 – Kongreye Sunulan Bildiriler*. Cilt III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 419-424.
- Taşagül, Ahmet (2014). *Gök-Türkler I-II-III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tekin, Talât (1983). "Kuzey Moğolistan'da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi". *Belleten*, XLVI(184): 795-838.
- Tekin, Talât (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tekin, Talat (1993). *Hunların Dili*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Tekin, Talat (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.
- The Chronicle of John Malalas* (1986). Çev. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys ve Roger Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies.
- The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc i* (1961). Çev. C. J. F. Dowsett. London: Oxford University Press.
- The Secret History of the Mongols* (2004). Çev. Igor de Rachewiltz. 2 Cilt. Leiden: Brill.
- Theophylactus Simocatta (1834). *Historia*. Ed. Immanuel Bekker. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn: E. Weber.
- The History of Theophylact Simocatta* (1997). Çev. Michael Whitby ve Mary Whitby. Oxford: Oxford University Press.
- Thomsen, Vilhelm (1896). *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*. Helsingfors: Imprimerie de la Société de littérature finnoise.
- Thomsen, Vilhelm (2002). *Orhon Yazıtları Araştırmaları*. Çev. Vedat Köken. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Togan, A. Zeki Validi (1966). *Ibn Fadlân's Reisebericht*. Nendeln: Kraus Reprint Ltd..
- Tuotuo 脫脫 (1974). *Liaoshi* 遼史. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Tuotuo 脫脫 (1977). *Songshi* 宋史. Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.

- Wang Qinruo 王欽若 (1994). *Cefu Yuangui* 冊府元龜. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Wei Zheng 魏徵 (1982). *Suishu* 隋書. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Wilkens, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Universitätsverlag Göttingen.
- Xue Juzheng 薛居正 (1976). *Jiu Wudaishi* 舊五代史. Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Yao Runeng 姚汝能. *An Lushan Shiji* 安祿山事蹟 (<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=901637>).
- Yıldırım, Dursun (1998). “Köktürklerde Kağanlık Süreci; Kaldırma, Kötürme ve Oturma”. *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 102-111.
- Yıldırım, Dursun (1998). “Köktürk Yazıtlarında Öd Teñri Aymaz, Yag(g)ıl, ‘Katıl’ Olmaz”. *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 124-133.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm / Şamanizm’in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ekler:



Fig. 6. Audience scenes at Khawtsgait (photo: Christopher P. Atwood).
The rectangular badge added for scale is 10 × 7.5 cm.

Görsel 1. Hun döneminden kalma 52 numaralı Havtsgait kaya resminde Hun tanrıça betimlemeleri (Andreeva-Atwood, 2018: 103).



Рис. 1. Изображение женщины в трехъярусном головном уборе в наскальном искусстве (1, 2, 6, 8) и на каменных раннесредневековых изваяниях (3, 4, 5, 7) Алтая: 1-4 – Ашицкая (фото и рисунки Г.В. Кубарева); 5, 7 – Кударск, мис. 16 (по: [Титарикова, 1963, табл. УД]; 6 – Бычакту-Бом (по: [Кубарев, 2003, рис. 1, 1Д]; 8 – Бычакту-Бом (по: [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 241, № 856]).

Görsel 2. Gök Türk dönemi sanat eserlerinde üç dilimli başlık giyen ve genellikle tanrıça Umay olarak yorumlanan hatun betimlemelerinden örnekler (Kubarev, 2021: 172).



Görsel 3. Çu Vadisi'nde bulunan, 7.-9. yüzyıllara tarihlendirilen, üç dilimli başlık giyen ve çoğu araştırmacı tarafından tanrıça Umay olarak kabul edilen, ancak muhtemelen bir On Ok-Türgiş hatununu betimleyen bir taş heykel (Kırgız Devlet Tarih Müzesi, Bişkek, Kırgızistan, 9 Eylül 2023; fotoğraf: Hayrettin İhsan Erkoç).



Görsel 4. Üç dilimli başlık giyen bir hatun heykeli (Ata-Beyit, Bişkek, Kırgızistan, 4 Eylül 2023; fotoğraf: Hayrettin İhsan Erkoç).



Görsel 5. Taşkent yakınlarındaki Kankatepe'de bulunan, 7. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen ve üç dilimli başlık giyen bir hatun betimlemesi içeren bir Batı Türk sikkesi (Babayar, 2007: 66).



Görsel 6. Taşkent yakınlarındaki Kankatepe’de bulunan, 7. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen ve üç dilimli başlık giyen bir hatun betimlemesi içeren bir Batı Türk sikkesi (Babayar, 2007: 66).



Görsel 7. Taşkent bölgesinde bulunan, 7. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen ve Umay’a benzeten bir hatun betimlemesi içeren bir Batı Türk sikkesi (Babayar, 2007: 69).



Görsel 8. Taşkent yakınlarındaki Kankatepe’de bulunan, 7. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilen ve hilal-yıldız betimlemeleri içeren bir Batı Türk sikkesi (Babayar, 2007: 57).



Görsel 9. Taşkent yakınlarında bulunan, 7. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilen ve hilal-yıldız betimlemeleri içeren bir Batı Türk sikkesi (Babayar, 2007: 59).



Görsel 10. Taşkent yakınlarındaki Kankatepe’de bulunan, 7. yüzyılın başları ile 8. yüzyılın ile yarısına tarihlendirilen ve hilal-yıldız betimlemeleri içeren bir Gök Türk kökenli Çaç şehir-devleti sikkesi (Babayar, 2007: 89).



Görsel 11. Taşkent yakınlarında bulunan, 7. yüzyılın başları ile 8. yüzyılın ile yarısına tarihlendirilen ve hilal-yıldız betimlemeleri içeren bir Gök Türk kökenli Çaç şehir-devleti sikkesi (Babayar, 2007: 91).



Görsel 12. Taşkent yakınlarında bulunan, 6.-7. yüzyıllara tarihlendirilen ve üzerinde hilal betimlemesi bulunan miğfer takan Gök Türk hükümdarı tasviri içeren bir Gök Türk kökenli Çaç şehir-devleti sikkesi (Babayar, 2007: 113).

Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

ıkar atışması Beyanı: Bu çalışmanın araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın/yazarların potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

Yazarın Notu: Bu makale, daha önce 11 Mayıs 2018 tarihinde Özbekistan'ın Taşkent şehirinde düzenlenen *The Role of Uzbek Language in World Turkology and Prospects of International Cooperation* sempozyumunda "Türk Kağanlığı'nda Tenri Dışındaki Kültler" başlıklı sunulan, ancak basılmayan bildirinin metninin gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE- Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: This article is a revision of the text of the paper titled "Cults other than Tenri in the Turkic Khaganate", which was previously presented but not published at The Role of Uzbek Language in World Turkology and Prospects of International Cooperation Symposium held in Tashkent, Uzbekistan on May 11, 2018.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 05.08.2024

Kabul Tarihi: 23.11.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 212-226

Research Article

Received Date: 05.08.2024

Accepted Date: 23.11.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1528228

EVLAT ve KÖLE ALIM SATIM BELGELERİNE GÖRE ESKİ UYGURLARDA KÖLELİK ANLAYIŞI

Slavement in Old Uyğur's According to the Documents of Child and Slave Trading

Mehmet GÜLER*

ÖZ

Kölelik, insan iradesinin başkası tarafından sahiplenilip kullanılmasıdır. Bu durum insan topluluklarının ve sosyal hayatın bulunduğu her coğrafyada son yüzyıla kadar yasal bir olgu ve durum olarak varlığını sürdürmüştür. Ekonomik etkinlikler ve çeşitli siyasi oluşumlar; köle edinme, köleleri kullanma, onları alıp satma uygulamalarını destekleyici yönde gelişme göstermiştir. Daha çok batı toplumları ile özdeşleştirilen kölelik anlayışı, doğudaki toplumlarda da bir şekilde vardır. Türklerde de ilk Türk devletlerinden başlayarak sosyal yaşamın bir gereği ve sonucu olarak kölelik kurumuna rastlanmaktadır. Savaşlarda tutsak edilen kişiler, savaş sonucu ele geçirilen düşman tarafına ait kadın ve çocuklar, parçalanmış ailelerin çocukları, ailesi tarafından bakılamayıp başkasına köle ya da hizmetçi olarak satılan çocuklar Asya Türk devletlerinde kölelik anlayışının tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk tarihinin yazılı kaynaklarında köleliğin varlığını örneklendiren ilk belgeler, Uyğurlar devrine aittir. Uyğurlar devrinde köle alım satımının yasal bir çerçeveye kavuşturulduğu gözlenmektedir. Bu çalışmada Nobuo Yamada tarafından EmO1 koduyla etiketlenen köle edinme belgesi ve diğer köle satış belgelerinden hareketle Eski Türk toplumlarında da görülen kölelik anlayışının bir çerçevesini çizmek amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kölelik, Uyğurlar, satış sözleşmesi, evlat verme, evlat edinme

ABSTRACT

Slavery is the appropriation and use of human will by another. This situation has continued its existence as a legal phenomenon and situation until the last century in every geography where human communities and social life exist. Economic activities and various political formations; It has developed in a way that supports the practices of acquiring slaves, using slaves, buying and selling them. The concept of slavery, which is mostly identified with Western societies, is also somehow present in Eastern societies. In Turks, starting from the first Turkish states, the institution of slavery is encountered as a necessity and result of social life. Persons imprisoned in wars, women and children belonging to the enemy side captured as a result of the war, children of broken families, children who could not be cared for and sold as slaves or servants to others appear as manifestations of the understanding of slavery in Asian Turkish states. The first documents exemplifying the existence of slavery in the written sources of Turkish history belong to the Uyğhur period. It is observed that the buying and selling of slaves was brought into a legal framework during the Uighur period. In this study, it is aimed to draw a framework of the understanding of slavery, which is also

* Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara-Türkiye. E-posta: mehmetguler01@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9312-3645.

seen in Old Turkish societies, based on the slave acquisition certificate and other slave sales documents labeled with the EmO1 code by Nobuo Yamada.

Keywords: slavery, Uighurs, sales contract, child sale, adoption

Giriş

İnsanların bireysel özgürlüklerini ortadan kaldırarak onları başkasının malı ve işçisi yapmaya *köleleştirme* denmiştir. Bu durumda *köle*, “özgürlüğü olmayan, iradesi dışında başkalarına hizmet eden kişi” anlamına gelir. Eski Uygur metinlerinde *köle* sözcüğü yerine *kul*, *karabaş*, *küng* sözleri yer alır (Civelek, 2005: 142; 178; 183). *Kul*, Türkçe “erkek köle” anlamındadır. Bugün birçok Türk lehçesinde vardır: Altaycada *kul* (Naskali, 1999: 24), Azerbaycan Türkçesinde *gul*, Başkurtçada *kol*, Kazakçada *kul*, Kırgızcada *kul*, Tatarcada *kol*, Türkmencede *gul* biçimindedir (Clauson, 1972: 615; Doerfer, 1963: 556). *Küng* ise “kadın köle, hizmetçi, cariyeye” anlamına gelen bir sözcüktür, *kul* sözünün karşılığıdır (Clauson, 1972: 726)¹. Bugün sadece Yeni Uygurcada yaşar (Yakup, 2000: 107). *Karabaş*, “kara (halk, kul) sözcüğü ile “baş (kişi)” sözcüklerinin birleşimidir (Clauson, 1972: 647b). Eski Uygurca döneminde hem erkek hem kız köleler için kullanılırken, sonraki dönemlerde sadece kız köleler, cariyelere karşılık söylenmiştir. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lugati't-Türk'te bu sözcüğü “gerdek gecesi gelinle birlikte gönderilen hizmetçi kadın, sağdıç kadındır; erkek veya dişi kölelere verilen adlardandır, kara başlı, kara kafalı demektir.” ifadeleriyle açıklar (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014: 684).

Tüm eski kültürlerde kölelik kurumuna rastlanır ve kölelik meşru, normal bir durum olarak algılanır. Hint uygarlığında kölelik hukuk kitapları ile düzenlenmiş ve yedi farklı kölelik türü sayılmıştır: savaş köleliği, gönüllü kölelik, aileden gelen kölelik, satış köleliği, hediye kölelik, miras köleliği, ceza köleliği. Çin hukukunda ise sadece savaş esirleri köle yapılmaktadır. Çinlilerin köle olması ise sonradan yaygınlaşmıştır (Bozkurt, 1983: 22). Sümerlerde de köleliğin başlıca kaynağı savaşlardır. Borç ödeyememek de kölelik nedenidir. Köleler, efendisinin malıdır. Öte yandan bazı yerlerde köleler evlenebilmekte ya da azat edilebilmektedir. Hammurabi Yasaları'nda kölelik, ticarî bir faaliyet olarak kabul görür. Mısır'da köleliğin kaynağı savaş esirleri ve güneyden getirilen yerlilerdir. Eski Yunan'da kölelik, yine ticaretin ayrılmaz bir parçasıdır. İbranîlerde, Hititlerde, Romalılarda da kölelik, belli kanun ve düzenlemelerle sistemleştirilmiştir (Bozkurt, 1983: 23).

Diğer kadim kültürlerde olduğu gibi Eski Türklerde de kölelik anlayışı yaygındır. Hun İmparatorluğu'nda “kabile köleliği” söz konusudur. Bu köle kabileler

¹ Küñ “sklavin, dienerin; cariyeye, halayık, hizmetçi kadın” demektir. Bu sözcüğün kökeni hususunda kesin bir bilgi yoktur ancak Çince ile bağlantılı olma ihtimali yüksektir. Küñ < Chin. 腕 kun “hinterer palast, wohnbereich der frauen; iç saray, kadınların oturduğu yer” sözünden dönüşmüş olabileceği düşünülmektedir (Wilkens, 2021: 443).

doğrudan hükümdara hizmet etmektedir. Ayrıca savaş tutsakları da köleleştirilmekte, bunların boyunlarına ip takılmakta ve çobanlık gibi işlerde çalıştırılmaktadır (İzgi, 2014: 147). Köleliğin varlığına dair ilk kayıt I. Köktürk Kağanlığı döneminde İstemi Yabgu'nun İstanbul'a Zemarkus'la birlikte bir Kırgız kadın köleyi göndermesidir (Osawa, 2005: 220). Köktürk devletinde hür ve köle ayrımı söz konusudur. Erkek kölelere "kul", kız kölelere "küng" denmektedir. Orhun Yazıtları'nda geçen *Tavgaç bodunka beglik ırı ogilin kul boltı, eşilik kız ogilin küñ boltı* "Çin halkına beyliğe yakışır oğlun köle oldu, gelinlik kızın cariye oldu." (Kültigin Doğru) sözü savaşta yenilgiye uğrayan toplulukların köle haline getirildiğini gösteren en somut ifadedir (İzgi, 2014: 147). Yine Yazıtı'nın doğu yüzü 13 ve 20. satırlarında *bodumı küñ kul boltı* "halkı cariye, köle oldu."; *küñedmiş kuladmış bodunuğ* "kul köle haline gelmiş ulusu" sözleri de o dönemde Türklerin çeşitli nedenlerle köle haline getirildiğini göstermektedir (Tokyürek, 2021, 756, 757).

Uygurlar, Hun ve Köktürklere daha gelişmiş bir sosyo-kültürel ortam oluşturmakla beraber eski Türklerde görülen kölelik anlayışını aynen devam ettirmişlerdir. Uygurlarda da köleliğin kaynağını, çoğunlukla savaş tutsakları ve bu tutsakların çocukları, torunları oluşturur. Diğer yandan kişilerin kendi çocuklarını, kardeşlerini köle veya hizmetçi olarak başkalarına sattıkları da görülür. Kadın erkek, genç yaşlı, kültürlü kültürsüz her tür köle ve hizmetkâr alınıp satılır (Bozkurt, 1983: 100).

Köle sahipleri, kölelerinin mutlak hâkimidir. Onu satabilir, başkasına miras bırakabilir. İsterse azat da edebilir. Bütün bu işlemler, hukuk sisteminde kayıt altına alınmıştır. Uygurlarda kölelere karşı Moğollardan farklı olarak çok daha hoşgörülü davranılmıştır. Onların evlenmelerine izin verilmiştir. Köle satışlarında onların hakları da korunmaya çalışılmıştır. Bunun kanıtı ise kölelik ve evlat edinme konusunda elimize ulaşan en somut belgelerin Uygurlar döneminden kalmış olmasıdır. Onlardan günümüze ulaşan din dışı hukuk belgelerinin bir kısmı *köle satışı, köle edinme, evlat verme ve edinme* üzerinedir. Kişilerin alınıp satılmasıyla ilgili birçok kütüphanede bulunan bu sözleşmeler Nobuo Yamada tarafından tasnif edilmiştir. Yapılan bu sınıflandırmalara göre bu sözleşmelerin çoğunluğunun köle satışını içerdiği görülmektedir. Köle satışı dışında *evlat/köle alımı, evlat/köle kiralanması* da söz konusudur. Bazı kişi alım satım işlemlerinde hem alıcının hem de satıcının ayrı sözleşme yapması dikkat çekicidir. Makaleye konu olan EM01 kodlu belge, bir evlat/köle alım sözleşmesidir. Bu evlat/köle alımı işleminin satıcı tarafından düzenlenmiş şekli de SA24 kodlu belgede yer almaktadır² (Yamada, 1993: 2). Aşağıda, Uygurlara ait çeşitli köle/evlat alım satım sözleşmelerinin tasnifi, bu belgelerin kısa

² Nobuo Yamada sınıflandırmasına göre; Köle satış belgeleri "Sa (sale)" koduyla listelenmiştir. Evlat edinme "Ad-adoption", Azat etme "Em-emancipation", vasiyetler de "WP-will or portion of a family's property" koduyla sıralanmıştır.

içerikleri, EM01 belgesi verilerek Uygur toplumunun kölelik ve evlat alım satımına nasıl baktığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Yamada tasnifine göre Uygur kişi satış sözleşmeleri şunlardır: 9 belge - kişi (evlat, köle, kardeş vb.) satış (SA < sale) belgesi; 3 belge - evlat verme (AD < adoption) belgesi; 2 belge - evlat rehin verme (P < pledge) belgesi; 1 belge - köle azat (WP < will or portion) mukavelesi; 1 belge - köle alım (EM < emancipation) belgesi.

Yamada Tasnifine Göre Köle Satış Belgeleri'nin İçerikleri

Sa24 Tenishev, Feng

Ejder yılı sekizinci ayda Aday Tutung adlı kişi, Pintung adlı Çinli erkek kölesini 9 çao-yastık para karşılığı Şivşay Tayşı'ya satıyor. Bu belge, inceleyeceğimiz EM01 evlat / köle edinme belgesinin satıcı beyanıdır.

Sa27 U 5235

Domuz yılı ikinci ayında Kukdmunı Tamunu (?) pamuklu beze karşılık Yungçı adlı 13 yaşındaki oğlunu Alpış'a satıyor. Çocuğun hırsızlık yapma ihtimaline karşı alıcıya garanti verilip sorumluluğun satıcıda olduğuna dair not düşülmüş. Belgede Ögdek, Elçi Buka, Tüstemür, Togan Tugdkan adlı dört tanık var. Hepsinin nişanı, satan kişinin nişanı ve tamgası bulunuyor. Belge, Şila Kukdmunika tarafından yazılmış.

Sa28 TM206, D187 Mainz 693 USp 16 SBPK

Maymun yılının sonuncu ayında Tedmilig ve Kara Buka adlı kişiler Kutlug adlı kadını 150 kalın pamuklu kumaşa karşılık Kutlug Temür'e satıyorlar. Satılan kadının kim olduğu, yaşı, durumu belirtilmemiş; ancak bu kişilerin kız kardeşi olabileceği değerlendiriliyor. Alıcıya yine kadının sorun çıkarma ihtimaline karşılık güvence veriliyor. Belgede Töredü, Tongur Mungsuz, Torçı, Toyın adlı dört tanık var. Hepsinin nişanı, satıcının da tamgası yer alıyor. Belge, Kutlug tarafından yazılmış.

Sa21 T II D373 U 5240 Usp 61 SBPK

Tavuk yılı dördüncü ayında Kovcu adlı kişi gümüş ihtiyacından dolayı Puking adlı erkek kölesini Kingsun isimli birine 47 sıtır yarmak gümüşe satıyor. Çıkabilecek sorunlara karşı alıcıya güvence veriliyor. Kendi nişanları bulunan Kız Turmuş, Maşı, Kotan Togrıl, Kovçu adlı dört tanık adı görülüyor. Kovcu'nun damgası var. Belge, Yüzbaşı Esen tarafından yazılmış.

Sa22 3Kr. 34 Usp 114 SPF

Domuz yılı altıncı ayında Yap Togrıl adlı kişi, kadın kölesi Kimzun'u İneçi'ye 50 yarmak gümüş para karşılığında satıyor. Sorun çıkma olasılığına karşı alıcıya güvence veriliyor. Satış sözleşmesinde nişanları bulunmayan Elig, Tarım, Takıçuk, Topula adlı dört tanık var. Yap Togrıl'ın damgası yer alıyor. Belge, Edgü Togrıl tarafından yazılmış.

Sa23 3Kr. 38 Usp 110 SPF (ph.)

İt yılı onuncu ayında Elik Kaya 80 adet pamuklu bez karşılığı 12 yaşındaki Tak Kün adlı kız kölesini Eniçük'e satıyor. Çıkabilecek sorunlara karşı alıcıya güvence veriliyor. Belgede nişanı olmayan İnalçuk, Oğul Tonga, Küdan, Taş Kan adlı üç şahit ismi var. Elik Kaya'nın damgası yer alıyor. Belge, Kuli Tutung tarafından yazılmış.

Sa 29 SJ M/6 Inv. 1952 g.4176 SPF

Yıl adı okunamayan belgede Baçak adlı kişi 50 bağlık pamuklu kumaş (iki katlı) karşılığı Esen Tigin adlı kadın kölesini Bedrüz'e satıyor. Satılan kölenin yaşı ve özelliklerine değinilmemiş. Olası itiraz ve sorunlara karşı alıcıya güvence veriliyor. Sözleşmede kendi nişanları olan Çokı, Mısır Kaya Kuz, Beg Temür Kuz, Yak Silka adlı dört tanık adı var. Baçak'ın damgası bulunuyor. Belge, Alp tarafından yazılmış.

Sa25 SJ Uig/15 Inv.1952g.4192Usp 56 SPF

Sıçan yılında Kalımtu adlı işi, 100 pamuklu kumaş karşılığı Tulat adlı kadın kölesini Bulat'a satıyor. Cariye için alıcıya güvence veriliyor. Belgede nişanı olmayan Şabi Buka, Kutlug Temür Tayak, Budasın adlı üç tanık var. Kalımtu'nun nişan ve damgası yer almakta. Belge, bizzat Kalımtu'nun kendisi tarafından yazılmış.

Sa26 Usp 57

Belirsiz bir yılın üçüncü ayında Baba Kutluk Temur, oğulları Er Togmuş ve Toktamış'a para lazım olunca Mübarek Koç (hoca) adlı diğer oğlunu köle olarak Sengekteş adlı kişiye 60 altın karşılığında satıyor. Alıcıya olası itiraz ve sorunlara karşı güvence veriliyor. Sözleşmede nişanları olan Soma, Karagunas, Kıpçak adlı üç tanık var. Her üç tanık da belgeyi imzalamış. Belgenin yazarı belli değil ancak Adar adlı bir beyin yanında yazıldığı belirtilmiştir.

Bu Satış Belgelerinden Çıkarılacak Sonuçlar;

1. Tespit edilen dokuz satış sözleşmesinin belirli bir yazım düzeni vardır. Bu düzene göre satış sözleşmelerinde şu sıralama izlenir: a.Tarih (12 hayvanlı takvime göre yıl, ay, gün) ve sözleşmeyi yapan kişinin adı b.sözleşmenin konusu; alım satım sebebi, satıcı, alıcı, mal, fiyat c.ödemenin iki tarafça onaylanması d.satılan şeyin kapsam ve sınırı, alıcının hakları e.sözleşme ihlallerine karşı güvenceler, özel durumlar f.tanıklar, nişan ve tamgalar, yazan kişi g. ek beyan (varsa) (Yamada, 1967: 22).

2. Satılan kişilerin kölelik vasfı net değildir. Aileden biri ya da daha önceden edinilmiş bir köle satış konusu yapılmaktadır. Bu sözleşmelerin beşinde kadınlar, dördünde ise erkekler satılmıştır. Bu kişilerin yaşları, ırkları, nitelikleri birbirinden farklıdır.

3. Genellikle pamuklu kumaş ya da para ihtiyacından dolayı köle sınıfında kabul edilen kimseler alınıp satılmaktadır. Bu durum pamuklu kumaşın, o

dönemde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu belgelerin beşinde köleler pamuklu kumaş karşılığında satılmıştır. Bu kölelerin dördü kadındır. Dört sözleşmede köleler altın ve gümüş para karşılığı satılmıştır. Bu kölelerin ise üçü erkektir.

4. Satılan kölenin ederi, her sözleşmede farklıdır. 60 altın paraya satılan kölenin yanında 150 top pamuklu beze satılan da vardır. Bu fiyatın ortaya çıkmasında kölenin yaşı, fiziksel özellikleri, niteliği rol oynamaktadır.

5. Bütün bu satış belgelerinde satan kişi, alıcıya sattığı köle için güvence vermektedir. Bu noktada kölenin yol açabileceği olumsuzluklar için sorumluluğun satıcıda olduğu özellikle belirtilmektedir.

Evlat Alım/Kabul Belgeleri

Ad01 SJ O770 (O.7) Inv. 1952 g. 4153 SPF

İt yılı on birinci ay da Kaitso Tutung adlı kişi, mal ve eşya karşılığı Titso adlı oğlunu Çintso'ya satıyor. Satıcı süt sevinci olarak yarım yastuk para alıyor. Alıcıya olası itiraz ve sorunlara karşı güvence veriliyor. Belgede nişanı olmayan Buyan Tonga, Ked Burhan, Kutrulmuş adlı üç tanık var. Kiytso Tutung'un damgası bulunuyor. Belgenin yazarı Kiytso Tutung'un kendisi.

Ad02 SJ O/55 (O.8) Inv. 1952 g.4135 SPF

Sığır yılı sekizinci ayında Titso adlı kişi abisi Ançuk ile anlaşıp kardeşleri Antso'yu akrabaları olan Toynak Şilavanti'ye 20 sıtır gümüş paraya satıyor. Alıcı kendi çocuğu Sambodu ile satın aldığı Antso'nun eşit muamele göreceğini beyan ediyor. Çıkabilecek sorunlara karşı 1 yastuk ceza öngörülüyor. Belgede Basa Yalavaç, Beg Turmuş adlı iki şahit var. Belge, Elgür Tunga tarafından yazılmış.

Ad03 O.1 USp. 98

Belirsiz bir yılda adı Torçı(?) adlı kişi, oğlu Turmuş'ı Sutbak adlı şahsa toprak yasaı ile evlatlık veriyor. Sutbak, aldığı çocuğa çok iyi davranacağına, onu öz çocuklarından ayırmayacağına dair güvence veriyor. Sözleşmede Temür ve Arıg adlı iki tanık yer alıyor. Torçı'nın damgası var. Belge, İş Kara tarafından yazılmış.

Yukarıdaki üç evlat verme sözleşmesi, satış sözleşmelerindeki yazı üslubundaki gibi tarih, satıcı, alıcı, satış bedeli, güvence, tanık, yazan kişi gibi özellikleri barındırmaktadır. Satış sözleşmelerinden farklı olarak sadece çocuklar satılmakta, alıcının çocuğa iyi davranacağı, çocuğun da alıcı aileye saygıda kusur etmeden hizmet etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Evlat Kiralama Sözleşmeleri

P101 SJ O/54 (O.6) Inv. 1952 g. 4134 SPF

Domuz yılı birinci ayında Kaytso Tutung, öz oğlu Titso'yu keşiş Çintso'ya üç yıllığına 10 sıtır gümüş karşılığında veriyor. Çintso keşiş, aldığı çocuğa çok iyi davranacağını, ona iki yılda bir giysi, çarık ve kürk vereceğini; hastalandığında, iş göremez olduğunda ona iyi bakacağını beyan ediyor. Belgede nişanı olmayan

Kutadmuş Kaya, Sengiçün, adlı iki şahit var. Kaytso Tutung'un damgası da yer almakta. Belge, Buyan Kaya tarafından yazılmış.

P102 (Kle.Rob.5) USp. 51 SPF (ph.)

Sıçan yılının ikinci ayında Kedire adlı kişi, öz oğlu Bolmuş'ı Yegen Kaya Sambokdu Tutung'a 25 sıtır gümüş paraya rehin veriyor. Rehin süresi okunamamış. Alıcının rehin olarak aldığı oğula masrafları dışında bir şey vermek istemediği anlaşılıyor. Belgede Akbıra, Tatakı, Karımdu Tutung adlı tanıklar var. Sözleşme, Karımdu Tutung tarafından yazılmış.

Bu iki belge de satış sözleşmeleri gibi tarih, taraflar, sözleşme konusu kişi, güvenceler, yer almaktadır. Diğer sözleşmelerden farklı olarak çocuğun belli bir süre için verildiği, yani kiralandığı yazılmıştır.

Köle Azat Belgesi Örneği

WP02 SUS 2.49.1 SUS

Tavuk yılının üçüncü ayında Köni Kuz adlı kişi, ağır hastalığa yakalanınca Burhan Kuli adlı köle için sözleşme yapıyor ve onun akrabalarıyla iyi geçinmesini, isterse başka yerlere özgürce gidebileceğini belirtiyor. Belgede Er Tonga, İkici adlı tanıklar var. Belge, Kaysin Tu tarafından yazılmış. Damat Lika'nın damgası da eklenmiş.

Bu belgelerden farklı olarak bir de köle/işçi alımını içeren belge mevcuttur. Em01 Y 828 ZLB koduyla kaydedilen bu köle alım sözleşmesi aşağıda verilmiştir. Belgede kullanılan dil ve siyasi, sosyal yaşamla ilgili ipuçları dikkate alındığında bu sözleşmenin 13. yüzyıla verilen ait olduğu düşünülmektedir. Öte yandan Yamada da, Feng ve Tenişev'den hareketle bu belgenin 21 Eylül 1280 tarihine ait olduğunu belirtmektedir³ (Yamada, 1972: 217-218).

EMO1 Belgesinin Metni:

- 1.luu yıl säkizinç ay altı otuzka män şivsay tayşı⁴
- 2.ulug suuka buyanı tægzün anta basa aka ini ogullarka buyanı tægzün basa koço il⁵
- 3.bägdlerine ançaşılarka şazın ayguçıka şazın uluglarına ilkä bodunka
- 4.kuvragka alku tınlıg uguşına anta basa bahşım ulugum käv bahşıga

³ Feng ve Tenişev, bu belgenin yazım tarihini 21 Eylül 1280 olarak tespit etmektedir.

⁴ Osaka Üniversitesi Bilgi arşivinde bulunan ve 山田,信夫 (Nobuo YAMADA) tarafından yazılan 1972-03 tarihliウイグル文奴婢文書及び養子文書 Uygurca Metin ve Evlat Edinilen Belge başlıklı makalede (S.64) satır sonlarındaki "Şivsay Tayşı, Koço il, Tutung, Koçotakı, song, yorımazun" sözcükleri yoktur. Adı geçen makalede begdleringe> begedleringe, kuvragka>kuvrakka, uguşinga> uguşına, kırk<kırk, barkımnı> barkını, terimler> tarimler şeklinde okunmuştur.

⁵ Nobuo Yamada'nın Uygur Satış Mukavelesi Belgelerinin Şekilleri adlı eserinde bu metin Em01 Y828 ZLB başlığı ile verilmiştir. Bu çalışma, Özlem Yazlı'nın *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerde Karşılaştırmalı Söz Varlığı* adlı eserinde Türkiye Türkçesine aktarılmıştır.

- 5.mäniñ öz bodumka kişimkä oğlanlarımka basa äsän togrıl turmuş tutuñ
- 6.aday tutuñg ögrünç kız başaka başlap urugka kadaşka buyanı tægüzün
- 7.tep mäniñ padırta şüküntä kazanmış nägü kimni satıp yulup koçotakı
- 8.aday tutuñnuñ pinduñ atlıg kırk yaşlıg kıday oğlanın nom bitig
- 9.bilir üçün tokuz yastuk çao birip yulup altım män şivsay tayşıka kişim
- 10.kä ulug ogul bolup ävimni barkımni giläp asırap yorızun biz munta soñ
- 11.ölsär şinkişinin başlap oğlanlarım birle äwimni tutup ayıtışıp
- 12.känjişip yorızunlar oğlanlarım birlä sıguşu yaraşu umasar pinduñ äwimtäki
- 13.nägükä kimkä katılmadıñ öz bodı örü tagka kodı kumka barsar tört yolu
- 14.boş bolzun bu bitigdäki söztin öngi bolsar biz
- 15.ulug suuka bir altun yastuk aka ini tägidler birär kümüş yastuk iduk kutka
- 16.bir yastuk şazın ayguçıka bir at kızgud ödünüp sözläri yorımazun
- 17.tanuk tört maharañc täñriler yiti äkä baldız tärimler yügäruki tanuk
- 18.koşdir tanuk ilabu tanuk kudugçı äsän tanuk täriñçi bokşınđu bu tamga
- 19.men şivsay tayşınıñ ol män töläk şivsay tayşıka ayıtıp bitidim

Türkiye Türkçesine Çevrilmiş Şekli:

- 1.Ejder yılı sekizinci ayın yirmi altısında ben Şivsay Tayşi
- 2.yüce majestelerine sevabı değsin. Ondan sonra ağabeyim, küçük kardeşim ve oğullarıma sevabı değsin. Sonra Koço il
- 3.beylerine, müfettişlerine, öğretici sözcülerine (vaizlere), din büyüklerine, ülkeye, halka
- 4.topluma, tüm canlıların soyuna, ondan sonra ustam, büyüğüm Kev Bahşı'ya
- 5.benim öz halkıma, eşime, oğullarıma, sonra Esen Toğrıl, Tutmuş Tutuñg
- 6.Atay Tutuñg, Ögrünç Kız, Başaka'dan başlayarak soyuma akrabalara (kadar) sevabı erişsin,
- 7.deyip benim hücrede, dilenci çanağında kazandığım ne varsa satıp Koço'daki
- 8.Atay Tutuñg'un Pintuñg'un adlı kırk yaşındaki Çinli kölesini kutsal kitabı
- 9.(okuya)bildiği için dokuz yastuk-çao paraya satın aldım. Ben Şivsay Tayşi'ya, eşime
- 10.büyük oğul olup evimi barkımı yönetip, koruyup sahip çıksın. Biz bundan sonra
- 11.ölsek Şinkingsi'dan başlayarak oğullarım ile evimi yönetip, anlaşıp
- 12.danuşıp sahip çıksınlar. Oğlanlarım ile anlaşamazsa, Pintuñg

13.evimdeki hiçbir şeye, hiç kimseye karışmadan kendisi ister bir yüce dağa ister bir geniş çöle gitsin. Dört tarafı

14.boş, açık olsun. Biz bu sözleşmedeki sözden başka davranırsak

15.yüce majestelerine bir altun-yastuk, ağabey, küçük kardeş, prenlere birer gümüş-yastuk, İduk kut'a

16.bir yastuk, öğreti sözcülerine bir at ceza ödeyip sözleri geçersiz olsun.

17.Tanık, Dört Maharanç Tanrılar, yedi kraliçe Tanrılar; şimdiki tanık

18.Koşdır, tanık Kudugçı Esen, tanık Terinçi Bokşındı, bu damga

19.ben Şıvsay Tayşı'nındır. Ben Tölek, Şıvsay Tayşı'dan işitip yazdım.

Em01 sözleşmesinde de diğer satış sözleşmelerinde görülen yazım formatı kullanılmıştır: Önce on iki hayvanlı takvime göre yıl, ay ve gün adı (Ejder yılı sekizinci ayın yirmi altısı), sözleşme sahibinin adı (Şıvsay Tayşı) yer almaktadır. Farklı olarak tarih bilgisinden sonra uzun bir dua, temenni bölümü bulunmaktadır. Sonrasında sözleşme sebebi ve konusu (Pitung adlı kölenin alınması), alış bedeli (9 çao yastuk), özel şartlar, güvence bedeli, tanıklar ve yazan kişinin adı yer almaktadır.

Belgeye göre, sözleşmeyi düzenleyen Şıvsay Tayşı'nın Koço'da yaşayan Budist bir Türk olduğu düşünülmektedir. Muhtemelen adı Çinceden alınmadır ve bölgenin ileri gelen kimselerinden biridir. Kev Bahşı adlı bir ustanın Budizm eğitimi aldığı, ancak Budist keşişler gibi tamamen toplumdaki uzak yaşamadığı, sadece belli bir dönem bir kulübede inziva hayatı geçirdiği anlaşılmaktadır. Geniş bir aileye ve sosyal yaşama sahip olduğu görülmektedir. Bu belgeden anlaşıldığı kadarıyla altmışlı yaşlarda olsa gerektir; zira çocuklarıyla yaşıt, kırk yaşında bir köle edinmektedir. *Biz munta soñ ölsär Şinkiñsinun başlap oğlanlarım birle äwimni tutup ayıtışıp kähñişip yorızunlar* ifadesiyle ölüme yaklaştığını hissettirmektedir.

Sözleşmede eve alınan köle, Pitung, kırk yaşlarındadır. Ay Tutung adlı rahipten Budizm eğitimi almış, kutsal metinleri okuyabilen biridir. Aslen Çinlidir. Ay Tutung tarafından dokuz çao yastuk paraya Şıvsay Tayşı'ya satılmıştır. Bu yaşta bir kişinin köle olarak alınmış olması, onun niteliği ile ilgilidir. Muhtemelen Şıvsay Tayşı, bu köleyi alarak çevresindeki insanları da Budizm'le tanıştırmak, onlara bu dini öğretmek istemiştir. Bu kişinin "nom bitig bilir" oluşu, onun Çinceyi ve Uygur yazısını bildiğini düşündürmektedir. Nitelikli bir kişi olan Pitung, bir köleden çok aileye dahil edilen bir evlatlık gibi görülmektedir. Zaten onun bir görevi de çocuklara abilik etmek, Şıvsay Tayşı öldükten sonra aileye göz kulak olmaktır. Bu kişinin Şıvsay Tayşı'nın oğulları ile anlaşamayıp istemesi durumunda serbest kalacağı maddesinin sözleşmeye eklenmesi, bu kişinin sıradan bir köle gibi görülmediğine işaret etmektedir.

Sözleşmede geçen isimler Esen Toğrul, Tutmuş Tutung, Atay Tutung, Öğrünç Kız, Başaka' dan Şivsay Tayşı'nın yakınındaki isimlerdir; ancak akrabalık ilişkilerinin ne olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır.

Sözleşmenin yapıldığı yer, Koço şehridir. Uygurların eline geçtikten sonra kışlık başkent hâline getirilen Koço şehri önemli bir Budizm merkezi olmuştur. Koço Uygur döneminde imar edilmiş, altın çağını yaşamıştır (Matsui 2019, 155).

Belgede geçen "ulug süü" sözü Moğol hükümdarı için, "İdukkut" sözü ise Uygur kağanı için kullanılır. Bu ifadeden, belgenin 1210 sonrasında Moğol egemenliği altına giren Uygur devleti dönemine ait bir sözleşme olduğu sonucuna varılıyor.

Bu sözleşmede de diğer sözleşmelerde rastlanan birçok kalıp ifade görülür: *Buyanı tegzün* "sevabı değsin, hayrı dokunsun", *sözleri/savları yorımazun* "sözleri geçersiz olsun", *ayıtıp bitidim* "onlarla konuşup yazdım" ifadeleri bunların başlıcalarıdır. Köle alım belgesi olduğu için köle satış belgelerinde sıkça görülen *toguru tumltu sattım* "doğruca ve büsbütün", *tükel sanap altım* "hepsini sayarak aldım", *bir egsüksüz tükel sanap bertim* "eksiksiz sayıp verdim", *ming yıl tümen künke tegi erklig bolzun* "sonsuz kadar sahibi olsun", *taplasar özi tutzun* "isterse kendisinde kalsın", *taplamasar adın kişike ötkürü satzun* "istemezse başkasına devredip satsın", *apam birök "eğer"*, *çam çarım kılarşa "itiraz olursa"* gibi sık görülen kalıp sözlere yer verilmemiştir.

Bu belgenin dil özelliklerine bakıldığında Orhun Türkçesinden çok uzak olmadığı göze çarpmaktadır: *Sekizinç* (sıra sayı ekinin kullanımı), *ulug* (-g ekinin devam etmesi), *anta, ini, birle* (Orhun Yazıtları'yla aynı), *tegzün* (emir çekimi), *bodumka, kişimke, ayguçıka, evimni, barkım-* *nu* (datif ve akkuzatif eklerinin arkaik oluşu), *turmuş* (zaman ekinde ünlü uyumu olmayışı), *başlap, asırap, sıguşu, yaraşu* (ulaç eklerinin Orhun Türkçesindeki gibi oluşu), *munta song* (bulunma ekinin ayrılma durum eki yerine kullanılması), *ölser* (şart kipinin Kök- Türkçedeki gibi oluşu), *tayşımng* (ilgi ekinin kullanımı), *bitidim* (kip ve şahıs ekinin kullanımı, bitirmek fiili) gibi örnekler bu belgenin Köktürkçenin devamı olan bir dil ile yazıldığını göstermektedir (Civelek 2005: 219, 279, 103, 100).

Metinde Geçen Bazı Sözlere

Luu: ejder, ejderha. Çince 龍 (ejder) sözcüğünün Uygurcadaki biçimidir. Long sözcüğü > lung > lun > luu biçimine geçmiştir. (Clauson, 1972: 763)

Ulug suu / ulug süü: Yüce Majesteleri, ulu Efendimiz, Moğol hakanı; Suu, Moğolca. büyüklük, ayrıcalık, haşmet, majeste (Lessing, 2003: 1147). Ulug, Türkçe, yüce, yüksek, büyük (Clauson, 1972: 136b) TT. ulu, Az. ulu, Baş. olo, Kaz. ulı, Kır. uluu, Öz. uluğ, Tat. olı, Trkm. ulı, Uy. uluğ (Ercilasun, 1991: 914); Tuv. uluh, Hak. ulug, Alt. ulu, Yak. uluu (Vasiliev, 1995: 281).

Buyanı tegzün: Hayrı dokunsun, sevabı ulaşsın!

Buyan: iyilik, hayır, sevap; Sanskritçe *punya* “iyi davranış, hayır” sözcüğünün göçüşmüş biçimidir. Moğolcada Uygurcadan bir ödünçleme olarak yaşamaktadır. (Clauson, 1972: 386a). Tuvacada “buyan”, Altaycada “biyan” (Naskali-Duranlı 1999: 41) şeklinde görülür. Wilkens sözcüğün "sevap, iyi amel; şans, bereket, kur-tuluş, karizma; parlaklık, ihtişam, görkem" anlamlarını tespit etmiştir (Wilkens, 2021: 207).

Teg-: Değmek, ulaşmak, erişmek, uzanmak anlamlarındadır. Orhun Türkçe-sinde anlam genişlemesi ile “saldırmak, hücum etmek” manasındadır. Daha sonra “tesir etmek, değer olmak” anlamlarını da kazanmıştır (Clauson, 1972: 476a). Tr. değ-, Azr. dey-, Baş. tiy-, Kaz. tiy-, Kır. tiy-, Öz. teg-, Uy. teg- (Ercilasun, 1991: 156).

Ançaşı: Çince 按察使 *àncháshǐ* “güvenlik memuru” sözünün Eski Uygurcada yer alan biçimidir. “Müfettiş” için söylenmiştir. (Röhrborn, 1991: 134).

Şazın ayguçı: din vaizi, misyoner, öğreti yayan kişi (Wilkens, 2021: 647).

Şazın: Sanskritçe “öğreti, akide”. Sansritçeden Toharcaya *şasam* biçiminde ge-çen bu sözcük Uygurcada *şazın* şeklindedir. Wilkens, bu sözcüğü "disiplin, öğreti, Budist öğreti, dinî cemaat" şeklinde tanımlamış ve Moğolcada *şasin*, *şajin* biçiminde yer aldığını belirtmiştir (Wilkens, 2021: 647).

Ayguçı: Türkçe “söyleyen, konuşan, vaiz, hatip” anlamındadır. *Ay-* eylem kö-künden *-gu* isim yapma eki ile *aygu* “söyleme, deyiş” sözcüğü türetilmiş, bu göv-deye *+çi* meslek eki eklenmiştir. Orhun Türkçesinde bu sözcük, “kağanın sözcüsü” anlamındadır. Bugünkü lehçelerden sadece Sarı Uygurcada yaşamaktadır (Clau-son, 1972: 271a).

Käv: Çince 教誨 *jiào* “öğretmek, eğitim vermek, din” sözcüğünden türetilen ke-lime “usta, üstat” manasındadır. *Kev bahşı* ikilemesi içinde kullanılmıştır (Yao, 1996: 658).

Ögrünç: Türkçe *ögr-* eylem köküne dönüşlülük (*-ün-*) ve isim yapma ekinin (*-ç*) birleşmiş halidir (Clauson, 1972: 113a). Yakutça, Tuvaca gibi lehçelerde halen ya-şamaktadır.

Bahşı: Çince 博士 *bóshì* “usta, hoca, felsefe doktoru” sözcüğünün Uygurcaya aktarılmış biçimidir. Günümüz lehçelerinde “aşık, ozan, rahip” gibi anlamlarla ya-şar. Moğolcada *başıl/başşı* biçiminde ödünçleme olarak görülür (Clauson, 1972: 321b; Doerfer, 1963: 271).

Patır: Sanskritçe *patra* “kâse” sözcüğünden ödünçlemedir. Soğdçaya *patır*, Moğolcaya da *badir*, *badar* biçimiyle geçmiştir. “Keşişlerin dilenci kasesi” anlamın-dadır (Clauson, 1972: 307a).

Şükün: Yamada bu sözcüğü dilenci kasesi” anlamında tanımlamıştır. *Şuikun* şekli de vardır ve Çince 水罐 *shuǐguàn* “su kabı, ibrik, sürahi” sözünden geçmiştir (Wilkens, 2021: 657).

Çao: Çince 鈔chāo “banknot, kâğıt para” sözü Uygur kültüründe aynı anlamda yaygın olarak kullanılmıştır. İlk uygulamaları 8. yüzyılın ortalarına, Tang hanedanı dönemine uzanan kâğıt para sistemi Yuan döneminde, özellikle Kubilay’ın han olduğu dönemde en zirve noktasına çıkmıştır (Özyetgin, 2004: 97).

Bitig: Türkçe *biti-* “yaz-“ eyleminden –g/k isim yapma ekiyle “yazıt” anlamı kazanmıştır. Çince 笔bǐ “kalem, fırça” (Clauson, 1972: 299) ya da 笔体bǐtǐ “kaligrafi veya el yazısı stili” sözünden türetildiği düşünülmektedir. Bir başka görüşe göre de Süryanice *petka* “belge” dan gelmektedir. Moğocada biç-i- şeklindedir (Doerfer, 1963: 262).

Maharanç: Sanskritçe *maha raja* “yüce hükümdar” sözünün Budist Uygurlardaki biçimidir. Wilkens bu sözün “Tanrı beyi ve dünya bekçisi” anlamında olduğunu belirtir (Wilkens, 2021: 462).

Em01 Y 828 ZLB koduyla kayıtlı bu köle alım sözleşmesinin satıcı tarafından hazırlanmış kısmı da günümüze ulaşmıştır. Sa24 Tenishev, Feng 1958: 2 koduyla kayıtlı bu satış belgesindeki tarih ve isimler ile Em01’deki bilgiler birbirini tutmaktadır. Ancak bu satış sözleşmesini aynı kişi yazıya geçirmemiştir.⁶ Her iki belgenin tarihi, alıcısı ve satıcısı, belgede sözü edilen kölenin adı, satış fiyatı, tanıkların adları aynıdır. Fakat bu belgede kölenin yaşı ve uyruğu söylenmemiştir.

Sonuç

Kölelik, bir kimsenin başkasının malı ve hiçbir hakkı bulunmayan işçisi yapılması durumudur ve en eski dönemlerden günümüze kadar birçok coğrafyada görülmüştür. Sümer, Mısır, Çin, Hint, Avrupa kadim kültürleri içinde yaygındır. Dünyanın birçok coğrafyasında olduğu gibi Türk toplumlarının yaşadığı bölgelerde de kölelik, en eski dönemlerden itibaren hayatın bir gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Türklerdeki kölelik anlayışında kişinin tüm varlığına el koymaktan ziyade köle olan kişiyi bir “hizmetçi” gibi kullanma eğilimi yaygındır. İlk Türk devleti kabul edilen Hunlardan itibaren kölelik kurumuna ait ipuçlarına rastlanmaktadır. Köktürk Yazıtları’nda bir kişi ve toplum için son derece olumsuz bir durum olarak ifade edilmekte; kadın köleler *küng*, erkek köleler *kul* olarak adlandırılmakta ve zayıf toplulukların kitlesel olarak köleleştirildiği anlatılmaktadır. Uygurlarda ise bu olgu, hayatın bir parçası haline getirilmiş, sıradanlaştırılmış ve yasal kurallara bağlanmıştır. Bu durumu gösteren çok sayıda belge günümüze ulaşmıştır. Elimize ulaşan belgelerin büyük bir kısmını köle satış belgeleri oluştururken; köle alım belgeleri, evlat kiralama belgeleri ve köle azat belgeleri de bu işlemlerin belirli bir kurumsallıkla yapıldığını ve resmi kayda geçirildiğini göstermektedir. Yapılan bu satışlarda taraflara sözleşmenin nüshaları da verilmiştir. Nobua Yamada’nın tasnif ettiği köle satış ve alım belgelerinden hareketle Türkistan coğrafyası içinde ailelerin çeşitli sebeplerle çocuklarını ya da ailelerinden genç

⁶ Sa24 Tenishev, Feng koduyla satış sözleşmeleri kısmında bu belgeden söz edilmiştir.

erkek veya kızları başkasına devrettikleri; bu devir işlemleri için de yasal sözleşmeler yaptıkları anlaşılmaktadır. Yapılan bu sözleşmeler belirli bir formatta yazılmış, satan ve alan kişilerle tanık kimseler tarafından da imza mahiyetinde "tamga"lanmıştır. Böylece yapılan sözleşmelerin geçerli ve yasal olduğu ortaya konmuştur. Bu durum Uygurlar döneminde köleliğin devlet tarafından yasal bir çerçeveye kavuşturulduğunu, bu alanda hukuksal bir zemin ve aynı zamanda bir terminoloji oluşturulduğunu da göstermektedir.

Kaynakça

- Bozkurt, Gülnihal (1983). *Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.
- Civelek, Özlem (2005). *Dindışı Eski Uygurca Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Clark, V. Larry (1980). *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th-14th cc.)*. Doktora Çalışması. Indiana: Indiana Univ. Press.
- Clauson, Gerhard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford Press.
- Doerfer, Gerhard (1963-1975). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, I, II, III, IV*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Ercilasun, Ahmet Bican vd. (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Akkoyunlu, Ziyat (2014). *Kaşgarlı Mahmud Divanü Lugati't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gömeç, Sadettin (1999). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İzgi, Özkan, (2014). *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lessing, Ferdinand (2003). *Moğolca Sözlük*. Çev. Günay Karaağaç. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Matsui, Dai (2019). "Turfan Bölgesindeki Eski Uygur Yer Adları". Çev. Ahmet Karaman. *Türk Dünyası*, 47: 149-176.
- Naskali, Emine Gürsoy ve Duranlı, Muvaffak (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Osawa, Takashi (2006). "Aspects of the Old Turkic Social System Based on Fictitious Kinship (the analysis of the term <kul (slave)> in the Orkhon-Yenisei Epitaphs)". *Proceedings of the 48th PIAC Moscow 10-15 July, 2005*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Özyetgin, Melek (2004). "Eski Türklerde Ödeme Araçları: Kâğıt Para Çav'ın Kullanımı". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 1(1): 90-105.
- Röhrborn, Klaus (1991). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial Der Vorislamischen Türkischen Texte Aus Zentralasien, Lieferung 1*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Tokyürek, Hacer (2021). "Eski Türkçede Kölelik". *Doğumunun 60. Yılında Zühal Özmez Armağanı, Esengü Bitig*. Haz. Tümer Karaayak ve Uğur Uzunkaya. İstanbul: Kesit Yayınları, 55-772.
- Vasiliev, Yuriy (1995). *Türkçe-Sahaca*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wilkens, Jens (2021). *Handwörterbuchdesaltuigurischen, Altuigurisch –Deutsch– Türkisch (Eski Uygurcanın El Sözlüğü)*. Göttingen: Erschienen im Universitätsverlag.
- Yakup, Abdurrisid (2000). *Old Uyghur Lexemes Preseved in the Turfan-Qomul Dialect of Uyghur, V.6*, Wiesbaden: Harrassowitzverlag.
- Yamada, Nobuo (1967). *Uygur Satış Mukavelesi Belgelerinin Şekilleri*. Çev. Emine Gürsoy Naskali. Tokyo: Osaka Üniv. Yayını.
- Yamada, Nobuo (1972). "Uygurca Metin ve Evlat Edinilen Belge" *Osaka Üniversitesi Bilgi Arşivi*, 64.
- Yamada, Nobuo (1993). *Sammlung Uigurischer Kontrakte*. (Haz. Juten Oda, Hiroshi Umemura, Peter Zieme, Takao Moriyasu) Osaka: Osaka Universty Press.
- Yao, Xiaoping. (2009). *HànYīng Cídiǎn 汉英词典*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 04.11.2024

Kabul Tarihi: 29.11.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 227-259

Research Article

Received Date: 04.11.2024

Accepted Date: 29.11.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1578780

GÖKÇEADA VE BOZCAADA'DA DENİZ AVCILIĞI FOLKLORU*

Folklore of Sea Hunting in Gökçeada and Bozcaada

Cem MERİÇ*

Mehmet Ali YOLCU*

ÖZ

Tarih sahnesinde görüldüğü ilk andan itibaren insanoğlu; çevresindeki tehlikelere karşı korunma içgüdüünün etkisiyle hayatta kalabilmek adına çeşitli yollara başvurarak çözüm arayışına girmiştir. Başlangıçta fiziksel ve bilişsel özellikleri ile gözlem yetenekleri sayesinde yaşadıkları dünyanın doğal ve rutin düzenine uyum sağlayabilme amacı güden ilk insanlar, ilerleyen süreçte bu özelliklerini daha da geliştirerek avcılığı temel bir yaşam faaliyeti olarak hayatlarının merkezine almıştır. İlkel düzlemdaki avcılık; beslenme, korunma ve giyinme gibi birincil derecedeki ihtiyaçların karşılanması bakımından büyük önem arz ederken zamanla ticari ilişkilerin de gelişmesiyle birlikte ekonomik bir gelir kaynağı da oluşturmuş, zamanla avcılık ekonomik boyutunun yanı sıra doğayla bütünleşik vaziyette gerçekleştirilen sportif özellikli modern bir faaliyet olarak da görülmüştür. Dünyanın fiziksel yapısını oluşturan karasal ve sucul ortamlar, tarih boyunca avcılığın icra edildiği iki ana merkezi oluşturmuştur. Özellikle canlı çeşitliliği dikkate alınarak orman ve deniz gibi ortamlarda yoğun şekilde avlanan insanoğlu, doğayla kurduğu ilişkilerini avcılık yoluyla daha da derinleştirmiştir. Doğa-insan özelinde kurulan bu derin ilişki, animistik dünya görüşünün de etkisiyle avcılık faaliyetlerine sosyo-kültürel bir anlam kazandırarak içeriğinin folklorik öğelerle zenginleşmesine de zemin hazırlamıştır. Tüm kadim uygarlıklar gibi yaşadıkları bölgelerin coğrafi yapısına uygun şekilde avlanan Türklerin deniz avcılığına geçiş süreçlerinde ise şüphesiz denize kıyısı olan yerler ile denizde ada formunda bulunan doğal oluşumlarla tanışmaları etkili olmuştur. Çanakkale iline bağlı olup Ege Denizi'nin kuzeyinde yer alan ve aynı zamanda deniz avcılığı faaliyetlerinin kültürel ve ekonomik dokusunda merkezi bir rol üstlendiği Gökçeada ve Bozcaada, stratejik konuma sahip iki önemli Türk adasıdır. Bu çalışmada, adalarda yapılan saha araştırması sonucunda elde edilen deniz avcılığı verileri folklor disiplini çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Deniz avcılığı, folklor, Gökçeada, Bozcaada, doğa-insan, ilişkisi

* Bu makale; Cem Meriç'in, Prof. Dr. Mehmet Ali Yolcu danışmanlığında yürütmekte olduğu *Doğa-İnsan İlişkisi Bağlamında Kara ve Deniz Avcılığı Folkloru: Çanakkale Örneği* başlıklı doktora tez çalışması kapsamında üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: cem.meric4817@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1737-4346.

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale-Türkiye. E-posta: mehmetaliyolcu@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-7688-287X.

ABSTRACT

From the very first moment they appeared on the stage of history, human beings have sought solutions by resorting to various means in order to survive under the influence of the instinct of protection against the dangers around them. In the beginning, the first people, who aimed to adapt to the natural and routine order of the world they lived in thanks to their physical and cognitive characteristics and observation skills, further developed these characteristics in the following process and put hunting at the centre of their lives as a basic life activity. While hunting at the primitive level is of great importance in terms of meeting primary needs such as nutrition, protection and clothing, it has also created an economic source of income with the development of commercial relations over time, and over time, hunting has been seen as a modern activity with sportive features integrated with nature as well as its economic dimension. Terrestrial and aquatic environments, which constitute the physical structure of the world, have formed the two main centres where hunting has been carried out throughout history. Human beings, who have hunted intensively in environments such as forests and seas, especially considering the diversity of living things, have deepened their relations with nature through hunting. This deep relationship established between nature and human beings has given a socio-cultural meaning to hunting activities with the influence of the animistic world view and has also paved the way for the enrichment of its content with folkloric elements. Like all ancient civilisations, the Turks, who hunted in accordance with the geographical structure of the regions they lived in, were undoubtedly effective in their transition to sea hunting, meeting with the places with sea coasts and natural formations in the form of islands in the sea. Gökçeada and Bozcaada, which are connected to Çanakkale province and located in the north of the Aegean Sea, are two strategically important Turkish islands where sea fishing activities play a central role in the cultural and economic fabric. In this study, the sea fishing data obtained as a result of the field research conducted on the islands are evaluated within the framework of folklore discipline.

Keywords: Sea hunting, folklore, Gökçeada, Bozcaada, nature-human relationship

Giriş

Avcılık, insanlık tarihinin en kadim ve evrensel faaliyetlerinden birisi olarak, sadece biyolojik anlamda hayatta kalma mücadelesinin bir parçası değil, aynı zamanda insanın doğayla kurduğu derin ilişkinin de somut bir yansımasıdır. İlk çağlardan itibaren, fiziksel ve bilişsel düzeydeki yeteneklerini kullanarak hayatta kalma arayışına giren insanoğlu; beslenme, korunma ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla avcılığı zamanla bir yaşam biçimine dönüştürmüştür. İlerleyen süreçte, avcılık insan yaşamıyla iç içe geçerek sosyo-kültürel ve ekonomik bir değer kazanmış, ticaretin gelişmesiyle ekonomik anlamda gelir kaynağına dönüşmüş, içerisinde bulunduğumuz modern dönemde ise sportif bir etkinlik olarak yeni bir boyut kazanmıştır.

Folklor (halk bilimi), belirli bir halk grubunun uzun yıllar boyu çevresinden edindiği veyahut bizzat kendisinin üretip hem sözlü hem de yazılı kaynaklar aracılığıyla nesilden nesle koruyarak aktardığı teorik ya da pratik düzlemdeki sosyo-kültürel temelli maddî-manevî bilgi birikimlerini kendi yöntemleri ile ele alıp

incelemek suretiyle bilimsel açıdan sonuçlar ortaya koymayı amaç edinen ve aynı zamanda etkin bir iletişim sürecine de sahip olan bilim dalıdır. Bu bağlamda yaşadığı bölgenin biyolojik (flora, fauna) ve coğrafi yapısını (dağ, deniz, ova vb.) dikkate alarak farklı özellikteki alanlarda çeşitli hayvanları avlamakla yaşamını idame ettiren avcı statüsündeki insanlar tarafından gerçekleştirilen avcılık faaliyetleri, dünyanın dört bir yanında kültürel pratikler ve inançlarla iç içe geçmiş bir şekilde sürdürülmüştür. Nihayetinde avcılık, bünyesinde barındırdığı folklorik malzemeler dolayısıyla zengin bir içeriğe kavuşmuş ve böylece folklor disiplininin inceleme alanına girmiştir. Nitekim halk bilimi ürünlerinin kadroları hakkında hazırlanan tanım ve tasnif çalışmalarına bağlı olarak yapılan en güncel tasnif çalışması, Sedat Veyis Örnek'e ait olan tasnifi genişleterek yeniden hazırlayan Özkul Çobanoğlu tarafından yapılmıştır (Kara, 2019: 33).

Örnek'in hazırladığı ve Çobanoğlu'nun genişlettiği ilgili tasnif çalışmasında avcılığa, "ekonomik türler" adlı altıncı başlıkta yer verilmiştir. Ayrıca tasnif içerisinde avcılık; "av türleri (kara, deniz avları)" ile "av araçları ve teknikleri" olmak üzere iki alt başlığa daha ayrılmıştır. Ancak son dönemlerde "avcılık" ve "folklor" merkezli akademik çalışmalara bakıldığında avcılığın yalnızca av türleri ile av araçları ve teknikleri gibi konularla sınırlı kalmadığı ve avcılık etrafında oluşan malzemelerin halk bilimi şubeleri özelinde oluşturulan tasnifin geneline yayıldığı ortaya konmuştur.

Ülkemizde kara avcılığı hakkında tez düzeyinde hazırlanan akademik çalışmalara göz atıldığında 1964 senesinde Mustafa Nafiz Duru tarafından lisans bitirme tezi olarak hazırlanan *Av ve Avcılığa Ait Folklor* başlıklı çalışma ön plana çıkmaktadır. Duru'nun çalışması; "av", "avcılık" ve "folklor" kavramlarının birlikte ele alınıp sahadan elde edilen malzemelerle birlikte incelenmesi bakımından gerek konu özelinde gerekse de akademik çalışmalar genelinde öncü çalışmalar arasında yer almaktadır. Avcılık ve folklor odağında hazırlanan bir diğer çalışma ise yüksek lisans tez boyutunda olup İbrahim Soysal tarafından *Mersin Halk Kültüründe Av ve Avcılık* başlığıyla 2021 senesinde hazırlanmıştır. Sosyal çalışmasında, saha araştırmasına bağlı olarak elde ettiği av ve avcılık odağındaki folklorik verileri bilimsel açıdan incelemiştir. Deniz avcılığı ve folklor ilişkisi doğrultusunda hazırlanan lisansüstü tez çalışmalarında ise deniz avcılığı faaliyetleri ekonomik ve mesleki boyutunun da etkisiyle meslek folkloru bağlamında ele alındığı görülmektedir. Böylelikle 2014 senesinde Mustafa Aça'nın hazırladığı *Giresun ve Trabzon İlleri Balıkçılarınun Meslek Folkloru*¹ isimli doktora düzeyindeki tez çalışması ile Berkant Örkün'ün 2016 senesinde hazırladığı *Meslek Folkloru Bağlamında Mersin'de Balıkçılık* başlıklı yüksek lisans düzeyindeki tez çalışması dikkat çekmektedir. Bahse konu olan ilgili çalışmalarda Aça, Giresun ve Trabzon illeri özelinde; Örkün ise Mersin

¹ Mustafa Aça'nın doktora tezi olarak hazırladığı çalışma, 2020 senesinde "Denizin Çocukları Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarınun Meslek Folkloru" adıyla kitap hâline dönüştürülerek yeniden basılmıştır.

ili özelinde derlediği deniz avcılığı verilerini meslek folkloru bağlamında değerlendirmiştir.

Ülkemizde, araştırma konusu ile paralellik gösteren çeşitli çalışmalar da kaleme alınmıştır. Bu doğrultuda Türk Etnografya Dergisi'nin 1963 tarihli 6. sayısında Şükrü Elçin'in yazdığı "Ayvalık Balıkçılığı Üzerine Notlar" başlıklı çalışmada, Ayvalık'ta gerçekleştirilen deniz avcılığı faaliyetleri bünyesindeki folklorik malzemeler yazar tarafından saha araştırması sonucunda ortaya konmuştur. Yine Mustafa Aça'nın 2015 senesinde kaleme aldığı *Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçıları'nın Av Merkezli İnanış ve Uygulamalarına Karşılaştırmalı Bir Bakış* isimli çalışma, Giresun ve Trabzon yörelerinde yapılan saha araştırması sonucunda ulaşılan deniz avcılığı bağlamındaki inanış ve uygulamalara dair tespit ve karşılaştırma yapması bakımından önem arz etmektedir. Pınar Fedakâr ve Nükte Sevim Derdiçok'un 2016 senesinde birlikte hazırladığı *Meslek Folkloru Bağlamında Kıyı Ege Kadın Balıkçı Folkloru* isimli çalışmada ise deniz avcılığına dair folklorik birikim, kadın temsilciler özelinde ve meslek folkloru² çerçevesinde ele alınmıştır. İlgili araştırmanın evren grubunu oluşturan Çanakkale ili dâhilinde de deniz avcılığı ve folklor ilişkisinin ele alındığı görülmektedir. Bu minvalde 2008 yılında düzenlenen Çanakkale İli Değerleri Sempozyumu kapsamında Vedat Çalışkan ve Elvan Olcay'ın birlikte sunduğu "Boğazın Balıkları: Çanakkale'de Ekonomik, Mekânsal, Kültürel Etkiler ve Yeni Olanaklar" isimli bildiri de deniz avcılığı faaliyetleri, Çanakkale ilinin sahip olduğu coğrafi özellikler dikkate alınarak ekonomik ve kültürel bazda değerlendirilmiştir. Ancak Çanakkale ilindeki deniz avcılığı faaliyetlerinin folklor ile ilişkisi, 2017 yılında düzenlenen 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi'nde Mümtaz Fırat tarafından ortaya konmuştur. Fırat'ın, "Balıkçılık Folkloru: Çanakkale Geleneksel Balıkçılığı Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı çalışması, Çanakkale ilindeki deniz avcılığı faaliyetlerinin çevresinde gelişen folklor üzerine hazırlanan öncü çalışmalar arasında yer almaktadır. Öte yandan 2023 yılında düzenlenen Uluslararası Deniz ve Kıyı Folkloru Sempozyumu'nda Mehmet Ali Yolcu tarafından sunulan ve "Çanakkale Kıyı Balıkçılığına Dair Geleneksel Ekolojik Bilgi" başlığını taşıyan bildiri de; Çanakkale ilindeki deniz avcılığı faaliyetleri etrafında tespit edilen geleneksel ekolojik bilgi kökenli veriler incelenmiştir.

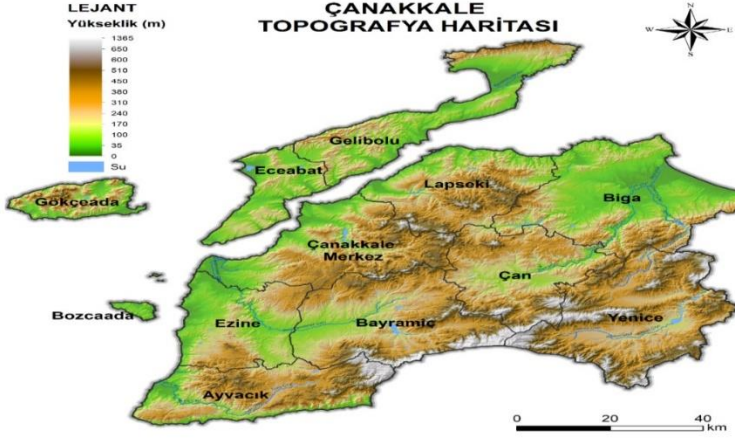
1. Örneklem Sahası Hakkında Bilgiler

Çanakkale şehri, aynı adı taşıyan boğazın Anadolu yakasında ve bu boğazın en fazla darlaştığı bir kesimde düz bir alanda kurulmuştur. Çanakkale, kuruluşu pek eski dönemlere inmeyen ve temeli Fatih Sultan Mehmed döneminde atılmış olan bir XV. yüzyıl şehri olup şehrin bu yeniliğine karşılık çevresinde yapılan kazılar yörede tarih öncesine kadar inen yerleşmelerin varlığını ortaya koymakla birlikte Çanakkale ilinin Marmara deniziyle ve Ege denizinde de sınırı vardır. Ege

² Deniz Avcılığı ve meslek folkloru ilişkisi hakkında ayrıca bk. (Tarhan, 2024).

denizinde bulunan ve Türkiye'nin en büyük adası olan Gökçeada (İmroz) ile üçüncü büyük adası olan Bozcaada bu ilin sınırları içindedir.³

Bozcaada ve Gökçeada tarihte "adalar denizi" olarak adlandırılan Ege'nin kuzeyinde, günümüz Türkiye'sinin iki ada ilçesi olarak en eski dönemlerden beridir bu coğrafyada isimleri duyulan medeniyetlerin izlerini taşıyan yerleşmelerdir (Dinç, 2021: 1).



Görsel 1. Çanakkale iline ait topografya haritası.

Venedik, Ceneviz, Haçlı, Bizans ve Osmanlı idaresinde bulunmuş olan İmroz adası, Balkan Savaşları sonunda 1913 yılında Tenedos (Bozcaada) ile Yunan Krallığı yönetimine girmiş; Birinci Dünya Savaşı sırasında İngilizler tarafından üs olarak kullanılmıştır. Kurtuluş Savaşı sonrasında Türkiye ve müttefik devletler arasında imzalanan Lozan Antlaşması'yla bu iki ada özel bir statüde idare edilmek üzere Türkiye'ye iade edilmiştir (Tansuğ, 2013: 17-18). Bozcaada ve Gökçeada'nın geçmişten günümüze gelen tarihi dokusu içerisinde Rumlar ise özellikle Cumhuriyet sürecinin ikinci yarısına kadar adaların sosyokültürel ve ekonomik yapısının temel belirleyicileri olmuşlardır (Dinç, 2021: V). Adalar Ege'den İstanbul ve Karadeniz'e açılan ulaşım yolunun girişinde bir gümrük kapısı olarak belirlemekte; askeri ve stratejik önemlerini bu özelliği ile kazanmaktadırlar (Dinç, 2021: 1).

2. Araştırma Bulguları

Çalışmanın bu bölümünde, örneklem sahasında gerçekleştirilen alan araştırmaları neticesinde halk bilimi disiplini çerçevesinde elde edilen folklorik veriler; "Avcılık Bilgisi", "Doğa-İnsan İlişkisi", "Av Çeşitleri ve Avlanma Yöntemleri", "Av Ekipmanları ve Diğer Av Unsurları", "Halk Takvimi ve Meteorolojisi", "Halk Hekimliği", "Halk Baytarlığı", "Halk Hukuku", "Halk Matematiği/Ölçme-Tartma

³ Bu paragraftaki bilgiler, Metin Tuncel'in TDV İslâm Ansiklopedisi'nde yazdığı "Çanakkale" maddesinden yararlanılıp özetlenerek hazırlanmıştır.

Bilgisi” ve “Halk İnanışları” ve olmak üzere farklı başlıklar altında ele alınıp değerlendirilecektir.

2.1. Avcılık Bilgisi

Mesleki boyutta gerçekleştirilen deniz avcılığı faaliyetlerinin ailenin erkek üyelerine bir miras olarak aktarıldığı ve böylece mesleğin sürekliliğinin de sağlandığı gözlemlenmiştir. Çalışmanın Gökçeada ayağındaki kaynak kişilerinden olan İlker Özdemir (KK-9) ile Bozcaada ayağındaki kaynak kişilerinden olan Birol Küçük’ün (KK-3) deniz avcılığına başlama süreciyle ilgili verdiği şu bilgiler dikkat çekicidir:

“Babam da deniz avcısıdır. Ailemizdeki hemen her erkek birey deniz avcılığı ile uğraşmaktadır. Deniz avcılığına başlama sürecimde babam etkili olmuştur. Şu anda benzer bir şekilde oğlum da benim yanımda deniz avcılığı yapmaktadır.” (KK-9).

“Biz Muhaciriz. Babam 30-35 sene boyunca Tuna Nehri’nde balık avlamış. Ancak 1950-1951 senelerinde Bulgaristan’dan Bozcaada’ya göç edince babam buradaki deniz ortamına alışık olmadığından avcılık yapamadı ama buralarda balık tutmak bize nasip oldu.” (KK-3).

Ada coğrafyasındaki deniz avcılığı süreçlerinde kadın rolünün de geçmişe nazaran günümüzde farklılaşmaya başladığı görülmektedir:

“Gökçeada’da kadınlar deniz avcılığı sürecinde eşleri ile aktif olarak görev almamakta olup buna benim eşim de dâhildir. Ancak ben bu duruma karşı değilim. Oğlum ileride evleneceği kişi ile deniz avcılığı yapmak istediğini bana her fırsatta dile getirmektedir.” (KK-9).

“Son 10 yıldır Bozcaada’daki deniz avcıları kalamar avı sezonunda genellikle eşleriyle birlikte avlanmaktadır. Kadınların özellikle kalamar avcılığında eşlerine eşlik etmelerinin sebebi ise kalamar avının zevkli ve diğer avlara nispeten biraz daha rahat olmasıdır. Böylece kadınlar hem avlanan eşleriyle zaman geçirmekte hem de onlara av konusunda yardımcı olmaktadır.” (KK-3, KK-16).

Deniz avcılığı sürecinde, tecrübeye dayanan bir deniz avcısının “reis” unvanını alabilmesi için belirli özelliklere sahip olması gerekmektedir. Reis, günümüzde yaygın olarak kullanılan deniz tarama cihazlarını etkin bir şekilde kullanabilmeli; hava durumunu ve ani değişimleri dikkatlice takip edebilmelidir. Ayrıca, av meralarını ve bu bölgelerin özelliklerini iyi bilmesi, tekne içinde disiplin sağlayarak düzenli bir çalışma yürütmesi önemlidir. Reis, denizi anlama ve geçimini denizden sağlama yeteneğine sahip olmalı, başarılı av süreçleriyle deneyimini artırmalıdır. Reis, başarılı avlar gerçekleştirerek hem kendisini hem de tayfasını maddi ve manevi açıdan memnun etmekle yükümlüdür (KK-9). Ayrıca balıkların farklı zekâ düzeylerine sahip olduğu göz önünde bulundurularak, reis ve tayfasının her zaman uyanık olması gerekmektedir. Reis, avcılığı etkileyen çeşitli

unsurları dikkate almalı; hava ve balığı doğru bir şekilde izlemeli, av meralarına uygun ekipmanlar seçmeli ve tayfasını etkin bir şekilde idare etmelidir (KK-7).

Deniz avcılığında kullanılan yem çeşitleri mevsimsel olarak farklılık gösterebilmektedir. Yılın belirli bir döneminde kalamar ile avlanan bazı balık türleri yılın farklı zamanlarında tirsi vd. balık türleri ile avlanabilmektedir. Bu durum geçmişte belirli bir döngüsel düzene göre ilerlerken günümüzde küresel ısınmaya bağlı olarak farklılık gösteren iklim değişiklikleri deniz canlılarının beslenme alışkanlığını da etkilemektedir. Örneğin; geçtiğimiz sene aynı yemle avlanan balıklar bu sene aynı yemle avlanamayabilir. Bu nedenle deniz avcıları, önceki yıllardan farklı olarak kullandıkları yemlerin özelliğini her sene değiştirmektedir (KK-2, KK-9).

2.2. Doğa-İnsan İlişkisi

Deniz kirliliği birçok deniz canlısının varlığını tehdit etmekte ve bu canlıların buldukları yerleri terk ederek farklı bölgelere göç etmesine zemin hazırlamaktadır:

“Özellikle geçmiş dönemlerde uzun yıllar Gökçeada’da sünger avcılığı yapmış birisi olarak deniz kirliliği, denizdeki planktonlar ile beslenen tek hücreli süngerlerin yok olmasına zemin hazırlamıştır. Geçmiş yıllarda kılıç balığı Karadeniz ve Marmara’da bulunduğu avcılığı yapıyordu ancak günümüzde bu denizlerin kirlenmesi kılıç balıklarının Kuzey Ege ve çevresine göç etmesine neden olmuştur. İleride Kuzey Ege Denizi’nin de kirlenmesiyle kılıç balıkları Akdeniz’in farklı noktalarına göç etmeye başlayacaktır.” (KK-2, KK-9).

“Bir insan hayatını devam ettirecek uygun şartları karşılayamazsa hayatını devam ettirebileceği farklı noktalara yönelir. Bu durum balıklar için de geçerlidir. Yeteri kadar beslenemeyen ve sayıca sürekli azalan balıklar, neslini devam ettirmek için daha güvenli bir bölgeye göç etmektedir.” (KK-18).

İnsan nüfusunun artması, deniz ürünlerine dönük sanayileşme sürecinin yaygınlaşması ve teknolojik gelişmelerin ilerlemesi avlanma sürecine doğrudan etki edip aşırı ve bilinçsiz avlanmanın giderek artmasına yol açarak denizlerdeki canlı popülasyonunun geçmişe göre daha da azalmasına yol açmıştır:

“Eskiden lüfer çoktu. Ben Bozcaada Limanı’nın içi kadar lüfer sürüleri gördüm. Günde 1 ton, 1,5 ton lüfer tuttuğumuz günler oldu. Ama sonrasında fen ilerledi ve gırgırlar çıktı piyasaya. Askeriyedeki radarlar gibi cihazlarla denizdeki bütün balıkları görüp aldılar. Eskiden emek vardı. Şimdilerde ise balığa kaçış yok.” (KK-3).

“Geçmiş yıllarda Bozcaada’nın çevresi deniz ürünü bakımından çok bereketli idi. Istakoz ve böcekler o denli boldu ki Bozcaada balıkhanesindeki esnaflar, avlanan istakoz ve böcekleri canlı olarak akvaryumlarda muhafaza ederdi. Balıklar ise hem bol hem de iriydi. Ahtapotlar o kadar fazlaydı ki sahillere

vururdu. Ancak bilinçsiz ve aşırı avlanma nedeniyle bu canlıların sayısı azaldı ve çoğalmasına da fırsat tanınmadı." (KK-4).

"Deniz canlılarının deniz ekosistemi içerisinde sahip olduğu değer, maddi değerinden daha yüksektir. Ayrıca ekonomik değere sahip deniz canlılarının avlanması, merada avlanması gereken diğer deniz canlılarının varlığını da tehlikeye sokmaktadır. Geçmişte avlanma yoluyla denizden elde ettiği her şeyi satan deniz avcıları nedeniyle artık bu deniz avcılarının avlandığı meralarda canlı çeşitliliği yok olma seviyesine gelmiştir." (KK-2, KK-9).

Deniz ekosistemindeki canlı popülasyonunun azalması yalnızca deniz avcılarının av verimliliğini değil aynı zamanda balık avlayarak beslenen deniz memelileri ile göç balıklarının çeşitli davranışlarını da zamanla değiştirmiştir:

"Denizdeki balık sayısı gündün güne azalınca yunus balıkları da artık eski avcılığını kaybetti ve hazıra alışarak ağ takımlarındaki balıklara sarmaya başladı. Eskiden balık bol iken yunus balıkları deniz avcılarının ağ takımlarına sarmazdı." (KK-16).

"Başlıca sebebi avcılık olmak üzere deniz canlıları pek çok tehlikeye karşı kendisini sürekli geliştirmektedir. Göç balıklarından olan lüfer balığına ağ attığımızda bu balığın defalarca ağ takımından dönerek çıktığına şahit olduk. Dönek ağların içerisinde giren balıklara ne yapılırsa yapılsın ağa hiçbir şekilde vurmuyor. Çünkü artık balıklar da yeni şeyler öğreniyor." (KK-16).

Deniz canlılarının farklı koşullar doğrultusunda sergiledikleri çeşitli davranışları uzun yıllar boyu gözlemleyen deniz avcıları, gözleme dayalı bilgi birikimlerini av verimini artırmak adına bazı durumlarda uygulayabilmektedir:

"Herkes için geçerli olmasa da bazı deniz avcıları avlandıkları meralarda sıklıkla köpek balıklarına denk geldiğinde o meraya ölü köpek balığını ölüsünü parçalayarak bırakmaktadır. Bunun sebebi ise köpek balıklarının kendi ölüsünün bulunduğu bölgeleri terk etme içgüdülerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum göç hareketlerini köpek balığına göre gerçekleştiren mercan balıklarının popülasyonunu ve göç rotasını doğrudan etkilediğinden meranın zenginliğini azaltmaktadır." (KK-9).

"Çaparı takımı ile avlanan trakonya ve iskorpit balıklarının zehirli dikenleri kesildikten sonra livar içerisinde atılır. Livarda yaşama süresi özelinde en dayanıklı balıklar arasında yer alan trakonya veya iskorpit balığının; yaz mevsiminde ağzında kurt veya bit oluşun sinarit ve mercan gibi büyük balıklar tarafından ağız kurdunu ya da ağız bitini öldürmek/düşürmek amacıyla yendiğinin bilinmesi üzerine deniz avcıları trakonya ve iskorpit balıklarının yaz mevsimlerinde sinarit ve mercan avlamak için yem olarak kullanılmaktadır." (KK-20).

"Erbain dönemindeki balıklar, kış mevsiminin şiddetini artırıp deniz suyunu soğutmasıyla hareketsiz kalmaktadır. Bu dönemdeki balıklar beslenmek için

bile hareketlenmediğinden erbain dönemi deniz avcılığının verimini düşürmektedir.” (KK-12).

“Yunus balıklarının denizin üstünde yükselip kuyruklarını burğu yaptıktan sonra denize geri dalması şeklindeki davranış, deniz avcılar tarafından o bölgede büyük bir balık sürüsü olduğuna ve yunus balığının bu davranışıyla aslında avcılardan yardım istemesi olarak düşünölmektedir.” (KK-16).

“Deniz analarının fazla olması o sene palamut ve torik gibi iri balıklar ile sürü hâlinde gezen kupa balığının fazla olacağı anlamını taşımaktadır.” (KK-11, KK-12).

“Kupa balığının küçüğü olan ve ‘tinton kupa’ olarak adlandırılan balıktan çok olursa o seneki deniz avcılığı sezonunun Bozcaada için bereketli geçeceğine inanılmaktadır.” (KK-1, KK-16).

Bazı deniz avcılar, av merasının coğrafi yapısını dikkate alıp avlanma sürecini kolaylaştıran birtakım yöntemler geliştirerek uygulamaktadır:

“Ağ ya da olta ile yapılacak olan deniz avcılığı süreci öncesinde en fazla 15 metre derinliğe sahip sığ yapıdaki meralarda av ekipmanları denize bırakılmadan yarım saat evvel deniz avcılar tarafından denize küçük ya da -genellikle- büyük abdest yapılmaktadır. Bu uygulamadaki esas amaç sıvı yahut katı hâldeki dışkının denizde yaydığı koku ile balıkların meraya toplanmasını sağlamaktır. Genellikle bu yöntem sayesinde yayılan kokunun etkisiyle kupa, melanurya, sarpa ve kefal balıkları avlanmaktadır.” (KK-17).

“Ağ ya da olta ile yapılan deniz avcılığında deniz yüzeyini berraklaştırmak adına saçılan zeytinyağına bulanmış iri yapılı kum taneleri zıpkınla gerçekleştirilen deniz avcılığında da bulanık durumdaki deniz suyunu berraklaştıırıp görüş alanı yaratmak amacıyla denize saçılmaktadır.” (KK-6).

Deniz avcılar, avcılık yaptıkları ekosistem dâhilinde yer alan bazı deniz canlılarının deniz popölasyonu varlığına olumlu etkisini de göz ardı etmemektedir: “Deniz patlıcanı, deniz tabanındaki kumu ayrıştırarak beslendiğı ve bu sayede de denizi temizleyip denizdeki oksijen miktarını artırması bakımından deniz ekosistemi için önem arz etmektedir.” (KK-4).

Deniz avcılığında gerek kullanılan avlanma yöntemleri gerekse de bu yöntemlerle yapılan avcılık faaliyetleri sonucunda istilacı türlerin avlanmasının temelinde deniz ekosistemindeki canlı popölasyonunu koruma düşüncesi yatmaktadır:

“Günümüzde zengin av meralarında avlanan bazı deniz avcılar ise az sayıdaki paragat takımı ile avlanarak meradaki canlı popölasyonunu da kontrol altında tutmaktadır. Ayrıca istilacı deniz canlılarından olup farklı yollarla denizlerimize gelen balon balığı, aslan balığı vb. istilacı deniz türleri çok fazla üreyip denizdeki diğer canlılara ciddi derecede zararlar verdiğinden ağ ya da olta ile yakalanmaları durumunda denize bırakılmamaktadır.” (KK-2, KK-9).

2.3. Av Çeşitleri ve Avlanma Yöntemleri

Zıpkinla denize dalarak ya da kıyıda kamış adı verilen makaralı oltalarla yapılan sportif amaçlı deniz avcılığı yöntemleri hariç tutulursa her iki ada örneğinde tespit edilen avlanma yöntemleri tekne ile gerçekleştirilmekte olup ağ ya da olta kullanımına bağlı avlanma sürecinde kullanılan araç-gereçlere göre adlandırılmaktadır. Bu doğrultuda Gökçeada ve Bozcaada'da avcılık faaliyeti gösteren tekne sahibi deniz avcılarını ağcı ya da oltacı olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.

Gökçeada'daki deniz avcılığı süreci genellikle mercan, sinarit, kılıç balığı, lüfer, palamut ve istakoz gibi göç eden deniz canlılarının göç etme sürecindeki hareketlerinin takibine bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Bu durumun temel nedeni ise Gökçeada'nın göç eden deniz canlılarının göç yolu üzerinde yer almasıdır. Buna bağlı olarak göç eden her deniz canlısının yıl içerisinde avlandığı belirli zaman aralıkları bulunmaktadır. Bu nedenle her deniz canlısı için farklı av ekipmanları kullanılmaktadır. Günümüzde Gökçeada'da Rum deniz avcısı kalmamıştır. Bu coğrafyada daha çok Bandırma ve çevresinden gelenler gırgır ve trol sahipleri avlanmaktadır. Bandırma'dan gelen endüstriyel deniz avcılığı Gökçeada ve çevresindeki deniz ürünü varlığını azaltmakta ve deniz ekosistemine ciddi zararlar vermektedir (KK-2, KK-9).

Ağcılık: Gökçeada ve Bozcaada'da ağ ile yapılan deniz avcılığı faaliyetlerinde yaygın olarak alamana (voli) ve marya (dip) ağları kullanılmaktadır.

Bir ağ takımının deniz içerisinde çalışıp çalışmaması durumu deniz tabanı ve yapısıyla yakından ilişkilidir. Örneğin; deniz tabanında erişte yosununun fazla olması ağ takımındaki gözenekleri kapattığından bu durum ağ takımının işlevini kaybetmesine neden olmaktadır. Fakat taşlık zemine sahip deniz tabanlarında erişte yosunu fazla bulunmadığından ağ takımı işlevini kaybetmemektedir. Benzer bir durum deniz tabanındaki çayır alanlar için de geçerlidir. Yağmurlu havalarda karadaki yüksek yerlerde biriken yağmur suları birikerek bir şekilde denize ulaşmaktadır. Yağmur sularının karadan denize doğru hareket etmesi beraberinde çamur da getirdiğinden denize dökülen çamurlar da ağ takımındaki gözenekleri kapatmaktadır. Bundan dolayı yağmurlu havalarda denize ağ takımı bırakılmaması gerekmektedir (KK-9).

Alamana (voli) ağı daha çok palamut, torik, lüfer vb. balıkların avcılığında kullanılsa da ağların yapısı avlanacak balıkların türüne ve boyutuna göre değişiklik göstermektedir. Ağların gözleri ise balıkların fiziksel yapısı dikkate alınarak milim hesabıyla boyutlandırılmaktadır. Ağların bir diğer özelliği ise avlanacak balığın hangi derinlikte yaşadığıyla ilişkilidir. Bu da ağlara koyulacak kurşun, mantar vb. malzemelerin adetini ve ağırlığını belirlemektedir. Alamana ağı, deniz avcılarının tarafından denizde görülen balık sürüsünün etrafının sarılmasıyla gerçekleştirilmektedir.

Genellikle deniz dibine yakın noktalara bırakılarak marya ağı ile gerçekleştirilen deniz avcılığında marya ağının kullanıldığı meralarda ağın atıldığı derinliğe göre avlanacak olan deniz ürünü çeşitliliği artmaktadır. Örneğin; marya ağı 1000 metre derinliğe atıldığında köpek balığı, 300 metre derinliğe atıldığında mezgit balığı, 100 metre derinliğe atıldığında mercan balığı, 20 metre derinliğe atıldığında sübye avlanabilmektedir (KK-2, KK-9).

Oltacılık: Adalar coğrafyasında tekne ile gerçekleştirilen deniz avcılığı süreçlerinde paragat ve çapari adı verilen iki olta çeşidi ön plana çıkmaktadır.

Paragat, kalın bir misinaya eklenen çok sayıdaki iğne ile donatılmış bir av ekipmanı olup genellikle bir leğen veya sepet yardımıyla kullanılır. Paragat takımları, avlanacak deniz ürünlerinin çeşitliliğine bağlı olarak canlı veya cansız yemlerle donatılmaktadır. Bu yemler, gün doğumu sırasında deniz canlıları tarafından yoğun bir şekilde tüketilse de hava aydınlandıktan sonra atılan paragat takımlarında genellikle sinarit balığı ve ahtapot gibi türler avlanmaktadır. Sinarit balığı avcılığı için, yem olarak hem ahtapot hem de sinarit balığı kullanılmaktadır. Yem olarak kullanılacak ölü ahtapotlar, birkaç dakika kaynatılarak "lez" adı verilen yapışkan bir madde salgılatılır. Bu işlem sonrasında ahtapotlar parçalanarak paragat takımına yerleştirilir; aksi takdirde, ahtapotun üzerindeki lez, deniz tabanındaki kum ve çamur gibi maddeleri kendisine çekerek yem etkisini kaybetmektedir. Ayrıca, lezden arınmamış ahtapotu yiyen balıkların zehirlenerek ölü halde deniz yüzeyine çıkmaktadır. Paragat takımına takılan yemler arasında deniz patlıcanı da bulunmaktadır. Deniz patlıcanı takılan paragat takımlarıyla genelde çipura, sargoz ve karagöz avlanmaktadır (KK-3, KK-9, KK-16).

Çapari, genellikle ince bir misinaya bağlı, uç kısımlarında iğneler bulunan ve bazen yem bazen de tüy takılan çoklu iğne sistemidir. Çapari, özellikle sığ sularda ve kıyı bölgelerde, çeşitli balık türlerini yakalamak için kullanılmaktadır. Örneğin; uskumru çaparisinde hindinin kırçılı ve uzun kanat tüyleri; palamut çaparisinde kaz ve horozun beyaz renkli kısa göğüs tüyleri; istavrit çaparisinde ise martıların uzun ve beyaz renkli kanat tüyleri kullanılmaktadır. Bazı deniz avcıları palamut çaparisinde kullanılacak olan beyaz renkteki tüylere kına sürerek renklendirmektedir. Deniz içerisinde balıkların dikkatini çekmek amacıyla çapari takımında kullanılan tüyler takıma kırmızı renkli iplerle bağlanmaktadır. Günümüzde çapari takımlarında sentetik tüyler ve simli ipler tercih edilmektedir. Ayrıca geçmişte deniz avcılarının hemen hepsi çapari takımlarını kendisi bağlarken günümüzde insanlar hazır alıştığından çapari takımını yapmak yerine dışarıdan hazır almaktadır (KK-1, KK-12).

Kılıç Balığı Avcılığı: Gökçeada'nın kuzeyinde ve Saroz Körfezi'nin açıklarında nisan-haziran ayları arasında gerçekleştirilen kılıç balığı avcılığı, yüz yılı aşkın bir süredir aynı yöntemle geleneksel olarak uygulanmaktadır. Bu avcılık, denizin sakin ve sülman olduğu dönemlerde yapılır ve kılıç balıklarının deniz yüzeyine

çıkmasıyla başlar. Kılıç balıkları, kış mevsiminde deniz dibine çekilerek gözlerinde biriken yağ tabakasını nisan ayında güneşin yardımıyla eritmek amacıyla yüzeye çıkar ve hareketsiz kalır. Avcılık sürecinde kullanılan en önemli unsur, teknenin ön kısmına kurulan ve balıklara sessiz bir şekilde yaklaşmayı kolaylaştıran uzun bir iskeledir. Bu iskele sayesinde balıklar, teknenin motor sesini daha geç duyduğundan kaçmaları engellenir. Av sürecinde bir kişi, teknenin üst kısmından dürbün ya da çıplak gözle denizi tarar; diğer kişi ise iskelenin ucunda, mızrakla balığı avlamaya hazır bekler. Kılıç balıklarının yerinin belirlenmesi, sonar gibi teknolojilerle değil, gözlem yoluyla yapılır ve bu geleneksel yöntem Güney Amerika ile Akdeniz'in bazı bölgelerinde de benzer biçimde uygulanmaktadır (KK-2, KK-8, KK-9, KK-18).

Ahtapotçuluk: Ahtapot avcılığı, genellikle kasım ve nisan ayları arasında, kanca, parangula, zoka ve zıpkın gibi çeşitli ekipmanlar kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Ocak ayında ahtapotlar, kıyıya gelerek çiftleşme sürecine hazırlanmaktadır; nisan ayında ise yavrulama dönemi başlamaktadır. Ahtapotlar, yumurtladıkları yere girerek yumurtadan çıkan yavruları ağız yoluyla temizler ve güvenliklerini sağlamak için çevresini taşlarla kaplar. Yavruların beslenme sürecinde anne ahtapot, yuvada kalarak yavruların kendisini yemesine izin verir. Bu durum, yavru ahtapotların anne ahtapotu yiyerek yuvadan ayrılana kadar sürmekte olup, genellikle anne ahtapot bu süreçte yaşamını yitirmektedir. Bu nedenle, nisan ayında Gökçeada ve Bozcaada'da ahtapot avcılığına izin verilmemektedir. Ayrıca, ahtapotlar yalnızca yeşil renkte kamufle olamadıkları için, yeşil yosunların bulunduğu alanlarda küçük balıkları avlarken, zıpkınla dalış yapan avcılar tarafından kolayca avlanabilmektedir (KK-1, KK-3, KK-6, KK-9).

Kalamarcılık: Ada coğrafyasında kalamar avcılığı, ucu sıralı iğnelerle bezenmiş halde renkli bir yapıya sahip olan ve zoka adı verilen özel balık maketlerinin kullanıldığı olta takımlarıyla gerçekleştirilmektedir. Kalamar avı için kullanılan av takımında gece ve gündüz vakitlerinde farklı renklerdeki kalamar zokaları tercih edilmektedir. Ayrıca zoka takımındaki her bir iğne başının misinaya paragat düğümü ile çok sağlam bir şekilde düğümlemesi ve sabitlenmesi gerekir. Kalamar avı takımı kullanıldıktan sonra av takımının karışmaması ve sonraki kullanımda avcıya kolaylık sağlaması amacıyla takımında bulunan iğneler ters yönde sarılmalıdır. Kalamar avı takımında bulunan misinaların sayısında bir sınırlama yoktur. Kalamar avı, sonbahar ve kış mevsimlerinde yoğun bir şekilde yapılırken kalamar avcılığı süresince deniz avcılarının dikkat ettiği unsurlar bulunmaktadır. Kalamar; akşam güneşinin batmaya yakın olduğu ve sabahın vakitlerinde güneşin doğduğu ilk saatlerde avlanmaya çıktığından avcılığı daha kolay olmaktadır. Bunun haricinde akşam vakitlerinde yapılan kalamar avcılığında ayın da etkisi son derece büyüktür. Zira ay, dolunay şeklinde tam tepe noktada berrak olup denizde yakamoz oluşturduğu zaman kalamar avı olmamaktadır. Çünkü kalamarlar, takımlardaki misinaları yakamoz sayesinde görmekte ve bunun bir tuzak olduğunu anlayarak

kalamar takımlarına atlamamaktadır. Bu tip durumlarda ayın tepe noktasından uzaklaşması ve parlaklığının azalması beklenmektedir. Ay alçalıp parlaklığını kaybettiği vakit kalamar takımları yeniden av yapmaktadır. Ay parlaklığını belirleyen bir diğer unsur da havadaki bulut vb. doğal unsurlardır. Puslu havalarda da ay parlaklığını kaybettiğinden bu tip durumlar kalamar avcılığına son derece elverişlidir. Bu havalarda, deniz avcısına av için ihtiyacı olan loş ışığı sağladığından kalamar, ay aydınlığında avlanmaya çıktığında deniz avcıları tarafından da rahatlıkla avlanmaktadır (KK-9, KK-15, KK-17).

Süngerçilik: Deniz süngeri avcılığında süngerler bağlı buldukları taşlardan el ile kopartılarak avlanmaktadır. Kopartılan süngerler birinci gün güvertede güneşe bırakılarak akşamüstü filelere istiflenerek ayakla çiğnenir ve denize atılarak bir gün boyunca deniz suyunda bekletilir. Ertesi gün denizden çıkartılan süngerler çuvallara koyularak güneşte bırakılır. Deniz süngerlerinin güneşe bırakılıp "kızdırılması" sürecindeki esas amaç hem süngerlerin hem de süngerlerin içerisindeki organizmaların ölüm sürecini hızlandırmaktır. Bu aşamanın ardından yeniden çiğnenip denize bırakılan süngerler sabah vakti yeniden sudan alınır ve yine ayak yardımıyla çiğnenir. Deniz süngerlerinin tamamen beyaza yakın açık sarı renklerine bürünmesiyle işlem tamamlanır ve süngerler nemsiz ev ortamında kurumaya bırakılır. Avlanan başlıca sünger çeşitleri arasında mandaba (*kıyı süngeri*), kaba sünger, melat süngeri ve fil kulağı (*ipsatur/ipsator*) süngeri bulunmaktadır. Maddi bakımdan en yüksek değere sahip olan sünger ise melat süngeridir. Bunun en önemli sebepleri arasında melat süngerlerinin derin su ortamında yetişmesi, daha yumuşak ve diğer sünger çeşitlerine nazaran daha etli bir yapıya sahip olmasıdır. Kıyı süngerleri biraz daha sert bir dokuya sahiptir (KK-11).

Deniz süngerlerinin üreme ve gelişme hızı, çevresel faktörlere bağlı olarak değişkenlik gösterse de rüzgârlı ve dalgalı denizlerde, özellikle kış mevsiminin sert ve akıntılı sularda yetişen süngerlerin daha hızlı geliştiği ve bu koşullar süngerlerin büyüme sürecinde oldukça belirleyicidir. Normal koşullarda bir deniz süngerinin ekonomik değere ulaşabilmesi için 3-4 yıl gerekse de bu sürede vaktinde avlanmayan süngerlerin hastalanarak diğer süngerlere de zarar vermesine yol açabilmektedir. Süngerler tek hücreli canlılar olduğundan zarar gördüklerinde kendilerini onarma yetenekleri oldukça sınırlıdır. Rumlar, sünger avcılığında Türklerden daha deneyimli olup geçmiş dönemlerde sürdürülebilir avcılık yöntemlerini uygulamışlardır. Zira süngerleri taş üzerinden keserek ya da kopardıktan sonra dikkatlice denize geri bırakmak, süngerlerin yeniden büyümesini sağlamaktadır. Buna karşılık, Türkler süngerleri yanlış toplama biçimleriyle avladıktan sonra çiğneme işlemine geçmekte ve süngerlere zarar vererek yeniden üremelerini engellemektedir (KK-8, KK-10, KK-11, KK-18).

Gökçeada ve Bozcaada'da sünger avcılığı yaygın bir şekilde yapılırken 1985'li yıllarda süngerlere hastalık bulaşması sebebiyle sünger popülasyonu yok olma

seviyesine gelmiştir. Süngerlere her 20 senede bir hastalık bulaştığı ve bu nedenle zarar gördüğü eski süngerciler tarafından ifade edilse de 1985’li yıllarda gelen hastalık, süngerler üzerinde ciddi bir yıkıma yol açmıştır. Adalarda avlanan kaba sünger, ince sünger, kulak süngeri vb. sünger çeşitleri, adaya gelen Yunanlılara satılır ve Yunanlılar da satın aldıkları süngerleri işleyerek başta ABD, İtalya ve Japonya olmak üzere çeşitli ülkelere satmıştır. O dönemlerde deniz süngerlerinin başlıca kullanım alanları arasında ilaç, kimya, kozmetik ve silah sanayii gibi alanlar gelse de sünger popülasyonunun azalması ve suni süngerlerin kullanılmaya başlanması her iki adada gerçekleştirilen süngercilik faaliyetleri ciddi anlamda azaltarak yerini zamanla turizme bırakmıştır (KK-8, KK-11, KK-18).

2.4. Av Ekipmanları ve Diğer Unsurları

Avcılık faaliyetlerinde kullanılan teknelerin yapımında farklı ağaç türleri tercih edilmektedir. Dış kaplama için kızıl çam ve kestane ağaçları kullanılırken, ana omurganın yapımında meşe, gürgen, sedir, selvi ve dişbudak gibi sert ağaçlar işlenmektedir. Teknenin iç iskeletinde ise kestane, karaçam veya dut ağaçları kullanılırken küpeşte yapımında ise dişbudak ve dut ağacı, denizdeki tuzluluk ve neme karşı dayanıklılığı nedeniyle tercih edilmektedir. Geçmişte deniz kabuklularının üremesini önlemek amacıyla teknelerin alt kısımlarına sönmemiş kireç ve hayvansal iç yağ ile kömür karışımı sürülmüş olsa da günümüzde bu soruna karşı bakır oranı yüksek boyalar kullanılmaktadır (KK-17, KK-20).

2.5. Halk Takvimi ve Meteorolojisi

Toplayıcı, avcı, çoban, çiftçi vb. gibi hangi çeşit ekonomiye sahip olursa olsun, her sosyal ünitenin içinde yaşadığı doğanın coğrafi ve o toplumun ekonomik yapısına uygun kendine özgü bir takvimi vardır (Erginer, 1970: 18). Halk takvimi ve meteorolojisi, doğa-insan ilişkisi düzleminde sosyal ve kültürel ihtiyaçlar doğrultusunda uzun yıllar boyunca sürdürülen doğa gözlemine, mevsimsel değişikliklerin takibine, tarımsal faaliyetlerin sürecine ve dini bayramların etkisine dayalı şekilde ortak bilinçle oluşturduğu geleneksel bir zaman ölçme sistemidir. Doğa-insan ilişkisi sonucunda gelişen halk takvimleri; resmi takvimlerden farklı olarak gök cisimlerinin hareketleri, hava durumu döngüsü, bitki örtüsü ve hayvan davranışları gibi unsurlardan faydalanmakta olup ait oldukları toplumun yerel deneyimleri ve bilgilerinin somut bir yansımasıdır.

Yıl boyunca toplum içinde ortaya çıkan toplumsal, ekonomik, kültürel, dinsel ve büyüsel olayları ve bunların tekrar edeceği zamanları belirlemek amacıyla kullanılan geleneksel bilgi ve uygulamalar, halk takvimi adı verilen zaman belirleyicisi içinde yer alır (Aça, 2019: 444). Türk toplum hayatında tarih boyunca avcılık, hayvancılık ve tarım, hâkim iktisadi modeller oldukları için bu geleneksel nitelikli mesleklere dönük her bir tasarruf, faaliyetin gerçekleştirildiği alanın iklim koşulları merkezde tutularak geliştirilmiş halk takvimine göre gerçekleştirilmiştir (Aça, 2015: 381).

Araştırma sonucunda her iki sahadaki kaynak kişilerden elde edilen halk takvimi ve meteorolojisine dönük bilgiler şu şekildedir:

İklim ve Mevsim Koşullarının Etkisine Dayalı Tahminler

“Deniz avcılığında kış mevsiminin sert geçmemesi ilkbahar mevsimini de olumsuz etkilemektedir. Bu nedenle kış mevsimi ne kadar sert geçerse takip eden mevsimlerde daha fazla avcılık yapılmaktadır. Benzer bir durum yaz mevsimi için de geçerlidir. Zira sonbahar mevsiminde bereketli av sezonunun yaşanması için yaz mevsiminin sıcak geçmesi gerekmektedir.” (KK-9).

“Yaz mevsiminin sıcak ve kurak geçmesi kış mevsiminin de o kadar sert ve soğuk geçeceğine işaretir.” (KK-16).

“Eski takvime göre Kasım’ın 22’si gün dönümüne denk geldiğinden o tarihte çok tehlikeli fırtınalar çıkmaktadır. Kasım 22’de çıkan fırtınanın etkisiyle deniz mendireği aşar kıyıları ve kayıkları döverdi. Eskiden havalar sertti. Şimdilerde o eski havalar artık kalmadı.” (KK-3).

“İklimsel değişiklikler ve küresel ısınma deniz sıcaklığının farklılaşmasına neden olmaktadır. Bu durum balıkların bulunduğu ortamı doğrudan etkilemektedir. Zira balıklar deniz suyu sıcaklığını algılayarak su altında yaşamını sürdürmektedir. Deniz suyu sıcaklığındaki ani ve sert değişimler balıkların farklı sıcaklıktaki sulara göç etmesine neden olmaktadır.” (KK-9).

“Kış mevsiminin sert geçeceğini Karadeniz belli etmektedir. Göç balıklarının aşırı bir şekilde erken tarihlerde Ege ve Akdeniz’e doğru hareketlenmesi kış mevsiminin uzun ve soğuk geçeceğini bildirmektedir.” (KK-7).

“Zemheri girdiği vakit denizdeki balıkların hepsi 40 gün 40 gece boyunca ‘erbain’ dönemine girerek denizde saklanır. Bu zaman zarfında balıklar saklandığından pek yemlenmez ve bu nedenle avlanması zorlaşır. 40 günün ardından ‘meşe’ dönemine giren balıklar açılır ve göç etmek için denizde yeniden hareketlenmeye başlar. Erbain döneminde avcılık her ne kadar zor olsa da balığa denk geldiği zaman ciddi avlar yapılabilmektedir.” (KK-7).

Deprem veya fırtınadan önce deniz avcıları dip balıklarının bazı hareketlerini av esnasında gözlemlemektedir: “Dip balıkları, deprem veya fırtına meydana gelmeden 2-3 gün evvel dipten çıkarak orta suda kendisini askıya almaktadır. Şayet orta suya bırakılan ağ ya da paragat takımından dip balığı çıkması fırtına ya da depremin habercisidir.” (KK-17).

Av esnasındaki hava koşulları avlanma sürecinde kullanılan teknolojik aygıtların kullanımını da etkilemekte ve çeşitli önlemlerin alınmasına yol açmaktadır:

“Kış mevsiminde yapılan deniz avcılıklarında uyduya bağlanan hemen her cihaz üzerine yıldırım çekeceğinden deniz avcıları bu tip durumlarda kulaklık, telefon ve balık bulucu cihazları kullanmaktan kaçınmaktadır.

Yıldırımdan korunmak için deniz avcıları teknelerinde yıldırımsavar bulundurmaktadır." (KK-17).

Hayvan ve Bitki Gözlemine Dayalı Tahminler

"Yengeçlerin bahar [havası] almak için kayalıkların üstüne çıkması havanın güzel ve sıcak geçeceği belirtisidir." (KK-1).

"Ahtapotların koyu bir renge bürünüp kollarını açmak suretiyle yuvalarını kapatması şeklindeki davranışı, havanın bir gün içerisinde değişerek sert fırtınanın çıkacağı anlamına gelmektedir." (KK-1).

"Martıların yüksek yerlerde bağırarak uçuşması yağmur yağışının gelmekte olduğunu bildirmektedir." (KK-1, KK-7).

"Kargaların toplu hâlde pike yaparak hareket etmesi ya da Bozcaada Kalesi'nin burçlarına topluca konup sıralanması havanın kısa süre içerisinde değişeceğine yorumlanmaktadır." (KK-12).

"Yelkovan kuşlarının sakin havalarda belirli bir yöne doğru uçuşması o yönden rüzgâr çıkacağı anlamına gelmektedir." (KK-17).

"Deniz kestanesinin üzerine taş alması ve denizyıldızlarının kendisini kuma saklaması fırtına çıkacağının belirtilerindedir." (KK-12).

"Küçükbaş hayvanların ağıla girmeyip aşırı ve iştahlı bir şekilde otlanmaya devam etmesi hava koşullarının kötüye gideceğine işaretir." (KK-20).

"Ayvanın fazla çiçek açması ve meyve ağaçlarının, normalin üstünde meyve vermesi o sene kış mevsiminin sert geçeceği anlamına gelmektedir." (KK-2, KK-5, KK-12).

Gök Cisimlerine Dayalı Tahminler:

Deniz avcılarının gök cisimlerini gözlemleyerek gerçekleştirdikleri meteorolojik tahminlerde güneş ve ay ile yıldızların ön plana çıktığı görülmektedir:

Güneş kızıl renge bürünüp battığı esnada ufuk çizgisinin net bir şekilde görülmesi ertesi gün havanın iyi olacağı anlamını taşımaktadır. Fakat güneşin kızıl renkte batmayıp bulutların arasından denize doğru dikey ışık saçarak ayak yapması havanın eseceği anlamına gelmektedir (KK-20). Ancak yaz mevsimlerinde güneşin kızıl doğması o gün havanın sıcak geçeceği ile ilişkilendirilirken güneşin kızıl renkte batması ertesi gün havanın rüzgârlı olacağı anlamını taşımaktadır (KK-17).

Ayın etrafında halka oluşması havanın eseceği anlamına gelmektedir. Bu halka büyük olursa havada fırtına çıkacağına, küçük olursa da geçici bir esinti çıkacağına işaretir (KK-1, KK-17, KK-20). Deniz avcılığında ayın bulutlu olması da oldukça önemlidir. Ay bulutlu olursa balık avlamak kolaylaşmaktadır (KK-9). Ay doğduğu vakit hangi rüzgâr esiyorsa aynı rüzgâr ay batıncaya kadar etkisini sürdürmektedir (KK-20).

Yıldızların gökyüzünde yanıp sönen göz kırpması yukarıda rüzgâr estiğinin ve ertesi gün bu rüzgârın aşağıya ineceğinin belirtisidir (KK-1, KK-5). Ancak rüzgârlı havalardan sonra gökyüzünde yıldızların giderek belirginleşmesi ertesi gün havanın güzel olacağı anlamını taşımaktadır (KK-12). Ayrıca akşam vakti gökyüzündeki yıldızların ve Geyikli tarafındaki şehir ışıklarının puslu bir şekilde görülebilmesi ertesi gün havanın rüzgârlı olacağı anlamını taşımaktadır. Gökyüzünün ve ışıkların net bir şekilde görülmesi ise rüzgârın kesileceği ve havanın güzelleşeceği anlamına gelmektedir (KK-7).

Doğa ve Çevre Gözlemine Dayalı Tahminler

Yağışlı havalarda yıldırımın düştüğü yönün de bir anlamı bulunmaktadır:

“Yıldırımın dikey bir şekilde düşmesi yağmur başlamadıysa yağışa, yağmur başladıysa da yağışın şiddetlenerek artacağı anlamına gelmektedir. Yıldırım sayet yatay bir şekilde düştüyse bu da havanın şiddetli rüzgâr getireceği anlamını taşımaktadır. Böylece yıldırım; dikey düşerse yağışın, yatay düşerse fırtınaya varan şiddetli rüzgârın habercisidir.” (KK-20).

Deniz üstündeki hareketlilik ve av esnasında gelişen meteorolojik olaylar deniz avcılarını için çeşitli anlamlar taşımaktadır:

“Deniz ortamında ‘solağan’ adı verilen dalgalanmaların yönü rüzgârın hangi yönden estiğini belirtmektedir. Havanın düşmesi ya da havanın kalması tabirleri rüzgâr esen bir havada rüzgârın etkisini kaybederek havanın sakinleşmesini belirtmek için kullanılmaktadır. Şiddetli fırtınaların estiği zamanlarda yağmur yağması fırtınanın şiddetinin azalmasını sağlamaktadır.” (KK-9).

“Havanın poyraz rüzgârından gün doğusu rüzgârına dönmesi birkaç saat içerisinde havanın sakinleşeceğine işaretler.” (KK-6).

“Bulutların alta doğru saçaklanarak hareket etmesi fırtına çıkacağı anlamını taşımaktadır.” (KK-3, KK-24).

“Denizde avlanırken ani akıntılarının meydana gelmesi fırtınanın çıkacağına işaretler.” (KK-12).

Bozcaada’nın, Gökçeada’ya nazaran anakaraya daha yakın olması çevre gözlemine dayalı tahminlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır: “Bozcaada’nın karşısında bulunan Geyikli’nin kıyı hattındaki yarların olduğundan yüksek görünmesi havanın kısa süre içerisinde bozacağına işaretler.” (KK-3).

Gökçeada ve Bozcaada’daki deniz avcılarını, hava tahminlerinde Semadirek Adası’na dikkat etse de Semadirek Adası’nın Gökçeada’ya daha yakın olması sonucunda Gökçeada’daki deniz avcılarını daha detaylı gözlemler yapabilmektedir:

“Semadirek Adası’nın üstündeki bulutlar alçalıp iyice çöktüğü vakitte adanın zirvesi de net görülüyorsa bu havanın limanlık yapacağına yani sakinleşeceğine işaretler. Semadirek Adası’nın üst kısmının adeta şapka giyerek bulutlarla kaplanması şiddetli yağmur bırakacağı anlamına gelmektedir.

Gökçeada'daki Kaleköy'ün konumuna göre Semadirek Adası'nın sağ tarafının bulutlanması kuvvetli poyraz fırtınasının, sol tarafının bulutlanması ise kuvvetli lodos fırtınasının gelmekte olduğunu haber vermektedir." (KK-10, KK-20).

2.6. Halk Hekimliği

Saha araştırması kapsamında halk hekimliği uygulamalarına yönelik derlenen bilgilere bakıldığında; bu bilgilerin av sürecinde meydana gelen yaralanmalar ile av sürecinden bağımsız olarak çeşitli rahatsızlıkların sağaltımının sağlanması olmak üzere iki farklı şekilde gelişim göstererek uygulandığı görülmektedir.

Deniz avcıları, zehirli ya da herhangi bir uzvuyla kanamalı yaralanmalara yol açan deniz canlılarına karşı çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir:

"Avlanma sürecinde meydana gelen kanamalı yaralanmalarda kan akışını durdurmak için yaralı bölgeye tütün basılarak bekletilmektedir." (KK-17).

"Deniz kestanesinin dikeninin insan vücuduna battığı durumlarda dikenin battığı bölgeyi yumuşatmak amacıyla yaralı kısma zeytinyağı sürülmektedir." (KK-9).

"Denizanalarının yol açtığı yaralanmalara karşı hasar gören bölgeye limon suyu sıkılarak üzerine limon kabuğu temas ettirilmektedir." (KK-17).

Yaralanmalara sebep olan deniz canlılarının başında ise trakonya balığı gelmektedir. Zira trakonya balığının zehri kana hızlı bir şekilde karıştığından acil tıbbî müdahale gerektirmektedir. Trakonya balığının zehri özellikle kalp rahatsızlığı olan kişiler için oldukça tehlikeli olup kalp durmasına kadar yol açabilmektedir. Trakonya balığının neden olduğu zehirlenmelere karşı şu yöntemler geliştirilmiştir:

"Trakonya balığının zehrini yine trakonya balığının eti etkisiz hâle getirdiğinden trakonya balığının neden olduğu zehirli yaralanmalara karşı zehirlenen bölgenin üstüne kesilen trakonya balığının etli kısmı temas ettirilip bir bez yardımıyla sarılarak bekletilmektedir." (KK-20).

"Trakonya balığının kafası kesilip sert bir alet yardımıyla ezildikten sonra hasarlı bölgeye koyulup üzeri bez ile kapatılarak bir süre bekletilmektedir. Böylece hem zehrin etkisi azaltılmakta hem de zehrin yol açtığı ağrı hafifletilmektedir." (KK-17).

"Trakonya balığının yol açtığı yaralanmalara karşı zarar gören bölgenin üstüne katı hâldeki insan dışkısı koyularak bekletilmektedir." (KK-3).

"Trakonya balığının zehirlediği yere kibrit ucu sürülüp bekletilerek vücuda girmiş olan zehrin etkisi azaltılmaktadır." (KK-7).

Tıpkı trakonya balığı gibi iskorpit balığı da zehirli olduğundan bu balığın yol açtığı yaralanmalara karşı da çeşitli tedavi yöntemleri geliştirilmiştir:

“İskorpit balığının zehirli dikenine temas ederek yaralanan kişiler, yaralanan bölgeyi hemen sıkarak zehrin kana daha fazla karışmasını önleyerek dışarıya akıtır. Zehrin tamamını dışarıya akıtma şansı olmasa da dışarıya ne kadar zehir akıtılırsa yaralanan yer o kadar az ağrır. Bir diğer yöntem ise yaralanan bölgeye amonyak sürülmesidir. Amonyak yok ise yaralanan bölgeye idrar yapılarak ağrı azaltılır.” (KK-12).

Küçük yaşlarda iskorpit balığı zehrine maruz kalarak yaralanan deniz avcılarının vücudu zamanla bu zehre karşı bağışıklık kazanmakta ve eti ise diğer rahatsızlıklara karşı direnç sağlaması bakımından tüketilmektedir: “İlk defa iskorpit balığı tarafından zehirlenen genç yaştaki deniz avcıları, ilerleyen süreçte çeşitli hastalıklara karşı vücut direnci kazanmaktadır. Ayrıca iskorpit balığının eti de insanın vücut direncini artırdığı için sıklıkla tüketilmektedir.” (KK-17).

Gökçeada ve Bozcaada’da “dikenli” olarak da bilinen ve kuyruk kısmındaki uçlarda ikişer adet zehirli diken bulunan köpek balıklarının neden olduğu yaralanmalara karşı da farklı tedavi yöntemleri uygulanmaktadır:

“Dikenli köpek balıklarının yol açtığı yaralanmalara karşı amonyak bakımından zengin olan dikenli köpek balığının iç kısmı açıldıktan sonra hasar gören bölge dikenli köpek balığının içerisinde zehrin etkisi geçene kadar bekletilmek suretiyle tedavi edilmektedir.” (KK-20).

“Acıyı azaltmak amacıyla dikenin tahrip ettiği bölgeye acının etkisini kaybetmesi için amonyak ya da idrar sürülür. Kanamalı yaralanmalarda kanamayı durdurmak için kanayan bölgeye tütün yahut kan taşı ile baskı uygulanır.” (KK-9).

Herhangi bir geleneksel tedavi yönteminin gelişim göstermediği bazı yaralanma durumlarında ise yaralanmaya yol açan deniz canlısının fizyolojik özelliklerine dikkat edilmektedir:

“Rina (İrina) olarak bilinen zehirli vatoz balıkların sırt dikenleri vücuda battığında beden içerisinde kalan kısmı ileri yönlü hareket etmektedir. Bu nedenle diken çıkartılırken girdiği yönün aksine değil girdiği yönden çıkartılmalıdır. Aksi takdirde girdiği bölgeyi parçalayarak işlevsiz hâle getirmektedir.” (KK-9).

Ada örneklerinde gerçekleştirilen deniz ürünlerinin kullanımıyla gerçekleştirilen hastalık sağaltımlarında uygulanan yöntemler şöyledir:

Kanser

“Pamuk cinsi köpek balıkları hiçbir şekilde kansere yakalanmadığından kansere yakalanan bazı insanlar, bu köpek balıklarının yüzgeçleri ile etini kansere karşı tedavi edici özelliğine inanarak iyileşmek için tüketmektedir.” (KK-9).

“Bazı deniz süngeri çeşitlerinin kansere yakalanmadığı düşünüldüğünden kanser hastası kişilere deniz süngerinin üst kısmındaki tabaka yakılarak elde edilen kömür, suya karıştırılarak içirilmektedir.” (KK-19).

Kalp ve Damar Rahatsızlıkları

“Kalp ve damar tıkanıklıklarını önlemek amacıyla eşkina adı verilen kaya levreğinin kafasından çıkartılan taşlar toz hâline getirilip limon suyu ile karıştırıldıktan sonra içilmektedir.” (KK-3, KK-4, KK-9).

Sindirim Rahatsızlıkları

“Mide rahatsızlıklarına karşı fuska içerisindeki sarı renkli parça tüketilmektedir.” (KK-4, KK-7).

“Mide kaynaklı çeşitli sindirim sistemi rahatsızlıklarına iyi geldiğinden bu tür rahatsızlık yaşayan kişiler deniz kaplumbağası eti tüketilmektedir.” (KK-20).

“Böbrek taşı düşürmek eşkina adı verilen kaya levreğinin kafasındaki taş ezilip toz hâline getirildikten sonra limon suyu ile karıştırılarak içilmektedir.” (KK-3, KK-4, KK-9).

“Mayasla karşı dip köpek balığı olan keler ile pamuk cinsi köpek balığının yumurtaları kesilip güneşte kurutulduktan sonra yenmektedir.” (KK-20).

“Mıgır balığının eti mayasıl rahatsızlığına yakalanan kişilerce tüketilmektedir.” (KK-17).

Solunum Rahatsızlıkları

“Sinüs tıkanıklığı gibi solunum rahatsızlıklarına karşı akıntının bol olduğu temiz bir noktadan alınan deniz suyu burundan çekilmek suretiyle geri bırakılmaktadır.” (KK-20).

Göz Rahatsızlıkları

“Zargana balığı ile deniz hıyarı yüksek fosfor değerine sahip olduğundan göz sağlığının korunması ve göz rahatsızlıklarının azaltılması amacıyla tüketilmektedir.” (KK-8, KK-16, KK-17).

“Göz sağlığını korumak ve göz hastalıklarının etkisini azaltmak için yılan balığının eti kızartılarak tüketilmektedir.” (KK-1).

Kemik ve Eklem Rahatsızlıkları

“Ahtapot, kalamar, yengeç ve ıstakoz gibi deniz canlıları kansız mahluklar olduğundan diğer deniz canlılarına göre bünyesinde daha yüksek miktarda protein ve kalsiyum içerdiğinden bu canlıların tüketilmesi eklemdeki sıvı kaybını gidererek kireçlenme, erime vb. çeşitli eklem ve kemik rahatsızlıklarının oluşmasını önlemektedir. Ayrıca bu deniz canlıları, eklem ve kemik rahatsızlığı yaşayan kişilerce de sıkça tüketilmektedir.” (KK-17).

“Kemik erimesine iyi geldiğinden özellikle büyük boyuttaki kılıç balığı, sinarit, mercan, torik vd. balıkların karaciğeri kavrularak ya da kızartılarak yenmektedir.” (KK-8).

“Çimçim adı verilen kırmızı renkli küçük karidesler, zengin içeriğinden dolayı kemik erimesine karşı içi temizlendikten sonra kabuklarıyla birlikte kızgın yağda kızartılarak tüketilmektedir. Aynı amaçla daha iri yapıdaki karideslerin dış kabukları da kızgın yağa atılıp kızartıldıktan sonra yenmektedir.” (KK-14).

“Kemik erimesi vb. rahatsızlıklara karşı istavrit balığının küçüğü olan kıraça balığı kızartılarak kılıçkılılarıyla birlikte tüketilmektedir.” (KK-3).

“Romatizma ve eklem ağrılarına iyi geldiği için deniz patlıcanı yenmektedir.” (KK-14).

Diğer

“Cinsel gücü artırıcı etkisinden dolayı dışi denizkestanelerinin iç kısmında bulunan sarı renkli et tüketilmektedir.” (KK-7, KK-12).

“Deniz suyu, içerisindeki zengin iyottan dolayı guatr rahatsızlığına karşı kaynatılarak buharı hasta tarafından solunmaktadır.” (KK-17).

“Zengin iyot barındırması nedeniyle guatr rahatsızlığının tedavi sürecinde fuska adı verilen kabuklu deniz canlısının iç kısmında bulunan ve yumurta sarısına benzeyen parça tek seferde yutulmaktadır.” (KK-3, KK-6, KK-12).

“Kalamar, kadınların doğurganlığını artırıp ve kadınlardaki yumurta sayısını fazlaştırdığından bu durumlarda sıkıntı yaşayan kadınlar tarafından sıklıkla tüketilmektedir.” (KK-17).

“Fuska vücut direncini artırdığından dalgıçlar tarafından av öncesi ve av sonrasında diğer uygulamalara benzer şekilde tüketilmektedir.” (KK-17).

“Cereyan balığı olarak da bilinen elektrik balığının canlı bir şekilde başa kısmına sarılmasıyla gerçekleşen ufak çaplı elektrik çarptısının sara hastalığına iyi gelmektedir.” (KK-15).

Mesleki boyutta icra edilen deniz avcılığı faaliyetlerinde aktif olarak rol alan deniz avcılarının çeşitli rahatsızlıklara maruz kaldıkları ve bazı mesleki rahatsızlıklara karşı da çeşitli tedavi yöntemleri geliştirdiği tespit edilmiştir:

“Geçmişte sünger avcılığı ile uğraşan kişilerin, sünger avcılığı sürecinde kimyasal madde kullanmaları, kanser hastalığına yakalanma riskini artırmıştır. Öte yandan dalarak avlanan dalgıç-avcılarının ise su altındaki basınçtan kaynaklı ciltleri zarar görmektedir. Dalgıç-avcılarda hücre yenilenmesi gitgide yavaşlayarak erken yaşta Parkinson hastalığı ortaya çıkmaktadır.” (KK-9).

“Deniz avcılığı sürecinde deniz suyuna aşırı maruz kalan deniz avcılarının ellerindeki deri tabakası incelemek hassaslaşmaktadır. El dokusu zarar gören

deniz avcıları, ellerinin yeniden eski hâline gelmesi için ellerine kına yakmakta ya da eldiven kullanmaktadır.” (KK-17).

“Dalgıç kıyafetinin henüz olmadığı eski dönemlerde dalgıçlar ile tekne üzerinde soğuk havalara maruz deniz avcıları; deniz ortamında gerek vücut ısılarını yükseltmek veya koruyabilmek gerekse de vücut direncini artırmak adına av öncesinde soğan, sarımsak ve kuru üzüm tüketmektedir.” (KK-17).

“Deniz tutmasına karşı kendisini deniz tutan kişiye temiz noktadan alınan deniz suyu içirilmekte ya da istifra ettirilmektedir.” (KK-3, KK-7, KK-17, KK-20).

2.7. Halk Baytarlığı

Araştırmanın halk baytarlığına dönük temsillerinde ada coğrafyasında gerçekleştirilen hayvancılık faaliyetlerinde faydalanılan büyükbaş ve küçükbaş öze-
lindeki hayvanlar ile evde beslenen muhabbet kuşlarının sağaltım sürecine dair şu veriler tespit edilmiştir:

“Büyükbaş ve küçükbaş hayvanların gözlerinde oluşan iltihaplı yaralanmalara karşı sübye kemiği toz hâline getirilerek hastalıklı gözün çevresine üflenmektedir.” (KK-8).

“Muhabbet kuşlarının hem gagalarının kuvvetlenmesi hem de mineral eksikliklerini karşılayabilmesi için kafeslerin içerisine sübye kemiği asılmaktadır.” (KK-1, KK-4).

2.8. Halk Hukuku

Halk biliminde, halkın kendi hukuksal sorunlarını çözmek ve gereken önlemleri almak amacıyla kurduğu geleneksel düzen ve düzenlemeleri kapsayan halk hukuku; yazılı hukuk düzenlemelerinin henüz gelişmediği veya mevcut düzenlemelerin halk hayatının çeşitli alanlarında ihtiyacı karşılayamadığı durumlarda, topluluk tarafından sözlü ve geleneksel karakterde geliştirilerek işlerlik kazanmıştır (Aça, 2018: 461-462). Bir diğer ifadeyle halk hukukunu; halkın, kendi içindeki sorunları çözmek, olumsuzlukları önceden bertaraf edebilecek önlemleri almak ve günlük yaşamını düzenlemek amacıyla, gelenek içerisinde meydana getirdiği, genellikle yazılı olmayan ve resmi hukukla çelişmeyen kurallar ve bu kurallara bağlı ödül ve cezalandırma modellerinin oluşturduğu toplumsal uzlaşma mekanizması olarak tarif etmek mümkündür (Dinç, 2018: 38).

Gökçeada ve Bozcaada'daki deniz avcılığı faaliyetlerinin halk hukukuna dayalı tespit edilen örnekleri aşağıdaki gibidir:

Genel Kurallar

“Tekne ile yapılan deniz avcılığında teknenin reisi ve mürettebatı arasında hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Tekne mürettebatı, reisin sözünden çıkmayarak söylediklerini yerine getirmelidir. 10 kişilik tekne mürettebatının içerisinde de hiyerarşik düzen bulunmaktadır. Örneğin; 10 kişi içerisinde

neredeyse reis kadar tecrübe sahibi olan kişiler reis yardımcılığı görevini üstlenmektedir.” (KK-4, KK-14, KK-19).

“Geçmişten bu yana denizde sahihsiz bir şekilde deniz avcıları tarafından bulunan tekne ganimet kabul edildiğinden bulan kişiye aittir. Ancak günümüzdeki hukuki yaptırımlar neticesinde bu uygulama tekne sahibinin hiçbir surette bulunamaması durumunda geçerlidir.” (KK-7, KK-17).

Av Öncesindeki Kurallar

“Paragat takımını yemleyen kişi sigara kokusunun elinden yeme geçmemesi için sigara içmez. Benzer bir şekilde paragat takımı yemlenirken orada bulunan kişiler de ya sigara içmez ya da sigara dumanını yeme doğru gelmeyecek şekilde farklı yöne üfler. Bu kurala özellikle eski balıkçılar oldukça dikkat eder, buna uymayan kişilere de kızmaktadır.” (KK-17).

Av Esnasındaki Kurallar

“Denizde aşırı şekilde avlanmamak gerekir. Bu deniz avcılığının yazılı olmayan bir kuralıdır. Zira ihtiyaçtan fazla avlanılmadığında denizdeki canlıların popülasyonu da korunmaktadır. Bu durum hem deniz ürünlerinin ekonomik değerini hem de bir sonraki deniz avcılığının sürekliliğini sağlamaktadır.” (KK-1, KK-15).

“Bir deniz avcısının tekne ile merada avlandığı esnada başka bir deniz avcısı teknesi ile gelip o merada avlanamaz. Böyle bir durum söz konusu olduğunda en son gelen deniz avcısı burada avlanmaması gerektiği konusunda uyarılır.” (KK-12, KK-20).

Av Sonrasındaki Kurallar

“Birbirleriyle samimi olmayan iki deniz avcısından birinin diğerine “ne kadar balık avladığı, nerede ne şekilde avlandığı, kaç balık avladığı” vb. şeklinde sorular sorması hoş karşılanmamaktadır.” (KK-3, KK-12).

“Ağ ile yapılan deniz avcılıklarındaki pay dağılımı %40 tekne hakkı olarak ayrıldıktan sonra kalan %60'lık kısımdan mazot, kumanya vb. masraflar düşülmektedir. %20'lik paya tekabül eden masraflar %60'tan düşüldükten sonra geriye kalan %40'lık kısım tekne sahibinin de dâhil olduğu toplamda 4 kişiden oluşan tayfaya eşit bir şekilde dağıtılır. Tekne sahibi bazı durumlarda kendi payını tayfada ağ onaran, tekne kullanan, yemek hazırlayan kişilere de dağıtabilmektedir.” (KK-17).

“Genellikle paragat takımıyla yapılan olta avcılıklarındaki pay dağılımı ise ağ avcılığından farklı olarak toplam meblağın 4/3'ü tekne ve tekne sahibine ayrılırken geriye kalan 4/1'lik kısım tayfaya ayrılmaktadır. Yani 40 bin liralık balık avlandıysa bunun 30 bini tekne sahibi ve tekneye ayrılarak kalan 10 bin lira tayfaya eşit bir şekilde dağıtılmaktadır. Olta ile yapılan deniz avcılığında tekne sahibi tayfanın payına dâhil edilmemektedir.” (KK-17).

2.9. Halk Matematiği/Ölçme-Tartma Bilgisi

Tekne ile gerçekleştirilen deniz avcılığında herhangi bir elektronik cihaz veya pusulaya başvurmaksızın denizde herhangi bir bölgedeki konumu belirlemek için “kerteriz” ve derinlik ile uzunluğu belirlemek için “kulaç” hesabı olmak üzere iki çeşit hesap yöntemi uygulanmaktadır:

Kerterez/Kerteriz: Deniz avcılığında herhangi bir araç kullanmadan, bir veya iki sabit noktanın göz ile hizalanarak kesiştikleri noktanın derinliğinin ya da kıyıya uzaklığının ölçülmesine kerterez/kerteriz alma adı verilmektedir. Sabit özellikteki üç farklı noktanın kesiştirilmesiyle konum belirleme yöntemine kerterez, bu yöntemin gerçekleştirilmesine ise kerteriz alma adı verilmektedir. Kerteriz alma yöntemlerinin uygulama süreci kişiden kişiye değişiklik göstermekle birlikte genel olarak baş parmak, kerteriz alınacak bölgeye denk gelecek şekilde dikey olarak hizalanıp ölçülerek kerteriz alınmaktadır (KK-13, KK-20).

Kerteriz alma yöntemi kimi zaman sadece göme yetisiyle değil aynı zamanda işitme duyusuyla da alınabilmektedir. Özellikle sisli havalarda büyükbaş, küçükbaş ve kümes hayvanları çok fazla bağırması deniz avcıları tarafından bilindiğinden bu tip havalarda denizde mahsur kalan deniz avcıları yönünü tayin edebilmek için teknenin motorunu belirli bir süre kapatılarak etrafındaki sesleri dinlemekte ve böylece karaya ulaşabilmektedir. Deniz ortamında hayvanların çıkardığı seslerin karıştırılmaması adına bu sesleri takip eden deniz avcıları teknenin arkasından denize doğru bir halat sarkıtılarak hareket takibini sağlamaktadır (KK-20).

Kulaç: Bir kulaç yaklaşık olarak 1.80 cm'e denk gelmekte olup deniz derinliğini ve ağ uzunluğunu hesaplamak için kullanılmaktadır (KK-13, KK-20). Kulaç, misina ya da ipin ucuna bağlanan kurşunun deniz dibine bırakılarak deniz derinliğinin kulaç cinsinden hesaplanmasıdır. Bu yöntemde göre ucunda kurşun bulunan misina yahut ipin el ile deniz tabanına her bir salınma durumu bir kulaç sayılmakta ve salınma sayılarının toplamı denizin derinliğini ifade etmektedir (KK-9).

Kimi zaman kulaç hesabı derinliği ölçmenin yanı sıra deniz tabanının yapısını öğrenmek için de uygulanabilmektedir. İskandilin altına yapışkan özelliğe sahip gres yağı sürüldükten sonra deniz dibine daldırılarak deniz dibinin nasıl olduğu öğrenilebilmektedir (KK-13, KK-20).

2.10. Halk İnanışları

Av Öncesi: Av öncesinde avlanması planlanan av merası, bereketin kaçmaması adına tayfa dâhil hiç kimse ile paylaşılmamaktadır (KK-7). Av için evden ayrılmak üzere olan deniz avcısına eşi tarafından ‘hayırlı yolculuklar, bol nasipler, bereketli avlar’ şeklinde alkış içerikli sözler söylenmektedir (KK-4). Deniz avcılığına çıkılmadan evvel avcıya sipariş verilmesi ise avın bereketini kaçırmaktadır. Benzer şekilde av öncesinde deniz avcısına nereye gidildiğinin sorulması da avın bereketini kaçıran diğer davranışlar arasındadır (KK-4, KK-17, 14).

Deniz ya da kara avı fark etmeksizin av için evden çıkıldığı vakit önünden kadının geçmesi yahut yolunun bir kadın tarafından kesilmesi uğursuzluk sebebi sayıldığından avcı o gün ava gitmemektedir (KK-3). Deniz avcıları, nazarının değiştiğine ve uğursuzluk getirdiğine inandıkları bir kadını deniz kenarında kilim veya çamaşır yıkayıp tokaçlarken görürse kadının üzerindeki uğursuzluğu denize bu-laştırdığını düşünerek o gün denizde bereketin olmayacağına kanaat getirip avlan-maktan vazgeçmektedir (KK-1).

Av Esnası: Olta ile gerçekleştirilen deniz avcılıklarında avlanan ilk balık, avın uğuru kabul edildiğinden diğer balıklardan ayrılarak deniz avcısı ve ailesi tarafın-dan tüketilmektedir (KK-16). Benzer bir şekilde lüfer balığına özel olmak kaydıyla avlanan ilk lüfer balığı deniz avcısı tarafından ava uğur getirmesi amacıyla öpül-mektedir (KK-12).

Ağ ile gerçekleştirilen deniz avcılığında denk gelinen ilk balık sürüsü nasip kabul edildiğinden deniz avcıları tarafından mutlaka avlanmaktadır. İlk balık sürüsünün çeşitli sebeplerden dolayı avlanılamaması avın kalan nasibini olumsuz et-kilemektedir (KK-7). Deniz avcılığı sürecinde bereketi artırmak için ağ ile avlanan balıklardan birkaçı ağdan çıkartılarak teknedeki diğer ağ takımlarına sürülmekte-dir. Benzer bir uygulama farklı iki deniz avcısının ağ takımlarından çıkardıkları balıkları yine aynı amaçla birbirlerinin ağ takımlarına sürmek suretiyle de gerçek-leştirilmektedir (KK-12, KK-16). Ayrıca denize ağ atmadan limana geri dönmek bir sonraki avı olumsuz yönde etkileyip bereketini kaçıracağından ağ takımları dönüş yolunda muhakkak denize bırakılarak limana varmadan geri toplanmaktadır (KK-7).

Avlanma sürecinde tabu sayılan bazı davranışlardan ise kaçınılmaktadır:

“Tekne de bulunan tayfalardan birisinin ellerini arkaya doğru atıp gerilerek esnemesi şeklindeki davranışın av bereketini kaçıracağına inanılmaktadır. Ayrıca ellerin cebe sokulması veya birbirine bağlanarak kenetlenmesi de av bereketini kaçırılmaktadır.” (KK-17).

“Av sürecinde tekne içerisindeki makas ve bıçak gibi kesici aletler elden ele verilirken aleti verecek kişi kesici alete doğru ‘tüh’ yapıp sembolik şekilde tükürdükten sonra vermektedir. Böylelikle kesici aletin üzerindeki olumsuzluk ortadan kaldırılmış olur.” (KK-1).

Av Sonrası: Av bitiminde teknesini limana yanaştıran deniz avcıları, henüz ava çıkmamış ya da çıkmak üzere olan diğer deniz avcılarının teknesine avlarının be-reketli olması için avladığı balıklardan atmaktadır (KK-12, KK-16).

Bereketli bir avdan sonra limana gelen deniz avcısından; tuz, şeker veya çay kaşığı gibi birtakım nesnelere istenmesi durumunda bir sonraki avda nasibinin kaçacağına inandığından, bu nesnelere tekne dışına çıkartmamakta ve kimseyle paylaşmamaktadır. Bu inanç doğrultusunda bazı deniz avcıları olta, ağ, mantar, kurşun vb. av ekipmanlarını da paylaşmaktan kaçınılmaktadır (KK-12).

Avın sonlanmasıyla temizlenen ağ takımında balık kalması, avın devamı olduğunun ve bu nedenle bir sonraki avın bereketli geçeceği habercisidir. Ancak ağda kalan balığın uzun süre fark edilmeyip bozulması durumunda ise av bereketinin kesildiği ve bir sonraki avın bereketsiz geçeceğine inanılmaktadır. Av bereketinin kesilmesi karşısında deniz avcıları bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak adına ölü balığı denize atarak hem ağ takımını hem de teknesini sirkeli su ile özenle temizlemektedir (KK-12, KK-16).

Diğer İnanışlar: Deniz avcıları arasında avcılığa yeni başlayan kişiler için 'balık pulu değmek' deyiimi kullanılmaktadır. Ancak bu deyim balığın ekonomik değeri ile cinsi özelinde birtakım inanışların da eklendiği görülmektedir:

"Sarpa balığının pulu değen deniz avcısının başarısız ya da ekonomik sıkıntılar çekeceğine inanılırken levrek veya lüfer gibi balıklarının pulunun değdiği deniz avcılarının gerek avcılık sürecinde gerekse de ekonomik açıdan başarılı olacağına veya kabzımal olacağına inanılmaktadır." (KK-12).

Dinen kutsal kabul edilen günler ile nazar inancına karşı inanışlar ve büyüsel uygulamalar şöyledir:

"Hidrellez zamanı geldiğinde deniz avcıları teknelerini tepeden tırnağa sirkeli su ile yıkamaktadır." (KK-12).

"Kandil ve Kurban Bayramı gibi dinen kutsal kabul edilen zamanlarda denizde avlanmak uğursuzluk getirdiğinden deniz avcıları bu süreçlerde ava çıkmamaktadır." (KK-12).

"Ağ ile avlanan deniz avcıları, avlarının bereketli geçmesi için ağ takımlarına içerisinde bereket ve nazar duası yazan küçük muskalar takmaktadır. Bazı durumlarda ise ağ takımlarındaki bereketi artırmak amacıyla ağ takıma dua okunmakta veya dua okunan su ya da sirke ağ takımına serpilmektedir." (KK-17).

"Nazara karşı teknelerde Kur'an-ı Kerim, nazar boncuğu, nazar duası, deniz zati bulundurulmaktadır." (KK-16).

Bazı durumlarda çeşitli nedenlerden kaynaklı kendisine uğursuzluk bulaştığını düşünen deniz avcıları inanç merkezli farklı uygulamalar gerçekleştirmektedir: "Üzerinde uğursuzluk olduğuna inanan deniz avcısı, uğursuzluğun kalkması için denize girip çıkmakta ya da Rum kimliğine sahip kilise papazına gidip fiziksel temasta bulunmaktadır." (KK-12, KK-16).

Deniz avcılığında hayvanlar ve sayılar özelinde tespit edilen halk inanışları ise şu şekildedir:

"Yunus balıkları hisli canlılar olup her ne kadar ağ takımlarına sarsa da deniz avcıları, yunus balığına zarar vermekten kaçınmaktadır. Zira yunus balıklarına zarar verildiği takdirde zarar veren kişinin işlerinin 40 gün rast gitmeyeceğine inanılmaktadır." (KK-1, KK-16, KK-17).

“2021, 2023 gibi tek sayılı yıllarda palamut balığının bol olacağına inanılmaktadır.” (KK-12).

“Fok balıkları kinci bir yapıya sahip olduğundan deniz avcıları, fok balığına zarar vermeleri durumunda fok balığının da kendilerine zarar vereceğine inanmaktadır.” (KK-7).

“Kargalar uğursuz sayıldığından kargaya ateş edilip vurulması durumunda zararının dokunacağına inanılmaktadır.” (KK-17).

“Bir rivayete göre ölü hâldeki dülger balığına Hz. İsa tarafından dokunularak hayat bulması sebebiyle peygamber balığı da denmektedir. Dülger balıklarının karın kısmındaki siyah nokta da peygamberin izi kabul edilmektedir. Dülger balığının her ne kadar ekonomik değeri olsa bazı deniz avcıları tarafında kutsal kabul edilmekte ve avlanmamaktadır.” (KK-12).

Deniz avcıları av ekipmanları ile doğaya zararlı avlanma yöntemleri ve av sürecinde yapılması hoş karşılanmayan durumlar karşısında da çeşitli inanışlar geliştirmiştir:

“Yeni yapılan tekneler denize indirilmeden evvel kurban kesilmekte ve kesilen kurbanın kanı küpeşte ile teknenin zeminine akıtılmaktadır.” (KK-7).

“Deniz avcıları av öncesi ve av esnasında kesinlikle alkol kullanmanın uğursuzluk getireceğine inandığından, alkol aldıkları günlerde dahi asla denize çıkıp avlanmamaktadır.” (KK-16).

“Yasaklanan ya da toplum tarafından kabul görmeyen dinamit, ıgırıp vb. yöntemlerle avlanmak mutlaka avlanan kişinin başına bir olumsuzluk getirmektedir. Benzer bir şekilde yasaklı dönemlerde avlanması yasak olan deniz canlılarını avlamak da aynı şekilde yorumlanmaktadır.” (KK-12).

Sonuç

Avcılık ve folklor arasındaki kadim ilişkiden hareketle hazırlanan bu çalışmada Çanakkale ilinin iki önemli ada ilçesi olan Gökçeada ve Bozcaada'daki deniz avcılığı faaliyetleri; tarihî, sosyo-kültürel ve ekonomik yapısı dikkate alınarak folklor disiplini çerçevesinde gerçekleştirilen saha araştırmasıyla ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Adalardaki deniz avcılığı, tarih boyunca hem geçim kaynağı hem de kültürel bir birikim olarak toplumun yaşamında önemli bir yer tutmuş ve insanlar, avcılık aracılığı ile doğayla kurdukları ilişkiyi daha da derinleştirerek deniz avcılığı etrafında bir dizi folklorik malzeme ve inanç silsilesi üretmiştir.

Deniz avcılığının doğal koşullara, coğrafi özelliklere ve toplumsal dinamiklere göre şekillendiği adalar coğrafyasında; geçmişte Rumlar tarafından uygulana gelen denize dayalı avcılık kültürü, ilerleyen süreçte çok katmanlı bir yapıya bürünüp her iki adadaki Türk nüfusuna kültürel bir miras olarak aktarılmış ve bu miras günümüze değin varlığını koruyarak gelmiştir. Ancak son yıllarda etkisini artıran

küresel ısınma, deniz kirliliği ve aşırı avlanma gibi olumsuz faktörler deniz ekosistemine ve deniz avcılığının sürdürülebilirliğine ciddi zararlar vermiştir.

Adalarda geleneksel nitelikte icra edilen deniz avcılığının; yerini modern ve teknolojik avlanma yöntemlerine bırakması, deniz canlılarının popülasyonlarında ciddi anlamda azalmaya yol açtığı gibi aynı zamanda başlı başına bir gelenek olan sünger avcılığının da yok olmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan teknolojik gelişmelerin deniz avcılığına etkisi bununla da sınırlı kalmamış ve deniz avcılığı etrafında biriken halk takvimi ve meteorolojisi, geleneksel sağaltım yöntemleri, ölçme-tartma bilgisi, halk edebiyatı ve halk inanışlarına bağlı uygulamalar gibi çeşitli folklorik unsurların da deniz avcılarınca unutulma sürecini hızlandırmıştır. Zamanla Gökçeada ve Bozcaada'da turizm faaliyetlerinin gelişim göstermesiyle deniz avcılarının sayıca azaldığı görülse de saha araştırması sonucunda adalardaki deniz avcılığını halihazırda mesleki boyuta devam ettiren deniz avcılarının doğaya olan saygılarını ve deniz ekosisteminin korunması konusundaki duyarlılıklarını büyük ölçüde sürdürdüğü görülmüştür.

Kaynakça

- Aça, Mustafa (2015). "Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçıların Av Merkezli İnanış ve Uygulamalarına Karşılaştırmalı Bir Bakış". *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 33-56.
- Aça, Mustafa (2019). "Halk Bilgisinin Takvim, Mevsim/İklim, Çevre, Sağaltım, Ölçme ve Hukuka Dönük Temsilleri." *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 441-468.
- Aça, Mustafa (2020). *Denizin Çocukları (Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçıların Meslek Folkloru)*. İstanbul: Hiperyayın.
- Çalışkan Vedat ve Olcay Elvan (2008). "Boğazın Balıkları: Çanakkale'de Ekonomik, Mekânsal, Kültürel Etkiler ve Yeni Olanaklar". *Çanakkale Merkezi Değerleri Sempozyumu (Çanakkale, 25 Ağustos-31 Mayıs 2008)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 252-261.
- Dinç, Mustafa (2018). "Toprakla İlgili Halk Hukuku Uygulamaları". *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1: 36-46.
- Dinç, Mustafa (2021). *Yeni Adalılar: Çanakkale Adalarında Göç, Halk Kültürü, Kimlik ve Dönüşüm*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Duru, Mustafa Nafiz (1964). *Av ve Avcılığa Ait Folklor*. Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi.
- Elçin, Şükrü (1963). "Ayvalık Balıkçılığı Üzerine Notlar". *Türk Etnografya Dergisi*, 6: 18-25.
- Erginer, Gürbüz (1970). *Uşak Takvimi*. Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü.

- Fedâkar, Pınar ve Derdiçok, Nùkte Sevim (2016). "Meslek Folkloru Bağlamında Kıyı Ege Kadın Balıkçı Folkloru". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(36): 95-106.
- Fırat, Mümtaz (2018). "Balıkçılık Folkloru: Çanakkale Geleneksel Balıkçılığı Üzerine Bir Değerlendirme". 9. *Milletlerarası Türk Kùltürü Kongresi (Ankara, 20-23 Kasım 2017)*. Ankara: T.C. Kùltür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüęü Yayınları, 175-189.
- Kara, Ülkü (2019). "Kùltür Bilimlerinin Bir Şubesi Olarak Halk Bilimi." *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 13-38.
- Örkün, Berkant (2016). *Meslek Folkloru Bağlamında Mersin'de Balıkçılık*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Soysal, İbrahim (2021). *Mersin Halk Kùltüründe Av ve Avcılık*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tansuğ, Feryal (Der.) (2013). *İmroz Rumları Gökçeada Üzerine*. İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Tarhan, Esra (2024). *Meslek Folkloru Bağlamında Adana'da Balıkçılık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Tuncel, Metin (1993). "Çanakkale". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.8., 197-199.
- Yolcu, Mehmet Ali (2023). "Çanakkale Kıyı Balıkçılığına Dair Geleneksel Ekolojik Bilgi". *Uluslararası Deniz ve Kıyı Folkloru Sempozyumu (Muęla, 5-7 Ekim 2023)*. Ankara: T.C. Atatürk Kùltür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kùltür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 265-272.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1:** Ali Demirkol, 1954 doğumlu, Ortaokul, Emekli-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-2:** Aydın Efe Özdemir, 2004 doğumlu, Lise, Öğrenci-Deniz Avcısı, Kaleköy/Gökçeada.
- KK-3:** Birol Küçük, 1941 doğumlu, İlkokul, Emekli-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-4:** Burak Bal, 1980 doğumlu, Lise, Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-5:** Cavidan İšten, 1970 doğumlu, Lise, Emekli, Merkez/Gökçeada/Çanakkale.
- KK-6:** Cihan Başol, 1977 doğumlu, Lise, İşletmeci-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-7:** Güntekin Başol, 1937 doğumlu, İlkokul, Emekli-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-8:** Gürdal Öksüz, 1963 doğumlu, Ortaokul, Emekli-Deniz Avcısı, Kaleköy/Gökçeada/Çanakkale.

- KK-9:** İlker Özdemir, 1973 doğumlu, İlkokul, Deniz Avcısı, Kaleköy/Gökçeada.
- KK-10:** Katina Karanikola, 1958 doğumlu, Ortaokul, Emekli, Merkez/Gökçeada/Çanakkale.
- KK-11:** Kerim Kılavuz, 1955 doğumlu, Lisans, Emekli-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-12:** Mehmet Başol, 1977 doğumlu, Lise, Emekli-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-13:** Mehmet Öksüz, 1967 doğumlu, Ortaokul, Deniz Avcısı, Kaleköy/Gökçeada/Çanakkale.
- KK-14:** Metin Doğan, 1974 doğumlu, İlkokul, İşletmeci-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-15:** Mustafa İşten, 1967 doğumlu, İlkokul, -Deniz Avcısı, Merkez/Gökçeada/Çanakkale.
- KK-16:** Orhan Seven, 1974 doğumlu, Ortaokul, Esnaf-Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-17:** Ramazan Tokça, 1975 doğumlu, Ortaokul, Deniz Avcısı, Merkez/Bozcaada/Çanakkale.
- KK-18:** Tayyar İşten, 1969 doğumlu, Lise, İşçi-Deniz Avcısı, Merkez/Gökçeada/Çanakkale.
- KK-19:** Yaşar Aydın, 1980 doğumlu, Ortaokul, Deniz Avcısı, Merkez/Gökçeada/Çanakkale.
- KK-20:** Yusuf Elbi, 1963 doğumlu, İlkokul, Deniz Avcısı, Kaleköy/Gökçeada/Çanakkale.

Ekler



Görsel 2. Tatar Ramazan (KK-17) ile Bozcaada yakınlarında gerçekleştirdiğimiz paragat avından bir kare.



Görsel 3. Bozcaada Limanı'nda elinde ahtapot parangulası ile ahtapot avından dönen Gada Gada Ali (KK-1).



Görsel-4. Gökçeada Kaleköy'deki kaynak kişilerimizden olan Gürdal Öksüz'ün (KK-8), av ekipmanlarını muhafaza ettiği odadan bir görünüm.



Görsel-5. Bozcaada'daki çekek yeri ve balıkçı barınağı ile üstte Aburga Ahmet Dede türbesinden bir görünüm.



Görsel-6: İlker Reis (KK-9) ile Gökçeada açıklarında gerçekleştirdiğimiz av sonrası.

Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışmanın saha araştırmaları Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Etik Kurulu, Bilimsel Araştırma Etik Kurulu’nun 16.02.2023 tarih ve 02/06 sayılı Etik Kurul Onayı ile gerçekleştirilmiştir.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar(lar) tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

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

Yazarın Notu: Bu makale; Cem Meriç’in, Prof. Dr. Mehmet Ali Yolcu danışmanlığında yürütmekte olduğu Doğa-İnsan İlişkisi Bağlamında Kara ve Deniz Avcılığı Folkloru: Çanakkale Örneği başlıklı doktora tez çalışması kapsamında üretilmiştir. Çalışmanın özeti TOKÜAD 6. Uluslararası Toplum ve Kùltür Araştırmaları Sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

Katkı Oranı Beyanı: Çalışmanın saha araştırması Cem Meriç tarafından gerçekleştirilmiş, elde edilen verilerin tasnifi ve değerlendirilmesi Mehmet Ali Yolcu tarafından yapılmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: The field research of this study was carried out with the Ethics Committee Approval of Çanakkale Onsekiz Mart University Graduate Education Institute Ethics Committee, Scientific Research Ethics Committee dated 16.02.2023 and numbered 02/06.

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: The author(s) did not declare any support or acknowledgment for the study.

Declaration of Conflicting Interests: The author(s) has/have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this study.

Author’s Note: This article is part of Cem Meriç’s PhD dissertation entitled *Land and Sea Hunting Folklore in the Context of Nature-Human Relationship: Çanakkale Example*, which is produced within the scope of his doctoral dissertation. Summary of the study presented as an oral presentation at TOKÜAD 6th International Society and Culture Research Symposium.

Author Contributions: The field researches of the study was carried out by Cem Meriç, and the classification and evaluation of the obtained data was made by Mehmet Ali Yolcu.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 25.10.2024

Kabul Tarihi: 03.12.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 260-270

Research Article

Received Date: 25.10.2024

Accepted Date: 03.12.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1573743

ÇANAKKALE AYYACIK'A BAĞLI YUKARIKÖY VE ÇAMKALABAK KÖYLERİNDE DOĞUM GELENEKLERİ*

Birth Traditions in Yukarıköy and Çamkalabak Villages of Ayvacık, Çanakkale

Berkcan ÇAKIR*

ÖZ

Geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, insan hayatının ilk eşiği olarak kabul edilir. Üreme ve soyu sürdürmenin başlangıcı olan doğum, yalnızca anne ve baba için değil, aile ve toplum için de sevindirici bir olaydır. Bu nedenle, her toplum, çocuğun dünyaya gelmesi, sağlıklı bir şekilde büyümesi ve kültürel değerleri yansıtan çeşitli ritüel ve uygulamaları temel olarak farklı inanışlar ve gelenekler geliştirmiştir. Ancak günümüzde hızla gerçekleşen küreselleşme sonucunda, birçok geleneğin ülkemizde unutulmaya yüz tuttuğu gözlemlenmektedir. Bu nedenle, geçiş dönemi ritüel ve uygulamalarının kayıt altına alınması ve yazılı hale getirilmesi büyük bir önem taşımaktadır. İnceleme alanımız olan Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde yaşayan Yörüklerin, geleneksel yaşam tarzlarını ve kültürel miraslarını sürdürdükleri dikkate alındığında, doğum ile ilgili ritüel ve uygulamaların günümüzde hâlâ canlı bir şekilde devam ettiği tespit edilmiştir. Bu ritüellerin ve uygulamaların, Yörük topluluklarının hayatlarının vazgeçilmez bir parçası olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, tespit edilen doğumla ilgili ritüel ve uygulamalar, Türk Dünyası'ndaki geçiş dönemi ritüel ve uygulamaları ile karşılaştırılmış; yapılan incelemeler sonucunda bu benzerlikler ve farklılıklar açıklanarak ortaya konmuştur.

Anahtar Sözcükler: geçiş dönemi, Türk Dünyası, doğum, ritüel, kültür

ABSTRACT

The first of the transition periods, birth, is regarded as the initial threshold of human life. As the starting point of reproduction and the continuation of lineage, birth is not only a joyous event for the mother and father but also for the family and the wider community. Therefore, every society has developed unique beliefs and traditions that include various rituals and practices reflecting cultural values to celebrate the birth of a child and ensure their healthy growth. However, in today's rapidly globalizing world, it is observed that many traditions in our country are on the verge of being forgotten. For this reason, documenting and recording the continuation of transition period rituals and practices in our country is of great importance. Considering that the Yörük communities in Yukarıköy and Çamkalabak villages continue to preserve their traditional lifestyles and cultural heritage, it has been determined that rituals and practices related to birth remain significantly important today.

* Bu makale Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde hazırlanmakta olan *Zorunlu Kırsal Dönüşüm ve Folklor Etkileri: Yukarıköy ve Çamkalabak Örnekleri* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Makalenin saha araştırmaları Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Etik Kurulu'nun 16.02.2023 tarih ve 02/19 sayılı Etik Kurul Onayı ile gerçekleştirilmiştir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: berkcan1758@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8485-4377.

These rituals and practices have been found to constitute an essential part of their lives. Furthermore, the rituals and practices related to birth identified in this study were compared with those of the Turkish World's transition period traditions. The results of these comparisons have been analyzed and presented to highlight similarities and differences.

Keywords: transition period, Turkic World, birth, ritual, culture

Giriş

İnsanlığın en eski tarihinden günümüze kadar değışmeyen tek şey bireyin toplum içindeki konum geçişliliğidir. Birey, toplum içindeki değışen konumuna göre şekillenmektedir. İnsan, doğduğu ilk günden itibaren bir yolculuğa başlamakta ve bu yolculukta birçok eğiş geçmektedir. Eşik, bir durumdan başka bir duruma geçmedir. Örneğin; çocuğun ilk tırnağının ya da ilk kez saçının kesilmesi bir eşiktir. Ergenliğe geçiş bir eşiktir, sünnet bir eşiktir. Bu yolculuğun başlangıcında doğum ile birlikte yeni bir hayata geçiş yapmış olan insan, bundan sonra hayatında çeşitli konumlara gelebilmek için sürekli geçiş yapmaya devam etmektedir. Yolculuğun en sonunda ölümlle birlikte her toplumda var olan "ölümden sonraki hayat inancına" göre yeni bir konuma geçiş yapmaktadır.

İnsan yaşamı boyunca bir durumdan başka bir duruma geçme, yeni bir konum kazanma şeklinde yaşadığı dönemlere "geçiş dönemleri" adı verilir. "Her dönem, çıkılan ve girilen, ancak dönüşü olmayan bir eşiktir ve kişinin yaşına, cinsiyetine bağlı değışimleri içerir". (Sever, 2016: 55). Eşikler, manevi anlamda bir evin kapısı gibidir. Kapılar, ev ile dış dünyanın ayırıyorsa; geçiş eşikleri de önceki hayat ile bir sonraki hayatı ayırmaktadır. Bu yüzden eşikten atlayarak önceki hayatından ayrılacak bireye; arınma ritüelleri ve yeni hayatına kaynaşma ritüelleri yapılmaktadır (van Gennep, 2022: 28-29).

İnsan hayatında çok büyük öneme sahip olan geçiş dönemleri üç ana eşikten oluşmaktadır: doğum, evlenme ve ölüm. İnsan bu üç ana eşik arasındaki geçiş sırasında; cinsiyete göre farklı eşiklerden geçmeye devam etmektedir. Aça ve Yolcu'nun ifadesiyle; hayata karşı dayanılmaz bir ilgi duyan insan; doğan, büyüyen, olgunlaşan ve sonunda ölen canlı bir varlıktır. Doğumundan, ölümüne kadar birçok eşikten geçen insan ölümüyle birlikte "bu dünyadan" ayrılarak "öteki dünyada" yaşamını sonsuza kadar sürdürmeye devam edecektir (Aça ve Yolcu, 2021: 358). Hayata bu kadar arzu duyan insanın doğumundan bir sonraki hayata geçişine kadar olan bu süreçte gerçekleşen geçiş dönemi süreçleri birçok ritüel ve uygulamayı da barındırmıştır. Örnek; bu ritüellerin amacının geçiş dönemindeki kişinin yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak ve geçiş dönemindeki insanın dışarıdan gelecek tehlikelere ve kötülöklere karşı savunmasız olmasından dolayı kişiyi korumak olduğunu belirtmiştir. Geçiş dönemindeki inanç, düşünce ve uygulanan ritüeller her toplumun coğrafyasından, kültüründen ve inanç sistemlerinden izler taşımaktadır. Bu ritüellerin toplumlar arası farklar

oluşturmasına rağmen ana hatlarıyla evrensel bir nitelik taşıdığı söylenebilir (Örnek, 1977: 131).

Genel olarak, geçiş dönemlerinin ilki doğumdur. Yeni doğmuş bir çocuğun ilk nefesiyle başlayan bu süreç, hayat boyu devam eden bir yolculuğun başlangıcıdır. Çocuk, doğumla birlikte hayatta yeni bir konuma sahip olur. Böylece, hayatında birçok eşikten geçecek olan çocuk, yeni hayatına adım atmış ve ailesine soyun devamı için mutluluk getirmiştir. Sedat Veyis Örnek'in ifadeleriyle, dünyaya gelen her çocuk yalnızca anne ve babasını değil, aynı zamanda akrabalarını, komşularını, soyunu ve sopunu da sevindirmektedir. Her çocuk, ailesi için soyun devamını ifade etmektedir. Özellikle küçük topluluklar ve etnik gruplar açısından, çocuk sayısının artması nüfusun çoğalmasıyla güç kazanma anlamına gelir. Doğum, aynı zamanda anne ve babanın toplumdaki itibarı açısından da önemlidir. Kadın, doğurganlık görevini yerine getirerek, erkek ise erkeklik görevini yerine getirerek toplum gözünde itibar kazanmıştır (Örnek, 1977: 131).

Yaşamın ilk olgusu olan doğum, dünyaya gelen bebeğin bilincinde olmadığı için daha çok çevresindekileri etkiler. Bebek, dünyaya geldiğinde her şeyden habersizdir ve ne olup bittiğini anlayamaz. Yalnızca acıktığını ya da bir yerinin acıdığını hissedebilen bebek, bu nedenle tamamen savunmasızdır. Bu durum, onun her bakımdan yakınlarına muhtaç olmasına yol açar. Hem maddi hem de manevi olarak büyütülmeyi ve olgunlaştırılmayı bekleyen bebek, daha doğmadan önce bile çevresindeki insanların özel ilgisine mazhar olur. Yakınları, onun doğumu için çaba göstermekte ve cinsiyetine yönelik çeşitli uygulama ve ritüellere başvurmaktadır. Bebek dünyaya geldikten sonra ise yakınları, savunmasız bedenini görünür görünmez kötülüklerden korumak için sürekli bir teyakkuz halindedir (Eroğlu, 2017: 258-259).

Doğum ritüellerinin incelendiği çalışma alanı, Çanakkale ilinin Ayvacık ilçesine bağlı Yukarıköy ve Çamkalabak köylerini kapsamaktadır. Tarihi bir geçmişe sahip olan Ayvacık bölgesindeki bu köylerin kuruluşu 1843-1873 yılları arasında dayanmaktadır. Köyler, yedi Yörük obasından oluşmaktadır (Özözen Kahraman vd., 2012: 104). Günümüzde hâlâ Yörük yaşayış tarzını sürdüren bu köylerde dışa göç oranı düşük olup, Ayvacık ilçesinin en kalabalık ilk altı köyü arasında yer almaktadırlar. Çalışma alanında, önceden hazırlanmış sorularla yüz yüze gerçekleştirilen sohbetler sonucunda elde edilen bilgiler, ses ve görüntü kayıt cihazları kullanılarak kaydedilmiştir. Bu kayıtlar daha sonra deşifre edilerek çalışmaya aktarılmıştır. Bu çalışmada, Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde doğumla ilgili ritüel ve uygulamaların tespit edilmesi ve ortaya konulması amaçlanmaktadır.

1. Doğum Öncesiyle İlgili İnanış ve Uygulamaları

Doğum da bir "geçiş" olduğuna göre, inançlar ve gelenekler, gebe kadını daha doğum öncesinden, hatta çocuk sahibi olma isteğinden itibaren birtakım âdetlere

uymaya ve bu âdetlerin gerektirdiği işlemleri yerine getirmeye yönlendirmektedir. Bu nedenle doğum, annenin gebe kalma isteğinden itibaren, yüzlerce âdet, inanç, dinsel ve büyüsel işlemin etkisi altında gerçekleşen bir süreçtir (Yeşil, 2012: 54). Evlilik ise çiftlerin yeni bir eşliğe ulaşmaları anlamına gelir. Toplum, yeni evlenen çiftlerden çocuk sahibi olmalarını bekler. Sedat Veyis Örnek, bu durumu şu şekilde açıklar: Kadın, saygınlık kazanmak, erkeğinin eşi olmak ve annelik duygusunu tatmak; erkek ise soyun devamını sağlamak için doğum yapmak zorundadır. Çocuk sahibi olamayan kadınlar ise toplumda hor görülmektedir (Örnek, 1977: 132). Gennep'e göre, doğum ritüellerinin ve uygulamalarının amacı, kadının toplumla kaynaşmasını sağlamak ve özellikle ilk çocuk erkekse, anne olarak toplumda yeni bir konum kazandırmaktır (van Gennep, 2022: 53). Türk kültüründe çocuk sahibi olmanın önemi, çocuk sahibi olamamanın bir kusur olarak görülmesi ve bunun Tanrı tarafından bir lanet olarak algılanması, Dede Korkut Hikâyelerinde de karşımıza çıkar. "Dirse Han Oğlu Boğaç Han" hikâyesinde Bayındır Han şöyle der: "Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa, oğlu kızı olmayanı kara otağa kondurun; oğlu, kızı olmayanı Ulu Tanrı hor görmüştür, biz de hor görürüz." Bu ifade, Türk kültüründe anne-baba olabilmenin değerini vurgular (Gökyay, 1976: 1-2).

Çalışma alanı olan Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde de durum benzerdir. Soyun devam etmesi ve çocuk sahibi olmak, toplumda bireylerin değerini artırmaktadır. Öyle ki çocuk sahibi olmayan kadınlar "kısır" olarak adlandırılmakta ve kişiler arası çatışmalarda bu durum bir eksiklik olarak dile getirilmektedir (KK-4, KK-6, KK-8). Çocuk sahibi olan anne ve baba için çocuk, bir dayanak noktasıdır. Kaynak kişiler bu durumu "Efeli alimi kovalar, arkalı köpek kurt kovalar" şeklinde ifade etmektedir (KK-8). Bu nedenle, köyde her kadın evlendikten sonra çocuk sahibi olmayı istemektedir. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlarda bir gecikme yaşanırsa, bazı geleneksel tedavi ve sağaltma yöntemlerine başvurulmaktadır. "Türkmen ipi" denilen uygulamada, kadının beline sıkıca bağlanan ip ile kadın yaklaşık 15 gün dolaşır. Bu süreçte kadın, yalnızca çorba gibi sıvı yiyecekler tüketir. Eğer bu kurala uymazsa, ölümle sonuçlanabilecek durumlarla karşılaşabilir. İkinci bir geleneksel tedavi yöntemi "ayaklarından aşağı sallamak"tır. Bu yöntemde, çocuğu olmayan kadın bacaklarından üç kez sallanır ve ardından beli sıkıca bağlanır. Kadın, 15 gün boyunca ayakları yukarı gelecek şekilde dinlenir. Aksi davranması durumunda, çocuk sahibi olamayacağına inanılır (KK-1, KK-5, KK-6, KK-8, KK-10, KK-14). Başka bir geleneksel tedavi yöntemi ise "bocut yakma"dır. Bocut, çömlekten yapılmış bir kap olup, arka kısmına pamuk yapıştırılarak yakılır. Yakılan bocut, kadının karnına konur. Isıyla damarların açıldığına ve böylece çocuğun olmasına engel olan damarların temizlendiğine inanılır (KK-1, KK-5, KK-6, KK-8).

Türk toplumunda, geçmişten günümüze kadar kutsallardan yardım dileme geleneği vardır. Aça ve Yolcu'ya göre, Türk inancında önemli bir yere sahip olan

atalar kültü ile birlikte insanlar, Tanrı ile aracılık eden türbelerde şifa diler ve adak adar (Aça ve Yolcu, 2021: 355). Türklerde Tanrı'dan çocuk dileme geleneği, Dede Korkut Hikâyelerinde de görülür. "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu" hikâyesinde Dirse Han ve eşi, Tanrı'ya dua edip aç olan insanları doyurur, bunun karşılığında bir çocuk sahibi olurlar (Gökyay, 1976: 6-7). Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde de çocuğu olmayan çiftler, Tanrı'ya dua edip adak adar veya çevredeki türbelere giderek dilek diler. Çocuk sahibi olduktan sonra adaklarını yerine getirmezlerse kötü şeylerin olacağına inanılır (KK-2, KK-6). Hamile kadınların sağlıklı bir hamilelik dönemi geçirmesi için belirli kurallara uyması gerekmektedir. Hamile kadın, ağır şeyler kaldırmamalı, zıplayıp hoplamamalı ve aşırı üzülmemekten kaçınmalıdır (KK-1, KK-6, KK-8). Cenazeye katılmamalı veya cenazeye bakmamalıdır. Aksi halde, çocuğun ölen kişiye benzeyeceği düşünülür (KK-1, KK-3, KK-5, KK-6, KK-8, KK-10, KK-11, KK-14). Hamile kadının iştahı artan bazı yiyecekleri yemesi gerekir. Aksi takdirde, çocuğun bir şeyinin eksik olacağına inanılır (KK-1, KK-3, KK-5, KK-6, KK-8, KK-10, KK-11, KK-14). Eskiden cinsiyet tahmini fiziksel özelliklere dayanırken, bugün bu teknolojiyle mümkündür.

2. Doğum Sırası İnanış ve Uygulamaları

Üretkenliğin önemli bir eşiği olan doğum, tüm toplumlarda sabırsızlıkla beklenen, zor ve meşakkatli bir süreçtir. Aynı zamanda çocuk sahibi olmanın en son ve en zorlu aşamasıdır. Anne ve baba adayları, aileleriyle birlikte doğum anını büyük bir heyecanla bekler ve gerekli hazırlıkları yapar. Günümüzde gelişen teknoloji ve artan imkânlar sayesinde doğum kolaylaşmış olsa da, eski dönemlerde bu süreç aileler için oldukça zor ve zahmetli bir deneyim olmuştur. Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde doğum sırasında, geleneksel hekimlik uygulamaları ve doğumun kolaylaşmasını sağlamak için çeşitli ritüeller gerçekleştirilir.

Doğum sancularının başlamasıyla birlikte, köyde ebelik eğitimi almamış, ancak yılların tecrübesiyle doğumları yöneten "ebe kızlar" çağrılmaktadır. Doğum sırasında, doğum odasına ebe kız dışında yalnızca hamile kadının yakınları girebilir. Ancak adet gören kadınlar içeri alınmaz. Bu durumun nedeni, Türk inancında adet gören kadının "kirli" kabul edilmesi ve doğumda olumsuzluklara neden olabileceği inancıdır (KK-1, KK-3, KK-6, KK-8). Doğum sırasında bir gecikme veya aksilik yaşanmaması için hamile kadının üzerindeki düğümler çözülür. Bu ritüelle, düğümlerin çözülmesi gibi doğumun da kolaylaşacağına inanılır (KK-1, KK-6, KK-8, KK-11). Eğer doğum sırasında bir aksilik veya zorluk olursa, hamile kadına kocasının ayakkabısından su içirilir (KK-5). Eski Türk inancına dayanan bu yöntem, kötü ruhları (iyeleri) uzaklaştırmayı amaçlar. Ayrıca anne ve bebeği korumak için kötü iyeler aldatılmaya veya dikkatleri başka yöne çekilmeye çalışılır (Ünalın, 2023: 304).

Doğum gerçekleşikten sonra bebeğin göbeği bir bıçakla kesilir ve kuruması için tuzlanır. Göbek bağında kan birikmemesi için ip ile bağlanır. Ardından bebek,

annesi tarafından emzirilir. Emzirilen bebek, terlememesi, kokmaması ve derisinin sağlam olması amacıyla yıkanır ve tuzlama işlemi yapılır (Aça ve Yolcu, 2021: 363). Bebeğin tuzlanmasının ardından, doğum yapan kadın annesi tarafından yıkanır ve “ak gömlek” denilen kıyafet giydirilir (KK-1, KK-8). Beyaz gömlek, mitolojide saflık ve iffeti simgeler; ruhun beden üzerindeki zaferini temsil eder (Çoruhlu, 2002: 190).

Bebeğin ruhunun bir parçası olduğuna inanılan plasenta ve göbek bağı, kötü iyelerin ve büyülerin zararlarından korunmak için kimsenin erişemeyeceği bir yere gömülür (Aça ve Yolcu, 2021: 363). “Bebeğin eşi” olarak adlandırılan plasenta, anne rahmine düştüğü andan itibaren bebeğin bir parçası olarak kabul edilir. Plasentanın toprağa gömülmesi, insanın topraktan geldiği inancının bir yansımasıdır (Aça ve Yolcu, 2021: 363). Göbek bağı ise bebeğin geleceğiyle ilişkili olduğu için gelişi güzel atılmaz. Göbek bağının kuruyup düşmesinden sonra, çocuktan beklenen geleceğe göre belirli yerlere gömülür. Yörük yaşamında hayvancılık temel geçim kaynağı olduğundan, erkek çocukların göbek bağı “koyunla pişsin” diye ağıla gömülür. Bu, çocuğun büyüdüğünde hayvancılıkla uğraşmasını simgeler. Kız çocuklarının göbek bağı ise, “evcimen” olmaları ve büyüdüklerinde ailelerine ve eşlerine bağlı kalmaları için evin yüklüğüne yerleştirilir (KK-3, KK-5, KK-6, KK-8, KK-9, KK-11).

3. Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamaları

Çocuğun doğumuyla birlikte, ailedeki sevinç ve mutluluk yerini anne ve çocuğun sağlığı ile mutluluğuna olan ilgiye bırakır. Bu ilgi, doğum ile birlikte önemli bir eşik atlayan anneye ve henüz savunmasız durumda olan yenidoğana yöneliktir. Yenidoğanı dünyada tutmaya ve bahtlı, talihli bir birey olmasını sağlamaya odaklanır (Aça ve Yolcu, 2021: 364). Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde yeni doğum yapmış kadınlar, halk arasında “kırklı kadınlar” olarak anılır. Kırklı kadınlar, doğumdan bir iki gün sonra dinlenip hafif işlere başlarlar. Ancak kırk gün boyunca, bebeğiyle birlikte yalnız bırakılmaz ve kırklı çocuk dışarı çıkarılmaz. Bu süreçte, eve yakın akrabalar dışında misafir kabul edilmez (KK-4, KK-6, KK-11, KK-13). Anne ve çocuğun bu dönemde savunmasız olması, onların “eccinli” veya “şeytan” gibi kötü ruhlarla karşı karşıya kalmalarına neden olabileceği inancını doğurur. Bu kötü ruhların, yalnız kalan anne ve bebeğe zarar verebileceği düşünülür. Bu nedenle kırk gün boyunca, anne ve çocuğun yanında mutlaka bir aile büyüğü bulunur (KK-3, KK-4, KK-11, KK-13). Ayrıca, anne ve çocuk uyurken, çocuğun yüzünün annesine dönük olması gerektiği inancı vardır (KK-6). Yeni doğum yapmış kadının sancıları devam ederse, rahim bölgesi kuşaklarla sarılarak sıcak tutulur. Sütün artırılması için ise şekerli şerbet, halk arasında “lohusa şerbeti” olarak bilinen bir içecek, kırklı kadına içirilir (KK-3, KK-4, KK-6, KK-10, KK-13).

Türk toplumlarında lohusa döneminde, hem anne hem de çocuğun çeşitli tehlikelere açık olduğuna ve kırkinci gün bu tehlikelerden arınacaklarına inanılır. Bu nedenle, kırkinci gün “kırklama” adı verilen bir tören yapılır. Kırklama, kırk gün boyunca farklı adlarla iki kez uygulanabilir (Aça ve Yolcu, 2021: 366; Sevil vd., 2014: 118). Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde kırklama, “yarı kırklama” ve “tam kırklama” olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilir. Yarı kırklama, doğumdan sonraki yirminci günde yapılır. Köyün yakınındaki gölden toplanan taşlar bir bakır kazana atılır ve su kaynatılır. Anneanne ve kaynana bu suyla bebeği ve anneyi yıkar. Kaynatılan taşlar ve bakır kap, ileride kullanmak üzere saklanır. Ayrıca, kırk suyunun bir kısmı evin her yerine serpilir. Kırkinci gün geldiğinde, saklanan taşlar ve bakır kap tekrar kaynatılır. Anneanne ve babaanne, bu kaynayan suyla hem çocuğu hem de anneyi yıkar. Böylece tam kırklama tamamlanır. Kırklanan çocuk, beşikte uyutulur ve altına bir parça ekmek ile sığır gübresi konur. Bu ritüelin, çocuğun “taş gibi yatsın, bok gibi uyusun” diye yapıldığına inanılır. Kırk suyu, evdeki tüm çaputların yıkanması ve evin temizlenmesi için kullanılır. Kırklama sonrası taşlar ve bakır kap göle atılır (KK-1, KK-4, KK-6, KK-8, KK-10, KK-11, KK-13, KK-15). Kırklama tamamlandıktan sonra “kırk uçurması” adı verilen bir ritüel gerçekleştirilir. Anne ve çocuk, bir aile büyüğünün evine götürülür. Çocuk burada uyutulur ve altın, para gibi hediyelerle ödüllendirilir. Ayrıca, çocuğun sağlıklı olması için yumurta; tatlı dilli olması için ağzına şeker sürülür (KK-4, KK-8, KK-10, KK-13, KK-15).

Ad koyma işlemi sıradan bir olay olmayıp, gerekli dini ritüellerle gerçekleştirilir. Bu işlem, çocuğun birey olarak toplumdaki yerini almasını sağlar (van Gennep, 2022: 76). Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde ad koyma geleneği günümüzde de sürdürülmektedir. Çocuk doğar doğmaz adı verilmez; ad koyma işlemi için göbek bağının düşmesi beklenir (KK-2, KK-3, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11). Geçmişte, bu işlem göbek bağı düştükten sonraki ilk Perşembe veya Cuma günü yapılırdı (KK-3, KK-9). Günümüzde çocuğun adı, genellikle anne ve babası tarafından belirlenir. Ancak geçmişte bu karar, dede ve büyükannelere aitti. Çocukları sürekli ölen aileler, yeni doğan bebeğin adını hocaya danışarak belirlerdi. Cami hocası, çocuğun kulağına ezan okur ve üç kez adını tekrar ederek ad koyma işlemi tamamlar. Bu işlemin ardından hazırlanan yemekler misafirlere ikram edilir (KK-2, KK-3, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-13).

Doğumdan sonraki süreçte, çocuğun belirli eşiklerden geçmesiyle çeşitli ritüeller uygulanır. Diş buğdayı dizme, tırnak kesme, saç kesme ve diş düşürme gibi ritüeller, köyde önemli bir yer tutar. Çocuğun ilk dişi çıktığında, otuz iki tane buğday kaynatılarak ipe dizilir ve çocuğun omzuna asılır. Buna “diş buğdayı” denir. Bu ritüelin, çocuğun dişlerinin buğday gibi düzgün olması için yapıldığına inanılır (KK-3, KK-4, KK-5, KK-8, KK-11). İlk tırnaklar kesildikten sonra, kimsenin ulaşamayacağı bir yere atılır. Benzer şekilde, ilk kez tıraş edilen erkek çocuğun saçları da kimsenin basamayacağı bir yere gömülür. Bu işlem sonrası, çocuğa

koyun veya kuzu hediye edilir (KK-2, KK-6, KK-7, KK-8, KK-10, KK-11, KK-13). İlk düşün diş ise çocuğun evine bağlı kalması için evin çatısına atılır ve bunu gören ilk kişi aileye para verir (KK-2, KK-6, KK-7, KK-8, KK-10, KK-13).

Bazı çocukların doğuştan ya da sonradan oluşan sağlık sorunlarını gidermek için geleneksel sağaltma yöntemlerine başvurulur. Yürüme çağı geldiği halde yürüyemeyen çocuklar için "köstek kesme" adı verilen büyüsel bir ritüel uygulanır. Çocuğun ayaklarına ince bir ip bağlanır ve bir eşeğe bindirilir. İp kesildikten sonra çocuğun yürümeye başlayacağına inanılır (KK-1, KK-5, KK-6, KK-8, KK-9, KK-11). Konuşma gecikmesi veya kekemelik gibi konuşma sorunları ise hocalara götürülerek dua yoluyla çözülmeye çalışılır (KK-6).

Sonuç

Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde gerçekleştirilen bu çalışma, doğum ritüellerinin, geleneksel inanç ve uygulamaların bir yansıması olarak köylerin kültürel kimliğini nasıl koruduğunu ortaya koymaktadır. Bu köylerde doğum, yalnızca biyolojik bir süreç değil; aynı zamanda toplumsal, kültürel ve manevi bir dönüşümün başlangıcıdır. Doğum öncesinden başlayarak doğum sırasına ve sonrasına kadar uzanan ritüeller, sadece yeni bir bireyin topluma katılımını değil, aynı zamanda toplumsal bağların pekiştirilmesini de sağlamaktadır. Geleneksel uygulamalar, modern tıbbi gelişmelerle birlikte değişim göstermiş olsa da, köy halkının geleneklerine olan bağlılığı dikkat çekicidir. Örneğin, hamilelik sürecinde kadınların sağlığına yönelik ritüel ve uygulamaların, modern sağlık hizmetleri ile bir arada sürdürüldüğü gözlemlenmiştir. Bu durum, geleneksel bilginin hala canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Doğum sırasında ve sonrasında uygulanan ritüeller, bireyin topluma kabul edilmesi, korunması ve gelecekteki rolünün belirlenmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Örneğin, kırklama ritüeli ve ad koyma gibi uygulamalar, bireyin topluma sağlıklı bir şekilde katılımını sağlarken, bu süreçte kültürel değerlerin aktarılmasına da hizmet etmektedir. Göbek bağının ve plasentanın saklanması ya da gömülmesi gibi uygulamalar, bireyin yaşam boyu sürecek bağlarını ve topluma olan aidiyetini sembolize etmektedir.

Küreselleşmenin etkisiyle bazı geleneklerin unutulmaya yüz tuttuğu günümüzde, Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinin doğum ritüellerini yaşatmaya devam etmeleri, kültürel sürekliliğin önemli bir örneğini sunmaktadır. Bununla birlikte, modern tıbbi imkanların etkisiyle bazı geleneklerin işlevinin değiştiği ya da yalnızca sembolik olarak uygulandığı görülmektedir. Bu durum, geleneklerin esnekliğini ve değişen koşullara uyum sağlama kapasitesini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, yalnızca bir alan araştırması olmanın ötesinde, kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından da önemli bir kaynak oluşurmaktadır. Yukarıköy ve Çamkalabak köylerinde doğum ritüellerine ilişkin detayların belgelenmesi, bölgedeki geleneklerin kaybolmaması adına büyük bir

adım olarak değeriendirilebilir. Aynı zamanda bu çalışma, Türk kùltüründeki geçiş ritüellerine ilişkin daha geniş bir perspektif sunarak, farklı bölgelerdeki benzer uygulamaların karşılaştırılmasına da olanak tanımaktadır.

Sonuç olarak, bu araştırma, doğumun sadece bir biyolojik olay olmadığını, aynı zamanda kùltürel değerielerin ve inançların bir taşıyıcısı olduğunu göstermektedir. Yukarıküy ve Çamkalabak köylerinde doğum ritüellerinin bu denli canlı bir şekilde devam etmesi, kùltürel kimliklerin korunması ve toplumsal dayanışmanın sürdürülmesi açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, bu tür çalışmaların, farklı bölgelerdeki benzer geleneklerin incelenmesi ve belgelenmesiyle desteklenmesi, kùltürel mirasın korunması adına değerieli bir katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aa, Mehmet ve Yolcu, Mehmet Ali (2021). "Halk Bilgisi İnanış Temelli Temsilleri." *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aa. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 345-439.
- Çoruhlu, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet (2017). "Geçiş Dönemleri ile İlgili İnanışlar". *Halk İnanışları El Kitabı*. Ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 255-282.
- Gökyay, Orhan şaik (1976). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Örnek, Sedat Veyis (1977). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kùltür Yayınları.
- Özözen Kahraman, Selver vd. (2012). "Kùltürel Coğrafya Açısından Bir Saha Araştırması: Yukarıküy". *Kazdağları III. Ulusal Sempozyumu (Balıkesir, 24-26 Mayıs 2012)*. Balıkesir: Dileksan Kâğıtılık, 103-107.
- Sever, Mustafa (2016). *Mersin ve Yakın Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Barış Kitap.
- Sevil, Ümran vd. (2014). "Günümüzde Lohusalıkta Devam Eden Albasması ve Kırklama Uygulamaları". *Ege Üniversitesi Hemřirelik Fakùltesi Dergisi*, 30(1): 111-126.
- Ünalın, Özlem (2023) "Anadolu Türk Folklorunda Ayakkabı". *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi*, 11(34): 299-324.
- van Gennep, Arnold (2022). *Geçiş Ritleri*. Çev. Oylum Bülbül Beşler. İstanbul: Nora Kirap.
- Yeşil, Yılmaz (2012). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Bu Ritüellerde İcra Edilen Türler*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Adını vermek istemeyen kişi, Çamkalabak köyü, 1956, Okuma-Yazma var, (Görüşme: 11.09.2023).
- KK-2: Ali Kemal Vural, Çamkalabak köyü, 1951, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 03.09.2023).
- KK-3: Dudu Yılmaz, Yukarıköy, 1950, Okuma-Yazma var, (Görüşme: 23.08.2023)
- KK-4: Fatma Palaoğlu, Çamkalabak köyü, 1964, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 11.09.2023).
- KK-5: Hamide Çolak, Yukarıköy, 1962, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 25.08.2023).
- KK-6: Hanife Vural, Çamkalabak köyü, 1954, Okuma-Yazma var, (Görüşme: 03.09.2023).
- KK-7: Hüseyin Yılmaz, Yukarıköy, 1954, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 23.08.2023).
- KK-8: Mevlide Tekin, Yukarıköy, 1959, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 25.08.2023).
- KK-9: Muzaffer Yılmaz, Yukarıköy, 1952, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 23.08.2023).
- KK-10: Neslihan Kuru, Çamkalabak köyü, 1979, Ortaokul Mezunu, (Görüşme: 11.09.2023).
- KK-11: Rabia Ercan, Çamkalabak köyü, 1961, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 03.09.2023).
- KK-12: Sevcan Demir, Yukarıköy, 1993, Ortaokul Mezunu, (Görüşme: 25.08.2023).
- KK-13: Ünzile Polat, Yukarıköy, 1968, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 25.08.2023).
- KK-14: Ünzile Demirbaş, Yukarıköy, 1978, İlkokul Mezunu, (Görüşme: 25.08.2023).
- KK-15: Hamide Yılmaz, Yukarıköy, Ortaokul Mezunu (Görüşme: 24.10.2024).

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışmanın saha araştırmaları Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Etik Kurulu'nun 16.02.2023 tarih ve 02/19 sayılı Etik Kurul Onayı ile gerçekleştirilmiştir.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

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

Yazarın Notu: Bu makale Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde hazırlanmakta olan *Zorunlu Kırsal Dönüşüm ve Folklor Etkileri: Yukarıköy ve Çamkalabak Örnekleri* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: The field research of this study was conducted with the approval of the Ethics Committee of Çanakkale Onsekiz Mart University Graduate Education Institute Ethics Committee dated 16.02.2023 and numbered 02/19.

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: The author(s) would like to thank Eskişehir pigeon grooms for providing reliable data in the field research of the study.

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

Author’s Note: This article is derived from the master's thesis titled *Forced Rural Transformation and its Effects on Folklore: Yukarıköy and Çamkalabak Examples*.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 03.11.2024

Kabul Tarihi: 04.12.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 271-284

Research Article

Received Date: 03.11.2024

Accepted Date: 04.12.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1578594

PLANLI BİR SUÇLULUK ARTTIRMA ÖYKÜSÜ: SABAHATTİN ALİ'NİN "KATİL OSMAN"INDA CEZANIN İŞLEVİ

A Story of Planned Escalation of Crime: The Role of Punishment in Sabahattin
Ali's "Katil Osman"

Büşra İŞYOK*

ÖZ

Ceza uygulamalarının adaleti sağlama, hakları koruma, caydırma, misal teşkil etme, ibret verme ve ıslah etme gibi işlevleri olduğu varsayılabilir. Hatta bu bakış açısına göre, bu işlevlerin yerine getirilmesi cezanın aynı zamanda hedefidir. Yani ceza uygulamalarının bu hedefi ve işlevleri gerçekleştirdiği haliyle idealize edildiği söylenebilir. Fakat bu idealin gerçeklikte pek de işlemediğini görmek mümkündür. Bu çalışmada, Sabahattin Ali'nin (1907-1948) "Katil Osman" adlı öyküsünde, metnin başkişisi Osman'ın başından geçenlerden yola çıkılarak, cezanın işlevi ele alınacaktır. "Katil Osman" öykünün cezadan beklenen işlevin, en azından Osman adına, karşılık bulmayışına, örnek teşkil ettiği söylenebilir. Söz konusu metnin, bu niteliğinin göz önünde bulundurulması dolayısıyla, cezanın işlevi bağlamında incelenmesinin sonuç vereceği öngörülebilir. Böylece çalışmanın içeriği, Michel Foucault'nun cezanın işlevine yönelik tezlerinin de ışığıyla, cezanın, "Katil Osman" öyküsünün Osman'ı üzerindeki etkilerinin sorgulanmasıyla şekillenecektir. Nitekim cezanın işlevini, her koşulda yerine getirmediği ortaya koyulmuştur. Hatta bu incelemenin neticesine göre, cezaya atfedilen işlevlerin tam anlamıyla isabetli olup olmadığı da sorgulanmaya açıktır denilebilir.

Anahtar Sözcükler: Suç, ceza, Michel Foucault, Katil Osman, Sabahattin Ali

ABSTRACT

It can be assumed that penal practices have functions such as ensuring justice, protecting rights, deterring, setting an example, making an example and rehabilitating. In fact, according to this point of view, the fulfilment of these functions is also the goal of punishment. In other words, it can be said that penal practices are idealised as they fulfil these goals and functions. However, it is possible to see that this ideal does not work in reality. In this study, the function of punishment in Sabahattin Ali's (1907-1948) short story "Katil Osman" will be discussed based on the experiences of Osman, the protagonist of the text. It can be said that the story "Katil Osman" is an example of the failure to fulfil the expected function of punishment, at least on behalf of Osman. It can be predicted that analysing the text in question in the context of the function of punishment will yield results due to the consideration of this characteristic. Thus, the content of the study will be shaped by questioning the effects of punishment on Osman in the story "Katil Osman" in the light of Michel Foucault's theses on the function of punishment. As a matter of fact it has been revealed that punishment does not fulfil its function under all circumstances. In fact, according to the result of this

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Nevşehir-Türkiye. E-posta: busraisiyok@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5342-2325.

examination, it can be said that it is open to question whether the functions attributed to punishment are fully accurate.

Keywords: Crime, punishment, Michel Foucault, Katil Osman, Sabahattin Ali

Giriş

Suç ve ceza, hukuk bilimini çağırıştırın sözcüklerdir. Elbette bu sözcüklerin, bilenler için, Fyodor Mihayloviç Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* adlı eserini hatırlatması da mümkündür. Hukuk terimi olarak suç, Türk Dil Kurumunun sözlüğünde, “[y]asalara aykırı davranış” şeklinde tanımlanmıştır (URL-1). Ceza da genel itibarıyla suçla ilişkilendirilen bir kavramdır. Sözlüğün, yine bir hukuk terimi olarak, ceza sözcüğüne yaptığı tanım ise şöyledir: “Suç işleyen bir kimsenin yaşantısına, özgürlüğüne, mallarına, onuruna karşı yasaların öngördüğü yaptırım” (URL-1). Dolayısıyla, her suçun beraberinde cezasını da getirdiği akıllara gelebilir. Öyle ki bu durum, suçun olduğu yerde cezadan, cezanın olduğu yerde suçtan bahsedilebilir gibi bir paradoksa dönüştürülebilir. Ceza uygulamalarının adaleti sağlama, hakları koruma, caydırma, misal teşkil etme, ibret verme ve ıslah etme gibi işlevleri olduğu varsayılabilir. Hatta bu bakış açısına göre, bu işlevlerin yerine getirilmesi cezanın aynı zamanda hedefidir. Yani ceza uygulamaları bu hedefi ve işlevleri gerçekleştirdiği haliyle idealize edildiği söylenebilir.

Michel Foucault, bir ceza veya baskı sistemi olarak hapisanenin kurulmasında öncül amacın suçluları eğitmek olduğunu söyler. Hatta ona göre bu sistemi kuranlar, suçluların hapisten çıktıktan sonra da askerlik veya okul tipinde bir evcilleştirme yoluyla, suça eğilimli kişilerden yasalara itaat eden kişilere dönüşmelerini ve itaatkâr bireyler üretmeyi bekler (2021: 149). Bu beklentinin, hapisliğin bir şekilde sonlanmamasına, yalnızca boyut değiştirmesine yönelik olduğu yorumu da yapılabilir. Fakat yine Foucault'nun ifade ettiği gibi daha ilk zamanlardan itibaren hapisane sistemi idealize edilen şekilde sonuç vermemiş, tersine kişilerin hapisanede kalma süresi arttıkça yeniden eğitilmiş olma durumu azalmış ve suça eğilimi artmıştır. Foucault, bunun negatif üretkenlik olduğunu ve normalde hapisanelerin yok olması gerektiğini söyler. Bu sistemin devam edişinin sebebi olarak da yerine neyin konulabileceği sorusunun yanıtsız kalışını işaret eder (2021: 149).

Ayrıca Foucault'nun cezanın uygulandığı kurumlar diye de nitelendirilebilecek hapisaneler üzerine, “hapisaneleri eleştirmek istiyorsanız hapisaneleri, verimsizliğini, vb.'ni eleştirmenin pek çok yolu var ama aynı zamanda hapisanenin sırf insanları işledikleri suçtan dolayı cezalandırması gerektiği ve onları özgürlüklerinden mahrum bırakarak ıslah edebilecekleri varsayımına yaslandığı için de eleştirebilirsiniz” şeklindeki ifadelerinin de dolayısıyla, cezaya atfedilen işlevin tam anlamıyla isabetli olmadığı söylenebilir (2023b: 47-48). Dahası Foucault, suç işlemenin, cezaya tabi tutulmayı gerektirdiği düşüncesinin de eleştirilebilir olduğuna işaret etmiştir. Böyle bir bakış açısıyla cezanın, ceza sistemlerinin, cezaların

uygulandığı kurumların, işlevlerini yerine getirip getirmediklerinin değerlendirilmesinden de önce, bunlara atfedilen işlevlerin ne kadar anlamlı olduğu sorgulanabilir.

Bahsi geçen sorgulamanın da bu çalışmanın meydana getirilmesinde harekete geçirici etkisi olduğu söylenebilir. Çalışmada, Sabahattin Ali'nin "Katil Osman" adlı öyküsünde, metnin başkişisi Osman'ın başından geçenlerden yola çıkılarak, cezanın işlevi ele alınacaktır. Bu öykünün, cezadan beklenen işlevin, en azından Osman adına, karşılık bulmayışına örnek teşkil ettiği söylenebilir. Böylece çalışmanın içeriği, Foucault'nun cezanın işlevine yönelik tezlerinin de ışığıyla, cezanın, "Katil Osman" yküsünün Osman'ı üzerindeki etkilerinin sorgulanmasıyla şekillenecektir. Birinci bölümde suç, ceza, hapishane, gözetim gibi kavramalar analiz edilecek, ardından ikinci bölümde söz konusu öykü bu analizlerden hareketle zmlenecektir. Dolayısıyla, söz konusu metnin, bahsedilen kuramsal çerçeveye okumasın yapılması yoluyla, anlamlandırılmasına farklı bir boyut getirerek katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Suç, Ceza ve Hapishaneler

Suç, aşağı yukarı her şey için geçerli olan görecelik göz ardı edilmeden, ah-laka, adaba, törelere ya da kanuna aykırı söylem veya davranışlar olarak ele alınabilir. Michel Foucault'nun, *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinde, suçu anlamlandırmaya dair vereceği fikir açısından, şu söyledikleri önemlidir:

Neyin suç olarak kabul edilmesi gerektiğini, toplumun kendi çıkarları doğrutusunda tanımladığı doğrudur: demek ki suç doğal değildir. Fakat suç düşünülür düşünülmez, cezanın hiçbir güçlük olmadan hemen akla gelebilmesi için, bunların arasındaki bağın mümkün en dolaysız biçimde olması gerekir: benzerlikten, benzetmeden, yakınlıktan. "Bir cezaya çarptırılma endişesinin zihni avantajlı bir suç açısına yönelten yoldan çıkartması için, cezaya suçun doğasıyla mümkün olduğunca uygunluk" vermek gerekir. İdeal ceza, yaptırım uyguladığı suça göre şeffaf olacaktır; böylece onu seyreden kişi açısından, kesinlikle cezalandırdığı suçun işareti olacaktır ve suç işlemenin hayalini kuran kişi için de yalnızca suç fikri ceza işaretini uyandıracaktır. (2015: 168)

Dolayısıyla suçun suni bir ürün olduğu söylenebilir. Ayrıca suçun anlamlandırılabilmesi adına üretildiği dönem, toplum, kùltür, idare, yönetim sitemi, kurum ve benzerleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Suçun en yaygın çağrışımı ise cezadır ve suç çoğunlukla ceza aracılığıyla tanımlanmaktadır. Bu durumun da birbirlerine katkıda bulduklarının, birbirlerini beslediklerinin göstergesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Burada bahsedilen bir diğer mesele de hangi suçun hangi cezaya karşılık geleceğidir. Foucault, ideal cezanın kriterleri olarak denklik, dolaysızlık, uygunluk, şeffaflık gibi unsurları saymıştır. Ona göre, "Bir suça uygun düşen cezayı bulmak, bir ktùlük yapma düşüncesini çekici olmaktan kesinlikle çıkartan bir dezavantajı

aramak demektir" (2015: 167). Peki ama bu dezavantajı bulmak her zaman mümkün olabilir mi? Bulunsa bile bu dezavantaj, herkes için kötülük yapmayı çekici olmaktan çıkartmaya yeterli olur mu? Yani, ideal cezayı bulmak bir idealden ibarettir denilebilir mi?

Tarih boyunca ceza uygulamalarının çok çeşitli biçimler aldığı görülmüştür. Bunlara idam, zorla çalıştırma, fiziki acı çektirme, içeri kapatma, mallara el koyma, ikamet yasağı, sürgün etme, cezaevinde ya da akıl hastanesinde tutma gibi örnekler verilebilir. Cezalandırmanın metodu ne olursa olsun, bunlardan temel beklenti her çağ ve toplulukta benzerlik göstermektedir. Fakat Foucault'nun "cezalandırmanın her şeyden önce (eğer tamamen değilse) suçları bastırmanın bir biçimi olduğu ve bu rol içinde toplumsal figürlere, siyasal sistemlere veya inançlara göre sert veya hoşgörölü olacağı, kefaret ödetmeye dönük olacağı veya bir telafi elde etmeye bağlı kalacağı, bireylerin takibine veya ortaklaşa sorumlulukların işe katılmasına yaslanacağı yanılmasıından kurtulmak gerekir" diyerek vurguladığı gibi cezanın kavranışıyla ilgili yanılgıların olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca cezanın nasıl algılandığının, etkinliğini olumlu ya da olumsuz yöne ileteceğiyle doğrudan ilişkili olacağı söylenebilir (2015: 61).

Suç işleyip hüküm giyenlerin gönderildiği ve orada tutulduğu yapı anlamında hapisshenenin meydana gelişi ise ceza tarihinin kısmen ileri aşamalarından sayılmaktadır. "Hapishane sistemi, baskıcı hapishaneyi, ceza olarak hapishaneyi kastediyorum, geç ortaya çıktı, aşağı yukarı on sekizinci yüzyılın sonunda. On sekizinci yüzyıl sonundan önce hapishane yasal bir ceza değildi; insanları, istisnai durumlar hariç, sadece davalarının açılmasından önce tutmak için hapsediyorlardı, yoksa cezalandırmak için değil" diyen Foucault'nun bu anlattıkları hapishenenin tarihçesi niteliğindedir (2021: 149).

Jeremy Bentham tarafından, fonksiyonelliğinin arttırılması amacıyla, "Panoptikon" adı verilen bir hapishane modeli geliştirilmiştir. Foucault'nun Panoptikon tarifi oldukça kapsamlıdır ve yapı tasarısının neye benzediğinin, neyi hedeflediğinin, nasıl işleme gerektiğinin aydınlatılması bakımından önemlidir:

Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını katetmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğı kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır. Görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme,

sùrekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluştur-
maktadır. Sonuç olarak, hücre ilkesi tersine døndürùlmekte veya daha doç-
rusu onun üç işlevi -kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak- tersyüz
edilmektedir; bunlardan yalnızca birincisi korunmakta, diğer ikisi kaldırıl-
maktadır. Tam ışık altında olma ve bir gözetmenin bakışı, aslında koruyucu
olan karanlıktan daha fazla yakalayıcıdır. Görünùrlük bir tuzaktır. (2015: 295-
96)

Buradan hareketle, söz konusu yapı tasarısında, son raddeye kadar görünür
kılınmaya çalışılan mahkùmlardır. Dolayısıyla, görünùrlük tuzağına düşürùlmeye
çalışılan da onlardır. Fakat gözetim altındaki gözetleyene her daim tüm gerçek-
liğini göstermeyebileceği söylenebilir. Foucault'nun "ne kadar kafes varsa, o kadar
küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır" sözleriyle de işaret
ettiği gibi orada görünür kılınanın, sadece bir kurgudan ibaret olabileceği düşünü-
lebilir (2015: 296). Mahkùm, istediği takdirde kendinin kurguladığı ve başrolünü
oynadığı bir oyun sergileyebilecektir. Dolayısıyla gözetleyenin gördüğü de bir kur-
macadan ibaret olacaktır.

Bunlara ek olarak, Bentham, tasarlamış olduğu hapisane modeli için hangi
koşulların çok önemli olduğunu kavramanın faydalı olabileceğini ifade etmiştir:
"[İ]çin özü, iyi bilinen, etkili görünmeden gözetleme mekanizmasıyla birleşen gözet-
leyicinin konumunun merkeziliğinde yatmaktadır" (2016: 23). Dolayısıyla, söz ko-
nusu yapıda baskın unsurun gözetim olduğu söylenebilir. Belki de Bentham, gö-
zeticiyi konumlandırığı yeri merkezî noktada tutmak yoluyla, sürekli, kesintisiz
gözetimin sağlanabileceğini düşünmüştür. Ayrıca Bentham, tasarladığı hapisane
modelinin birçok avantajı olduğunu da öne sürmüştür. Bu avantajlarından biri şu-
dur: "[ř]imdiye dek bir binaya yerleştirilenden daha da kalabalık bir topluluk tek
bir kişi tarafından gözetlenebilir; çünkü gözetleme sorunu, gözetlemenin sıklığı
artırılarak çözümlenemez" (2016: 25). Yani Bentham, gözetimden sorumlu olacak
en az sayıda kişiyle çokça gözetim yapılabileceğini vurgulamıştır.

Bunların dışında, Bentham, "[b]ahsi geçen cezalandırmaya mahkùm olan in-
sanlara gelince, tecrit doğası gereği ışlah etme amacına hizmet eder, kabullenilmesi
de direnilmesi kadar zordur" demiştir (2016: 30). Fakat bu, kolay kolay ne kabulle-
nilebilen ne de direnilebilen uygulamanın yarar sağlayabileceğini söylemek müm-
kün mü? Reddedilen bir tedavinin iyileştirdiği görülmüş mü? Demek oluyor ki,
söz konusu modelin, üzerine detaylıca düşünölmüş, bütün ayrıntılarıyla elden ge-
çirilmiş olsa bile, tutmadığı söylenebilir. Çünkü kapatmak, sınırlamak, soyutlamak
ve gözetlemek yöntemiyle ışlah etmeyi, iyileştirmeyi vaat eden bu plan, iş yapmış
olsaydı deney aşaması diye nitelendirilebilecek bir kullanımla sınırlı kalmaz bugün
hâlâ kullanılıyor olurdu denilebilir.

Küçük Suçlulukla Yetinmeyen Osman'ı Suçtan Menedemeyen Ceza

“Katil Osman” Sabahattin Ali’nin 1947 yılında yayınlanan son eseri *Sırça Köşk*’ün içerisinde yer alan bir öyküdür. Yazar “Katil Osman”ı 1945 yılında kaleme almıştır. Bu öykü 1 Aralık 1945 tarihinde *Görüşler* adlı dergide yayımlanmıştır. *Sabahattin Ali- Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Eserleri-* adlı çalışmasında, “Sabahattin Ali cezaevinde yaşadıklarını, görüp duyduklarını bazı şiir ve hikâyelerinde işledi” diyen Asım Bezirci’nin, bu metinlere verdiği örneklerden biri de “Katil Osman”dır (2007: 34).

Sabahattin Ali ve eserleriyle ilgili kitap, tez, makale biçimlerinde çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca özellikle öykülerini veya seçilmiş bir öyküsünü ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Fakat yapılan literatür taraması neticesinde tespit edilen bunca çalışma arasında, yalnızca “Katil Osman” adlı öyküye odaklanan, metni başlı başına konu edinen bir çalışmaya henüz rastlanmamıştır. “Katil Osman”a, şimdiye kadar yapılan çalışmaların bir kısmında sadece başlığı itibariyle yer verilmiş bir kısmında da kısaca değinilmiştir.

“Sabahattin Ali daha çok hikâyeci olarak ün kazanmıştır” diyen Bezirci, yazarın öykülerini konularına göre sınıflandırmıştır (2007: 79). “Katil Osman”ı da içerisine dâhil ettiği, “Mahpuslar ve Cezaevleri” başlığı altında ele aldığı konuya şu bilgileri aktararak giriş yapmıştır: “Sabahattin Ali, biri 1931’de Aydın’da, öbürü 1932’de Konya’da ve 1948’de İstanbul’da olmak üzere üç kez tutuklandı. Bir süre Aydın, Konya ve Sinop cezaevlerinde yattı. Bu sırada birtakım mahpuslarla konuştu, başlarından geçenleri öğrendi. Cezaevindeki yaşamı yakından inceledi. Sonra, duyduklarını ve gördüklerini bazı hikâyelerinde kullandı” (2007: 110). Bezirci’nin burada bahsettiğine göre, “Katil Osman” Sabahattin Ali’nin kendi yaşamında tesadüf ettiği, yüz yüze muhatap olduğu bir mahkûmun başından geçenleri kaleme almasıyla ortaya çıkmıştır: “‘Katil Osman’, Sabahattin Ali’nin Sinop Cezaevi’nde tanıdığı, serüvenini dinlediği kişilerden biridir. Gerçekte katil filan değildir. ‘Vururum, keserim!’ diye haraççılık eden biri olduğundan adı katile çıkmıştır. Bu yüzden de herkes ‘Osman’da adam vuracak hal ne gezer!’ diyerek eğlenmektedir onunla. Sonunda, bu alaylardan kurtulmak için, Osman gerçekten bir adam öldürür” (2007: 112). Burada aktarılanlar doğrultusunda, metnin olay örgüsünün gerçekte yaşananlarla oldukça benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Sabahattin Ali’nin cezaevlerinin ortamının ve orada cezalı olarak bulunanların gerçekliğinin farkında olduğu söylenebilir. “Katil Osman”da, çeşitli suçlardan karakola, mahkemeye, hapisaneye, kısa denilebilecek zaman aralıklarıyla, yolu düşmüş yirmili yaşlarda birinin öyküsü konu alınmıştır. Ramazan Korkmaz, “Mahk[û]mlar, Sabahattin Ali’nin kendi hayatını yansıtan, ondan izler taşıyan insanlardır. Bu tipler, bir bakıma Sabahattin Ali gerçekçiliğinin ürünleridir. Onun gözlemci ve duyarlı kişiliği, karşılaştığı her insanı, her olayı çok boyutlu görmesine ve anlatmasına sebep olur. Bu yüzden hikâyelerinde kuru ve yalın bir anlatıma rastlanmaz. Özellikle mahk[û]mların anlatıldığı hikâyelerde insan; kendisi, şartları ve iç dünyası ile dengeli bir bütün olarak verilir” demiştir (1991: 206). Söz konusu

metin de Korkmaz'ın bu görüfünü destekleyecek, söylediklerine örnek olarak verilebilecek niteliktedir.

“Katil Osman”, “[y]üksek kale duvarlarının dışından, limandan gelen sesler içime gariplik çöktürmüştü. Dödüğünü daha uzaklarda yanık yanık öttüren bir gemi şimdi yaklaşmış, demir atıyordu. Zincir gürlütüsü arasında kavga eden kayıkların sesini duyar gibi oluyordum. Gönlüm dışardaydı. Başka zaman beni avutan şeylere bakmıyordum bile” demesi üzerine, mahpus olduğı anlaşılan anlatıcının aktardıklarıyla biçimlenmektedir (2018: 27). Bu betimlemenin, Sabahattin Ali'nin de tutukluluk süreci geçirdiğı, oldukça yüksek duvarlarının ardı denizle çevrili tarihî Sinop Kalesi'nin içerisinde yer alan, Sinop Cezaevi'ni çağırıştırması mümkündür. Yine bu betimleme aracılığıyla, Sabahattin Ali'nin meşhur “Dışarıda deli dalgalar / Gelip duvarları yalar; / Seni bu sesler oyalar / Aldırma gönöl, aldırma...” dizeleri akla gelmektedir (2022: 40).

“Katil Osman” öyküsünün Osman'ı, yirmili yaşlardadır. Metinde, herhangi bir eğitim öğretim faaliyeti içerisinde bulunup bulunmadığının bahsi geçmemektedir. Ayrıca bir meslek sahibi de değildir. Düzenli bir gelir kaynağı yoktur. Çeşitli işlerde çalışmış fakat hiçbirinde uzun süreli kalamamıştır. Ölmüş babasından kalma evde yaşlı annesiyle birlikte yaşar. Annesi, evlerinin ufak bahçesinde sebze, meyve yetiştirip satmak yoluyla geçimlerini sağlamaya çabalar. Bu arada Osman, yine babasından kalma, bağın mahsulünü satar fakat eline geçen parayı alkollü içeceğe harcar. Bununla birlikte oturdukları evi de satmaya niyetlenen Osman'a, annesi, kendince aldığı tedbirlerle, engel olur. Bu süreci, yani Osman'ın oturmuş bir çevresinin, düzenli iş hayatının, yeterli ve sabit gelirinin olmayışını ve bir türlü geçimini, dirliğini sağlayamadığını, metnin anlatıcısı da şöyle aktarmıştır:

[B]u yaşa gelen ve babası genç öldüğü için halleri hiç de iyi olmayan Osman, şimdiye kadar bir iş tutmuş değildi. Hangi ustanın yanına verdilerse üç beş gün durup kaçmış, terzilikte ilik açmaktan, kunduracılıkta iplik mumlamaktan ileri gidememişti. Babadan kalma bir bağın baharda yaprağını, güzde üzümünü, kışın kökünü satıp rakıya yatırmış, anasının başını soktuğı iki göz evle arasındaki bir buçuk dönüm bahçeyi de aynı yere yollamak için çok uğraşmış, fakat ihtiyar kadının... müthiş bir inatla direnmesi ve tapuları Osman'ın dayısına verip saklatması yüzünden bu işi becerememişti. Nazı geçen, daha doğrusu şerrinden yılan esnafa musallat oluyor, bazan bir pabuççunun, bazan bir zerzevatçının yanına, kendisini isteyen olmadığı halde, çırak gibi girip beş on gün çalışıyor... birkaç lira para alıyordu... Akşamları herhangi bir meyhaneye dalıp bir ahbap sofrasında kendine içki, yemek ısmarlatır, olmazsa, aşçıya: ‘Borcum olsun!’ der, savuşurdu. (2018: 29-30)

Bu noktada, Foucault'nun Montreal'de katıldığı bir etkinlikte, “Hapishaneye ‘Alternatifler’” çerçevesinde yaptığı etüdünde şu söyledikleri, çalışmanın kişinin yaşamındaki rolüne dair vereceğı fikir bakımından anılmaya değerdir:

“Mahkûmun dönüşümünde ve huzurun sağlanmasında çalışma kendi başına asli bir işleve sahiptir. Yasayı ihlal etmeyi en emin biçimde önleyebilecek şey çalışmadır. Gerçekten cezalandırmaya kadir olan şey çalışmadır, o bunu diğer her şeyden daha iyi yapar. Suçun hakiki toplumsal karşılığını teşkil edecek şey çalışmadır. Başka bir deyişle, çalışma, ihlale verilen asli, temel yanıtır” (2023a: 14). Etkinlikte, o zamanki ceza uygulamalarına, cezayı uygulayan kurumlara, özellikle de hapis-hanelere, nelerin alternatif olabileceğinin, bunların nasıl daha fonksiyonel kılınabileceğinin üzerinde durulmuştur. Bunlardan en önemli beklentinin nihayetinde suçlunun iyileşmesi olduğundan harekele Foucault, çalışmayı öne sürmüştür. Foucault’ dan hareketle çalışmanın, üst düzeyde işlevsel bir ceza olmasından da öte suçun önleyicisi olduğu söylenilebilir. Çalışmak, bir bakıma değişim geçirmeye zorlayıcı vasıfta sunulmuştur. Osman’a gelindiğinde, suçu çağırmasına, suçun çevresinde dolaşmasına ve suça bulaşmasına, hayatındaki birtakım eksikliklerin kaynaklık edebileceği düşünülmektedir. Bu eksiklikler listesinin üst sıralarında bir yerde de iş gücü sahibi olmayışının geçtiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca, söz konusu öyküde, Osman’ın henüz olmamışken, katil diye anılması meselesi vardır. Osman küçük yaştan itibaren birilerine sataşan, kavga çıkaran biridir. Mahallesindekiler onunla muhatap olmaya çekinir duruma gelmiştir. Birçok kez de farklı nedenlerle karakola götürülmüştür. Katil lakabının takılması ise birini izleyen eylemlerinin neticesinde olmuştur:

Hiçbir düğünden, hiçbir toplantıdan eksik olmaz, kapısını açık bulduğu yere babasının evi gibi girer, üç kadehte sapıtır, ondan sonra ya terbiyesi yahut zavallılığı yüzünden kendisine mukabele edemeyecek birini seçer, balta olurdu. Kasabanın en kabadayıları bile onunla hır çıkarmaktan çekinirlerdi. Böyle bir çamura uymanın ayıplığı bir tarafa, Osman kavgada alt olacağını anlayınca işi hemen yaygaraya vurur, avaz avaz bağırır, ağlar, yedi mahalleyi başına toplardı. Her yerde, her vesileyle kavga çıkardığı, en küçük nizalarda bile elini bıçağına atıp: ‘Yakarım ulan, kanını içerim ulan, beni katil etme ulan!..’ diye bağırıp palavralar savurduğu için, daha bir kişiyi bile yaralamadan adı Katil Osman olmuştu. (2018: 30)

Burada aktarıldığı üzere, katillikle alakası olmamasına rağmen, birilerini rahatsız edecek davranışlarda bulunması, sağa sola bulaşması, etrafa afaki tehditler savurması, haraççılık yapması ve benzeri sebepler Osman’ın adını katile çıkarmıştır. Nitekim daha sonra lakabının yerini bulmasını sağlayacak olay gerçekleşecektir. Anlaşılacağı üzere Osman, yükümlülükleri konusunda herhangi bir fikri yokmuş görüntüsü sergileyen, cahil kalmış, işe yaramaz diye nitelendirilebilecek, kendi karnını doyurmak, üstünü başını temin etmek noktasında dahi tam anlamıyla sorumluluk almayan, her zaman karışıklık çıkarmaya hazır bir kişi olarak kurgulanmıştır. Bunlar, onun çocukluk çağında, gelecek için yeterince iyi bir şekilde hazırlanması bakımından gerekli desteği görmediğinin varsayılması açısından önemlidir. Osman babasını erken yaşta kaybetmiştir. Ziyaret günleri

geldiğinde oğlunu görünce ona ‘Ocağımızı batırdın Osman, tez günde boyların devrilsin!’ diyen, dolayısıyla ilişkilerinin sağlıklı olmadığı düşünölen, yaşlı bir anneye sahiptir (2018: 29). Metinde, Osman’ın dayısının varlığından da bahsedilir fakat herhangi bir kimseden farklı olduğuna dair bir işaret yoktur. Yani Osman’ın yakın çevresinde bir rol modeli olmadığı söylenebilir. Foucault’nun “on doku-zuncu yüzyıl boyunca aile hep yasallığın, yasaya uygun yaşamın veya yasal yaşama dönüşün temel etkenlerinden biri kabul edildi” demesinden de hareketle, aile faktörünün, Osman’ın yaşamına yansımalarının, suça eğilim olduğunu söylemek mümkündür (2023a: 15). Ayrıca Osman için bu eğilimin, içinde yokluğunu çektiği duyguların ikamesi olduğu yorumu da yapılabilir.

Bunların yanında, “Katil Osman”da, Osman’ın katil olmadan önce, birden fazla kez, hapishaneye girdiği de bilinmektedir. Bunlardan birinde Osman’la tesadüf eden anlatıcı, bir arada buldukları süre zarfında onu gözlemlene imkânına sahip olmuştur. Anlatıcıya göre Osman, duruşu, mahkûmlar üzerinde bıraktığı intiba ve fiziksel görünüşü itibariyle şöyledir: “[O]n yediden fazla göstermeyen, soluk, ince yüzlü, bembeyaz elli ve uzun parmaklı bir çocuktur. Yanıma hep ceketini toplayıp ellerini göbeğinin üstünde kavuşturarak sokulur, bir şey söyleyecek ol-sam: ‘Buyur Ağabey!’ diye başını uzatırdı. Memleketin şimdi hapiste bulunan namlı kabadayılarının yanında ağzını bile açmaz, hocasının bir sözünü kaçırmak istemeyen numunelik bir talebe gibi gözlerini dikip hep dinlerdi” (2018: 29). Bu tarifile, Osman’ın dışarıdaki hayatı hakkında konuşulanlar, hele lakabı tezatlık gösterir niteliktedir.

Öte yandan, anlatıcı hapishanede ilk defa denk gelişinde gördüğü, tanıdığı, bildiği Osman’la başkalarından dinlediği Osman’ı zihninde bağdaştıramamaktadır: “[B]enim hapishanede gördüğüm mah[c]up oğlanla bu azılı serseriye birleştirmek zordu” (2018: 30). Fakat anlatıcının, üstüne katil de olduğu haberini aldığı Osman’la ilgili farkındalığı değişim göstermeye başlamıştır:

H[â]lbuki o zaman da yine böyle bir edepsizlikten içeri düşmüştü: Bir akşam üzeri yolda evine giden bir mahallelisini çevirmiş: “Hadi gidelim de bana rakı ısmarla!” demiş, öteki “İşim var!” deyince, “Öyleyse iki lira borç ver!” diye tutturmuş, adamdan yine yüz bulamayınca bıçağa sarılmış. Etraftan koşup gelenler polise teslim etmişler. Onu sık sık karşısında görmekten bıkan ağır ceza reisi bu sefer Osman’a iyi bir ders vermek istemiş, “Gece vakti silahla yol kesmek” suçundan onu şöyle dört beş sene için içeri tıkmaya niyetlenmiş. Ama Osman o taş yürekli Koca Reis’in karşısında da o masum, mah[c]up haliyle terbiyeli terbiyeli ağlayıp kendine acındırmış olacak ki, birkaç ayla yakayı kurtardı ve aldığı cezayı yatmışına saydıkları için hemen çıktı (2018: 30-31).

Burada anlatıcı, Osman’ın, taş yürekli denilerek merhametsiz biri olduğuna işaret edilen, ağır ceza mahkemesi başkanını bile aldatmaya yönelik tavırlar

sergilediğini ve hatta bu girişimde başarılı olup başkanı ikna ettiğini varsaymaktadır. Yani Osman, zihinlerde bu tarz davranışları sergileyebilecek bir profil olarak yer etmeye başlamıştır. Ayrıca, Osman'ın, özellikle hapishanedeyken, hapishane ortamıyla örtüşmeyen diye nitelendirilebilecek bir imaj çizmeye çaba sarf ettiği, fakat bu imajın ona oturmadığını görenlerin olduğu öne sürülebilir.

Aynı zamanda, dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da öyküde, ağır ceza mahkemesi başkanının, Osman'ı, ders alması beklentisiyle hapiste daha fazla tutmaya niyetlenmesidir. Dolayısıyla başkanın, cezalandırma yoluyla, kişinin cezaya müstahak davranışlarının, idealize edilen biçime evrilebileceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Osman, onun için tasarlanandan çok daha erken serbest kalır. Fakat Foucault'nun sözleriyle, “[s]uç eğilimli belli bir yere kadar serbest bırakılsa da onunla aynı anda başka bir şeyin daha serbest bırakıldığını söyleyebilirim. Belki de ondan daha fazlası salınıyor, hapishanenin işlevleri serbest bırakılıyor” (2023a: 16). Buradan hareketle, sadece Osman'ın değil, suç işleme potansiyelinin de serbest kaldığı söylenebilir. Bir bakıma da her ıslah etme beklentisiyle hapse alışı ve her ıslah edildi zannıyla hapisten salışı yansımalarının, tıpkı Osman'ın öyküsündeki gibi, daha büyük bir suçla hapse dönüş olduğu düşünülebilir. Yani, yine Foucault'nun ifade ettiği gibi, “[h]apishanenin suçlu imal ettiği söylen[ebil]ir; ona emanet edilenleri adeta kaçınılmaz olarak yeniden mahkemelere yönelttiği doğrudur” (2015: 369). Eğer öyle olmasaydı Osman'nın yolu, birçok mahkûmiyet yaşamış kişininkine benzer şekilde, tekrar hapishaneye düşmezdi denebilir. Ayrıca her tekrar gelişin bir öncekinden daha uzun süre orada kalmaya kararlı bir geliş olduğu da ileri sürülebilir.

Bunların yanı sıra, “Katil Osman”da, Mürteci Yakup Hoca diye anılan bir mahkûm vardır. Bu mahkûm, “Balıkesir taraflarında burnunu soktuğu bir tarikat meselesi yüzünden ‘mürtecidir’ diye on sene yemişti[r]” (2018: 28). Mürteci Yakup Hoca, “ruhumuz böyle gökyüzlerinde uçup dururken birdenbire yere inip insan küçüklüğü ile karşılaşmak ne tuhaf oluyor” diyen anlatıcıyı, Osman'ın başından geçenlerden haberdar eden kişidir (2018: 28). Mürteci Yakup Hoca, muhatabına, bir şekilde öğrendiği olayı şöyle anlatmaya koyulur: “Bizim Katil Osman yine dün akşam haltlar karıştırmış. Bu sefer iş ciddi. Berber Hüsamet'in'i bıçaklamış. Diye diye en sonunda katil olacak” (2018: 28). Burada, Osman'dan henüz değilken “katil” diye bahsedilmesi, Osman'ı katil etmesi muhtemel eylem üzerine yapılan yakını, oldukça çelişki kılmıştır.

Diyaloğun devamında ise, “‘Şu iki ay kadar önce tahliye edilen delikanlı mı? Hani Koca Reis yol kesmekten ceza verecekti az kalsın!’ diye sor[an]” anlatıcıya, Mürteci Yakup Hoca şu cevabı vermiştir: “Keşke verseydi. En çoğu yedi sene alır, teşebbüs halinde kaldığı için iner, birkaç seneye yakayı kurtarırdı. Bu işler de başına gelmezdi. Berber Hüsamet'in ölürse on beş sene garanti” (2018: 29). Fakat Foucault'nun da aktardığı üzere “[a]ynı kişiler, aynı koşullar altında her seferinde

aynı şeyi yaparlar” (2023b: 30). Buna göre, yargının tekrar aynı şekilde verileceği, bununla birlikte Osman’ın da aynı doğrultuda hareket edeceği söylenebilir.

Ayrıca hapisane, sadece, Foucault’nun “[c]ezanın infaz edilme yeri olan hapisane, aynı zamanda cezalandırılan kişinin gözlem yeridir. İki anlamda. Tabii ki gözetim altında tutmak olarak. Ama aynı zamanda her mahpus hakkında, onun hal ve gidişi, derindeki tutkuları, tedrici gelişmesi hakkındaki bilgi olarak; hapisaneler mahkûm hakkındaki klinik bir bilginin biçimlenme yeri olarak kavranmaktadır” diyerek tarif ettiği işlevi dahi yerine getirebiliyor olsaydı Osman, tekrar suç işleme ihtimalinden ötürü serbest bırakılmazdı denilebilir. Çünkü Foucault’nun işaret ettiği şekliyle uygulanacak gözlem neticesinde, Osman’ın, emellerine dair bir açık vermesi gerekirdi diye düşünülebilir (2015: 361).

Görüleceği üzere, “Katil Osman” öyküsünün Osman’ı, suça bulaşma potansiyeli yüksek bir profil sergilemektedir. Daha “[o]n yaşında mahalledeki memur çocuklarını dövmeğe başlayarak, on ikisinde anasının üstüne yürümüş, on beşinde dayısına bıçak çekmiş, on altısından sonra da hiç olmazsa haftada bir karakolu, ayda bir hapisaneyi boylar olmuştu[r]” (2018: 29). Fakat bu durumun, onun tehlikeli biri diye nitelendirilmesi bakımından yeterli olmayacağı düşünülmektedir. Foucault’nun Jonathan Simon ile yaptığı söyleşide tehlike kavramıyla ilgili söyledikleri bu düşüncenin kaynaklarındandır: “MF: Kanımca tehlike nosyonunun iki ana özelliği var. Birincisi, yani tehlikeli olmaya ilişkin eski kavrayış olarak adlandırılabilir olanı, monomanya, cinayete meyilli monomanya dedikleri sorundan kaynaklanıyor. JS: Bir nevi canavarca suç. MF: Evet bu canavarlar, hiçbir gerekçe sunmadan insan öldüren kişilerdi” (2023b: 27). Dolayısıyla Osman tehlikeli biri değildir çünkü işlediği cinayeti açıkça gerekçelendirmiştir: “Bu kadar sene hiç yoktan adımız katil diye söylendi; artık önüne gelen benimle dalga geçiyordu. Gözüm kızıp birinin üstüne yürüsem, herifin kılı bile kıpırdamıyor, ‘senin gibi lafla adam öldürenleri çok gördük!’ diyordu. Memleketin bir kabadayısının yüzüne bakacak halim kalmamıştı. Allah rahmet etsin, Hüsamet’in’le görülecek bir hesabım yoktu, ama bu vukuat bana lazımdı” (2018: 33). Yani Osman, kendince, bu eyleme ihtiyaç duymuştur. Hatta bu eylemi gerçekleştirmek için fırsat kollamış ve nihayetinde aradığı fırsatı bulmuştur. Kısacası, Osman’ın işlediği cinayette, katil oluşunda bir kasıt söz konusudur.

Foucault bir de suçlu ile yasa ihlalcisinin farkını ele almıştır: “Suçlu yasa ihlalcisinden şu noktada da ayrılmaktadır: O yalnızca eyleminin faili olmakla (serbest ve bilinçli iradeye ilişkin bazı kıstasların işlevinde, sorumlu fail) kalmamakta, aynı zamanda suçuna koskoca bir karmaşık ipler ağıyla bağlı olmaktadır (içgüdüler, itkiler, eğilimler, karakterler)” (2015: 367). Buna göre ise Osman’ın yasa ihlalcisi değil, suçlu olduğu söylenebilir çünkü o, gerçekleştirdiği vukuata dört elle sarılmış adım adım işlemiş ve nihayetinde kendince varmak istediği yere ulaşmıştır.

Osman'ın izlediği yola dair vereceği fikir bakımından bir diğer önemli kısım ise şudur: Osman'ın, Berber Hüsametlin'i bıçaklamasından sonra hapishaneye getirilişindeki hali şöyle tasvir edilmiştir:

Hopalı gardiyan Ali Faik'le beraber Katil Osman'ın avluya girdiklerini gördüm. Osman'ın yüzü kâğıt gibiydi... 'Geçmiş olsun Osman, gel şöyle otur bakalım!' diye seslendim... Osman, himayesine sığınacak birini bulmuş gibi, çabuk adımlarla sokuldu, Yakup Hoca'nın yanına bir iskemle çekip ilişti, ellerini masanın üstüne koyarak, korkak gözlerini yüzüme dikti. İnce parmaklı beyaz elleri titriyordu... Kırık dökük kelimelerle vukuatını anlattı. İşine geldiği gibi değiştirdiğini fark ediyor, fakat ses çıkarmıyordum. Sanki Koca Reis'in karşı-sındaymış da yüreğini yumuşatmak istiyormuş gibi ağlamaklı bir sesle ve başını sağ omzuna düşürerek vızıldıyordu. (2018: 31)

Fakat bunlar, bıçakladığı kişinin tedavi gördüğü hastanede öldüğü haberini henüz almamış Osman'ın halleridir. "Sorma ağabey, bir kazadır oldu işte", "şaka olsun diye yaptım" gibi sözleri ettiği sırada, yani Berber Hüsametlin'in ölüm haberinden önce, Osman'ın, hapishanede konumlanmayı umduğu alanın açılmasını beklediği de düşünülebilir (2018: 31). Daha sonra ise işlediği cinayetin kesinleştini öğrenen Osman, pasif bir kişi görünümünden oldukça uzaklaşmıştır. Kendince bir eşikten atlamanın etkisi altındaki Osman'ın tavırları, en azından hapis-hane bünyesi içinde sergiledikleri, eskisiyle kısmen dahi benzerlik göstermemektir: "O sessiz, ürkek hali kaybolmuş, bana, hatta eskiden pek saydığı kabadayılara karşı tavırlarına bir aldırılmazlık, bir sertlik gelmişti. Olur olmaz lafa karışıyor, terslenince cevap vermeye kalkışıyor. Koşuş arkadaşlarıyla, yatak yeri yahut tayın bölüştürme meselesinden ufak tefek nizalar çıkarmaya başlamış, görüşme günü kapıya gelen anası ile, para yüzünden, gardiyanların araya girmesine sebep olacak kadar büyük bir kavga etmişti" (2018: 32-33). Osman'ın, belki de, yaptığı işle nihayetinde elde etmek istediği şey, davranış biçimindeki değişime gösterebileceği bir dayanaktır. Verilen cezaların, onu bu dayanağı bulma uğruna suçla bulaşmaktan menedemediği söylenebilir. Osman, âdeta küçük suçluluklarını büyük bir suçla evirmek yoluyla, kendini, lakabının da altını doldurduğunu düşündüğü bir hâle büründürmüştür.

Sonuç

Bu çalışmada, Sabahattin Ali'nin "Katil Osman" adlı öyküsü bağlamında cezanın işlevi incelenmiştir. Söz konusu metinde cezanın işlevini incelemek, öncelikle, karmaşık diye düşünülebilecek bir yapıyı çözümlenmeyi gerektirir. Genel kaniya göre, ceza, suç işleyene uygulanan yaptırımdır ve bu yolla suçun önlenmesi amaçlanmaktadır. Aynı zamanda, cezanın, doğasına atfedilen ıslah etme işlevi dayanak noktası alınarak, suçla karşı bir önlem sayıldığı da söylenebilir. Fakat bu çalışmada, Sabahattin Ali'nin "Katil Osman" adlı öyküsü aracılığıyla gösterilmeye çalışıldığı gibi, cezaya yüklenen ıslah etme, caydırıcı olma gibi işlevler karşılık

bulmamaktadır. Hatta cezaya yöneltilen bu beklentilerin ne kadar anlamlı olduğu da tartışmaya açıktır.

Ne ceza uygulamalarının genelinin ne de ceza uygulamalarının en yaygın biçimi diye nitelendirilebilecek hapsedmenin, doğası gereği ıslah ettiği görüşünün gerçeklikte karşılık bulmadığı söylenebilir. Hapishanelerin ıslaha hizmet eden kurumlar olduğu da bir varsayımdan ibarettir. Çünkü daha önce mahkûmiyet yaşamış bir kişinin, benzer ya da tamamen farkı bir sebeple, hapishaneye düşüşünü yinelendiğinin görüldüğu tek bir örnek dahi, hapishaneler ıslaha hizmet eder iddiasının aksini kanıtlar diye düşünölebilir. Bu noktada, “Katil Osman”da, Osman’ın öyküsünü işaret etmenin isabetli olacağı söylenebilir. Osman, aldığı cezaya rağmen suç işlemeye devam etmiştir. Üstelik her yeni işlediği suçun dozunun, bir öncekinden yüksek olduğunu söylemek de mümkündür.

Ayrıca, Osman’ın öyküsünde lakabı da yansımaları bulmuştur. Üstelik bu nihayete ulaşma aşamasında, Osman da isteğiyle, kastıyla ve çabasıyla varlık göstermiştir. Bir bakıma da Osman, “diye diye” değil, “denile denile” katil olmuştur. Bu gerçek metinde, “[b]u dünya böyledir işte, kimi adam öldürdüğu için katil diye anılır, kimi adı katile çıktı diye adam öldürür” şeklinde zikredilmiştir (2018: 34). Esasen bunun bir suç döngüsü olduğundan söz edilebilir. Bu döngüyü kırma noktasında ise cezanın rolünün etkisiz kaldığı düşünölmektedir.

Kaynakça

- Bentham, Jeremy vd. (2016). *Panoptikon: Gözün İktidarı*. Çev. Barış Çoban ve Zeynep Özarıslan. İstanbul: Su Yayınevi.
- Bezirci, Asım (2007). *Sabahattin Ali-Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Eserleri-*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Foucault, Michel (2015). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, Michel (2021). *Özne ve İktidar*. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2023a). *Hapishaneye “Alternatifler”*: Michel Foucault ve Anthony Amicelle ile Mülakatlar. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2023b). *Tehlike, Suç ve Haklar: Michel Foucault ve Jonathan Simon Söyleşisi*. Çev. Utku Özmakas. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan (1991). *Sabahattin Ali- İnsan ve Eser-*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sabahattin Ali (2018). *Sırça Köşk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sabahattin Ali (2022). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- URL-1: “Türk Dil Kurumu”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 21.10.2024).

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İllkeleri" erevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Finansman: Bu alışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

ıkar atışması Beyanı: Bu çalışmanın araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın/yazarların potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

Yazarın Notu: Bu alışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu alışmanın tm blmleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 11.11.2024

Kabul Tarihi: 09.12.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 285-295

Research Article

Received Date: 11.11.2024

Accepted Date: 09.12.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1583059

ROMAN VE PROPAGANDA: MORALİZADE VASSAF KADRI'NİN ÖLÜM HABERCİLERİ ROMANINDA İDEOLOJİK İNŞA

Novel and Propaganda: Ideological Construction in Moralizade Vassaf Kadri's *Death Messengers* Novel

Fatma BALABAN*

ÖZ

Sanatçı, yaşadığı dönemin ve toplumun aynası olarak tanımlanır. Moralizade Vassaf Kadri, II. Abdülhamid'in ruhsal bunalımı çerçevesinde içinde yaşadığı toplumun sıkıntılarını, savaşın getirdiği olumsuz yönleri ve savaş sonrası yaşanan acıları romanında konu olarak işlemiştir. Sultan Abdülhamid'in saltanatının son günlerine kadar getirdiği; 93 Harbi, Balkan Harbi ve harbin hemen sonrasında (1914) kaleme aldığı romanı *Ölüm Habercileri Kızıl Sultan*, daha ziyade Abdülhamid'in güvensizliği, kişilik bunalımı üzerinden kaleme alınmıştır. Ölüm Habercileri başlığı ile II. Abdülhamid'i tahttan indirmeye çalışanları kasteden eserde, ittihatçılığa göndermeler yapılır. Abdülhamid'in komiteyi öğrenme çabaları ve Ölüm Habercileri Komitesi'nin Abdülhamid'i tahttan indirme mücadelesi arasında sıkışan, başta Balkan ahalisi olmak üzere Osmanlı yurdunun fakir ve ezilmiş halkının içler acısı hâli eserin odak noktasıdır. Bu çalışma, Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan, geçmişin sorgulanması ve yargılanması yöneliminin bir başka örneği olan, Moralizade Vassaf Kadri'nin *Ölüm Habercileri Kızıl Sultan* adlı eserinde, yazarın tarafının belirlenmesi ve bu bağlamda, keskin hatlarla tanımlanan kişilerin ideolojik inşâ çerçevesinde incelenmesi üzerinedir. Eserin tarihi ve ideolojik bakışı içerisinde dönemin yöneticilerinin tutumları ve bunun halk nezdindeki karşılığı metin analizi yöntemi ile okunmaya çalışılmıştır. Eserin Abdülhamid karşıtlığı ideolojisinin propagandası doğrultusunda kurgulandığı görülür. Bu yönüyle ideolojik bir inşâ aracı olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Moralizade Vassaf Kadri, tarihî roman, iktidar, ideoloji, tip

ABSTRACT

The artist is defined as the mirror of the period and society in which he lives. Moralizade Vassaf Kadri, within the framework of the mental crisis of Abdulhamid II, dealt with the troubles of the society he lived in, the negative aspects of the war and the suffering experienced after the war as the subject of his novel. His novel *Death Messengers Red Sultan*, which he brought to the last days of Sultan Abdülhamid II's reign; the 93 War, the Balkan War and the novel he wrote immediately after the war (1914), was mostly written through Abdülhamid II's insecurity and personality crisis. In the work, which refers to those who tried to dethrone Abdülhamid II with the title *Death Messengers*, references are made to the committee. The focus of the work is the deplorable situation of the poor and oppressed people of the Ottoman homeland, especially the Balkan people, who are caught between Abdülhamid's efforts to learn about the committee and the struggle of the *Death Messengers*

* Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Nevşehir-Türkiye. E-posta: aybalaban@gmail.com. ORCID: 0009-000-7-2251-3754.

Committee to dethrone Abdülhamid. This study focuses on the determination of the author's side in Moralızade Vassaf Kadri's Death Messengers Red Sultan, which is another example of the tendency to question and judge the past that emerged after the Constitutional Monarchy, and in this context, the analysis of the sharply defined people within the framework of ideological construction. Within the historical and ideological perspective of the work, the attitudes of the rulers of the period and its response in the eyes of the public have been tried to be read with the text analysis method. It is seen that the work is constructed in line with the propaganda of the anti- Abdülhamid ideology. In this respect, it is understood that it was written as an ideological construction tool.

Keywords: Moralızade Vassaf Kadri, historical novel, power, ideology, type

Giriş

Propaganda terimi genel olarak etkileme, yanıtma gibi tanımlar üzerinden ele alınsa da sanat ile birlikte kullanıldığında masum bir görünüm kazanır. Tarihi vesikalar ve ortak kabule dayanan belirgin bazı niteliklerin cımbızlanması ve odağa alınmasıyla kitleleri etkilemek ve yönlendirmek mümkün hale gelir. Propaganda bazen iktidarın bazen de döneminin egemen değerlerine karşı çıkan sanatçının, karşılıklı mesajlarını eleştirmek ya da tersine çevirmek maksadıyla kullandıkları ortak araçtır:

“XVIII. ve XIX. yüzyıllarda sözcük birçok Avrupa dilinde politik fikirlerin, dinsel inançların ve hatta ticari reklamcılığın geniş alanlara yayılması anlamına gelen tarafsız bir kavram olarak kullanılmıştır. 20. Yüzyılın başlarında ise sansür ve yanlış bilgilendirmenin ötesinde gitgide artan oranda düşmanın maneviyatına yönelik psikolojik bir mücadele aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır” (Clark, 2004: 12).

Özellikle geçmişte olup bitmiş hadiselerin açık bir biçimde bilinebilmesi, açıklanabilmesi gerekir. Her Şey olup bitmiş, literatürde yerini almış, olaylar kronolojik olarak sıralanmış, sebep ve sonuçlar tespit edilmiştir. Ancak durum hiç de beklendiği gibi değildir. Aynı tarihten alınan bilgiler farklı kişilerce farklı maksatlarla farklı çıkarımlarla okunur ya da sunulur. İdeoloji bu durumun temel sorumlusu olarak propagandayı araçsallaştırır ve olaylar netliğini yitirmeye başlar. “Olaylar her ne kadar sabit ve değişmez bir biçimde geçmiş zamana hapsolmüş da olsa onu yorumlayan öznenin tutumu, kitlelere kendi imgeselliğini yansıtma amacından asla geri durmayacaktır. Tam bu noktada psikolojik savaşın dönüştürme işlevi kendisini gösterir” (Yeşilyurt, 2021: 217).

Politik propaganda, kavram olarak 17. yüzyılın ilk yarısına tarihlense de kökeni oldukça gerilere uzanır. İktidarların zaferlerini yüceltmesi yenilgilerinde ise olayı sis perdesinin arkasına gizlemesi alişıldık bir durumdur. Egemenin ve karşısında olanların anlatıları ile her olayın en az iki farklı Şekilde sunumu yapılır. “Söylem, onu söyleyenin kendi ehre'sini biimlemekle de imgeselliğe erişir.”

(Pospelov, 1995: 85). Çoğu zaman anlatıcı sunumunu iyi ve kötü olarak keskin hatlarla belirginleştirir. Sonuç olarak elimizde net bir iyi ve net bir kötü kalır.

Son iki yüzyılı birçok sıkıntı ve çalkantılarla dolu olan Osmanlı dönemine şahitlik eden aydınlar, tanık oldukları ve olumsuzlukları kendi pencerelerinden manzum veya mensur eserlerde kayda geçirmiştir. Tanzimat'la birlikte bir düzen inşa edileceği kanaatinde olan münevver sınıf, Abdülmecid döneminde itidalini korsa da Abdülaziz döneminde, bozulan siyasi ve içtimai yapıya karşı hoşnutsuzlukların baş gösterdiği görülür. Ancak yine de bu aşamada eleştiri okları hükümdardan daha çok devrin idarecilerine dönüktür. II. Abdülhamid devrinde ise aydının sesi artık daha gür bir şekilde ve bu kez idarecilerden daha çok Abdülhamid'in şahsına yönelik olarak duyulmaya başlar.

Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan huzursuzluk, toprak kayıpları ve mağlubiyetler halk, aydın ve yönetimi karşı karşıya getirir. Meşrutiyet dönemi romanlarında sıklıkla işlenen bu tema çatışma ve devir eleştirisi olarak kendini gösterir. II. Meşrutiyet'in ilanının ardından, Murat Gür'ün tabiriyle, Türk edebiyatı bağlamında bir tür "*istibdadı sorgulama modası*" başlar (Gür, 2019: 155). Aydının tavrı nettir ve halk nezdinde taraftar kazanmak için faydacı bir zihniyetle kaleme alınan bu eserlerde şahıslar keskin hatlarla iyi ya da kötü olarak resmedilmiştir. Halkın buhranı sırasında yöneticilerin kayıtsız tavırları, eğlence mekanları, işret âlemleri ve umumhanelerde zevk ve sefa içerisinde olmaları ahlaki çürüme olarak sunulur ve eleştirilir:

"(...) pek ucuz zannıyla alınan Avrupa milyonları bir taraftan mübahtır zannıyla icra edilen zevk ve sefâhat-i bedmestane.. Apaşlık.. Zenperestlik.. Mehtap âlemleri, helva sohbetleri.. Kır âlemleri meyhane ziyâfetleri.. Vükela baloları.. Âli Paşa ve Fuat Paşa konserleri.. Vallah.. Bu pek zavallı pek yeni ve her hâlde muhtâc-ı tettebbu muhtâc-ı terakki muhtâc-ı irşât olan Osmanlılar üzerinde ve onların saf ve safvetperver ahlaklarında derin cerihalar mühlik kangrenler vücûda getirmiş idi.." (Moralızade Vassaf Kadri, 1914: 210).

Moralızade, bu çürümüşlük (!) karşısında eserleri ile halkı gaflet uykusundan uyandırmak ve kötü gidişatı kendince doğru görülen şekilde (V. Murat'ı yeniden tahta geçirecek) düzeltme gayretindedir. "Çocukluk ve gençlik yılları bu idarenin baskısı ile şekillenmiş pek çok aydın, duygu ve düşüncelerini romana dökerek bu yolla gecikmiş bir görevi yerine getirmenin sorumluluğunu üstlenmek istemişlerdir" (Gündüz, 1997: 72). Dönem aydınlarından olan Moralızade Vassaf Kadri bu aydınlardan birisi olarak özellikle *Ölüm Habercileri* ve *Melekper* romanlarında, dönemin eleştirisini Abdülhamid'in şahsında ele alır. Yanlış politikaları sonucu 93 Harbinde ortaya çıkan her türlü olumsuzluğun müsebbibi hükümdardır ve "Ölüm Habercileri Komitesi" onun ortaya koyduğu yönetim biçimini ve planlarını mektup, telgraf ve jurnal belgelerini ele geçirecek ortaya koymaya çalışır. Buna karşın hükümdar ise iktidarını sağlamlaştırmak için baskısını iyiden iyiye arttırır.

Kızıl Sultan ve *Melekper* romanları dışında daha ziyade polisiye romanlarla tanınan yazarın bu türdeki eserlerinde, doğrudan Abdülhamid eleştirisi yapılmışsa da dönemin tekinsiz ortamı ve halkın içler acısı durumu bir başka açıdan dikkatlere sunulur.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde gerek siyasilerin gerekse aydınların ortak gayesi devletin çöküşüne son vermek ve bu çöküşe zemin hazırlayanları bertaraf etmektir. Dönemde Osmanlı-Türk modernleşmesi milliyetçi bir çehre ile yeni bir anlam kazanır. Süreç içerisinde "milliyetçi cemiyetler kurulur ve buna bağılı olarak milliyetçi dil ve sembolleri kullanan yayın faaliyetleri hız kazanır [...] devrin aydınları ulus düşüncesini sadece yüksek sesle ifade etmekle yetinmeyip bir siyasi hareket haline dönüştürür" (Şengül, 2012: 390). Süreç tebaadan yurttaşa dönüşümün ilk adımlarını gösterir. "II. Meşrutiyet'te inşasına başlanan 'vatandaş', Cumhuriyet ile birlikte kurulan ulus devletin 'millet'ini önceler. Bu yüzden söz konusu dönemde izlenen politikalar kolaylıkla ulus inşası çerçevesinde incelenebilir" (Gür, 2019: 12). Böyle bir bakış açısından dönemin edebiyatı, Osmanlıcı, İslamcı ya da Türkçü, nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın "milli" bir tavra sahiptir. Dönemin propaganda faaliyetlerinin inceleneceğı alanın da doğrudan ya da dolaylı olarak bu, söz konusu milliyetçilik düşünceleri etrafında ele alınabileceğı dile getirilebilir. Bununla birlikte bu dönem edebiyatı, "basitçe ideolojinin bir aracı hâline gelmez; bir kùltür ya da kùltürel oluşumların arkasındaki fikirler ve temsiller bütünü olarak, bir söylem ve kurum olarak ideolojinin kendisi hâline gelir" (Gür, 2019: 27). Dolayısıyla dönem eserlerindeki ideolojik propagandanın işlevini incelemek bir yanıyla da milletin nasıl temsil edildiğinin incelenmesi anlamına gelir.

Bu çalışma, Moralizade'nin *Kızıl Sultan* isimli romanının, söz konusu dönemin edebiyat ve propaganda ilişkisi üzerinden yola çıkılarak incelenmesi hakkındadır. Bu doğrultuda öncelikle yazarın takındığı ideolojik tutuma ve seçtiğı tarafa odaklanılacak ardından, eserdeki kişi kurguları bu ideolojiyi yansıtmayı biçimleri açısından incelenecektir. Böylece devrin ve yazarın ideolojisinin, edebiyat aracılığıyla nasıl sunulduğunun aydınlatılması amaçlanmaktadır.

Roman ve Yazarının Tarafı

Eser, daha çok döneminin ve dönem yöneticilerinin yargılanması düşüncesine dayalı siyasî bir eleştiridir. Jurnal raporları, telgraflar, kimisi itirafname kabilinden günlükler ve mektuplaşmalar üzerinden okunmaya çalışılan dönemde asıl hedef, doğrudan Abdülhamid'in şahsıdır. Eser, kronolojik olarak izlenebilen resmi tarih verileri ile birebir uyumludur. Bu açıdan tarihî romandan daha çok, öyküleştirilmiş bir tarih hüviyeti taşır. Eserin kişileri, gerçek hayattan ve olduğı gibi alınmışsa da kişilik özellikleri yazarın bakış açısıyla taraflı bir biçimde değerlendirilmiştir. Roman, kurmaca âlemde olan her şeyi bilen/gören bir anlatıcı yapısıyla ve bu doğrultuda yazarının amacına hizmet edecek şekilde hâkim bakış açısı ile kaleme

alınmıştır. Anlatıcı, bu sayede kahramanların iç konuşmaları ve aklından geçenleri de okuma kabiliyetine sahiptir:

“Ve sonra gözlerini damlarında kar tabakaları olan İstanbul binalarına doğru çevirdi. - Oh dedi. Şimdi her şey benim içindir.. Fakat bu sözü söylediği vakit mefkuresinden bir hayâlet peyda oldu. Siyah sakalıyla nasiye-i pâkile ve fesinden biraz taşkın püskülü ile Mithat Paşa gözlerinin önünde büyüdüğü büyümekte idi. Yumruklarını sıkarak: - Sen dedi. Sen.. Ve sonra söyleyeceği sözleri kendi bile duymaktan korktu ve yutkundu” (142).

Moralizade, eserde yer yer ve açık açık anlatıcı konumunda araya girerek taraflı bakışını sergilemekten çekinmemiştir. Yazar, II. Abdülhamid’e karşı V. Murad’ın yanında yer aldığını net bir biçimde ortaya koyar. Özellikle, Osmanlı-Rus savaşında (93 Harbi) Abdülhamid’in gerekli önlemleri almadığı ve hatta kararlarıyla savaşın kaybedilmesine neden olduğu ve belki de asıl amacının bu olduğu metin altı mesajı olarak bayağılaşan ifadelerle verilir:

“O gece herkesin aşinâye-î saâdetini tahte-i tabuta hâk-i pak vatanı bir hâra-bezâra tahvil eden bir hükümdarın taht-ı saltanatı namına çizmiş olduğu müthiş ve kanlı planın o meşum haritanın krokileri hakkedilmiş idi”; “O gün Osmanlı heyet-i milliyesini pis ve kanlı bir ağız, siyah irinli bir kalp idama mahkûm eylemiş idi. (Vatan) kelimesini o günden itibaren söylememeye muztar bırakılan millet, bütün Osmanlı arazisinin siyah demir gargılı kafesler ile muhat müthiş bir zindana tahvil edilmiş olduğunu ve o gün bilenlerin, bilmeyenlerin (hükümdar) itlak eyledikleri şahsın o felaket ve müsibet zindanının meşum bir bekçisinden başka bir şey olmadığını bilseler idi !...” (3-5).

Halkından hem korkan hem de nefret eden, onlardan intikam almaya çalışan (Amcası Sultan Abdülaziz’in darbe ile tahttan indirilmesi ve neticesinde iki bileğini makasla keserek intihar etmesinin intikamı olmalı), kafası sürekli bu intikamın planlarıyla meşgul bir hükümdar portresi içerisinde resmedilen hükümdarın karşısında sefil ve çaresiz bırakılmış halk yığınları ajite edilerek gösterilir: “Beliyye-i harp bütün milleti ezmiş bitirmiş idi. Bütün efrâd-ı millet evlad-ı ayaliyle... Bütün analar kucaklarındaki ciğerpareleriyle mâhasal her şey müthiş canhıraş bir sefalet levhası irâe eyliyor idi.”; “Abdülhamid zahiren onların hükümdarı... Ve hakîkatte intikam alıcı kan içici bir bekçisi... Meş’ûm-ı müthiş bieman bir: Gardiyân !...” (3-5).

Devrin yönetiminin baskıcı tutumu, hafiyeler ve jurnal teşkilatı, sürgünler karşısında Meşrutiyet aydınlarının çok belli bir öç alma duygusuyla kaleme aldıkları eserler, özellikle II. Abdülhamid’i küçük düşürmeye yönelik ithamlarla örülüdür. Eserin başlığında yer verilen *Kızıl Sultan* ibaresinde bu duygu açıkça ortaya konulur. Cellat anlamında yaygın olarak kullanılan “*Ölüm Habercileri*” adının seçimi de bu gayeyi simgeler. Gizli bir örgüt olarak Abdülhamid’i tahttan indirip yerine tekrar V. Murad’ı geçirmek isteyen “*Ölüm Habercileri Komitesi*”, çizilen

Abdülhamid profilinin aksine oldukça cesur ve vatanperver tipler olarak sunulur. Komite efradından bazı kişilerin yakalanıp bizzat Abdülhamid tarafından sorgulanırken sergiledikleri rahat tavırlar, laubali üslup ve Abdülhamid'in bu üslup karşısındaki tepkisizliği hükümdarı küçük düşürmek ve karşısındakileri yüceltmek amacıyla kurgulanmış olduğunu hissettirir: "Bir iki dakika sonra Abdülhamid o meçhûl şahsın yanına geldi evveleminde onu bir nazar-ı dikkatinden geçirdi. İçinden: - Hâyır dedi aldandım. Benim korktuğum herif değil... Fakat müşâbeheti var... O meçhûl hiç korkmuyor ve fütûr etmiyor idi." (Moralızade Vassaf Kadri, 1914: 43). Hükümdarın hem kendisi hem de tüm eylemleri ihanet ve kötülük; komite üyelerinin mücadelesi ise vatanperverlik odağından ele alınır.

İyiler ve Kötüler

Belirli bir gayeyi hedefleyen eserde bu amaca yönelik olarak kahramanların tamamıyla gerçek kişi ve isimlerden oluştuğu görülmektedir. Bu kapsamda eserin konu edildiği olaylar da tarihî mekân ve zaman ile örtüşmektedir. Bu şekilde ortaya konan gerçeklik ile eser bir roman olmaktan ziyade tarihin öyküleştirdiği bir kronik roman biçimindedir.

Eserin baş kişisi eleştirinin odağında olan Abdülhamid'dir. Her yönü ile kötü olarak karakterize edilen hükümdar korkak, bencil, kindar, şüpheci, kurnaz, hilekâr ve çirkindir. Eserde öne çıkarılan isim olarak Abdülhamid dışındaki diğer karakterlerin fiziki ve ruhsal özelliklerine yer verilmez. Abdülhamid'in fiziki özellikleri de kendisi gibi olumsuz gösterilir:

"(...) iki parmak kadar kara sakallı, fesinden dahi iki parmak kadar dışarı taşkın püsküllü, uzun ökçeli potinli, siyah elbiseli (...)" (8); "... kem suratlı, uğursuz ayaklı, siyah kalpli (...)" (445); "Daima titremekte olan iki renksiz dudak... Bir atmaca pençesi gibi atılmaya müheyya bir vaziyette duran iki uzun kemikli kol... İçine saman doldurulmuş sarı derili bir iskelet tarzındaki vücut... Daima mütecessis bir kafa... Ve iki parlak göz... Parlak, fakat nursesiz... Parlak, fakat donuk... Ve hileli... Her şeyi fena gören herkesi düşman adeden bir dimağ..." (214); "Hiddetli olduğu zamanlar çehresinde tüyleri soyulmuş keçi ayağı yapışmış gibi duran burnu sağa sola muttasıl hareket etmeye başlar idi." (450) vs.

Abdülhamid'in de mektuplaştığı Paris efradından Kontes Fribo'nun İstanbul'da yaşayan kuzenine gönderdiği mektupta Abdülhamid'in fotoğrafından hareketle yaptığı analizlerle sultanın dışarıdan nasıl görüldüğü resmedilir:

"Sizin hükümdarınız Abdülhamid'in Paris'te alınmış olan resmini tetkik eyledim. Bu zatın fizyonomisinde ben medid-i tetkikatda bulunmaya mecbûr oldum. Zannedirim ki Abdülhamid eğer hükümdar olmasa idi hevesatının husûli uğrunda her nevi fenâlığı icra eder bir adam olacak idi. Teşkilat-ı veci-hesinde cemiyet-i beşeriyeye karşı yaşattığı kin ve gazez o kadar kolay okunmaktadır ki..." ; (...) çukurumsu ve baygın bakışlı iki göz o gözler baygın

bakmakla beraber insanlığa insaniyete karşı bir hiss-i nefret ve istihza yaşatmaktadır" (170-171).

Hükümdar zeki olmayan, eğitimsiz ancak kurnaz bir karakterdir:

"Abdülhamid'e herkesin dediği gibi zeki Eflatun-tedbir bir adam demekte mazuruz evvela: Tahsili son derecede noksandır. Yalnız kurnaz ve hayatı bahsine bütün her şeyini fedaya hazır bir adamdır." (66); "Abdülhamid'i siz son derecede zeki fikir icada mâlik bir adam gibi göstermek istiyorsunuz. Halbûki Abdülhamid o kadar zeki bir adam değildir. Müvesvis ince düşünür, kurnaz, muhâkeme-i siyâsiyeden mahrum bir adamdır. Fikir icâda mâlik değildir. Fenalığı icad ve ihdas eylemeye icâd denilmez." (259-260); "Her şeyden ziyâde kurnazlığa şeytanete pek müsâit olan dimâğı (...)" (79); " (...) avının etvarını tetkik eder bir tilki gibi..." (137); "Abdülhamid milletin başına konmuş meş'ûm baykuştur. Daha doğrusu yırtıcı bir kuştur. Pençesiyle milleti paralamak istiyor" (270).

Eserin henüz başında, Ölüm Habercileri Komitesinin şehzadeliliği zamanında Abdülhamit hakkındaki sözleri onun halk nezdindeki karşılığını okura sezdirmeye yönelik bir çaba olarak net bir biçimde okunur: "- Beyefendi dedi. Siz taşrada pek yanlış mâlûmât alıyorsunuz veliaht Abdülhamid'in biz bugüne kadar şahsını pek iyi tanımayız lakin methini işittik!. İçinden pazarlıklı şeytandan daha kurnaz.. Kılı kırk yarar kırkıda seksen parçaya böler. Merhametsiz kendinden başka hiç kimse-nin hukukunu tanımaz. Çürük kalpli bir efendi imiş..." (85)

Yazar, hükümdarın fiziki, ruhsal durumunu ve düşünme biçimini hem dışarıdan bakışla hem de iç dünyasından hareketle eser boyunca tekrar tekrar dikkatlere sunar ve bu şekilde okuyucuya onun kötü bir kişi olduğunu unutturmamaya çalışır. Romanın okunmasını da zorlaştıracak şekilde sürekli araya girerek bu durumu vurgular ve kaldığı yerden nakletmeye devam eder. Romanın hem baş kahramanı hem de ideal kötüsü, Osmanlı ülkesinin ve talihsiz halkının başına gelen tüm felaketlerin yegâne sorumlusu hükümdardır. Dolayısıyla eserdeki Abdülhamit kurgusu açık bir ötekilik inşası biçiminde yorumlanabilir. Buradaki öteki inşasının da Şengül'ün tabiriyle "millî bilincin oluşturulması ve yaşanan çağın problemlerinin tartışılması" işlevi gördüğü söylenebilir (Şengül, 2007: 114). Özellikle ideolojik maksatlı metinlerde 'ideal ben'in karşısına yerleştirilen öteki üzerinden mesajın verilmesi sıkça karşılaşılan bir yazım tekniğidir. "Birey/toplum kendisini tanımlayabilmek için kendisinden farklı olana ihtiyaç duyar" (Balaban, 2023: 134). Hükümdar bu temsilin içerisinde mutlak iyinin zıddı olarak dikkatlere sunulur.

Eserin yazılma amacına uygun olarak iyi kişisi *gûyâ ki (!)* akli melekeleri yerinde olmadığı için doktor raporu ile tahttan indirilen V. Murat'tır. Mesaj, onu tekrar tahta geçirmenin son umut olduğudur. Abdülhamid şehzadeliliği zamanında çıktığı bir kır gezisinde sonradan "Ölüm Habercileri Komitesi" üyesi olarak tanıyacağı kişilerin işret meclisine rastlar ve kendisini taşradan (İzmir) gelen bir paşa

çocuğu olarak tanıtarak o sırada tahtta olan hükümdar (V. Murat) hakkında fikirlerini öğrenmeye çalışır:

“Yeni padişah... Şu ismi ne idi. - Sultan Murat’tır imanım... Allah bizim şimdi muradımızı verdi. Allah artık bize acıdı. Millet bugünden sonra (gün) görecek kardeşim... -Lakin efendiler... Bilmem ben mi öyle anladım. Bu adam at üzerinde elleriyle güneşi tutmak gibi bir şeyler yapıyor... Biraz da tuhaf gördüm. Kendini idare edemeyen bir padişah bilmem nasıl olur... - Yok imanım !... Sultan Murat tahta çıktı çoluk çocuk hepimizin yüzü gülüyor... Ona bir keder vermesin.” (81-82). Şehzade Abdülhamid’in tüm olumsuz yönlendirmelerine karşı meclistekiler Sultan Murat’ı över ve hatta ona karşı olanlarla herkesin mücadele edeceği metin altı mesajı olarak vurgulanır: “- Bak kardeşimiz... Sen kime sorar isen sor... Sultan Murat çıktığı gün dünyayı bile bir başka görmeye başladık... Allah ona zeval vermesin... Yok mu vallah... Onun kılına hatâ getirenleri dişlerimizle parçalayacağız” (82).

V. Murat tahttan indirilmesinin ardından ömrünün sonuna kadar ailesi ile birlikte 28 sene Çırağan Sarayı’nda zorunlu ikamete mecbur tutulmuştur. Çeşitli kişi ve komitelerce 4 kez yeniden tahta geçirilmeye çalışılmışsa da bu girişimler başarısız olmuştur. 20 Mayıs 1878 yılında gerçekleşen üçüncü girişim tarihe “Çırağan Baskını” olarak geçmiş ve gazeteci-yazar Ali Suavi, Yedi Sekiz Hasan Paşa’nın sopa darbesiyle hayatını kaybetmiştir.¹ Ölüm Habercileri Komitesi ile bahsi geçen komiteler arasında ilgi kurulmaya çalışıldığı da eserde açıkça görülmektedir. V. Murat’ın sadık yardımcıları; Necmifelek Kalfa, Gülistan ve Ruhsar Hanımların da bu komite ile ilgileri bulunduğu anlaşılır. Abdülhamid’in uygunsuz vakitte bilgi almak için gittiği Çırağan Sarayı’nda onu Murat ile görüştürmek istemeyen Ruhsar’ın sözleri yine anlatıcının tarafını sezdirir: “İşte biçare, bedbaht Sultan uyuyor ve odada kimse yok... Kendisi ve bütün tali’-i siyahi hükümdar... İşte derin muzlim bir sükût... İnsanlardan tecerrüt eylemiş bir melaike... Allahına yaklaşmış ve kudret-i ilahiyyeden başka hiçbir şeyden korkmayan bir vücut... Masum milletin mazlum hükümdarı... Bedbaht Osmanlılığın bedbaht ve bî-günah padişahu...” (447-448). Sultan Murat’ın yanında komite üyeleri dışında Abdülhamid tarafından görevlendirilen Pesend Hanım’ın varlığı da dikkatleri çeker: “Tuhaf bir sûrette gözlerini açarak Pesend’i dinlemekte olan kız birdenbire: - Deli dedi... Neler söylüyorsun... Senin artık Abdülhamid’in casusu olduğun tamamıyla anlaşıldı..” (445).

Ölüm Habercileri Komitesi Abdülhamid’in şehzadelğinde rastladığı iştret meclisinde kendisini tanıtır: “(Eliyle göstererek) Bak biz burada yedi sekiz kişilik bir komiteyiz anladın mı gözüm nuru! - Komite ne demek efendim. - Vallahi imanım... İşte komite diyorlar... Aziz paşadan kalma birkaç arkadaşımız ile burada şimdi komite olduk... *Sultan Murat’ın üstüne padişah istemeyiz...*” (83). Komite ve

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. (İrtem, 2003).

üyeleri birçok yerde mutlak iyilik ve vatanseverlik noktalarından dikkatlere sunulur. Bu uğurda canlarını seve seve vermeye hazırlardır. Eserde Abdülhamid'in karşısında yer verilen idealize vatansever tipler birey olmaktan ziyade komite olarak metin boyunca sadakatleriyle dikkatlere sunulur. Salih Bey, Eşref Bey, Cemil Bey, Hayri Bey, Sıtkı Bey, Naciye Hanım, Süleyman Ağa, Hayri Efendi, Cenap Bey, Sadık Bey, Ferit Bey ve Süreyya Bey isimleri komitenin efradını ifade ederken komitenin saraydaki adamları da -Ahmet Akif Bey, Hürmüz Hanım, Sofracı Seyis Ali, Naile, Sofracı Ali Ağa, Ayşe Sıdika Hanım- yer yer anılarak hükümdarın en yakın çevresine ulaştıkları mesajı verilir. Abdülhamid'in de Ölüm Habercileri Komitesi içerisinde adamının olduğu (Abdullah Bey) ancak komitenin bunu fark ederek imha ettiği sahne ile yine komitenin gücü vurgulanır.

Ölüm Habercileri komitesinin siyasi maksadı, yalnızca 93 gün tahtta kalan ve hile ile tahttan indirilen (!) V. Murat'ın akıl sağlığının yerinde olduğunu ispat etmek, bunu dünyaya duyurmak ve bu şekilde yeniden tahta çıkmasını temin etmektir:

“İçeri doktor ile Hayri Efendi ve Cenap Bey girecekler. Sultan Murat'ı istedikleri gibi muayene edecekler verilecek rapor Avrupa kabinelerine gidecek. İngiliz sefaretinin doktoru ilk raporunun Sultan Murat'ın hükümdarlık edecek derecede kuvve-i aklıye ve idarîyesine malik olduğunu söylemiş.. Tamam on dokuz sayfalık raporu tanzim ederek lazım olan yerlere göndermişler. - Faydası.. - Efkâr-ı umûmiyeyi celbeylemek” (70-71).

Eser içerisinde yer verilen isimlerin gerçek hayattan alındığı yukarıda ifade edilmişti. Bu kapsamda anılan çoğu devrin yöneticileri ve harp kumandanları ile Abdülhamid arasında gerçekleşen yazışma ve telgraflarda da Sultan'ın verdiği yanlış kararlar sürekli dikkatlere sunulur. Bu isimlerin devletin ileri kademe yöneticileri olması rahatsızlığın en tepeden aşağıya kadar uzandığını gösterir.

Sonuç

Edebi ürünlerde sanatçının gizli ya da açık bir amaç gütmesi ya da taraf tutması bir tercih olarak olağandır. Sanatçı ve eserinin ideolojik yaklaşımının esere yansması da kaçınılmaz ve bir yere kadar anlaşılardır. Ancak anlatının aşırı taraflı ve maksatlı olarak kullanılması ve ötekini olduğundan az ya da çok farklı gösterme çabası eseri bir sanat eserinden çok propaganda malzemesine dönüştürür.

Moralizade Vassaf Kadri'nin *Ölüm Habercileri* ve *Melekper* romanlarında açıkça görülen Abdülhamid'in şahsına yönelik hücumun dışında diğer eserlerinde de döneminin huzursuz ortamı sıklıkla gözler önüne serilir. İnceleme konusu yapılan eser Abdülhamid karşıtlığı ideolojisinin propagandası doğrultusunda kurgulanmıştır. Döneminin önde gelen edebi akımlarından “Romantizm”in etkisinde olduğu açıkça görülen eserde iyiler hep iyi, kötüler hep ve her yönüyle kötüdür. Yine aynı akımın etkisi ile sanatçının eserinde kendisini ve fikirlerini gizleme ihtiyacı duymadığı anlaşılır.

Yazarın penceresinden Abdülhamid, fiziki olarak tüm olumsuzluklarla birlikte resmedilirken ruh dünyası da bundan nasibini alır. Karşısında yer verilen ve kendisine haksızlık edildiğine inanılan “hal’edilmiş hükümdar” V. Murat “günahsız bir melek” olarak sunulur. Bu yönü ile eser, tarihi bir roman olmaktan ziyade belli bir ideolojinin etkisi ile kaleme alınmış yönlendirmeci bir propaganda metni olmaktan öteye geçememektedir. Eserde anılan zaman, kişiler ve mekânın gerçek hayattan alınması taraflı ve amaçlı bakışın gizlenmesi ve aynı diğer unsurlar gibi anlatılanların da gerçek olduğu izlenimini verme çabasını gösterir. Bu yönüyle eser ideolojik bir inşa aracı olarak kaleme alınmış olduğu hissini uyandırır.

Kaynakça

- Balaban, Tuğrul (2023). “Antropogonik Bir Miras: Öteki Kaygısının Tanımlayıcı Adlarda Görünümü”. *Sinan Ateş Armağanı*. Ed. Kırallı Mürtezaoğlu vd. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 129-140.
- Clark, Toby (2004). *Sanat ve Propaganda (Kitle Kültürü Çağında Politik İmge)*. Çev. Esin Hoşsucu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gündüz, Osman (1997). *Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema I*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Gür, Murat (2019). *Türk Romanında Erkeklik ve Milliyetçilik*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- İrtem, Süleyman Kâni (2003). *Sultan Murad ve Ali Suavi Olayı*. İstanbul: Temel Yayınları.
- Moralızade Vassaf Kadri (1914). *Ölüm Habercileri*. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, Reşadiye Matbaası.
- Pospelov, Gennady Nikolayeviç (1995). *Edebiyat Bilimi*. Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı.
- Şengül, Abdullah (2007). Edebiyatıta Ötekilik Meselesi ve Türk Edebiyatında Öteki. *Karadeniz Araştırmaları*, 15: 97-116.
- Şengül, Abdullah (2012). “Meşrutiyet Edebiyatında ‘Ulus-İnşa’ Süreci”. *Şerif Aktaş’a Armağan*. Ed. Komisyon. İstanbul: Kurgan Edebiyat Yayınları, 390-412.
- Yeşilyurt, Şamil (2021). “Sanatın Gölgesinde Propaganda: Asım’ın Nesli Romani”. *Düşünce Dünyasında Türkiz Dergisi*, 58: 215-232.

Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İllkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author’s Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 23.08.2024

Kabul Tarihi: 01.10.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 296-322

Research Article

Received Date: 23.08.2024

Accepted Date: 01.10.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1537766

HALİDE EDİP ADIVAR'IN ROMANLARINDA BEYOĞLU*

Beyoğlu in the Novels of Halide Edip Adıvar

Kaan YALNIZ*

ÖZ

Şehirler ait oldukları medeniyetlerin ürünüdür. Toplumların ortaya koyduğu kültürel birikimler, şehirlerin kimliğini biçimlendiren en önemli etmen olarak kabul edilir. Türk edebiyatının önde gelen yazarlarından Halide Edip Adıvar'ın romanlarında şehir, tarihi-coğrafi özelliklerinin eserlere yansması açısından önemli olmakla beraber sosyal ve kültürel örüntüleri ile de eserlerin odağını teşkil eden ana konuların en başında gelir. Bir İstanbul roman-cısı olarak da kabul gören Halide Edip'in romanlarında İstanbul'un farklı semtleri, şehir insanının kültürel birikimlerinin gelenek ve hayat tarzıyla bütünleşerek oluşturduğu şehir hayatının çeşitli yansımalarıyla hayat bulur. Makalenin "Tarihsel Süreç İçerisinde Beyoğlu" bölümünde Beyoğlu'nun tarihsel süreç içerisindeki durumu değerlendirilir. "Şehir ve Kimlik Bağlamında Beyoğlu" bölümünde Halide Edip'in romanlarında İstanbul çevrelerince Beyoğlu'nun hangi zihniyet açısından değerlendirilip konumlandırıldığı ve şehir insanı için nasıl bir anlam ifade ettiği hususu önemlidir. İstanbul insanının Beyoğlu ile kurduğu ilişki ile Beyoğlu'na olan yaklaşımları söz konusu edilirken "İstanbul'un Beyoğlu dışında kalan semtleri ile Beyoğlu arasındaki ilgi nasıldır?" gibi soruların da cevapları aranır, "Batı Eksenli Modanın Merkezi Olarak Beyoğlu" bölümünde Beyoğlu'ndaki tüketim kültürü gözler önüne serilir. Kamusal ve kurumsal mekânlar da Halide Edip'in romanlarında yer alan Beyoğlu medeniyetinin önemli unsurları olarak dikkat çeker.

Anahtar Sözcükler: Halide Edip Adıvar, İstanbul, Beyoğlu, şehir, roman, kültür

ABSTRACT

Cities are products of the civilizations to which they belong. The cultural accumulations created by societies are considered the most important factors shaping the identity of cities. In the novels of Halide Edib Adıvar, one of the leading authors of Turkish literature, the city is significant not only for the reflection of its historical and geographical features in the works but also as a central theme due to its social and cultural patterns. As an Istanbul novelist, Halide Edib portrays various districts of Istanbul in her novels, bringing to life the different reflections of city life that integrate the cultural heritage and lifestyle of its inhabitants. The section "Historical Context of Beyoğlu" assesses Beyoğlu's status within historical processes. In the "City and Identity Context of Beyoğlu" section, it is crucial to examine how Halide Edib's novels position and evaluate Beyoğlu from various ideological perspectives and what significance it holds for the city's inhabitants. When discussing Istanbulites' relationship with Beyoğlu and their attitudes toward it, questions such as "What is the nature of the relationship between Beyoğlu and other districts of Istanbul?" are also addressed. The section

* Bu makale yazarın devam etmekte olan *Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Roman ve Hikâyelerinde Şehir* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul-Türkiye. E-posta: kaanyalniz@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3781-3465.

"Beyoğlu as a Center of Western-Influenced Fashion" highlights the consumption culture in Beyoğlu. Public and institutional spaces also emerge as important elements of the Beyoğlu civilization in Halide Edip's novels.

Keywords: Halide Edip Adivar, İstanbul, Beyoğlu, city, novel, culture

Giriş

II. Meşrutiyet'ten itibaren yazın hayatına başlayıp Türk edebiyatında hatırı sayılır bir yer edinen Halide Edip Adivar; roman, hikâye, tiyatro, makale, anı ve mensur şiir gibi çeşitli türde eserler verir. Halide Edip Adivar'ın külliyatında roman türü oldukça geniş bir yer tutarken romanlarında İstanbul'un kendine özgü mekânları ve semtleri, şehrin sosyal ve kültürel özellikleri yazarın romanlarını anlamak ve değerlendirmek açısından önem teşkil eder.

Halide Edip'in romanları şehir odaklı okunduğunda şehirlerin maddi ve manevi unsurlarının bütüncül bir şekilde yansıma alanı bulduğu görülür. Yazarın romanlarında İstanbul'un oldukça ayrı bir yeri vardır. Bir İstanbul romancısı olarak da kabul edilen Halide Edip'in romanlarında İstanbul'un farklı semtleri, şehir insanının kültürel birikimlerinin gelenek ve hayat tarzıyla bütünleşerek oluşturulan şehir hayatının çeşitli yansımaları şeklinde hayat bulur, şehrin oluşan sosyal ve kültürel dokusu da derinlemesine bir şekilde romanlara siner. Bu noktada şehirlerin, kültürlerin ve kültürlerin ait olduğu medeniyetlerin birer yansıması olduğuna dair güçlü bir örnek oluşturduğu dikkatlerden kaçmaz. Nitekim "Şehrin coğrafi yapısı, siyasi-tarihi gelişmeler etrafında oluşan sosyal hadise ve değişimler, şehre ait kültürel değerler, inanç unsurları, şehrin folkloru, şehrin nüfus yapısı onun kimliğinin oluşmasında doğrudan etkilidir." (Güneş, 2018: 40). Onun romanlarında İstanbul'un kültürel özellikleri ve bu özelliklerin oluşturduğu organik ve sosyal yapı şehrin ayrılmaz bir parçasıdır. Bilhassa Beyoğlu, onun romanlarında Batılı yaşam kültürünün merkezi olarak ele alınır ve modernleşme sürecinde Batılılaşma etkisinin en yoğun hissedildiği mekân hüviyetindedir.

İstanbul'un her semtinin kendine has özellikleri ön plandadır. "Bizans Dönemi'nde yabancıların; Osmanlı Dönemi'nde yine yabancıların ve Hıristiyan Osmanlıların çoğunlukta yaşadığı bir alan olması; Beyoğlu'nun daima İstanbul'un diğer bölgelerinden farklı bir kültüre ve yaşam biçimine sahip olmasına neden olmuştur. Bu farklar kimi zaman, keskin çizgili, büyük ayrılıklar biçiminde görülmüş; kimi zaman, azalmıştır. Ama daima var olmuştur." (Arkan, 1993: 61). Bu sebeple Beyoğlu romanlarda kendine has özellikleri, kendisinde ikamet eden insanların yaşam biçimi ve dünya algısı, İstanbul'un diğer muhitlerinden farklılık arz eder. Beyoğlu'nun İstanbul'un diğer bölgelerinden daha farklı bir kimlik arz etmesi onun kültürel sınırlarını tespit etmek ihtiyacını doğurur. Galata, Pera gibi bölümlerinin yanı sıra Şişli, Osmanbey, Nişantaşı gibi İstanbul'un modern/alafranga

muhitleri de Beyoğlu'nun kùltürel sınırları içerisinde yer alarak Beyoğlu'ndan ayrı düşünülemez.¹

İstanbul, oldukça uzun bir süre Türk roman ve hikayesinin merkez mekânını teşkil eder. Türk romanının coğrafyası Anadolu'ya yöneldiğinde bile İstanbul, Türk romanının önemli mekânı olma hüviyetini kaybetmez. Nitekim İstanbul'u konu edinen eserlerde de Beyoğlu, Tanzimat döneminden itibaren oldukça farklı yönleriyle ön plana çıkan mekânları arasında yerini alır. Batılılaşmış zihniyetlerin, eğlencenin, modernleşmenin yuvası olarak eserlerde aksettirilen Beyoğlu aynı zamanda kirli ilişkilerin, yozlaşmış kùltürlerin de yatağı olur. Beyoğlu bilhassa semt-zihniyet ikiliğinin yansıtıldığı, Türk toplumunun geçirdiği mekânsal dönüşüm ve toplumsal değişimin izlerinin en bariz şekilde izlenebildiği sembol mekânlardandır.²

Halide Edip'in romanlarında Beyoğlu, yazarın romanlarına konu edindiği semt-zihniyet ilişkisi (Uđurcan, 2012: 341-343) çerçevesinde yorumlanacak olursa daha çok sur içi İstanbul'unun yansıttığı millî kùltürün ve geleneksel hayat tarzının zittî olarak alafrağa ve modern hayat inşasının yeri olur. Halide Edip'in romanları aynı zamanda şehrin sosyal yapısına ve kùltürel dinamiklerine de odaklanır. Özellikle Beyoğlu'nun Batılı yaşam kùltürünün merkezi olarak tasvir edilmesi, İstanbul'un modernleşme sürecinin ve Avrupa/Amerika etkisinin somut bir örneğidir.

Tarihsel Süreç İçerisinde Beyoğlu

Türkler tarafından bu bölgenin ismi olarak Beyoğlu'nun ne zamandan itibaren kullanıldığı tespit edilemese de bölgeye olan ilk iskânlar Sultan İkinci Bayezid zamanında devşirme acemi oğlanların eğitimi için bir mektep sarayı kurulması ile başlar. Bu kışlanın ismi ise "Galata Sarayı" şeklinde kaynaklarda yer alır. Bizans zamanında iskânın bulunmadığı Beyoğlu bölgesine "Peran Bağları" denilir, "Pera" ismi "öteki" anlamında kullanılır. (Koçu, 1961: 2073) Bölgenin tarih izinde tespit edilebilen ilk ismi ise Sike'dir. Çeşitli dönemlerde çeşitli isimlerle (Sike, Regio Sycena, Galata, Pera, Beyoğlu) anılan bölge Bizantion, Roma, Venedik, Ceneviz ve Osmanlı Devleti gibi çeşitli devletlerin egemenliği altında varlığını sürdürür (Arkan, 1993: 102). Yabancı elçiliklerin Osmanlı topraklarındaki merkezi olan Galata'da zamanla buradaki elçiliklerin çoğalması, bu elçiliklere bağlı milletlerin de buraya yerleşmeye başlamasına sebebiyet verir. Yabancıların buraya yerleşmesi ise kiliselerin de çoğalmasına neden olur ve Beyoğlu bölgesi yavaş yavaş yabancı kùltürlerin merkezi hâline gelir. Salâh Birsal (2016: 10), Ahmet Refik'in *Sokullu* adlı kitabında Beyoğlu isminin kaynağına işaret ettiğinden bahseder. Buna göre Beyoğlu ismi, Venedik Balyos'u Alvaro Griti'nin Taksim'de oldukça büyük bir

¹ 1954 yılında kurulan Şişli ilçesi, bu yıla kadar Beyoğlu'nu oluşturan bölgelerden biridir (Arkan, 1993: 60-61).

² Türk romanında Beyoğlu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: (Kavcar, 1985; Çoruk, 1995; Akdeniz, 2019; Kıyak, 2014; Yalap ve Çırçır, 2023: 191-222.).

konağı olması ile ilintilidir. Balyos isminin zaman içerisinde Beyoğlu ismine dnüşmüş olduğu düşünülür.

Tanzimat ile Batılılaşma bir program şeklinde uygulanmaya başlar ve İstanbul’da gelişmeye başlayan Batılı tarzda yaşam, İstanbul’un sosyal hayatını etkileyen en önemli amillerden biri olur. Mustafa Reşit Paşa’nın çevresinde gelişim gösteren Batılı hayat tarzının daha sonra halkın arasına sirayet etmesi hususunu Tanpınar şu şekilde değerlendirir:

Reşid Paşa olmak üzere Tanzimat ricâlinin muhitlerinde başlayan yenilikler yavaş yavaş halkın arasına sokulur. Yazın Tarabya’da, Büyükdere’de görülen ecnebi kıyafet ve âdetlerini Müslüman halk, artık sık sık gidip gelmeğe başladığı Beyoğlu’nda kışın daha yakından görür. Garp hayatının unsurları taklit ve moda sayesinde gündelik hayatımıza girerler. Beyoğlu’nda umuma açılmış Avrupakârî müesseseler, terziler, manifatura tüccarları, tuvalet eşyası ve mobilya satan dükkânlar, bilhassa Kırım harbinden sonra Müslüman halkın daha sık uğradığı yerler olur. Devrin gazetelerinde görülen ilânlar her gün Avrupa’dan yeni bir modanın girdiğini gösterir (Tanpınar, 1988: 131).

Beyoğlu, kendisine Avrupalı devlet sıfatı kazandırmak isteyen Osmanlı Devleti’nin Batı’ya açılan kapısı olur. Bilhassa Tanzimat ile başlayan Batılılaşmanın ilk ve en önemli etkilerini gösterdiği alan olan Beyoğlu aynı zamanda “yapılan değişikliklerin büyüklüğüyle, görkeminin en çok duyulduğu ve anlaşıldığı” yer olma hüviyetini üzerinde taşır (Arkan, 1993: 162-164). Nitekim bu hususta Said N. Duhânî’nin (1982: 62) “Naum Tiyatrosu’na İstanbul’daki bütün siyaset adamları, diplomatik çevrelere mensup kişiler ve kibar takımının üyeleri devam ederdi” şeklindeki cümlesi önemlidir. Özdemir Arkan (1993: 164-165) Pera’nın belediyeçilik alanında olmasa bile özellikle kültürel alanda 19. yüzyılın en önde gelen Avrupa şehirlerinden biri olduğunu ifade eder. Bunun nedenini dönemin devlet adamlarının, önde gelen kişilerininin Pera’da/Beyoğlu’nda yapılan tiyatro ve opera gibi sa-natlara olan teveccühleridir.

Devlet büyüklerinin yabancı elçilik ve sefarethaneler ile olan temasları bir yana yine bu gibi mekânlarda verilen baloların, davetlerin ve yemeklerin katılımcısı olması Osmanlı Devleti’nin bu yaşam tarzının uygulama sahasında tatbikini göstermesi açısından önemlidir. Beyoğlu’nda ilk örnekleri görülen tiyatro yine Batılılaşmanın tesirinde sosyal hayata girmiş bir unsurdur. Tamamen Batılı bir tür olan tiyatroya Osmanlı Sarayı’nın da ilgi duyması neticesinde Batılı tiyatro gruplarının Beyoğlu’nda temsiller vermeye başlaması bu döneme rast gelir (Tanpınar, 1988: 148). 1860 yılında Hoca Naum Efendi ilk kez Türkçe temsillerin verildiği Naum Tiyatrosu’nu kurar. Tiyatroda Ermeni artistlerin boy gösterdiği görülürken temsillerin verildiği binanın 1870 yılında çıkan yangın sonucu kullanılamaz hâle gelmesi neticesinde bu kumpanyanın faaliyetleri durur (Tanpınar, 1988: 148).

Tanzimat'tan sonra 1843 yılında İstanbul'da bulunan Gérard Nerval, Pera'yı yakından müşahade eder. Beyoğlu, Fransız Őaire adeta "Pariziyen" olarak görünmektedir: "Tekkeden yolun öbür ucuna yeşil bir saha uzanıyor, bundan sonra tamamen 'pariziyen' diyebileceğimiz bir semte geliniyor. Bir kilometreyi geöen bir cadde üzerinde eşyalar satan dükkânları, kuyumcuları, kumaŐçları, İngiliz ve Fransız otellerini, onların kahvehanelerini görüyorsunuz. Konsoloslukların çoğu bu yolun üzerinde." (Nerval, 1974: 27-28). Nerval'in gözlemlerinin kapsamının ecnebi azınlıkların hayatı ile sınırlı olduğunu öne süren Tanpınar, Beyoğlu'ndaki Batılı hayatın benimsenmesini alafranga yetişmiş genç neslin bu hayat tarzına olan rağbetine bağlayarak Beyoğlu'nun Şehir hayatına "yapıcı" ve "yıkıcı" bir Şekilde girdiğini ifade eder:

Tiyatrosu ile birdenbire parlayan semt, Abdülaziz devrinde büyük otellerin, mağazaların, zenginler için kibar Avrupa terzilerinin, fakirler için hazır elbise mağazalarının ve her sınıf halk için Paris ve Avrupa ithalâtı bir yığın eğlencenin, alafranga konserlerin, Őöhretsiz muganniye ve rakkaselerin göz alıcı köŐesi olur. Yeni teşkil edilen Altıncı Daire-i Belediye, etrafında toplanan eğlence hayatının değişik hadiseleriyle gazete ve dedikodularının baş mevzuu olur (Tanpınar, 2021: 175).

İlk çağdaş belediye uygulamaları 1858 yılında Altıncı Daire-i Belediye kurulmasıyla Beyoğlu'nda tatbik edilmeye başlanır. Cadde-i Kebir, 1856 yılında İstanbul genelinde ıŐıklandırılan ilk cadde olarak tarihe geöer. Beyoğlu'nun gelişmeye başlaması ile birlikte caddelere ve sokaklara isim verilmesi zorunlu hâle gelir. Beyoğlu'nun Taksim ile Tünel'i birbirine bağlayan ana caddesi olan ve halk arasında Cadde-i Kebir olarak bilinen caddeye 1867 yılında belediye meclisi kararı ile "Grand Rue de Pera" ismi verilir, elli beş yıl bu isim ile anılan caddenin ismi Cumhuriyet ile beraber "İstiklâl Caddesi" olur (Akıncı, 2018: 16).

1870 yılında geröekleŐen Büyük Beyoğlu Yangını, geliŐmekte olan Beyoğlu'na büyük zarar verir. Yangından sonra Beyoğlu'nun mimari yapısı deđiŐikliđe uğrar ve caddede bulunan kağir yapılar belediyenin planlarına göre yapılır. 1870 yangını "caddenin kuzey kesiminin geniŐletilmesi ve adının da Cadde-i Kebir olması ile sonuçlanır." (Birsnel, 2016: 11). Büyük yangından sonra Beyoğlu kağir olarak yapılanmaya başlar. Avrupa tipi yapıların Beyoğlu'nda yapılmaya başlaması ve bugün görölen yapılarla beraber Beyoğlu, büyük yangından sonra "biöim alan Şehirdir." (Gülersoy, 1990: 21). 1870-1910 yılları arasında Cadde-i Kebir, Beyoğlu'nun en değerli bölgesi olur ve caddedeki tarihi pasajların yapım yılları bu yıllar arasına tesadüf eder. 1873 yılında faaliyete bağlayan Karaköy-Beyoğlu Tüneli, Karaköy ve İstanbul bölgesinin caddeye/Beyoğlu'na olan ulaşımını kolaylaŐtırıp caddedeki canlılığı körükler. Cadde boyunca atlı tramvay ulaşımının temel taşı olur, 1913 yılında elektrikli tramvaylar Beyoğlu'nu ve Şişli'yi birbirine bağlar. Büyük Beyoğlu Yangınından sonra Tokatlıyan, Pera Palas, Bristol gibi Avrupai ve lüks otellerin inşası, Cadde-i Kebir üzerinde açılan mağazalar, lokantalar ve içkili eğlence mekânlarının

yanı sıra lüks pastane ve kahvehaneler ile birlikte sinema ve tiyatro faaliyetlerine de ev sahipliği yapan Beyoğlu, Şehir insanı için adeta bir çekim merkezi hâline gelir (Akıncı, 2018: 22). Osmanlı Devleti'nin modern bir Şehir yaratma çabaları Beyoğlu üzerinden izlenebilir. Hem belediyeçilik alanındaki modern çabaların hem de kültürel alandaki modernleşmenin merkezi muhiti olması açısından Beyoğlu, İstanbul tarihinde önemli bir yere sahip olur.

Şehir ve Kimlik Bağlamında Beyoğlu

Beyoğlu, romanlarda kendine has özellikleri ve burada ikamet eden insanların yaşam biçimi ve dünya algısı ile İstanbul'un Batılı yaşam kültürünün merkezini oluşturur. Beyoğlu ile Beyoğlu'na bağlı Şişli ve civar bölgeleri de Beyoğlu'nun kültürel sınırlarına dahildir. Beyoğlu ve Şişli, *Ateşten Gömlek*'te Mütareke dönemi İstanbul'unda parçalanmış ve köksüzleşmiş zihniyetlerin Batılı ayağını temsil eder. Peyami ve ailesinin yaşadığı yer olan Şişli "ötekileşmiş ve kendi benliğine yabancılaşmış kişilerin mekânıdır." (Şahin, 2014: 351) Mütareke ve işgal yıllarının İstanbul'unda parçalanmışlığın bir simgesi olan bu mekânda yaşayan insanların toplumun veya devletin içinde bulunduğu kötü şartlardan etkilenmesi söz konusu değildir. Nitekim Peyami'nin annesi "İzmirli zengin bir ailenin İstanbul'da büyümüş bir kızıdır." Peyami, savaşların tabii olarak getirdiği sefalet ve açlık gibi olumsuz koşulların hiçbir şekilde bu aileye uğramadığını itiraf eder: "Harp siyasi kağıt yığınlarını çoğalttı, o kadar, hayli sefalet, açlık filan oldu. Fakat biz bunu duymadık." "Yaşlı, alafranga, zeki bir Şişli hanımı" olan Peyami'nin annesinin evinin salonu, "alafranga efendiler", "sürmeli gözlü, süslü, sinirli hanımlar" ve "maŐonlu, yüksek ökçeli, Şişli küçük hanımları"nın toplantı merkezidir. Alafrangalığın ve çürümüş birtakım değerlerin çekim merkezinin -Peyami'nin ifadesi ile Şişli âleminin- "dedikodu ve kukla oyunları" bitmek bilmez (Adıvar, 2013a: 21).

Romanda Şişli ve İstanbul tarafı şeklinde net bir ayırım söz konusudur. Bu ayırım, Birinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan Osmanlı Devleti'nin, İtilaf Devletlerine çeşitli ve haksız isnatlarına, muhtemel işgallere karşı yapılacak propaganda girişiminde daha da meydana çıkar. Şişli Hanımları, İtilaf Devletlerine sadık kalarak ve Alman aleyhtarlığına soyunarak propagandanın başarıya ulaşacağına kanıdır. Bunların arasında Türk hanımları haricinde yabancı milletlerden insanlar da bulunur. Salime Hanım ve onun gibi düşünen Şişli Hanımları bilhassa Frenklerle yakın temas içerisinde olarak ve onlara Osmanlı'nın haklı davasını anlatarak kanıtlamaya çalışır. Bu Şişli hanımları, romanda "İstanbul'un diğer tarafı" diye tabir edilen yarımada bölgesindeki propaganda faaliyetlerini hafife alarak buradaki kadın yapılanmalarına karşı bir duruş sergiler. Sefarethanelere çektikleri muhtıraları "Türkiye'nin asil kadınları" diye imza eden Şişli hanımları, İstanbul'u/Osmanlı'yı temsil hakkını kendilerinde görür, onlara göre İstanbul tarafı hanımlarının hepsi "yaya ve alaturka"dır. (Adıvar, 2013a: 40). İstanbul tarafı hanımlarının yabancılar ile bir temasının olmadığı gibi İstanbul'un "daha genç ve daha yeni bir kadın unsurunu" teşkil ederler. İstanbul tarafındaki hanım faaliyetleri Darülfünun ve Türk

Ocağı ile irtibat hâlinindedir, Türk Ocağı'nda "fesli, çarşafli daimi bir faaliyet vardır." (Adıvar, 2013a: 39). Bu durum iki ayrı bölge arasındaki zihniyet ve anlayış farkını beraberinde getirir.

"Şişli âlemi"nin önde gelen iki siması, Peyami'nin annesi ve Salime Hanım'dır. Peyami'nin annesi, İstanbul'un işgal edildiği günlerde "Şişli âlemi"nden Salime Hanım ve hatırlı dostlarının Şişli'deki evinin salonunu terk etmiş olmalarına binaen kızgınlık içerisinde. Diğer yandan evin İngilizler tarafından gözetleniyor olduğu bilgisi, Peyami'nin tevkif edilme dedikodusu ve yapılan Malta sürgünleri, Peyami'nin annesini korkutur; evinde misafir ettiği "İzmir kızı" Ayşe'nin gitmesini ister. Tekrar yapılacak bir millî var oluş mücadelesine karşı çıkar: "Serbest serbest konuşuyor, bir daha kan sergüzeştine milleti atacak hiçbir şeye taraftar olmadığını, ihtiyarlığında evi ve şahsı etrafında velvele istemediğini söylüyordu. Hele Şişli hayatında mevkiini kaybetmeye, salonun bir merkez olmadığını görmeye hiç mütehammil değildi..." (Adıvar, 2013a: 64). Salime Hanım da tıpkı Peyami'nin annesi gibi millî ve kendilik değerlerine yabancılaşmış, öteki hâline gelmiş Avrupaî tarzı ile Frenklerle temas hâlinde olan ve İngilizlerin merhametine muhtaç olduğumuzu iddia eden Şişli Hanımlarının başını çeker: "Bugün felaketten kurtulmak için medenî milletlerin teveccühünü, merhametini celbetmek lazım." (Adıvar, 2013a: 56). Bu düşünce ile Salime Hanım "devrin yozlaşmış, kendilik değerlerine sırt çevirmiş insanların sözcüsü" konumundadır (Şahin, 2014: 365).

Cumhuriyet dönemi sonrasını konu edinen *Zeyno'nun Oğlu*'nda Beyoğlu/Şişli ve çevre muhitinin asri yaşam algısı romana konu olur. Mesture Hanım, Şişli cemiyet hayatının modern insanların cisimleşmiş temsili olarak romanda yer alırken onun kızı olan Mazlume ise Mesture Hanım'ın Cumhuriyet Türkiye'si'nin İstanbul'unda Şişli sosyetesinin yansıttığı köksüz değerlere karşıt oluşturan ideal bir Cumhuriyet kızını temsilen var olur. Romanda söz konusu edilen Batılaşma, Mesture Hanım'ın inandığı değerlerin eleştirisi ile tartışmaya açılır. Batılaşmış, asrileşmiş, çağa ayak uyduran İstanbul'un Şişli sosyetesini, asri yaşam uğruna kök değerlerin yitimine uğrar ve romanda bu minvalde eleştiri oklarının hedefi olur: "Bu balolar, tedansanlarda en çok anneler eğleniyor, flört yapıyor ve dans ediyorlar. Hele Şişli gençleri hep onların inhisarında." (Adıvar, 2019c: 34).

Zeynep ve Mazlume, "intikal devresinin taklitçiliği, çirkinliği arasında hakikat yeni bir Türk kızı[nın]" en canlı örneklerini teşkil eder. Şehirli bir Türk kızı olarak Zeynep ve Mazlume gibiler "yeni ve müceddid Türkiye'de en müterakki açık fikirli unsur" olarak memleketin "en millî, en hakikî timsalleri" olarak telakki edilirken "Avrupa medeniyetinin çirkin ve ucuz tezahüratından" (Adıvar, 2019c: 35) ari olmaları onları ön plana çıkaran en önemli etmenlerin başında gelir. Zira İstanbul'da ve Şişli'de yaşanan "yapmacık hayat"tan bıkip usandığını ifade eden Mazlume, "dans, briç, poker, dedikodu, yine dans, poker filân" derken yaşanan hayatın tekdüzeliğine vurgu yapar. "Eli manikürlü, yüzü pudralı cici beyler" (Adıvar, 2019c: 36) "Moda sayfalarından fıskırılmış gibi dolaşan beyler ve hanımlar"

(Adıvar, 2019c: 50) ise bu yeknesak hayatın yapmacık dekorunun tamamlayıcı bir unsurunu oluşturur.

Döner Ayna'da Beyoğlu'nun tarihe mâl olmuş olumsuz özellikleri bahis konusu olur. Galata, "Evet, beyaz esir, beyaz zehir, bir nice yüzü beyaz boyalı fahişelere pazar, bir nice cehennemden çıkma rezaletlere merkez"dir (Adıvar, 2015: 61). Roman kişiler tarafından fuhuş ve bataklık yuvası şeklinde de telakki edilir. Samanpazarı köyünden Hanife'yi kaçırın Mürsel, Galata'daki arkadaşlarının da yardımıyla İstanbul'a sığır. Zabıta memuru Mürsel'in kaçırıldığı Hanife'nin izini bulur. Bu olaydan hareketle memurun Galata hakkındaki yorumu Galata'nın geçmiş yüzyıllarda "beyaz esir ticareti"nin merkezi olduğu yönündedir. Eski Galata aynı zamanda bu insan ticaretinin dünya üzerinde transit noktalarından biridir: "Bu melun bir iş, bir nevi eski Galata'nın merkez olduğu beyaz esir ticareti gibi bir şey. Fakat o günlerde Galata sadece bir transit merkeziydi, kaçırılmış ve satılmış dişiler, dünyanın dört tarafından buradan geçer giderdi." (Adıvar, 2015:165).

Galata'da geçirdiği zaman Hanife için onu boğan, sıkın ve ruhunu daraltın bir özelliğe sahiptir. Galata, her türlü kötülüğün yatağı ve hadsiz özgürlüklerin yaşandığı bir şehirdir. Hanife'nin izlenimleriyle birlikte romanda çizilen Galata profili oldukça olumsuzdur. Galata'nın yaşadığı ahlaki yozlaşma asırlar öncesine tarihlenen ve Galata şehrinin alından silemediği bir leke gibi parlamaktadır: "Asırlar boyunca devam eden rezilet ve moral murdarlık bu sokakların havasına yerleşmiş gibi... Gaz lambalarının altında sarhoş kadınlar var. Boyalı, sahte benli, boğuk sesli dişiler... Etraflarında birer aç kurt gibi dolanan garip erkekler..." İstanbul, tüm huzur veren maneviyatı ile Hanife'yi kucaklar: "Nihayet köprü! Burada Hanife'ye cehennemi dolaştıktan sonra cennete uğrayan bir yolcunun hissi geldi. Sağda ışıklar, solda ışıklar... Haliç'in yeşil suları üstünden açık mavi denize akıp gidiyorlar. Karşıda tatlı kıvrımlarıyla İstanbul'un yumuşak, tatlı sırtları ve yıldızlarla muhabbete dalmış beyaz minareler..." (Adıvar, 2015: 167). Galata'daki kötü izlenimlerinden sonra "Köprü" vasıtası ile geçmiş oldukları İstanbul, Hanife'ye "cehennem"den kurtulan bir insanın "cennet"e kavuşması gibi bir iç ferahlığı verir.

Âkile Hanım Sokağı romanında İstanbul-Beyoğlu şeklinde bir ayrıma gidilir. İstanbul'dan kasıt, eski İstanbul, yani "sur içi"dir. Beyoğlu ise İstanbul'un karşısında yer alan, gayrimüslim ve yabancı nüfusun fazla olduğu yerdir. Romanda "İstanbul tarafı" şeklinde geçen ifadeler, Beyoğlu'nu İstanbul'dan ayırır. Eski İstanbul/sur içi İstanbul'u *Âkile Hanım Sokağı*'nda Beyoğlu gibi İstanbul'un Avrupaî yaşam tarzının benimsendiği bölgelerden farklı olarak gelenekselliği olgun bir şekilde yansıtmayı yönüyle ayrılmaktadır. Amerika'dan gelen Mary Jones -romanda oldukça tanınmış bir yazar olduğu da belirtilir- Türkiye/İstanbul seyahati oldukça ilgi çekici bir hâl alınca İstanbul'u anlatan bir roman yazma gayesiyle tutuşur. İstanbul'da uzunca bir süre kalıp gözlem yapmak ister fakat *Hilton Oteli*'nde romanına realist gözlemleri yansıtamayacağı düşüncesindedir. Zira bu Avrupaî (modern) muhit Mary

Jones'a çekici gelmez. Bu muhitin Türk halkının özünü, yaşam algısını ve günlük hayat pratiklerini yansıtmayacağı görüşündedir. Mutlaka İstanbul tarafında bir Türk mahallesinde kalıp gözlem yapmak ister, sur içi İstanbul'unun Türk kültürünü ve yaşam telakkisini daha net bir şekilde yansıttığını düşünür (Adıvar, 2017: 226). Beyoğlu ve sur içi İstanbul arasındaki zihniyet ve yaşam tarzı farkı her semtin kendine has dokusu, hayat telakkisi ve bu telakkiye binaen oluşturduğu bir hayat tarzı mevcuttur, düşüncesine bağlanabilir. Türk milletinin yarattığı kültür birikimini yansıtan en saf ve öz muhit olarak sur içi İstanbul'u işaret eder. Bu durum, İstanbul tarafını Beyoğlu'na göre ön plana çıkarır ki bu durum romanda Amerikan yazar Dick Jones özelinde belirtilir. Aynı husus *Sonsuz Panayır* romanında da söz konusudur. 1940'lı yılları konu edinen romanda Beyoğlu ve Eski İstanbul ayrımı oldukça barizdir. İstanbul'da zengin hayata malik olan burjuva sınıfının oluşturduğu sosyete hayatı, Beyoğlu ve Şişli çevresinde geçerken Eski İstanbul; hayata karşı mahcup, mağlup ve kısıtlı imkânlarla sahip insanların yurdudur.

Beyoğlu, yozlaşmış ve kendi kültürüne yabancılaşmıştır. Buna karşılık "İstanbul'un arka sokakları" şeklinde ifade edilen "Eski İstanbul'da yani romanda geçen mekân ismiyle Cerrahpaşa'da "mahrumiyet ve sıkıntı içinde" bir yaşam sürdürülür. Cerrahpaşa'da bu mahrumiyet hayatı içerisinde çıkan Ayşe Balkar'ın tecrübelerinden İstanbul'un öte yakası yansıtılır. Bu durum iki ayrı İstanbul arasındaki uçurumun okuyucuya sunulmasında etkili olur.

Ayşe Beyoğlu'nda yüksek sosyetenin hayatına karışırken aklı eski İstanbul'da yani ailesindedir: "Ayşe, şimdi bu safalı ve rahat, sıcak yerde İstanbul'u düşünürken, soğuk, sefil evlerinde, ferdası meçhul bir ömür süren zavallı iki ihtiyarı düşündü ve kalbi sahiden iğnelenmiş gibi sızladı." (Adıvar, 2020d: 65). Ayşe'ye göre Beyoğlu insanı "maskara"dır ve bu maskaralar, "sefaleti, mahrumiyeti, meşakkati sahnede seyrederken ağlanacak bir dram; sonra da kaloriferli evlerde, kuştüyü şilteler üzerinde yatarken, birbirlerine nakledecek bir oyun" zannederler. Ayşe'nin bu düşüncesi, İstanbul'un iki farklı yakasında yaşam sürdüren insanların birbirlerine bir o kadar uzak olan yaşam standartlarını ve kültürlerini ifade etmeye yeterlidir.

Romanda bir "hayvan pazarı" metaforu iki farklı İstanbul'a mensup insanlar arasındaki farkı gözler önüne serer. Ayşe'nin *Taksim Gazinosu*'nda duyduğu ses ve gürültü ona küçüklüğünde kurulan koyun pazarlarını hatırlatır:

Taksim Gazinosunun içinden gelen acayip gümbürtü ve böğürtü, boyalı hayvan sürüsünün bağırışmasını hatırlatıyordu. Bunlar Ayşe'ye harpten evvel, bilhassa çocukluğunda, kurban bayramlarında gördüğü koyun pazarlarını düşündürdü. Bunlar ne kurbanı? Rezalet ve sefahat! Sonra aynı pazarda başka sürüler de vardı. Tıpkı Ayşe'nin mahallesindeki insanlar gibi, karınları çökmüş, tüyleri çamurlu, boynuzları kırık, melemeye bile takati olmayan bir sürü... Onlar da sefalete, açlığa kurban edilenler (Adıvar, 2020d: 66).

Cerrahpaşa'nın karanlık ve yoksul evinde yetişen Ayşe; "hayvan pazarı"na benzettiği İstanbul'un Şişli-Beyoğlu sosyetesinin görünen dış yüzünün her türlü çirkinliği, sathiliği ve iğrençliğiyle birlikte roman şeklinde bir anlatı oluşturmak ister. Onun *Taksim Gazinosu*'nda gördüğü sosyete ve bu insanların ait olduğu Taksim muhiti âdeta bir "fesat ocağı"dır. (Adıvar, 2020d: 297) Cerrahpaşa ise Beyoğlu'nun tam tersi olarak huzuru, sükûnu ve istikrarı ifade ederken Beyoğlu'nda yaşanan hayat sürekli devingen ve hareketlidir:

İstanbul ile bu tarafın hayat temposu arasında akla sığmaz bir fark vardı. Beyoğlu tarafı sosyetesine temas etmeye başlayalı bu tempo o kadar çabuk fark etmişti ki, adeta Ayşe'yi bu tarafa sürükleyen girdabın içinde anasının ve babasının sakin hüviyetleri ve ev hayatları bile karışmıştı (Adıvar, 2020d: 279) .

Beyoğlu'nda yaşanan hayat; Cerrahpaşa'da -Eski İstanbul'da- yaşanan ve bulunan huzur ve sükûnun tam tersi bir yaşam tarzını imler. "Bir türlü sabit bir şekil almayan hayat" ve onun "mütemadiyen değişen dışyüzü" yani "dışında, içinde rahat ve huzur hiçbir ânında istikrar olmayan bu hayat tablosu" (Adıvar, 2020d:66), romanda Eski İstanbullular tarafından köprü'nün "öte taraf"ı şeklinde ifade alanı bulur (Adıvar, 2020d:66). Köprü'nün "öte tarafı"na geçip orada tutunmak; Ayşe, Safinaz gibi gençler arasında ideal hâlini almıştır. Modernliğin her türlü yozlaşmış değerle iç içe yaşadığı Beyoğlu-Taksim-Şişli semtleri bu idealin ana mekânı olur.

Eski İstanbul'dan köprü'nün "öte taraf"ına bakıldığında maddiyatın her türlü manevi değere galebe çalan tarafları apaçık ortadadır. İş bulmak ve refah sahibi bir insan olarak hayat yaşamak isteyen Ayşe'yi Beyoğlu'ndaki türedi zengin muhiti olan "İki Binler" arasına sokan Ali Bey, bu durumdan memnun değildir. Kendi kendine "Bilmiyor musun ki bu çocuk bir defa öte tarafa geçerse artık hiçbir manevi kuvveti kalmayacak; kökleri koparılmış otlar gibi, iki binlerin bulanık sularında rasgele çalınacak!" (Adıvar, 2020d: 194) şeklinde hayıflanırken köprü'nün diğer yanı olan Eski İstanbul, anlatıcı tarafından "aziz İstanbul" (Adıvar, 2020d: 296) şeklinde tavsif edilerek Beyoğlu bölgesine göre üstün manevi değerleri ve geleneksel özellikleriyle ön plana çıkartılır.

Sonsuz Panayır'da Beyoğlu ve bilhassa Ayazpaşa semtindeki apartmanların -betonarme yapıların- çoğaldığı üzerinde durulur. İstanbul'un geleneksel yapılarından olan konak ve konak yaşamının peyderpey kendisini yeni, modern, betonarme binalara/apartmanlara bırakmış olması değişen kültür değerlerine işaret etmesi bakımından da önemlidir. Ayazpaşa'daki apartman sahipleri, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'da hâkim konumda bulunan yeni/türedi zenginlerdir. Apartman, zengin ve fakir diyalektiğinde düşünüldüğünde İstanbul'da insanlar arasındaki "sınıf farkı"nu da daha belirgin hâlde yansıtan bir enstrümandır ki romanda Ayşe fakir memur hayatından sıyrılıp sosyetenin arasına karışarak yükselmek ister. Bu uğurda yapmış olduğu girişimlerin neticesinde Ayazpaşa'daki apartman dairesine ailesi ile birlikte taşınır, bu durum modernleşmenin ve yeni bir yaşam tarzına adım

atmalarının sembolik anlamda ilk aşamasıdır. *Hayat Parçaları*'nda da apartman katına taşınma modernleşmek yolunda roman kişileri tarafından bir ideal olarak telakki edilir. Güzide Hanım'ın Şişli Topağacı'ndaki yeni apartman dairesinde/katında yüksek zümrenin sık sık salon toplantısı programı gerçekleşir. Bu toplantılarda çeşitli ikramların yanı sıra müzikli eğlenceler yapılır. Müzik ile beraber yapılan danslar bu eğlenceyi bütünlerken danslar arasında vals ve twist gibi modern dans türlerinin olması tesadüfi değildir. Sosyete insanının Avrupa'nın/Batı'nın(Amerika) yeni dans kültürünü benimsemiş ve sosyal yaşamına eklemiş olması bu romanda müşahade edilen bir diğer önemli husustur. Kendisi aslen Amerikalı olan ve bir süreliğine Türkiye'de bulunan George Martin, Topağacı'ndaki bu apartman toplantılarına katılır. Dans mevzu bahis olunca Amerikalı George Martin'in Amerikan kökenli "twist"³ dansına karşı yaklaşımı olumsuzdur. Kendisi, Türklerin yerli danslarının twist dansına nazaran daha tehlikesiz olduğunu iddia eder ve "Twist adamın diz kapağını yerinden çıkartır." (Adivar, 2000: 44), diyerek düşüncesini bu minvalde destekler.

Batı Eksenli Modanın Merkezi Olarak Beyoğlu

Türkiye'de Avrupaî tarzdaki giyim kültürünün yaygınlaşmış bir moda hâline gelmesi Beyoğlu'nda gerçekleşen bir süreçtir. Paris, Berlin ve Viyana gibi Avrupa'nın önde gelen şehirlerindeki büyük mağazaların İstanbul Beyoğlu'nda 19. yüzyılın sonlarına doğru şubeleşmesi tüketim kültürünün Batı eksenli bir nitelik kazanmasına sebep olur. 19. yüzyılda Cadde-i Kebir'de açılan hazır giyim mağazalarının yanı sıra yine bu bölgede bulunan Avrupa modasının takip edildiği tertizler de bu sürece eklenir. Roman kişileri tarafından Batılı giyim tarzı, modernlik/alafranga merakı ile aynı düzlemde düşünülür.

Raik'in Annesi romanında alışveriş kültürü açısından Beyoğlu'nda bulunan iki mekânın ismi geçer. Siret'in alafranga bir hanım olması hususunda tenkit ettiği Necibe, Beyoğlu mağazalarından giyinir ve Avrupa modasını yakından takip eder. Siret, daha Necibe çocukken bile onun ailesi tarafından "Karlman"⁴ ve "Vapyon"dan alınan "en pahalı fakat en sakil hazır elbiselerle" giydirildiğini düşünür. Siret için Necibe'nin giyim kültürü ne kadar kötüyse ahlâkı da bir o kadar kötüdür. Bu anlayış Siret'in bir nevi kendi geleneğine olan bağlılığı ve millîliğini koruma endişesini gösterir. Necibe alafranga, kendi öz değerlerinden uzaklaşmış bir kişiliktir ve bu durum Necibe'nin Siret tarafından tenkit edilmesine sebep olur. Siret

³ Rock'n'roll'un bir devamı olarak 1960'ların başında ortaya çıkan dans İstanbul'un sosyete hayatında da önemli etkiler bularak moda haline gelir (Akçura, 2022: 404).

⁴ Günümüzde bugün İstiklal Caddesi üzerinde Odakule isimli binanın bulunduğu yerinde daha önce bulunan pasaj, Karlman (Carlmann) ailesine aittir, Bon Marché'yi satın aldıktan sonra (1926) adını değiştirerek Karlman Pasajı koyar. Bon Marché'yi satın almadan ve yeni bir pasaja taşınmadan evvel yine İstiklal Caddesi üzerinde "Maison Carlmann" adında bir konfeksiyon mağazasında hizmet verirdiler (Üsdiken, 1994: 470).

bu minvalde Avrupaî modanın merkezi olan Beyoğlu'ndaki hazır giyim mağazalarının Şehir insanın kùltürel yozlaŐmasındaki etkisini Şu Şekilde açıklar:

Hazır elbise dükkanları açılalı, gramofonlar çıkalı halkımız eski sadeliğini, millî geleneğini kaybetmeye başladı. En fakiri bile -bayramda olsun- iri Alman çocukları için yapılıp da bizim zayıf kızları kaplumbağaya benzeten ucuz hazır bir fistan alıyor. En kenar mahallede kızlar bile mutlak karnavalda çıkan Rumca bir Őarkıyı söylüyor (Adıvar, 1973:14).

Beyoğlu, bünyesinde barındırdığı hazır giyim mağazalarının Batı eksenli kùltürün çekimine giren insanları bayađılaŐtırdıđı ve zevksizleŐtirdiđi nispetinde de bahis konusu olur. Romanda millî kùltüre verdiği yoz etki nispetince bu dükkanlar ve Avrupaî alışveriş modası tenkit edilir.

Raik'in Annesi romanında kıyas edilen üç kadın tipinden alafrangalığı ile öne çıkarılan Necibe ile evlenemeyeceğini bilmesinden mütevellit Siret, Heybeliada'ya sığınır. Necibe özelinde alafrangalaŐmıŐ kadın tipi Şu Şekilde romanda söz konusu edilir:

Özellikle bir senedir Fransızca öđreniyormuŐ. Beyoğlu'nda dükkanlıların parmakları ağzında kalıyormuŐ. Daha neler!

Kocasını "bonjur" diye karŐılayan, Beyoğlu'nda Fransızca pazarlık eden, çocuğuna anneden evvel "mama" dedirten kadınlardan Allah, bizim gibi kendi halinde yaşayan gençleri korusun (Adıvar, 1973:15).

Beyoğlu'nun sıklıkla alışveriş merkezi olarak zikredildiği bir diğer roman da *Seviye Talip*'tir. Macide'nin piyano/musiki dersleri almak istemesi üzerine Numan ile Fahir iyi bir piyano almak için Beyoğlu'na çıkar ve Beyoğlu'nda üç gün dolaştıktan sonra "Pleyel" marka bir piyano seçer (Adıvar, 2020c: 56). *Seviye Talip*'te Macide ve Fahir'in Meşrutiyet'ten sonra yeni bir hayata uyum sağlamak adına moda ya uygun kıyafet alıŐveriŐi yapmak için Beyoğlu'nda tercih ettikleri yer, Karlman'dır. Mağazada çalışan kızların "kabarık saçlarıyla, korselerinden fırlayan mebzul göğüsleriyle parlak kırmızı yanaklarıyla" (Adıvar, 2020c: 21) Beyoğlu'nda görölen kadın tipinin bir örneğini yansıtırlar. Romanda İstanbul'un eski ecnebi terzilerine de yer verilir. Sosyete sınıfının moda ya dair olan konuŐmalarında adı ge-çen "Kalyorosi" ve "Spiegel"⁵ adlı terziler İstanbul'un çoğunlukla sosyete, zengin sınıfın tercih ettiği terziler arasında yerini alır:

Ben politikadan hoŐlanmam. Nimet'in fistanı hiç olmamuŐ, Kalyorosi'nin zaten ne vakit muvaffak olduğunu var?"

Pardon azizem, Kalyorosi'nin 'fantezi' fistanlara verdiği chic Spiegel'de olmaz.

⁵ Sermet Muhtar Alus (1983: 43) ve Salâh Birsell (1983: 39-47), Beyoğlu'nda bulunan "kibar takımı" terzileri hakkında bilgiler verir.

Yok İŖpigel'e lakırdı söylerseniz protesto ederim; İstanbul'da yegâne comme il faut terzi (Adıvar, 2020c: 30).

Beyoğlu'nda bulunan Mayer⁶ mağazası, *Kalp Ağrısı* romanında hazır giyim merkezidir. Zeyno'nun kürkünün Mayer Mağazası'ndan alınmış hazır giyim ürünü olduğu bilgisi, Mayer'in 1900'lü yıllarda Osmanlı ve Türkiye'de hazır giyimin öncü mağazalarından olduğu sonucuna ulaştırır. *Sinekli Bakkal'* da ise Rabia'ya "elmas, ipek kumaşlar" almak niyetinde olan Peregrini, Rabia'yı Beyoğlu'na götürür. Rabia ile birlikte Bonmarşe'ye⁷ uğrayan Peregrini, Rabia'yı Bonmarşe'nin oyuncak bölümünden ayıramaz. Rabia kendisine ve sevdiklerine oyuncak alışverişi yapar, oyuncaklar Avrupa'dan ithal edilmiş ürünlerdir:

Boynuna dokununca sallanan, çingıraklı, kül rengi bir eşek vardı ki bayılmıştı. Satıcı karnına dokununca anırmaya benzer bir ses çıkardı. Rabia derhal onu aldı. 'Aynanın önüne korum' diyordu. Kahve renkli, mahzun gözlü bir maymunun Rakım'a satın aldı. Henüz İstanbul'a yeni gelen kadife tüylü aylardan birini de Penbe Teyze için aldı (Adıvar, 2010: 357-358).

İstiklal Caddesi *Sinekli Bakkal'* da bir diğer ismiyle "Doğruyol" şeklinde geçmektedir. İstanbul insanının önemli gezinti yerlerinden biri olan Doğruyol'un "her Cuma olduğu gibi şık hanımlar ve beylerle dolu" olduğu ifade edilir. Peregrini ve Rabia'nın Doğruyol'da gördükleri kişiler, tam anlamıyla Batılı tarzda giyim ve kuşama sahiptir. Rabia bu kişileri "Frenk karılarına benzemeye yeltenmiş kimseler" olarak niteler (Adıvar, 2010: 357). *Sonsuz Panayır'* da ise zenginlerin ve 2. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'da zenginlikleriyle hâkim bir unsur hâline gelen taşraların bir statü göstergesi olarak rağbet ettiği mağazalar arasında Psalty bulunur. İstanbul'daki yeni/türedi zenginler, apartmanlarını Psalty'den aldıkları eşyalar ile donatırlar.

Terzilik mesleği, kostüm/kıyafet moda gibi kavramlarının kavşak noktası olan Beyoğlu *Hayat Parçaları* romanında da bu bahiste kendine yer bulur. Naciye Aksoy'un terzilik mesleğindeki dikiş ustalığı, onun yüksek zümrece Beyoğlu terzileri ile kıyas edilmesine sebep olurken Naciye'nin Beyoğlu terzileri kadar yaptığı işte maharetli bir kadın olduğunun hakkını verirler (Adıvar, 2000: 64). *Sevda Sokağı Komedyası'*nda da diğer romanlarda olduğu gibi kuaförlerin, mağaza ve dükkânların en iyilerinin bulunduğu mekân olarak imlenen Beyoğlu bu konuda roman karakterleri için bir merhale oluşturur. Romanın baş kişilerinden Nümüne, kendi mahalle berberi/kuaförünü beğenmeyip onu Beyoğlu'ndaki kuaförlerle kıyas eder. Hatta berber Mustafa Efendi'yi "Sen biraz Beyoğlu berberlerine devam et de

⁶ Mayer mağazası Beyoğlu'ndaki ünlü hazır giyim firmalarının başında gelir. 1882 yılında İstanbul Beyoğlu'nda açılmıştır. Ayrıca bkz: (Mayer ve Samsinger, 2018).

⁷ Kırım Savaşı sonrası İstanbul'a yerleşmiş Bortoli Biraderler tarafından önce 1869'da İstiklal Caddesi No:297'de (şimdiki Mısır Apartmanı'nın bulunduğu yer) açılan sonra no.307'ye taşınıp son hâlini alan mağazada her türlü eşyanın satılırdı. İstiklal Caddesi'ne bakan cephesinin yanı sıra bir çıkışı da Tepebaşı'na olması mağazayı iki cadde arasında bir geçit konumunda bırakır (Üsdiken, 1994: 297-298).

permanant nasıl yapılır öğren" (Adıvar, 2020b:123) şeklindeki tersleyici cùmlerleri, bu durumun önemli delillerinden biridir. Beyoğlu'nun romanda bir başka özelliği ise hazır giyim mağazalarına/sektörüne ev sahipliği yapmasıdır. Alelacele evlenen Macit ve Leyla çifti için birtakım eşyalar, elbiseler yine buradan hazır bir şekilde temin edilmiştir. *İstanbul'da Bir Yabancı* romanında da Sadullah Enderunlu'nun eşi Merzuka, Batılı tarzı yaşam biçiminin bir yansıması olarak İstanbul'a gelir gelmez ilk iş olarak Beyoğlu'na giderek "en büyük terzi­lerden en şık esvaplar ısmarlar." (Adıvar, 2022:46). *Çaresaz*'da ise Şahnaz'ın babasının Münir ile evlenmek isteyip istemediği ile ilgili sorusuna verdiği cevap, Beyoğlu'nun alışveriş/tüketim ile özdeşleşen kimliğini gözler önüne serer: "Çok ani değil mi baba? Yirmi üç yaşında bir kız nasıl Beyoğlu'ndan esvap alır gibi birdenbire karar versin... Düşünmek lâzım." (Adıvar, 2006a: 66). *Sonsuz Panayır*'da ise Beyoğlu/İstiklal Caddesi'nde Sa­finaz'ın gittiği kuaför/berberin adının "Villi" olması romanın dayandığı sosyal ger­çekliği de gözler önüne seren ufak bir ayrıntıdır.⁸

Eğence ve Sanatın Mekânlara Aksisi: Kamusal Mekânları ile Beyoğlu

Oteller, gazino ve bahçeler ile birlikte tiyatro ve sinemalar, Beyoğlu'nun eğence hayatına yansıyan sosyal mekânlarına örneklendirilir. Halide Edip'in romanlarında görülen eğence mekânları dönemin eğence anlayışı hakkında birtakım kültürel ipuçları barındırması yönünden önemlidir.

Sefahat alemlerinin merkezi şeklinde yansıtılan Beyoğlu, eğence/sefahat müptelası insanların kiblesi olması yönüyle *Mev'ut Hüküm*'de yansıma alanı bulur. Bu­raya "eğence ve zevk iştihası" ile akın eden insanlar türlü tür­lüdür. Kasım, buradaki insanları gözlemleyerek Beyoğlu'ndaki eğence anlayışı üzerinden âdeta bir toplum analizi yapar:

Tünel'e binerken Kasım, Sururi'yi unutmuş, memleketin ve ırkın diğer bir yarısını, hastalığını düşünüyordu. Sefahat, tembellik, eğence iptilası, bu tarafa her akşam, cümle-i asabiyelerini fena inhimaklerle yumuşatıp öldürecek insan döküyordu. Sakallı, sakalsız, zengin, fakir hepsinin gözleri eğence ve zevk iştihasıyla açılmış ve açılmış ve ne çok insan vardı! Bu sefahat, bu suistimalli eğencelerin zehri ve kudreti karşısında bütün memleketin arka kemiği eğil­miş, cümle-i asabiyesi erimiş gibiydi. Buna mukavemet için ne azim, ne emel, ne de irade, bir şey, bir şey yoktu. Nesilden nesile mukavemet daha da azala­rak, daha hasta ve zayıf sefahat ve sefalet kurbanları eriyor gidiyordu. Uşaklıkta, aşçılıkta kazandığı parayı Galata'da balozlarda yiyen bu leylilerden, paşa babasından aldığı harçlığı Beyoğlu'nda eriten küçük beyler, hükümetten aldığı aylığı kumarhanelerde döken memurlar, hepsi, hepsi bu hastalıkla ma­luldü. Bu inhimakin önünde ne aile ne iş ne irade, hiçbir kuvvet yoktu. Ve memleket, bu ırkı çürüten murdar hastalıklar yuvası sefahatle kararıp

⁸ Berber "Mösyö Vili", İstiklal Caddesi'nin en meşhur kuaförlerindedir. 1924 yılında, "Beyoğlu, İstiklal Caddesi no:211" adresindeki kuaför dükkânını açmıştır (Ender, 2017:189-198).

batıyordu. Bu bir ırk hastalığıydı. Bütün ömrünü sefahatle geçiren bir Anadolu çocuğu beş-on kuruşunu kahvede iskambile, rakıya verirken paşazadeler ve küçük beyler de para, sıhhat, hepsini Beyoğlu'na avuç avuç döküyorlardı (Adıvar, 2021: 89-90).

“Murdar hastalıklar yuvası” olan Beyoğlu sefahat ve eğlence iptilasına tutulmuş nesillere âdeta mezar olur. Doktor Kasım Şinasi, gözlemlediği bu durumu toplumsal bir psikoz şeklinde tanımlar. Toplumda görülen bu zevk ve eğlence iştihası, Kasım'a göre toplumu çürüten başlıca amildir. Halkın sosyalleştiği piyasa caddelerinin en başında gelen İstiklâl Caddesi, romanda “Doğruyol” şeklinde dillendirilir.⁹ Romanda âdeta bir eğlence merkezi olması yönüyle ön plana çıkan cadde havai, çapkın, sefiş eğlence düşkününü Sururi'nin mekânıdır. “Papazlar gibi sekiz sene yaşamaktansa insanlar gibi sekiz gün yaşamak daha iyidir” (Adıvar, 2021:89) düşüncesi ile haftanın Cuma ve Pazar günleri sefahat hayatına dalan Sururi için en önemli uğrak noktası İstiklal caddesidir.

İstanbul'un sembol mekânlarından biri olan *Park Otel*¹⁰ Cumhuriyet devri romanlarında sıkça bahis konusu edilir. Bilhassa Yahya Kemal'in hayatının son dönemlerinde burada ikamet etmesi otelin edebi çevrelerce kıymetini daha da artırır. *Âkile Hanım Sokağı*'nda da şehirde bulunan Amerikalı Dick Jones, Park Otel'de kalır. Bu sebeple Park Otel, daha genel anlamda İstanbul'da bulunan yabancı misafirlerin ve gayrimüslimlerin ikamet için tercih ettikleri yerler arasındadır. *Yolpalas Cinayeti* ise romanı bir yönüyle Şişli'deki sosyete hayatını yansıtırken bu sosyete hayatına mensup kişilerin sosyal yaşamları da romanın konusunu hâline gelir. Bu noktada sosyete hayatına Karagümrük'ten dikey geçiş yapan Sacide, karıştığı yüksek zümre sınıfının yaşam ve sosyal hayat pratiklerine olabildiğince hızlı ayak uydurur. Hatta bir nebze onların dahi önüne geçmeyi başarır. Park Otel bu bağlamda Şişli sosyetesine mensup insanların çaylarını içmek için tercih ettikleri yer olurken (Adıvar, 2019b: 19) burada vakitlerini genel manada cemiyete taalluk eden muhabbetler ile geçiren sosyete insanları arasında bir rekabetin de söz konusudur. Otelin romandaki diğer özelliği de bir nevi sosyetenin piyasa mekânı olmasıdır.

Beyoğlu'nun sembol yapılarından biri olan *Pera Palas* 1895 yılında açılır, 19. yüzyılın İstanbul mimarisinin önemli örneklerinden kabul edilir (Büyükcinal, 2006: 102). *Raik'in Annesi*'nde Rauf'un metresi Ogustin'in İstanbul'da konakladığı oteldir. İstanbul'un yabancılara ev sahipliği yapması ve kozmopolit kültürüyle ön plana çıkması veçhile Ogustin'in bir yabancı olarak Beyoğlu'nda Pera Palas'ta kalması tesadüfi değildir. *Kalp Ağrısı* romanında müşterileri arasında yüksek cemiyet sınıfına mensup insanların bulunduğu Pera Palas'ta Azize, Hasan, Zeyno ve Saffet buluşup müzik eşliğinde akşam yemeği organizasyonu yapar. Otelde yemekten

⁹ İstiklal Caddesinin eski isimlendirmelerinden biridir.

¹⁰ Başlangıçta ismi “Miramare” olan Park Otel, Gümüşsuyu'nda bulunur, Aram Hıdır yönetiminde Park Otel adını alır, Pera Palas ve Tokatlıyan otellerinin yanı sıra İstanbul'un en önde gelen konaklama mekânlarından biri olur. (Batur, 1994: 222-223).

sonra “elektrik, mûzik, renk ve biraz sonra da dans” başlar ve dört genç insanın mesut olması için her Şey vardır (Adıvar, 2013b: 41). Dans, mûzik, eğence ve çok yönlü otel niteliği ile de öne çıkan otel; dönemin en önde gelen ağdaş, kozmopolit ve lüks otelleri arasında yerini alır. Pera Palas, Cumhuriyet’in İstanbul’da modern yüzünü temsil eden mekân olarak *Zeyno’nun Oğlu* romanında yer bulur. Mekân, asrileşmiş Şişli sosyetesinin “kibar balolarına” ev sahipliği yapar.

Tokatlıyan¹¹ *Seviye Talip*’te Fahir’in öğle yemeği yediği mekândır. Sadece otel özelliği değil restoran bölümü ile de ön planda olan otel, Meşrutiyet yıllarında Pera’nın en önde gelen otelleri arasındadır. *Tatarcık* romanında Tokatlıyan “Yediler” diye adlandırılan arkadaş grubunun vakit geçirmek ve eğlenmek için tercih ettikleri yerlerdendir. Yeni devir zenginlerinden Sungur Balta’nın eşi Suzan’ın doğum günü Őerefine evinde düzenlediği etkinlik/eğlencede ise Tokatlıyan garsonları görev yapar (Adıvar, 2018b: 221). Tokatlıyan’ı mekân özelliği bir yana çalışanlarının da özel olarak kiralanabildiği üst düzey bir müessese olarak yorumlamak mümkündür.

Yeni Turan’da ise meşhur Tokatlıyan’ın lokantası, Yeni Turan’ın halk üzerinde yaratmaya çalıştığı “hayat-ı muktesidâne” ve iktisadi tutumluluk anlayışına aksi bir örnek oluşturur. Yeni Turan’a mensup en zengin kişilerin bile artık Tokatlıyan’da yemek yiyerek para harcamayı bıraktıkları ve artık tercihlerinin ucuz Yeni Turan lokantaları olduğundan bahsedilir. Halkın en zengin kişilerinin bile Tokatlıyan’da yemek yemeyi bırakması Yeni Turan anlayışının iktisadi düşüncesine uygun bir davranış olmaktan te Yeni Turan fikrinin halkta uyandırdığı “hayat-ı muktesidâneye” işaret eder. Romanda “Yeni Turan” programından sonra artık Tokatlıyan’da yemek yemek iktisadi bilinçsizliğin getirdiği davranışın ve kuru gte-rişin emarelerinden sayılır.

Divan Otel ve Hilton¹² ise *Âkile Hanım Sokağı*’nda sosyete mensuplarının kabul günlerini yaptıkları birer lüks mekân olmaktan öte bir işlev taşımaz. *Hayat Parçaları* romanında Milletvekili, Güzide Hanım’ın ağabeyiyle birlikte Hilton’a “keyif atmaya” ve “kumar” oynamaya gider. Hilton, bir eğence mekânı olarak romanda yerini almıştır. Twist dansı Ahmet Grliyen ile Naciye’nin Hilton Otelinin st katında yapılan nikah töreninde ön planda olan eğence eşi olarak dikkat çekerken Dorothy “burada hep eski Viyana usul köhne dans ediyorlar” diyerek Grliyen ile birlikte salonda twist oynamak ister. Grliyen ile dansa başlayan Dorothy’nin oynadığı twist dans misafirleri eğlendirir (Adıvar, 2000: 87). Bu oteller dönemin popüler eğlencelerine ev sahipliği yapar.

¹¹ Kasım 1897’de İstiklal Caddesi üzerinde açılmış olan otel, eşyaları Avrupa tarzında döşenmiş/seçilmiş olması ile ön plana çıkarken İstiklal Caddesi üzerinde bulunuyor olmasıyla da dönemin Pera Palas’a göre daha çok tercih edilen oteli konumundadır. Kahve ve yemek salonu ile birlikte lokalinin de bulunması ve lokallerin caddeye bakması oteli daha çok tercih edilebilir kılmaktaydı. (Aykut, 1994: 272).

¹² Amerika’nın Türkiye’deki yeni simgelerinden biri olan otel, 1950’li yıllarda İstanbul’da sosyal yaşamın ve eğlencenin yeni mekânı olur. (Akçura, 2022: 301).

Hikâye zamanı 1955 yılı olan *Âkile Hanım Sokağı* romanına konu olan sosyal alanlardan biri olan *Taksim Bahçesi*, Beyoğlu'nun önemli eğlence merkezlerinden biridir.¹³ Eserde İstanbul'da da ilk defa sahnelenecek olan "Strip-Tease" yani "'Soyun-Takıl' yahut 'Soyun-Tâciz et!' demeye gelen dünyaca meşhur, erkeklere takılıp kalan ve taciz eden dans numarası" bu mekânda sergilenecektir.¹⁴ Sadi Arslan Taksim Bahçesi'nde bu dansı görmek için arkadaşıyla randevulaşır. Taksim Bahçesi, Batılı eğlence kültürünün bir parçası olan Strip-Tease'in ilk gösteriye çıktığı yer olarak yabancı kültürün tesirinde değişen eğlence anlayışının ve farklı kültürlerin eğlence modellerinin tezahür ettiği mekân olması yönüyle dikkate değerdir. *Âkile Hanım Sokağı* romanında caz müzik, Rock and Roll dansı ve Strep-Tease gibi Türk cemiyetine ait olmayan, tamamen yabancı kültür unsurlarının 1955 yılının İstanbul'unda yansımaları ve tezahür alanları bahis konusu edilir (Erlevent, 2005).

Dans, *Âkile Hanım Sokağı* romanında toplumsal eleştiri bağlamında değerlendirilebilecek bir zemine sahiptir. Bozulan toplum ahlâkı, bu dans türü üzerinden tartışma konusunu oluşturur. Romanda İstanbul'un eğlence ve gösteri hayatında ilk defa sergilenecek olan bu dans gösterisi, daha önceden görülmemiş ve ilk defa icra edilecek bir dans olması hasebiyle alaka uyandırır. İlk defa *Taksim Gazinosu*'nda sergilenen bu dansı misafirler şaşkınlıkla karşılar ve İstanbul halkı arasında infial yaratır. Dansın icrası romanda şu satırlarla aktarılır:

Sahneden inip biraz dolaştıktan sonra tekrar kırita kırita sahneye çıktı. Çırlı-çıplak vücudunun üstünde sımsıkı bir balık ağı, yahut file vardı. İki memesinin yanında birer, tam arkasında da iki uzun püskül sallanıyordu. Vücudunun hatları o kadar kusursuzdu ki, yalnız erkek seyirciler değil, kadınlar da gözlerini ona dikmişlerdi. Fakat dikkatini çeken güzellik kadar bu püsküllerdi de. (...) Orkestra azgın ve coşkun bir hava çalıyor, kız sahnede garip bir dans gösterisi yapıyordu. Bu gösteri en çok memelerinin yanında ve arkasındaki püsküllerin müzikal hareketlerine dayanıyordu (Adıvar, 2017: 172).

Daha sonra seyircilerin arasına giren "Dört motorlu" adı verilen dansçı, seyircilerin arasından bilhassa yaşlı olan erkek müşterileri soyup taciz etmeye başlar. Oluşan bu trajikomik vaka karşısında Sadi Arslan'ın düşünceleri, değişen ve modernleşme yolundaki toplumun strep-tease dansından yola çıkarak toplumu bir tahlil denemesine dönüşür:

Fakat beni bu manzaranın asıl, zamanımızın ruhunu ifade eden tarafı ilgilenirdi. İçimiz bomboş. Kafamızda gösterecek bir şey kalmadı. Tabii olarak geçmişini biliyor fakat geleceği bilemiyor, tahmin edemiyoruz. Memleket içi ve

¹³ Taksim Belediye Bahçesi olarak da bilinen ve Cumhuriyet balolarının, resmi toplantı ve düğünlerin yapıldığı Taksim Belediye Gazinosu'nu da içeren bahçe, Taksim Gezisi'nin arkasında konumlanmışsa da 1992 yılında tarihe karışmıştır. (Durudoğan, 1994b: 196-197).

¹⁴ Soyunarak yapılan bir dans türü olan strep-tease, Amerika kökenli bir dans türüdür. 1950'li yıllarda gece kulüplerinin getirdiği en önemli yenilik olan Strep-Tease, ülkemizde 1956 yılı itibarıyla baş gösterir. (Akçura, 2022: 290).

memleket dışı herkes birbirini soymakla meşgul. (...) iimiz ne kadar bomboş. Bacak, bacak, milyon, baçak... Bu yolda gidersek tamiyla hayvanlığa doneriz. İnsanların kapı arkasında mahremiyet perdesi altında yaptıkları şeyler şimdi, hayvanlarda olduğu gibi, sokak ortasında seyirciler arasında olacak (Adıvar, 2017:175).

“Eski kapalılığın bir aksülâmeli” yahut “Amerikan mukallitliği” duşunceleri tartışmanın sac ayaklarını oluştururken romanda Amerikan kokenli olan bu dansın İstanbul’da yavaş yavaş gorulmeye başlanması hususunun Amerikan taklitiliğinden ileri gelmediği de ifade edilir: “Amerikan kadınları hariçte çıplaklığı hiçbir zaman bu dereceye getirmezler. Bilhassa orta sınıf kadınları hayli mutaassıptır. Hani şu ‘Strep-Tease’ denilen soyma numarasını seyredenler butun Amerikan kadınlarını boyle zanneder. Yanlış. Bu dans numarasını en evvel Amerikalılar yasak etmiş.” (Adıvar, 2017:196).

Strep-Tease dansı için romanda Turk cemiyetinde gorulmemiş bir yenilik vurgusu yapılır. Kùltur değişmeleri unsurlarını tetkik ve muşahede eden Sadi Arslan için bu aynı zamanda Turk cemiyeti için bir yenilik değil İkinci Dunya Savaşı’ndan sonraki surete “insan topluluklarının ruhlarının dışarıya vurmuş bir hayal” benzetmesi daha yerindedir. Nitekim Halide Edip, “modern dansı, bir çeşit toplumun ve ferdin sarsıntılarını aksettiren bir sembol olarak kullanır.” (Enginun, 2007: 286) Yıkım ve savaş donemlerinden sonra insanoğlunun yaşadığı yozlaşma, Turk cemiyetine de tesir etmiş ve bu yozlaşma kùltur alanında kendisini gostermiştir. Strip-Tease gibi “Soyun-Takıl”, “Soyun-Taciz et” anlamlarına da gelen bu yeni dans turunun Turk cemiyetinde karşılık bulması konusu yukarıda bahsedilen olguya bağlanılır.

*Sonsuz Panayır’*da zengin sınıf İstanbul insanının tercih ettiği mekânların başında *Taksim Gazinosu* gelir.¹⁵ “İki binler” olarak adlandırılan 2. Dunya Savaşı’ndan sonra İstanbul’a hâkim olmaya başlayan bu yeni turedi zengin sınıfının eğlence mekânlarında harcadıkları para bir statu gostergesi olarak romanda yer alır. Taksim Gazinosu’nda tertiplenen eğlence gecesinde sıradan dar gelirli bir memur kızı olan Ayşen Balkar’ın gozlemleri, İstanbul’un yeni zengin sınıfının/“İki binler”in luks hayata merakının neticesinde oluşan israfın boyutunu gozlerunune serer:

Halbuki elmasların, kurklerin, parlak boyaların, Beyoğlu berberlerinin elinden çıkmış saçların birbirine alım sattığı, sofraların, havyarından tutun da mayonezli balıkları, tatlıları, bizim evin bir aylık masrafına bedel olan turfanda yemişleriyle insanın ağzını sulandıran bu yerde, tek bir sofranın ikisi

¹⁵ 1940’lı yılların Beyoğlu eğlence hayatına damgasını vurmuş olan mekânın ayrıntısı hakkında Aydın Boysan şu bilgileri verir: “1930’ların sonunda yapılmış, 40’larda çalışmaya başlayan bir Taksim Belediye Gazinosu vardı. şimdi Taksim Gezisinin Harbiye yonunde yer alan, battal boylu otel binasının yerindedi. Oteli yapmak için yıkmışlardı. (...) Bu gazinounogrenci çaylarından basın balolarına kadar, her buyuk toplantıya kucak açıyor. Alt katında bir de gece kulubu çalışırdı. Velhasıl bu Taksim Gazinosu, koca kentten tek ciddi toplantı salonu olurdu (Boysan, 2003: 192-193).

bizim altı aylık gıdamıza, babamın senelik sigarasına bedel olan böyle moda bir toplantıda alınacak tavır bu değildir (Adivar, 2020d: 71).

Gazinoda gözlemlenen bir başka husus yemek-içmek iptilasının ulaştığı tik-sindirici boyuttur. Yemek-içmek kültürünün son zamanlarda Osmanlı devrinin de-jenere günlerindeki hâlini hatırlatır vaziyeti dikkat çekicidir. Bilhassa erkeklerin “Roma’nın battığı günlerde son haddini alan yemek içmek iptilasını bile geçecek” şekilde davranışlar sergiledikleri görülür: “Mesela şu karşıdaki gözlerini açık tutamayan herif! Sadece yemek gelince gözlerini açıyor. Garsonların kolunu yoran yemeklerin hepsini midesine sığdırmak için iki defa tuvalete gitti, midesini parmağıyla boşalttı...” (Adivar, 2020d: 73).

2. Dünya Savaşı’ndan sonra ithal bir müzik türü olan caz müziğın şehrin eğ-lence mekânları arasında oldukça popüler olduğu gözlemlenirken şehrin önde gelen zengin sınıfının bu müzik türüne olan teveccühü dikkat çekicidir. *Taksim Gazinosu’*nda tertiplenen bir eğlence gecesinde caz heyeti, kalabalığı eğlendirirken caz grubunun üyeleri de romanda yansıma alanı bulur. Bunlardan biri Tom adında “uzun boylu, değnek gibi zayıf kollarını ve bacaklarını birer yılan gibi kıvrandıran saksofocu zenci” dir. Caz müziğın dikkate değer bir diğer özelliğı ise müziğı icra eden grubun aynı zamanda müzik ile birlikte yaptıkları danstır. “Modern dünyanın can çekişiyor gibi çene atan, şuursuz, şımarık çocuk tekmelerine, kol ve bacak sallamalarına benzeyen bu saralı çırpınma arasında, eski dünyanın biraz uyuşuk fakat daha yumuşak hareketleri de karışıyordu.” (Adivar, 2020d: 69). Öyle olmasına rağmen bu adamlar arasındaki ahenksiz ahenk oldukça şaşılacak şeydir. İpleri başkasının elinde oynatılan kuklalara benzetilen fakat hepsinin kendi iplerinden kurtulup birbirine zıt sesler ile oluşturdukları müzik ve zıt hareketler ile yapılan danslar ile beraber ortaya çıkan “garip halita”, tıpkı 2. Dünya Savaşı sonrasında ülkelerin dünyada oluşturduğu kültürler arası etkileşim neticesinde çok sesli bir karnavala benzemektedir.

Şaşbak Pavyonu (Maksim Gazinosu), *Sonsuz Panayır’*da 2. Dünya Savaşı sonrası İstanbul’da hâkim olan bilhassa Anadolu’lu yeni zengin sınıfının eğlence hayatından bir kesit sunan kurgusal mekândır.¹⁶ Bu sınıf insanlar, İstanbul kültürüyle hemhâl olamamış aksine kendi kültürleriyle modern kültür arasında melez bir kültür oluşturarak kalitesiz ve sathi bir yaşam tarzını yansıtır. Mekâna sadece taşralılar değil sonradan görme zenginler yani romanda geçtiğı adlandırmayla “İki binler” de sıklıkla gelir. “İstanbul’un eğlence ve sefahat yerlerini görmek için taşradan gelenler, modernlik diplomasını buradan alırlar.” ve “Hayatın murdarlıkları hep buraya dökülür.” (Adivar, 2020d: 38). Mekânda “kibar sosyete eğlenceleri” gerçekleşir. “Beyoğlu’nun gündelik komedy sahneleri”nin bilhassa gözlemlenebildiğı

¹⁶ Şaşbak Pavyonu şeklinde kurgusallaştırılan eğlence mekânı Maksim Gazinosu’dur. “Anlattığım vakaların çoğı olmuş vakalardır. Mesela o Şaş-Bak pavyonu. Ben öyle yerlere pek ender giderim, sırf etrafıma bakmak için. O, Şaş-Bak Pavyonu’nda geçen şeylere hakikaten şahit oldum. Maksim Bar mu ne diyorlar orada.” Bkz. (Ayda, 1984: 252).

mekânda yapılan eğlenceler ve sosyal ortam, modern yaşamın ve modern eğlence- nin bir gereği olarak kabul edilir.

Tepebaşı Bahçesi Halide Edip'in romanlarında dikkat çeken bir başka sosyal mekân olma özelliğindedir. Burada bulunan yazlık ve kışlık diye adlandırılan tiyatrolar, dönemin önemli tiyatral faaliyetlerine ev sahipliği yaptığı gibi eğlence hayatının da Tepebaşı'ndaki merkezini oluşturur. 6. Daire-i Belediye'nin ilk başkanı Blacque Bey tarafından 1870 Büyük Beyoğlu Yangını'ndan sonra Tepebaşı'nın imarı söz konusu olurken burada kurulan tiyatrolar da o dönemin mahsulleri arasında yerini alır. Yabancıların ve levantenlerin 19. yüzyılda *Petit Champs* diye adlandırdıkları Tepebaşı, bahçesi ve kurulan tiyatroları ile dönemin en uğrak merkezleri arasındaki yerini böylelikle alır.¹⁷

Opera, *Seviye Talip*'te sıklıkla tekrar edilen/anılan, roman kişilerinin hayatında izler bırakmış bir sanat olarak ele alınır. Başkişi Fahir'in opera ile ilk tanışması çocukluk çağında Beyoğlu Tepebaşı Bahçesi'nde olur. Ahmet Bey'in Seviye, Numan ve Fahir'i alıp Tepebaşı'nda operaya götürmesi Fahir için ilk ve unutamadığı bir sanat tecrübesidir: "Operayı ilk defa görmüş olduğumdan, bu sahne üzerinde şarkı söyleyerek birbiriyle konuşan giyimli erkekler, süslü kadınlar, ziyalar, elmaslar, hepsi, beni hemen sarhoş etmişti." (Adıvar, 2020c: 36). Fahir, on üç yaşının masumiyetiyle İtalyan trupunun primadonnasına da âşık olur. Operada "Cavalleria Rusticana, Paillasse, La Bohème, Aida" gibi eserlerin olduğu bilgisi verilirken en az Talip Bey kadar müzik bilgisine sahip olan Seviye, sevdiği parçalara "locanın önünde parmaklarıyla hayalî bir piyanodan" eşlik eder.¹⁸ *Ateşten Gömlek*'te ise bahçe, romanda daha çok gayrimüslim unsurların eğlendikleri yerler arasındayken Mütareke günlerinde bile "mızıka ile hayatla taşan" bir görünüm arz eder. Peyami'nin Tepebaşı Bahçesi'ne gidip eğlenme teklifine İhsan "ecnebi üniforması görmeye bu gece tahammül edemeyeceğim" şeklinde karşılık verir (Adıvar, 2013a: 75).

¹⁷ Metin And (2014: 92-93) Tepebaşı'ndaki tiyatrolar için şu bilgileri aktarır: "Beyoğlu'nda önemli bir başka iki tiyatro da Tepebaşı'nda bulunuyordu. Bunlar, yakın yıllara kadar ayakta kalmışlardı. Biri İstanbul Şehir Tiyatrosu'nun Dram Bölümü olarak kullanılan ve tamamen yanan tiyatro, öteki de Komedi Bölümü olarak kullanılıp sonradan yıktırılan tiyatrodur. Bu yöreye yabancılar Petit Champs dedikleri için oradaki tiyatro genellikle Petit Champs tiyatrosu diye anılıyordu. Yazlık Tepebaşı Tiyatrosu'nu ise Claudius adlı bir opera emperzaryosu 1889 yazının başında yaptırdı ve adı Yazlık Tiyatro oldu. Ancak ertesi yıl haziran ayında tiyatro tümüyle yandı, yanan tiyatro bir aydan kısa sürede yeniden yapıldı. Yazlık tiyatro ise 1905'te kapalı tiyatroya dönüştürüldü. "Amphithéâtre" biçiminde olduğundan adı bundan böyle kısaca Amphî oldu ve II. Meşrutiyet'te bu ad altında tiyatro ve sinema olarak kullanıldı."

¹⁸ Halide Edip'in de ilk opera/tiyatro deneyimi romanda bahsi geçen tiyatro bölümüyle oldukça büyük benzerlik gösterir. *Seviye Talip*'te Fahir Tepebaşı'na gelen İtalyan trupunun "mavi fistanlı" primadonnasına âşık olurken. Halide Edip de ilk kez Tepebaşı'nda izlediği Fransız trupunun primadonnasının "mavi" kostümüne dikkat kesilir (Adıvar, 2020a: 76).

Diğer yandan Lebon¹⁹ pastanesi Mùtareke dönemi Beyoğlu'nun önemli sosyal mekânlarındandır. İhsan, Cemal ve Peyami'nin Beyoğlu'ndaki eğlence yerlerini gezdikleri görùlmekle ile birlikte Lebon'a daha çok gitmek isteyen İhsan'dır. Şişli genci olan İhsan'ın alafraanga ortamlarda bulunmayı tercih etmesi şaşırtıcı değildir. Anadolu lu olan Cemalde Sirkeci'deki salonlara gitmek isterse de İhsan bu isteği yadırgamaz ve buradaki bayağı salonlara lùtfen icabet eder. Bu iki genç arasındaki kùltür farkını, tercih ettikleri mekânlar özelinde de analiz etmek mümkündür. Mekânın ayrıntılı bir şekilde tasviri olmamakla birlikte bilhassa Beyoğlu ve Şişli gençlerinin tercihi hususunda Lebon'un, Sirkeci'deki salonlara nazaran alafraangalığın temsilcisi olduğunu ifade etmek gerekir. *Sonsuz Panayır'* da ise bilhassa İstanbul zenginlerinin uğrak mekânı olan lüks bir pastanedir (Adıvar, 2020d: 61). Yeni devrin zenginlerinden Bay Sertman, Park Otel, Lebon gibi daima lüks yerlerde hanımıyla görüntü verir.

Kalp Ağrısı'nda Zeyno, Saffet, Azize ve Hasan'ın akşam eğlencesi için gittiği mekândır. Zeyno içinden çıkamadığı kalp ağrılarına karşı biraz sanat ile ilgilenmek istemesi neticesinde Saffet'ten kendisini sinemaya/tiyatroya götürmesini ister Majik Sineması'nda,²⁰ John Galsworthy'nin "Jocelyn" adlı oyunu oynanmaktadır. Zeyno'nun sahnede gördükleri bizzat kendi hayatının içinden çıkamadığı labirentleridir:

Döndüğüm zaman başımı ellerimin içine aldım deli gibi 'Niçin gittim, niçin gittim?' diye kendi kendime haykırıyordum. Sahnede dağ başında yalnız kalan iki insan; ben ve Hasan Bey'dik. Mağara birdenbire elektrik avizeli bir ovaya inkılâp ediyordu. Sonra güzel erkek çocuğun kız olduğunu keşfeden genç âşışın yüzü birdenbire değişiyor, eski esvapları üniformaya inkılâp ediyor, fotöyün arkasından gördüğü kesik saçlı başa doğru geliyor...

Joslen'in yemini, evlenmemek için bir papazın ahdi, bu defa bir zavallı mas-kara kızın arkadaşına hayat hissesini, aşk hissesini terk etmesi oluyor. Ah bir kere kalbimin çılgın isyanını, ağrısını teskin etsem, bir daha sanatın, musikinin kalbimde uyutacağı canavarı uyandırmasına imkân bırakmayacağım (Adıvar, 2013b:148-149).

Zeyno'nun Hasan'a olan aşkının akis ve ızdırapları her tiyatro eserinde ve her musiki parçasında karşına çıkmaya başlamıştır. Çektiği ızdıraplar onun ruhunu o kadar derinden yaralar ki bir daha musiki, tiyatro ve sinema gibi eğlencelerde bulunmayacağına dair kendine söz verir. Fakat durum düşündüğü gibi olmaz ve Zeyno üç gün üst üste Majik'e John Galsworthy'nin "Jocelyn" adlı oyununu izlemeye gider. Tiyatroda lambalar sönünce sahneye arkasını dönen Zeyno sadece

¹⁹ Beyoğlu'nda İstiklal Caddesi ile Kumbaracı Yokuşu'nun birleştii köşede yer alan 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra dönemin önde gelen pastanelerinden biri olur, hizmet verdiği dönemde edebiyat mahfili özelliği de kazanır (Birsell, 2016: 33-46).

²⁰ Taksim Siraselviler caddesinde *Maksim* gazinosunun üst katında yer alan dönemin ünlü sinemalarındandır (Akıncı, 2018: 230).

mùziđi dinler. “Felâkette birleşmiş...” diye başlayan musiki, Zeyno’nun gözlerinden yaşlar aktır. Çektiđi bu ıstırap ile avunan Zeyno aşkından fedakarlıkla uzak kalmıştır ve ıztırapları aşkın bakiyesi olarak kendisine yadigardır.

Kurumsal Mekânları ile Beyoğlu

Halide Edip’in romanlarında yansıma alanı bulan kurumsal yapıların öne çıkan örnekleri, roman kişilerinin eğitimlerini tamamladıkları yabancı okullardır. Yabancı okulların yabancı kültür dairesinde verdikleri eğitim, roman kişilerinin yozlaşmasına sebep olur. *Yolpalas Cinayeti*’nde yabancı okullar roman kişilerinin dünya algısını Batılı kültür minvalinde şekillendirir, bu durumun bir istinası *Son Eseri*’nde Notr Dame de Sion mezunu Kamuran’dır. Galatasaray da Beyoğlu’nda bulunup Batılı eğitimi referans alan tek Türk okuludur.

Yolpalas Cinayeti’nde anlatıcı Şişli’nin sosyete çevresine mensup kadınların tahsil derecelerini vurgulamak için bu okullardan ismen bahseder. Bayan Bilgan Notr Dame de Sion²¹ mezunudur. Bayan Sungur’un Alman mektebi mezunu olduğu ifade edilmektedir. Bu Alman mektebinin Beyoğlu’nda bulunan şimdiki *İstanbul Alman Lisesi* olması muhtemeldir. Dame de Sion mezunu Bayan Bilgan, tepkilerini sürekli “O la la...” şeklinde ifade ederken Alman mektebinde yetişmiş olanları patavatsız olarak tanımlamaktadır. Şişli sosyetesinde kolej mezunlarının ise pek itibar görmediği de dile getirilir. Diğer yandan bu hanımların olayları algılayışında ve yorumlayışında eğitimini aldıkları okulların kültürünün etkisinin bulunduğunu ve buna bağlı olarak bir muhayyile kudretine sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz. Sacide’nin şoförü Mükerrerem’i görünce kendilerinde uyanan intibada/ımajlarda bu durumu müşahede etmek mümkündür. Ne ki Alman mektebi mezunu Bayan Sungur, Mükerrerem’i Hermann Göring’e benzetir. Kolej mezunu Bayan Bozkurt, “Amerika’nın çığırtkan gazetelerinde, isterik kadınların merakını celp etmek için neşredilen numaralanmış halk düşmanlarından birinin resmine” benzetirken Dam de Sion mezunu Bayan Bilgan, vaktiyle okuduğu Fransız yazardan olması muhtemel bir romanı düşünmüştür (Adivar, 2019b: 28-29). Anlatıcı tarafından bahsi edilen bu mekteplerin menden hayata mensup hanımların tahsil derecelerini ve buldukları kültür dairesini yansıtmaya amaçlı kullanılmış olabileceği oldukça aşikârdır.

Son Eseri’nde Kamuran’ın Dame de Sion mektebinde aldığı eğitim onun hayatını şekillendirmesinde oldukça önemli pay sahibidir. Bu romanda Dame de Sion, *Yolpalas Cinayeti*’ndeki yabancı eğitim kurumları ile karşılaştırıldığında eğitimin kişilere yansımaları açısından farklılık arz eder. Hemşire Teresa Kâmuran’ı Katolik yapmak için uğraşır fakat Kamuran Batı zihniyetinde bir eğitim almasına rağmen kendi kök değerlerine bağlı kişilik yapısına sahiptir. Kâmuran’ın kişiliğinin/karakterinin oluşumunda en büyük katkıyı bu yabancı mektep verir. Kamuran kendi

²¹ 1856 tarihinde İstanbul’a gelen 11 rahibe tarafından okul, ülkemizde kurulan ilk kız lisesidir (Akıncı, 2018: 272).

bilinç dünyasını oluşturmuş ve ayakları üzerinde duran kararlı bir kadın karakteri ortaya koyar. *Sonsuz Panayır'* da Dame de Sion'da eğitim alan Malike ve Müfide'nin "sörlerin kendi aralarında dualarına, kiliselerine karşı hakiki bir heyecan" duyar ve Katolik kùltürüne maruz kalırlar (Adıvar, 2020d: 34).

Seviye Talip romanında "Sultaniye" şeklinde zikredilen Galatasaray²², Türk romanında en fazla söz edilen okul olma özelliğindedir (Çitçi, 2011: 450). Romanda Numan ve Fahri'nin Sultaniye'ye yazıldıktan sonra "ilk şeritli mektep esvabını" giymeleri hususu, Sultani'nin 1890'lı yıllardaki okul kıyafeti hakkında bilgi verir. *Tatarcık*'ta Safa, Şinasi ve Salim Galatasaray mektebinden mezundur. Safa'nun annesi, Şinasi'nin dadısıdır. Salimlerin aileye olan intisabı sayesinde Safa da Şinasi gibi Galatasaray'da eğitim görme imkânını elde eder. Ahmet ise ailesi tarafından fedakarlıkla Galatasaray mektebine yazdırılmış ve oradaki çocuklarla kendi arasındaki maddi uçurumu bilhassa müşahede etmiştir: "Oradaki talebenin ekseriyeti müreffeh ve bir kısmı yeni zengin muhitinden geliyordu. Arkadaşlarının çoğu iyi giyiniyor, tavır itibarıyla Garplıdır ve Ahmet'in ziyaret edebildiği birkaç ev Paris'ten gelen döşemeci ilanlarından bir sayfaya benziyordu." (Adıvar, 2018b: 89) Galatasaray mektebi öğrencilerinin ailelerinin maddi durumlarının bu mektepte eğitim alma imkânı ile doğru orantılı olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olmaz.

Galatasaray, Türk topraklarında Batılı eğitimi referans olan en eski eğitim kurumlarından biridir. Öyle ki *Tatarcık*'ta "Galatasaray bütün manasıyla bir Garp müessesesidir." şeklinde tavsif edilir. Safa'nun mizacı Galatasaray muhitiyle çatışır. Arkadaşları onu eski medrese muhitine yakıştırır. Safa Galatasaray cemiyetini "yapmacıklı bir İstanbul'la müterreddi bir Avrupa harsının halitası telakki eder." (Adıvar, 2018b: 86).

Okullar haricinde romanlara yansıyan diğer kurumlardan olan "Beyoğlu Evlendirme Dairesi" ise sadece *Âkile Hanım Sokağı* romanında geçer, Sadi ile Serin Deniz'in nikâhlarının kıyıldığı yerdir, yine *Âkile Hanım Sokağı*'nda Ayşe'nin rahatsızlığı sonucu "Amerikan Hastanesi"ne kaldırıldığı bilgisi verilir. Taksim İlk Yardım Hastanesi, sadece *Hayat Parçaları* romanında geçer. Ahmet Gürliyen'in Hilton Oteli'nde Naciye ile nikâh merasimi sonrasında Naciye'yi seven bir başka genç tarafından saldırıya uğraması sonucu yaralanması neticesinde, en yakın hastane olan İlk Yardım Hastanesi'ne kaldırılır.

Sonuç

Romanların kronolojik olarak değerlendirilmesi, Beyoğlu'nun Halide Edip Adıvar'ın romanlarına yansımış niteliklerini de ortaya çıkarır. Beyoğlu'nda gerek sosyal gerekse kùltürel olguların kaynağı Batı kökenlidir. Ülkede Tanzimat ile başlayan bilinçli bir Batılaşma programı çerçevesinde ve İstanbul'da gelişmeye

²² 1 Eylül 1868 yılında rüşdiye ile yükseköğretim arasında boşluğu gidermek amacıyla Mekteb-i Sultani adıyla Sultan Abdülaziz döneminde açılan okul, modern eğitimin yaygın hâle gelmesinde baş roledir (Engin, 2004: 583-598).

başlayan alafraŒa/Batılı kùltürün ilk merkez noktasını Beyoğlu teŒkil eder. Bu sebeple Beyoğlu, romanlarda sosyal deđiŒimlerin ve toplumsal dñnüşümlerin en bariz Œekilde tecrübe edildiği mekân hüviyetindedir.

AteŒten Gömlek'te Mütareke yıllarının, *Sonsuz Panayır*'da ise İkinci Dünya SavaŒı döneminin İstanbul'unun soysuz iliŒkiler ağı Beyoğlu üzerinden verilir. *Ákile Hanım Sokağı* ve *Sonsuz Panayır*, *Döner Ayna* gibi sosyal içerikli romanlarda sur içi İstanbul, Beyoğlu'na göre gelenekselliğin merkezi iken Beyoğlu "köprünün öte tarafı" deyimi ile vücut bularak kendi kùltürüne yabancılaŒmıŒ, paranın ve süfli eğlencelerin hükmü altında yozlaŒmıŒ insanların yatağıdır. Her türlü yozlaŒmıŒ değerlerle içkin hâle gelmiŒ modernliğin eleŒtirisi, Beyoğlu üzerinden verilir. Osmanlı ve Türkiye'nin Batı'ya açılan kapısı olan Beyoğlu'na karŒılık "Eski İstanbul" diye tabir edilen yarımada bölgesi ise geleneksel hayatın eŒliđinde milli kùltürün yansıdığı ve manevi değerlerin öncelendiği yapısı ile Beyoğlu'nun karŒısında durur. Bunlara ek olarak *Zeyno'nun Oğlu* veya *Yolpalas Cinayeti* adlı eserlerde semt-zihniyet iliŒkisi ile Beyoğlu'nun alafraŒa yaŒam tarzı bahsi geçen romanların önemli boyutlarını ortaya koyar. *Döner Ayna*'da ise Galata'nın/Beyoğlu'nun tarihsel süreç içerisinde oluŒan olumsuz profili söz konusudur.

Pera Palas, Tokatlıyan, Hilton, TepebaŒı ve Taksim Bahçeleri, içkili ve müzikli eğlence mekânları, Lebon gibi pastaneler ile tiyatro ve sinemalar Beyoğlu'nun sosyal hayatının tezahürlerini oluŒturur. Eğlence kùltüründeki sosyal deđiŒimlerin de niŒanesi olan "Strep-Tease" dansı ve "Caz" müzik gibi bu ithal/yabancı kùltür unsurları savaŒlardan sonra insanoğlunun yaŒadıđı yozlaŒmanın Türk cemiyetine olan tesirinin kùltür alanında kendisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Beyoğlu'ndaki alışveriŒ kùltürü de tamamen Batılıdır. Batılı modanın merkezi olan Beyoğlu, ithal ürünlerin ve modern eŒyaların satıldığı mağazaları ile roman kiŒilerinin ilk uğrağı olurken bu mağazalar Œehir hayatında bir statü simgesi hâline gelir. Diğer yandan Beyoğlu, yabancı mekteplerin yatağı olarak dikkat çeker. Bu mekteplerde kendi öz değerlerinden farklı eğitim alan roman kiŒileri kendi millî kùltürlerine yabancılaŒır. Galatasaray ise Beyoğlu'nda bulunan yabancı okullarında arasındaki tek Türk ve modern eğitime sahip kurumdur.

Tüm özellikleri ile Beyoğlu, Batılı değerlerin öncelenmesi ve bu değerlerin tezahür merkezi olması açısından İstanbul'da diğer muhitlere göre adeta farklı bir kimlik oluŒturur, bu kimliğin adı, "Beyoğlu medeniyeti"dir.

Kaynakça

- Adıvar, Halide Edib (1973). *Raik'in Annesi*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Adıvar, Halide Edib (2000). *Hayat Parçaları*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2006a). *Çaresaz*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2010). *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Can Yayınları.

- Adıvar, Halide Edib (2013a). *Ateşten Gömlek*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2013b). *Kalp Ağrısı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2015). *Döner Ayna*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2017). *Âkile Hanım Sokağı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2018a). *Son Eseri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2018b). *Tatarcık*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2019a). *Yeni Turan*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2019b). *Yolpalas Cinayeti*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2019c). *Zeyno' un Oğlu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2020a). *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2020b). *Sevda Sokağı Komedyası*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2020c). *Seviye Talip*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2020d). *Sonsuz Panayır*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edib (2021). *Mevut Hüküm*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, Halide Edip (2022). *İstanbul'da Bir Yabancı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Akçura, Gökhan (2022). *Yıldızların Altında Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Eğlence Yaşamı*. İstanbul: YKY.
- Akdeniz, Safiye (2019). *Tanzimat Dönemi Türk Romanında Mekân*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Akıncı, Turan (2018). *Beyoğlu*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Alus, Sermet Muhtar (1947, 17 Eylül). "Eski İstanbul'un Meşhur Kadın Terzileri". *Akşam*.
- And, Metin (2014). *Başlangıçtan 1983'e Türk Tiyatro Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arkan, zdemir (1993). *Beyoğlu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayda, Adile (1984). *Böyle İdiler Yaşarken*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Aykut, Pelin (1994). "Tokatlıyan Oteli". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C.7*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 272.
- Batur, Afife (1994). "Park Otel". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C.7*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 222-223.
- Birsel, Salâh (1983). *İstanbul Paris*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Birsel, Salâh (2016). *Ah Beyoğlu Vah Beyoğlu*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Boysan, Aydın (2003). *İstanbul'un Kuytu Köşeleri*. İstanbul: YKY.
- Byknal, Feriha (2006). *Bir Zaman Tüneli: "Beyoğlu"*. İstanbul: Doğan Kitap,

- Çitçi, Selahattin (2011). *Türk Romanında Yabancı Okullar ve Kültürel Değişimdeki Roller (1881-1950)*. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.
- Çoruk, Ali şükrü (1995). *Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beyoğlu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Duhanî, Said N. (1982). *Eski İnsanlar Eski Evler*. Çev. Cemal Süreyya İstanbul: Turing.
- Durudoğan, Seza (1994b). "Taksim Bahçesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.7. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 196-197.
- Ender, Rita (2017) "İstanbul'un Msys, Kuaför Vili'si". *Aynanın Önünde Cimbızın Ucunda Kuaför Kitabı*. Der. Funda şenol Cantek. İstanbul: İletişim Yayınları, 189-198.
- Engin, Vahdettin (2004). "Galatasaray Mekteb-i Sultanisi", *Geçmişten Günümüze Beyoğlu*, C.2. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 583-598.
- Enginün, İnci (2007). *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erlevent, Damla (2005). *Halide Edib Adıvar'ın Son Dönem Romanlarında İstanbul'da Gündelik Hayat ve Müzik*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Gülersoy, Çelik (1990). *Beyoğlu'nda Gezerken*. İstanbul: Turing.
- Güneş, Mehmet (2018). *şehre Yansıyan Medeniyet Edebiyata Yansıyan şehir*. Ankara: Hece.
- Kavcar, Cahit (1985). *Batılılaşma Açışından Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kıyak, Hüseyin (2014). *Halit Ziya Uşaklığil'in Romanlarında İstanbul*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Koçu, Reşat Ekrem (1961). *İstanbul Ansiklopedisi*, C.V. İstanbul: 2703-2710.
- Mayer, Adelheid ve Samsinger, Elmar (2018). *Mayer Mağazaları İstanbul'un Gzde Hazır Giyim Mekânları 1882-1971*. Çev. Selma Trkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Nerval, Grard de (1974). *Muhteşem İstanbul*, Çev. Refik zdek. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- şahin, Veysel (2014). *Bilge Kadının Aynadaki Yüzü Halide Edib Adıvar'ın Romanlarında Yapı ve İzlek*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988). *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2021). *Beş şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uğurcan, Sema (2012). "Halide Edib Adıvar'da İstanbul". *Edebiyatımız II- Yazarlar, Meseleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 338- 346.

- Üsdiken, Behzat (1994a). "Bonmarşeler". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.2. İstanbul: Kùltür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 297-298.
- Üsdiken, Behzat (1994b). "Karlman Pasajı". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.4. İstanbul: İstanbul: Kùltür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 470.
- Yalap, Hakan ve Çırçır, Hakan (2023). "Bir Devrin Mekânı: Edebiyat-ı Cedide Romanlarında Beyoğlu". *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 53: 191-222.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

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

Yazarın Notu: Bu makale yazarın devam etmekte olan *Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Roman ve Hikâyelerinde Şehir* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: This article is derived from the author's PhD thesis titled *City in the Novels and Stories of Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin and Yakup Kadri Karaosmanoğlu*.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 31.08.2024

Kabul Tarihi: 16.10.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 323-338

Research Article

Received Date: 31.08.2024

Accepted Date: 16.10.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1541331

GELENEKLERİN EGEMEN OLDUĞU BİR TOPLUMDA KADIN OLMAK: KEMAL BİLBAŞAR'IN BAŞKA OLUR AĞALARIN DÜĞÜNÜ ROMANINDA KADIN, EVLİLİK, NAMUS

Being a Woman in a Society Dominated by Tradition: Women, Marriage, and Chastity in Kemal Bilbaşar's Novel *The Wedding of the Aghas is Different*

Mehmet Ufuk DEMİR*

"Ünzile kaç koyun ediyor?"*

ÖZ

Bu alışmada Kemal Bilbaşar'ın *Başka Olur Ağaların Dúđünü* adlı romanı kadın, evlilik ve namus kavramları bağlamında eleştirel bir bakış açısıyla incelenmiştir. Belirtilen kavramların; romana ne şekilde yansıdığının belirlenmesi ile cinsiyet merkeze konularak kùltüre ve toplumsal yapıya ilişkin bir incelemenin yapılıp yapılamayacağının anlaşılması amaçlanmış ve sosyolojik kaynaklardan aktarılan bilgilerden de yararlanılarak kurmaca metin, romandan yapılan alıntıların da yorumlanmasıyla, eleştirel bir bakış açısıyla okunmuştur. Edebiyat metninin tarihsel ve toplumsal olgulardan ayrı dúřünölemeyeceđi görüşü; ideolojik, tarihsel, toplumsal ve kùltürel koşullarla doğrudan ilişkili olan cinsiyetle ilgili kavramların romandaki izleri öne çıkarılarak ele alınmıştır. Kemal Bilbaşar'ın *Başka Olur Ağaların Dúđünü* adlı romanına; kırsalda kadına bakışın, kırsalda gerçekleştirilen evliliklerde eşler arası denklik konusunun, ataerkil anlayışın, hegemonik erkeklik kavramının, namus kavramına bakıştaki ikiyüzlü tutumun ve ataerkil yapılarda kızların evlenmesinde erkeklerin söz sahibi olduğunun yansıdığı tespit edilmiştir. Çalışma, sanat eserinin dış gerçeklikten ve toplumsal koşullardan ayrı dúřünölemeyeceđini, toplumsal yapının edebiyat metnine yansıdığını vurgularken kırsaldaki kadınların durumunu da hatırlatır.

Anahtar Sözcükler: Kemal Bilbaşar, *Başka Olur Ağaların Dúđünü*, kadın, evlilik, namus

ABSTRACT

This study examines *The Wedding of the Aghas is Different* by Kemal Bilbaşar from a critical perspective in the context of the concepts of marriage and chastity. These concepts aim to determine how gender is reflected in the novel and to understand whether an analysis of culture and social structure can be made by placing gender at the center. The fictional text was analyzed critically by interpreting quotations from the novel and incorporating information from sociological sources. The idea that the literary text cannot be separated from historical and social phenomena is addressed by emphasizing the traces of gender-related concepts in the novel, which are directly related to ideological, historical, social, and cultural conditions. It has been determined that Kemal Bilbaşar's novel *The Wedding of the Aghas is Different* reflects the perception of women in rural areas, the issue of equality between

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul-Türkiye. E-posta: mufuk@marun.edu.tr ORCID: 0000-0001-8220-9219.

* Bu ifade, Aysel Gürel ve Onno Tunç'un bestelediği ve Sezen Aksu'nun 1986 tarihli "Git" albümünde yer alan "Ünzile" adlı şarkıda geçmektedir.

spouses in marriages in villages, patriarchal values, the concept of hegemonic masculinity, the hypocrisy surrounding the notion of chastity and the fact that men control the marriages of girls in patriarchal structures. The study emphasizes that a work of art cannot be separated from external reality and social conditions, that social structure is reflected in the literary text, and that it highlights the situation of rural women.

Keywords: Kemal Bilbaşar, *The Wedding of the Aghas is Different*, women, marriage, chastity

Giriş

Edebiyatın toplumsallığından bahsedildiğinde kurmaca metinlerin okuru eğitmesi veya bu metinlerden hareketle eserlere yansıyan dönemlere ilişkin toplumsal, kültürel ya da tarih çıkarımlarda bulunulması akla gelir. Birincisi için edebiyatı bir mektep gibi gören, edeb eserlerin halkı eğitmede daha işlevsel olduğunu düşünen Ahmet Mithat Efendi ve Namık Kemal gibi Tanzimat yazarlarının romanları örnek oluştururken ikincisine XV. yüzyılın ikinci yarısında yazıya geçirildiği tahmin edilen *Dede Korkut Kitabı* belirgin bir örnektir. Ancak içinde bulunulan bilgi çağında, bilgi edinimi ve eğitim için kurmaca metinlerden çok daha işlevsel araçlar vardır ve bilimsel veri kaynakları odağında yürütülen çalışmalar göz önünde bulunduurulduğunda edebiyat metinlerine yansıyan kültürel ögelerin tespitine yönelik akademik çalışmaların gerekli olup olmadığı da düşündürücüdür.

XX. yüzyılda etkinliğini gösteren Yeni Eleştiri'ye göre de edebiyat metinlerinin toplumsal yönüyle iktisat, tarih, felsefe, siyaset bilimi ve sosyoloji gibi disiplinler ilgilenmelidir ve sanat eserleri çözümlenirken metin odaklı bir yaklaşım tercih edilmelidir, içerikteki toplumsallık ve yazar göz ardı edilerek tüm odağın metne verilmesi gerekmektedir. Rus Biimcileri de felsefe, ruhbilim ve toplumbilimsel aırlarla edebiyat metinlerine yaklaşımı yanlış görerek öncelikle yazınsallığın tanımlanması gerektiğini öne sürüp yazınsal olanda günlük dilden sapmaların görülmesi gerektiğini iddia ederek edebiyat metninin biçimsel nitelikleri üzerinde dururlar. (Yücel, 2017: 75-82) Yapısalcılar ise Saussure'n dile eşzamanlı olarak yaklaşımını benimseyip edebiyat metnine de eşzamanlı yaklaşarak kurmaca metnin dışındaki gerçek dünya ile eser arasında hiçbir bağ kurmazlar. Yapısalcıların bu yaklaşımı, Parla'nın da belirttiği üzere, "edebiyata en sıkıcı okumaları hediye et[miştir]." (2011: 17)

Edebiyat metinleri incelenirken -Yeni Eleştiri'nin ve Rus Biimcilerinin ne sürdükleri gibi- olay ve yazılma zamanının tarih gerçekliğinden; toplumsal, ideolojik ve kültürel ögelerden ve yazarından ayrı olduğu varsayılarak yapılacak değerlendirmelerin yerinde olmayacağı, "kültürel olarak belirlenen" erkek veya kadın cinsiyetinin kurmaca metindeki yansımaları bağlamında yapılan incelemeler ve bu inceleme geleneği ile kanıtlanmıştır. (Parla, 2011: 19-20) Parla'nın "Cinsiyet rollerinin toplum yaşamının her alanında olduğu gibi yaratıcılıkta da çok önemli bir rol oynadığı, hayal gücünün bilinaltlarından bağımsız olamayacağı, bilinçaltının ise toplumsal olarak kısıtlanmış ve belirlenmiş yapılardan bağımsız

olamayacağı savunuldu.” (2011: 20) sözleriyle ifade ettiği gibi kültürel olarak belirlenen cinsiyet kavramı bağlamında yapılan incelemeler, bu kavramın toplumsal olan diğer ögelerle de ilişkili olduğunu hatırlattığı gibi edebiyat eleştirisinin ve tarihinin disiplinler arası yönünü, her yeni çalışmada, bir kez daha ortaya çıkarır.

Başka Olur Ağaların Düğünü'nün de bu bakış açısıyla okunması mümkündür. Kaplan, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy* adlı çalışmasında evlilik ve problemlerinin köy romanlarında fazla ilgi gören bir konu olmadığını ve 1960-1980 döneminde konuya ilgide artışın gerçekleştiğini belirtir. (Kaplan, 1997: 509) Ancak evlilik ve problemleri, 1957 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde *Yanlış Zıfaf* adıyla tefrika edilen (Bağcı, 2008: 252) ve 1972'de *Başka Olur Ağaların Düğünü* adıyla kitaplaştırılan romanın ana konusudur. Romanda olayların geçtiği mekân bir Ege kasabasıyken olay zamanı Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu yıllardır. Roman kişilerinden, savaş yıllarında vergi memurlarıyla ortaklaşarak karaborsacılarla ilişkisi aracılığıyla da servetini büyüten, beş bin dönümlük arazinin sahibi; Osman Ağa, kasabanın en zenginlerindedir. Anlatıcının güzelliği ile öne çıktığını belirttiği Osman Ağa'nın kızı Menekşe ise henüz on beş yaşındadır.

Kasaba halkından Fatma Bacı'nın oğlu Murat ise tıp fakùltesindeki eğitimini tamamladıktan sonra memleketine dönerek mesleğini kasabada icra etmeye karar vermiştir. Eğitimi nedeniyle yıllardır kasabadan uzakta olan Murat'ın geri döneceği haberi köylüleri arasında hızla yayılır. Bu haberi duyanlardan biri de kasabanın bir diğer ağası, Osman Ağa ile arasında sürekli çekişme olan, Osman Ağa'nın Halk Partili olmasına karşı Demokrat Partili olan ve köylünün İnönü nefretinin de etkisiyle sürekli muhtarlık seçimlerini kazanan Hüseyin Ağa'dır. Hüseyin Ağa; Osman Ağa'nın kızı Menekşe'nin, babasının beş bin dönümlük arazisinin tek mirasçısı olduğundan, oğlu Tahir ile evlenmesini istemektedir. Bu nedenle Tahir'e rakip olacağını düşünerek Murat'ın kasabaya geleceği haberinden hoşnut olmaz. Hüseyin Ağa, Osman Ağa, Menekşe, Murat ve diğer roman kişilerinin yaşadıkları sosyal çevrede, Ege kasabasında, kadına bakış *Başka Olur Ağaların Düğünü*'ne yansıdığı için romanın belirtilen bakış açısıyla okunmasının mümkün olduğu bu noktada bir kez daha belirtilebilir.

Bireysel seçimlerin sonucu olarak evliliğin gerçekleşmediği romanda Hüseyin Ağa, kâhyası ve “Arabacı Sülüman” ile birlikte Menekşe'nin Murat yerine Tahir ile evlenmesi için türlü planlar kurar. Hüseyin Ağa ve Osman Ağa'nın traktörleri¹

¹ Romanda traktörün öne çıkarılması ve olay örgüsünde önemli bir yer edişi, kurmaca metinde yer alan Demokrat Parti vurgusuyla birlikte düşünülüğünde oldukça anlamlı hâle gelir. Tarımda makineleşme yolunda yapılan en büyük girişim II. Dünya Savaşı'ndan sonra uygulanan Marshall Planı'nın etkisiyle gerçekleşmiştir. 1949'da 4000 olan traktör sayısı 1953 yılına geldiğinde 35 bini aşar. Makineleşme ile birlikte kullanılan tohum miktarı azaldığı gibi çiftçiler ekim işlemini toprağın en uygun olduğu zamanda yapma imkânı bulmuşlardır ve ekim yapılan tarım arazisi miktarı ile hububat başta olmak üzere üretimde de büyük bir artış görülmüştür. Ziraî makineleşmenin sonuçlarından biri de köyden kente göçtür. Tarımda makinelerin kullanılmasıyla birlikte insan gücüne duyulan ihtiyaç azalmış ve işsiz kalan nüfus kente göç etmiştir. Köyden kente göçen nüfus ise sanayinin ihtiyaç duyduğu işgücünü

kullanılarak yapılacak müsabakanın galibi eğer Tahir olursa Menekşe'nin Tahir ile evlenmesi kararlaştırılır. Osman Ağa'nın traktörünü sürmesi için getirttiği makinistin rüşvet alarak kasabada kaçması üzerine traktörü Murat kullanır ancak "Arabacı Sülüman"ın hileye başvurması nedeniyle traktör yarışını Tahir kazanır ve Menekşe, istememesine rağmen Tahir ile evlendirilir. Nikah töreni kasabada yapıldıktan sonra düğün için arabalarla şehirde tutulan otele gidilir. Traktör yarışını kaybettikten sonra köyden ayrılan Murat da düğünün yapıldığı otelde kalmaktadır. Murat ve Tahir'in ilkokul arkadaşı Bekir, bu otelde garsondur. Tahir'in gelinin elini sıkıdığı için kendisini azarlamasına sinirlenen Bekir, Menekşe'nin kaldığı odayı kaybetmemek için astığı havluyu Murat'ın odasına asar ve Menekşe yanlış odaya girerek geceyi Murat ile geçirir. Menekşe, durumu sabah fark eder ve Murat ile ilişki yaşamamalarına rağmen Murat'ın kendisini kaçırdığını iddia eder; bunun üzerine Tahir, Menekşe ile evli kalmak istemediğini söyler. Murat da Hüseyin Ağa'nın bütün düğün masraflarını üstlenir ve Menekşe ile evlenebileceğini belirtir. Kasabada, Menekşe ve Murat'ın düğünü yapılır.

Girişte de belirtildiği üzere İstanbul'da uzun yıllar kalmış, köye yabancı olmasa da köye geldiği ilk zamanlar dışarıdan biri kabul edilebilecek Murat'ın köye geleceği haberi kasabada hızla yayılmıştır. Menekşe de bu haberi köy kızlarının renkli başörtü takarak topladıkları ve "kendilerini köyün delikanlılarına beğendirmeye çalıştıkları" yerde, köy çeşmesinde², öğrenmiştir. Murat'ın kasabaya geleceğini öğrenen Menekşe "Güllü'nün peştemalına sıkı sıkı bürün[erek]" (Bilbaşar, 2003: 24) Kayadibi'ne doğru yola çıkar. Kırsaldaki kadınların kendileri için güvenli bir alan olarak kabul edilen köyden dışarıya yalnız başlarına çıkmaları, kırsalın sosyolojik yapısı ve sınırları düşünüldüğünde, çok da mümkün değildir. Eğer kadınlar, güvenli alanın dışına çıkacak olurlarsa kendilerini dışarıya karşı korumak ve ayıplanmaktan korkarak tanınmamak için sıkıca örtünürler.

karşılmıştır. Akaryakıt veya yakıt için şehre giden köylülerin, şehirle olan ilişkisi de hızla artmıştır. *Başka Olur Ağaların Düğünü*'nde de traktör sahibi olan Osman Ağa'nın şehre gidip geldiği geçer ama bu ilişkinin nedeninin ağanın "firavun" adlı traktöründen kaynaklanıp kaynaklanmadığı bilinmemektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Özer, 2014: 61-80) Yaşar Kemal'in *Çukurova'da Traktör Oburluğu* başlıklı kurmaca olmayan bir metni olduğu gibi konunun Türk edebiyatında başka yazarlar tarafından da işlendiği bilinmektedir. Söz gelimi Aziz Nesin'in, "Medeniyetin Yedek Parçası" hikâyesinde; Hamit Ağa ailesinin baskılarıyla bankadan kredi çekerek bir traktör satın alır. Öküzlerini ve tarlasını satmasına rağmen traktörün masraflarını karşılayamaz ve traktörün bazı yedek parçalarını bulmakta zorlanır. Nihayetinde traktörünü balyozla parçalar. Traktörün köye girişinin işlendiği bir diğer roman da Talip Apaydın'ın *Sarı Traktör*'üdür. Ramazan Kaplan, *Türk Romanında Köy* adlı çalışmasında bu yönüyle *Sarı Traktör*'ü inceler. *Kör Duman* ve *Yağmur Duası* romanlarını da çalışmasının "Traktörün Köye Girişi" başlıklı bölümünde anar. bkz. (Kaplan, 1997: 228-232)

² Köy çeşmesi, kırsalda kadınların iş ve söz ağı kurdukları mekânların en önemlilerindedir. "Kadınların rahatça hareket ettikleri ve bir anlamda 'içerisi' olarak algılanan bir mekândır." Kadınlar, başındaki örtüsünü, ayağındaki şalvarını değiştirmeye ve başka bir kadının eşliğine gereksinim duymadan aynı sokak veya aynı çeşme etrafındaki evlere girip çıkarak kendileri için güvenli sayılan bir alanda, sınırlar içerisinde, sosyalleşebilirler. (Sirman, 1993: 267-268)

Kadının kırsaldaki konumu ve evlilik âdetlerine ilişkin sosyolojik bir araştırma yürütmek amacıyla Ankara yakınlarındaki bir köye yerleşen Carol Delaney, bir gün birkaç küçük çocuk ve on bir yaşında bir oğlanla beraber köy dışına çıktıklarında çocukların ailelerinin bir yabancı ile karşılaşabilme ve zarar görme ihtimalleri oldukları için durumu hoş karşılamadıklarını ve kendisine kızdıklarını *Tohum ve Toprak* adlı çalışmasında anlatır.³ Delaney'in aktardıklarına göre kırsalda yaşayan kadınlar elma veya odun toplamak için belirlenmiş sınırların dışına çıkabilirler ama bunun da önceden topluluk tarafından kararlaştırılması gerekmektedir. (2014: 108) Menekşe de köyün dışına çıktığının öğrenilmesinden korktuğu için arkasına bakarak koşar ve Murat motoruyla bulunduğu yere yaklaşınca kendini dereye atıp boğulma numarası yapar. Menekşe'nin karşı cinsten biri ile herhangi bir makul neden olmadan tanışabilmesi, iletişimini ilerleterek flörtleşmesi kırsalın sosyolojik yapısında çok da mümkün değildir. Menekşe ihtiyacı olan bahaneyi bulmuş, boğulma numarası yaparak Murat'ın kendisini kurtarmasını sağlamış ve Murat'ın yıllar sonra döndüğü memleketinde, yeniden tanıştığı, ilk kız Menekşe olmuştur. Kırsalın mahremiyet ölçülerine rağmen, yerli halkın bakışları arasında, ıslandığı için dere kenarında Murat'ın bavulundaki elbiselerini giyen Menekşe; motor üzerinde Murat'a sarılarak babasının kapısının önüne kadar gelir. Kasabada yaşayan bir kadın, kalabalığın içindeyken "Namusunu pişkeş çekmediği nerden belli, in yok, cin yok dere boyunda..." (Bilbaşar, 2003: 35) sözleriyle bir anlamda kırsaldaki anlayışı yansıtır. Hüseyin Ağa da Murat evine geldiğinde "Ne aramış dere boyunda Menevşe? Öyle تنها yerlerde dolaşmak, suya girmek, kız kısmına yakışır mı?" (Bilbaşar, 2003: 48) diye sorarak kadınların yalnız başlarına köyün dışına çıkmalarının yakışsız olduğunu düşündüğünü ifade eder. Menekşe'nin annesi Zeynep Teyze, bu duruma sert bir tepki vermemiş, aksine Murat'a Menekşe'yi kurtardığı için minnet duyduğunu ifade etmiştir. Zeynep Teyze'nin tepkisi görünüşte kızını kurtaran Murat'tan ziyade kızı Menekşe'ye olmuştur. Anlatıcı, Zeynep Teyze'nin; Menekşe ile Murat'ın tensel bir yakınlık kurup kurmadıklarından şüphe duyduğunu da aktarır. Ancak Zeynep Teyze, böyle bir durumun yaşanmış olmasından da rahatsızlık duymaz. Murat'ın toplum nezdinde prestijli kabul edilen bir mesleğe sahip olması, kırsaldaki diğer erkeklerden aldığı eğitimle ayrılıyor oluşu

³ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*'ta yer alan anısı şöyledir: "Bazı alanlar sınırların dışındadır; bunu birkaç küçük çocuk ve onbir yaşında iki oğlanla birlikte köy dışına çıktığımızda keşfettim. Kaymak için kullandıkları, bazen fosiller ve heykelcikler buldukları dik, kumlu bir tepeye gitmeye niyetlenmiştik. Ama vardıktan sonra bir çeşme görüp yüzümüzü yıkamak için oraya gittik. Uzaktaki elmalarıyla ünlü bahçeyi seçebiliyorduk. Oraya gitmeye can atıyordum, iki oğlan da yabancılara saldırmak üzere eğitilmiş çoban köpekleriyle karşılaşırsak ne yapmamız gerektiğini bildiklerini söylediler. Çoban köpeklerinin saldırısına henüz uğramamış olduğum için, onlara inandım. Böylece yola çıktık. Elmalar gerçekten harikaydı, yanı başımızda çocukların oynayabileceği küçük bir akarsu vardı. Öğleden sonra 3.30 gibi, koyunlar otlaktan dönmeye başladığında biraz endişelenmeye başladım ve geri döndük. Çocukların ana babaları bana çok kızdı; sadece köpekler yüzünden değil, daha çok, beni "korunmasız" bulabilecek bir "yabancı" ile karşılaşabileceğimiz için. Yaban alana çıktığımız için, özellikle de ben, uygun sınırları ihlal etmiştik, böylece kendimizi tehlikelere açık kılmıştık." (Delaney, 2014: 107)

onun için önemli bir değerdir ve aslında Murat, Zeynep Teyze için ideal bir damat adaydır.

Kadınlar köy meydanı, köy çeşmesi ve hısım akrabasının evi gibi belirli mekânlarda gezebilirler. Ve bu mekânların sınırları da toplumsal olarak önceden çizilmiştir. Eğer bir kadın yalnız başına toplumsal olarak önceden belirlenmiş sınırların dışına, köyün sınırlarının dışına, çıkarsa katettiğı mesafe niceliksel olarak az olsa bile anlamsal olarak oldukça fazladır. (Sirman, 1993: 268) Romana yansıyan namus kavramı da büyük ölçüde tek taraflı ve kadın için geçerli olduğundan erkeğin benzer bir fiili işlemesi durumunda söylenti ve dedikodular söz konusu olmazken kadınların davranışları halk arasında konuşulur. Menekşe'nin de yalnız başına dere kenarına gitmesi, yapılan alıntılardan da anlaşılacağı üzere, güvenli görülmemesinin yanı sıra söylentilere de neden olmuştur. Erkekler kendi sınırlarını kendileri çizebilirken veya kendilerine hâkim olabilirken kadınlar için aynı durum söz konusu değildir. (Delaney, 2014: 106) Kırsaldaki anlayışa göre kadınların hareketleri denetlenmeli ve sınırlandırılmalıdır.

Romanda Menekşe'nin traktör yarışını öğrendikten sonra Murat'la görüşmek için "ortalık kararınca" (Bilbaşar, 2003: 94) evden uzaklaşması da güvenli kabul edilen sınırların dışına çıktığı bir diğer bölümdür. Hava kararınca Menekşe ile Güllü başlarını sıkıca bağlayıp peştemallerini örterek Muratların evlerinin yakınındaki tepede bulunan yataının türbesine doğru ilerlerler. Uzun yıllar eğitimi için köyden uzakta, İstanbul'da, yaşamış Murat da Menekşe'nin bu davranışını büyük bir cesaret olarak niteler. Çünkü Menekşe, bu sefer köyün sınırlarının dışına gece karanlığında çıkmıştır. Toplumsal olarak önceden belirlenmiş alanların dışı kırsaldaki kadınlar için güvenli kabul edilmezken gece karanlığı bu güvenlik sorununu daha da arttırmaktadır ve Menekşe'nin bir "yabancı" ile karşılaşması gündüze nazaran daha tehlikelidir.

Kadınların köyün sınırlarının dışına çıkmalarının uygunsuz görüldüğüne yarıda aktarılan iki olay belirgin örnektir. Romanda öne çıkan konulardan biri de roman kişilerinin evliliğe çıkar odaklı yaklaşımlarıdır. Hüseyin Ağa, oğlu Tahir ile Osman Ağa'nın kızı Menekşe'nin evlenmesi için türlü planlar kurar. Murat'ın kızı Hüsniye ile evlenirse Menekşe'nin de oğlu Tahir'e kalacağını düşünerek "Delikanlı da çöpsüz üzüm hani... Toyluğundan da faydalanırız, mesarifsiz süreriz kızı... Hüseyin Ağa'ya damat olmak nesine yetmez... Şinci bize düşen, kızı sık sık hasta edip Murat'ı eve çağırarak..." (Bilbaşar, 2003: 17) sözlerini kâhyaya söyler. Hüseyin Ağa'nın bu sözlerinden hareketle onun ve romanın geneline bakıldığında kasabanın diğer sakinlerinin, evliliği çıkar odaklı bir anlaşma olarak gördükleri; romantik aşka dayalı bireysel bir seçim olarak algılamadıkları söylenebilir. Hüseyin Ağa için evlilik konusunda kızı Hüsniye'nin düşüncelerinin de bir önemi yoktur. O Hüsniye yerine kızının evlenmesi gereken kişiyi belirlemiştir. Hüsniye ise "Nalbandın oğlu" ile sevgilidir ve yaşının ilerlediğini düşünmesine rağmen başkası ile evlenmesinin mümkün olmadığını düşünür. Birçok antropolojik yaklaşıma göre

insanların meşru yoldan üremeleri, soylarını devam ettirmeleri için evlenmeleri gereklidir ve tek başına yaşam kırsalda uygun karşılanmaz. (Delaney, 2014: 125) Ancak Hüseyin Ağa hem oğlunun hem de kızının kiminle evlenmesi gerektiğine tek başına karar vermek ister ve bu isteğinin temeli de maddi çıkarlarıdır.

Menekşe, Murat ile yakınlaşmaya çalışırken Hüseyin Ağa da ne yapıp edip oğlu Tahir'in Menekşe ile evliliklerinin gerçekleşmesinin yolunu aramaktadır. Bunun için kâhyasına Osman Ağa'nın adamı "Arabacı Sülüman" ile de iş birliği yapması gerektiğini tembihler. Ayrıca evliliğin önemini muhtarlık seçimleriyle kıyasladığını da okur anlatıcı aracılığıyla öğrenir:

Menekşe işi muhtarlığa benzemezdi. Muhtarlığı kaçırmak, en çoğu dört yıl köyün gelirini rakibine bırakmaktı. Olsa olsa partisinden biraz da azar işitirdi, şehre vardığında az itibar görürdü, o kadar... Bu da çok sürmezdi, seçim zamanı gelmeden çok önce, çeşitli parti ileri gelenlerinin kapısını aşındırmaya başlarlar, bir sıkıntısı olup olmadığını sorarlar, muhtarlık zamanından fazla saygı gösterirlerdi. O zaman kayıplarını çıkarmak zor olmazdı. Ama Menekşe'yi başkasına kaptırdılar mı, beş bin dönümlük arazi temelli çıkardı ellerinden... Murat, Osman Ağa'nın damadı oldu mu, yalnız bin dönüm arazi değil, muhtarlık da temelli giderdi. (Bilbaşar, 2003: 30)

Aslında kırsalda muhtarlık maddiyattan daha çok simgesel açıdan önem taşımaktadır. Köyde zengin veya fakir hemen hemen her ailenin ekip biçeceği tarlası veya bahçesi bulunur. Tarımla uğraşan toplulukların kendi işlerini sağlamalarının da kapitalistleşen topluluklara nazaran daha kolay olması beklenendir. Muhtarlar devlet tarafından ödenen düşük bir maaş alsalar da köyün erkeklerinin seçimiyle iş başına gelmelerinin simgesel bir değeri vardır ve bu nedenle köylerin resmî liderleri aslında muhtarlardır. (Delaney, 2014: 132) Hüseyin Ağa oğlu Tahir'in Menekşe ile evlenmesini bu denli önemli olan muhtarlıktan daha çok öncelikle görmektedir. Ancak bu önceliklemenin nedeni de daha önce de belirtildiği üzere tamamıyla maddi temellidir.

Çoğu alanda karar verici konumunda olan yetişkin erkekler evlilik söz konusu olduğunda da henüz erişkin bile olmayan kızlar yerine karar verirler. Hatta çoğu uygulama geleneğe bağlanarak meşru bir temele oturtulmaya çalışılır. Gelenek, Anadolu kırsalının en ücra noktasına dek yayılarak toplumsal yapının ve uygulamaların şekillenmesini sağlar. Ataerkil düzende ataların yaptığı uygulama, âdet ve ritüeller de çoğu zaman sorgulanmadan devam ettirilir. Kapitalizmin toplumsal değişmeyi gerçekleştirmek için giriştiği tüm teşebbüsler de klasik ataerkil pratikler karşısında başarısız olmuştur ve âdetler ile geleneğe dayalı tüm uygulamalar, tarihselliğini ve direncini başarıyla korumuştur. (Civelek, 2013: 93-94) Evlilik söz konusu olduğunda da aile büyükleri karar verici olmanın yanı sıra pazarlığa dahi girişirler. Osman Ağa da kızının Hüseyin Ağa'nın oğlu ile olası evliliğinde kızına yapılacak düğünün ihtişamının önemli olduğunu vurgular: "Herif pinti kardaşım

... ile güne rezil eder insanı ... Sùlalemize yaraşır bir düğün bilem yaptırmaz ... Oysa ben kızıma şöhretli düğün yapılmasını isterim." (Bilbaşar, 2003: 71) Kızı Menekşe'nin, Tahir ile evlenmek istemediğini bilmesine rağmen⁴ Osman Ağa için önemli olan şehirde yapılacak ve köylülerin övgüyle bahsedeceği bir düğünün düzenlenecek olmasıdır.

Belirtildiği üzere evlilikte kimin birbiri ile denk olduğu da ataerkil düzen ve geleneğin getirişıyla belirlenmiştir. Bağcı'nın da ifade ettiği gibi roman kişilerinin evliliğe yaklaşımında aşk duygusundan ziyade ekonomik düzey ve sosyal statü denkliği etkilidir. (2008: 261) Endogaminin tercih edilmesinde ise miras paylaşımından gelinin aile ile daha iyi geçineceği düşüncesine kadar birçok nedenin etkili olduğu söylenebilir. Osman Ağa ile Hüseyin Ağa akraba olmasalar da aynı kasabada yaşarlar, aynı sosyal gruba dahildirler. Bu nedenle, yetişkin erkeklere göre, Menekşe ile Tahir birbirine yabancı değildir ve evliliklerinde birçok çıkar söz konusudur. Carol Delaney'in de *Tohum ve Toprak*'ta belirttiği üzere klasik antropolojik açıklamalar evliliklerin ekonomik ve politik faydaları üzerinde durmaktadır. Yabancıya "kız verme" toprak vermeye denktir. Bahçenin meyvesinin içerisinde kalması gerektiği gibi kızın da yabancıya verilmemesi, mümkünse aileden eğer mümkün değilse aynı köyden biri ile evlendirilmesi gerekmektedir. (2014: 127-129) *Başka Olur Ağaların Düğünü*'nün Menekşesi gibi, köyün sınırlarının dışına bile çıkamayan genç kızların yabancı biri ile evlenmesi mümkün olmadığı gibi çoğu zaman hoş da karşılanmaz. Köydeki her hane birer aile olduğu gibi köyün tamamı da dışarıya kapalı olmasıyla bir ailedir.

Osman Ağa'nın şöhretli düğün isteyen çıkar odaklı yaklaşımı gibi Hüseyin Ağa da evliliğin maddi faydalarını düşünür. Osman Ağa'nın istediği düğünün masrafları "on beş-yirmi bin lira" tutacakken Tahir'in, Menekşe ile evlenmesi halinde beş bin dönümlük tarla geliri söz konusudur. (Bilbaşar, 2003: 73) "Kazın geldiği yerden tavuk esirgenmez..." (Bilbaşar, 2003: 122) diyerek oğlu ile Menekşe'nin evliliğine tamamıyla maddiyat odaklı baktığını gösterir. Hüseyin Ağa pazarlığı daha da ileri götürür. "Arabacı Sùluman'ın" yönlendirmesiyle traktör yarışının ödülü olarak Osman Ağa'nın kızının belirlenmesinin uygun olduğunu düşünür: "Daha ne olsun Ağam? Çare meydanda ya: Osman Ağa'nın kurumundan faydalanam diyorum. Motoruna güveniyor madem, kolay tavlarınız Osman Ağa'yı. Ödüllü bir dövüşe razı ettik mi, üst yanı kolay. Pazarlığı sıkı tutarız, kız alırız elinden." (Bilbaşar, 2003: 74) Tarımla uğraşan bölgelerde, özellikle romanın olay zamanında, kıymetli bir meta olan traktör evliliğin belirlenmesinde de rol oynamıştır. Kadın da bir yarışın hatta bir anlamda bir kumarın ödülü olarak belirlenerek

⁴ Bir kızın evleneceği kişiyi özgürce seçemediği konusuna değinen bir diğere edebiyat metni de Güngör Dilmen'in *Kurban* piyesidir. Piyeste Gülsüm ile evlendirilecek Mahmut, Gülsüm'ün kendisinde gönlü olup olmadığını sorduğunda Gülsüm'ün ağabeyi Mirza "On beş yaşındaki kızın gönlü ne olacak?" (Dilmen, 2000: 14) karşılığını verir.

metalaştırılmıştır.⁵ “Arabacı Sùlùman” traktör yarışında yapacağı hileye karşılık kırk dönümlük arazi isterken Hüseyin Ağa’ya oğlu Tahir’in Menekşe ile evlenmesiyle elde edeceği maddi kazancın çok daha yüksek olduğunu hatırlatır. Traktör yarışının ödùlü olarak önce inek ve tarla konuşulurken Hüseyin Ağa konuyu “Yarışmayı biz kazanırsanız Menevşe’yi Allah’ın emrinle oğluma verin mi?” (Bilbaşar, 2003: 84) sözleriyle Menekşe’ye getirir ve Menekşe inek ve tarla gibi metalaştırılarak bir yarışın ödùlü olarak belirlenir. Köyün kızlarının kendi aralarında konuştuğu gibi “Bahis Menevşe’nin başına tutul[ur]” (Bilbaşar, 2003: 92) Osman Ağa’nın traktörünü sürmek için getirtilen makinist de “Dilediđi kızı çekip alamayan delikanlı her şeye müstahak. Kabahat kendisinin. Kumar mı oynarmış insan sevdiği kızın üstüne?” (Bilbaşar, 2003: 88) diyerek “çekip alamayan” ifadesiyle ataerkil düzende, kadının edilgen erkeğin ise etkin konumda olduğunu bir kez daha göstermiştir.

Menekşe’nin ilgisini ise Murat köye gelene kadar hiçbir erkek çekmez. Yalnızca “Nalbandın İbrahim’dan” biraz hoşlanır ancak daha önce de ifade edildiği gibi kırsalda gerçekleştirilen evliliklerde ailelerin maddi durumlarının birbirlerine yakınlığı önemli bir ölçüttür. Kırsalda, aileler köylüler nezdinde kabul gören bir eşitliği kurmak için de çabalarlar. Sirman’ın da belirttiği üzere eşitliğin kurulmasında ailelerin ve aile reisi kabul edilen evin yetişkin erkeklerinin toplumsal statüsù önemli olduğu kadar sahip oldukları tarım arazileri de önemlidir. “Bu hesaplamalarda toprak varlığının dikkate alınmasının önemli bir nedeni, kadının da mirasçı olabilmesinden kaynaklanmaktadır.” (Sirman, 1993: 257) Menekşe de belirtildiği gibi Osman Ağa’nın beş bin dönümlük arazisinin tek mirasçısıdır. Bu nedenle kasabalı Hüseyin Ağa’nın oğlu Tahir’i Menekşe’ye denk görür ama Menekşe, Tahir’den hiç hoşlanmaz. Osman Ağa da Murat ile kızı Menekşe’yi birbirlerine yakıştırmaz. Menekşe’nin hasta numarası yaparak sık sık Murat’ı eve getirtmesi kasabada konuşulur. Osman Ağa da çıkan dedikodulardan statù farklılığı nedeniyle duyduğu rahatsızlığı “Yok be, sahiden öyle mi söylüyolla? Vay başıma gelenler... Doğramacının oğluyla adı çıkacağına canı çıksın taha eyi...” (Bilbaşar, 2003: 69) sözleriyle ifade eder.

Hüseyin Ağa beş bin dönümlük arazinin tek mirasçısı Menekşe olduğundan oğlu ile Menekşe’nin evlenmesi için çabalarlarken Tahir, Menekşe ile seviyeli kabul edilecek bir iletişim bile kuramaz. Kâhya ve “Arabacı Sùlùman’ın” yönlendirmeleleriyle Menekşe’ye geçmiş olsun ziyaretine gittiğinde kardeşi Hüsnüye’nin ister doktor, ister hoca olsun başka bir erkeğin yanında soyunmasına asla izin vermeyeceğini söyler. “Hele bi sözùmden dışarı çıksın saçlarından tuttuğum gibi yere

⁵ 1844 *El Yazmaları*’nda işçilerin/emeğin metalaşması bağlamında metalaşma kavramını ilk ortaya atan Karl Marx’tır. (Marx, Almanca metinde “ware” kavramını kullanır.) İşçinin ne toprak rantı ne de sermayeden alacak kârı olmadığından işçiler arasında rekabet doğar. Eldeki işçi sayısı kapitalistin ihtiyaç duyduğundan çok fazlaysa işçilerin bir kısmı dilencilik ya da açlığa düşecektir. İşçinin hayatı zenginlerin seçimlerine bağlıdır. Böylelikle işçi de bir meta olur. bkz. (Karl Marx, 2013: 17-18)

çalarım... .. Karı kısmı erkeğin sözünden çıktı mı sopayı hak eder...” (Bilbaşar, 2003: 39) diyerek ataerkil ve sorunlu tutumunu yansıtır. Ve Murat’ tan bahsederken “Sıska, ödelek oğlanın biriydi, dokansan atlayıverirdi.” (Bilbaşar, 2003: 40) sözleriyle erkeklik algısını gösterir. Murat için Güllü’nün kullandığı “Erkekliğini yitirmiş bir adam ol!” (Bilbaşar, 2003: 94) sözleri de ataerkil düzenin destekçilerinin yalnızca erkekler olmadığını gösterir. Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyet farklarının kültürel yapılanması olarak tanımlanırsa ataerkil düzene karşı çıkmayan hatta Güllü gibi bu düzenin sürdürülmesini destekleyen kadınların doğdukları kültürün değer yargılarını eleştirmeden, kimi zaman mecbur kalarak, devam ettirdikleri de söylenebilir. Sancar’ın da belirttiği üzere hegemonik erkeklikte azınlık bir erkek grubu gücü elinde bulundurmaktadır. (2009: 32) *Başka Olur Ağaların Düğünü*’nde de Hüseyin Ağa ve Osman Ağa hegemonik erkekliğin en belirgin örnekleridir. Gücü ve iktidarı elinde bulunduran erkekler sayıca çok az olmalarına rağmen diğer erkeklerin ve hatta kimi zaman bazı kadınların da onayı ve ortaklıklarıyla oluşumlarını güçlendirirler.

Tahir, Hüsniye’nin ister doktor ister hoca hiçbir erkeğin yanında soyunmasına izin vermeyeceğini söylerken Hüseyin Ağa; Murat ile kızının, Hüsniye’nin hasta olduğunu bahane ederek, kapalı bir odada baş başa kalmalarını sağlar. Kâhya Kadir Efendi de doktora “namahrem” olmayacağını ifade ederek Murat’ın direnmelerine rağmen odanın kapısını örter. Tahir, Hüseyin Ağa ve Kâhya Kadir Efendi’nin aynı sosyolojik gruptan oldukları göz önünde bulundurulduğunda namus kavramına bakıştaki samimiyetleri sorgulanır niteliktedir.

Namus kavramına bakıştaki ikiyüzlü kabul edilebilecek tutuma sahip bir diğer roman karakteri de Osman Ağa’nın yardımcısı “Arabacı Sülüman”dır. “Arabacı Sülüman” ağanın çalışanlarından Güllü’ye “sulanmaktadır” ve Hasan ile nişanlı olan Güllü’nün “Nalbandın İbrahim’i” geceleri ahıra aldığını iddia etmesine rağmen Güllü’yü rahatsız etmeye devam eder. Üstelik Osman Ağa kardeşi Recep Dayı ile Menekşe’nin evliliği hakkında konuşunca da “Arabacı Sülüman” söze karışarak Menekşe’nin bir an önce evlendirilmesi gerektiğini söyler:

İşinize burnumu sokmak haddim değilse de ... izin veriyen bir çift laf da ben edeceğim ... Hatırın kalmasın Ağa, bilader yerden göğe haklı. Kız kısmı kızıştı mı, bi ayak önce baş göz edilmeli. Yoğsam istenmedik işler açılır insanın başına; namusuna, onuruna leke sürülür. İyisi mi, hazır isteyen varkene, vermeli kızı. Tahir, Menevşe’nin dengi. Kaba saba yapılıdır emme, kuzu gibi yumuşak başlıdır oğlan. Ne yana çeksen, o yana gider. Menevşe akıllı kızıdır. Tahir’i parmağının ucunda oynatır. (Bilbaşar, 2003: 71)

“Arabacı Sülüman”, Güllü’yü rahatsız ederken başa açılacak “istenmedik işleri”, “namusa onura leke” sürüleceğini düşünmez ancak söz konusu Menekşe olduğunda bu kavramlar onun için önemli hâle gelir. Cinsiyete ilişkin algı Türkçe “gel-” fiil kökünden türetilen “gelin” sözcüğüne yansıdığı gibi dilin genel

kullanımına da yansımıştır. Civelek'in de belirttiği üzere toplumsal cinsiyet kimlikleri dil ile birlikte kurulmuştur. Dil ve söylem toplumsal cinsiyeti birlikte üretirler. (2013: 112-113) "Arabacı Sülüman'a" göre de kız alınır, verilir. Yukarıda da alıntılandığı gibi "Arabacı Sülüman", "al-" fiilini traktör yarışının ödülü olarak Menekşe'nin belirlenmesi için Hüseyin Ağa'yı ikna ederken "Pazarlığı sıkı tutarız, kızı alırız elinden." (Bilbaşar, 2003: 74) sözleriyle, pazarlık sözcüğünün yer aldığı bir cümlede kullanır. Bir ürün para karşılığında veya takas ile alınırken de aynı fiil kullanılmaktadır. Evliliğin bireysel bir seçim olmadığı, aksine kadının edilgen konumda olduğu ve yetişkin erkeklerin evlenecek kişiler yerine karar verdiği "al-" fiilinde görüldüğü üzere dile de yansımıştır. Ayrıca bu fiil kadınlar için yaygın olarak kullanılırken erkek veya oğlan sözcüğü ile birlikte kullanılması söz konusu değildir veya yaygın olarak kullanılmaz denebilir.⁶

"Arabacı Sülüman", traktör yarışı için getirtilen Makinist İsmail ile Güllü hakkında konuşurken de namus kavramına ilişkin ikiyezlü anlayışını sergiler: "Sülüman kadehini yuvarladıktan sonra karıların, zamparasını eve almalarına ait bildiği açık saçık hikâyelerden birini anlattı. İsmail buna daha açık, daha gıcıklayıcı bir öyküyle karşılık verdi. Hikâyeler kadehleri, kadehler hikâyeleri kovaladı. Birbirlerinin omuzlarına, göğüslerine vurarak, endazesini kaçmış, müstehcen el hareketleriyle bezeyerek anlatıyorlar, durmadan gülüyorlardı." (Bilbaşar, 2003: 89) Ataerkil anlayışın izlerinin okunduğu roman karakterleri, kimi kadınların köyün sınırlarının dışına çıkmasını bile ayıplanması gereken bir davranış olarak görürken "hafif meşrep" olarak adlandırdıkları kadınların "hikâyelerini" eğlenmek için birbirlerine anlatarak kadınları kendi ikiyezlü değer yargılarına göre sınıflandırdıklarını bir kez daha gösterirler. Erkeklerin; eşlerinin haberi olmadan tek eşliliğin sınırlarını aşmaları, yani eşlerini aldatmaları veya diğer kadınlarla yakınlık kurarak eğlenmeleri ise normal bir tutum olarak kimi zaman ataerkil anlayışa karşı durmayan kadınlar tarafından da kabul edilir ve hatta evlilik ilişkisinde böyle bir durumun oluşmasında kadının suçlu veya eksik olduğu bile düşünülür.

Namus kavramının algılanışındaki topluluğun ikiyezlü tutumu, "Sülüman" kılık değiştirdiği için İsmail ile birlikte olduğunu zanneden Güllü'nün iç

⁶ Carol Delaney, köylülerden birinin bir erkek çocuğunu çok sevdiğini ve çocuğun babasına şaka yollu çocuğu satıp satmayacağını aktarır. Çocuğun babası ise oğlan çocuğunun alınıp satılmasının söz konusu olmadığını söylemiştir: "Bir gün bir grup komşuyla akşamları herkesin hayvanların dönüşünü beklediği, toplanıp dedikodu yaptığı, oturup sohbet ettiği bir kütüğün yanında duruyorduk. Bu sırada bir komşunun oğluyla diğerinin kızı birlikte oynuyorlardı. En yakın komşum Fatma, çocuğa bayıldı ve şaka yollu çocuğun babasına onu satıp satmayacağını sordu. '100000TL veririm' dedi (yaklaşık 1000 dolar). Babası, 'Oğlan alamazsın' diye cevap verdi 'onlar daha değerlidir'. Evlilikte kızların alınıp verilmesi, normal olarak satın almak ve satmak için kullanılan sözcüklerle ifade edilir. Fatma'nın sözleri her zaman kullanılan anlamı tersine çevirmişti, çünkü 'almak', sadece kızlar için kullanılır, hiçbir zaman oğlanlar için kullanılmaz. Köylüler evlilik düzenlemesinin satın almak ve satmakla hiçbir ilgisinin olmadığını söylese de kızlar, kendilerinin denetimi olmaksızın, başkaları tarafından yapılan işlemlerde değiş tokuş edilen değerlerdir. Bu örnek, erkeklerin paha biçilmez değerde olduğunu açıkça gösteriyor." (Delaney, 2014: 102).

çözümleme yöntemiyle aktarılan düşüncelerinden de okunur: “Herfin geceyi koyunda geçirdiğini onlara anlatırsa cümle âlem suratına tükürmez miydi? Günah, kadın kısmının alın karası, erkeklerin elinin kınasıydı. Bu günahıtan ötürü kendisini yerden yere çalarlar, Sülüman’ı gökyüzüne çıkarırlardı. Gel de erkek olmayı isteme. Ama İsmail gibi, Sülüman gibi erkek olacağına domuz ol daha iyiydi...” (Bilbaşar, 2003: 107) Menekşe ve Tahir’in düğünü için şehre giden ailelerin, düğünden sonra eğlenmek niyetiyle “Tanca” adlı pavyonu kapatmaları bu durumun en bariz görüldüğü bölümdür. Menekşe ile yeni evlenen Tahir, hem eşinin hem de ailesinin yanındayken dansözlerden biriyle dans etmeye başlar. Bu duruma tahammül edemeyen Menekşe de garsondan içki ister. Kızının içki istediğini duyan Zeynep Teyze, “Çıldırдың mı sen kız? Karı kısmı içki mi içermiş?” (Bilbaşar, 2003: 153) deyince Menekşe ayık kafa ile rezilliklere dayanmasının mümkün olmadığını, söylese de annesi “N’olmuş? Onlar erkek...” (Bilbaşar, 2003: 153) diye yanıt verir. Zeynep Teyze’ye göre erkeklerin kadınlarla beraber alkol almaları normaldir. Ancak söz konusu kendi kızı olduğunda kadınların içki içmesinin uygun olmadığını düşünür. Zeynep Teyze’nin, “Çıplak karılarla oyuna kalkmalarını da biz istemedik a? Zifaf gecesi, karısının gözleri önünde, ilin orospusuyla göbek mi atarmış damat kısmı? Ne diye oğluna sahap olmadın? Kızım kahrından bak ne hale geldi!” (Bilbaşar, 2003: 158) sözlerine karşılık Hüseyin Ağa’nın karısı “Senin koca papasın ondan geri mi kaldı? Hepsini azdıran o değil mi? Sen niye sahap olmadın erkeğine?” (Bilbaşar, 2003: 158) diyerek kabahatlinin aslında Osman Ağa olmadığını, erkeğe sahip olması gerekenin kadın olduğunu düşündüğünü gösterir. Menekşe, Tahir’in pavyonda kadınlarla eğlenmesine vazoları fırlatarak karşılık verirken Tahir, Menekşe’nin Murat ile geceyi aynı odada geçirdiğini öğrenince “Ben, oduncuların bu kahpe kızını... beş bin değil, elli beş bin dönüm tarlası da olsa... gene karı diye koynuma almam!...” (Bilbaşar, 2003: 164) diyerek Menekşe ile evliliğinin devam etmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü Tahir’e göre Menekşe’nin namusu ve bekareti tartışma konusudur. Delaney’in de ifade ettiği gibi kırsalda “kadının değeri evlilikten önce bekaretine, evlilikten sonra da sadakatine bağlıdır.” (2014: 61) Ancak bu değer yargısı da çoğu zaman tek taraflı olarak yalnızca kadın için düşünülür. Kadının davranışlarının ve giyim-kuşamının toplumsal namus kodlarına uyması gerekir. Kırsalda bir kızın evlilik öncesi cinsel etkinliğine ilişkin herhangi bir şüphe duyulması da evlenmesini imkânsız hâle getirebilir. (2014: 62) Menekşe’nin de cinsel etkinliğine ilişkin şüphe duyulduğu için Tahir, boşanmak istediğini söylemiştir.

Romanda evliliğe ilişkin öne çıkan bir diğer unsur da Menekşe’nin yaşıdır. Menekşe henüz on beş yaşında olmasına rağmen evliliği konuşulur. Murat’ın annesi Fatma Bacı da oğlunun artık köyden bir kız ile evlenmesi gerektiğini ve Menekşe’nin uygun bir gelin adayı olduğunu, “Öyleysen ne bekliyelim? Aha, ağalar birbirinen yaraşıyo, sana kızını versinler deyi... Hadi Hüsniye’yi geç. Emme Osman Ağa’nın Menevşesi’ne de bi diyeceğin yok ya... Hem körpe, hem güzel...”

Üstelik evin biricik kızı..." (Bilbaşar, 2003: 66) sözleriyle ifade ederken Menekşe'nin "körpe" oluşunu olumlayarak vurgular. Traktör yarışını Tahir'in kazanması üzerine düğün için Menekşe'yi hazırlayan Ümmü Kadın da dünyanın düzeninin böyle kurulduğunu vurgulayarak Menekşe'nin evlendirilmesinin, çocuk yaşta evlendirilmesinin, normal ve geleneklere uygun olduğunu belirtir: "Ayıp derler bi şey vardır. Bubanın ağalık şanına leke mi sürmek istiyon?.. Anaaa! Kesmeye götürmüyorlar ya seni? Dünya böyle kurulmuş kızım. Ağlama da, yüzünün düzgününü yapam... Aslan gibi delikanlıya veriyo baban seni. Oğlancık nelere katlanmadı senin uğruna! Saygılı ol accık. Dengi dengiyle evlenir ağa kızları." (Bilbaşar, 2003: 126) Bu durum dış gerçeklikte "On beşinde kız çocuğu ya erde ya yerde gerek." sözüyle dile de yansımıştır. Ayrıca "Er" yerine kimi zaman "el" sözcüğü de kullanılarak kız çocuğunun baba evinde de ele, yabancıya varacağı için misafir olduğu düşünülür. (Delaney, 2014: 142)

Romanda öne çıkan unsurlardan bir diğeri de küçük bir yerleşim yeri olan kasabada olup bitenlerin kısa sürede halk arasında yayılmasıdır. Erkeklerin bir araya geldikleri kahve de dedikodu mekânlarından biridir. Hüseyin Ağa, kendi kızı ile evlenmesi için kızı ile Murat'ı bir araya getirmek için çabalayıp kızı Hüsnüye'ye hasta taklidi yaptırarak Murat'ı evine çağırırken Murat bir kadının evine yalnızca muayene için gitmesine rağmen asılsız yorum yapar: "Allah'ın emriyken kızını bizim oğlana vesin. Kız yabana gitmesin... Yo, Fatma Bacı'nın oğlunu kendine damat etmeyi tasarladıysa, gene acele etsin..... Genç adam, dul karılarla düşüp kalkmaya alışırsa iflah olmaz sona, kızın başını nara yakar." (Bilbaşar, 2003: 67) diyerek asılsız bir iddia ile Murat'ı suçlar.

Kemal Bilbaşar'ın *Başka Olur Ağaların Düğünü* romanı kırsaldaki evlilik uygulamaları ve âdetlerine ilişkin de çokça bilgi içerir. Âdetlere uygun olan düğünün kasabada yapılmasıyken Osman Ağa düğünün şehirde tutulacak lüks otelde yapılmasını istediği için otobüsler tutulur ancak herkesin düğüne çağırılması mümkün olmadığından iki yüz hatırlı kişiye "okuntu" gider. Recep Dayı da otelde düğün yapılmasının geleneklere uygun olmadığını "Şer'ın zıfâf odası mahrem bir yerde olmak ilazım gelir. Otelde düğün yapılmaz, dedikse de laf anladamadık Ağa'ya..." (Bilbaşar, 2003: 131) sözleriyle ifade eder.

"Boynuzları yaldızlı koçlar, danalar, kırmızı tüllere sarılmış bakır takımları, bohça bohça kumaşlar, yazmalar, yağlıklar, iştikler..." (Bilbaşar, 2003: 123) ağaların evlerine taşınır. Düğün âdetlerine uygun olarak hem Osman Ağa'nın hem de Hüseyin Ağa'nın konağına bayrak çekilir. (Bilbaşar, 2003: 125) Romana da yansıyan bayrak çekme, Anadolu'da görülen bir âdettir. Düğün başlamadan önce sabah erken saatlerde kız tarafından oğlanlar bahşiş toplamak ve gelinin o eve geleceğinin anlaşılmasını sağlamak için bayrak dikerler. (Delaney, 2014: 154) Uzak köylerden gelen konuklar için koyunlar kesilir, erkekler ayrı binalarda içip sarhoş olurken kadınlar darbukalarla oyun oynarlar. Geleneklere göre kına gecesinde Menekşe'ye türkülerle kına yakılması gerekmektedir. Ancak Osman Ağa, şehirde kına

yakıldığı için alay edilir korkusuyla buna engel olur. (Bilbaşar, 2003: 125) Osman Ağa, Menekşe'yi kolundan tutarak Hüseyin Ağa'nın yanına getirir ve Menekşe, Hüseyin Ağa'nın elini öper. Hüseyin Ağa bir tarlayı Menekşe'ye "bağışlar", "kaynanası" iki altın bilezik ve bir gerdanlık takar, Tahir'in kız kardeşi Hüsnüye de kullaklarına elmas küpeler geçirir. (Bilbaşar, 2003: 127) Evlilikte tarafların birbirlerine taktıkları takılar aslında hediyedir ve hediyeenin belirleyicisinin de hediyeeyi alan kişi olması beklenir. Ancak alınacak hediyeler de kimi zaman pazarlık konusu olur. Tahir düğün için kiralanan otele doğru giderken Menekşe ile konuşacak hiçbir konu bulamaz ve sözü aldığı takılara getirir: "Anamın taktığı bilezikleri bin üç yüz lreye aldık. Kız kardeşimin küpesine sekiz yüz lreye saydık. Parmağına benim taktığım yüzük iki bin lreye mal oldu..." (Bilbaşar, 2003: 129) Menekşe için ise bu maddi unsurların hiçbir önemi yoktur. O eğer Murat ile evlenseydi Murat'ın söyleyeceği ince ve romantik sözleri düşünerek hayıflanır. Ancak belirtildiği üzere evliliğinde karar verici konumda olan kendisi değil yetişkin erkeklerdir.

Sonuç

*Başka Olur Ağaların Düğünü'*nde kadın, evlilik ve namus kavramları ile ilişkili olan toplumsal ve kültürel ögeler -özellikle olay örgüsünün geçtiği mekân ve roman kişilerinin içinde yaşadıkları sosyal çevre ve kültürel ortamda kadına bakış bağlamındaki toplumsal ve kültürel ögeler- eleştirel bir bakış açısıyla incelenmiştir. Menekşe, hayatının en önemli aşamalarından olan evliliğinin bir traktör yarışına ödül olarak belirlenmesinin sonucu olarak ve otorite sahibi yetişkin erkeklerin kararıyla, Tahir ile evlenmek istememesine rağmen evlendirilmiştir. Romanın sonunda Menekşe istediği kişi ile, Murat ile, evlenmiş olsa da bu evliliği de on beş yaşında, çocukken, gerçekleştirmiştir. Murat ile evlenmesini ise yaşadığı toplumda namusuna leke sürülmüş olarak damgalanmayı göze alarak söylediği bir yalanla sağlamıştır. Bu belirgin örnek ve çalışma boyunca romandan yapılan alıntılarla da kanıtlandığı gibi *Başka Olur Ağaların Düğünü'*nün cinsiyet bağlamında okunmasının önemli olduğu ve bu okuma yaklaşımının olay örgüsünün geçtiği mekân olan kırsala ilişkin diğer toplumsal ve kültürel ögelerin çözümlenmesini sağlayacağı gösterilmiştir. Böylelikle edebiyat metninin yazarından; tarihsel, toplumsal, ideolojik ve kültürel yansımalarından; metnin dışındaki gerçeklikten ayrı düşünölemeyeceği ve toplumsal olanın izlerinin kurmaca metne yansıdığı kadın, evlilik ve namus kavramları merkeze konularak yapılan bu içerik çözümlenmesinde ortaya çıkarılmış ve edebiyat eleştirisinin disiplinler arası yönü hatırlatılarak yalnızca biçime yönelik yapılacak bir değerlendirmenin eseri analiz etmede yetersiz kalacağı gösterilmiştir.

Kaynakça

Bağcı, Müberra (2008). *Kemal Bilbaşar'ın Hikâyeleri, Romanları ve Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Bilbaşar, Kemal (2003). *Başka Olur Ağaların Dũęünü*. İstanbul: Can Yayınları.
- Civelek, Yaprak (2013). "Kırmızı Kuşağın Kuramsallığı: Ataerkil Söylem ve Anadolu Kırsalı'nda Kadın". *Doğu Batı*, 16 (64): 87-121.
- Delaney, Carol (2014). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. Çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dilmen, Güngör (2000). *Kurban*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaplan, Ramazan (1997). *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karl Marx (2013). *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Özer, Sevilay (2014). "Demokrat Parti Dönemi Zirai Makineleşme Hareketi ve Sonuçları". *SDÜ Fen Edebiyat Dergisi Sosyal Bilimler Dergisi*, Nisan 2014 (31): 61-80.
- Parla, Jale (2011). "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?". *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. Hzl. Sibel Irzık ve Jale Parla. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sancar, Serpil (2009). *Erkeklik: İmkânsız İktidar; Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sirman, Nühket (1993). "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Hzl. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 247-277.
- Yücel, Tahsin (2017). *Eleştiriri Kuramları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kùltür Yayınları.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili eleştiri ve önerileri için Prof. Dr. Mehmet Güneş'e teşekkür edilmektedir.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: The author would like to thank Prof. Dr. Mehmet Güneş for his criticism and suggestions regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 22.05.2024

Kabul Tarihi: 29.11.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 339-354

Research Article

Received Date: 22.05.2024

Accepted Date: 29.11.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1488391

HAŞMET ZEYBEK'İN *IRGAT* ADLI OYUNUNA TOPLUMCU GERÇEKÇİ BİR YAKLAŞIM

A Socialist and Realistic Approach to Haşmet Zeybek's Play *Irgat*

Sedat TOKSÖZ*

ÖZ

Haşmet Zeybek, toplumcu gerçekçi bir yazar olarak çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu makalede Haşmet Zeybek'in *Irgat* adlı iki bölümden oluşan tiyatro eseri incelenmiştir. Bilindiği üzere toplumcu gerçekçi düşünce edebî eserin alt ve üst yapıdan oluştuğunu belirtir. Toplumla yazarın; yazarla da edebî eserin birbirinden ayrı düşünölemez olduğunu ifade etmektedir. Altyapının bir diğer ifadeyle toplumsal refahın, ekonominin yetersiz olduğu toplumlarda üstyapının yani eğitimin, sosyal ve kültürel hayatın tam anlamıyla başarıya ulaşamayacağı; çünkü yazarın sanat yaratımı meŐgalesinde aklının altyapıda kalacağı düşünölmödür. Dolayısıyla bu bilgiler ışığında Haşmet Zeybek'in *Irgat* adlı tiyatro eseri, toplumcu gerçekçi düşünce üzerinde durduğu altyapı kavramı özelinde incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda ekonomik olumsuzlukların ve yaşam galesinin bireylerin hem zihinsel hem de bedensel yapılarına zarar verdiği tespit edilmiştir. Ayrıca eserde bireylerin sadece emek bakımından değil aynı zamanda sevgi, dinî inanç ve bilinç bakımından da sömüröldüğü görölmüştür. Bu düzenin getirmiş olduğu aksaklıklar ve haksızlıklar etrafında makale toplumcu gerçekçi bir bakış açısıyla sonuca bağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Haşmet Zeybek, toplumcu gerçekçilik, ağa, ırgat, sömürö

ABSTRACT

Haşmet Zeybek has written various works as a socialistic realist writer. In this article, Zeybek's two-part work entitled *Windlass* is discussed. The reason for the purpose of the work is the presence of the idea of socialist realistic literature in the work. As is known, this idea states that the work is ink from the lower and upper structure of the writer with the society; the author and the work are inconceivable separately from each other. It is stated that in societies where the infrastructure, that is, the economy, is insufficient, the superstructure, that is, education, social life and literature, cannot be fully realized, because the writer's mind will remain in the infrastructure. Therefore, in the light of this information, the *Irgat* game was examined on the axis of infrastructure. As a result of the examination, it has been determined that economic negativities damage both the mental and physical structures of individuals. It has been seen that individuals are exploited not only in labor care, but also in terms of love, religion and mentality. Around the failures and injustices brought about by this order, the article has been examined from a socialist point of view and tried to reach a conclusion.

Keywords: Haşmet Zeybek, socialist realism, landowner, labourer, exploitation

* Doktora ÖĞrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü EĞitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: toksozsedat44@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5561-6601.

Giriş

Marks ve Engels tarafından temellendirilen Marksizm; tarih, toplum ve ekonomi gibi kavramlara tarihsel maddecilik perspektifinden bakar. Bu bağlamda Marksizm kendi edebiyat ve estetiğini de inşa eder. 1934 yılı bu bakımdan önemlidir. 1934 yılında yapılan Birinci Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi'nde Marksist edebiyat ve estetikte toplumcu-gerçekçi bir bakış açısı resmî ideoloji olarak kabul görülür (Kacıroğlu, 2016: 28). Böylelikle marksist yazarlar sanat eserlerini, temellendirilen ideolojik eksen etrafında oluşturma gayreti içerisine girmişlerdir. Özetle, değinilen düşünce; sanat ve sanatçıya topluma karşı "görev" bilinci aşlamıştır.

Toplumcu gerçekçi düşüncenin Türk edebiyatındaki seyrine odaklanıldığında, Murat Kacıroğlu'nun¹ şu ifadelerine yer vermek gerekir: "1920'li yıllardan 1940'ların başına kadar geçen süreç içerisinde Toplumcu-gerçekçiliğin daha geniş bir bakışla söylersek Marksist sanat anlayışıyla ilgili kuramsal birikimin Türk aydını ve yazarları tarafından özümseildiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir" (Kacıroğlu, 2016: 51). Dolayısıyla Türk romanında köylü sınıfının işlenmesi Berna Moran'a göre 1950'lerden sonra olmuştur. Fakat Moran, burada bir parantez açarak ilk örneğin 1937 yılında yayımlanan Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf*'u olduğunu da ayrıca belirtir (2002: 21). Diğer bir görüş ise, 1940'lı yılları da şiir boyutunda bu tespate dâhil eder (Bozdoğan, 2006: 30). 1950'lerden sonra Türk edebiyatında, roman düzleminde, köy ve sınıfsallık üzerinde çeşitli eserler kaleme alınır. Orhan Kemal'in *Bereketli Topraklar Üzerine*'si, Fakir Baykurt'un *Tırpan*'ı, Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'ü gibi eserlerle birlikte bu konular iyice irdelenmiş, edebiyat ve sanat çevresinde dikkatleri çekmiştir. Bu dikkatler, eleştirmenler tarafından birtakım tespitlerle edebiyat ve sanat dünyasında tartışma konusu yapılmıştır.² Tabii bu konu sadece roman boyutunda değil hikâye, oyun gibi edebî eserlerde de işlenmiştir. Dolayısıyla bu sayede Türk edebiyatı "belirli karşıtlıklar" üzerinden edebî üretimde bir nevi "çeşitlilik" kazanmış ve farklı perspektif refleksi edinmiştir. Peki, nedir bu belirli karşıtlıklar?

Toplumcu gerçekçi düşüncenin güdümünde olan yazarlar; köy[lü]/kent[li], zengin/fakir, patron/işçi, ağa/ırgat, emek/sömürü gibi sınıfsallık atfedilebilen ve adaletsizlik teşkil eden "belirli karşıtlıklar" yüzünden edebî üretimin kaçınılmaz olduğuna inanmışlardır. Böylelikle Türk edebiyatındaki toplumcu gerçekçi yazarlar, toplumsal olguları ve karşıtlıkları yansıtması bakımından "görece" önemli bir konumda bulunmuşlardır. Öyle ki Zeybek de "toplumsal ve ideolojik bir sorunu

¹ Türk edebiyatındaki toplumcu-gerçekçi edebiyat tartışmaları hakkında daha detaylı bilgi için M. Kacıroğlu'nun "Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923-1940) Toplumcu-Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları" adlı makalesi dikkate değerdir.

² Türk romanında toplumcu gerçekçi düşüncenin izlerini bulmak ve bu konuya dair daha ayrıntılı bilgilere ulaşmak için Berna Moran'ın *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* adlı eserinin ikinci cildi önemli bir kaynaktır.

yani ezen- ezilen karşıtlığını” (Moran, 2002: 50) diğer toplumcu gerçeğçiler gibi ele almıştır. Bu doğrultuda *Irgat* bazı haksızlıkları gøstermesi, køylü insanların içinde buldukları yoksulluğu ve cahilliği yansıtması bakımından ønemlidir. Çünkü oyunun geneline bakıldığında haksızlıkların ve sømürünün hâkim olduğu bir dñnyanın insanı olan ırgatların yaşamı, toplumcu gerçeğçi bir bakış ile aktarılmaya çalışıldığı görülecektir. Zeybek tiyatroyu eğlenceden ziyade øđretici ve fayda verici bir sanat dalı olarak görmüş, sanattaki amacının ise yalnızca halkına bir şeyler verebilmek olduğunu belirtmiştir (URL:1). Dolayısıyla sanatçının edebî üretimleri hep bu doğrultuda olmuştur.

Haşmet Zeybek, sanat dñřüncesini bir anekdot ile řøyle ifade eder: “Muhsin Ertuğrul, geleneksel tiyatro yapan, Marksist-Leninist, hatta Mao dñřüncesinde olan beni tiyatroya almaktan çekin[medi]” (Saral, 1999’dan aktaran Solak Tokatlı, 2020: 37). Bu sebeple, elde edilen bulgular neticesinde eserin alt metninde bulunan ideolojik yansıma rahatlıkla gör÷lmektedir. Bøylelikle, bu ideolojik yansıma ile eserin “yanlılık” ve “taraflılık” kavramlarını barındırdığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla *Irgat*³ üzerinde dñřün÷lmesi gereken bir oyundur.

Özdemir Nutku; tiyatro eylemini bilinçli bir şekilde gerçekleştiren, kentli yazarların uzağında kalan, aksaklıkları “içten” ve “korkusuz” bir şekilde dile getiren Haşmet Zeybek’in *Irgat*⁴ adlı oyununun temsil gücünü takdir ve hayranlıkla karşıladığını belirtir (Zeybek, 1970: 124). Zeybek, içinde bulunduğu şartların zorluklarını bizzat yaşamış, tecrübe etmiş ve bu yaşantısını edebî düzleme aktarmıştır (Solak Tokatlı, 2020: 51). İçinden geldiği hayatın eserlerine yansıması da kaçınılmaz olmuştur.

1967 yılında sahnelenen eser, iki bölümden oluşmaktadır. Eserin esas konusu yahut ana meselesi ırgatların/işçilerin yaşamış olduğu zorluklardır. Bu zorluklar eserde eleştirel bir dil kullanılarak ifade edilmeye çalışılmıştır. Yer yer ironiye kaçan bir dil gör÷lmektedir. Söylemsel boyut ele alındığında ise oyunda okuyucuya ve izleyiciye verilmek istenen alt mesajın “farkındalık”, “birlik”, “beraberlik”, “bilinçlilik” ve “özgürlük” gibi kavramların etrafında toplandığı gör÷lmektedir. Bu kavramları bir büt÷n hâline getirdiğimizde Sartre’ın “yazmak, özgürlük istemenin bir biçimidir” (Sartre, 1982: 64) sözü akla gelmektedir. Çünkü nihayetinde Haşmet Zeybek, bu eseri yazarak aslında toplumcu gerçeğçi bir dñřüne ekseninde ve ırgatlar øzelinde bireylerin özgürlüklerine ve temel haklarına “pranga” vurulmasına karşı geldiğini ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla Zeybek’in yazma eylemi bir bakıma özgürlüğu imler.

Irgat; köylerdeki ırgatların çektikleri zorlukları, yaşadıkları acıları ve gördükleri haksızlıkları vermesi bakımından toplumcu gerçeğçi bir bakış açısıyla incelendiğinde dikkate değer bulgular taşımaktadır. Öyle ki oyunun genel havasında

³ Makalede, eserin 1970 yılındaki baskısı esas alınmıştır ve eserdeki yazım kurallarına sadık kalınmıştır.

⁴ Eser, makalede bu dipnottan sonra sadece sayfa numarası verilerek belirtilecektir.

sosyalizmin “eşitlikçi” ve “adaletli” tutumu hâkimdir. Karakterler boyutuna indirildiğinde ise bu durum iyice belirginleşmektedir. Yazarın okuyucuya aksettirmek istediği esas mesele de budur. Zira “[t]oplumcu gerçekçilik her ne kadar toplumun günlük hayatını yansıtan gerçekçilik ifadesiyle örtüşse de bazı yönleriyle kendi gerçekçilik anlayışının farkını ortaya koy[maktadır]” (Masdar, 2012: 2390). Zeybek de kendi gerçeklerini, benimsemiş olduğu toplumcu gerçekçi anlayışı (Yalçın, 2010: 1160) eserine yansıtmaya çalışmıştır. Yazarın kendi gerçekliği bu minvalde bireyselliği değil toplumsallığı ifade etmektedir. Öyle ki toplumcu gerçekçi bakışın temel dayanağı sanatçının “güdümlülük” ve “yanlılık” ilkesini benimsemesidir. Böylelikle, Zeybek’in “[i]şçinin yoksulluğundan müteessir olup, yoksulların talihsizliklerine karşı insanca güzel duygular taşıyan her adam “sosyalist” zümresine mensubum” (Cerrahoğlu, 1968: 99) demesi eşliğinde bir bakış açısı sahipleildiğinde bu mensubiyeti eserlerinde açıkça görülür.

Irgat; işçilerin yoksulluğunu ve aynı zamanda da cahilliğini yansıtan bir oyundur. *Irgat*ın/işçinin kendini bir birey olarak görememesi durumu yazarın zihninde soru işaretleri oluşturmuştur. Bu soruları da oyunundaki karakterler aracılığıyla cevaplandırmaya çalışmıştır. Yazarın bu soruna eğilmesi pek tabiidir; çünkü edebiyat sadece estetik bir hazzın ürünü değildir ve “[s]anatkar, gerçeği anlatırken zarurî olarak tarihî ve sosyal gerçekleri de ifade e[tmek]” durumundadır (Wellek ve Warren, 1983: 125). Bu bağlamda *ırgat*ların/işçilerin yoksulluktan ve geçim sıkıntısından dolayı kendilerini değersiz görmeleri ve cahilliklerinden ötürü de sosyal bir birey olamaması, yazarın eserini kurgularken sığındığı dayanak noktasıdır. Zeybek, bu noktada “[ırgatı/işçiyi] üstüne cehaletle dalâletin yığıldığı kötülükten kurtarmak için” (Cerrahoğlu, 1968: 100) karakter boyutunda birtakım farkındalıklar ortaya koymaktadır. Yazarın bu refleksi şaşırtıcı değildir. Çünkü “[s]osyalizm bir nevi insan psikolojisinden ibaret değildir. Kuvveden fiile çıkması yani aksiyon haline geçip uygulanması mümkün bir nazariyedir” (Cerrahoğlu, 1968: 100). Bir başka ifadeyle “bir sanatçı, kapitalist bir ülkede [köyde] ihtilalci işçi [ırgat] sınıfının görüş tarzını benimserse toplumcu gerçekçi yazar olur” (Kaya, 2018: 244). Nitekim Haşmet Zeybek’in de bu yolu takip ettiği görülmektedir. Zeybek’in bu seçiminin bir diğer nedeni ise “[i]şçi ve çiftçilerin yoksulluklarına ve sömürülmelerine son vermenin tek çaresi olarak hep sosyalizm[in] önerilm[iş] [olması]” düşüncesidir (Tunçay ve Zürcher, 2010: 228). Sonuç olarak “[t]oplumcu gerçekçilik kendisinden önce var olan gerçekçilik anlayışından farklıdır. Burjuva toplumunda görülen sosyal bozuklukları ele aldığı için daha önceki realist anlayıştan keskin çizgilerle ayrıl[maktadır]” (Kaya, 2018: 243). Bu bakımdan Zeybek’in eserlerindeki gerçeklik çizgisi toplumculuktan şaşmamıştır.

Irgat’ın konusu itibarıyla dikkatleri çeken bir başka özelliği ise ağa/ırgat karşıtlığını ele almasıdır. Yeni bir ağanın güdümüne giren ırgatlar arasında geçen diyaloglar bütününden oluşan bir oyundur. Toplumcu gerçekçi bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Çünkü “[i]şçi sınıfının düzene ve sosyal hayata başkaldırısı ...

toplumcu gerçekçiliğın oluşumunu hızlandıran [bir konudur]" (Kaya, 2018: 244) ve sonuç olarak "sosyalist gerçekçiliğın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde sınıfsal farklılıklar büyük rol oyna[mıştır]" (Kaya, 2018: 244). *Irgat* bu nedenle önemli bir konumdadır; çünkü eserin şahıs kadrosu ve konusu bu karşıtlığı net bir şekilde vermektedir.

İnceleme

İşçi sınıfının emek sömürüsü ve uğradığı haksızlıklar karşısındaki savunusu mahiyetindeki oyun ilk olarak kâhya karakterinin ırgatlarla konuşması ile başlamaktadır. Kâhya, yeni bir ağanın geldiği ve bu sefer ırgat kesiminin ihya olacağını kesin bir dille ifade eder. Fakat ırgatlar "[b]u yıl da bedava çalışacayım" (17) diyerek yerleşik düzenin değişmediğini ve değişmeyeceğini söylemektedirler. Buradaki düzen aynı zamanda ırgatların/işçi sınıfının "olumsuz" alın yazısı mahiyetindedir. İşte tam bu noktada toplumcu gerçekçi yazar üzerine düşen vazife için ortaya çıkmaktadır: "Bütün varlığıyla içinde yaşadığı topluma maddi ve manevi bağları olan sanatçı bu nedenle bireysel ve sanatsal eğilimlerinden ziyade halkı yönlendiren ve ortak ülküde buluşturan politik ve ahlaki eserler ortaya koymak mecburiyeti" (Kaya, 2018: 244) hisseder. Zeybek'in de bu yolu tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında "[t]oplumcu gerçekçiler sanatı, kendi siyasi fikirlerine hizmet eden ideolojik bir çerçeveye dönüştürürler" (Kaya, 2018: 243) diyebiliriz. Öyle ki Moran da "[h]içbir eser[in] politik bakımdan tarafsız olama[yacağını]" (2012: 88) belirtmektedir.

Bütün bu dikkatlerden sonra eserdeki diyaloglara yeniden döndüğümüzde yukarıda belirtmeye çalıştığımız konuların tespiti daha da kolaylaşacaktır. Irgatlar arasında ağa/kâhya ikilisinin sözcüsü olarak Pala Hasan bulunmaktadır. Bu karakter ağanın/kâhyanın güdümündedir ve arkadaşları olan ırgatları rüşvet karşılığında satmıştır: "Kâhya-Aslında ben gafası çalışan herkesi severim. Bu dünyada irahat galmah, üç günlük ömürden murad almak istersen fakir fukaranın gözünü açdırmayacan. Aksi halde halın dumandır" (18).

Pala Hasan da bu tavsiyeye hemen uymuş, kendi menfaatini düşünmüştür. Ağanın yahut yerleşik düzenin kolaylaştırıcı gücüne inanmış ve kâhya ile iş birliği içinde olmuştur: "Kâhya-Ha şöle, eferim işte. Bu devir gendi çıkarını düşünecek zamandır" (18).

Pala Hasan kâhyanın dediklerini dinlemekte ve ona hak vermektedir. Birlik ve beraberlik yerine bireyselliği; adalet yerine adam kayırmacılığı, adalet yerine ise adaletsizliği seçmiştir. Bu seçimlerinden dolayı kâhyanın "kardeşi" konumuna gelmiştir. Pala Hasan böylelikle vurgunculuğun kişiye bürünmüş hâli olur. Irgatları kandırması, onların üzerinden kâhyadan pay almıştır. Hatta ırgatları kumara teşvik edip paralarını kaybetmelerini sağlamıştır. Bu hareketinden dolayı da kâhyanın takdirini kazanmıştır: "Kâhya- Onunçun ne vurursan kâr, herkeş gapıp gapıp gacıyor. Sen de avuçlamana bah Hasan. Yonsa ömrü billah ırgat galın vallah. Eyi

düşün" (18). Pala Hasan, vurgunculuktan sonra basit bir iş birliğine dönüşmüştür. Kâhya, Pala Hasan'a rahat bir yaşam sürmesi için ırgatlara kötü davranması gerektiğinin zorunlu olduğunu ve ancak bu vesile ile ağaların gözüne girebileceğini söylemektedir (19). Bu göze girişin başlangıcı ise zaten zor bir durumda olan ırgatların yaşamlarını daha da zorlaştırmak olmuştur. Nitekim gerekirse ırgatlar diğer ırgatlardan daha erken işe başlayacak ve daha geç işlerinden döneceklerdir:

P. Hasan- Zengine garşı çalışırsan deriyi duzlarsın. Yaltaklanırsan kemeri düzlersin.

Kâhya- Eferim eyi anladın. Demekliyim de o zaten. El ırgatı üçte mi kaldırıyor biz ikide galdıralım.

P. Hasan- Çoh daha erken galdıralım.

Kâhya- Eferim. El altıda mı birahıyor biz yedide birahalım.

P. Hasan- Çoh daha geç birahalım (19-20).

Konuşmalardan da anlaşılacağı üzere ırgatların emeklerinin sömürüsü net bir şekilde görülmektedir. Fakat bu sömürü sadece "emek" düzleminde kalmaz. Kâhya ağanın partisine oy vermeleri için ırgatları toplar ve onlara oyları karşılığı bir miktar para verir. Fakat bu parayı kâhyanın bilgisi dâhilinde Pala Hasan kumar oynatarak tekrar ırgatlardan almıştır. Ardından ise kâhya ile paylaşmıştır. ırgatların seçme ve seçilme haklarının sömürüsü ise şu konuşmalarda görülmektedir:

Kâhya- Yahlaşın bana bahıyım. Gene benden duymuş olmayın amma yahunda seçim varmış.

S. Hamza- Bize ne o dediğinden.

Kâhya- Zaten size ne canım.

S. Hamza- (Kâhyaya sokularak) Keya, seçim ne demek?" (15).

ırgatlar henüz seçimin dahi ne olduklarını bilmemektedir. Dolayısıyla haklarından bihaberlerdir. Fakat burada ironik olan ağanın sözcüsü konumundaki kâhyanın da seçimle alakalı herhangi bir düşüncesinin olmamasıdır. Ona da sadece "seçim" kelimesini öğretmişlerdir: "Kâhya- Seçim... Seçim demek... (Düşünür.) Seçim demek... (dönüşlü) Sanki ben biliyor muyum? Bana da bu gadar bellettiler. Gerisine garışma dediler" (15). ırgatlar kâhyanın vermiş olduğu para gereği oylarını ağanın "adı bilinmeyen" partisine verecek ve bu partiyi destekleyeceklerdir:

P. Hasan- (Yerinden fırlar.) Ya ya ya şa şa şa bizim parti çok yaşa. (Kâhyaya sokulur.) Hangisi bizim parti?

Kâhya- Süleyman Ağa'nınki. Bizim partimiz diye bir şey olmaz. Ağa nerdeyse biz de ordaylıh.

P. Hasan- Onun safında güleşmeliyih. Çünküm garnımızı o doyuruyor" (20).

Burada yine bir başka ironiye değinmekte fayda vardır: Oyunun şahıs kadrosunda bulunan S. Hamza seçimin dahi ne olduğunu bilmeyen ve “[k]eya, seçim ne demek?” (15) diyen bir ırgat olarak göze çarpmaktadır. Ardından ise seçimin bileşenlerinden biri olarak köye gelen politikacıyı S. Hamza’nın omuzlarında taşıdığı görülür (21). Yine bu doğrultuda S. Hamza henüz seçimin ne olduğunu bile bilmezken mebusun ne olduğu tanımını yapmaktan da geri durmaz: “P. Hasan- Bugüne bugün bu adam mebus demek. S. Hamza- En büyük adam demek” (24). Köye gelen politikacı ırgatın sorunlarını dinlemek istediğini söyler ve bu sorunları not almak istediğini belirtir. Fakat politikacı özensiz ve alelade bir şekilde ırgatın belirttiği sorunları sigara paketinin üzerine yazar: “Biz buraya sizlerin dertlerini dinlemeye, yaralarınıza melhem olmaya geldik. Şimdi isteklerinizi söyleyin birer birer kaydedeyim. (Cebinden çıkardığı sigara kutusunun arkasına yazmaya başlar)” (22).

Politikacının küçük düşürücü duruşu bir nevi politik duruşun da temsilidir. Çünkü ırgatın oylarını cepte görmekte ve bu yüzden herhangi bir kaygı duymamaktadırlar. Bu kaygı duymayıp da çözüm üretme pratiğine ket vurmaktadır. Yazar, ırgatları etkilemek, onlara bir farkındalık kazandırabilmek için kurgu bağlamında köye karşıt görüşlü bir parti mensubunu yahut başka bir politikacıyı getirmez. Bunun yerine bir gazeteci köye gelir. Bunun nedeni ise yazara göre, muhtemelen politika yapımcıların birbirlerinin devamı niteliğinde olduğu ve farklı görüşler bile kapitalist sistemin, var olan düzenin devam etmesini sağlayan ana karakterler olarak algılanmasıdır. Olumsuzlukları, faydalarına olmayan şeyleri görmezden gelmeleridir. Gazetecilik ise bağımsız ve aksaklıkları gören, hiçbir menfaat elde etmeyecek olan bir meslektir. Dolayısıyla köye gelen karakterin mesleğinin bilinçli olarak seçildiği düşünülmektedir. Bu durum “[s]ömürülenin yanında bir öğretmen, kaymakam, hâkim vs. bir aydın bulunur” (Narlı, 2019: 33) yargısının bir tezahürüdür.

Bu kısımdan sonra toplumcu gerçekçiliğin topluma kılavuzluğu, halkı yönlendirme arzusu, geniş kitlelere akıl veren mesajları devreye girmektedir (Kaya, 2018: 242). Yapılan haksızlıklar karşısında yazar, Fahri adlı ırgatı köye gelen gazeteci aracılığıyla sosyalist bir düşünce eksenine çeker. Fakat bu ilk başlarda tam olarak belirtmemektedir. Sadece okuyucu veya izleyici ara ara hissetmektedir. Bu noktada Sartre, yazarın tutumunu şöyle açıklamaktadır: “Yazar, ele aldığı nesnenin[konunun] en yetkin imgesini verme amacını gütsen bile, hiçbir zaman her şeyi anlatmaz” (1982: 66). Ardından yaşanan haksızlıklar ve “aşırı” sömürüden sonra Fahri toplumcu gerçekçi düşüncenin vücut bulmuş hâline dönüşür. “Fahri- (Seyirciye) Bu işin önü de boh, sonu da bohdur” (22). Irgatlar Fahri’nin bu dik başlılığından ve ön yargılarından memnun değillerdir; çünkü onlara göre bütün sıkıntılarının, “[b]ütün dertleri[nin] hükümete ulaştı[ğını]” (23) düşünürler. Fakat Fahri, gözlem ve söylem gücünü hissettirmeye devam eder: “Bahsana herif tenezzül edip cep

defterine bile yazmadı" (24). Burada Fahri'nin işin önünü ve sonunu tahmin etmesi, gerçeği ve geleceği görmesi bakımından toplumcu gerçekçi bir tavır takındığı tespitine varılabilir. İrgatların arasında Fahri birey olduğunu anlayan tek kişidir. Fakat ekonomik bağlamda sömürü düzenine/ağa rejimine boyun eğmekten başka bir yolu da yoktur. Çünkü sefalet içinde yaşanan bir hayat vardır ve bu hayatın idamesi için de tek geçer akçe "emek"leridir: "Fahri- Bu borç boğazın çuhurunda olduhtan kelli. Nere gidebilin. Emeğimizden satlıyoh, boğazımızdan bağlanıyoh" (25). Bu ifadeler ışığında ırgatların sefillik durumunu izah için şu betimleme yerinde olacaktır: "(Pala Hasan ayakkabısını başının altına koyar, Sarı Hamza yarım sigarasını söndürüp cebine atar ve yatarlar. Fahri kırık tarağıyla bıyıklarını taramaktadır" (30). İrgatların içinde buldukları durumu anlayabilmek için Ahmet Oktay'ın, Gorki'den aktardığı şu cümlelerle ilişkilendirilebilir: "Yazar, bireyi betimlerken, o bireyin sınıfsal özelliklerini, iyi ve kötü yanlarıyla hamuruna katmayı öğrenmelidir" (Oktay, 2008: 108). Fahri, içinde buldukları durumdan hiç memnun değildir ve bu durumun bir çıkış yolunun olacağına da ihtimal vermemektedir:

"(Başını sallar.) Paramız olsa, pulumuz olmaz. Pulumuz olsa, çulumuz olmaz. Ulan dünya gara gözün kör ola, bizi sığdırmıyon içine... Ne sığdıracam desene? Onmuş atanun onmuş evlâtları mıyih? Anan ırgat, baban ırgat. Senden olanun da olup olacağı ırgat. İrgat kısmı olur mu irahat?" (32-33).

Fahri'nin bu serzenişine paralel bir şekilde şu tespit doğru olacaktır: "Bizi hor görüyorlar. Çalışmamızdan, yorulmamızdan, terlememizden o kadar az faydalanıyoruz ki, üstümüz başımız perişan kalıyor... Dünyayı bilmiyoruz, kendimizi bilmiyoruz. Anlaşıyor ki, bizde kuvvet var, kafa yok[tur]" (Cerrahoğlu, 1975: 444). İşte ırgatlara bu "farkındalığı" hissettirebilmek için yukarıda da değinildiği gibi köye bir gazeteci gelir ve gazeteci, ırgatların kendi başlarına yegâne birey olduklarını söyler. Gerekliğinde Fahri'nin karamsarlığının başat faktörü olan "kader"i değiştirebileceklerini ifade eder. Çünkü ona göre "[f]ukaralık silinmeyen alın yazısı değildir" (35). Ardından ise gazeteci, ırgatların sesi olmayı taahhüt etmiştir: "Nasırlı ellerinizi, çatlak dudaklarınızı, yanık tenlerinizi... Velhasıl bütün yaşantınızı dile getireceğim" (35). Tabii gazetecinin bu vaat ve sözleri ırgatlar tarafından komik karşılanmıştır. Çünkü söylenen ve vaat edilen şeyler onlar için uç bir noktadadır. Gazeteci bu durumu bildiğinden ötürü olabildiğince "sınıfsal farkındalığı" aksettirebilmek için köylülerin diyaloglarına basit, net ve kısa cevaplar vermiştir. Bu bir nevi aydın tipinin halka eğilmesidir. Ardından ise bilinç sahibi olmaları gerektiği telkinini geciktirmemiştir: "Gazeteci- Gün gelecek her şeyi olacak fukaranın. Yeter ki emeğinin karşılığını almayı bilsin. Kendisine güvensin. Kimseden korkmasın, yılmasın. En güçlü sınıf olduklarına inansınlar" (37). Gazeteci, toplumcu gerçekçi düşüncenin sözcüsü olarak net bir şekilde ırgat/işçi sınıfının değerini ve önemini belirtmektedir. Gazetecinin işçi sınıfının güçlülüğünü dayandırdığı nokta ise "birlik" hâlidir: "P. Hasan- Kimmiş kuvvetli olan. Bunlar mı? Gazeteci- Evet en

kuvvetli sınıf bunlar. Bunların birken on, onken yüz, yüzken bin, binken milyon olduğunu bir düşün?" (37).

Köye gelen gazeteci bunları söylemeye devam ederken ırgatlar arasında birtakım sesler yükselir ve Haceli kuşuklu bir şekilde "[b]unlar garın gabartıcı, küflü lâflar oğul, her ağız çeviremez" (37) diye söylenir. Gazeteci ısrarlı ve inanmış bir şekilde ırgatlara nutuk çekmeye devam eder: "Siz dayanmadıktan, siz direnmedikten ve el ele kenetlenmedikten, omuz omuza zincirlenmedikten sonra kimse de alın şu sizin demez" (37). Fahri diğer ırgatların aksine bu sözleri dikkatle dinler ve söylenenleri içselleştirmeye çalışır: "Dediğin gibi olsa bey?" (37). Gazeteci ırgatlardan bir tanesinin bu dikkat ve ilgisini görünce hemen sorusunu cevaplar:

"İşte o zaman her şey senin olur. Sen de refaha kavuşursun. Çatlak ve nasırlı ellerinle sardığın sigaranın zifiri kadar kara olan bahtın aydınlanır. Kara yazın kökten silinir" (37). Fahri de diğer ırgatlar gibi bu sözlerin ırgatlara uzak olduğunu düşünür: "Nerde o günler" (37). Gazeteci uzun konuşmasının en vurucu ifadelerinden birine yer verir: "Senin uyandığın, hakkını yiyenin kapsına dayandığın, hoplata zıplata hakkını aldığın zaman" (37-38). Pala Hasan bu sözlerin artık sınırı aştığını düşünür ve gazeteciye dönüp "[b]en bu laflardan terlemeye başladım" (38) diye söylenir. Bu durumdan sadece Pala Hasan değil Haceli de hoşnutsuzdur: "Tehlikeye giriyor gibiyik" (38). Gazeteci bunun tehlike olmadığını aksine ırgatın faydasına olacak bir husus olduğunu belirtir ve "[n]e tehlikesi be baba? Bunlar su götürmez gerçeklerdir. Bu sosyal denge sağlanmalıdır. Ağalar ırgatın emeğinin karşılığını vermelidir" (38) diye de ekler. Gazeteci buraya kadar ırgatın içinde bulunduğu sosyal durumu açıklamış, eksikliklerini görmüş ve toplumcu gerçekçi bilinçle eleştirel bir tavır içerisinde olmuştur. Bu noktada Moran'ın tespitlerine değinmek yerinde olacaktır: "[B]u eleştiri [marksist] sadece nedenleri açıklamakla yetinmez; betimleyici sosyolojik eleştiriden ayrıldığı bir nokta da sanat eserinin meydana gelmesinde rol oynayan sosyal nedenleri yargılamasıdır. Zira sosyal ve ekonomik nedenlerle açıklayıp yorumladığını politik açıdan da yargılamaktadır" (2012: 87-88). Bu bakımdan Haşmet Zeybek, eserinde haksız bir şekilde yerleşik bir düzen inşa edenleri –ağaları- ve bu düzene boyun eğmeyi kabul edenleri –ırgatları- irdemiş, her iki tarafı da edebî düzlemine yansıtarak kendi sanat görüşüne işlerlik kazandırmıştır.

Gazeteci ırgatlardan haklarını savunmalarını ve gerektiğinde de talep etmelerini istemiştir. Oylarının onların kendi iradeleri ile kullanılabileceğini, para ile satılmaması gerektiğini belirtmiştir: "İşte gözünüzü açın sürünmekten kurtulun. Ağalara yaltakçılık yapacağımıza birlik olun, kenetlenin. Sesinizi duyurun, gücünüzü gösterin. Oylarınızı ona buna para karşılığı satmayın. Senin halinden ancak senin gücünü bilenler anlar" (41). Yazar burada gazeteci üzerinden bireyselliğin ancak kolektif bir bilinçle gelişebileceğini, birlik ve beraberlikle güçlenebileceğini yansıtmaya çalışmıştır (Kahraman, 2000: 50). Fakat ırgatların hepsi bir ağızdan "[b]ırah, ağamıza dokunma. O bizim velinimetimiz[dir]" (42) diye bağırırlar.

Aralarında bir tek Fahri bu düşünceye katılmamıştır. Nihayetinde gazeteci ismini açıklar ve ırgatlar onun “[b]ir numaralı gominis” (42) olduğunu anlarlar. ırgatlar gazetecinin üzerine yürürler ve “Fahri [gazeteciyi] korumaya çalışır” (42). Gazetecinin köyden apar topar kovulmasıyla birlikte yerine Fahri geçer ve Fahri gazetecinin söylediklerini düşünüp ona hak verir:

(Elinde gazetelerle girer.) Çoh doğru söylüyordu. Ne güzel konuşuyordu. Dengeye gelmesi lâzımdır bu terazinin. (Yatanlara) Siz uyuyun aveller. Kim bu temmuzun sıcakında ayağına gelir. Pis terini gohlar. (Sinirli) Biz ırgat milleti garmımız doysun gendimizi bile satırh. Dinimizi bile yerik. (Anlamlı) Diyordu ki biz devrimciyiz. Bizde bütün insanları gardaş gören bir göz, hepsini tek tek sevecek gönül var. (Düşünür.) Bundan sonra ohuyacam. Gendi gendimi yetiştirecem. Ulan ne babayığit adammış meğer be... Beni adam yerine goyup gazete, kitap salacağmış. (Seyircilere) Parasız ha... Valla parasız. (Cebinden çıkarır.) Aha işte tıpkı bunlar gibi. (Göğsüne bastırır açıp okumaya başlar, öylece uyur.) (43-44).

Fahri, süreçten sonra artık eski ırgat Fahri değildir. Âdeta köye gelen gazetecinin ırgata bürünmüş hâli konumundadır. ırgatların durumunu devamlı eleştiren ve sorgulayan bir tavır içerisinde olur. Fahri'nin sorgulayan tavrının fark edilmesi uzun sürmemiştir. Süleyman Ağa'nın sözcüsü konumundaki kâhya Fahri'nin yerleşik düzeni bozan hâllerini görmüş ve kolluk kuvvetlerine şikâyet etmiştir. Çünkü Fahri emeğin ve alın terinin karşılığının olmasını istemektedir ve doğal olarak duruşunu da diğer ırgatlara aksettirmektedir. Dolayısıyla bu durum ağa/kâhyayı yani bir diğer tanımla ırgatın sırtından geçinen ve emeği sömürenlerin zoruna gitmektedir. Kâhyaya göre Fahri “fitne fırcı[dır,] ırgatın arasına nifak sokan, bozguncu, isyancı[dır]” (64). Dolayısıyla kolluk kuvvetlerinin bir an evvel bir şeyler yapması gerekmektedir: “Derhal tedbir al onbaşım. Bu fikri bozuğun ağzını torba gibi büzmen gerek. Yoksa iki lâfınan milleti ayaklandırabilir” (65). Fahri'nin duruşu aykırılık teşkil eder ve bu tehlikeli bir boyuttadır, dolayısıyla kâhya da düzenin bozulmasından korkmaktadır. Düzeni devam ettirmenin ise tek çaresi vardır. Fahri “bir zındık[tır] [ve] [k]atli vacip[tir]” (65). Böylece düzen devam edecektir. Nitekim Fahri'nin bu durumu kolluk kuvvetleri tarafından olumsuz bulunmuş ve zorla köyden götürülmüştür. Burada kolluk kuvvetlerinin de yerleşik düzenden yana olduğu açıkça görülmektedir. Fahri dayak yedikten sonra tekrar köye gelmiştir, fakat bu sefer kâhya emek sömürsünün yanına bir de sevgi sömürsünü eklemiştir. Kâhya, Fahri'nin âşık olduğu Fatma'yı eşi olarak görmek istediğini belirtir; fakat Makbule, Fatma'nın birini sevdiğini ve o kişinin de Fahri olduğunu söyler:

Kâhya- Şu itlerden hangısı?

Makbule- (Fahri'yi göstererek) Aha şu ince uzun oğlan.

Kâhya- Dur sen... Ben zaten onun canına ohuyacam. Gomünis gazetesi ohuyor. Şimdi ben senin ananı belledim (52).

Bunun üzerine Kâhya da bir oyun tertip edip Fahri'yi tutuklatır. Serbest kalması için şahit gerektiğini bildirir. Bunun üzerine Fatma şahit olacağını söyler ve Kâhya ile gider. Kâhya bu vesile ile Fatma'yı kaçıır. Fahri köye geri döndüğünde Fatma'nın kâhya ile kaçtığını öğrenir ve bir kez daha yıkılır. Bu bakımdan Fahri'nin hem emeğini hem âşık olduğu kadını sömüren düzene gücü yetmez. Günden güne hem ruhi hem de fiziki manada bitkin düşer. Bir süre sonra ise yediği dayanın etkisiyle hayatını kaybeder. Bu minvalde Dilaver Düzgün'ün tespitlerine yer vermek gerekir: "Kırsal kesimde varlığını sürdüren feodalitenin toplum düzeni üzerindeki olumsuz etkileri vurgulan[dığı] [gibi] [b]u etki, sadece ekonomik boyutuyla değil, evlenme, yuva kurma gibi hayatın" (2003: 37) içinde olan hususları da kapsamaktadır.

Fahri üzerinden değindiğimiz emek ve sevgi sömürsünü burada birlikte vermişken feodal sömürünün çeşitliliği bakımında haysiyet sömürsüne de değinmek elzem olacaktır. Çünkü Fahri özelinde ırgatlar; düzeni devam ettirenler tarafından hor görülmekte, aşağılanmakta ve birtakım onur kırıcı ithamlara maruz kalmaktadırlar. Sözelimi kâhyanın "[1]ırgatlar, eşekler" (34), "şu itlerden hangisi?" (52) sözleri bu minvalde dikkat çekmektedir.

Köylüler Fahri'nin ölümünden sonra kâhyaya/ağaya yani yerleşik düzene karşı tavır alırlar ve artık sınıf bilincinin farkına varırlar. Artık ırgatlar eskisi gibi değildir. Fahri'nin ölümü onlarda bir farkındalık oluşturmuştur. Nitekim Fahri de bu günün geleceğini zaten tahmin etmiştir: "Gün gelecek s[iz] de bana hak vereceksin[iz]. Hepiniz uyutulduğunuzun ve yutulduğunuzun farkına varacaksınız" (63). Netice olarak Fahri, oyunun "önemli kişisidir, çünkü hem [oyunun] bildirisinin taşıyıcısıdır hem olaylara yön veren karakterdir hem de kurtarıcı" (Moran, 2002: 251) rolündedir.

Köylülerin farkındalıklarının artması ve sınıfsallık bilinçlerinin oluşması kâhyanın sert tutumuyla paraleldir. Çünkü artık kâhya ırgatların yemek yeme sürelerini bile dert edinmeye başlamıştır. Yerleşik düzenin devamını sağlayanlardan yana taraf olan ırgat Pala Hasan dahi artık bu durumdan rahatsız olmaya başlamıştır. "Yapma Keya! Bu kadar vicdansız olma. Bilyon ki gene elden iki saad erken galdırıyoh. Geç birahuyoh" (48). Bu katı muameleler kâhyanın nezdinde önemli değildir; çünkü ırgatlar yerleşik düzene yani ağaya "[g]arınlarından bağla[nmıştır]" (48). Fakat Pala Hasan bu durumun fazla süremeyeceğini ve ırgatların yavaş yavaş her şeyin farkına vardığını ifade etmektedir. Hatta "iki kere ezan okuttu[kları]" ortaya çıkmış ve bu yüzden de [k]öylüyle ganlı bıçahlı" (48) olduklarını da söyler. Tam bu noktada yerleşik düzeni devam ettirmek isteyenlerin dinî sömürüden de faydalandığı tespiti ortaya çıkmaktadır. Kâhya ve Pala Hasan'ın bu sinsî oyununu deşifre eden hiç şüphesiz Fahri'dir. Bu bakımdan Fahri yerleşik olan düzeni sorgulamış, eleştirmiş, düzeni devam ettirenlerle tek başına mücadele etmeye çalışmıştır ve en önemlisi de akıl ve düşünce ekseninde hareket etmiştir. Böylelikle Fahri, Gorki'nin ideal/olumlu kahraman tipine yaklaşmıştır: "Edebiyatta asıl aradığım,

her şeyden önce ve her şeyden önemli olarak, ‘güçlü’, ‘eleştirel zekâya sahip bir kişiliği olan’ bir ‘kahraman’ dı[r]” (Oktay, 2008: 108).

Fahri, gazetecinin vermiş olduğu kitap ve gazeteleri inceler; ırgatlara sesli bir şekilde okumaya başlar. “Ey bu milletin endüstrisinin temeli olan köylü” ... “Sana uzatılan ele sıkı sarılmalısın. Galh, galh. ... Galhınmanın senden başlayacağını idrak etmelisin” ... “Uyandıgın gün güneş yeniden doğacak. İşte o zaman dünyaya yeniden geleceksin” (50). Fahri’nin “ideolojik” tabanlı bir düşünce ekseninin güdümüne girişi devam eder. “Marksist eleştirinin sanat yapıtını değerlendirme ölçütleri sosyal yapı, sınıf farkları, çatışan güçler” (Tanır, 2019: 4) olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla “[t]oplumcu gerçekçiler[in], ideolojileri de incelemeye ve sosyal yapının her unsuruna nüfuz etmeye çalış[maları]” (Kaya, 2018: 242) bu doğrultuda şaşırtıcı değildir. Çünkü Fahri özelinde “[t]oplumcu gerçekçi yazar, insanın yolunu aydınlatan kişi olarak edebiyatın içinde yer al[maktadır]” (Kaya, 2018: 243) ve *Irgat* adlı edebî eserde de bu, bariz bir şekilde görülmektedir. Bir başka deyişle toplumcu gerçekçiler; “korkunç çalışma koşulları[na], bilinçsiz ırgatların, işçilerin emeğini acımasızca sömürten düzen[e]” (Moran, 2002: 52) “güçlü” bir şekilde müdahale ihtiyacı hissetme güdüsüne sahiptir.

Oyunun ikinci bölümünde Fahri’nin tesiriyle ırgatlar birlik içinde olup tekrardan köye gelen politikacıya karşı tavır almalarını bilmişlerdir. Çünkü politikacı ilk kez geldiğinde köylüler âdeta köye hükümetin geldiği düşünmüşler ve ne yapacaklarını bilememişlerdir. Oysa oyunun ikinci bölümünde bu tavır tamamen değişmiş, ırgatlar politikacı geldiğinde ayağa dahi kalkmamış (91), politikacının ihtiyaçlarını söyleyin, not alalım demesi üzerine geçen sefer geldiğinde sigara paketine yazılmış olan isteklerini politikacıya göstermişler ve o günden bugüne değişen hiçbir şeyin olmadığını dolayısıyla politikacının kendisini vaatlerle yormamasını istemişlerdir (92). Irgatlar, “farkında” ve “bilinçli” olma hâllerini devam ettirip politikacıyı köyden kovarlar:

P. Hasan- Yağı yağurdu yoh. Bir an evvel yaylan. Her şeyi de biliyoh. Çoh eyi de anlıyoh.

S.Hamza- Hemi bundan sonra da bu köye heç bir politikacı gelmesin. Bundan kelli bu köye politikacı giremez ve de girmeyecek.

Politikacı- Ya demek öyle...

K. Memed- Öyle. Yeter galan, tatlı lâflan avuttuğunuz. Hoş ve de boş sözlerle uyuttuğunuz. Yörü daş arabası.

S. Hamza- Sallan da boyun görünsün.

K. Memed- Asfalttan yörü. Alnuna yel değsin. (Üzerine yürürler politikacı kaçar.) (94).

Oyunun son bölümlerinde gazeteci köye tekrardan gelir ve köylülerin düşünsel zeminde bir değişiklik içinde olduğunu görür ve bundan da memnuniyet

duyar. Bu arada Fahri'yi sorar ve köylüler onun öldüğünü söylerler; fakat gazeteci bu durumu normal karşılar (110). Çünkü eser “[k]işilerin bireysel sıkıntıları ile değil, toplum ve bireyin sistem karşısındaki çaresizliği ile ilgilenm[ektedir]” (Solak Tokatlı, 2020: 47). Dolayısıyla kişiler/Fahriler/Fatmalar gelip geçicidir ve asıl olan mücadelenin kalıcılığıdır: “Dava, onun ya da bunun yaşaması değil. Topluca bir yaşama düzenine gelmektir. Asıl mesele hakkı yenenin, ezilenin hakkının nerdediğini görmesi, kimin ezdiğini bilmesi. Ezilmemek ve hakkını almak için yollar aramasıdır” (110). Bu cümleleri ifade eden gazeteci, ırgatın yahut bir başka deyişle ezilen, haksızlığa uğrayanın “aydınlığa” çıkmasına vesile olduğunu saptayıp görevini yaptığını/tamamladığını düşünür ve köylülerle helalleşip köyden ayrılır:

K. Memed- Gözümüz açıldı galan, bey.

P. Hasan- Köylü artıh senin bildiğin köylü deel.

...

Gazeteci- Öyleyse biz kendimize düşeni yapmışız demektir. Bizim görevimiz gerçekleri göz önüne sermektir. Gizlileri su yüzüne çıkarmaktır. Halk bunları gördüğü ve de idrak ettiği zaman görevimizi yapmışızdır. (Haceli'nin elini öper. Kumru ve Sarı'yla el sıkışır, Pala'yla öpüşür.) Haydi Allahaismarladık. (Çıkar.) (115-116).

Bu bağlamda gazeteci özelinde, toplumcu gerçekçi düşüncenin; edebiyatı eğitsel ve işlevsel bir şekilde kullandığı ve sosyalist bireyselliği geliştirme amacı taşıdığı rahatlıkla görülmektedir (Kahraman, 2000: 50). ırgatlar son olarak, köye gelen kâhyaya Süleyman ağanın partisine oy vereceklerini bildirmiş, ardından ise kâhyanın dayattığı oy pusulalarını toplumcu gerçekçi düşüncenin idealize ettiği şekilde yırtıp atmışlardır (119).

Buraya kadar ırgatların genel bir portresi mahiyetinde ilerleyen çalışmanın dikkat çeken bir diğer noktası da yazarın eseri yazarken halkın/ırgatların kullanmış olduğu yerel/gündelik dile yer vermesidir. Bu durumu belirtmek makalenin bütünlüğü için elzemdir: “S. Hamza- Kim guracah bu demirgırasıyi? P. Hasan- Ulan kim guracah? Sen, ben, o. Elele verip, kenetlenip biz guracah. Onlar guracah deye behliyecek değilik herhalda” (82).

Bir diğer nokta ise atasözleri ve türkülere değinilmesidir:

Bu dünyaya yaya geldim.

Acep hallerim n'olacak?

Süleyman'a galmaz dünya.

Sanki bana mı galacak?...

Cıplah geldim bezim yohdur.

Dertli doğdum, sızım çohdur.

Bu dünyada gözüm yohdur.

Tarlada canım alacak?...

...

Anam ırgat, babam ırgat

Zehirden de acı hayat.

Yarım ekmek o da bayat

Benim sonum ırgat mı olacak?... (105-106).

Yazarın bu tutumu “halka inme” olarak görùlebilir. Çünkü toplumcu gerçekçi eğilim gösteren yazarların/şairlerin özelliklerinden bir tanesi de “halk şiirinden [ve] halk ağzından yararlanmış olmaları[dır]” (Kahraman, 2000: 52).

Sonuç

Toplumcu gerçekçi düşüncenin güdümündeki eserler politik ve ahlaki açıdan dikkat çeker. Çünkü sanat eserini ortaya koyan sanatçının asıl gayesi toplumsal yozlaşmayı, adaletsizlikleri ve sınıfsal farklılıkları gösterebilmek ve bu hususlara kesin çözümler üretebilmektir. Toplumcu gerçekçi sanatçı her zaman bir amaç güder ve bozulmuş olanı düzeltebilmek için sanatını düşüncesinin aracı konumuna getirir. Roman, hikâye, şiir ve tiyatro gibi sanat eserlerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Türk edebiyatında toplumcu gerçekçi eksen roman ve hikâyede Sadri Ertem, Sabahattin Ali, Samim Kocagöz, Kemal Bilbaşar, Orhan Kemal, Yaşar Kemal, Kemal Tahir, Talip Apaydın, Fakir Baykurt ve Mahmut Makal gibi sanatçılar; şiirde ise Nâzım Hikmet,ERCÜMENT Behzat Lav, Cahit İrgat, İlhami Bekir Tez gibi şairler genişletmiştir. Görüldüğü üzere toplumcu gerçekçi düşüncenin gelişiminde roman ve hikâye türleri türsel açıdan daha baskındır. Bu nedenle makalede, toplumcu gerçekçi düşüncenin tiyatro eksenini genişletmeye çalışan Haşmet Zeybek’in *Irgat* adlı oyununa dikkat çekilmiştir.

Haşmet Zeybek’in *Irgat* adlı oyununun incelendiği bu makalede belirli karşıtlar üzerinden ağa/ırgat çatışmasının işlendiği görülmüştür. Bu çatışma ağanın yani bir diğer deyişle yerleşik düzenin hâkim güç; ırgatın yani köylünün ise pasif güç olduğu konumda seyretmiştir. Eserin esas meselesi olan sömürü düzeninin ırgatlardaki yansıması çok sert bir şekilde görülmektedir. İrgatların emekleri, dinî inançları, sevgisi ve haysiyetlerinin nasıl sömürüldüğü eserde net bir şekilde işlenmiştir. Kurgu bu eksenle devam ettiği için, eserin toplumcu gerçekçi düşüncenin güdümünde yazıldığı görülmektedir. Bu sebeple eserin ideolojinin buyruğu altına girmesi kaçınılmaz olmuştur. Eser, ırgat olan Fahri’nin köye gelen gazeteci vesilesiyle bilinçlenmesi ekseninde devam etmiş; Fahri ırgatların emeklerinin karşılığını almaları ve daha iyi koşullarda hayat sürmeleri için mücadele vermiş ve bu uğurda da ölmüştür. İrgatlar bu olaydan sonra farkındalık kazanmış ve kendilerini değerli görmeye, birinci sınıf vatandaş olduklarını anlamaya başlamışlardır. Netice olarak *Irgat* “güdümlülük”, “yanlılık”, “tarafılık” kavramlarını içerisinde barındıran bir oyun olarak dikkati çekmektedir.

Irgat adlı eserde göze çarpan bir diğerkonu da halk kültürü öğelerine bolca yer verilmesi ve ırgatların yöre ağızlarıyla konuşturulmasıdır. Bu da toplumcu gerçekçi edebiyatın bilinçli bir şekilde edebî eserlere uyguladığı tekniktir. Bunun nedeni ise halkın “estetik” seviyesine inebilmektir.

Sonuç olarak *Irgat* adlı oyun Türk politik tiyatrosunun önemli eserlerinden bir tanesidir ve bu düzlemdeki diğerkonuların incelenmesine hem kaynaklık edecek hem de ilham verecek bir mahiyettedir.

Kaynakça

- Bozdoğan, Ahmet (2006). “Dönem” ve Akım Nitelemeleri Arasında Kalmış Bir Terim: Millî Edebiyat”. *İlmî Araştırmalar*. 22: 15-32.
- Cerrahoğlu, A. (1968). *Türkiye’de Sosyalizm (1848-1925)*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.
- Cerrahoğlu, A. (1975). *Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı*. İstanbul: May Yayınları.
- Düzgün, Dilaver (2003). “Geleneksel Türk Tiyatrosunu Modern Tiyatro Sahnesine Taşıyan Oyun: Dügün Ya Da Davul”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 4: 33-40.
- Kacıroğlu, Murat (2016). “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923-1940) Toplumcu-Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları”. *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2): 27-71.
- Kahraman, Hasan Bülent (2000). *Türk Şiiri, Modernizm, Şiir*. İstanbul: Büke Yayınları.
- Kaya Şahin, Elif (2018). “Toplumcu Gerçekçi Yazar Kemal Bilbaşar’ın Cemo Adlı Eserinden Yansıyan Anadolu”. *Folklor/Edebiyat*. 24(95): 241-260.
- Masdar, Funda (2012). “Orhan Kemal Uyarlamalarında Çukurova Gerçeğinin Yansımaları”. *Turkish Studies*. 7(4): 2387-2400.
- Moran, Berna (2002). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, Berna (2012). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oktay, Ahmet (2008). *Toplumcu Gerçekçiliğın Kaynakları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (1982). *Edebiyat Nedir?* Çev: Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Solak Tokatlı, Elif (2020). *Gelenekten Geleceğe Haşmet Zeybek*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanır, Ayben K. (2019). “Kathe Kollwitz’in “Yoksulluk” Adlı Yapıtının Çözümlemesi”. *International Journal of Art Culture and Communication*. 2(19): 1-17.
- Tunçay, Mete ve Zürcher, Erik Jan (2010). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- URL-1: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zeybek-hasmet> (Erişim: 22.05.2024)
- Yalçın, Murat (Ed.) (2010). "Zeybek, Haşmet". *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi 2*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Zeybek, Haşmet (1970). *Irgat*. İstanbul: İzlem Yayınları.
- Wellek, Rene ve Warren, Austin (1983). *Edebiyat Biliminin Temelleri*. Çev. Ahmet Edip Uysal. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İllkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

ıkar Çatışması Beyanı: Bu çalışmanın araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın/yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Yazarın Notu: Bu çalışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tùm bۆlmleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 29.11.2024

Kabul Tarihi: 20.12.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 355-370

Research Article

Received Date: 29.11.2024

Accepted Date: 20.12.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1593737

BÜYÜK MECMUA'DAKİ TEORİK TENKİT YAZILARI*

Theoretical Criticism Articles in *Büyük Mecmua*

Süleyman UZKUÇ*

ÖZ

İlk Cihan harbinden yenilgiyle çıkan Osmanlı Devleti fiilen işgal edilmiştir. Altı yüz yıllık imparatorluğunu kaybeden Türk milletinin büyük çoğunluğunda görülen karamsarlık ve istikbalden ümitsizlik, bir avuç Türk aydınını ayağa kalkmaya mecbur eder. Esasen bu gayelerle Millî Mücadele yıllarında, vatanın bu karanlık günlerinde önünü göremeyen ve karamsarlığa kapılan Türk gençlerine ve aydınlarına iman ve ülkü verebilmek adına yayın hayatına başlayan *Büyük Mecmua*, 6 Mart 1919 – 25 Aralık 1919 tarihleri arasında perşembe günleri çıkan haftalık, edebî ve ilmî bir mecmua olarak toplam 17 sayı yayınlanmıştır. Tüm çağdaş milletler gibi Türk milletinin de özgür ve bağımsız bir geleceği hak ettiğini ve bu istikbali kendi evlatlarının eliyle tesis edeceğine dair inancını sayfalarında anlatmaya çalışan Büyük Mecmua yazar kadrosu; sosyal, siyasi, ilmî ve kültürel birçok konuya yazılarında temas etmiştir. Mecmua tüm bu hengâmeli dönemde şiir, roman, tiyatro ve eleştiri gibi edebî türlere de yer verilmiştir. Bu çalışmada Büyük Mecmua sayfalarında yer alan ve teorik tenkit başlığı altında toplanan yazılar değerlendirilecektir. Genel olarak bu makalelere bakıldığı zaman dönemin edebiyat ortamını meşgul eden tartışmaların karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu başlıklar edebî eserde konu, adaptasyon meselesi, tenkitte usul, edebiyat tarihinin önemi ve gayesi, Batı etkisindeki Türk edebiyatının ortaya çıkışı ve seyri şeklinde sıralanabilir.

Anahtar Sözcükler: Büyük Mecmua, Millî edebiyat, edebî tenkit, adaptasyon meselesi, edebî eserde konu

ABSTRACT

The Ottoman Empire, which was defeated in the First World War, was now de facto occupied. The pessimism and despair of the future seen in the vast majority of the Turkish nation, which has lost its six-hundred-year-old empire, obliges a handful of Turkish intellectuals to stand up. In fact, with these purposes, the *Büyük Mecmua*, which started its publication life in order to give faith and ideals to the Turkish youth and intellectuals who could not see the future and fell into pessimism in these dark days of the homeland during the years of the National Struggle, was published as a weekly, literary and scientific magazine published on Thursdays between March 6, 1919 and December 25, 1919, and a total of 17 issues were published. Like all modern nations, the staff of *Büyük Mecmua* writers tried to explain on its pages that the Turkish nation deserves a free and independent future and that it will establish this future with the hands of its own children; He touched on many social, political,

* Bu makale, yazarın *Büyük Mecmua Tahlilî Fihrist- İnceleme- Metin* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya-Türkiye. E-posta: suzuk@selcuk.edu.tr. ORCID: 0000-0001-7921-1203.

scientific and cultural issues in his writings. In this turbulent period, Mecmua cannot ignore literary genres such as poetry, novels, theater and criticism. In this study, the articles on the pages of Büyük Mecmua and collected under the title of theoretical criticism will be evaluated. In general, when we look at these articles, it is seen that the debates that occupied the literary environment of the period emerged. These titles can be listed as the subject in the literary work, the issue of adaptation, the method in criticism, the importance and purpose of literary history, the emergence and course of Turkish literature under the influence of the West.

Keywords: Büyük Mecmua, National literature, literary criticism, matter of adaptation, subject in literary work

Giriş

3 Kasım 1839’da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümâyunu zahirde Osmanlı tebasının bir takım hak ve sorumluluklarını yeniden düzenleyen siyasi bir belge olmakla beraber Tanpınar’a göre Vak’a-i Hayriye’den sonraki Osmanlı yenileşme hareketlerinin memlekette kazandığı ikinci büyük zaferdir (Tanpınar, 1997: 129). Bir müddetten beri kendisini Avrupa ile kıyaslayan ve kaybettiği hâkimiyeti yeniden tesis etmenin çarelerini arayan Osmanlı yönetimi, belirli sahalarda gerçekleştir-meyi hedeflediği modernizasyonla, süregelen kötü gidişin önüne geçebileceğini düşünür. Bu amaçla da yenilik namına birçok adımlar atılır. Ancak görülür ki Batı ile aramızdaki fark bazı siyasi ve askerî tanzimlerin hayata geçirilmesi ile giderile-bilecek farklılıklardan çok daha ötedir. Bu itibarla imparatorluk yönetimi, mahdut sahalarla sınırlı ve pek de planlı ilerlemeyen bu modernleşme hareketlerini bir devlet politikası hâlinde benimseyerek Tanzimat Fermanı ile bunu iç ve dış kamuoyuna ilan eder. Ferman’la birlikte resmen devlet politikası hâline gelen yenileşme, bir müddetten beri askeriye ve eğitim gibi sahalarda devam eden gayretlerin, resmî ve sosyal hayatın bütün sahalarna sirayet etmesine yol açar. Böylelikle Batı teknolo-jisi ve devlet yönetim modellerinin yanında bu medeniyetin kültür ve dünya gö-rüşü de ister istemez imparatorluk coğrafyasında kendisine yer bulacaktır. Bu yenileşme hareketlerinin zamanla hayatın bütün katmanlarını etkilediği düşünülürse Türk edebiyatının da bu yenileşmeden uzak kalamayacağı açık bir gerçektir.

Tanzimat Dönemi’nde tahsil için Paris’e gönderilen öğrencilerden biri olan İb-rahim Şinasi görmesi gereken maliye eğitiminin yanında edebiyata da ilgi duymuş-tur. İstanbul’a döndükten sonra burada edindiği bilgi ve tecrübeler doğrultusunda faaliyetlere başlayan Şinasi’nin ilkin Âgâh Efendi ile çıkardığı *Tercüman-ı Ahvâl* (1860) ve tek başına idare ettiği *Tasvir-i Efkar* (1862) gibi ilk özel Türkçe gazeteler, Türk edebiyatının gelişeceği temel zeminler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanzi-mat’la birlikte görülen Batılı düşünce, Türk edebiyatına eskisinden çok daha farklı hüviyetler kazandırarak modern bir Türk edebiyatının doğuşuna zemin hazırlar. Bu yeni edebî anlayışla, zaten köklü bir geleneğe sahip olan şiirimizin muhteva-sında değişiklikler görülürken o güne kadar bizde mevcut olmayan roman ve piyes

gibi bazı Batılı edebî türlerle de Tanzimat dönemiyle birlikte şahitlik etmeye başlarız. Batı kùltür ve edebiyatının etkisiyle bizde de görmeye başladığımız yeni edebî türlerden bir diğeri de edebî tenkittir. Batılı manada gerçek bir edebî tenkit türünün ortaya çıkışını görebilmek için Servet-i Fünûn dönemini beklememiz gerekir. Bu türün tanınması, gelişmesi ve türe olan ihtiyacın hissedilmesi için gerekli olan ortam ve şartlar Servet-i Fünûn hareketinin ortaya çıkacağı zamana kadar hazırlanmış olur. Servet-i Fünun hareketiyle birlikte bir edebî tür olarak kabul edilmeye başlanan edebî tenkit daha sonra Fecr-i Âti ve Millî edebiyat dönemlerinde de etkinliğini ve önemini koruyarak edebiyatımızdaki gelişimini devam ettirmiştir. Edebî tenkit türünün katlanarak artan önem ve gelişimi, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan mağlup ayrılması nedeniyle işgale uğradığı ve bu işgalden kurtulmaya çalıştığı mütareke yılları gibi çok karışık dönemlerde dahi devam etmiştir.

Yıllarca süren savaşlar ve vatan bilinen toprakların kaybedilmesinin ardından payitahtın da düşman işgaline uğramasıyla altı asırlık Türk imparatorluğu fiilen yıkılmıştır. Bu hadiseler Türk gençleri ve Türk aydınları başta olmak üzere milletin geniş kesimlerinde bir tedirginliğe ve ümitsizliğe sebebiyet verir. Bu ümitsiz ve karamsar ortamda, milletine karşı sorumluluk duygusu taşıyan ve milletinden umudunu kesmemiş bilinçli Türk aydını harekete geçmeye ve başta askerleri olmak üzere gençlere ve bütün millete moral aşılamaı kendisine gaye edinir. Bu amaçla yayınladıkları gazete ve dergilerde ahalide uyandırmayı hedefledikleri umut ve ateşli duygular için edebiyatın propaganda gücünü kullanmayı da ihmal etmezler. Büyük Mecmua da bu gayelerle kurulmuş; siyasî, sosyal, iktisadi ve kültürel birçok başlığın yanında edebî eserlere de sayfalarında yer açmıştır. Büyük Mecmua, sayfalarında şiir, hikâye, deneme, piyes gibi edebî türlerin yanında edebî tenkit hatta sadece eser eleştirisi yapan pratik tenkidin dışında, edebiyatın teorik/kuramsal meseleleri üzerine de görüşler bildiren yazılara da yer vermiştir. Dönemin edebiyat dünyasında etkili ve söz sahibi imzalardan Köprülüzade Mehmet Fuat, Ali Canip, Ömer Seyfettin, Halide Edip ve Yakup Kadri gibi sanatkarların yazılarıyla katkıda bulunduğu edebî tenkidin nazarı cephesine dair dergide yer alan yazıların muhtevası şu şekildedir.

Büyük Mecmua'nın Teorik Tenkit Yazıları

Büyük Mecmua sayfalarında, teorik sahada yapılan tenkit çalışmalarının başında, 'edebî eserde konu'nun önemi gelmektedir. İşgal altındaki ülke ve mütareke şartları da göz önüne alındığında bir edebî eserin hangi konuyu, ne şekilde işleyeceği ya da ele alacağıın önemi de merak ve tartışma konusu olmuştur. Bu konuda kaleme alınan ilk yazı "Yapma Edebiyat" başlığıyla Köprülü'ye aittir. Mehmet Fuat, edebiyat ile çevrenin birbiriyle olan yakın ilgisi üzerinde durur. Köprülü'ye göre, bir edebî eserin, şaheser olabilmesi için yazıldığı dönemin millî dehasını temsil etmesi gerekmektedir. O, şairlerin, hakikatini bir türlü tayin edemedikleri ve ilâhî bir mahiyet verdikleri ilham membaı, cemiyetten, yani mensup olduğu

muhitinden başka bir şey değildir. Her sanatkâr, sanatının unsurlarını muhitinden alarak, milletin duyup da ifade edemediği hislere bir tercüman olur (1919a: 7) der.

Köprülü'ye göre bir sanatkârın görevi, sosyal hayatta hissedilen ancak somut olarak ortaya konmamış genel eğilimleri duyarak onları kelime, renk ve seslerle ifade etmektir. Eğer sanatçı bu yolu takip ederse amacına ulaşacaktır. Ona göre hayatın ve sanatın en büyük dayanağı samimiliktir. Öyleyse milletin karanlık günlerinde milletiyle beraber hıçkırmayan, sevinçli zamanlarında mutluluğunu paylaşmayan şairler, sanatkâr değildir. Ancak, millî hisleri duymaktan yoksun birer "sahtekâr"dırlar. Dönemin basın yayın dünyasını "Şair", "Nedim", "Utarit" gibi tanınmış süreli yayınlar üzerinden eleştirir. Türk milletin, karanlık günlerini yaşadığı o dönemlerde, bu felâketlere kayıtsız kalarak "Nedimâne gazeller" söylediği, "Sa'dabat şarkıları" terennüm ettiği ve "sahte bir realizm perdesi altında" Batı'dan adapte ettiği çıplak ve ekseriya müstehcen hikâyelere yer verdiği için tenkit etmektedir. Yazar için bir edebî eserde aranacak en mühim özelliğin samimiyet olduğunu ifade etmiştik. Samimiyeti ise milletin hislerine tercüman olan, onun bağrından kopmuş sanat ve sanatçıda aramaktadır.

Korkunç harabeler, taze mezarlar üstünde dolaşan ninelerle yetim yavruların matemini duymayan, vahşi çetecilerin demir ve ateşle ortadan kaldırdıkları Türk köyleri için inlemeyen esatir devleri gibi dövüşen kahramanların hatıra-sına küfranı marifet sayan bir edebiyat, hiçbir zaman bu milletin bağrından kopmuş değildir. (1919a: 7).

Köprülü dile getirdiği bu eleştiriler karşısında rahatsız olan kesimlerin ileri süreceği "İsmarlama edebiyat olamayacağı" mazeretini de tahmin ederek "İsmarlama edebiyat olmayacağı iddiasında bulunanlar zaman ve mekândan mücerret sahte bir sanatın vücuduna nasıl bir imkân verebilecekler?" (1919a: 7) sorusunu yöneltir.

İlhamlarını millet ruhundan almayan kalem sahiplerine, sanat kıblesi bildikleri Paris'i işaret ederek Fransızları ve Fransız edebiyatçıları örnek göstermiştir.

Hudutlarından ilk silahın patladığı heyecanlı dakikadan son zafer gününe kadar, muhtelif meslek ve meşrepte yüzlerce şair vicdanlarından gelen seferberlik emrine itaatle harbi, kahramanlığı, Fransız vatanını Alsas Loren'i terennüm ettiler. Sanatı herhalde bizimkilerden kat kat iyi anlayan o şairler acaba sanatın ve sanatkârın istiklali lüzumunu bilmiyorlardı? Yoksa kalpleri milletle beraber çarpmayan hissizlerin şairlikten çok uzak olduğunu mu anlamışlardı? (Köprülü, 1919a: 7).

Durumdan şikâyetin bu kadarının yettiğini belirten Köprülü, sanatçının milleti üzerindeki sorumluluğundan bahsettikten sonra kendi zevk ve hülya âlemlerinde uyuyan Türk yazarlarına adeta yalvararak üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmeye aşağıdaki cümlelerle davet eder.

Ey Şairler, muvakkaten ferdi aşk ve ihtiraslarınızı unutarak biraz Tùrk'ün felaketli ruhunu dinleyiniz; onun yaralarını sarmaya, sarsılmıŐ hasta ruhunu ümit ve iman ateŐiyle doldurmaya çalıŐınız; bu millet kendi ruhunda ölen fedakâr çocuklarının kanından doğacak istikbal fecrini felaket bulutlarının arkasından seçtiği gün, binlerce yıldan beri, ruhunda toplanan hayat kuvveti yeniden fıŐkırarak, Tùrklük yeniden bütün azamet ve ihtiŐamıyla doğacaktır. Yetişir ki sizler, ey Şairler bu büyük vazifenizi anlayarak, felakete uyuŐmuş bu mahzun halka karşı İsrâfil'in Sur'u gibi ilahi bir sesle haykırınız: Haydi, hayata, faaliyete, istikbale! (1919a: 8).

Büyük Mecmua sayfalarında eserde konunun ehemmiyeti hakkında görüş bildiren bir başka isim de Ali Canip olmuştur. "Edebiyatıta Mevzuu" başlıklı değerlendirmesinde yazar, konuyu amaç değil, araç olarak değerlendirdiğini belirtir. Bu amaca ulaŐabilmek için yazar istediği konuyu araç olarak kullanabilir yeter ki içinden çıktığı toplumun hayatını, kiŐilerini ve olaylarını bütün canlılığıyla ortaya koyabilsin. Yani, Ali Canip'in deyimıyla 'bir hakikatin hayalini verebilsin'. İleri sürdüğü bu fikrini destekleyebilmek için biri Fransız edebiyatına ait (Madam Bovary), diğeri Rus edebiyatına ait (Anna Karenina) iki önemli romanı örnek göstermiştir. Ali Canip'in değerlendirmesine göre her ikisi de bir kadının düŐüŐ hikâyesini konu almakla birlikte, mensup oldukları milletlerin orijinal eserleri sayılmaktadırlar. Çünkü her ne kadar aynı konuyu işleseler de romanlardaki hayat, kişiler, olaylar, bakış açısı ve değerlendirmeler Madam Bovary'de Fransız, Anna Karenina'da "Moskof"tur. Onları bu denli kıymetli yapan yazarlarının hayattan onları çekip alma kabiliyeti; edebî sahada ortaya koyup, sunma biçimlerindedir.

Edebî eserde konuyu araç olarak gören Ali Canip'e göre konular ne milletlerin ne de fertlerin malıdır. Ayrıca, "mevzuun ehemmiyetlisi, ehemmiyetsizi, yükseği alçağı olmaz. Bütün ehemmiyet, bütün yükseklik muharririn vazifesindeki muvafakiyetindedir. Bu vazifeyi söyledik! Bir hakikatin hayalini verebilmek!"tir (1919c: 199) der. Yazar edebî eserde konunun sınırlarını ise Şu cümleleriyle çizer: "Sanatın mâlikanesi fezâ ile birdir. Oraya her Şey girer, kâfi ki yazan, bir dünya ve bu dünya içinde yaşayan adamlar yaratabilsin" (1919c: 199).

Ali Canip'in bu yazısında değindiği konulardan biri adaptasyonculuk diğeri de halk edebiyatından yararlanma yöntemi ve ne oranda yararlanılacağıdır. Ona göre millî bir edebiyat oluşturmak için öncelikli kaynak tabii ki Batılıların 'folklor' dedikleri 'halkiyat'tır. Ancak bu, Halk hikâyelerini bütün vakalarıyla, ŐahıŐlarıyla, tekrar edilmesi demek değildir. Ali Canip'e göre Halk edebiyatından yararlanmak isteyen sanatçılardan yaklaşım tarzı Şu olmalıdır: "Ondan Tùrk'ün Őivesini, ifadesini, zihniyetini, temayülünü, zekâsını, görüşlerini öğreniriz. Halk edebiyatından Tùrk tipleri bulup çıkartırız; fakat bu tiplerin üzerinde mutlaka işlemek mecburiyetindeyiz. Çünkü onlar o halk edebiyatındaki halleriyle çok iptidai, çok sathidir" (1919c: 199).

Edebî eserlerde konu başlığı etrafında yapılan tartışmalara katılan bir başka isim de “Sanatın Mevzuu” başlıklı yazısının altına attığı ‘Camsap’ imzasıyla Ömer Seyfettin’dir. Yazar, dönemin gençleri arasında hâlâ bazı mevzuların sanatla bir alışverişı olmadığı görüşünün yaşayabildiğini hayretle dile getirmektedir. “Halbuki eski yeni bütün filozoflar bütün bediiyat mütehasısları sanata her şeyin mevzu olabileceğini, beyanda müttefiktirler.” (1919: 171) diyerek bu tartışmaları ne denli gereksiz bulduğunu da ifade etmiş olur.

Edebî eserde konu başlığında yapılan tartışmalara doğrudan olmasa da dolaylı ifadeleriyle katkıda bulunan bir başka isim de Yakup Kadri’dir. Yazar, “Harp ve Edebiyat” başlıklı yazısında edebiyat ve sanatı “sulh ve sükûnetin” peri kızı olarak nitelendirir.

Vakı’a rübabın bir de çelikten kahramanlık teli vardır; diyeceksiniz ki neden hiçbir parmak oraya dokunmadı? Belki dünyanın hiçbir tarafında bu kuvvetli telle oynayacak kadar kuvvetli bir parmak yoktu, belki bu parmak vardı da cihanı sarsan top sesleri arasında ne çaldığı duyulmadı; fakat her ne olursa olsun, böyle bir parmak mevcutsa bile, bu tele dokunmamalı idi, ve dokunmadı. Çünkü destanları doğuran harpler değildir, harpleri doğuran destanlardır. (1919: 230)

ifadeleri ile edebiyat ile savaşın doğası gereğince hiçbir şekilde bir araya gelmemesi gerektiğini dile getirir.

Dönemin tenkit meselelerinden “Edebî Eserde Konu” üst başlığı altında değerlendirilebileceğimiz diğer bir itilafli nokta da “adaptasyon meselesi”dir. Diğer bahislerde olduğu gibi Büyük Mecmua sayfaları, bu konuya da kayıtsız kalmamıştır. Köprülü, bu başlık etrafındaki görüşlerini “Adaptasyon Merakı” adlı yazısıyla kaleme almıştır. Yazar, bu konuda isimleri değiştirilerek millî hayata uydurulduğu zannedilen uyarlama tiyatro eserlerini ve yazarlarını eleştirmekte ayrıca bu tür eserlerin günün tiyatro edebiyatının yüzde doksanını oluşturduğundan da yakınmaktadır.

Tenkit edilen bu yöntemin, dönem içerisinde hararetli taraftarları olduğunu da söyleyen Köprülü, onları bu yanlış değerlendirmeye sevk eden düşünce ve fikirlerin de farkında olduğunu belirtir. Adapte eser veren sanatçılar kendilerini şu fikrî temel üzere savunurlar:

Tiyatro, edebiyatın en müşkil bir şubesidir; onun tekniğini epeyce öğrenmek için uzun bir mümarese ister. Bizim müelliflerde bu mümarese olmadığı için, yazdıkları eserler Namık Kemal’den Hamit’e kadar, umumiyetle sahneye konulamayacak ve konulsa bile tahammül edilemeyecek kadar iptidaidirler. Bunun için, şimdilik adaptasyonla işe başlayalım. Sonra yavaş yavaş kendi aramızdan da tiyatro müellifleri yetişir. (Köprülü, 1919b: 37).

Buna örnek olarak da Ahmet Vefik Paşa’nın Moliere’den uyarladığı eserler gösterilir. Yazar, Vefik Paşa’nın eserlerinin başarısını kabul eder, ancak bu

başarının hâlâ adapte eserler ortaya konulması için geçerli bir sebep olmadığını da ilave eder.

Köprülü'ye göre N. Kemal ve Hamit'in eserleri her ne kadar teknik açıdan basit ve yüzeysel de olsa zamanının heyecanlarını yansıtmakta, yeni hayata girmek isteyen bir milletin ruhundaki heyecanı aksettirmektedir. Millî bir sanat, ne kadar basit olursa olsun orijinal, yani şahsi bir mahiyeti haizdir. Hâlbuki taklitçi bir sanat orijinal olamayacağı için daima kıymetsiz kalacaktır. Bu sebeple, istibdatla birlikte gelişme imkânı bulamayan N. Kemal ve Hamit'in millî hayatı konu edinen eserlerini, Batılı hayat ve zevklerin ürünü, teknik itibarıyla gelişmiş piyeslere tercih eder.

Eğer Namık Kemal'in yarattığı o canlı ve samimi edebiyat istibdadın kara, korkunç taziyeki altında solgun, bedbin, öldürücü bir mahiyet almasaydı, bil-hassa temaşa edebiyatı büsbütün ortadan kalkmasaydı, bugün şimdikilerle mukayese edilemeyecek kadar canlı kuvvetli eserlere, yaşayan ve yaşatan bir edebiyata malik olamayacaktık (Köprülü, 1919b: 37).

Eğer tekrar millî bir tiyatro yaratmak istiyorsak, şimdi de aynı yola gitmek, aynı mevzuları muhitlerimizden, millî hayatımızdan alarak, millî zevke uygun eserler vücuda getirmek mecburiyetindeyiz, der.

Yeryüzünde hiçbir milletin başka milletlere ait eserleri adapte ederek kendisine mâl etmesiyle canlı ve millî bir edebiyat meydana getiremeyeceğini belirtirken, yazısının sonlarına doğru ise millî ruhun, kendisini hayatın bütün cephelelerinde hissettirdiği şu günlerden sonra artık "adapte" temaşa edebiyatının yaşayamayacağını vurgular.

Adaptasyon meselesine değinen bir diğer isim de Ali Canip'tir. Yazar, "Edebiyatta Mevzuu" başlığı altında işlediği, adaptasyon meselesi içinde önemli değerlendirmelerde bulunur. Öncelikle böyle bir yöntemi son derece kıymetsiz bulduğunu ifade eder ve bunun Millî edebiyat anlayışıyla da taban tabana zıt bir faaliyet olduğunu açıklar. Ayrıca bu tarz çalışmalarda bulunan sanatçıların genellikle kıyıda köşede kalmış eserleri adapte ettiğini, böylelikle yaptıkları işin kolay kolay fark edilmemesini amaçladıklarının da altını çizer. Bu yöntemin sanatçıları hazıra alıştırıldığını ve onların olgunlaşmalarının önünde bir engel oluşturduğuna da dikkati çeker. "Hazıra alışırlar, yaratmazlar, yani sanatkâr olamazlar. Sanatın tekâmülünde sanatkâr zekâsının işlemei birinci şarttır." (1919c: 199)

Dönemin tenkit çalışmaları ekseninde değerlendirilebilecek diğer bir tartışma konusu da "Epepe/Destan Meselesi" başlığı altında toplanabilir.

Servet-i Fünûn dönemi yazarlarının, hikâye ve roman gibi tahkiyeye dayalı edebî türlerin teorisi üzerinde ağırlıklı olarak durmalarından dolayı, Millî edebiyatçılar bu konu üzerinde uğraşmamışlardır. Bunun yerine Millî edebiyatçılar, kurguya dayalı eserlerin yaratıcısı durumunda olan, tarihî bir safhasını teşkil eden, epepe meselesiyle ilgilenmişlerdir. 1918-1919 yıllarında epepe meselesi ortaya atılmış ve bu konu etrafında bir tartışma başlatılmıştır. Ali Canip, epepe meselesi

hakkında ilk önce Yeni Mecmuada **Epopé Nedir?** başlıklı bir yazıt yazmıştır (Ercilasun, 1995: 216).

Ali Canip, "Epopé Asrı Bir Nev'i midir?" başlıklı yazıtıyla da bu konu hakkındaki görüşlerini Büyük Mecmua sayfalarına taşır. Öncelikle neden bu konu üzerine yazma ihtiyacı hissettiğini ve bu çerçevede ortaya çıkan dedikodulardan genel hatlarıyla bahsettikten sonra, asıl konuya giriş yapar. Ali Canip'e göre destan, modern zamanların pozitif/ist kafasına sahip yazarlarca ortaya konulabilecek bir tür değildir. Fikir ve yazılarından etkilendiği Ribot'tan mülhem, aşağıdaki cümlelerle destandan romana uzanan seyri kısaca ifade eder.

Milletlerin ma'şeri muhayyileleri, esatiri yaratmıştır. Bu esatirin lüks kısmından epopeler doğmuştur. Epopelerde evvelâ ilâhi şahsiyetler tecelli eder; ma'bûdlarla kahramanlar bir cihan içinde yaşarlar. Sonra yavaş yavaş ilâhi seciyeler silinir. Artık üstûre, insanî hayatın alelade şartlarına yaklaşır; o zaman "ronson roman" şekline girmiş olur. Nihayet bugünkü realist roman mahiyetini alır. (1919a: 59)

18.yy edebiyatçılarından Marmontel'in *Edebiyat Unsurları* adlı eserinde dile getirdiği, destanlar "ferdi zekânın mahsulü"dür, değerlendirmesine itiraz eder. Ona göre destanlar tek bir sanatçının ürünü olamazlar. Destanlar zuhur ettikleri milletlerin ortak vicdanlarından doğmuşlardır. Bir nev'î millî hayal gücünün ortak mahsulüdürler. Fikirlerinin haklılığını ortaya koyabilmek için Voltaire tarafından kaleme alınan Henriade'yi de klasik destanlarla karşılaştırır. Henriade'yi konu, kahramanlar ve vak'a yönüyle klasik destanlardaki gibi halkın ortak hayal gücünden doğmamış olması nedeniyle zorlama ve samimiyetsiz bulur. "Henriade kadim epopelerin yanında sun'î ve soğuktur. Sebebi de şudur: Kadim epopelerin mevzuunu, o mevzuu içindeki kahramanları, o kahramanların maceralarını milletlerin ma'şeri muhayyileleri yaratmıştır" (Ali Canip, 1919a: 59).

Ali Canip için destanlarda bulunması gereken iki temel unsur vardır. Bunlardan ilki yukarıda da ifade edildiği gibi milletlerin ortak muhayyilesinin ürünü olması, diğer de destanların temel vasıflarından olan 'olağanüstü'lük ile onları kalem alan yazar zekâsının samimi bir şekilde harmanlanmış olmasıdır.

Ribot'tan hareketle dönem romanlarını, çağdaş destanlar olarak değerlendirir. Aklın nüfuzu altına girmiş günün edebiyat dünyasında ise olağanüstü'lüğe yer olmadığı için artık destan yazılamayacağını ancak Fikret'in "Hasan'ın Gazası" gibi kahramanlık şiirlerinin her zaman yazılabileceğini ifade eder.

Bu yazıtın ardından Köprülü, "Epopé Meselesi" adlı yazıtında, Ali Canip'in Yeni Mecmua'da yayınlanan "Epopé Nedir?" adlı makalesinde dile getirdiği "Millî Türk esatiri mevcut olmakla beraber, millî epopemiz yoktur; epopé asrı bir nev'î olmadığı için artık yazılamaz da ..." (1919a: 68) fikrine ve Büyük Mecmua'da yayınlanan "Epopé Asrı Bir Nev'î midir?" başlıklı yazıtında ifade ettiği "Bugünkü edebiyat tamamen aklın nüfuzu altına girdiği için epopé yazmanın sahte olacağı,

ancak "Hasan'ın Gazası" tarzındaki epik şiirlerin her zaman için yazmak kâbil olduğu ..." fikirlerine karşı çıkmaktadır (1919a: 68)

Esasen Köprülüzâde Mehmet Fuat Bey ile Ali Canip veya Ribot'nun destanların mahiyeti hakkındaki düşünceleri birbirinden farklı değildir. Köprülü'ye göre de millî destanlar bir ferdin millî hislerinin yahut hayal gücünün ürünleri değildir. Bütün bir milletin maneviyatından, estetik zevkinden doğmuş ürünlerdir. Köprülü'nün itirazı destanın çağdaş bir tür olmadığı için artık yazılamayacağı fikrindedir. Firdevsî zamanın da mitolojinin doğduğu devirden çok uzak olduğunu ancak; onun, büyük bir sanatkâr anlatımıyla, sıradan şairler arasında millî destanı ortaya koyduğunu, Gazneli Mahmut'un da Ribot'un epopenin doğuşu için gerekli gösterdiği şartlara sahip olmadığını söyler.

Yunanlılar İlyeda ve Odise'yi, İranlılar Şehname'yi, Hintliler Ramayana'yı, Finliler Kalevelâ'yı hangi usullerle ortaya koydularsa, bu usûllerin Türklerin tarihî vesikalarına ve halk edebiyatlarına uygulanması hâlinde yeryüzündeki millî destanlara bir yenisinin daha ekleneceğine inanır.

Köprülü yarınki Türk edebiyatının sağlam temeller üzerinde gelişebilmesi için millî destanların canlandırılması lüzumunu belirtir,

....bizim millî destanı ve eski ozanı ta Altay dağlarına gidip aramamız sırf bundan dolayıdır... Biz bazılarının korktukları gibi dağlardan, derelerden milli destan bakiyelerinden eski bir sanat şeklini alacak değiliz; Alman ve Rus romantiklerinin yaptığı gibi milli sanatın unsurlarını onlardan aldıktan sonra bugünkü kafamızla ve bugünkü zevkimize göre unsurları terkip edeceğiz ve ancak bu suretle millî olduğu kadar asrî edebiyatı vücuda çıkaracağız (1919c: 68) der.

Diğer taraftan da Ali Canip Bey gibi millî edebiyata şiddetle taraftar birinin Ribot'tan çıkardığı, millî edebiyata taban tabana zıt olan bu fikirleri nasıl ileri sürdüğüne hayret eder. Yazının sonlarında ise her destanın bir kahramanlık şiiri olduğunu fakat, her kahramanlık şiirinin destan sayılamayacağını belirtirken, "Hasan'ın Gazası"nu da epik şiir olmaktan çok alelade bir hikâye olarak gördüğünü belirtir.

Bu yazının ardından Ali Canip, "Yine Epopeye Dair" başlıklı yazısıyla Köprülü'ye cevap verir ve görüşlerini bildirmeye devam eder. Ali Canip makalesinin iki bölümden oluştuğunu belirterek, ilk bölümde fikirlerinin doğruluğunu ispata çalışacağını ikinci bölümde ise Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın kendisini tenkit ederken yaptığı hataları belirteceğini ifade eder.

İlk olarak Ribot ile destanın niteliği hususunda görüş ayrılığı olmadığını belirten Köprülü'nün, Ribot'un "...üstürelere epopeler çıkmıştır. Bunlarda mabutlarla kahramanlar birbirine karışmışlardır. Aynı cihanda yaşarlar; sonra ilâhî seciye yavaş yavaş silinir. Üstüre hayatın alelade şartlarına yaklaşır, romanesk roman ve nihayet realist roman oluncaya kadar." (Ali Canip, 1919b: 85) görüşüne ve

“edebiyatın aklileştirilmiş esâtir” olduğu fikrini reddetmemesi gerektiğini söyler. Köprülüzâde Mehmet Fuat'ı destanın nitelikleri konusunda Ribot ile ayrılmazken Ribot'un yukarıda verdiğimiz görüşlerine muhalefet etmekle kendi kendisiyle çeliştiğini belirtir.

Köprülü'ye bir diğer itirazı da ‘üç yıkılmaz delil’ olarak gösterdiği Firdevsî, Lönnrot ve Alman Romantizmi'nin Ribot'u inkâr etmediği aksine teyit ettiğidir. “... çünkü Firdevsî'nin, Lönnrot'un ve Alman romantizminin malzemelerini, bu iki adamla o tarihteki şairler yaratmış değildir, eğer Fuat Bey Avrupa'da kafalar pozitif bir şekil aldıktan sonra ibda edilmiş bir epope gösterebilmiş olsaydı, işte o zaman Ribot yıkılmış olurdu.” (Ali Canip, 1919b: 84)'der.

Yazının ikinci kısmında, Köprülü tarafından, Ribot'un düşüncesi olarak dile getirilen, destanın mitolojinin ortaya çıktığı hengâmede doğacağına inandığı fikrinin, yanlışlığını ifade eder. Biraz ileride ise Köprülü'nün efsane ile destanı birbirine karıştırdığını iddia eder. Ali Canip yazısının sonunda,

Millî epopemiz yoktur; epope asrî bir nev'i olmadığı için artık yazılamaz da demek niçin Millî edebiyat hareketini kökünden baltalamak olsun! Bir Türkçü muharrir yalnız edebî değil, içtimaî, siyasî, iktisadî yoksulluklarımızdan bahsetse onu milliyet aleyhinde bulunmuş diye itham mı edeceğiz. Hakikat muzır değildir: Millî epopemiz yoktur! (1919b: 85)

ifadesiyle yazısına son verir ve bu tartışma, böylece tarafların fikirleri değişmeden sonlandırılır.

Edebî tenkit çerçevesinde birçok konu merkeze alınarak, dönem tenkitçileri tarafından irdelenmiştir. Bu konulardan biri de ‘tenkitte usul’ başlığıdır. “Tenkit ve Terbiye” isimli yazısıyla Ömer Seyfettin, Camsap imzasıyla bu konu üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre tenkitte en önemli unsur terbiyedir. Yapılan değerlendirmenin doğru ya da yanlış olabileceğini ancak hiçbir münekkidin hüküm verirken terbiye hudutlarını zorlayamayacağını ifade eder. Edebî terbiyesizlik hakkındaki alttaki ifadelerini tersten okuyarak terbiyeden neyi kastettiğini anlayabiliriz. “Hük-m-i karakuşi, ağzına geleni gelişi güzel söyleyivermek, hakarete benzer hükümler vermek adeta terbiyesizliktir.” (1919:171)

Ömer Seyfettin'e göre eser eleştirisinde ileri sürülen tezlerin sağlam temellere dayandırılması, tenkitte aranılacak ilk şartlardan biridir. “Bir eser fena ise, fena demezden evvel niçin fena olduğunu ispat etmek, hiç olmazsa söylemek icap eder. Delilsiz, ispatsız, «fena, adi, müptezel» gibi küfürleri savurmak doğru olamaz.” (1919: 171) Genel olarak dönem tenkidi ve tenkitçilerini de değerlendirerek, ‘hakiki, müspet, ilmi, edebî tenkit’in bizde oluşturulamadığından yakınır.

Bu konuda değineceğimiz bir diğer yazı da Ali Canip Bey'e aittir. Müstakil olarak bu konu çerçevesinde kaleme alınan bir yazı olmasa da “Yine Epopeye Dair” başlığı altında yazar dönemin tenkit hayatı hakkında kısa değerlendirmelerde bulunur.

Ali Canip, Türk muharrirlerinin tartışma ile karşılıklı sövüşmeyi birbirine karıştırmalarından şikâyetçidir. Edebiyatçılar arasındaki kalem tartışmalarının, birbirlerini hor görmeleriyle başlayıp, sonunda sövgüye kadar vardırıdıklarından bahseder. Epope/ Destan meselesi üzerine tartıştıkları Köprülü'nün ise yukarıda anlatılan yerleşmiş tavrıdan farklı üslûp takip ettiğini ve sürdürülen bu olgun tavrın diğer sanatçılar için de örnek oluşturması temenni edilir. "... fikri müdavelemiz tenkit ve mu'aheze âlemimizde temenni ederim ki medeni bir Fatıha olsun." (1919b: 84)

Köprülü, "Lisan ve Edebiyat Birliğı" adlı yazısında, Türk edebiyatını tetkik etmek isteyen bir gencin cevaplaması gereken, "Edebiyat tarihi araştırmalarının amacı nedir? Ne olabilir?" Sorularının cevaplarını aramaktadır.

Öncelikle dil ve edebiyat tarihlerinin, millî var oluşla ne kadar sıkı bir alâkası olduğunu belirtir. O güne kadar yazılmış olan edebiyat tarihlerinin hiç birisinde belli bir yöntemle, belli bir gaye takip edilmemiştir. Böylelikle ortaya çıkan edebiyat tarihleri yanlış ve gayesiz şekilleriyle, toplayıcı bir kuvvet olmaktan çok uzaklaşmışlardır.

Köprülü'nün itiraz ettiği temel nokta, o güne kadar ki edebiyat tarihi araştırmacılarının Türk edebiyatını, Osmanlı'nın kuruluşu ile başlatmış olmalarıdır. Eski usulle kaleme alınan edebiyat tarihlerine göre, dil ve edebiyatımızın başlangıç noktası, Ertuğrul Gazi ve Kayı boyu olmuştur. Hatta bu iddiayı savunanların, Osmanlı sınırları dışında kalan, aynı dönemdeki diğer Anadolu beyliklerinin edebî mahsullerini dahi bizim edebiyatımızdan addetmemelerinden şikâyetçidir. Köprülü, bu bakış açısıyla ele alınan edebiyat tarihi araştırmalarının millî birlik bilinci olmaktan çok uzak, hatta farklılıkları ortaya çıkaran yönüyle zararlı olabileceklerini anlatır. "İlmi usullerden bu kadar gafil ve Türk ruhundan bu kadar bihaber insanların elinde tarih-i edebiyat toplayıcı bir kuvvet olmaktan çıkar, hatta dağıtıcı muzır bir şekil alır." (1919d: 173)

Köprülü, edebiyat tarihinin iki farklı amaç için de kullanılabileceğini bunlardan ilkinin "Adalar denizinden, Çin hududuna kadar" farklı coğrafyalara yayılmış Türkleri nasıl ayırırsa, ikincisinin de o oranda ilmin yardımıyla toplayıp, aralarında manevî bir bütünlük oluşturacağını daha doğrusu mevcut olan manevî birliği açıklamaya ve delillendirmeye yarayacağını düşünür. Makalenin sonunda yazar, Türk edebiyatı tarihi araştırmalarına gönül vermiş gençlerin, yapacakları araştırmalarda, sahip olmaları gereken bakış açısını, şu cümlelerle özetler:

Tarih-i edebiyata heveskar bir Türk genci henüz malzeme-i inşaiyyesinden hiçbiri hazır bulunmayan bu büyük abide-i millîyye ve ilmîyye için ilmin usulleri dairesinde, hiç olmazsa birer taş getirmeye çalışmalıdır. Çünkü vücuda gelecek öyle muhteşem abide, büyük ve zîşeref Türk milletinin tevâlî-i âsar arasında muhtelif muhitlerde arz ettiği fikrî ve hissî safhaları ve o muhtelif sahalarda mütecellî Türk deha-yı millîsinin vahdetini göstererek, müstakbel

nesilleri aynı gaye-yi vahdete sevk edecektir. Türk edebiyatı müverrihi için bundan daha asil ve mukaddes bir hedef nasıl tasavvur olunabilir? (1919d: 174)

Batı etkisindeki Türk edebiyatının ortaya çıkışı ve genel seyri, Büyük Mecmua sayfalarında karşımıza çıkan edebî tenkit meselelerinden bir diğferidir. Halide Edip, üç makaleden oluşan “Edebiyatımızın Son Safha ve Simaları” başlıklı yazı dizisinde Tanzimat sanatçılarında başlayarak Millî edebiyat dönemi de dâhil olmak üzere yüzünü Batıya dönenen Türk edebiyatını genel hatlarıyla isimler ve bazı eserleri üzerinden değerlendirir.

Halide Edip söz konusu yazı dizisinin ilkinde, Türklerin büyük bir hasretle bekledikleri güzel ve canlı edebiyatın 10 Temmuz ihtilali sonrasında ortaya çıktığını anlatır. Fransız ihtilali ve on sekizinci yüzyıl filozoflarının fikirlerinden etkilenen Tanzimat dönemi yazarlarımızın, “yüksek ve muazzam imanını, hür insanların ruh ve fikirlerini ifade için yeni bir vasıtaya ihtiyaçları vardır. Lisanımızın zincirlerini koparmak; edebiyatı bir kalıp silsilesi olmaktan kurtarmak; milletin yeni ifade etmek istediğı yeni düşünce ve hisleri eşkal ve kaide içinde öldürmeyecek serbest ve canlı bir lisan” (1919a: 22) yaratma çalışmaları, neticesini 10 Temmuz ihtilaliyle vermeye başlamıştır.

Halide Edip’e göre yabancı kalıplara uymayan, katı kurallardan taşan, yüksek duygu ve düşünceleri ifade edebilecek bir Türkçenin temelini ilkin Namık Kemal atmıştır. Onun bu çalışmaları ile 10 Temmuz ihtilali arasında yaklaşık olarak bir çeyrek asır geçtiğini belirten Halide Edip, bu sürenin önemli bir kısmında edebiyat ve sanat dünyamıza Edebiyat-ı Cedide sanatçılarının hâkim olduğunu belirtir. Edebiyat-ı Cedide sanatkarlarının lisanımızı ve fikir hayatımızı belirli bir noktadan öteye götürememişlerdir. Çünkü, “ne lisanları ne de ruhları Türkün dimağıyla ve kalbiyle beklediğı daha muğlak, daha geniş ve içinden olması lazım gelen şeyleri terennüme kadir değildi.” (1919a: 22)

Edebiyat-ı Cedide topluluğundan sonra edebiyat âleminde Fecr-i Aticiler kendilerini gösterir. Halide Edip’e göre Fecr-i Ati “hiç bir vakit muayyen sanat mefkûreli edebî bir mektep olamadı. (...) Fakat edebiyat mektebi olarak marîz hususiyetlerinden, bulanık ve karışık sanat mefkûrelerinden dolayı yaşayamayan Fecr-i Ati, esasî itibariyle Türk sanat ve edebiyatının tarihinde mühim bir yer teşkil eder.” (1919a: 22).

10 Temmuz ihtilaliyle birlikte “Türkün omuzlarından yük, dudaklarından kilit kalkar kalmaz, Türk edebiyatında meydana gelen en bariz hususiyetin sahih ve canlı bir mizah, genç ve şen bir kahkaha” (1919a: 23) olduğunu söyleyen Halide Edip, mizah anlayışımızın ve edebî mizahımızın seyrini birkaç cümle ile özetledikten sonra “Türkiye’de yaşayan sınıfların geniş, samimi hislerinden kopan, canlı bir mizahu ancak ihtilalin hür ruhu ve mahiyetinin yaratabildiğine” (1919a: 23) inanmaktadır.

Daha sonra Fecr-i Ati'nin ilk mensuplarından olan Refik Halit'in, belirtilen ruh ve mahiyetle ele aldığı "Kirpinin Dedikleri" adlı eserinden bahsederek, yeni hayatla başarıyla dalga geçerek, eksik yanlarını ortaya koyduğunu ifade eder. Halide Edip'e göre Refik Halit yanlış anlaşılın Batılılaşmayı eleştirebilmek için İstanbul'un siyasetçisini, zenginini, esnafını, memurunu vb. eserlerinde kullanmıştır. Refik Halit'in son dönem eserlerinde ise Fecr-i Ati döneminde kullandığı dili terk ederek "... kavi, zengin, milletin an'anevi tabirlerini, hayallerini ifade eden canlı bir lisan kullan"(1919a: 23)dığını ifade eder. Yine Refik Halit'e ait "İstanbul'un İç Yüzü" adlı eserin aslında bir romandan çok, "geçen günlerle maziye karışın dünle bugünün İstanbul'unun iç yüzü" (1919: 23) olduğunu söyler. Yazar, Refik Halit'i hayatı ve insani zaafı yakalama yeteneği bakımından Moliere'ye benzetmektedir.

Halide Edip, "Edebiyatımızın Son Safha ve Simaları" başlıklı yazı dizisinin ikinci kısmında, Yakup Kadri'ye kaldığı yerden devam etmektedir. Yakup Kadri'nin en büyük özelliğinin, Avrupalı sanatkarlara özenilerek meydana getirilmiş bir sanat anlayışından değil, kendi içindeki bir kaynaktan beslenmesi olduğunu vurgular. Yakup Kadri'nin ilk eserinin dil itibarıyla Edebiyat-ı Cedide anlayışından çok uzak olduğunu, sanatlı ve marifet göstermeye dayalı bir dil kullanmadığını, adeta şuursuz bir sadelik ve basitlik ile eserlerini yazdığını öğreniyoruz. Fakat Halide Edip'e göre, Yakup Kadri'nin yazılarının herkes tarafından okunmasının nedeni, kullandığı sade dil değil, onun arkasında saklı olan gizlilik ve seçkinliktir.

Bölümün sonlarında Halide Edip, sanat ve edebiyat hayatında uğradığı tüm önemli durakları, en iyi ifade eden eserleri olan "Yıldızların Kimsesizliği", "Merhamet" ve "Erenlerin Bağından" hareketle Yakup Kadri'nin dili, üslubu ve hayal zenginliği gibi sanatını meydana getiren özellikler üzerinde genel değerlendirmelerde bulunur.

Aynı başlıkla devam eden yazı dizisinin üçüncü ve son bölümünde Halide Edip, Millî edebiyat akımı üzerinde durmuştur. Yazısına Millî edebiyat cereyanının iki önemli gayesini işaretle başlar. Bunlar kısaca şu şekilde ifade edilebilir: 1. Sözcük temelinde değilse bile, dilin kuruluşu, grameri bakımında millî bir lisan medyana getirmek. 2. Edebî esere mevzu olan konuların, Türk hayatından- özellikle de Anadolu'dan- alınması.

Millî edebiyat sahasında eser veren biri şair, diğeri hikâyeci iki isim üzerinde durmuştur. Bunlardan ilki Mehmet Emin Beydir. Onun, "Zavallılar", "Kesildi mi Ellerin", "Ey İğnem Dik", "Türkün Hukuku" isimli şiirlerinde alıntılarla ve de "Ben bir Tüküm dinim, cinsim uludur" mısraından hareketle Millî edebiyat hareketindeki yeri ve önemini tespit etmiştir. Halide Edip'e göre Mehmet Emin "Felsefenin, şiirin, insanın acı bir tecessüsle sorduğu bir sualı, o Türk halkının lisanıyla sormuştur". (1919c: 101)

Bahse konu ikinci isimse Ömer Seyfettin'dir. Millî edebiyat mensubu diğer sanatçılar arasında 'en garip mizaçlı ve en sanatkâr ruhlu' olarak onu nitelendirir. Genellikle, sırf bir fikri ispat için hikâyeler yazdığını ifade eder. Ayrıca bu yazıda Halide Edip, Ömer Seyfettin'deki en önemli iki özelliğin 'lisan' ve 'mizaç' olduğunu belirtir.

Üç parça hâlinde yayınlanan bu yazının sonunda genel bir değerlendirme yapan Halide Edip, Tanzimat'la başlayan dilde sadeleşme çabalarının artık sonuç verdiğini ve Millî edebiyat hareketinin bu işi amacına ulaştırdığını söyleyerek sözlerine son verir.

Sonuç

Görüldüğü üzere bugünden bakınca 1919 yılının on ayında (mart- aralık) toplada 17 sayı ile kısa bir dönem basın yayın dünyasında var olan Büyük Mecmua, isminin hakkını vermiş bir dergidir. Her ne kadar kısa bir yayın hayatı olsa da yayınlanma gayesine uygun olarak istikbal ve istiklalinden ümitsiz Türk insanına, özellikle de Türk gençleri ve aydınlarına hitapla, silkelenerek kendilerine gelmelerini ve her medenî millet gibi ayakları üzerinde duracak kudrete sahip olduklarını hatırlamalarını ister. Bu itibarla Anadolu Türklüğünün siyasal, toplumsal, ekonomik, askerî, kültürel birçok mevzuuna sayfalarını açan Büyük Mecmua, edebiyat bahsini de görmezden gelmez. Dergi sayfalarında telif ve tercüme birçok şiir, hikâye, piyes vb. edebî tür kendisine yer bulur. Edebî tenkit yazıları da bu türler arasındadır.

Dergi sayfalarında yer alan ve bu makalenin asıl konusu olan teorik edebî tenkit yazılarına baktığımızda günün edebiyat dünyasını meşgul eden temel konulardan olan bir yazarın eser vücuda getirirken konuyu nereden ve nasıl bulacağı; konunun amaç mı, araç mı olduğu; adaptasyon faaliyetlerinin edebiyatımıza etkisi, millî bir epopenin yazılıp yazılamayacağı, tenkit faaliyetlerinde yazarların takınması gereken tavrın nasıl olması gerektiği, edebiyat tarihi araştırmalarının önemi ve sahip olunması gereken bakış açısının ne olduğu gibi sorulara cevaplar aranmıştır. Ayrıca 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren Türk edebiyatında görülen sadeleşme çabaları, dönemler ve bazı isimler ile eserleri üzerinden genel bir değerlendirmeye tabi tutularak dönemin tenkit çalışmalarına katkı verilmiştir. Bu alanda kalem oynatan isimlere baktığımızda dört (4) yazıyla Köprülüzade Mehmet Fuat ilk sırada yer alırken, Halide Edip ve Ali Canip üçer (3) yazı ile arkasından gelmektedirler. Ömer Seyfettin, Camsap imzasıyla peş peşe yazdığı iki (2) küçük yazısıyla yer alırken Yakup Kadri de bir çalışmasıyla bu türdeki yazılara katkı vermiştir. Böylelikle Türk milletinin birçok sahada olduğu gibi edebiyat bahsinde de gösterdiği yeterlilik ve canlılığın diğer medeni milletlerden hiç de aşağı kalır olmadığı hem iç hem dış kamuoyuna anlatılmış olur.

Kaynakça

- Ali Canip (1919a, 27 Mart). "Epope Asri Bir Nev'i midir?". *Büyük Mecmua*, 4: 58.
- Ali Canip (1919b, 24 Nisan). "Yine Epopeye Dair". *Büyük Mecmua*, 6: 84.
- Ali Canip (1919c, 16 Ekim). "Edebiyatta Mevzu". *Büyük Mecmua*, 13: 199.
- Camsap (1919, 18 Eylül). "Sanatın Mevzuu- Tenkit ve Terbiye". *Büyük Mecmua*, 11: 171.
- Ercilasun, Bilge (1995). *II. Meşrutiyet Devrinde Trk Tenkit*. Ankara: TKAE Yayınları.
- Halide Edip (1919a, 13 Mart). "Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları". *Büyük Mecmua*, 2: 22.
- Halide Edip (1919b, 27 Mart). "Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları". *Büyük Mecmua*, 4: 53.
- Halide Edip (1919c, 8 Mayıs). "Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları". *Büyük Mecmua*, 7: 100.
- Köprülüzade Mehmed Fuat (1919a, 6 Mart). "Yapma Edebiyat". *Büyük Mecmua*, 1: 7.
- Köprülüzade Mehmet Fuat (1919b, 20 Mart). "Adaptasyon Merakı". *Büyük Mecmua*, 3: 37.
- Köprülüzade Mehmet Fuat (1919c, 3 Nisan). "Epope Meselesi". *Büyük Mecmua*, 5: 68.
- Köprülüzade Mehmet Fuat (1919d, 18 Eylül). "Lisan ve Edebiyat Birliği". *Büyük Mecmua*, 11: 173.
- Yakup Kadri (1919, 13 Kasım). "Harp ve Edebiyat". *Büyük Mecmua*, 15: 230.

Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İllkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Finansman: Bu alışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

ıkar atışması Beyanı: Bu çalışmanın araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın/yazarların potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

Yazarın Notu: Bu makale, yazarın *Büyük Mecmua Tahlilî Fihrist- İnceleme- Metin* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author’s Note: This article is based on the author’s master’s thesis titled *Büyük Mecmua Tahlilî Fihrist- İnceleme- Metin*.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



DERLEME MAKALELERİ / REVIEW ARTICLES



Derleme Makalesi

Gönderim Tarihi: 07.11.2024

Kabul Tarihi: 16.12.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 371-393

Review Article

Received Date: 07.11.2024

Accepted Date: 16.12.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1581166

ATATÜRK'ÜN OKUDUĞU TARİH KİTAPLARI HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation About the History Books Atatürk Read

Yaşa Mustafa PEHLİVAN*

ÖZ

Atatürk Selanik Askerî Rüştiyesi zamanlarından itibaren tarihe ilgi duymuştur. Atatürk'ün tarih öğretmenleri olan Mehmet Tevfik Bey ve Necip Asım Bey onu tarih bilgisi ve sevgisi açısından etkilemiştir. Rüştiye yıllardan beri Atatürk, Harp Akademisini bitirene kadar sürekli tarih kitapları okumuştur. Atatürk yabancı tarih kitaplarını okumak amacıyla Fransızcasını okul yıllarında geliştirmiştir. Birinci Dünya Savaşı ve ardından Kurtuluş Savaşı yıllarında Atatürk, zor şartlar altında tarihe olan ilgisini ve sevgisini bırakmamış okumalara devam etmiştir. Cumhurbaşkanı olduktan sonra Atatürk tarihe olan ilgisini yoğunlaştırmıştır. Özellikle 1930'lu yıllarda tarihi okumaktan da ileri götürmüştür. Atatürk öncülüğünde tarih ile ilgili çalışmalar yapacak Türk Tarih Kurumu oluşturulmuştur, tarih ile ilgili konferanslar düzenlenmiştir ve tarih eğitimi de kapsayan yüksek eğitim kurumu olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ankara'da açılmıştır. Türklerin Anadolu'da çok eskiden beri yaşadığını kanıtlamak için Türk Tarih Tezi oluşturulmuştur. Atatürk, İslamiyet Öncesi Türk Tarihi, Orta Çağ Türk Tarihi, Osmanlı Tarihi, İslam Tarihi ve Eski Çağ ağırlıklı olmak üzere Dünya Tarihi kitaplarını okumuştur. İslamiyet Öncesi Türk Tarihini, Türklerin eskiden beri büyük bir tarihe sahip olduğunu araştırmak amacıyla, Orta Çağ Türk Tarihi'ni bilgi edinme amacıyla, Osmanlı ve İslam Tarihini siyasi sebeplerle halifelik ve saltanatın tarihteki durumunu görmek amacıyla ve Eski Çağ Tarihi'ni de siyasi sebeplerle Türklerin Anadolu'ya, Yunanlılar ve Ermenilerden önce geldiğini araştırmak için okumuştur. Bu konudaki önceki çalışmalarda Atatürk'ün okuduğu tüm kitaplara değinilmemiştir. Bu yüzden makalede Atatürk'ün konusuna göre okuduğu bütün tarih kitaplarını göstermek, tarih anlayışına etki eden kitapları incelemek amacıyla yazılmıştır. Yöntem olarak önce Atatürk'ün tarihe olan ilgisi araştırılmıştır. Daha sonra okuduğu tarih kitapları tespit edilmiştir, son olarak okuduğu tarih kitaplarının tarih düşüncesine etkisi değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Atatürk, tarih, kitap, okuma kültürü, edebiyat

ABSTRACT

Atatürk was interested in history from Thessaloniki Military High School. Atatürk read history books continuously from his middle school years until he graduated from the Military Academy. Atatürk improved his French during his school years in order to read foreign history books. Even during the First World War and then the War of Independence, he did not give up his interest in history under difficult conditions and continued to read. Atatürk intensified his interest in history after he became President. Especially in the 1930s, he went further than reading history. The Turkish History Thesis was created to prove that Turks

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: yasamustafapehlivan@outlook.com ORCID: 0009-0002-3924-1963.

had been living in Anatolia since time immemorial. Atatrk read Pre-Islamic Turkish History to investigate that Turks had a great history from time immemorial, Medieval Turkish History to gain knowledge, Ottoman and Islamic History to see the status of the caliphate and sultanate in history for political reasons, and Ancient History to investigate that Turks came to Anatolia before Greeks and Armenians, again for political reasons. Previous studies on this subject have not addressed all the books Atatrk read. For this reason, the article was written to show all the history books Atatrk read according to their subjects and therefore to examine the books that influenced his understanding of history. As a method, Atatrk's interest in history was first investigated, then the history books he read were identified and finally the impact of the history books he read on his historical thought was evaluated.

Keywords: Atatrk, history, book, reading culture, literature

Giriş

Atatrk sadece subaylığı ve devlet adamlığı yönüyle değil aynı zamanda kltrel alanda özellikle dil ve tarih alışmalarıyla da n plana çıkmıştır. Atatürk yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşmesi için yarattığı ilkeler ve gerçekleştirdiği inkılaplarla beraber kültürel olarak da Türkiye'nin yükselmesini hedeflemiştir. Bu alışmada Atatürk'ün kültürel olarak tarih yönüne değinilmiştir. Atatürk için okul yıllarında başlayan tarih kitabı okuma tutkusunu mrn sonuna kadar devam etmiştir. (şenalp, 1989: 369-370). Atatürk için uzun saatler tarih kitabı okumak günlük bir rutin şeklinde olduğu grlmştir. Atatürk, Türk tarihinin birçok dönemine ilgi duymuştur. Bu ilgisi cumhurbaşkanlığı döneminde ileri gitmiştir, ülke çapında tarihsel araştırmalara ve tarih yazımlarına girişilmiştir. (ağlar, 1999: 717-720). Bu makale Atatürk'ün konusuna göre okuduğu bütün tarih kitaplarını göstermek ve tarih anlayışına etki eden kitapları incelemek amacıyla yazılmıştır. Anıtkabir Derneği'nin yayınladığı 24 ciltten oluşan "*Atatürk'n Okuduğu Kitaplar*" serisinden esas olarak yararlanılan çalışmada Gürbüz Tüfekçi'nin "*Atatürk'n Okuduğu Kitaplar zel İşaretleri, Uyarıları ve Düştüğü Notlar İle*" -Eski ve Yeni Türkçe Kitaplar- ve şerafetin Turan'ın "*Atatürk'n Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar Düşünürler Kitaplar*" kitaplarından da yararlanılmıştır. Ayrıca Nurullah zdemir'in "*Atatürk'te Okuma Tutkusunu ve Kitap Sevgisi*" makalesinden de faydalanılmıştır.

Daha önce yapılan Atatürk ve tarih konulu çalışmalardan Haldun Eroğlu'nun, Ankara Üniversitesi Türk İnkılab Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi'nin 2002 yılında 29-30. sayısında yayınlanan "*Mustafa Kemal Atatürk'n Tarih Anlayışı İle İlgili Bazı Görüşler*" makalesi ve Sezai ztaş'ın Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi'nin 2009 yılında yayınlanan cilt 2, sayı 2 içerisinde yer alan "*Atatürk Dönemi Tarih Anlayışı Ve Tarih ğretimi*" makalesinde Atatürk'ün okuduğu bazı tarih kitaplarından bahsedilerek yetinilmiştir, okuduğu bütün tarih kitaplarından bahsedilmemiştir. İncelenen Atatürk ve tarih konulu diğer makalelerde ise Atatürk'ün okuduğu tarih kitaplarından hiç bahsedilmemiştir. Bu alışmada, Atatürk'ün konusuna göre okuduğu bütün tarih kitapları yazılmıştır ve okuduğu tarih kitaplarının, tarih düşüncelerine etkisi değerlendirilmiştir. Bütünsel bir inceleme yapılmıştır. Yöntem olarak önce Atatürk'ün tarihe olan ilgisi

araştırılmıştır, daha sonra okuduğu tarih kitapları tespit edilmiştir ve en son olarak okuduğu tarih kitaplarının tarih dũřncesine etkisi değerlendirilmiştir. İzlenen bu yöntem sonucunda uç ana başlıkta makale oluşturulmuştur: Birinci ana başlıkta Atatũrk'ũn tarihe olan ilgisi, ikinci ana başlıkta Atatũrk'ũn okuduğu tarih kitapları ve uũncũ ana başlıkta Atatũrk'ũn tarih anlayışına etki eden önemli kitaplara değerinilmiştir.

1. Atatũrk'ũn Tarihe Olan İlgisi

Atatũrk'ũn tarihe olan ilgisi Selanik Askeri Rũřtiyesinde başlamıştır. Atatũrk ilk olarak Osmanlı Devleti'nin tarihini merak etmiştir. (Sönmez, 2020: 58). Selanik Askeri Rũřtiyesinde tarihin yanı sıra Fransızca ğrenmeye de gayret etmiştir. Selanik Askeri Rũřtiyesinde Fransızca ve tarih derslerinden iyi puanlar alan Atatũrk, Selanik Askeri Rũřtiyesini başarıyla tamamlamıştır. (şapolyo: 2018: 20-22) İdadi yıllarında tarihe olan ilgisi artan Atatũrk'e, Manastır Askeri İdadisi Tarih ğretmeni Mehmet Tevfik Bey (Bilge) Tũrk Tarihi sevgisi ve bilgisi açısından önemli katkılar vermiştir. Atatũrk, Manastır Askeri İdadisinde Ahmet Mithat Efendi'nin 1853 Kırım Savaşı'ndan, II. Abdũlhamit'in 31 Ağustos 1876'da tahta çıkışına kadar yazdığı Osmanlı Tarihi kitabı olan *ũss-i İnkılâb* ve Mizancı Murat Bey'in, ilk ağdan 19. Yũzyıl sonuna kadar dũnya ve Osmanlı Tarihini anlatan *Tarih-i Umũmi* adlı kitabını okumuştur. (Sönmez, 2020: 96-98). Atatũrk Manastır Askeri İdadisinin tatil olduğu sıralarda Fransız Frerler Okuluna gitmiştir. Fransız Frerler Okulunun öğretmenlerinden olan ve Atatũrk'e Fransızca dersi veren *Frere Rodriguez*, onun hakkında "*Ciddi, zeki, alışkan ve elinde daima kitap bulunan genç*" olarak söz etmiştir. (Unat, 1964: 85). Atatũrk'ũn Fransızca diline önem vermesi yabancı dilde tarih kitapları okumasına kapı açmıştır. Atatũrk Manastır Askeri İdadisinde ikinci sınıfta Tarih-i Umũmi dersinden 45 tam puan almıştır, uũncũ sınıfta da Tarih-i Osmanlı ve Tarih-i Umũmi dersinden 45 tam puan almıştır. Manastır Askeri İdadisinde başarılı bir eğitim hayatı yaşamıştır ve Manastır Askeri İdadisini ikinci sırada bitirmiştir. (Gũler, 200: 16-19).

Atatũrk, Harbiye Mektebi yıllarında da kitap sevgisi ve okuma alışkanlığını sũrdũrmũřtir. Edebiyat, felsefe ve tarih alanında kitap okumayı ihmal etmemiştir. Atatũrk'ũn, Harbiye Mektebi'nden sınıf arkadaşı Asım (Gũndũz) onun tarih sevgisi hakkında: "*Tarih okumak onun için en bũyũk hevesi ve hursı idi. Fransızca'yı da onun için çok iyi bilmek istiyordu. Osmanlı tarihini Fransızca eserlerden okuyordu*" demiştir. (zdemir 1999: 219). Atatũrk, Harp Okulu yıllarında yabancı dilde olan tarih ve siyaset kitaplarını yatakhanede yatağın içinde kr ışık altında okumuştur. Bu zor şartlar altında dahi kitaplara olan ilgisini bırakmamıştır. (Bayur, 1980: 7). II. Abdũlhamit döneminde eğitim hayatını geçiren Atatũrk'ũn o dönemin sansũr politikasından dolayı Osmanlı yazarlarının tarih kitaplarını bulmakta zorlandığı bilinmektedir, bu nedenle Harbiye Mektebi'nde okuduğu tarih kitaplarının çoğu yabancı dilde olmuştur. (Aydemir, 1987: 72). Atatũrk'ũn Harp Okulundaki tarih ğretmeni Necip Asım Bey (Yazıksız) olmuştur. Necip Asım Bey 1913 yılında emekli olduktan

sonra Türk Tarihi hakkında Atatürk'ün de okuduğu kitaplar yazmıştır. Atatürk'n Terekesinde Necip Asım Yazıksız'ın *Orhun Abdileri*, *Türk Tarih Encümeni Yayını* ve *Celeleddin Harzemşah* adlı Türk tarihi yayınları ve kitapları yer almıştır. (Sönmez, 2020: 121-123).

Atatürk Harp Akademisi yıllarında daha çok siyaset ve edebiyat kitapları okumuştur Tarih dersi olarak Osmanlı Tarihi'nde yapılan savaşlar ve Napolyon'la Büyük Frederik Savaşlarını derslerinde grmştir. (Cebesoy 2021: 53-54). Harp Akademisi yıllarında Atatürk'n izin günleri ve hafta sonları gezmek yerine boş vakitlerini çoğunlukla tarih dahil olmak üzere her türden kitabı okuyarak geçirdiği görülmektedir. (Aydemir, 1987: 76). Atatürk, Harp Akademisinde hafta tatili günlerinde okul arkadaşlarına konferans verirken yazılan Roma tarihi ve Osmanlı tarihi kitapların sansür nedeniyle toplatılmasından şikyet etmiştir ve "*Tarihini bilmeyen millet olur mu?*" şeklinde yakınmıştır. (Sönmez 2020: 183-184).

Atatürk'ün subaylık ve savaş yıllarında yaşadığı evlerde, bir çalışma odası içinde kütüphanesi yer almıştır. 1912-1918 yılları arasında annesi Zübeyde Hanım ve kardeşi Makbule Hanım (Atadan) ile İstanbul Akaretler'de kaldığı evde bu durum geçerli olmuştur. Bu evde çoğu zaman tarih kitaplarıyla meşgul olmuştur, gece geç saatlere kadar tarih okumaları yaptığı ve aradığı bir bilgiyi bulunca çok mutlu olduğu, kardeşi Makbule Hanım'ın (Atadan) hatıratlarında grlmştir. (Belli, 2005: 47-49). Atatürk Birinci Dünya Savaşı sırasında Kafkas Cephesi'nde görev aldığı günlerde not defterlerine okuduğu kitaplar hakkında bilgiler yazmıştır. 10 Aralık 1916 miladi tarihli notunda Namık Kemal'in *Tarih-i Osmanî* kitabını okumaya başladığını belirtmiştir. (zdemir 1999: 220-221). Atatürk'ün kitaplara ve tarihe olan merakını dünya savaşı ve cephe şartları da engelleyememiştir. Tarihe özellikle de Türk Tarihi'ne olan ilgisi ve tutkusu onun idadi yıllarından beri içinde oşkun bir his olarak var olmuştur.

Kurtuluş Savaşı yıllarında Atatürk, daha çok Osmanlı tarihini ve İşlam tarihini okumuştur. Vatan savunması yaptığı zamanda da tarihe olan ilgisi ve sevgisini korumuştur, yakın çevresi onun kararghında ve konakladığı yerlerde sabahlara kadar süren tarih okumalarına tanıklık etmiştir. (şenalp, 1989: 272). 23 Haziran 1923'te İstanbul Darülfünunu Edebiyat Bölümünden Necip Asım Bey (Yazıksız), İzmirli İşmail Hakkı Bey ve şemsettin Bey (Günaltay) yaptıkları bir toplantı sonrası Atatürk'e Fahri Edebiyat Profesörlük diploması teklif etmiştir. Kendisine diplomayı getiren görevliye bu diplomayı tarih bölümünden olması şartıyla kabul ettiğini ve edebiyattan daha çok tarihi sevdiğini belirtmiştir. (Sönmez, 2020: 104). Atatürk Türkiye Büyük Millet Meclisinde halifelik ve saltanat söz konusu olduğu zaman meclis kürsüsünden Osmanlı tarihi ve İşlam tarihi konusunda konuşmalar yapmıştır ve milletvekillerinin kendisine sorduğu tarih sorularına detaylı cevaplar vermiştir. (Eroğlu, 2002: 82). Atatürk'n Türkiye Büyük Millet Meclisinde yaptığı konuşmalardan ve verdiği soru cevaplarından çıkan sonuç onun İşlam ve Türk Tarihi konusunda uzun okumalar yaptığı ve çok sayıda kitap okuduğu olmuştur.

Kurtuluş Savaşı zamanı Çankaya Köşküne yerleşen Atatürk burada yer alan kütüphaneye devamlı olarak yeni kitaplar getirtmiştir. Çeşitli konulardan kitapları kütüphanesinde bulundurmuştur. Çankaya Köşkünde tarih kitapları geniş yer kaplamıştır. (Özdemir 1999: 226-227).

Atatürk Cumhurbaşkanı olduktan sonra da Türk tarihi ile ilgili okumalar yapmaya devam etmiştir. Çankaya Köşkü'nn kütüphanecisi Nuri Bey (Ulus) onun Fransa'dan çok sayıda tarih kitaplarını getirttiğini ve okuduğu kitap türleri arasında en çok Türk Tarihi kitapları olduğunu ifade etmiştir. (Ulus, 2008: 51). Atatürk Çankaya Köşkünde tarih okuma ve çalışmaları yapmak için tarih kitaplarından oluşan yeni bir kütüphane oluşturmuştur. (Özdemir: 2011: 20). Atatürk tarih alanındaki yoğun çalışmaları sırasında İlk Çağ'dan, Yakın Çağ'a, Türk tarihi ve dünya tarihi ile ilgili, yerli ve yabancı yazarların kitaplarını okumuştur.

Bu çalışmanın ikinci başlığın birinci, ikinci ve üçüncü alt başlığında da görüldüğü üzere Atatürk'n Türk Tarihi ile ilgili okuduğu kitapların çoğunluğu yabancı yazarlar tarafından olmaktadır. Atatürk, Türk Tarihi'nin millî tarihten uzak olduğunu fark etmiştir ve bu durum hakkında *"Bizim şimdiye kadar doğru bir millî tarihe malik olmayışımızın sebebi tarihlerimizin, hakiki okuyucuların belgelere dayanmaktan ziyade ya bir takım meddahların veya birtakım kendini beğenmişlerin hakikat ve mantıktan uzak sözlerinden başka kaynak bulamamak bedbahtlığıdır."* demiştir. (Atatürk'n Söylev ve Demeçleri, III, 89). Atatürk tarihte önemli bir yer tutan Türk milletinin geçmişte unutulmuş büyük etkisini yeniden ortaya koyma ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel olarak kalkınması amacıyla tarih okumalarına geniş vakit ayırmıştır. Avrupa'da yapılan tarih yayınlarını takip etmiştir, bu yayınlar üzerinde incelemelerde bulunmuştur. (Atatürkçü Düşünce, 1992: 828-829).

Atatürk, Türk milletinin dönemin Avrupa tarih yazıcılığında anlatıldığı gibi sarı ırktan, ikinci dereceden bir millet şeklinde nitelendirilmesinden, barbar ve vahşi olarak tanılmasından rahatsız olmuştur. Bundan dolayı Atatürk öncülüğünde Türk Tarihi hakkında detaylı araştırma ve çalışmalara girişilmiştir ve bu çalışmaların sonucunda Türk Tarih Tezi oluşturulmuştur. Millî bir tarih bilinci yaratmak hedefiyle ortaya çıkarılan Türk Tarih Tezi, Türklerin aşığ ırktan olmadığı, Türklerin medeni dünyanın dışında yer almadığını, Türklerin uygar bir millet olduğunu ve Türk topraklarında siyasi hak iddialarına karşı Türklerin uzun süredir Anadolu yarımadasında bulunduğ ispat edilmeye çalışılmıştır. (Baykal, 1971: 539). 1930 yılında Atatürk'ün isteğyle *Türk Tarihi'nin Ana Hatları* isimli kitap yazılmıştır. Türk Tarihi'nin Ana Hatları Türk Ocakları içinde oluşturulan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti tarafından yazılmıştır. Eserin nüshaları Atatürk tarafından incelendikten sonra yayınlanmıştır. Türk Tarihi'nin Ana Hatları, Türk milletinin tarihini millî bir bilinçle bilimsel gerçeklere dayanan bir şekilde okunması, Türklerle yapılan aşığlayıcı yazılara cevap olması, Türklerin tarih sahnesindeki rolünün açıklanması ve Türk gençlerinin ve toplumunun tarihini daha iyi tanınması amacıyla yazılmıştır. Türk Tarihi'nin Ana Hatları'nın sunuş kısmında bu durumlar

belirtilmiştir. (Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, 1930: 1-3).

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931 yılında liseler için dört cilt şeklinde tarih kitabı hazırlamıştır ve bakanlık onayından sonra liselerde okutulmuştur. Liseler için hazırlanan dört ciltlik tarih kitabının bazı bölümleri Atatürk tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra bu kitap baz alınarak orta okullar içinde üç cilt şeklinde tarih kitabı hazırlanmıştır. (Türk, 2016: 437). Türk Ocakları içinde oluşturulan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1935 yılında Türk Tarih Kurumuna dönüşmüştür. Türk Tarih Kurumu bünyesinde Atatürk'ün de katılımıyla 1932 ve 1937 yıllarında iki büyük Türk Tarih Kongresi düzenlenmiştir. Birinci Türk Tarih Kongresi yerel nitelikte olmuştur, İkinci Türk Tarih Kongresi'yse uluslararası nitelikte düzenlenmiştir. İki kongrede de Türk tarihi üzerine detaylı konular işlenmiştir. Atatürk'ün talimatıyla 1935 yılında hedefleri arasında millî tarih öğretimi yapmak ve Türk tarihçileri yetiştirmekte yer alan üniversite seviyesinde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ankara'da açılmıştır. (Atatürkçü Düşünce El Kitabı, 1998: 149-152). Atatürk, Türk Tarih Kurumundan isteği Türk ve Türkiye tarihinin kronolojik sırayla incelenmesi Türk milletinin değişik coğrafyalarda kurduğu siyasi ve askerî hâkimiyetlerin tespit edilmesi ve belgelere dayalı olarak devlet hayatı, ekonomik hayatın ve sosyal hayatın araştırılması olmuştur. (Atatürkçülük II Atatürk ve Atatürkçülüğe İlişkin Makaleler, 1997: 151-156).

2. Atatürk'ün Okuduğu Tarih Kitapları

2.1. Atatürk'ün Okuduğu İslam Öncesi Türk Tarihi Kitapları

Dguignes'in *Hunların Türklerin Moğolların ve Sair Diğer Tatarların Tarih-i Umûmîsi*, cilt I (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 103-121) ve cilt II, III, IV ve V (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, I, 1-180). Dr. Rıza Nur'un *Türk Tarihi Resimli ve Haritalı*, cilt I, II, III, IV, VI, VII, IX ve XII (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, I, 197-374). Ziya Gökalp'in *Türk Medeniyeti Tarihi İslamiyet'ten Önce Türk Uygarlığı* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, II, 1-22). Hive Hanı Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Türk, Türk Soy Kütüğü* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, II, 110-121). H.G. Wells'in içerisinde İslam Öncesi Türk Tarihi' de yer alan *Cihan Tarihinin Umûmî Hatları*, cilt I II, III ve IV (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, II, 134-490). Necip Asım Yazıksız'ın *Türk Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, III, 83-131). Helsingfors'un *Orhon Yazıtları* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XX, 5-71). Necip Asım Yazıksız'ın *Orhun Abideleri* (Sönmez, 2020: 123). Gazi Bahadır Han'ın yazdığı ve oğlunun tamamladığı *Şecere-i Terakime* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, IX, 81-86). Maxime Petit Başkanlığında yazılan, içerisinde İslam Öncesi Türk Tarihi içeren *Halkların Genel Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XII, 129-185). Leon Cahun'un *Asya Tarihine Giriş Başlangıçtan 1405'e Kadar Türkler ve Moğollar* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XII, 475-484). Rene Grousset'in içerisinde İslam Öncesi Türk Tarihi'nden kısımlarda bulunan *Uzak Doğu Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XIII, 263-296). H. Gowen'in *Asya Tarihi*, (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XIV, 1-17).

Marcel Brion'un *Attila'nın Hayatı* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XV, 333-402). Gaza Feher'in *Ön Bulgar Kùltürü'nün Yapıtları ve Macarlarla Bağlantıları* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 197-250). Mustafa Celaleddin Paşa'nın *Eski Ve Modern Türkler* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 337-404). Emmanuel Martonne'nin içinde Avrupa Hun, Avar ve Macar tarihi de bulunan *Orta Avrupa Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 445-467). S. Cousin'in içerisinde Göktürk- Bizans Devleti ilişkileri yer alan *İstanbul Tarihi*, cilt III (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIII, 276-280). Ahmet Refik Altınay'ın içinde İslam Öncesi Türk Tarihi bölümleri de yer alan *Büyük Tarih-i Umûmî*, cilt IV (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 83-87). Ahmet Refik Altınay'ın içinde İslam Öncesi Türk Tarihi kısımları yer alan *Umûmî Tarih Eski Çağ-Orta Çağ* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, III, 58-82). Andre Berthelot'un İçinde İslam Öncesi Türk Tarihi de barındıran *Eski Asya* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVIII, 127-156). Türkiyat Mecmuası'nın İslam Öncesi Türk Tarihi'ni de anlatan *Birinci Cildi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 401-413). Atatürk'ün okuduğu İslam Öncesi Türk Tarihi kitaplarıdır.

2.2. Atatürk'ün Okuduğu Orta Çağ Türk Tarihi Kitapları

Lucien Bouvat'ın *Moğol İmparatorluğu*, cilt XIII (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XIII, 297-354). Ahmet Refik Altınay'ın içerisinde Selçuklu Tarihi de bulunan *Büyük Tarih-i Umûmî*, cilt VI (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 95-98). Necip Asım Yazıksız'ın yazdığı *Celaleddin Harzemşah* (Sönmez, 2020: 123). Türkiyat Mecmuası'nın İçinde Orta Çağ Türk Tarihi içeren *Üçüncü Cildi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, X, 255-262). Atatürk'ün Orta Çağ Türk Tarihi ile ilgili okuduğu kitaplardır.

2.3. Atatürk'ün Okuduğu Osmanlı Tarihi Kitapları

Necip Asım'ın ve Mehmet Akif'in *Osmanlı Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, I, 375-392). Ahmet Hamit'in ve Mustafa Muhsin'in ve *Türkiye Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, I, 393-446). Ali Reşat'ın *Avrupa İle Dış İlişkilerimiz Açısından Tarih-i Osmanî* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, II, 84-109). Âşıkpaşazade'nin *Tevârih-i Ali Osman* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, IV, 459-463). Namık Kemal'in *Tarih-i Osmanî* (Özdemir 1999: 220). Ahmet Mithat Efendi'nin *Üss-i İnkılap* (Sönmez, 2020: 96-98). Abdurrahman Şeref'in *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, V, 389-493). Poole Stanley Lane'nin içinde Osmanlı ve Timurlu Tarihi bölümleri de yer alan *Düvel-i İslamiyye* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 129-137). Prens Lubomirski'nin içinde 19. yüzyıl Avrupa tarihi de bulunan *Çağdaş Tarih Avrupa'nın Sosyal ve Politik Değişimi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XV, 31-56). Mahmut Esad Bozkurt'un *Osmanlı Kapitülasyonlarının Yönetimi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XV, 413-416). İstanbul Büyük Elçisi Henri Morgenthau'nun *Büyük Elçi Morgenthau'nun Hatıraları* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XV, 417-434). G. Des Godins De Souhesmes'in *Osmanlılar Ülkesinde* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 155-195). Albert Renouard'ın *1881 Yılında Türkiye* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 197-204). Muhammet Ferit Bey'in *Günümüz Osmanlı Krizi Üzerine*

İnceleme 1911-1912, 1914-1915 (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 229-233). Amade Le Faure'nin *Doğu Savaşı Tarihi 1877* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 275-308). Theophile Lavallee'nin *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 309-321).

Joseph P. Hammer'in *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* cilt I, VI, XVIII (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 251-328). James De Chambrier'in *Tuna'dan İstanbul Boğazına Kadar Her Yerden Biraz* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 405-435). Eduard Driault'un Osmanlı Tarihi ile ilgili olan *Doğu Sorunu* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 355-366). Baron De Tott'un kendisinin yazdığı *Baron De Tott'un Türkler ve Tatarlarla İlgili Yazıları* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 433-473). Tome Premier'in *İstanbul Devrimleri 1807 ve 1808 Yıllarında* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 475-482). Jean Antonine Guer'in *Türklerin Örf Ve Adetleri, Dinleri, Sivil Askeri ve Siyasal Yönetimleri Osmanlı Tarihi'nin Bir Özetiyle* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 437-444). Gabriel Hanotaux'un II. Meşrutiyeti anlatan *Denge Politikası 1907-1911* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVIII, 433-471). Türk Tarih Cemiyeti tarafından yazılan içinde Osmanlı Tarihi de bulunan *Tarih III* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, IX, 93-100). Necip Asım Yazıksız'ın, içinde Osmanlı tarihi ile ilgili yazılar olan *Türk Tarih Encümeni Yayını* (Sönmez, 2020: 121-123).

Dr. M. Çakıroğlu'nun Osmanlı Devleti'nde Türkmenleri anlatan *Yörükler Üzerine 1911* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XX, 409-427). S. Cousin'in Osmanlı Tarihi kısımları da içeren *İstanbul Tarihi*, cilt VIII (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIII, 300-320). Nicolas Jorga'nın *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, cilt I (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 139-147). Richard Knalles'in Osmanlı Tarihini kapsayan *Türklerin Genel Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 227-231). Cemalettin Bey'in *Sultan V. Murad* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 239-259). Demetrius Georgiades'in *Günümüz Türkiyesi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 1-154). Yazarı belirsiz olan Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu Tarihi içeren *Türk İmparatorluğu Sultanlar, Toprak ve İnsanlar* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 279-283). Peçevi'nin *Peçevi Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 382-400). Makdisi'nin *Kala İdu'l – İkyân Feza'il-i Al-i Osman* (Tüfekçi, 1983: 353-354). Ahmet Hamit Ongunsu'nun *Kurunu Ceride ve Asrı Hazırda Türkiye Tarihi* (Tüfekçi, 1983: 360-363). Lütfi Paşa'nın *Tevarih-i Al-i Osman* (Tüfekçi, 1983: 425-427). Kâmil Su'nun *Bahkesir ve Civarında Yürük ve Türkmenler* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, IX, 281-284). Mizancı Murat Bey'in *Tarih-i Umûmî* (Sönmez, 2020: 98). Lütfi Simavi'nin V. Murat ve II. Abdülhamit devrini anlattığı *Devr-i İnkılap* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 123-127). Edmond About'un *Pontoise'den İstanbulla* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XIX, 469-474). Alexander Aoronsohn'un *Filistinde Türklerle* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 268-278). Atatürk'ün Osmanlı tarihi ile ilgili okudukları bu kitaplar olmuştur.

2.4. Atatùrk'ün Okuduğu İslam Tarihi Kitapları

Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Tarihi İslam* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, III, 1-57). Leon Caetani'nin yazdığı *İslam Tarihi*, cilt I, II, III (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, III, 132-490) ve IV, V, VI, VII, VIII, IX (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, IV, 1-422). Şemsettin Günaltay'ın *İslam Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, IV, 437-458). Ziya Paşa'nın yazdığı *Endùlùs Tarihi*, cilt I, II, III (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, V, 1-277). Poole Stanley Lane'nin *Düvel-i İslamiye* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 129-137). Abdùlatif e-Rubeydi'nin *Sahih-i Buhari* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, VIII, 469-489). Albert Malet'in içinde İslam Tarihi de bulunan *Orta Çağ ve Modern Çağ'ın Başlangıcı* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XV, 103-111). L-A. Sedillot'un *Arapların Genel Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 367-432). R. Rozy'in *İslam Tarihi Üzerine Denemeler* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XIX, 79-157). *Türk Tarihinin Ana Hatları'nın* İslam Tarihi çalışmalarını içeren bölümü (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, IX, 49-62). Atatùrk'ün İslam tarihi ile ilgili okuduğu kitaplardır.

2.5. Atatùrk'ün Okuduğu Dünya Tarihi Kitapları

Ahmet Refik Altınay'ın *Umûmi Tarih Eski Çağ-Orta Çağ* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, III, 58-82). Ali Reşat'ın *Umûmi Tarih* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, IV, 423-436). Alfred Feuillet'in *Avrupa Milletleri Ruhiyatı* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, V, 303-354). Ahmet Refik Altınay'ın *Büyük Umûmi Tarihi*, cilt I, II, III, IV, V, VI (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 65-98). Leonard Woolley'in *Sümerliler* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, X, 433-486). Rene Dussaud'un *Ege Denizi Hazasında Helenistik Dönem Öncesi Uygarlıkları* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 1-10). Eduard Meyer'in *İlk Çağ Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 25-60). E. Cavaignac'ın *Prolegomenler Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 77-102). Ferdinand Lot'un *Antik Dünya'nın Sonu ve Orta Çağ'ın Başı* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 103-114). Louis Pierre Anquetil'in *Evrensel Tarihin Özeti* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 115-143). Victor Duruy'un *Romalıların Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 145-176).

L. Delaporte'nin *Mezopotamya* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 177-192). Clement Huart'ın *Eski Çaęda İnan ve İnan Medeniyeti* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 193-237). Gustave Glotz'ın *Ege Medeniyeti* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 239-285). Charles Aimond'un *Doğu ve Yunan* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 323-359). Albert Malet'in *Eski Çağ Doğu-Yunan-Roma* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 361-387). Gaston Maspero'nun *Doğu Halkları'nın Eski Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 389-405). Amadee Thierry'nin *Batı İmparatorluğu'nun Son Dönemleri* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 407-456). Gustave Le Bon'un *Hindistan Uygarlıkları* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 457-470). François Lenormant'ın *Med Savaşlarına Kadar Doğu'nun Eski Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XII, 1-128). Maxime Petit'in *Halkların Genel Tarihi* (Atatùrk'ün Okuduğu Kitaplar, XII, 129-185).

Ernest Renan'ın *İsrail Halkı'nın Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XII, 187-196). Henri Maspero'nun *Dünya Tarihi IV* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XII, 197-207). Eugene Cavaignac'ın *M.Ö IV. Yüzyıla Kadar Akdeniz Dünyası* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XII, 209-220). H.G. Wells'in *Dünya Tarihi'nin Özeti* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XII, 433-455). Ernest Lausisse ve Alfred Rambaud'un *IV. Yüzyıldan Günümüze Kökenler* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XII, 457-467). A. Moret'in *Nil Nehri ve Mısır Medeniyeti* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIII, 1-196). Rene Grousset'in *Uzak Doğu Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIII, 263-296). M.G. Pauthier'in *Çin* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIII, 355-389). H. Gowen'in *Asya Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIV, 1-17). Albert Malet ve Jules Isaac'ın *XIV.- XV.- XVI. Yüzyıllar* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIV, 115-121). Philippe Le Bas'ın *İsveç ve Norveç* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIV, 129-168).

Charles Seignobos'un *Çağdaş Avrupa Siyasi Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIV, 169-211). Louis Halphen'in *Barbarlar* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIV, 213-483). F. York Powell ve T.F. Tout'un *Başlangıcından Günümüze İngiliz Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 57-64). Ernest Flammarion'un *Orta Çağ* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 65-69). Charles Aimond'un *Modern Tarih* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 71-83). Charles Aimond'un *Orta Çağ* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 85-101). Albert Malet'in *Orta Çağ ve Modern Çağ'ın Başlangıcı* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 103-111). A. Nicolas Rambaud'un *Rusya'nın Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 113-122). Charles Diehi'nin *Bizans'ın Yükseliş ve Çöküşü* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 223-248). Georges Blondel'in *İmparator II. Frederic'in Almanya'daki Politikası* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 249-258). A. Debidour'un *Kutsal İttifak II. Cilt* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 259-285). Henri Martin'in *Fransa Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XV, 287-331). Lois De La Vallee Poussin'in *Hindistan Maurya'lar Zamanı* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVII, 1-196). Jules Sion'un *Musonların Asya'sı* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVII, 469-490). Roul Blanchard'ın *Batı Asya* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVIII, 1-29). Emmanuel Martonne'nin *Orta Avrupa Tarihi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVIII, 69-82). Andre Berthelot'un *Eski Asya* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVIII, 127-156).

Emilio Castellar'ın *Avrupa Politikası* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVIII, 205-216). Albert Vandal'ın *XV. Louis ve Rusyalı Elisabeth* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVIII, 217-252). Rene Grousset'in *Asya'nın Uyanışı İngiliz Sömürgeciliği ve Halkların İsyanı* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVIII, 483-494). Montesquieu'nun *Romaluların Grkemi ve Çöküşü Kanunların Özü* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIX, 1-4). Pierre Larousse'nin *Altı Ciltte XX. Yüzyıl*. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIX, 489-493). Eugene Pittard'ın *Irklar ve Tarih* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XXII, 225-486). *Hitit ve Asyanik Dergisi* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XXIII, 241-258).

Yorsk De Vartenburg'un *Ordu Komutanı Napolyon* (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XXIII, 321-493). Ernest Lavisse'nin *Avrupa'nın Siyasi Tarihine Genel Bakış*

(Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 27-36). Sergay Mahayloviç Solovev'in *Rusya'nın Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 37-65). M.A. Thiers'in *Fran-sız İhtilali Tarihi*, cilt II, III, IV (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 67-121). Nicholas Jorga'nın *Avrupa Devletleri Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 155-159). Alfred Stern'in *Avrupa Tarihi* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 181-196). Henry Baerlein'in *Yugoslavya'nın Doğuşu* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 330-336). George Townsend Warner'in *İngiliz Tarihi Üzerine Kısa Bir İnceleme* (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIV, 337-340). Atatürk'ün okuduğu Avrupa ve Dünya Tarihi kitaplarıdır.

3. Atatürk'ün Tarih Anlayışına Tarih Kitaplarının Etkisi

3.1. İslam Öncesi Türk Tarihi Anlayışına Etki Etmiş Kitaplar

Atatürk'ün İslam öncesi Türk Tarihi ile ilgili birçok kitap okuduğu ikinci baş-lığın birinci alt başlığında görölmüştür. Atatürk, İslamiyet'ten önceki zamanlarda da Türklerin büyük bir tarihe sahip olduğunu düşünmektedir ve bu yüzden İslam öncesi Türk Tarihi ile ilgili kitaplara ayrıca ilgi duymuştur.

Atatürk'ün İslam öncesi Türk tarihi anlayışına en önemli katkılardan birini Dguignes'in *Hunların Türklerin Moğolların Ve Sair Diğer Tatarların Tarih-i Umûmîsi* adlı kitap yapmıştır. Dguignes'in kitabı beş cilt olarak 1756-1758 yılları arasında Paris'te basılmıştır. 1924 yılında Hüseyin Cahit Yalçın tarafından Türkçe çevirisi yapılmıştır. İslam Öncesi Türk Tarihini anlatan ilk batılı eserlerden olan bu kitap Türk tarihini ve uygarlığını bir bütün olarak ele almıştır. Atatürk bu kitabın tüm ciltlerini okumuştur ve bu kitabın içinde etkilendiği sayfaların altlarını ve yanlarını çizmiştir. Atatürk Türklerin kökeni üzerine tarih çalışmaları yaptığı sıralarda Dguignes'in eserinin Türkçe çevirilerini kullandığı görölmektedir. (Turan, 2019: 34).

Dr. Rıza Nur'un *Türk Tarihi* isimli kitabı Atatürk'ün İslam Öncesi Türk Tarihi ile ilgili önem verdiği bir diğer eser olmuştur. 1924-1926 yılları arasında 14 cilt ola-rak Türkiye Maarif Vekaleti tarafından basılan kitabın I, II, III, IV, VI, VII, IX ve XII'nci ciltlerini okumuştur ve önemli gördüğü yerlerin yanını ve altını çizmiştir. Rıza Nur'un *Türk Tarihi* kitabı üç bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm Türk Yurdu, Türk Soy, Türk Tarihi (Genel Bir Değerlendirme olarak Eski Türk Tarihi, Yeni Türk Tarihi ve Çağdaş Türk Tarihi). İkinci bölüm: Türklerin Oluşturdukları Dev-letler (Anayurt Türk Devletleri, Dışarıdaki Yurt Türk Devletleri). Üçüncü bölüm: Türklüğe ilişkin konulardan oluşmuştur. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, I, 197-374).

Atatürk, öğretmenlerinden Necip Asım Yazıksız'ın 1914'te yazdığı Leon Ca-hun'un *Asya Tarihine Giriş* kitabından ilham alarak ve eklemeler yaparak İslam Öncesi Türk Tarihini ağırlıklı işleyen *Türk Tarihi* kitabını (Atatürk'ün Okuduğu Ki-taplar, III, 83-131) ve Eski Türkleri Anlatan, Bilge Kağan ve Kültigin Kitabelerinin çevirisini içeren *Orhun Abideleri* isimli eserlerini okumuştur. (Sönmez, 2020: 123).

Atatürk etkileyen kişilerden biri olan Ziya Gökalp'ın *Türk Medeniyeti Tarihi İşlamiyet'ten önce Türk Uygarlığı* kitabını okumuştur ve bu kitabı liselerin ikinci sınıfında okutulmasını uygun görmüştür. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, II, 1-22).

Mustafa Celaleddin Paşa'nun *Eski Ve Modern Türkler* kitabı ve Leon Cahun'un *Asya Tarihine Giriş Başlangıçtan 1405'e Kadar Türkler ve Moğollar* kitabı Atatürk'ün gençlik yıllarında okuduğu ve kendisinde önemli etkiler bırakan kitaplar olduğu bilinmektedir. Türklerin İşlam ncesi eski tarihlerini anlatan tarih kitaplarıdır. Mustafa Celaleddin Paşa 1870 yılında yazdığı bu eserinde Osmanlıcılık düşüncesi-nin etkin olduğu sıralarda Türkleri başlı başına bir ulus addederek Türkler adıyla tarih kitabı yazmıştır. Atatürk Mustafa Celaleddin Paşa'nın kitabında Türklerin kökenleri, Anadolu'da kurulan devletlerin kökenleri, Arı rıktan olup olmadıkları, Etrüsklerin Türk olabilecekleri ve Türklerin Orta Asya'dan göç ederek geldikleri Orta Doğu'da Arap medeniyetini koruyan, Türklerin uygarlık dışı sayılmasının yanlış olduğunu anlatılan kısımların altını çizmiştir. Atatürk, Leon Cahun'un kitabındaysa Türklerin erdemlerini, kültürlerini ve asil karakterlerini anlatan kısımların altını çizmiştir. Bu iki kitabı Atatürk kitaplığında vefat edene kadar bulundurmuştur. (Turan, 2019: 29-33).

Atatürk, Ahmet Refik Altınay'ın *Eski Çağ Mısır ve Mezopotamya medeniyetleri ve İşlam ncesi Türk medeniyeti ile İlk Çağ'da yaşayan Türklerin, kültür, sanat, din, edebiyat ve ticaretini anlatan Umm Tarih Eski Çağ Orta Çağ* kitabını okumuştur. Ahmet Refik Altınay'ın bu kitabının liselerin birinci sınıfında okutulmasını istemiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, III, 58-82). Atatürk, Louis Halphen'in *Barbarlar* kitabında İşlam ncesi Türk Tarihi ile ilgili olarak Asya Hun İmparatorluğu'nu ve Avrupa Hun İmparatorluğu ile Batı Roma İmparatorluğu mücadelesini anlatan kısımların altını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIV, 213-483).

3.2. Orta Çağ Tarihi Anlayışına Etki Etmiş Kitaplar

Atatürk'n Ortaçağ Tarih Anlayışını yansıtan kitaplardan biri, 1930 yılında liselerde okutulması için hazırlatılan tarih kitabının ikinci cildi olmaktadır. Atatürk'n incelemesi ve direktifleri ile Türk Tarih Tetkik Cemiyeti tarafından hazırlanan bu kitapta Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından Hindistan'da Babür İmparatorluğu'nun gerilemesine kadar olan süreç ele alınmıştır. Osmanlı Devleti dışarında bırakılmıştır, Orta Çağda kurulan diğer Türk devletleri coğrafyalara ayrılarak yazılmıştır. İşlam tarihi dinin ortaya çıkmasından itibaren, Endülüs Hilafet Devleti'nin yıkılışına kadar yazılmıştır. Kitapta ayrıca Karolenj İmparatorluğu başlığında Orta Çağ Fransa, İtalya ve Almanya tarihi de işlenmiştir. Genel bir Orta Çağ portresi çizilmiştir. (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, 1933: 1-342). Atatürk Orta Çağ'ın büyük Türk imparatorlarından olan Emir Timur'a ve onun devleti olan Timurlu Devleti Tarihi'ne büyük ilgi ve hayranlık duymuştur. (Oruç, 2021: 803-804). Orta Çağ Türk Tarihi'nde Atatürk, Selçuklu Devleti ile Moğollar Tarihi içinde yazılan Timur Devleti'ne önem vermiş ve okumuştur. Lucien Bauvat'ın kaleme aldığı

Moğol İmparatorluğu Tarihi'nin VIII. cildi içinde Emir Timur'u anlatan yerlerin altını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XIII, 297-354). Atatürk, S. Cousin'in *İstanbul Tarihi* kitabının VIII. Cildi içinde yer alan Osmanlı, Timur ve Bizans İlişkilerini anlatan kısımların yanlarını ve altlarını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XXIII, 300-320).

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarının önemli tarihçilerinden olan Ahmet Refik Altınay'ın eserlerine Atatürk'ün önem verdiği grlmştr. Ahmet Refik Altınay'ın Türk ve dünya tarihini anlatan *Büyük Tarih-i Umm* isimli kitabını okumuştur. Ahmet Refik Altınay'ın *Büyük Tarih-i Umm* eseri altı ciltten oluşmaktadır. Atatürk bu kitabın birinci cildinden itibaren kitapta dikkatini çektiği kısımların altını çizdiği grlmştr. Birinci ciltte tarihin yazı ile başlandığı yaygın görüşünün aksine son buluşlarla tarih yazımının, tarih öncesi insan uygarlığının evrimi ile başladığının dikkate alındığı kısmının altını çizmiştir. İkinici ve üçüncü cildinde Antik Yunan Tarihi bölümlerinin altını çizmiştir. Dördüncü cildinde Avrupa Hun Devleti Tarihi içeren kısımlarını çizmiştir. Beşinci ciltte Halife Harun Reşid döneminin altını çizmiştir. Altıncı Ciltte Anadolu Selçuklu Devleti'nde Kılıçarslan dönemine çizgiler çekmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, VI, 65-98).

Atatürk, ğretmeni Necip Asım Yazıksız'ın bir diğer kitabı olan Celalettin Harzemşah'ın hayatını ve Harzemşah Devleti ile Moğol İmparatorluğu mücadelesini anlatan *Celalettin Harzemşah* kitabını okumuştur. (Sönmez, 2020: 123). Atatürk, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'nün çıkardığı Türkiyat Mecmuası'nın Orta ağ Türk Tarihini anlatan III. Cildini okumuştur. Atatürk burada özellikle Selçuklu İmparatorluğu'nu anlatan kısımların altını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, X, 256-262). Nicolas Jorga'nın *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*'nin birinci cildinde Atatürk, Anadolu Selçuklu Devleti tarihini anlatan kısımların yanlarını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XXIV, 139-147).

3.3. Osmanlı Tarihi Anlayışına Etki Etmiş Kitaplar

Atatürk'ün tarih anlayışının bir tarafı da tarihten ders çıkarılması üzerine olmuştur. Osmanlı Tarihi'ne de bu açıdan yaklaşan Atatürk, Osmanlı Tarihi'ne eleştirel tavırla yaklaşmıştır. Atatürk gerçekleştireceği inkılaplarda tarihsel zemin yaratmaktadır. Osmanlı Devleti ve mmet anlayışı yerine millet anlayışı ve yeni bir devlet oluşturma amacıyla Osmanlı Tarihi'nin geride kaldığını vurgulamaktadır ayrıca geçmiş tarihlerinin hatalarını meclis kürsüsünden ifade etmektedir ve milletvekillerini bilgilendirmektedir. (Budak 1997: 59-62). Atatürk'n Osmanlı Devleti hakkında bir ifadesi de "*Osmanlı Devleti'nin, devlet ve millet siyaseti olarak, bağımsız olarak ve muntazaman olarak takip olunmuş hiçbir siyaseti yoktur. Osmanlı tarihinde fetihlere, şaşaalı hareketlere tesadüf ediyoruz. Bu bütün cihani zapt etmek Cihangir olmak siyasetidir. Fakat bütün bu fetihler ve şaşaalı hareketler, hiçbir vakit devleti vücudunda getiren ve bu hareketleri yapan unsura emelinin mevcudiyetini ve menfaatini temin etmiyordu.*

Millet evini, köyünü, bağıını, tarlasını, öküzünü unutmuş atına binmiş Viyana kapılarını dolaşiyor, Viyana'yı, Osmanlı memleketlerine dahil bir vilayet yapmak istiyordu! İşte bu hareket tarzı, asli unsurun kendi hayati icatlarıyla, memleketin icatlarıyla uğraşmasına, kuvvetli olmak için, zengin olmak için uğraşılması icap eden çiftçilikle işgale mâni oluyordu. Fakat bu kadarla da kalmıyordu. Asli unsur, anavatanı terk edip harice gidiyor ve gittiği yerde ölüyordu. Her halde Anadolu'nun nüfusu bugünkü kadar az olsaydı ne Viyana'ya gidebilirdi ne de Mısır ve İran'ı zapt edebilirdi! Ne o fetihleri yapmak için azametli ordular vücuda getirebilirdi. Asya'ya, Avrupa'ya, Afrika'ya giden o fetih orduları ne oldu? Onlar gittikleri yerde ölmüş, kalmış, mahvolmuş... Bunun neticesi olarak anavatan böylece bomboş ve harap kalmış... İşte her şeyimiz gibi çiftçilerimizin de arz ettiği sefalet manzarası bundandır!" Bu şekilde olmuştur. (Atatürk'ün Bütün Eserleri, 2004: 363).

Osmanlı tarihi ile ilgili de çok sayıda kitap okuduğu Atatürk'ün ikinci başlığın üçüncü alt başlığında görülmüştür. Burada Atatürk'ün okuduğu bir kısım Osmanlı Tarihi kitapları ve çizimlerine değinilmiştir. Atatürk'ün Osmanlı Tarihi'ni başlangıcından yıkılışına kadar okuduğu kitaplarından anlaşılmıştır. Âşıkpaşazade'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlattığı *Tevârih-i Ali Osmanî* kitabını okuyan Atatürk, Osman Gazi'nin Dursun Fakih ile sultanlığı hakkında konuşmasının anlatıldığı kısmın yanını ve altını çizmiştir (x) işareti koymuştur. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, IV, 459-463). Atatürk'ün, Osmanlı Devleti'nin kuruluş devri ile ilgili okuduğu bir diğer kitap, kendisi üzerinde büyük etkisi bulunan Namık Kemal'in *Tarih-i Osmanî* kitabıdır. Namık Kemal'in üç ciltten oluşan *Tarih-i Osmanî* kitabı Osmanlı Hanedanı'nın kökeninden başlamaktadır ve II. Murat dönemi ile sona ermektedir, Osmanlı Devleti'nin kuruluş devri detaylarıyla yazılmıştır. (Belgelerle Türk Tarihi Araştırma Grubu, 1971: 21-394).

Atatürk, Osmanlı Devleti'nin Kuruluş devrini de içeren S. Cousin'in *İstanbul Tarihi*'nin sekizinci cildini okumuştur. Atatürk burada II. Murat dönemi fetihlerini anlatan kısımların yanlarını ve altlarını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XXIII, 300-320). Atatürk öğretmeni Necip Asım Yazıksız ve Mehmet Akif Ersoy'un beraber yazdığı *Osmanlı Tarihi I*, kitabını okumuştur. Bu kitap Türklerin Anadolu ve Ortadoğu'ya gelişi, Osmanlıların ortaya çıkışı ve Osman Gazi devrini anlatmaktadır. Atatürk burada Türklerin Abbasi Hilafeti ordularında paralı askerlik yaptığı, Abbasi Hilafeti'nde Türklerin durumunu anlatan kısımları ve Osman Gazi'yi anlatan kısımları çizmiştir. *Osmanlı Tarihi I* kitabının boş sayfalarına Atatürk hem eski Türkçe hem de Latin harfli Türkçe olarak Tefvik Fikret, Namık Kemal ve Recaizade Mahmud Ekrem'in şiirlerinden bazı kısımlar yazmıştır. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, I, 375-392).

Osmanlı Devleti'nin Fatih Sultan Mehmed'le başlayan İmparatorluk dönemini Atatürk, Lütfi Paşa'nın *Tevârih-i Al-i Osman* kitabı (Tüfekçi, 1983: 425-427). İbrahim Peçevi'nin yazdığı *Peçevi Tarihi* ile okumuştur. *Peçevi Tarihi*'nde Atatürk, I. Selim ve I. Süleyman dönemi paşalarının anlatıldığı kısımların altını çizmiştir. Atatürk, Ali Reşat'ın *Avrupa İle Dış İlişkilerimiz Açısından Tarih-i Osmanî* kitabını

kendisi okuduktan sonra Mùlkiye Mektebinde ders kitabı olarak okutturmuştur. Bu kitapta Atatürk, III. Osman, III. Mustafa ve II. Mahmud dönemi savaşları antlaşmaları ile dış politika gelişmelerini anlatan kısımların altını ve yanını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, II, 84-109). Atatürk Abdurrahman Şeref'in *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye* kitabını gençlik yıllarında okumuştur. Atatürk Abdurrahman Şeref'in kitabında sayfa başı, sonu ve yanına kısa kısa notlar almıştır, notlarında padişahları, kralları, prensleri ve kavimleri, savaşları, antlaşmaları ve Timur'un Osmanlılar ile mücadelesini anlatan küçük yazılar yazmıştır. Fatih Sultan Mehmet, II. Beyazıt ve Yavuz Sultan Selim Devri ile ilgili kitapta önemli gördüğü kısımları, genelde de yapılan fetihleri not etmiştir. Osmanlı Devleti'nde yapılan ıslahatları, Tanzimat Devrini ve Nizam-ı Cedit reformunu anlatan kısımların ise altını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, V, 389-493).

Tome Premier'in *İstanbul Devrimleri 1807 ve 1808 Yıllarında* kitabını okuyan Atatürk, burada Sultan III. Selim'in şehzadelik yıllarında sarayda tutsak olarak yaşadığını anlatan kısımların altını çizmiştir. Baron De Tott'un kendisinin yayınladığı *Baron De Tott'un Türkler ve Tatarlarla İlgili Yazıları* kitabını okuyan Atatürk, Osmanlı Devleti'nde gündelik hayatın, saray hayatının padişah ve devlet ricali ilişkileri ile Avrupa'da Türklere olan bakış açısının, Avrupa'nın Türklere olan ön yargısının anlatıldığı kısımların altını ve yanlarını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 433-473). Atatürk, Joseph P. Hammer'in ünlenmiş olan *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* kitabının I, VI ve XVIII. cildini okumuştur. Atatürk birinci ciltte Osmanlı Hanedanı'nın kökenleri, Osman Bey ve Orhan Bey dönemini anlatan bölümlerin altını çizmiştir. Altıncı ciltte I. Süleyman'ın sadrazamı olan Rüstem Paşa'nın anlatıldığı ve Koçi Bey Risalesi'nin bulunduğu kısımların yanını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVII, 251-328).

Atatürk Osmanlı Devleti'nin son dönemine de ilgi duyduğu okuduğu kitaplardan görülmüştür. Cemalettin Bey'in *Sultan V. Murad* adlı kitabını okumuştur ve V. Murat'ın taht günlerini, Sultan Abdülaziz'in reform karşıtı olarak anlatılan kısımları, Mithat Paşa'nın Kanuni Esasi çalışmalarını içeren bölümleri Padişah II. Abdülhamit'in şehzadelik yıllarını ve kişiliğinin anlatıldığı kısımların yanları ve altını çizmiştir. Atatürk Lütfi Simavi'nin V. Murat ve II. Abdülhamit devrini anlattığı *Devr-i İnkılap* kitabını da okumuştur. Bu kitapta Sultan Abdülaziz'in tahttan indirildikten sonraki ölü bulunmadan önce son günlerin anlatıldığı kısımdaki metnin üzerinde doğrudan çizikler atmıştır. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, VI, 123-127). Eduard Driault'un Osmanlı Tarihi ile ilgili olan *Doğu Sorunu* anlatan kitabı okuyan Atatürk, Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanını anlatan ve on dokuzuncu yüzyıl padişahlarının durumunu anlatan kısımların altını çizmiştir ve (x) şeklinde işaret koymuştur. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XVI, 355-366). Atatürk Amade Le Faure'nin *Doğu Savaşı Tarihi 1877* isimli kitabını okumuştur. Bu kitapta Atatürk, Padişah I. Abdülhamit dönemini ve onun döneminde imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nın anlatıldığı bölümleri düz ve spiral çizgilerle çizmiştir. Daha sonra

Türkler ve Rusların 19. yüzyılda yaptığı savaş ve antlaşmaların anlatıldığı kısımları yanından çizmiştir. Ayrıca V. Murat'ın tahttan indirilişi, II. Abdülhamit'in tahta çıkışının anlatıldığı kısımlar ile II. Mahmut'un askeri reformları Türk Ordusu'nun vaziyetinin anlatıldığı kısımların altını ve yanını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, XVI, 275-308).

3.4. İşlam Tarihi Anlayışına Etki Etmif Kitaplar

Atatürk İşlam Tarihi'ne siyasi amaçlarla ilgi göstermiştir. Atatürk, Türkiye Büyük Millet Meclisinde önce saltanatın daha sonra halifeliğin kaldırılma görüşmeleri sırasında İşlam Tarihi hakkında konuşmalar yapmıştır. Halifeliğin ve saltanatın tarihteki durumu hakkında açıklamalar getirmiştir. 1 Kasım 1922 tarihinde mecliste Atatürk, İşlam dininin ortaya çıkışı, Peygamber Hz. Muhammet'in hayatı, halifeliğin oluşturulması ve tarih boyunca hilafetin durumunu anlatmıştır. (Atatürk'n Söylev ve Demeçleri, I: 287-298). Atatürk'ün 1927 yılında yayınladığı *Nutuk* kitabı onun halifelik hakkındaki görüşlerini göstermesi açısından önemli olmuştur. Atatürk Nutuk'ta "*Halife ve bütün dünya kesin olarak bilmelidir ki, bugün var olan ve korunmakta bulunan halifenin ve halifelik makamının gerçekte ne dini ve ne de siyasi bakımdan hiçbir anlamı ve var olma gereğesi yoktur. Türkiye Cumhuriyeti safsatalarla varlığını ve istiklalini tehlikeye atamaz. Bizce, hilafet makamı olsa olsa tarihi bir hatıra olmaktan öteye bir önem taşıyamaz.*" Demifir. (Mustafa Kemal Atatürk Nutuk 1919-1927, : 572). Atatürk ayrıca İşlam Tarihi içinde Türk Milleti'nin değerini ve hizmetini ortaya çıkarılmasını istemiştir. (İnan: 2009: 434).

Atatürk'n İşlam anlayışına etki eden önemli kitaplardan biri Leon Caetani'nin yazdığı *İşlam Tarihi* kitabıdır. Leon Caetani'nin kitabı dokuz ciltten oluşmaktadır Atatürk'ün dokuz cildi de okuduğu grlmştir. Atatürk liselerde okutulması için hazırlanan *Tarih II Orta Zamanlar* kitabında Peygamber Hz. Muhammet'in hayatını, bu kitabı esas alarak yazmıştır. (Turan, 2019: 39). Leon Caetani'nin *İşlam Tarihi* kitabında Atatürk bu kitapta daha çok İşlamiyet'in doğuşu ve Peygamber Hz. Muhammet'i ortaya çıkışı ve liderliği ile Peygamber Hz. Muhammet devrini anlatan kısımlara çizim ve işaretleme yapmıştır. Atatürk, Peygamber Hz. Muhammet'in soyunu ve o dönemki Arap toplumunu anlatan bölümlerinde altını ve yanını çizmiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, III, 132-490).

şemsettin Günaltay'ın *İşlm Tarihi* kitabını okuyan Atatürk, bu kitapta İşlamiyet ncesi Arap milletini anlatan bölümler ile Yemen Krallığı ve Babil Krallığı'nı anlatan kısımların altını çizmiştir, (x) şeklinde sayfa başında işaretleme yapmıştır. Atatürk'n İşlam Tarihi anlayışına etki eden bir diğer Türk Tarihçisi Filibeli Ahmet Hilmi'dir. Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Tarih-i İşlm* kitabını okuyan Atatürk Arapların soyu, Sami Irkının kökeni, Yemenlilerin Arap kökenli olduğu, Arapları yceltenin, ahlaki keşfedenin Peygamber Hz. Muhammed olduğunu, İşlam demek Peygamber Hz. Muhammed demek olduğunu anlatan kısımların altını ve yanını çizmiştir. Daha sonra Türkler ve İşlam kısmının, Türklerin İşlam dinine geçişinin

Tùrklerin İslam dinine yaptığı büyük hizmetlerin ve faydaların anlatıldığı kısım ile Moğollar ve İslam dini ilişkisinin bahsedildiği bölùmlerin altını ve yanını çizmiştir. (Atatùrk'ùn Okuduğu Kitaplar, III, 1-57).

L-A. Sedillo' un *Arapların Genel Tarihi* isimli eserini okuyan Atatùrk bu kitabın Arapların İslam öncesi ve İslam zamanı gelenek ve âdetlerini sosyal yaşantılarını anlatan kısımları, Kur'an-ı Kerimden ayetler paylaşılan kısımları, Dört Halife Dö-nemini, Endülüs Fetih' ini, Emevi ve Abbasi Hilafeti devrini anlatan yerlerin altını ve yanını çizmiştir. Atatùrk bu kitapta genel olarak Arapların gelenekleri ile Pey-gamber Hz. Muhammet devrinden Abbasi Hilafeti dahil olmak üzere genel bir İslam Tarihi okuması yapmıştır. (Atatùrk'ùn Okuduğu Kitaplar, XVI, 367-432). Ata-tùrk R. Rozy' in *İslam Tarihi Üzerine Denemeler* kitabını da okumuştur. Arapların Peygamber Hz. Muhammed' e bakış açısını, Peygamber Hz. Muhammed' in öne-mini, Peygamber Hz. Muhammed' in vefatı ve vefatından sonra yaşananları, İsla-miyet' in yayılışı İslam mezheplerinin ortaya çıkışı ve İslamiyet ile Hristiyanlığın karşılaştırıldığı yerlerin altını ve yanını çizmiştir. (Atatùrk'ùn Okuduğu Kitaplar, XIX, 79-157).

3.5. Dünya Tarihi Anlayışına Etki Etmiş Kitaplar

Atatùrk'ùn kùtùphanesinde Umumi Tarih (Dünya Tarihi) kitapları da geniş yer tutmuştur. Dünya tarihinin her çağına ait kitapları okumuş olan Atatùrk için tarihin ilk zamanları daha ilgi çekici olmuştur. Atatùrk, Tùrklerin Anadolu' ya 1071 yılından daha önce geldiği görüşünü araştırmak istemiştir. Atatùrk siyasi sebepler nedeniyle (Yunanlılar ve Ermeniler Millî Mücadele yıllarında Anadolu' da hak id-dia etmiştir.) Tùrklerin Anadolu yarımadasını Yunanlardan ve Ermenilerden önce yurt tuttuğu tezini savunmuştur. (Gölen, 2002: 168-169). Bu yüzden Atatùrk dünya tarihi kitapları okurken Eski Çağ Tarihi, Ege ve Yunan Tarihi kitaplarına daha fazla önem vermiştir.

Rene Dussaud' un *Ege Denizi Hazasında Helenistik Dönem Öncesi Uygarlıkları* ki-tabını okuyan Atatùrk, Truvalıların diğer Anadolu uygarlıkları ile olan ilişkilerini anlatan paragrafı, Hititlerin Asya kökenli olduğunu anlatan bölùmleri ve Deniz Toplumlarını anlatan kısımların altını çizmiştir. (Atatùrk'ùn Okuduğu Kitaplar, XI, 1-10). Jean Antonine Guer' in *Tùrklerin Örf Ve Adetleri, Dinleri, Sivil Askeri ve Siyasal Yönetimleri Osmanlı Tarihi' nin Bir Özetiyle* adlı kitabı okuyan Atatùrk, bu kısımda İskitlerin kökenlerinin anlatıldığı kısımları, Anadolu' da Frigya, Karya ve Lidya' da oturan İskitlerin kuzeyde yaşayan İskitlerle aynı dili konuştuğunu açıklamaya ça-lışan tarihçilerin görüşlerinin anlatıldığı kısımları ve Tùrklerle İskitlerin birbirine her yönden benzeyen soydaş kavim olduğunu anlatan yerlerin altını ve yanını çiz-miştir. (Atatùrk'ùn Okuduğu Kitaplar, XVII, 437-444). H. Gowen' in *Asya Tarihi* adlı Kitabını okuyan Atatùrk, Asya Tarihi' nin Oluşumu anlatılan bölümden Orta Asya' nın insan ırkının beşiği olarak söylemenin erken ama önemli bir evrim ve dünyaya yayılmanın başladığı yer olduğunu anlatan kısımları, Çin, Hint, Orta

Asya uygarlıklarının anlatıldığı kısımlar ile Sümerlilerle Moğollar arasında bağlantıların anlatıldığı kısımların altını ve yanını çizmiştir.

L. Delaporte'nin *Mezopotamya* kitabını okuyan Atatürk burada Babiller, Sümerler ve Akadlar'ın anlatıldığı kısımların altını ve yanını çizmiştir ayrıca Elam Kralı Teoman'ın ölümünü anlatan resmin yanına da (x) işareti koymuştur. Elam Kralı'na Teoman gibi bir Türkçe isim verilmesi Atatürk'ün dikkatini çekmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 177-192). E. Cavaignac'ın *Prolegomenler Tarihi* kitabını okuyan Atatürk, Türkistan coğrafyasının anlatıldığı ve bu coğrafyada yaşayan İskitler, Türkler ve Moğolların anlatıldığı kısımlar ile bilim, sanat, ahlak ve dinin uygarlığın temeli olduğunu yazan satırın altını çizmesi dikkat çekici olmuştur. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 77-102).

Atatürk, Eugene Cavaignac'ın *M.Ö IV. Yüzyıla Kadar Akdeniz Dünyası* kitabında Hitit İmparatoru III. Murşili'nin Ankara'ya geldiğini anlatan kısmı, Yunanlıların Girit'e gelişini anlatan kısmı ve Giritliler'in Anadolu'daki Karyalılar ile bağlantılı olduğunu yazan cümlenin altını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XII, 209-220). Leonard Woolley'in *Sümerliler* kitabında Atatürk, Sümerlilerin kökenleri, Eski Sümer Tarihi ve Sümerlilerin Tarihi Rolü anlatılan başlıklarda önemli gördüğü yerlerin altını ve yanını çizmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, X, 433-486). Atatürk Andre Berthelot'un *Eski Asya* kitabında Makedonya kralı Büyük İskender'in Büyük Asya Seferi'nin anlatıldığı bölümü ve İskitler ile Sarmatların yaşadığı coğrafyaları anlatan yerlerin altını ve yanını çizmiştir. Gustave Glotz'ın *Ege Medeniyeti* kitabını okuyan Atatürk bu kitapta Kalkolitik Çağ'da Batı Anadolu ve Ege Adaları'nda yaşayan halkların Aryen veya Yunan değil Asyalı ve Akdenizli göçmenlerden oluştuğunu anlatan bölümün altını çizmesi dikkat çekici olmuştur. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 239-285). Charles Aimond'un *Doğu ve Yunan* kitabında Atatürk, Sümer, Akad, Kalde, Mısır Asur, Babil tarihinin anlatıldığı kısımlar ve Yunan geleneklerinin, Helen uygarlığının köklerini Doğu halklarına kadar dayandırıyor yazan cümlenin altını çizmesi de dikkat çekmiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XI, 323-359). Atatürk'e bu kitaplar Ege ve Anadolu Uygarlıklarının Doğu kökenli olduğu konusunda düşünceler yaratmıştır.

François Lenormant'ın *Med Savaşlarına Kadar Doğu'nun Eski Tarihi*'ni okuyan Atatürk'ün bu kitapta diğer kitaplarda da olduğu gibi birçok yerin altını çizmiştir. Altını çizdiği cümlelerden en dikkat çekici olanları yazarın Sümerli ve Akadları Turanî kavimlerin en güneyinde bulunanları olarak yazdığı kısım ile Sümer ve Akadları Turanî ırkın içinde özel bir dal olarak anlattığı kısım. Yazar Sümer ve Akadlıları Türkler ile aynı kökenden göstermiştir. (Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, XII, 1-128). Özellikle dikkat edildiği görülen bu kitaplar Atatürk'e Anadolu Uygarlıkları ile Mezopotamya Uygarlıkları'nın Türkî kökenden geldiğine dair düşünceler yaratmada etkili olmuştur. H. G Wells'in *Cihan Tarihi'nin Umumi Hatları* isimli kitabının dört cildini de okuyan Atatürk bu kitapta Çin, Hindistan, İran, Mezopotamya, Anadolu, Girit, Yunan Uygarlıkları ve Türklerin kökeni ile Hunların

anlatıldığı kısımları işaretlemiştir. (Atatürk'n Okuduğu Kitaplar, II, 134-490).

Atatürk Eugene Pittard'ın birçok dile çevrilen ünlü kitabı *Irklar ve Tarihi* okumuştur (Turan, 2019: 56-57). Anadolu'nun tarihin ilk zamanlarından itibaren Türk yurdu olduğu fikri konusunda Atatürk'e yön veren tarihçilerden biri de Eugene Pittard olmaktadır. Eugene Pittard, Atatürk'ün davetlisi olarak Türkiye'ye gelmiştir ve Türk Tarih Kurumu'nda konferanslar vermiştir. Eugene Pittard, kitabında Türklerin eski tarihlerinden itibaren uygar bir millet olduğu ve dünya uygarlığına katkılar sunduğunu yazmıştır. Eugene Pittard Atatürk ile Ankara'da, Anadolu'ya yapılan Türk güçleri ve Türkistan halkının kökeni üzerine sohbetler gerçekleştirmiştir. Anadolu'nun Türklerin en eski anayurdu olduğuna dair oluşturulan Türk Tarih Tezi'ne katkılar sunmuştur. (Ertan, 2018: 698-708).

Sonuç

Atatürk'n Selanik Askeri Rüştiyesi yıllarından itibaren başlayan tarih ilgisi ve sevgisi hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Geliştirdiği Fransızcası sayesinde Türk ve yabancı yazarların yazdığı tarih kitaplarını okuması mümkün olmuştur. Manastır Askeri İdadisi yıllarında ve Mektebi Harbiye yıllarında Atatürk' tanıyanlar onun sürekli tarih kitapları okuduğuna tanık olmuştur. Atatürk için tarih kitabı okumak tutku olmuştur. Atatürk I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı zamanlarında vatan savunması yaptığında bile bu tutkusunu kaybetmemiştir. Atatürk cumhurbaşkanı olduktan sonra yaptığı ilk işlerden biri ankaya Köşkü'nn kütüphanesini düzenlemek ve yeni kitaplıklar yaptırmak olmuştur. Atatürk'ün ankaya Köşkünde bulunan kütüphanesinde ağırlıklı olarak tarih kitapları yer almıştır.

Atatürk özellikle 1930'lu yıllarda kendini tarih ve dil çalışmalarına adanmıştır. Türklerin tarihte büyük rol oynadığını Atatürk okuduğu kitaplardan grmştir ve Türk Tarihi'nin daha iyi incelenmesi ve araştırılması adına yoğun faaliyetlere girişilmiştir. Atatürk öncülüğünde 1931 yılında Türk tarihini araştırmak ve incelemek amacıyla Türk Tarih Tetkik Cemiyeti oluşturulmuştur, bu cemiyet 1935 yılında Türk Tarih Kurumuna dnştrlmştir. Türk Tarih Kurumu bünyesinde iki büyük Türk Tarihi kongresi düzenlenmiştir. Birinci Türk Tarih Kongresi 1932 yılında ulusal nitelikte olmuştur. İkin-ci Türk Tarih Kongresi uluslararası nitelikte olmuştur. *Türk Tarihi'nin Ana Hatları* isimli kitap 1930 yılında Atatürk'ün incelemesinden sonra yayına hazırlanmıştır. Atatürk'n ve o dönemki tarih anlayışının göstergesi olarak yayınlanan bu kitapta insan türünün ortaya çıkışından, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar Türk ve Dünya Tarihi anlatılmıştır. 1931 yılında bazı bölümlerini Atatürk'ün yazdığı liseler için dört ciltlik tarih kitabı hazırlanmıştır ve bu liseler için hazırlanan dört ciltlik tarih kitabı örnek alınarak ortaokullar için üç ciltlik tarih kitabı hazırlanmıştır. Atatürk'ün isteğiyle 1930'lu yıllarda Türk Tarih Tezi oluşturulmuştur. Türk Tarih Tezi'nin oluşturulma amacı Türklerin Anadolu'nun en eski halkı olduğunu, Yunanlılar ve Ermenilerden nce Türklerin

Anadolu'yu yurt tuttuğunu göstermektedir. 1935 yılında Atatürk'ün talimatıyla Ankara'da üniversite seviyesinde tarih eğitimini de kapsayan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakùltesi kurulmuştur.

Atatürk tarihin her çağına ilgi duymuştur ve yüzlerce tarih kitabı okumuştur. Atatürk'ün İslam Öncesi Türk Tarihi'nde ile ilgili okuduğu kitaplardan öne çıkanları: Dguignes'in *Hunların Türklerin Moğolların Ve Sair Diğer Tatarların Tarih-i Umûmîsi* kitabı, Dr. Rıza Nur'un *Türk Tarihi*, kitabı, Necip Asım Yazıksız'ın *Türk Tarihi*, kitabı Mustafa Celaleddin Paşa'nın *Eski Ve Modern Türkler* kitabı, Leon Cahun'un *Asya Tarihine Giriş Başlangıçtan 1405'e Kadar Türkler ve Moğollar* kitabı, Ahmet Refik Altınay'ın *Umûmî Tarih Eski Çağ Orta Çağ* kitabı ve Louis Halphen'in *Barbarlar* kitabı olmaktadır. Atatürk'ün okuduğu Orta Çağ Türk Tarihi kitaplarından ön plana çıkanları: Lucien Bauvat'ın kaleme aldığı *Moğol İmparatorluğu Tarihi* kitabı, Refik Altınay'ın *Büyük Tarih-i Umûmî* kitabı ve Necip Asım Yazıksız'ın *Celettin Harzemşah* kitabı olmaktadır.

Atatürk'ün Osmanlı Tarihi hakkında okuduğu kitaplardan öne çıkanları Aşıkpaşazade'nin *Tevârih-i Ali Osmanî* kitabı, Namık Kemal'in *Tarih-i Osmanî* kitabı, Abdurrahman Şeref'in *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye* kitabı, Necip Asım Yazıksız ve Mehmet Akif Ersoy'un beraber yazdığı *Osmanlı Tarihi I* kitabı, Joseph P. Hammer'in *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* kitabı, İbrahim Peçevi'nin yazdığı *Peçevi Tarihi* kitabı, Lütfi Paşa'nın *Tevârih-i Al-i Osman* kitabı ve Baron De Tott'un kendisinin yazdığı *Baron De Tott'un Türkler ve Tatarlarla İlgili Yazıları*, Jean Antonine Guer'in *Türklerin Örf Ve Adetleri, Dinleri, Sivil Askeri ve Siyasal Yönetimleri Osmanlı Tarihi'nin Bir Özetiyle* kitabı olmaktadır. Atatürk'ün İslam Tarihi ile ilgili okuduğu kitaplardan öne çıkanları: Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Tarihi İslam* kitabı, Poole Stanley Lane'nin *Düvel-i İslamiye* kitabı Leon Caetani'nin *İslam Tarihi* kitabı, Şemsettin Günaltay'ın *İslam Tarihi* kitabı, L-A. Sedillot'un *Arapların Genel Tarihi* kitabı ve R. Rozy'nin *İslam Tarihi Üzerine Denemeler* kitabı olmaktadır. Atatürk'ün okuduğu Dünya Tarihi kitaplarından ön plana çıkanları: Rene Dussaud'un *Ege Denizi Hazasında Helenistik Dönem Öncesi Uygarlıkları* kitabı, H. Gowen'in *Asya Tarihi* kitabı, L. Delaporte'nin *Mezopotamya* kitabı, E. Cavaignac'ın *Prolegomenler Tarihi* kitabı, Eugene Cavaignac'ın *M.Ö IV. Yüzyıla Kadar Akdeniz Dünyası* kitabı, Charles Amond'un *Doğu ve Yunan* kitabı, François Lenormant'ın *Med Savaşlarına Kadar Doğu'nun Eski Tarihi* kitabı, Leonard Woolley'in *Sümerliler* kitabı, Andre Berthelot'un *Eski Asya* kitabı, Gustave Glotz'ın *Ege Medeniyeti* kitabı, H. G Wells'in *Cihan Tarihi'nin Umumi Hatları* kitabı ve Eugune Pittard'ın *Irklar ve Tarih'i* kitabı olmaktadır.

Atatürk'ün okuduğu tarih kitaplarından çıkarılacak sonuçlar çok çeşitlidir. Onun tarih kitaplarını bir amaç için okuduğu görülmüştür. Atatürk tarih kitabı okumaya bilgi edinmek nedeniyle başlamıştır. Milli Mücadele Dönemi sırasında ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra bu okumalar siyasi ve kültürel hedeflere kaynaklık etmiştir. Atatürk, Türk ve yabancı yazarlardan ayırım

yapmadan tarih kitapları okumuştur. En büyük önemi Türk tarihine veren Atatürk, Türk tarihi dışında Asya, Avrupa ve Afrika halklarının tarihini de okumuştur. Genel şekilde dünya tarihi okumaları yapmıştır. Atatürk, çağ ayırmadan İlk Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Yakın Çağ tarihi kitapları okumuştur. Atatürk İslam Öncesi Türk Tarihi'ni Türklerin İslam dinini kabul etmeden önceki zamanlarda da büyük tarihe sahip olduğunu göstermek ve Avrupalıların iddia ettiği gibi aşağı ırtan, barbar bir millet olmadığını dünya uygarlığına katkı sunan uygar bir millet olduğunu araştırmak amacıyla okumuştur. Atatürk'ün Orta Çağ Türk Tarihi'ne yaklaşımı bilgi edinmek ve Türk Milleti'ne Ortaçağ Türk Tarihini göstermek amaçlıdır. Bu durum Atatürk'ün isteğiyle liseler için hazırlanan dört ciltlik tarih kitabının ikinci cildinde görlmştr. Onun Selçuklu İmparatorluğu'na, Cengiz Han'a ve Emir Timur'a ilgi duyduğu okuduğu Orta Çağ Türk Tarihi kitaplarında görlmştr. Atatürk'ün Osmanlı Tarihi'ne yaklaşımı tarihten ders almak ve saltanatın tarihteki durumunu görmek amacıyla olmuştur. İslam Tarihi'ne yaklaşımı Atatürk'ün iki şekildedir: birincisi İslam medeniyetine Türklerin verdiği katkıları araştırmak ve ikincisi halifeliğin tarihteki rolünü saptamak olmuştur. Dünya Tarihi'nde Atatürk daha çok Eski Çağ Tarihi'ne ilgi göstermiştir. Atatürk'ün Eski Çağ Tarihi'ne önem vermesinde siyasi sebepler etken olmuştur. 1. Dünya Savaşı sonunda yapılan barış görüşmelerinde Yunanlılar ve Ermeniler Anadolu'da siyasi hak iddia etmiştir. Atatürk bu siyasi hak iddialarını boşa çıkartmak amacıyla Türklerin Anadolu'ya Yunanlılar ve Ermenilerden daha önce geldiği görüşünü ve Anadolu'nun en eski halkının Türkler olduğu düşüncesini ispatlamak istemiştir.

Kaynakça

- Atatrk Düşünce* (1992). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Atatrk Düşünce El Kitabı* (1998). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Atatürk'n Bütün Eserleri* (2004). Ankara: Kaynak Yayınları.
- Atatürk'n Okuduğu Kitaplar* (2001). Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları.
- Atatürk'n Söylev ve Demeçleri* (1989). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mustafa Kemal (1998). *Nutuk 1919-1927*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Aydemir, Şevket Süreyya (1987). *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*. C.I. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Baykal, Bedri Sıtkı (1971). "Atatürk ve Tarih". *BELLE TEN*, 35(140): 531-540.
- Bayur, Yusuf Hikmet (1980). *Atatürk'n Hayatı ve Eseri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Belgelerle Türk Tarihi Araştırma Grubu. (1971). *Namık Kemal Osmanlı Tarihi* İstanbul: Hürriyet Yayınları.

- Belli, Őemsi (1959). *Makbule Atadan Anlatıyor AĞabeyim Mustafa Kemal*. Ankara: Ay-yıldız Matbaası.
- Budak, Mustafa (1997). "Modernleşme Açısından Atatürk'n Osmanlı Tarihi ve Islahatlarının Eleştirisi". *İlmi Araştırmalar*, 4: 55-66.
- Cebesoy, Ali Fuat (2021). "*Sınıf Arkadaşım Atatürk*", İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çağlar, Günay (1999). "Atatürk ve Tarih Reformu". *Erdem*, 11(33): 715-720.
- Eroğlu, Haldun (2002). "Mustafa Kemal Atatürk'n Tarih Anlayışı ile İlgili Bazı Görüşler". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk Yolu Dergisi*, 8(29): 75 85.
- Ertan, Timuçin Faik (2022). "Eugene Pittard'ın Ankara Günleri ve Konferansları (21 Mart-6 Nisan 1938)". XVIII. *Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler IX. Cilt Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 693-709.
- Genelkurmay Başkanlığı. (1997). *Atatrklk II Atatürk ve AtatrklĞe İlişkin Makaleler*. İstanbul: Milli EĞitim Basımevi.
- Glen, Zafer. (2002). "Atatürk'n Tarih Anlayışı". *Atatürk Araştırmaları Merkezi Dergisi*, 18(52): 159-185.
- Güler, Ali (2000). *Askeri Ğrenci Mustafa Kemal'in Notları (Arşiv Belgeleri Işığında)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- İnan, Afet (2009). *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oruç, Cihan (2021). "Mustafa Kemal Atatürk'n Timur Hayranlığı ve Türk Ulus Devletinin İnşasında Timur'un Mirası (1929-1938)". 9. *Milletler Arası Türkoloji Kongresi Bildiriler Kitabı* Ed. Feryal Korkmaz. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 783-806.
- zdemir, Hikmet (2011). *Atatürk ve Kitap*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği.
- zdemir, Nurullah (1999). "Atatürk'te Okuma Tutkusu ve Kitap Sevgisi ". *Dmlpınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2: 217-228.
- Sönmez, Cemil (2020). *Atatürk'n Yetişmesi ve Ğretmenleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Őapolyo, Enver Benhan (1954). *Atatürk'n Hayatı.*, Ankara: Zafer Yayınevi.
- Őenalp, Leman (1989). "Atatürk'te Okuma Tutkusu". AKDITYK, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 5(4): 369-377.
- Tansel, Fevziye Abdullah (1960). "N. Kemal'in Osmanlı Tarihi'ne Dair". *BELLE-TEN*, 24(94): 269-290.
- Tüfekçi, Gürbüz (1983). *Atatürk'n Okuduğu Kitaplar zel İşaretleri, Uyarıları ve Düştüğü Notlar ile, Eski ve Yeni Türkçe Kitaplar*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. (1930). *Türk Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. (1933). *Tarih II Ortazamanlar*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Turan, Şerafettin (2019). *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar Düşünürler Kitaplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Türk, İbrahim Caner (2016). "Mustafa Kemal Atatürk ve Tarih Eğitimi". *Tarih Okulu Dergisi*, 9(27): 423-450.
- Ulus, Mustafa Kemal (2008). *Atatürk'ün Yanı Başında Çankaya Köşkü Kütüphanecisi Nuri Ulus'unun Hatıraları*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Unat, Faik Reşit (1964). "Atatürk'ün Öğretim Hayatı ve Yetiştirdiği Devrin Milli Eğitim Sistemi". *BELLE TEN*, 27(108): 601-604.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili eleştiri ve önerileri için Prof. Dr. Murat Karataş'a teşekkür edilmektedir.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: The author would like to thank Prof. Dr. Murat Karataş for his criticism and suggestions regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS



Kitap İncelemesi

Gönderim Tarihi: 08.11.2024

Kabul Tarihi: 11.12.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 394-398

Book Review

Received Date: 08.11.2024

Accepted Date: 11.12.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1581411

KADIRLI FOLKLORUNDA ESKİ TÜRK İNANÇLARI

Old Turkish Beliefs in the Folklore of Kadirli

İpek Nur GÜLLÜ*

ÖZ

İnsanoğlu tarih boyunca çeşitli inanış ve dinleri kabul etmiştir. Türkler de diğer toplumlar gibi tarih sahnesinde farklı dinlerden etkilenmiştir. Türkler yaşadıkları bölgenin manevi dünyası ile uyum sağladığından en son İslamiyet'e girmişlerdir. İslamiyet'in etkisi Türkler üzerinde güçlü olsa da Türklerin eski inançlarını yaşatmaya çalıştıkları, töre ve geleneklerini dinle birlikte sürdürme gayretinde oldukları da görülmektedir. Folklor çalışmaları toplumların tarihî süreçlerini görme, yaşam biçimlerini anlama, düşünce ve duyu dünyalarına tahlil etme açısından kıymetli eserlerdir. Kadirli Folklorunda Eski Türk İnançları adlı çalışmada konargöçer bir yapıya sahip olan Kadirli ve yöresinin zengin kültüründe yer alan eski inanç ürünleri de folklor aracılığı ile aktarılmaktadır. Mehmet Çeribaş çalışmasında ortaya koyduğu değerleri Türk kültürünü yansıtan bir halıya benzetmiştir. Araştırmacı Kadirli yöresinin kültürel dokusunun içerisindeki değişimleri dönüşümleri Türklerin tarihsel çizgisine dikkat ederek vermektedir. Halk biliminin kuram ve yöntemleri kullanılarak bu çalışmada elde edilen verilerin titizlikle incelendiği anlaşılmaktadır. Çalışmada insan yaşamı doğum, evlenme ve ölüm olarak üç döneme ayrılmıştır. Bu üç dönemde yapılan uygulamalar derleme çalışması ile aktarılmaktadır. Böylece Kadirli ve yöresinde eski Türk inançlarının kaynaklarına ve ilk şekillerine ulaşılma istenmiştir. Bu makalede ele alınan eserin inanç folkloruna katkısı, saha çalışmasının önemi, Kadirli ve yöresinin tanıtılmasındaki rolü değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Din, inanış, folklor, eski Türk inanışları, Kadirli ve yöresi

ABSTRACT

Humanity has accepted various beliefs and religions throughout history. Turks, like other societies, have been influenced by different religions in the historical scene. Turks have recently converted to Islam because they have adapted to the spiritual world of the region they live in. Although the influence of Islam is strong on Turks, it is also seen that Turks try to keep their old beliefs alive and continue their customs and traditions together with religion. Folklore studies are valuable works in terms of seeing the historical processes of societies, understanding their lifestyles, and analyzing their worlds of thought and emotion. In the study titled Ancient Turkish Beliefs in Kadirli Folklore, the old belief products in the rich culture of Kadirli and its region, which has a nomadic structure, are also conveyed through folklore. Mehmet Çeribaş likened the values he put forward in his study to a carpet reflecting Turkish culture. The researcher gives the changes and transformations in the cultural texture of Kadirli region by paying attention to the historical line of the Turks. It is understood that the data obtained in the study was meticulously examined using the theories and methods

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Nevşehir-Türkiye. E-posta: ipek.deniz42@hotmail.com. ORCID: 0009-0004-1916-0693.

of folklore. In the study, human life is divided into three periods as birth, marriage and death. The practices carried out in these three periods are conveyed with a compilation study. Thus, it was aimed to reach the sources and first forms of old Turkish beliefs in Kadirli and its region. In this article, the contribution of the work discussed to the folklore of belief, the importance of field work, and its role in the promotion of Kadirli and its region will be evaluated.

Keywords: Religion, belief, folklore, ancient Turkish beliefs, Kadirli and its region

Çeribaş, Mehmet (2021). *Kadirli Folklorunda Eski Türk İnançları*. Çanakale: Paradigma Akademi Yayınları, 259 sayfa

İnsan, doğası gereği dünyaya geldikten sonra sığınabileceği, korunacağı bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçtan kaynaklı dünyada farklı zamanlarda farklı toplumlarda birçok yaratıcı ortaya çıkmıştır. İnanmanın en yaygın şekli, var olan dinlerden birine inanma, bir inanç sistemine bağlanma şeklinde ortaya çıkar. Din yoluyla insan, bir şeye, hayatının gidişatında etkili saydığı değerli bir şeye sıkıca bağlanır. Bağlanmak bağlayıcı, sınırlayıcı, hatta tutsaklaştırıcı olsa da sanki kaybolmamak, düşmemek, dağılmamak, yok olmamak için de gereklidir (Atay, 2009: 17).

Bütün toplumlar gibi Türkler de tarih boyunca çeşitli dinleri kabul etmişlerdir. Ancak bilindiği gibi Türkler, tarih boyunca hiçbir zaman bütün Türklük dairesi halinde bir tek dini kabul etmemişlerdir. Mehmet Çeribaş'a göre Türkler, Budizm, Manihaizm; Zerdüştilik, Hristiyanlık, Musevilik ve son olarak da İslamiyet'in tesiri altında yaşamışlardır. Bu kadar din değiştiren Türklerin bu özellikleri, yaşadıkları bölgenin manevi dünyasıyla, stratejik düşünme ve kolayca siyasi karar verebilme özellikleriyle paralellik arz etmektedir. Türkler büyük oranda stratejik ve siyasi sebeplerle din değiştirmişler, zorunda olmadıklarında veya kendilerini bir şekilde koruma duygusuna kapılmadıkları dönemde din değiştirmeyi düşünmemişlerdir. Bu nedenle Türkler, hangi dini seçerlerse seçsinler, geçmişten gelen birçok özelliklerini, dinî-mistik anlayışlarını yaşatmayı becermişlerdir. Günümüzde bile İslam'ın çok güçlü tesirine rağmen, Türklerin eski inançlarını yaşatma konusunda inatçılıkları göze çarpar (2021: 26). Bu konudaki inatçılıklarını folklor aracılığı ile daha iyi anlamaktayız. Folklor ürünleri toplumların yaşadığı tarihî süreçleri, değerleri, dinî inanışları, gelenek ve görenekleri doğrudan yansıtan bir ayna konumundadır. Nesilden nesile aktararak gelen bu ürünler derleme yöntemi ile ortaya çıkarılmaktadır. Geçmişten günümüze kadar var olan ürünler çeşitli şekillerde karşımıza çıkar.

İnanış, ilkel zamanlardan itibaren insanların yaşamlarında önemli bir rol oynar. Herkesin inandığı bir din, etkili kurallar sistemi ile insanların yaşamlarına yön verir. Ayrıca dinin farklı özelliklere sahip insanlar veya toplumlar arasında birleştirici güce sahip olduğu da görülmektedir. Türk toplumu da bu etkileşimlerle tanışmıştır. Diğer toplumlar gibi Türkler de dinî, kültürel, siyasi, coğrafi vb. etkilerin sonucu birçok inanışı kendi bünyesine alarak günümüze kadar gelmiştir. Türklere dışardan giren inanç ve kültürel unsurlar büyük oranda bir boya ve dekor unsur

olarak kalmış, sosyal yapının içinde hiçbir zaman asıl inanç oğelerinin yerini alamamış, bu unsurlarını çoğunlukla öz inanç unsurlarınıyla birleştirerek yeni bir ahenk yaratmasını bilmişlerdir (eribaş, 2021: 10).

Kadirli yöresinin ve bölge insanlarının konargöçer hayatı zengin bir kùltür sahası ortaya çıkar mıştır. Bu sahada yer alan geçiş dönemi dediğimiz doğum, evlenme, ad verme; dùėin gelenekleri, ölüm gibi inanç ve uygulamalar ele alınarak tasvir edilmiş, bu tasvirler sonucunda elde edilen veriler sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu veriler ışığında eribař, Kadirli ve yöresini tarihî, coğrafi, ekonomik ve sosyokùltürel yönlerden tanıtarak yörenin eski Türk inançları bağlamında bir inanç haritası çıkarmaya çalışılmıştır. Bu haritadaki çizgilerin eski Türklerin inanç haritasıyla ne kadar benzerlik arz ettiği tarihî dönemlere bağlı kalınarak incelenmiştir. Bu incelemede, Türklerin hangi inanç dairelerine dâhil olursa olsun, kùltürel hayatındaki değişimlerin hiçbir zaman içsel (tamamen farklılaşma) değil, dışsal (şekli) olduğu sonucuna varılmıştır (2021: 11). Ayrıca bu çalışma halk biliminin kurum ve yöntemleri esas alınarak Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemi ile şekillendirilmiştir.

Kitabın birinci bölümü “Kadirli’nin Tarihî, Coğrafi ve Kùltürel zellikleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm dört ana başlığa ayrılmıştır. Birinci ana bölümde Kadirli’nin tarihî ve adını nereden aldığı geniş bir çerçevede verilmiştir. İkinci ana bölümde ise Kadirli ve yöresinin coğrafi şekilleri, konumu, iklim özellikleri ve sınırları içerisinde yer alan önemli akarsularından bahsedilmiştir. Çalışmada ayrıca verilerden hareketle yıllar üzerindeki nüfus hareketlilikleri de verilmiştir. Üçüncü ana bölümde Kadirli ve yöresinin kùltürel değerlerini yansıtan cami ve türbeler tanıtılmıştır. Son ana bölümde ise Kadirli ve yöresinde dil, kùltür ve edebiyat bakımından çeşitli ürünler incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kadirli ve yöresinin Mehmet eribař’ın memleketi olması, araştırmacının söz konusu kùltürel doku içinde yetişmesi, bölgenin kùltürüne hâkim olması daha dikkatli ve titiz davranmasına neden olmuş, araştırma bu bakımlardan alana önemli katkılar sağlamıştır.

Kitabın ikinci bölümü “Türklerin Eski Dinleri ve şamanizm Meselesi” başlığını taşımaktadır. Eserin bu bölümünde konargöçer hayata sahip olan Türkler hakkında bilgi veren Çin, Türk, Bizans, Arap ve Fars kaynakları üzerinde durulmuştur. Türklerin geçmişten günümüze kadar çeşitli faktörlerin (gebelik, hayat şartları, yıkımlar vb.) etkisiyle farklı dinlere maruz kaldığı görülmektedir. Alt başlıklar altında bu dinler ve özellikleri anlatılmıştır. Bu dinlerin ortaya çıktığı dönemin şartları da göz önüne alınarak insanların nasıl bu dinleri benimsedikleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Ayrıca Türklerin bu dinlere geçme sreerindeki etkenlere de yer verilmiştir. Son kısımda şamanizm’in Türklerin eski dini olup olmadığı konusu ele alınmıştır. Birçok bilim adamının konu hakkındaki çalışmaları da incelenmiştir. Türk bilim dünyasında konuyla ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. eribaş, edindiği bilgiler ışığında şamanizm’in bir din olmadığını, yaşamın belli yönleriyle ilgilenen büyüsel bir sistem olduğunu; şaman adı verdiğimiz kâhin, hekim, doktor olarak adlandırılan kişi aracılığıyla yer altı ve gökyüzüne seyahat yapan, Tanrı’ya

ve Erlik'e kurban sunarak ruhu iyileştirdiği düşünölen bir uzmana Şaman denildiğini ileri sürmüştür. Çeribaş'a göre Şamanizm sadece Türkler arasında yaygın değildir, birçok ilkel kavimde görülür, Türklerde bu kadar ön plana çıkması sistematik bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Türklerin eski dininin Şamanizm olmadığını düşünölen bilim adamlarının çoğu, eski Türk dinî için Gök Tanrı Dinî adlandırmasının doğru olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu adlandırma günümüzde genel olarak kabul görmüş adlandırmalardan biridir.

Kitabın üçüncü bölümü "Gök Tanrı ve İyeler" başlığını taşımaktadır. Eski Türklerdeki Tanrı inancının Arap ve Türklerin yaşam şartlarından kaynaklı olarak tek Tanrı inancı ile benzerlikler gösterdiği ortaya konulmuştur. Halk inançlarında önemli bir yeri olan iyeler, eserde alt başlıklara ayrılarak temsil ettikleri unsurlar aracılığıyla halk arasında var olan inanışların kültürümüze etkilerinden bahsedilmiştir. Çeşitli iyelerin özellikleri verilirken halk arasında yaşayan kültürlerde eski inançlarla örtüşerek yöre halkının hafızasında varlığını koruduğunu göstermektedir.

Kitabın dördüncü bölümü "İnsan Hayatının Kriz Dönemleri: İnançlar ve Uygulamalar" başlığını taşımaktadır. Sedat Veyis Örnek'e göre insan hayatı başlıca üç döneme sahiptir. Bunlar doğum, ölüm ve evlenmedir. Çeribaş bütün insanların bu üç döneme ait gelenek, görenek ve töre olarak adlandırılan kültürler meydana getirdiklerini, bu inanç ve pratiklerin toplumun sosyal yaşantısına göre şekil aldıklarını açıklar. Doğum hayata atılan ilk adım olduğu için çocuk dünyaya gelmeden koruyucu faaliyetler başlar. İlk olarak hamilelik dönemi önemsendiğinden inanç sistemimizde çeşitli uygulamalarla bu süreç başlamıştır. İkinci kriz dönemi olan evlenmedir. Büyük törenler eşliğinde düzenlenen evlilikler içinde barındırdığı unsurlar ile inanç sistemimizi ortaya koyar. En son insanın ölümü ile birlikte her şey sona erse de ölen kişinin akrabaları tarafından çeşitli uygulamalar yerine getirilir (2000: 131-134). Eserde bu üç dönemin Türk coğrafyasında ve Kadirli yöresinde hangi yönlerle ortaya çıktığı bazen tasviri bazen de tahlili bilgilerle verilir. Çalışmada Kadirli ve çevresinde yaşayan otuz altı kişi ile derleme yapılmış olup bu dönemde yapılan uygulamalar detaylı bir şekilde derlenerek açıklanmıştır. Esere sözlü olarak yapılan derlemenin yanı sıra derlenen bilgileri destekleyen görseller de eklenmiştir.

Sonuç kısmında eserde kültürümüzde yer alan inanç ve uygulamaların araştırılması üzerinde durulmuştur. Çeribaş, bu çalışmasında Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemini esas alarak eseri oluşturmuştur. Kadirli ve çevresinin zengin bir kültüre sahip olması, Türk boylarının bölgede yoğun olarak yaşaması ve bu boyların konargöçer yaşamı sürdürmesi araştırmacının inanç unsurlarına ulaşmasını kolaylaştırmış ve çalışmada zengin veriler ortaya konmuştur. Çalışmasındaki folklor ürünlerini Türk kültür halısına benzeten Çeribaş, bu bağlamda ana renklerden hangi ara renklere gidileceğini daha iyi anlatmaya, kültürümüze yön veren değerler sistemini anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Çalışmada kültürümüzdeki önemli

unsurların ne olduğu, geçmişteki değerlerimizin neler olduğu gibi sorulara cevap bulunmuştur. Eserin genelde halk bilimi, özelde halk inançları ve Kadirli yöresi alanında çalışma yapacak araştırmacılara yol gösterici olacağı görülmektedir. Çalışma ayrıca Kadirli ve yöresini tarihî, coğrafi ve sosyokùltürel bağlamda tanımak, anlamak asında da alana büyük katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

Atay, Tayfun (2009). *Din Hayattan ıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

eribaş, Mehmet (2021). *Kadirli Folklorunda Eski Türk İnançları*. Çanakale: Paradigma Akademi Yayınları.

rnek, Sedat Veyis (2000). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" erevesinde aşağdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Finansman: Bu alışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

ıkar atışması Beyanı: Bu çalışmanın araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın/yazarların potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

Yazarın Notu: Bu alışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu alışmanın tm blmleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.



Kitap İncelemesi

Gönderim Tarihi: 28.08.2024

Kabul Tarihi: 01.10.2024

Yayın Tarihi: 20.12.2024

Yazıt Kùltür Bilimleri Dergisi, 2024, 4(2): 399-403

Book Review

Received Date: 28.08.2024

Accepted Date: 01.10.2024

Published Date: 20.12.2024

DOI Number: 10.59902/yazit.1540084

KAYIP NESNE: TÜRK ŞİİRİNDE KAYIP NESNENİN FENOMENLERİ

Lost Object: Phenomena of the Lost Object in Turkish Poetry

Nursel KAVAK*

ÖZ

Şahika Karaca'nın *Kayıp Nesne – Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri* isimli çalışması Türk edebiyatı araştırmacıları ve öğrencileri için önemli bir kaynaktır. Hem psikanalizin hem de felsefenin konu ettiği kayıp nesneyi Karaca, kişide açıklanamayan en dipteki şey olarak ifade eder. Şey de edebiyatta / sanatta fenomen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yazar, çalışmada kuramsal çerçevenin oluşturulması için Batılı düşünürlerin fikirlerinden faydalanarak en dıştan en içe doğru bir sıralama esas alır. Bu kuramsal tartışmanın merkezini Sigmund Freud ve Lacan oluşturmaktadır. Ayrıca dilin nedensellik işlevi, semiyotik gibi kavramları ayrı bölümlerde inceleyerek bu konularla alakalı çalışma yapan filozoflara da değinir. Ardından bu kavramların edebiyatla olan ilişkisini irdeler. Türk şiirinin seçkin örneklerini veren şairlerin şiirlerinden de faydalanan Karaca, çalışmasının sonunda müstakil olarak dört şairin şiirlerine yer verir. Bu bölümde aşk, yas, erotizm ve ölüm gibi kavramlara değinir. Karaca'nın diğer çalışmalarında olduğu gibi bu incelemesinde de titizliği ve konuya hâkimiyeti aşikârdır. Çalışmamızda Şahika Karaca'nın *Kayıp Nesne – Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri* isimli incelemesi tanıtılacaktır.

Anahtar Sözcükler: kayıp nesne, Şahika Karaca, psikanaliz, felsefe, Türk şiiri

ABSTRACT

Şahika Karaca's work titled *Lost Object - Phenomena of the Lost Object in Turkish Poetry* is an important resource for Turkish literature researchers and students. Karaca expresses the lost object, which is the subject of both psychoanalysis and philosophy, as the deepest thing that cannot be explained in the person. The thing also appears as a phenomenon in literature/art. In this context, in order to create the theoretical framework in the study, a ranking from the outermost to the innermost was taken as a basis, benefiting from the ideas of western thinkers. Sigmund Freud and Lacan form the center of this theoretical discussion. In addition, concepts such as the causal function of language and semiotics are examined in separate sections and philosophers who work on these subjects are mentioned. Then, the relationship of these concepts with literature was examined. The poems of poets who gave outstanding examples of Turkish poetry were also benefited from. At the end of her work, Karaca includes the poems of four poets independently. Here she touches upon concepts such as love, mourning, eroticism and death. As in Karaca's other works, her meticulousness and mastery of the subject are obvious in this study. In our study, Şahika Karaca's study titled *Lost Object - Phenomena of the Lost Object in Turkish Poetry* will be introduced.

Keywords: lost object, Şahika Karaca, psychoanalysis, philosophy, Turkish poetry

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul-Türkiye. E-posta: nursel.kavak@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9431-5729.

Karaca, Şahika (2024). *Kayıp Nesne/ Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 199 sayfa.

Türk edebiyatı tarihinin unutulmaya mahkûm edilmiş kadın yazarları hakkında lisansüstü çalışmaları olan Şahika Karaca'nın *Kayıp Nesne / Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri* başlıklı yeni çalışması Akçağ Yayınları tarafından neşre edilmiştir.

Eser giriş, sonuç ve kaynakça dışında üç ana bölüme ayrılmıştır. Ardından Necip Fazıl Kısakürek, Turgut Uyar, Didem Madak ve Cemal Süreya'nın incelemeye örnek teşkil edecek şiirleri ayrı başlıklar halinde verilmiştir.

Kitabın önsözünde Şahika Karaca, Kayıp Nesne'yi "...arzulamanın, arayışın, bulamayışın ve yeni arayışların hatta sonsuza kadar devam edecek arayışların hikâyesidir" (Karaca, 2024: 8) şeklinde ifade eder. Çalışmanın kuramsal çerçevesinin oluşturulmasında Batılı yazarların fikirlerinden faydalandığını da belirtir.

Karaca, giriş bölümünde "Kayıp Nesnenin Fenomenolojisi" alt başlığında kayıp nesneyi hem felsefenin hem de psikanalizin mevzubahis ettiğini aktararak söze başlar. Kayıp nesne / şey konusunun sanatta fenomen / görüngü olarak ortaya çıktığını ifade ettikten sonra "şey" kavramı üzerinde durur. Şey'i ilk defa dile getiren isimlerden birisinin Heidegger olduğunu zikrettikten sonra kayıp nesne / şey hakkında bilgi verir. Kayıp nesne / şey ile alakalı kuramsal çalışmalar yapmış Batılı araştırmacıların çalışmalarından bahseder. Bu araştırmacıların çalışmalarının merkezine Sigmund Freud ve Lacan gibi şahısların düşüncelerini aldığını belirten Karaca, kayıp nesne ve kayıp nesnenin oluşturduğu boşluk (objet petit a) mefhumunun felsefi boyutuyla alakalı kuramsal bilgileri aktardıktan sonra bu mefhumun edebiyatla ilişkisine değinir. Sanatın dolayısıyla edebiyatın kayıp nesneyle ilişkisinin önemini vurguladıktan sonra Eagleton'un şiirde şey kavramını ne şekilde anlamlandırdığını ifade eder. Karaca, Eagleton'un şey kavramına yüklediği manayı tartıştıktan sonra Lacan'ın "gerçek"i dilden önceki zaman olarak adlandırdığına dikkat çeker. Ardından Fransız filozoflardan Julia Kristeva, Eagleton ve Elizabeth Grosz için "semiyotik" kavramının neyi çağrıştırdığı belirtir. En nihayetinde de Eagleton'un ifadesiyle semiyotiğin ortaya çıktığı metinlerin avangart / modernist metinler olduğu zikreder. Bu metinlerin büyüleyici olmasının sebebini aktararak okurun tepkisini dile getirir.

I. bölüm "Simgesel Alanın / Dilin Kurulumu ve Baba İmgesi" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde dilin nedensellik işlevi üzerine çalışma yapan filozofların isimlerini zikreden Karaca, konu hakkında ayrıntılı aktarımlar yapar. Ardından dilin nedensellik işlevinin modern dilbilimi ve avangart edebiyatı derinden etkilediğini belirtir. Lacan'ın düşünce sisteminin temelinde psikanaliz ve yapısalcı dilbilimin birbirini beslediğini ifade ederek kültürün temelinde ikisinin de baba imgesinden faydalandığını ekler. Dilin ve sesin zaman içerisindeki değişimi üzerinde durarak edebiyattaki dönüşümüne dikkat çeker. Şahika Karaca, "Kurucu ve Devam

Ettirici Bir Söylem Olarak Yahya Kemal'in Şiirleri" alt başlığına Yahya Kemal'in şiirlerinde kùltür mefhumunun yoğunlukla işlendiğine dikkat çekerek başlar. Ardından Yahya Kemal'in şiirlerinde mazi ve şimdinin birbirine bağlanarak kùltürü kesintisiz bir biçimde vermeye çalıştığını aktarır. Yahya Kemal'in, şiirlerinde ölüm, din ve musiki gibi unsurların nasıl işlendiği ve mezkûr kavramların şairin şiirlerinde neyi anlatmak istediğini ifade eder. Karaca; Yahya Kemal'in şiirlerinde varoluşu sorgulamadığını, şey'e ulaşma çabası içinde bulunmadığına da dikkat çeker. Ardından şairin "Süleymaniye'de Bayram Sabahı", "Tekbir", "Koca Mustâpaşa", "Hayal Beste" gibi şiirlerinden savunduğu tezle alakalı mısralar aktararak görüşünü ispatlamaya çalışır. Bölümün sonunda Yahya Kemal'in şiirlerinde kayıp nesnenin milli bir hayat kurma endişesi ile bağdaştırıldığını ifade eder. Şairin milli birliği kurmasının baba imgesi üzerinden verildiğini ekler.

Semiyotik kavramı ise II. bölümde "Semiyotik ve Anne Bedenine Dönüş" başlığı altında incelenir. Julia Kristeva'nın Lacan'ın simgesel düzenine karşılık semiyotik kavramını çıkardığını aktaran Karaca, bu kavramın Odipal öncesi dönemle iç içe olduğunu aktarır. Ardından semiyotiğin anne bedenine temasla bağlantılı olduğuna dikkat çeker. Fransız filozof Julia Kristeva'nın semiyotik ile dildeki eril-dişil ayrımına son verdiğini de vurgular. Kristeva'nın Lacan'ın eril dilin oluşumuyla ilgili görüşlerini kabul etmediğini de aktarır. Yazının devamında semiyotik dille edebî formun arasındaki bağlantının ne şekilde kurulabileceğine değinir. Karaca, II. bölümün son paragrafında Lacan ve Kristeva'nın görüşlerini edebiyat üzerinden tartışır. Semiyotik / dürtüsel dilin edebî metinlerde şiirselliği ürettiğini vurgulayan Karaca, Kristeva'nın görüşlerini daha doğru bulduğunu da ekler. *Ahmet Haşim* alt başlığında şairin şiirlerinde anne kavramının önemli bir izlek olduğunu hatırlatır. Devamında Şahika Karaca, Ahmet Haşim'in şiirleriyle alakalı "babanın adına / dil alanına girmemesi onun annede takılıp kalmasına yani imgesel alanda kalmasına neden olmuştur. Bütün bu sebeplerden dolayı Haşim'in şiirlerinde anne bir devamlılık olarak yer alır" (Karaca, 2024: 49) şeklinde önemli bir tespitte bulunur. "Yüceltim Olarak Şiir" alt başlığında yüceltimin psikanalizin bir terimi olduğuna dikkat çeker. Schuster, Freud ve Paul Ricoeur'un yüceltimi nasıl değerlendiklerini aktarır. Ahmet Haşim'in annesinin kaybı ve babasının işi dolayısıyla şehir şehir dolaşmasının onda kùltürel anlamda yabancılaşmaya neden olduğunu dile getirir. Bu yabancılaşma, yüceltmenin de mevzubahis ettiği kùltürel alanın da etkilenmesine sebep olur. Ahmet Haşim'de ise bu yabancılaşma bulunduğu ortama uyum sağlayamaması şeklinde ortaya çıkar. Karaca, Ahmet Haşim'in simgesel alana uyum sağlayamamasının şiirlerinde anne bedenine dönme isteği şeklinde tezahür ettiğine dikkat çeker. Ahmet Haşim'in ölmüş annesini şiirlerinde canlı tutmaya çalışmasını Marcel Proust'un annesiyle olan ilişkisine benzetir. Anne kaybının meydana getirdiği yokluk hissiyle baş etmenin yolunun "yüceltim" olduğu vurgulanır. Ahmet Haşim'in "Hatime", "O", "Nehir Üzerinde" ve "Ruhum" isimli şiirlerinden mısra örnekleri aktaran Karaca; anne'nin ay, su ile özdeşleştirildiğine

dikkat çeker. “Ölü Anne ve Melankolik Dil” alt başlığında melankoliyle ilgili çalışmaların Freud’un 1917 yılında yayımlanan *Yas ve Melankoli* isimli makalesinden geliştirildiğinin bilgisini verir. Freud’un yas ve melankoli tanımını aktaran Karaca; Ahmet Haşım’ın şiirlerinde kullandığı dilin, duygu ve imgelerde melankolik söyleyişin yoğun olduğuna dikkat çeker. Ahmet Haşım’ın “Çıktığın Geceler”, “Şi’r-i Kamer”, “O Belde”, “Ölmek”, “Zulmet” şiirlerinde melankolinin yoğun bir şekilde işlendiğini vurgulayarak anne-rüya, maziye/anneye dönüş, ütopyik/hayali mekân, anne-ölüm gibi imgelerin mevzubahis edildiği mısra örnekleri verir. Karaca, Ahmet Haşım’ın şiirlerinde annenin varlığının sürekli olarak devam etmesini annesinden geri dönüşü olmayan bir biçimde ayrılmasına bağlar.

“Kayıp Nesne / Necip Fazıl Kısakürek Fenomenal Dünyadan Kopuş ve Şey’e Yolculuk / Anne ve Şey” III. Bölümün başlığıdır. Bölüme “gerçek” ve “Lacancı şey” hakkında bilgi vererek başlayan Karaca, ardından Necip Fazıl Kısakürek’in şiirlerinde hakikat kaygısının ne şekilde tezahür ettiğine değinir. Şairin henüz 24 yaşındayken yazdığı “Kaldırımlar” şiirinden mısra örnekleri verir. Bu mısralarda tespit edilen imgelerin neler olduğuna sırasıyla dikkat çeker. “Şey ve Arzu” alt başlığında arzu kavramını alıntılarla tanımlar. Ardından Necip Fazıl’ın “Bekleyen” ve “Beklenen” şiirlerinde arzu nesnesinin nasıl işlendiğini dördüklüklerle örneklendirir. “Ölüm ve Şey” alt başlığında Necip Fazıl Kısakürek’in Ölüm Odası şiirinde ölüm kavramının neye işaret ettiğini açıklar. “Hakikat ve Şeyin Kaygısı” alt başlığında ise evvela kaygı kavramına değinen Karaca, ardından Necip Fazıl’ın *Çile* şiirinde hakikat-kaygı ilişkisinin dikkat çekici olduğunu vurgular. “Çile” şiirinden kavrama örnek teşkil edecek dördüklüğe yer verir. Deliliğin sanat ve edebiyatın vazgeçilmez imgeleri olduğuna “Şey ve Delilik” alt başlığında dikkat çeker. Devamında Necip Fazıl’ın “Gizli” isimli şiirinde şey ve deliliği özdeşleştirdiğini belirtir. “Sonlu ve Sonsuzun Diyalektiği”nde evvela varoluş kavramını sorgular. Bölümün son alt başlığı ise “Gerçeğin/İmkânsızın Peşinde”dir. Gerçek kavramının çeşitli filozof ve psikiyatristler tarafından yapılan tanımlamalarını sıralayan Karaca, “Çile” şiirinin gerçeğin sınırında olma halini dile getirdiği tespitinde bulunarak bölümü sonlandırır.

Karaca, kitabın devamında müstakil olarak dört şairi bölümlere ayırır. “Turgut Uyar – Gerçeğe Aşkla Bakış” bölümünde aşkın insanlığı için en önemli duygu olduğuna dikkat çeker. Aşkın pek çok tanımına yer verir. Turgut Uyar’ın “Göğe Bakma Durağı” şiirinden verilen mısra örneklerinin bazılarının sonsuzu imgelediğini belirtir. “Fantezi ve Otoerotizm” alt başlığında fantezi kavramının tanımlamalarına yer verir. Turgut Uyar’ın “Geyikli Gece” şiirinden verdiği mısra örnekleriyle kayıp nesnenin gösterenlerinin neler olduğunu belirtir.

“Edip Cansever – Aşkla Birleşme” bölümünde aşkın birleştiriciliğini mevzubahis eden Karaca, şairin “Yerçekimli Karanfil” şiirinden mısra örnekleri verir. Bu mısralarda aşkla birleşmenin ve birleşmemenin örnekleri olduğuna değinir.

Karaca'nın "Siz Aşktan Na'nlırsınız Bayım" şiirinden mısra örnekleri verdiği bölüm "Didem Madak – Yitik Cennete Dönüş: Anne, Kutsallık ve Şiir" dir. Şiirde yas süreci ve kayıp nesneyle özdeşleşim kurulduğuna dikkat çekerek, anne kaybının travmatik bir yalnızlığa sebep olduğunu aktarır.

"Cemal Süreya – Erotizm ve Ölüm" adı verilen bölümde erotizm ve ölümün iç içe olduğuna dikkat çeker. Nitekim Karaca, Cemal Süreya'nın "Gül" isimli şiirinde ölüm ve erotizmin vurgulandığını belirtir.

Sonuç olarak Şahika Karaca'nın *Kayıp Nesne / Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri* başlıklı çalışmasının titizlikle hazırlandığı aşikârdır. Bu kıymetli eser Türk edebiyatı tarihinde özellikle şiir incelemelerinin az olduğu göz önünde bulundurulduğunda önemli bir boşluğu dolduracaktır. *Kayıp Nesne / Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri* başlıklı incelemenin istifade edeninin bol olması temenni siyle...

Kaynakça

Karaca, Şahika (2024). *Kayıp Nesne / Türk Şiirinde Kayıp Nesnenin Fenomenleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

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

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından çalışmayla ilgili herhangi bir destek veya teşekkür beyanında bulunulmamıştır.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma ile ilgili yazarın beyan ettiği herhangi bir not bulunmamaktadır.

Katkı Oranı Beyanı: Bu çalışmanın tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.



The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

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

Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

Support and Acknowledgment: No statement of support or acknowledgement was made by the author regarding the study.

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

Author's Note: There are no any notes declared by the author regarding this study.

Author Contributions: All sections of this study have been prepared by a single author.

