

2021
67

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Atatürk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi

Telefon:
+90 442 231 8001

Faks:
+90 442 231 8272

e-posta:
edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr

Web Adresi:
<http://dergipark.gov.tr/atauniefd>

Adres:
Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi - ERZURUM



EDEBİYAT FAKÜLTESİ
Faculty of Letters

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ / ATATÜRK UNIVERSITY

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

E-ISSN 2717-7289

Aralık/December 2021

Sayı/Issue 67



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
(AUEDFD)

ATATURK UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Sayı / Issue: **67**
Aralık / December **2021**
E-ISSN: **2717-7289**

ERZURUM

<http://dergipark.gov.tr/atauniefd>

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (AUEDFD)**

ATATURK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Sayı / Issue: 67, Aralık / December 2021

E-ISSN: 2717-7289

Yayımlayan / Publisher

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Ataturk University Journal of Faculty of Letters

Sahibi / Owner

Yönetim Kurulu Adına Edebiyat Fakültesi Dekanı / On Behalf of the Board of Directors Dean of the Faculty of Letters

Prof. Dr. Dilaver Düzgün

Editör / Editor

Prof. Dr. Korkmaz Meral

Yazı İşleri Müdürü / Editor-in- Chief

Cemal Akbaş

Yardımcı Editörler ve Alan Editörleri / Assistant Editors and Section Editors

Dr. Öğr. Üyesi Çağlar Kıvanç Kaymaz	Teknik Redaksiyon/ Technical Reduction
Doç. Dr. Hasan Kasapoğlu	Dizgi / Typesetting
Doç. Dr. Mevlüt Yüksel	Dizgi / Typesetting
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Avcu	İngilizce Sorumlusu-English Editor
Arş. Gör. Esmâ Seçen	İngilizce Sorumlusu-English Editor
Dr. Öğr. Üyesi Merve Karabulut	Alman Dili ve Edebiyatı / German Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Cansu Gür	Amerikan Kültürü ve Edebiyatı/American Culture and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Hayati Öncel	Arap Dili ve Edebiyatı / Arabic Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Berna Kavaz Kındıgılı	Arkeoloji / Archaeology
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Koçak	Bilgi ve Belge Yönetimi / Information and Document Management
Doç. Dr. Salih Birinci	Coğrafya / Geography
Arş. Gör. Dr. Esra Yavuz	Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları/ Contemporary Turkis Dialects and Literatures
Arş. Gör. Şeyda Arısoy	Fars Dili ve Edebiyatı / Persian Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Emine Aydoğan	Felsefe / Philosophy
Doç. Dr. Kamil Civelek	Fıransız Dili ve Edebiyatı / French Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Aygan	İngiliz Dili ve Edebiyatı / English Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Meva Demir Kaya	Psikoloji/Psychology
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Taşkesenligil	Rus Dili ve Edebiyatı/ Russian Language and Literature
Arş. Gör. Muhammet Emin Doğan	Sanat Tarihi / Art History
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Öz	Sosyoloji / Sociology
Doç. Dr. İbrahim Etem Çakır	Tarih / History
Doç. Dr. Ahmet Topal	Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature
Doç. Dr. Sevdâ Önal Kılıç	Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Hüsna Kotan	Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature

AUEDFD'nin tarandığı dizinler / AUEDFD is indexed by:

TÜBİTAK ULAKBİM TR DİZİN, SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini), WorldCat, Google Scholar, İdealonline

Kapak Tasarım / Cover Design

Atatürk Üniversitesi Marka Yönetim Birimi / Ataturk University Brand Management Unit

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (AUEDFD)**

ATATURK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı 25240 ERZURUM
Telephone: 0 442 231 8001 e-posta: edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr

Yasal Sorumluluk / Legal Responsibility

Makalelerin dil, üslup ve içerik sorumluluğu yazarlara aittir.
Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler, dergimizi ve kurumumuzu bağlamaz.
The language, style and content responsibility of the articles belong to the authors.
The views and opinions expressed in the articles do not bind our journal and our institution.

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet Sarı	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Almaz Ulvi Binnatova	Bakü Nizami Edebiyat Enstitüsü
Prof. Dr. Anke Strüver	Universität Hamburg Bundesstrabe
Prof. Dr. Eric de Bruyn	Freie Universität Berlin
Prof. Dr. Etienne Piguet	Universität Neuchâtel
Prof. Dr. Esedullâh Vâhid	Tebriz Üniversitesi
Prof. Dr. Funda Kara	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Baydemir	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Kasımcan Sadıkov	Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü
Prof. Dr. Kelvin Knight	London Metropolitan University
Prof. Dr. Lorenzo Pericolo	Universität Warwick
Prof. Dr. Mehmet Zaman	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. M. Jafar Yahaghi	Ferdowsi University of Mashhad
Prof. Dr. Nuray Karaca	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Rainer Maria Czichon	Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Steve Dery	University of Laval
Prof. Dr. Ümit Kılıç	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Zaza Tsursumia	St. King Tamar University of Patriarchate of Georgia

YAYIN DANIŞMA KURULU/BOARD OF EDITORIAL ADVISOR

Prof. Dr. Ahmet Sarı	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Kâzım Ürün	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Alexander Murphy	University of Oregon Eugene / USA
Prof. Dr. Almaz Ulvi Binnatova	Bakü Nizami Edebiyat Enstitüsü / Azerbaycan
Prof. Dr. Ali Utku	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Tilbe	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Prof. Dr. Anke Strüver	Universität Hamburg Bundesstrabe / Germany
Prof. Dr. Aysel Ergül Keskin	İstanbul Aydın Üniversitesi
Prof. Dr. Ayten Er	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Bakıcan Tahliyev	Taşkent Nizami Devlet Pedagoji Üniversitesi Özbekistan
Prof. Dr. Berikbay Sağındukulı	Farabi Üniversitesi / Kazakistan
Prof. Dr. Birol Can	Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Carlos Dews	John Cabot University / Italy
Prof. Dr. Cevat Başaran	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Daniele Benati	Alma Mater Studiorum University / Italy

Prof. Dr. Dilaver Düzgün Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Dünder Alıkcılıç Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Eric De Bruyn Freie Universität Berlin/ Germany
Prof. Dr. Esedullâh Vâhid Tebriz Üniversitesi / İran
Prof. Dr. Etienne Piguet Universität Neuchâtel / Switzerland
Prof. Dr. Geza David Macaristan Bilimler Akademisi
Prof. Dr. Haldun Özkan Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Heike Wiese Humboldt Universität zu Berlin / Germany
Prof. Dr. Hüseyin Baydemir Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Yurttaş Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Yerebakan Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Kasımcan Sadıkov Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü / Özbekistan
Prof. Dr. Kâzım Köktekin Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Kelvin Knight London Metropolitan University / England
Prof. Dr. Lorenzo Pericolo University of Warwick / USA
Prof. Dr. Mehmet Yavuz Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt Zaman Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt Özben Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mohamed Abdellatef Haredy Ayn Şems Üniversitesi / Mısır
Prof. Dr. Mohammad Jafar Yahaghi Ferdowsi University of Mashhad / İran
Prof. Dr. Mohamed Younes Abdelaal Ayn Şems Üniversitesi / Mısır
Prof. Dr. Muhammet Hanifi Macit Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Murat Kacıroğlu Erzurum Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nimet Yıldırım Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nuray Karaca Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nurşat Jumadilova Karaganda University Bolashak/Kazakistan
Prof. Dr. Orhan Kemal Tavukçu Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Rainer Maria Czichon Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Ramiz Esgerov Bakü Devlet Üniversitesi / Azerbaycan
Prof. Dr. Sarah Atıs Wisconsin Madison University / USA
Prof. Dr. Sedat Adıgüzel Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Steve Dery University of Laval/ Canada
Prof. Dr. Vedat Keleş Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldız Akpolat Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya Sümbüllü Erzurum Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Cumali Şabanov Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü / Özbekistan
Doç. Dr. Lilian Elena Boscan University of Bucharest / Romania
Dr. Öğretim Üyesi Eid Fathi Abdellatif Abdelaziz Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Elena Napolnova Demiriz İstanbul Özyeğin Üniversitesi

67. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 67

Prof. Dr. Abdülbaki etin	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nahmedov	Adnan Menderes Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan Uygur	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih Sakallı	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Gülhan Atnur	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Ethem Atnur	Milli Savunma Üniversitesi
Prof. Dr. Kazım Göktekin	Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Lutviyye Asgerzade	Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Prof. Dr. Mehmet Sait Dilek	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Trenek	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Hanifi Macit	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem Daşdemir	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Müjdat Avcı	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Salih Okumuş	Priştine Üniversitesi
Doç. Dr. Adem Balkaya	Kars Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Adem Peker	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Topal	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Erem Sarıkoca	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Firdes Temizgüney	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Levent Őentürk	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Maksut Yiğitbaş	Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Melike Gökcan	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Naim rkmez	Erzurum Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Nazire Erbay	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Nevzat zel	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Nurullah Yılmaz	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer Subaşı	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Savaş Eğilmez	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Servet Tiken	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Şafak Oğuz	Kapadokya Üniversitesi
Doç. Dr. Temmuz Günü Őavran	Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. Yasemin Yaylalı	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin Mahmut Yakar	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bahri Kuş	Sakarya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Caner Solak	Erzurum Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Derya Gürcan Yıldırım	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Elif Kaya	Artvin oruh Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Elif Őebnem Demirci	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Feridun Kaya	Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hayati ncel	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kemal Taşcı	Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M Yasin Taşkesenlioğlu	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet Tüzen	Gümüşhane Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Buğra zhan	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazife zbe Atalay	Başkent Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nilay Kınay	Hakkâri Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi zgr Tokan	Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Őennur Bakırtaş	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yıldırım zsevęe	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sarıkaya	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Yalçın	İstanbul Doğuş Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zehra Kımışoğlu	Kars Kafkas Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

JENERİK / GENERIC

EDİTÖRYAL / EDITORIAL

MAKALELER / ARTICLES

DİL & EDEBİYAT / LANGUAGE & LITERATURE

Röşen Memmedov	Ahmet Ümit'in "Kar Kokusu" Romanı Üzerine İnceleme	1-18
	An Analysis on Ahmet Ümit's Novel "Snow Scent"	
Ömer Faruk Karakuş	Hâfız İbrahim'in Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid	19-31
	Sultan II Abdulhamid In The Poems Of Hâfız Ibrahim	
Lala Hasanova	Bədii-Sənədli Bioqrafik Nəsrə Psixologizm	32-41
	Kurgu Belgesel Biyografik Eserlerde Psikolojizm Özellikleri	
	Features of Psychologism in Fictional Documentary Biography	
Özkan Daşdemir	Simurg İle İlgili Açıklayıcı Bir Metin: Der Beyân-I Ahvâl-İ Sîmurg-I 'Ankâ	42-51
	An Explanatory Text About Simurg: Der Beyân-ı Ahvâl-i Sîmurg-ı 'Ankâ	
Muhammet Atasever	Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy'da Aile	52-78
	The Family Concept in the Parable of Salur Kazan's Killing Seven-Headed Dragons	
Bülent Şığva	Mollâ Câmî'nin Yûsuf U Züleyhâ Mesnevisinde Dâriyye	79-101
Kübra Kıran	A Commentary on the Masnavi of Yusuf and Zuleyha by Mollah Jami	
Pelin Seçkin	Zamanın Olumsuz Olabilir mi?	102-108
	Could It Be The Negative of Time?	
Yağmur Yıldırım Bayrakçı	"Epik Bir Resim Kitabı" Olan <i>Benim Adım Kırmızı</i>'da Manzaranın Keşfi	109-121
	The Discovery of The Landscape in <i>My Name is Red</i> , An Epic Painting Book	
Orhan Kılıçarslan	19. Yüzyıl Divan Şairi Hayrî ve Şiirleri	122-146
	19th Century Diwan Poet Hayri and His Poems	
Salidə Şərifova	Tecelli Sercan Sirmannın "İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı" Romanının Problematikası, Janr Xüsusiyyətləri, Kompozisiyası və Bədii Obrazları	147-165
	Tecelli Sercan Sirman'ın "İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı" Romanının Sorunları, Tür Özellikleri, Kompozisyonu ve Sanatsal Görşelleri	
	Problems, Genre Features, Composition and Artistic Images of Tecelli Sercan Sirman's Novel "The Tree of Knowing Good and Evil"	
Havvaana Karadeniz	Melih Cevdet Anday'ın "Güneş Saati" Adlı Şiirinin Ontolojik Yöntemle Çözümlemesi	166-184
	Analysis of Melih Cevdet Anday's Poem "Gnomon" (Güneş Saati) With Ontological Literary Theory	

Kadriye Keskin **Kadınlıktan Anneliğe, Annelikten Eril Sisteme Uzanan Çizgide “anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri”** **185-218**

"Verses to the mother and her postmortem signs" in the Line Extending from Womanhood to Motherhood, from Motherhood to the Masculine System

Victoria Bilge Yılmaz **A Frame of Hopelessness in English Modernist Poetry** **219-231**

İngiliz Modernist Şiirde Umutsuzluk Çerçevesi

Yusuf Çopur **Sadri Ertem’in Öykülerinde Tema** **232-247**

Theme in Sadri Ertem's Stories

Abdulkadir Korkmaz **Dâstân-I Ejderhâ’nın Paris Biblotheque Nationale (Turc 396) Nüshası Üzerine Bir İnceleme** **248-279**

An Investigation on The Paris Bibliotheque Nationale (Turc 396) Copy of The Dragon Legend

FELSEFE & PSİKOLOJİ & SOSYOLOJİ / PHILOSOPHY & PSYCHOLOGY & SOCIOLOGY

İbrahim Aksakal **Egemen Söylem Karşısında Kadın: Erkek Hegemonyasında İkinci Cins** **280-314**

Women Against Hegemonic Discourse: Second Gender Under Male Hegemony

Gizem Doğan **Otomobilleşen Eril Kentler ve Yürüyen Akışkan Dişil Bedenler** **315-331**

Automobilized Masculine Cities and Walking Fluid Feminine Bodies

Gülten Ünal **Çocuk Oyunlarının Bilişsel Gelişime Etkileri: “Eski Minder” Ve “Deve-Cüce” Örnekleri** **332-345**

The Effects of Children’s Games on Cognitive Development: The Examples of “Eski Minder” & “Deve-Cüce”

Mehmet Buğra Özhan **Üniversite Öğrencilerinde Bilişsel Esneklik ve İyi Oluş (Perma) Arasındaki İlişki: Bir Yapısal Eşitlik Modellemesi** **346-362**

Mehmet Boyacı

Examining the Relationship between Cognitive Flexibility and Well-Being (PERMA) in University Students: A Structural Equation Modeling

Kutsi Kahveci **Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümler Tartışması Üzerine Düşünceler** **363-375**

The Return to Philosophy: The Views on The Discussion of Universals

Hatice Nur Koçak **Psychometric Properties of The Turkish Version of The Questionnaire of Group Responsibility of Cooperation in Learning Teams** **376-389**

Senanur Sayınta

Şeyma Nur Karabacak
Ozan Bıçakçı
Erol Özçelik

Öğrenme Gruplarında Grup Sorumluluğu ve İşbirliği Ölçeği’nin Türkçe Versiyonun Psikometrik Özellikleri

TARİH & BİLGİ VE BELGE YÖNETİMİ / HISTORY & INFORMATION AND DOCUMENT MANAGEMENT

Hacer Göl **Mehmet Nuri Paşa ve Yıldız Mahkemesi Savunması** **390-418**

Mehmet Nuri Pasha and Yıldız Court Defense

Şaban Cem Tüysüz **Muzafferiler Tarihinde Şah Şüca (1358-1384)** **419-441**

Shah Shuja in The History of Muzaffarids (1358-1384)

Ahmet Sefa Yıldırım **13.-15. Yüzyıllarda Azak Denizi’nde Balık ve Havyar Ticareti** **442-448**

The Fish and Caviar Trade in The Sea of Azov in 13th and 15th Centuries

Güler Demir

Bilgi Çağında Kütüphaneler: Kuramsal Bir Sorgulama

449-480

Libraries in the Information Age: A Theoretical Examination

ULUSLARARASI İLİŞKİLER / INTERNATIONAL RELATIONS

Erhan Uzun

The Case of Afghanistan in Nato's Strategic Communication Concept in Combating Terrorism

481-495

Terörizmle Mücadelede NATO'nun Stratejik İletişim Konsepti ve Afganistan Örneği

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 1-18

**AHMET ÜMİT'İN “KAR KOKUSU” ROMANI ÜZERİNE
İNCELEME**

An Analysis on Ahmet Ümit's Novel of "Snow Scent"

(Makale Geliş Tarihi: 10.03.2021 / Kabul Tarihi: 05.05.2021)

Rövşen MEMMEDOV*

Öz

Makale, polisiye türünün Türkiye'deki en büyük temsilcisi Ahmet Ümit'in en ünlü romanlarından biri olan “Kar Kokusu”un analizine ayrılmıştır. Her şeyden önce, polisiye türünün kökeni, gelişimi ve en ünlü temsilcilerinden bahsedilmiştir. Tür hakkında geniş bilgi verilerek onun yaratıcıları ve eserleri tartışılmış, konuyla ilgili teorik bilgiler veren akademisyenlerin ve eleştirmenlerin araştırmalarından alıntılar yapılmıştır. Polisiye türünün kökeni hakkında farklı görüşler vardır. Bu nedenle eleştirmenler, türü ilk kimin yarattığı ve eserlerinde onu hangi perspektiften tanımladıkları konusunda aslında spekülasyonlara yer verirler. Söz konusu edebî tür, 19. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen gelişimini II. Dünya Savaşı'ndan itibaren yaşamaya başlamıştır. Polisiye türü, toplumda mantık ve bilim kavramlarının hızla öne çıktığı bir dönemde oluşmuştur. Bu nedenle 19. yüzyılda bu tür, sanayileşme, bilimsel ve teknolojik ilerlemeye paralel olarak gelişen bir alan olarak kabul edilmektedir. Batı edebiyatı zamanla modernleşme aşamasına gelmiştir. Bu türün Türk edebiyatında kullanımı ise 20. yüzyıla, 1980'li yıllara kadar uzanmaktadır. Türün Türkiye Cumhuriyeti'nde ortaya çıkışı doğrudan sosyo-politik süreçlerle ilgilidir. Böylece sağ-sol çatışmaları dönemin edebiyatını da etkilemiş ve polisiye türünün popülerleşmesinin temelini atmıştır. Makalede incelenen “Kar Kokusu” adlı eser, türün en parlak örneklerindedir. Üye olduğu parti tarafından Moskova'ya gönderilen Ahmet Ümit, yaşadığı olayları, Sovyet sistemini, güvenlik hizmetini vb. anlatmış, olayları edebî bir dille yorumlamış ve bir kitaba

* Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; *Asst. Prof. Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Science and Letters Department of Turkish Language and Literature*, rrr_188@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8821-0517>

aktarmıştır. Bu makalede roman edebî, felsefî, tarihî açıdan detaylı şekilde incelenmiş, karakterler tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Polisiye Türü, Ahmet Ümit, “Kar Kokusu” Romanı, Nietzsche ve Schopenhauer Felsefesi

Abstract

Article largest representative in Turkey, one of the types of crime Ahmet Ümit's most famous novel, "Snow Scent" is devoted to the analysis. First of all, the origin, development and most famous representatives of the detective genre are mentioned. Extensive information is given about the genre, its creators and works are discussed, and quotations are taken from the research of theoretical scholars and critics. There are different opinions about the origin of the detective genre. Critics therefore speculate as to who first created the genre and from what perspective they define it in their work. Although the species originated in the 19th century, it began to evolve from the Second World War. Detective genre was formed at a time when the concepts of logic and science were rapidly gaining ground in society. For this reason, the detective genre in the 19th century is accepted as a field that developed in parallel with industrialization and scientific and technological progress. Western literature has passed this stage in time and has come to the stage of modernization. The use of this genre in Turkish literature dates back to the 80s of the 20th century. The emergence of the kind of the Republic of Turkey is directly related to the socio-political process. Thus, right-left conflicts affected the literature of the period and laid the foundation for the popularization of the crime genre. The work called "Snow Scent" examined in the article is one of the brightest examples of the genre. Sent to Moscow by the party of which he is a member, Ahmet Ümit has experienced events, the Soviet system, security service, etc. He told, interpreted the events in a literary language and transferred them to a book. In the article, the novel was examined in detail in literary, philosophical and historical terms, and the characters were analyzed.

Key words: Turkish Literature, Detective Genre, Ahmet Ümit, “Snow Scent” Novel, Nietzsche and Schopenhauer Philosophy

Giriş

Polisiye türü ağırlıklı olarak edebî ve sinematik tür olarak eserleri, koşullarını açıklığa kavuşturmak ve bilmeceyi çözmek için gizemli bir olayı inceleme sürecini anlatan bir edebi türdür. Genellikle böyle bir olaya cinayet dâhil olur, dedektif onun soruşturmasını yapar, faillerin kimliğini açıklar; bu durumda, çatışma kanunsuz bir adalet çatışması üzerine kuruludur ve sonuç olarak genelde adalet kazanır.

Polisiyenin bir tür olarak ana özelliği, koşulları bilinmeyen ve açıklığa kavuşturulması gereken bazı gizemli olayların çalışmasındaki varlığıdır. "En sık tarif edilen olay bir suçtur, ancak cezai olmayan olayları araştıran dedektifler vardır. Örneğin, kesinlikle dedektifin türüne ait olan Sherlock Holmes Notları'nda, on sekizden beş hikayesi suç içermez." (Bavin, 1991: s. 206).

Polisiye türün yaygınlaşması 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Türün doğuşu ile ilgili görüş birliği yoktur:

"Bazıları, Gaston Leroux'un 'Sarı Odanın Esrarı'na (*Le mystère de la chambre jaune*) (1908) bağlarken, diğerleri Amerikalı yazar Edgar Allan Poe'nun 'Morgue Sokağı Cinayetleri' (*The Murders in the Rue Morgue*) (1895) eserine bağlamaktadır." (Silverman, 1991: s. 171)

Ancak, dünya edebiyatı tarihindeki ilk polisiye romanı, Charles Felix'in "Notting Hill'in Sırrı" romanı kabul edilmektedir. "Bu roman ilk olarak 1862-1863 yıllarında bölümlerle "Once a Week" dergisinde yayınlanmıştır. Daha sonra 1863 yılında bağımsız kitap olarak "Bradbury & Evans" yayınevi yayınladı." (İsmayılı, 2012).

Dostoyevski'nin ünlü romanı Suç ve Ceza'yı klasik bir polisiye hikayesi olarak gören eleştirmenler de var. Ancak ne Dostoyevski ne de dünya edebiyatının diğer tanınmış yazarlarında polisiye türü maceracılıktan öte geçemez. Polisiye türü çok ciddi gelişim aşamalarından geçmiştir. İlk başlarda "Hermetik dedektif" (küçük bir alandaki olayların tanımı - bir oda, ofis, araba, ev) popüler olmasına rağmen, 1980'lerden başlayarak dünya polisiye edebiyatı kendi gelişiminin bir sonraki aşamasına başladı. Dünyaca ünlü yazarlar, polisiyeyi diğer türlerle sentezleyebildiler ve sonuç olarak yeni edebî türler yarattılar. Bu girişimlerin sonucunda tarihi polisiye, entelektüel-kültürel, siyasi-toplumsal, mistik ve fantastik polisiye türleri meydana geldi.

"Bugün ise polisiye inanılmaz sayıda çok alttüre sahiptir ve diğer türlerde yazılan romanları da kurgu yapısıyla etkilemekte ve böylece romanlara polisiyenin okumayı kolaylaştıran sürükleyici öğeleri eklenmektedir; "örnek olarak Umberto Eco'nun "Gülün Adı" (1980) veya Orhan Pamuk'un "Benim Adım Kırmızı" (1998) verilebilir." (Collins, 2012: s. 192).

Polisiyenin ciddi bir edebî tür olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Bu fikirlerin çoğu bir gerçeğe dayanmaktadır. Modernitenin gerekliliklerinden biri de "sanat halk için" ilkesidir. Durum böyleyse, yazarın sevilen, okunan eserlerinin yeni yayımlanmasını hevesle bekleyen bir okuyucu kitlesinin olduğu bir durumda, edebiyat eleştirisi adına bu tür çalışmaları görmezden gelmek ve dışlamak bir hatadır.

“Sevin Okyay'ın vardığı sonuç gibi, dedektif hikâyelerinin de iniş ve çıkışları vardır. Bir edebiyat eseri popüler hale geldiyse onu kıskançlık olarak görmek haksızlık olur. Cervantes'in serbest ağırlık kavramını bir zamanlar kabul etmeyen edebiyat eleştirisi, bugün modernist düşüncenin etkisi altında bu reformu bir ağırlık olarak kabul etmiyormuş gibi davranamaz. Zaten formun içeriğin kölesi olduğu bir zamandır ve bu yaklaşımı haklı görüyoruz. Çünkü hiçbir bilim örnek oluşturamaz.” (Sadık, 2014: s. 8)

1. Ahmet Ümit ve Polisiye Türü

Dünya edebiyatının farklı evrelerinde bulunan ve edebiyat eleştirmenleri tarafından çokça tartışılan polisiye türü, çok sonralar Türk edebiyatında hak ettiği yeri almıştır. Polisiye türü konusuna Türk edebiyatı eserlerinde neredeyse hiç değinilmemiş, hatta inanılmaz derecede kaçınılmıştır.

“Polisiye türünün dünyada yazarı bol, fakat Türkiye’de bir elin parmağını geçmeyen yazara sahiptir. Oysa ki polisiye roman altyapısının ve malzemesinin bolca bulunduğu bir ülke Türkiye. Bazı edebiyat eleştirmenleri polisiye romanın geç-kapitalist dönemin bir sonucu olduğunu, toplumun bu maruz kalmışlığının etkisiyle kendini var ettiğini savunur. Yani özünde polisiye roman, bir kapitalizm yaratımıdır. Oysa polisiye türünün konu aldığı cinayet olgusu, ilk insana kadar gider.”¹

Ahmet Ümit polisiye türüyle ilgili şunları söyler:

“Bir süre sonra polisiyenin muhteşem bir entelektüel etkinlikte yazılabileceğini gördük. Umberto Eco'nun en çok satan “Gülün Adı” veya Borges tarafından yazılan hikayeler bunun en güzel örnekleridir. Dedektifin Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bu kadar çok okunmasının ana nedeni, iyi bir okuyucu kitlesine sahip olmasıdır. Okur kitlesi için güzel bir dedektif şölenu. İyi gelişmiş bir okur kitlemiz olmadığı için insanlar hala romanlarda yaşam formülleri arıyorlar.”

12 Eylül 1980 darbesinin ardından üyesi olduğu Türk Komünist Partisi tarafından ideolojik eğitim için Moskova'ya gönderilen Ahmet Ümit, Türkiye'de polisiye türünün en olgun isimlerinden biridir ve hem üslup hem de konunun anlatımı açısından kendine özgü yapıtlarıyla ülkesinde pek yaygın olmayan türün özgün örneklerini yaratmıştır. Bu türde eserler verme sebebini yazar şu şekilde ifade etmiştir:

“Polisiye yazmamın asıl sebebi 14 yaşımdan 29 yaşıma kadar olan hayatım. Polisiyeye başlamam yazarlığa başlamam gibi kendiliğinden oldu. “Çıplak Ayaklı Gece” adlı öykü kitabımda bir hikâye vardı. O zaman Şehir Tiyatroları'nda yönetmen olan arkadaşım Ali Taygun bu öyküyü okudu ve dedi ki “ Sen polisiye yazıyorsun”. Ben polisiye yazdığımı düşünmüyorum tabii. Sonra anladım; 78 kuşağından biriyim. 1974'ten 1989'a kadar olan 15 yılım tam bir kaçmaca kovalamaca içeri-

¹ <https://www.sanatduvari.com/sonunu-bildigim-romana-polisiye-demem>. Ümit Yiğit 16 Ocak 2016.

sinde geçti. Sürekli can derdindesin, kendini korumaya çalışıyorsun. Tabii 14 yaşından 29 yaşına kadar yaşadığım hayat yazmaya başlayınca da etkisini gösterdi. O yıllarda yaşadığımız adrenalini kendini yazarken de hissettirdi. Ve polisiye yazmaya başladım.”²

“Bab-ı Esrar”, “Kırlangıç Çılgılığı”, “Sis ve Gece”, “Sultanı Öldürmek” gibi polisiye romanları, yazarın Sovyetler Birliği’nin hâlâ mevcut olduğu yıllarda bizzat yaşamış olduğu deneyimlerine ve gençlik yıllarında eğitim gördüğü Rusya’daki Eğitim Merkezi’nde yaşadıklarına ve hissettiklerine dayanmaktadır.

“Kar Kokusu” romanında ilk dikkat çeken konu mekan seçimidir. Olaylar, kar, kış ve kıyamet üçlüsünün birleştiği bir ülke olan Rusya’da geçer. Eserdeki çatışmalar bir yanda ortak idealleri uğruna canını feda etmekte olan genç TKP üyeleri, diğer yanda “yoldaş” diye hitap ettiklerine işkence yapacak veya buna göz yumacak kadar makam sevdalısı olan insanlar arasındadır.

2. Kar Kokusu Eserinin Olaylar Örgüsü

Olaylar, karakter tanımlamasının ve özellikle komünist felsefenin devrimci romantizm tarzında betimlenmesinin ardından, okumak için ülkeye gelen parti üyesi Mehmet’in öldürülmesiyle başlıyor. Son nefesinde bile, tek hayal kırıklığı, memleketinden binlerce kilometre uzakta öldürülmesi olan Mehmet karakteriyle Ahmet Ümit, eserinde ölümle ilgili düşüncelerini ilk ve son kez anlatarak okuyucuya ölüm ve vatanseverliğin bütünsel uyumunu hissettirmeyi başardı:

“Vatanseverliğin özü, vatan sevgisine ve vatan uğruna kendi çıkarlarını feda etmeye dayanan duygusal bir bağlılıktır. Bu bağlantı aynı zamanda ait olduğu milletin etnik, kültürel, politik ve tarihi özelliklerine göre milli bir duygu veya milli gurur olarak da görülmektedir. Burada vatanın karakterini ve kültürel incilerini korumak ve bu niteliklerle milletin diğer üyeleri ile birlikte kendini tanımak, vatanın ve halkının çıkarlarını korumak da vatansever niteliklerdir.” (Memmedov, 2020: s. 149)

“Ahmet Ümit’in Kar Kokusu romanında devrimci romantizm, devrim olgusu içerisinde değerlendirilir. Devrimci romantizm içerisinde yer alan çilecilik olgusuna, devrime ulaşma maksadıyla yaşanan zorluklar bakımından yer verilir. Ayrıca devrimin bir grubun birleşmesi neticesinde vücut bulacağı ifade edilir. Ancak devrim için çalışan bu gruba karşı, eski düzenin devamını isteyen düzen koruyucuları asker ve polisin de varlığını sürdürmesi romanda belirtilen unsurlar arasındadır.” (Soğukömeroğulları, 2010: s. 1325).

²Nihan Çakıroğlu. Sıradışı Bir Kariyer Öyküsü: Ahmet Ümit!

<https://web.archive.org/web/20101125060839/http://kigem.com/content.asp?bodyID=3860>

Eserde yarattığı neredeyse tüm karakterlerin aksiyolojik özellikleri üzerinde ince detaylarla çalışan yazar, çelişkili karakterler yaratır, aslında okuyucuyu bir ikilem karşısında düşündürür. Hem Türk hem de Rus karakterlerin hakim olduğu eserde Leonid, Cemil, Kerem, Hikmet, Nikolay, Viktor, Asaf, İlya, Durmuş, Yıldırım, Şerif, Turgut gibi karakterlerin hem iç hem de dış dünyaları yazar tarafından detaylandırılmıştır. Yazar roman boyunca genel olarak “Hayatın anlamı nedir?”, “Gerçeği kim temsil ediyor?” gibi sorularla eserle gerçek arasında bağlantı kurmaya çalışır. Gerçek hayatı anlatan Ahmet Ümit romanlarında insan karakterlerini de gerçek hayattan seçer. Bunu kendisi, “Ben gerçek insanı anlatıyorum. Hepimiz katil *olabiliriz. Kafamızdaki gerçeklikle sokaktaki gerçeklik farklıysa travmalar ortaya çıkar. Oysa hayatı güzel yanları kadar çirkin yanlarıyla da bilirsek buna hazırlıklı oluruz.*”³ şeklinde anlatmaktadır.

Yazarın romanı, polisiye türünün suç, katil, sorgulama, şüpheli gibi özellikleri açısından incelediğinde, çalışmanın amacının suçu çözmek değil, çevreyi ve içindeki insanları anlamak veya anlatmak olduğu görülür. Psikoanalitik bilimde de durum benzerdir:

“İnsanları anlama becerisi, insanın sahip olabileceği en büyük değerlerden biri olup, başarılı insanların temel özelliklerindedir. Başkalarını anlama “ben” yerine “biz” diyebildiğimizde, her şeyi affedebilme yetisi kazandığımızda ve karşı tarafın gözüyle dünyaya bakabildiğimizde gerçekleşir.” (Uzm. Dr. Emine Filiz Uluhan).⁴

“TKP taraftarlığı yapan bu romanda toplumcu gerçekçi kuramın temelinde yer alan devrimci romantizm, partizanlık, diyalektik materyalizm, tarihselcilik, olumlu tip öğeleri görülür. Marksizm’e dayalı olan toplumcu gerçekçi kuramı bir bütün olarak algılamak yerine, parçalara bölerek, her öğeyi kendi içerisinde inceleyip sonradan sonuca ulaşmak doğru bir yaklaşımdır. Yani özelden genele ulaşmak sonuca daha net bir biçimde varılmasını sağlar.” (Soğukömeroğulları, 2010: s. 1313).

Yazarın eserin başından itibaren betimlediği detaylar ilk bakışta karmaşık görünse de ilerleyen sayfalarda eserdeki suçun hipotezik çözümünde büyük rol oynamakta ve estetik tadını arttırmaktadır. Eserdeki olaylar üç yönde analiz edilebilir:

³ Ahmet Ümit, “Okurla Satranç Oynamam”, (Röportaj: Nilüfer Oktay), Milliyet Pazar, 23 Eylül 2003, <http://www.milliyet.com.tr/2003/09/23/pazar/paz01.html>

⁴ <https://www.antalyapsikiyatri.com/aile-evlilik-ve-cift-sorunlari/insanlari-anlamak>



Eserin ilerleyen bölümlerindeki olaylar bu üç konu etrafında cereyan eder. Plot çizgisinde birkaç çözülmemiş düğüm olduğu eserde, özellikle, gizli örgütün üyeleri tarafından birbirleriyle iletişim kurmak için kullanılan göstergebilimsel işaretlerin Karl Marx ve Friedrich Engels'in ortak yapıtı olan "Manifesto"da yazılması, herkesin zihninde "Neden bu kitap?" sorusuna rağmen, eserde cevapsız kalmaktadır. (Bu ideoloji SSCB'nin ana ideolojisi olduğundan böyle mükayeseler aparılmaktadır.) Olaylar sezgisel bir yaklaşımla incelendiğinde, bunun nedeni, komünizmle savaşan MİT tarafından aralarına yerleştirilen bir gözlemci ile iletişim kurmak için Marksist ideolojiyi incelemek amacıyla vatanından kilometrelerce uzak bir ülkeye gelmiş parti üyelerinin fikirlerini barındıran ve bu fikirlerin yaratıcıları tarafından yazılan bir kitabı kullanacaklarının ilk başta kimsenin aklına gelmeyeceği düşüncesidir. Bu nedenle, yukarıda belirtilen kitabın ancak eserin sonunda keşfedildiği görülmektedir.

Uzun yıllardır parti üyesi olan Leonid'in, bir zamanlar partinin kurucularından olan Asaf'ı ziyarete giderken katledilen öğrencisi Mehmet'in cansız bedenini bulur. Birbiriyle çelişen iki Rus polis memurunun sorgulanmasıyla suçu kimin, hangi koşullarda işlediğine dair çıkarımlar ortaya atılır. Soruşturmayı gerçekleştiren Viktor ve Nikolay farklı özelliklere sahip olsalar da olaylara indirgeyici (redüksiyonal) bir şekilde yaklaşırlar ve önlerindeki delillere dayanarak Şerif, Kerem, Nejat ve Cemil'den şüphelenirler. Lakin sorguda polislerin "Suçu ıspatlanana kadar herkes masumdur." şiarına değil, "Suçsuzluğu ıspatlanana kadar herkes zanlıdır." düşüncesiyle davrandığı açıkça görülmektedir. Özellikle Cemil'in sorgusu sırasında Viktor'un,

onun fikrinin doğru olup olmadığını umursamayarak, olayın rölativistik (göreceli) yönlerini hesaba katmadan karar vermesi, bunun yanında Leonid'in sarhoş Alexey sayesinde tüm sorunları tesadüfen çözümlemesi aslında yazar tarafından komünizmin kritik yönlerini göstermenin bir yolu olarak da tanımlanabilir.

Eserin bazı bölümlerinde komünizmin temel özelliklerinden biri olan ve “aynı yönde birleşmek” anlamına gelen “yoldaş” kelimesinin absürtlüğüne rastlamak mümkündür. Yazar, romanındaki “yoldaş” kavramının eleştirel sembolizmini tanımlayarak, sözde “üslup ağırlığı”nın ve sıklıkla kullandığı ayrıntıların aslında “düşünce ağırlığı” olduğunu göstermektedir. Eserdeki çelişkiler biraz dikkat edince hemen kendini göstermektedir. Zor zamanlarda, milliyeti ne olursa olsun aynı ideoloji etrafında birleşen insanların olumsuz davranışları, örneğin, Rus polisinin, hatta bir Türk olan Asaf'ın cinayetten sonra öncelikle Türk grubundan şüphelenmesi, Cemil'in sorgusunun işkenceye varması ve bunların “yoldaş” kelimesi ile görmezden gelinmesi yazar tarafından başarıyla geliştirilmiş çelişkilerdir. Bütün bunlar olurken şüphelilerden biri olan Kerem bir mektup bırakarak intihar eder. Rus polisi, kendilerini her zaman durumun çözümüne götürecek basit gerçeklere odaklanır, bu kez Kerem'in öğrenci olduğu unutulur ve el yazmasının gerçekliğini araştırmak yerine yeniden bir katilin aranmasına başlanılır.

Okur, suç anından katilin ve şahidin kimliğinin tespit edildiği ana kadar bir dizi cevaplanmamış soru ile karşı karşıyadır. Örneğin, Boris'in şüphelere son vermek için gönderildiği metro istasyonunda gülmesi manidardır, yazar bu “gizli” kakhahanın kime veya neye yönelik olduğunu açıklamadan Kerem'in katil ve Mehmet'in görgü tanığı olduğu bilgisini bize sunar. Romanın sonunda MİT tarafından partiye sızdırılan bir polis olduğu anlaşılan Mehmet'in, eserde sır olarak kalan önemli bir konuda, Asafa koşarken öldürülmesi de dikkat çekicidir. Nihayetinde okurlar, mağdur olduğu farz edilenin aslında mağdur olmadığı, katil olduğu zannedilenin de aslında mağdur olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalırlar. “*Ahmet Ümit'in romanlarında, cinayet olayının çözümü farklı kurgularla karşımıza çıkar. Yeni yazdığı romanının önceki romanlarıyla ve diğer yazarların romanlarıyla benzerlik göstermemesi için uğraştığını belirten Ümit, her romanını farklı bir sonla bitirmeye özen gösterse de cinayetleri çözmeye ve katili bulma yöntemi üç şekilde karşımıza çıkar: tesadüf, buluş ve itiraf.*” (Gezer, 2006: s. 116).

3. Romanın Karakterler Dünyası: Leonid Karakteri

Roman, bir dönemin gerçeğini ve devrimcilerin deneyimlerini diyaloglar ve monologlar biçiminde tasvir ederek, hem çelişkili hem de özdeş karakterlerin içsel duygularını ve bunların dış çevreye yansımalarını gösterir. Uluslararası Leninizm Enstitüsü'nde⁵ TKP üyelerine ders veren Leonid, eserin ilk sayfalarından itibaren en çok tanınan karakterdir. Leonid'in aksiyolojik özellikleri romandaki karakterlerden

⁵ SSCB Döneminde Marksizm Leninizm Enstitüsü (Günümüzde Sosyalizm Tarihi ve Teorisi Enstitüsü)

farklıdır, çünkü her zaman kendi düşüncelerine önem verir, başkalarının onun hakkında ne düşündüğünü umursamaz ve bunları açıkça söylemekten çekinmez. Leonid ayrıca yazarın bir prototipi olarak da düşünülebilir. Ahmet Ümit'in tecrübesi ile Leonid'in tecrübeleri, Leonid'in derslerinin ana konularından birinin bağımsız düşünme olduğu Sovyetler Birliği hakkındaki eleştirel görüşleri ile Ümit'in konu hakkındaki görüşleri arasındaki paralellikler, yazarın prototipinin bu karakter olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Hatta Leonid'in eserdeki sözüyle siması aynı, tüm duyguları yüzüne yansıyan tek karakter olmasını da Ahmet Ümit'in roman içinde tepkisini gösterme ihtiyacına bağlamak mümkündür.

10 yıl önce karısı Larissa'yı kaybettikten sonra alkol tedavisi görmüş, zamanla büyük değişimler yaşamış karakterin eski dostu Andrey Alegoviç ile diyaloglarında Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer gibi egzistansiyalizm (varoluşçuluk) temsilcilerinin eserlerinin yanı sıra, onların yıllar içinde yarattığı düşünce tarzını ve yaşam felsefesini de izlemek mümkündür. Öğretme mesleğini, kendisini bir tür hayata yeniden bağlama olarak gören ve deontolojik kuralları sadakatle uygulayan Leonid, *Schopenhauer'in Felsefesi'nin*⁶ (Güçlü vd., 2002: s. 1280) temelini oluşturan bilişsel karanlığı reddederek intüisyonel (sezgisel) göreliliği karanlık gerçekliğe tercih etmektedir. Komünizmin vatani olan bir ülkenin vatandaşı olan karakterin dilinden tanımlanan "Türk" kavramı, dünyada hala uğruna savaşmaya değer "iyimser umutların" sembolüdür. Bir zamanlar ülkesini yöneten ve şimdi Türkiye'de yanan devrimin alevlerini gören öğretmen, Türk ve Rus düşüncesinin benzerliğine inanıyor gibi görünür. Yazar, suçun çözümünde büyük rol oynayan karakteri oluşturarak, okurları varoluşçu Marksizm'in fikirlerini ve içinde yaşadığı tarihsel dönemi yansıttıracasına "özgür düşünce" ilkeleriyle karşı karşıya bırakmaktadır. Schopenhauer'in rasyonel felsefesinin gerçeklerine rağmen, hayatını adım adım, renkli bir şekilde yaşayan ve sorguda bu tür irrasyonel düşüncelere sadık kalan Leonid, böylelikle olayların çözümünde başrol oynayarak haklı gösterilir, ancak figürün karakterindeki çelişkiler sorguda kendini göstermektedir.

Romanda suç ve intiharın septik (kuşkucu) yönleri analiz edilirken, öğrencilerinin en büyük eksikliğinin eleştirel ve şüpheli olmamak olduğunu belirten bir öğretmenin Rus polisine "paranoyak" demesi kendi içinde çelişkilidir. Nikolay ve Viktor'un basit gerçeklerle birleştirdiği sonuca inanmadan, septik düşüncelerinin peşine düşen Leonid, yolun sonundaki başarısının sebebinin de empati ve rölativistik (görecelilik) düşüncesi olduğuna inanır. Her bakış açısının doğru olduğuna inanan Leonid, kahraman olarak tanımlandığı öğrencileriyle ilgili şüphelerini sadece gerçeklerle değil, deneyimlerini de hayal ederek haklı çıkarır.

⁶ Schopenhauer'un en temel felsefe savunusu, evrendeki her şeyin altında yatan temel gerçekliğin, yani Kant'ın "kendinde şey"inin (Ding an sich), "istenç" olduğunu tanımlamaya yöneliktir.

Belirtmek gerekir ki “*insan*” sorunu, yazarın bu karakterin kendi özelliklerinin yanı sıra başkalarına ilişkin görüşleriyle de ele almak istediği konulardan biridir. Varoluşçu bir okuyucu olarak Leonid, insan doğasının karmaşıklığını ve bu karmaşıklığın doğasında bulunan değişkenliği algılar. Ancak eserdeki asıl sorun, bu değişikliklerin toplum yasalarına uymasındır. Böyle bir toplumun olmadığı bir ülkede, kendisini mütevazı sanan bir öğretmenin düşüncelerine “tuhaflik” denir. İlyas gibi samimiyetsiz davranışları, öğretici cümleleri ve becerikli oyunculuğu olan öğretmenlerle çevrili olan ortamda... Belki de çevresindekiler tarafından normal olarak adlandırılmak garip olurdu, nitekim Yuri Konstantin ile yaptığı bir konuşmada Leonid'in bu durumla ilgili endişeleri görülmektedir. Sahte davranışları günlük yaşamlarının bir parçası haline gelen insanların çevresinde küçük bir samimiyetsiz yalan, aslında öz “ben”ine yabancılaşmanın ilk adımı olarak görülebilir. “*'Kar Kokusu'* romanında yabancılaşma, insanın sevdiğine karşı bir şey hissetmemesi şeklindedir. Ayrıca, topluma, yaşadığı kente ve insanın kendine yabancılaşmasındaki temel sebep, yaşlanmadır.” (Soğukömeroğulları, 2010: s. 1324).

Buna benzer bir konu Ahmet Ümit'in diğer bir romanı olan “Beyoğlu Rapsodisi”nde de geçer. Romanda “ben”, mekân ile özdeşleşmektedir: “*Eserde kişiler ve mekânlar arasında çok yönlü bağlantılar kurulur. Dış dünyanın ezberlenmiş yapıtları karşısında “ben”ine saklanan birey, yaşadığı mekânda gizlenme psikozu içindedir.*” (Yaşar, 2012: s. 52).

“*Kar Kokusu*”nda bu absürtlüğü tam olarak yaşayan karakter, MİT dönemindeki gibi çeşitli kimliklerin yarattığı yabancılaşma duygusu sadece görünüşünü değil iç dünyasını da etkileyen ve onu ‘ben’ine yabancılaştıran Yıldırım'dır. Bu robotlaştırılmış kimlikler arasında Yıldırım ailesinin yanına gittiğinde basitçe ‘ben’ine dönüşmekteydi. Eser, Leonid'in Türk öğrencilerin yanında yer almakla suçlanan vatanseverlik anlayışının yazar tarafından rasyonel olarak geliştirildiğini, hatta görüşlerini sorgulayanlardan üstün olduğunu yansıtmaktadır. Aslında en başından beri Türkleri ve Türk öğrencileri sevmesinin sebebi, onlara baktığında ülkesinin çalkantılı dönemlerini hatırlamasıydı. Hayata dair pek çok ironik görüşün ortasında, yazarın kendi sözleriyle, ülke insan düşüncesine ve davranışına nüfuz etmekteydi.” (Ümit, 2018: s. 233).

4. Asaf Karakteri

Asaf, Leonid'in çevresinde robotik kimliğe sahip olanlardan biridir. İç dünyalarıyla birlikte insan çelişkilerini, aynı zamanda deneyimlerinin yarattığı düşüncelerle anlatabilen yazarın, dogmatik özellikleriyle her zaman kendisini önemli bir kişi olarak sunmaya çalışan Asaf karakterini yaratması, “yoldaş” kelimesinin okurlara sembolizmden başka bir şey olmadığını bir kez daha açıklar. “Yoldaş” dediği Mehmet'in cinayetinden yararlanarak eski gücünü yeniden kazanmaya çalışan Asaf, dogmatik itaat ilkesini bile kendi lehine kullanmayı amaçlar. Leonid'in yüz ifadelerini

yansıtmadaki başarısızlığı yazar tarafından yılların deneyimi olarak görülse de, Leonid'in yazarla aynı deneyime sahip olduğu düşünüldüğünde, buna samimiyet işareti demek daha gerçekçi olacaktır. İçinde sınıf veya tabakalaşmanın olmadığı bir ideoloji olan komünizmin çelişkileri bu karakterle ortaya çıkmaktadır. Leonid'in partinin kurucularından biri olması vb. nedenlerle soruşturmadan uzaklaşmaya çalışması, Asaf'ın iç liderliğini ve üst sınıf ruhunu ortaya koyar. Bu karakter geleneksel ve sosyalist bakış açısıyla incelendiğinde öncelikle ilk sayfalarda tanımlanan yaşlı hâli gözümüzün önüne gelmelidir, partinin kurucularından biri olduğunu düşünürsek geleneklerine aşırı bağlı bencil bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, sevilmeyen TKP üyelerinin işlerine zorla müdahale ve onları sorgulama girişimleri, "ben"ini tatmin etmek için değil, olayları kendi yararına kullanma arzusu sebebiyledir.

5. Konformist Fikirli Hikmet Karakteri

Birbiriyle çelişen karakterlerin yanı sıra Asaf gibi insanların yaydığı dogmatik ve konformist fikirleri paylaşan Hikmet gibi karakterler de vardır. İlk bakışta Asaf gibi düşündüğünü zannetsek de, onu geleneksel bir karakter olarak tanımlamak daha doğrudur, nitekim eserin ilerleyen sayfalarında onun birtakım fikirlerden bağımsız düşünemeyen rahatlatıcı bir adam olduğunu görürüz. Hikmet, romanda inovasyonu kapalı bir karakter olarak tasvir edilse de, onu rahatsız eden şeyin yenilikler değil, yeniliklerin yaratabileceği sonuçlar olduğunu tahmin etmek zor değildir. Eserdeki tüm diğer karakterler Leonid karakterinin tam tersi olarak adlandırılabilir, Hikmet ise onun varoluşçu fikirleriyle en çelişkili imaj olarak karşımıza çıkar. Daha doğrusu, Hikmet'in içindeki boşluğun adı varoluşçuluktur ve onun zayıflığı da bununla yüzleşmemesidir. Hikmet, gruplar halinde bir araya gelme fikrine muhalefetten endişe duysa da, Asaf, bazen savaşa girmeden yenilginin neden olduğu cesaletsizlik sonucu, bazen kendisine ait olmayan veya Asaf gibilerin propagandasıyla sanki bunu yapmaya zorlanmış gibi kararlar alır.

6. İki Çelişkili Karakter: Rus Polisleri

Romanda Leonid ve Hikmet ile aynı düşünce tarzına sahip iki Rus polis karakteri de vardır. Aslında yazarın komünizmin kritik yönlerini tasvir etmek için ustaca çalıştığını düşündüğümüz bu karakterler, yaşları bakımından da çelişkilidir. Bunların en büyüğü olan Viktor, romanın ilk sayfalarından itibaren dogmatik özellikleriyle diğerlerinden farklı biçimde görülmektedir. Viktor'un yazı işleri ofisinde Asaf'ın karakterinde bulduğumuz ve meslektaşına üniforma ile patronunun kim olduğunu hatırlatan "ben"ini bencilliği ortaya çıkar. Bir polis olarak redüksiyonel (indirgemeci) düşüncelerle panik halindeki karakter, iç dünyasındaki çelişkilerle karmakarışık olmuştur. Nicholas'a karşı tavrının soğukluğu ilk bakışta onu ciddi bir rakip olarak görmesi nedeniyle olsa da, daha sonra onu karısının kaçtığı bir jimnastik öğretmeniyile karşılaştırdığını fark ettiğimizde taşlar yerine oturur. Bir yandan otoritesini aşılıyarak Nikolay'a karşı kendini yücelten Victor, kısa sürede suyun ısındığını

kabul ederek yeni neslin düşünce tarzını öğrenmesi gerektiğini ve bu özelliklerin aksiyolojiyi ortaya koyduğunu kabul eder. Mesleğine sadık olmasına rağmen, bunu yaparken pratik deneyim çoğu kez gerçeklere dayalı deontolojik değerleri unutmamasına neden olur. Olayların sezgisine inanmayan Victor, fikirlerini her fırsatta içgüdülerinin kurbanı olarak savunur, doğru olsun ya da olmasın, aslında Asaf'ın aksine değişime kapalı olan "ben"ini ikna eder. Ancak tüm bu çelişkili özelliklerde hiç değişmeyen bir olgu vardır: Vatanseverlik. Nazım Hikmet'in şiirleriyle hayallerinin ülkesini hayal eden polis, ülkesinde daha önce hiç görülmemiş değişim rüzgarlarını duyunca rahatsız olur. Ancak bu iş hayalini zedeleyecek bir endişe değil, ülkesinin felakete sürüklendiğini düşünmesi endişesidir.

7. Farklı Dünyasıyla Nikolay Karakteri

Romandaki polis karakterlerinden bir diğeri olan Nikolay, Viktor'un tam tersine açık fikirli, basit düşünen, ciddi, somut bir karakterdir. İsteddiği zaman kendisini tam olarak açar ve zora düştüğünde kolayca kaçır. Leonid gibi içgüdüsel olarak defalarca başarılı olan bu polis memuru, yazar tarafından "yoldaş" kavramının yalnızca bir nitelik olduğunu kanıtlamak için yaratılan bir karakter gibidir. Sırf terfi için bir partiye üye olma ve halkı aşağılayıcı davranışının ardında, iktidarı zorla ele geçirme isteği vardır. Daha önce bahsettiğimiz samimiyetsiz insanlardan biri olan Nikolay, Viktor ve diğerlerinin felaket olarak gördüğü yenilikleri kendi yararına kullanmaktadır. Bu nedenle Nikolay, "yenilikçi bilinç" ve "kâr bilinci"dir.

Ahmet Ümit'in ustalığı, insan zulmünü siyasete fazla yer bırakmadan bu kadar başarılı bir şekilde anlatması, insan ruhunun farkında olması ve deneyimlerini de dikkate alarak onun çelişkili doğasını sunması sebebiyledir. Bu durum, eserde sıklıkla psikolojik sorunları olduğu düşünülen Kerem'in tasvirinde daha iyi görülebilir. Komünizmin kurallarının sadece teoriden ibaret olduğu bir ortamda zaman alıcı sporlar yapmak yerine entelektüel çalışma yapan, samimiyetsiz insanların yüzlerine bakmak yerine odasında kitap okumayı ve masumiyetini henüz kaybetmemiş çocuklarla oyun oynamayı tercih eden birine deli demek ne kadar mantıklıdır? Aslında Kerem'in deli olarak adlandırılmasının sebebi, onun herkesin bir maske altına sakladığı gerçek niyeti bilmesiyle açıklanabilir. Bu yüzden onu dinlemezler. Friedrich Nietzsche'nin tabirince söylessek, "*Kerem, bu kulaklara göre ağız değil*" (Nietzsche, 2016: s. 13).

Belki de bu sebeple intihar mektubundaki şiiri herkesin okuyup anlayamayacağı bir usta olan Nazım Hikmet'in kaleminden seçmiştir. Görünüşe göre hem intiharlar hem de cinayetler, zamanın ideolojisinde büyük bir güvensizlik resmi uyardırmaktadır. Kendilerine "yoldaş" diyen parti üyelerinin, her ölümden sonra birbirlerinden şüphe duymaları ve ölü yoldaşlarının üzüntüsünden çok ölümün kokusunu hissederek daha fazla tedirgin olmaları, dönemin siyasi ideolojisine olan inançsızlıklarını kanıtlamaktadır.

8. Romanın Mecazları ve Sembolizesi

Rusya'daki değişim rüzgarlarını başarıyla anlatan Ahmet Ümit, detayların ağırlığını düşüncenin ağırlığına dönüştürerek her cümlede anlam kazanacak bir çalışma meydana getirmiştir. Öncelikle asıl önemli olan olayların yaşandığı ülkenin buzlu havasını hissetmektir ve yazar okuyucuya bu konuya olan ilgisini göstererek o dönemin tüm olası değerlerini sunabilmiştir. Bir polisiye romanı olmasına rağmen, pek çok sanatsal betimleme ve anlatım aracıyla yazar, sanki suçun çözümünde sezgi ve duygunun da büyük rolü olduğunu kanıtlarcasına esere farklı bir estetik yön vermiştir.

Kar kokan ülke tasvirlerine dikkat edildiğinde, Türk edebiyatında sözde açıklayıcı cümleleri rahatlıkla seçmek mümkündür: "*Ayazın yüzünü kavurduğunu hissetti: gür bıyıkları sanki teker teker donup dikiliyorlardı.*" (Ümit, 2018: s. 16)

Burada Moskova'nın güçlü soğuğu ile birlikte insanlar üzerindeki etkisi mübalağalı (hiperbola) olarak görülmektedir. Bu mübalağaların aslında ayrıntıları çoğaltarak eseri tamamen edebileştirmeyi amaçlamadığı, olayların çözümünde araçsal bir rol oynadığı açıktır. Eserdeki bu tür cümlelerin amacı, yazarın yarattığı ortamı okuyucunun gözü önünde canlandırmak ve ayazın ortasında hissettirmektir. Bu amaçla epitet, teşbih, metafor gibi mecazlar kullanılmıştır. *Mavi ayaz, Sert rüzgâr, ince kar* gibi mecazlarla Ahmet Ümit peyzaj epitetlerini başarılı biçimde okurlara aktarmıştır. Çalışmadaki başarılı peyzaj örneklerinin yanı sıra, anlamı ifade etmesi gereken bir dizi epiteye de rastlanmaktadır. *Yazar, yaşlı köy, yaşlı kayın ağacı, ince düşünce vb.* epitetlerle farklı anlamlar ifade etmeyi başarmıştır. Örneğin, birinci ve ikinci epitetler, köyün eski çağını ve kayın ağacını ifade etmenin yanı sıra, tasvir ettiği şehrin uzun tarihini, üçüncüsü insan doğasının olumlu özelliklerinden birini ve insan düşüncesinin inceliğini yansıtır. "*Sözcüklerin ayrı ayrı birden fazla anlamlara sahip olması dil zenginliğini gösteren bir durum olmakla beraber bitişik birleşik kelimelerde tek bir yazımın hatalı olması, anlatım bozukluğu ve anlam saptmasına da sebebiyet verebilmektedir.*" (Özer ve Oda, 2018: s. 68)

İnsan ruhunu ve karakterini kapsamlı bir şekilde aktaran yazar, karakterlerini hem benzerliklerle hem de çelişkili özelliklerle çevrelemeyi unutmamıştır: "*Av köpeği gibi işin kokusunu hemen alır*" (Ümit, 2018: s. 13).

Nikolay'ın eserindeki olumsuz özelliklerinden biri, yazarın çeşitli metaforlarının, sözlüğe uygunlukları göz önüne alındığında, okuyucu ile dedektif arasındaki boşluğu doldurmanın bir aracı olarak değerlendirilebilmesidir. Bu mecazlar, okuyucuyu olayların meydana geldiği şehrin soğuk tasvirinden uzaklaştırır ve onun ne olduğunun anlaşılmasını sağlar. Aynı ideolojinin sahiplerinin, farklı düşüncelerini başarılı bir şekilde betimleyen yazar, eserinde bir dizi karakterin yanı sıra nesnelere, hayvanlar, doğa olayları vb. karşılaştırmalı metaforlar kullanarak karakterlerin iç ve dış özelliklerini açıkça ifade etmiştir.

“Buz gibi bakışlar, fal taşı gibi açılmış gözler, yılan gibi kıvrılan kavisli bir yol, sütun gibi uzanan iki bacak, bir sülük gibi bedenine yapışmış, kara bir nokta gibi duran abanoz, bir deniz gibi içedönük mavi gözler, çelik gibi eller...” gibi ayrıntılı mecazlarla, Ahmet Ümit döneminin merkezi olarak kabul edilen SSCB'nin, onun çalışmalarının uluslararası arenada okuyucu kazanacağı düşüncesiyle büyük tarihi olaylar dönemi yaşadığını düşünerek mecazın kısaltılmış ve yalınlaştırılmış türlerini kullanmamıştır.

Belli bir tarihi dönemi kapsayan eserde olayların karla kaplı, kar kokulu bir ülkede yani Rusya'da gerçekleştiği hesaba katılırsa, edebiyatta varvarizm (barbarlık) olarak da adlandırılan durumun, çeşitli karakterlerin dilinden bu ülkenin dilinde kelime veya cümlelere rastlanmasının, mevcut olduğu görülür. İdeolojik eğitim amacıyla çok sayıda Sovyetler Birliği vatandaşının varlığı, her sayfada bu barbar kelimelerin sayısını artırır. Bunları eserdeki karakterlerin diyaloglarında görmek mümkündür:

- “Stop! Stop! Stop!” (Dur!)
- “Kto tam” (Kimdir?)
- “Dobre utra” (Hayırlı Sabahlar)
- “Spasiba” (Sağol)
- “Krassiva, oçin krassiva” (Güzel, çok güzel)
- “İzviniyte” (Afedersiniz)
- “Xaraşo” (İyi)
- “Da, kanyeşna” (Tabi, Elbette)
- “Tavariş” (Yoldaş)

Roman, uluslararası olarak test edilmiş bir kalem deneyimi olması sebebiyle, söz konusu ülkenin diline ek olarak, Yunanca, İngilizce vb. dillerde de söz veya cümleler içerir:

- “Yes of course” (Elbette) İngilizce;
- “Thanks” (Teşekkürler) İngilizce;
- “Filise me” (Öp Beni) Yunanca;
- “Come” (Gel) İngilizce;
- “Hello comrades” (Merhaba Yoldaşlar) İngilizce-Fransızca;
- “Kalinihta” (İyi Geceler) Yunanca.

Komünizmin tüm simgelerini taşıyan “yoldaş” kelimesinin Türkçe dışında birçok dilde kullanılması dikkat çekicidir. Bu durum, kavramın birçok ülkenin tarihini yansıtmaya bağlanabilir.

Yazar eserinde farklı çelişkilerle pek çok karakter oluşturmuştur. Bunların hiçbirinin hayata ve insanlara tam olarak aynı tepkiyi vermediği görülmektedir. Bazı

durumlarda, karakterlerin tepkileri daha kaba hâle gelmektedir. Eserde anlatılan vulgarizmler (müstehcen kelimeler) bazen basit seviyede, bazen de küfür seviyesinde kendini gösterir:

- "Saçma", "Bok", "Aptal", "Piç", "Alçak".

Eserin yaklaşık 10 yıl önce meydana gelen olaylara dayanıyor olması ve arada çok az tarihsel zaman oluşu, buradaki vulgar kelimelerin arkaikliğini engellemiş, SSCB'nin çöküşünün bir sonucu olarak *komünizm*, *Sovyetler Birliği*, *yoldaş* vb. kelimelerin aktivitelerini kaybetmesine neden olmuştur.

Sonuç

Türk edebiyatında görece popüler hale gelen polisiye türü ilk kez çevrilmiş eserlerle ortaya çıktı. Yirminci yüzyılın başlarında Fransız eserlerinin tercümesi ile başlayan bu tür, cumhuriyet döneminde bir gelenek haline geldi. Türk edebiyatında uzun yıllardır var olmasına ve çok güzel örnekleri olmasına rağmen, dedektif türü her zaman dışlanmış ve bu nedenle tür kendini tam olarak ifade edememiştir. 1980'li yılların başlarından itibaren popüler hale gelen polisiye türünde bir takım yazarlar ön plana çıktı. Bunların sırasında kendi stiliyle farklı olan Ahmet Ümit Türkiye'nin önde gelen polisiye yazarlarından. Polisiye türünün henüz edebî tür kabul edilmediği bir dönemde yazılarına başladı ve türün en iyi temsilcisi olarak ün kazanmıştır. En iyi eserleri arasında yer alan "Kar Kokusu", konusu ve ideyolojik içeriği ile dikkat çekmektedir.

Eserin adında bile, okuyucusuna Moskova'nın buzlu havasını hissettirmeye çalışan Ahmet Ümit, karın akciğerlere dolan kokusu ile birlikte, her zaman karakterlerin yanında olan ölümün korkusunu ve "kan kokusu"nu da okurlara aktarmayı başarmıştır. Ayrıca aynı ideoloji etrafında birleşmiş insanların hikâyesini, herhangi bir ideolojinin ısrarı olmadan, kendi ülkesinin edebiyatına yabancı olan polisiyeye odaklanarak tasvir etmesi, hem Türkiye'de hem de bir zamanlar Sovyetler Birliği'nin parçası olan ülkelerde okuyucular tarafından takdir edilmektedir.

Kaynakça

Bavin, Sergey (1991). *Zarubejnyj Detektiv XX Veka (v russkix perevodax): Populyarnaya Bibliografiçeskaya Ençiklopediya*. Moskova, Knijnaya Palata

Güçlü, Abdülbaki vd. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

İsmayılı, Sevda (2012). "İlk Polisiye Roman 150 Seneden Sonra Tekrar Yayınlandı", Şubat 23 2021, <https://www.azadliq.org/a/24493594.html> tarihinde erişildi

Memmedov, Rövşen (2020). Japon Yazarı Yukio Mişima'nın "Vatanseverlik" Hikayesi: Sosyo-Politik Değişimler. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*; Cilt: 12/SONBAHAR, Sayı: 48, s. 148-149

Nietzsche, Friedrich (2016). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. İstanbul, Say Yayınları

Özer, Hasan ve Oda, Arzu (2018). Yazım Kılavuzunda Bitişik Yazılan Birleşik Kelimelerin İmlası Üzerine. *ZfWT Vol 10, No. 3*, s. 68

Sadık, Şemil (2014). Polisiye Romanları Ve Ciddi Edebiyat Kavramları. *525. Gazete*, 30 Ekim, s. 8

Silverman, Kenneth (1991). *Edgar A. Poe: Mournful and Never-ending Remembrance*. New York: Harper Perennial.

Soğukömeroğulları, Mehmet (2010). Ahmet Ümit'in Kar Kokusu Romanında Toplumcu Gerçekçilik *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/1* , s. 1313-1325

Ümit, Ahmet (2018). *Kar Kokusu*. İstanbul, Everest Yayınları

Yaşar, Hüseyin (2012). Ahmet Ümit'in Beyoğlu Rapsodisi'nde Mekân Olarak "Beyoğlu", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2, s. 37-58

Gezer, Habibe (2006). *Türk Edebiyatında Polisiye Roman ve Ahmet Ümit'in Polisiye Roman Kurguları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

SUMMARY

Introduction

The detective genre is one of the genres that has a special place among the literary genres. This genre is loved by everyone and is still read today. Both the socio-political process and the emergence of violations of the law led to the transfer of the genre to the works. Researchers, who often analyze this genre in three directions, analyze the genre under different names. "Europe has developed the features of adventure in the folklore of the East in a modern sense, forming a genre called crime. At the same time, the detective genre was accepted as a literary genre in America in the 19th century, was confirmed in world literature, and gained popularity in the 20th and 21st centuries."⁷ The origin of the genre dates back to the XIX century. So, who wrote the first detective story is still controversial. Charles Felix was the first to use the genre. However, there are researchers who also mention Gaston Leroux and Edgar Allan Poe. The genre has developed from the 19th century to the present day and has reached its peak. Wilkie Collins, Agatha Christie, Arthur Conan Doyle, John Dickson Carr, Josephine Tey, Reginald Hill, Raymond Chandler, Lee Child, Dan Brown and others writers are the most famous representatives of the genre. In their works, writers who investigate different crimes in different ways often take the subject from real life. The structure of the detective genre can be expressed as an event-criminal-detective. So what's the point *What? Who? How?* the questions are based on the principle. From a general philosophical point of view, the search is based on skepticism. Arthur Conan Doyle's work is based on the principle of deduction (Sherlock Holmes). Today, the detective genre is described on the basis of modern criminal investigation principles.

The detective genre, which became relatively popular in Turkish literature, first appeared with translated works. This genre, which began with the translation of French works in the early twentieth century, has become a tradition during the republican period. Works by Arthur Conan Doyle, Maurice Leblanc, Gaston Leroux have been translated and made available to readers. Traces of the detective genre (Kemal Tahir, Afif Yesari, Umit Deniz, Aziz Nesin) have been found in the works of some Turkish writers since the 1950s. In cinematography, these works were well received by directors, and most of the works were filmed. However, it should be noted that the golden age of the detective genre in Turkish literature began in the late 1980s. Undoubtedly, Ahmet Ümit is one of the leading writers of the genre. Ahmet Ümit translated real-life events into a work of art because he personally experienced political events. For this reason, his works were met with interest by the entire readership. In his novels "The Wind of the Street" (Sokağın Zulası), "Fog and Night"

⁷ Natavan Demircioğlu. Dünya Ədəbiyyatında Dedektiv və Çingiz Abdullayev. 16.05.2018. <http://edebiyatqazeti.az/news/diger/1794>

(Sis ve Gece), “Snow Scent” (Kar Kokusu), “The Devil is Hidden in the Detachment” (Şeytan Ayrıntıda Gizlidir), “Beyoglu Rhapsody” (Beyoğlu Rapsodisi), “Patasana”, he analyzes the socio-political processes of society from a historical point of view. According to him, he made events and images realistic.

Findings (Results)

The article analyzes Ahmet Ümit's most famous novel, “Snow Scent”. The main feature of the work is that it took place outside Turkey, ie in the territory of the former USSR. Since the author had been there for some time, he studied the environment, the political system and society in depth and translated them into detail. The book reflects the activities of the USSR, as well as the Soviet State Security Service, one of the most powerful security services in the world, its attitude towards people in society, its ideological prosecution of criminal cases. Working with fine details on the axiological features of almost all the characters he creates in the work, the author creates contradictory characters, in fact, makes the reader think in the face of a dilemma. Both the inner and outer worlds of characters such as Leonid, Cemil, Kerem, Hikmet, Nikolay, Viktor, Asaf, Ilya, Durmuş, Yıldırım, Şerif and Turgut are detailed by the author in the work, which is dominated by both Turkish and Russian characters. When the author examines the novel in terms of this genre, which includes features such as crime, murderer, questioning, suspect, it is seen that the aim of the study is not to solve the crime, but to understand or explain the environment and the people in it.

Method

The article is written by the historical-comparative method and the historical principle, which allows to determine the objective truth. Literary history and historical-comparative research method is the main research methodology of the dissertation. The development of the subject in the direction of historical development allows to determine the ways in which children's literature, especially children's prose, goes through, its stages and typological directions. Of course, certain comparative-typological points were taken into account in the research process.

Conculusion and Discussion

Ahmet Ümit showed in his work that the author is not only master of Turkish lands but also international issues. Furthermore, the same ideology united around people's story, without insisting on any ideology, to illustrate by focusing on crime is alien to the literature of his own country, Turkey, both are appreciated by readers in countries that are part of the Union once the Soviet Union.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 19-31

HÂFİZ İBRAHİM'İN ŞİİRLERİNDE SULTAN II. ABDÜLHAMİD*

Sultan II Abdulhamid In The Poems of Hâfız Ibrahim

(Makale Geliş Tarihi: 30.03.2021 / Kabul Tarihi: 04.05.2021)

Ömer Faruk KARAKUŞ**

Öz

Tarihin her devrinde şairler ile yöneticiler arasında övgü ve yergi üzerine kurulu bir ilişki süregelmiştir. Hiç şüphe yok ki Sultan II. Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde en etkili şahsiyet olup dönemin birçok edip ve şairi tarafından takdir edilmiştir. Aynı şekilde Mısırlı edipler de Hilafet bağı nedeniyle Osmanlı Devleti'nin Mısır'ın üzerindeki etkisi konusunda düşüncelerini gizleyememişlerdir. Bu dönemde Mısırlı Neo klasik şairlerden Hâfız İbrahim, şiirlerinde Batı emperyalizmine karşı İslam birliğini ve Osmanlı'nın temsil ettiği hilafeti savunmuştur. Çalışmada Osmanlı dostu bir Arap şairin gözünden özellikle Sultan II. Abdülhamid'in 33 yıllık saltanatı boyunca Hilafet kavramı çerçevesinde Mısır ile İstanbul arasında oluşan siyasi ve sosyal bağları irdeleme amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hâfız İbrahim, II. Abdülhamid, Mısır, Arap Şiiri.

Abstract

In every period of history, there has been a relationship based on praise and satire between poets and rulers. There is no doubt that Sultan II. Abdulhamid was the most influential figure in the last period of the Ottoman Empire and was appreciated by many litterateurs and poets of the period. Sultan II. Abdulhamid was appreciated by many litterateurs and poets of the period. Likewise, the Egyptian litterateurs could not hide their thoughts on the

* Bu makale, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2019 yılında sunulan ve onaylanan "Hâfız İbrahim'in Şiirlerinde Osmanlı İzleri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir

** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Res. Assist., Ataturk University, Faculty of Letters, Arabic Language and Literature, Erzurum. ofaruk.karakus@atauni.edu.tr; ORCID ID: 0000-0003-4542-1047.

influence of the Ottoman Empire on Egypt due to their connection to the Caliphate. During this period, Hafiz Ibrahim, one of the Egyptian Neoclassical poets, defended the Islamic unity and the caliphate represented by the Ottoman Empire against western imperialism in her poems. In the study, from the eyes of a Ottoman friendly Arab poet, especially during the 33 year reign of Sultan II. Abdulhamid, it was aimed to examine the political and social ties between Egypt and Istanbul within the framework of the concept of Caliphate.

Keywords: Hâfiz İbrahim, Sultan II. Abdulhamid, Egypt, Arabic Poetry.

1. Giriş

19. yüzyılda İslam coğrafyasında yer alan ülkeler Osmanlı Devleti'ni İngiltere, Fransa ve İspanya gibi sömürgeci bir devlet olarak görmemişler aksine tamahkâr Batı zihniyeti karşısında hilafetin iktidarda kalmasını zaruri bulmuşlardır. Bu dönemde Türk bir anneden dünyaya gelen Mısırlı Hâfiz İbrahim de diğer bazı edip ve şairler gibi Mısır'da fikri ve edebi birçok oluşumu etkileyen İslamcılık ve Milliyetçilik akımının birbiriyle çatıştığı bir dönemde yaşamıştır. Bu havayı teneffüs etmiş olan Hâfiz, kurtuluş ve çözümü Osmanlı Devleti'nin desteklenmesinde görmüş, bu sebeple birçok şiirinde hilafete olan bağlılığını vurgulamıştır. Şairin, divanında Sultan II. Abdülhamid'e ithaf ettiği medih türü kasideler, Sultan II. Abdülhamid devrinin Mısırlı bir şairinin bakış açısıyla değerlendirilmesi yönünden oldukça önemlidir.

2. Hayatı

Asıl adı Muhammed Hâfiz b. İbrâhim Fehmî'dir. Mahmud Sâmî el-Bârûdî'nin öncüsü olduğu Arap şiirinde yenilik ve ihya hareketinin öncü şairlerindedir. (Yılmaz, 2017: s. 15) Babasının Deyrut limanında mühendis olması sebebiyle 1871 yılında göz alıcı Nil sularına demir atmış bir gemide dünyaya geldi. (el-Fâhûrî, 1986: s.133) Bu sebeple Nil Şairi lakabını aldı. Babası İbrahim Fehmi, Mısırlı olup annesi Hânım Bint Ahmed el-Bursalı, Magrebin'de yaşayan Sarvân ailesi olarak bilinen köklü Türk ailelerindedir. Ailenin bu isimle adlandırılması Hâfiz'in dedesinin Hacda Surre Emîni olması sebebiyledir. Babasının Mısırlı Arap oluşu ve annesinin saf Türk kanı taşıması, şairin gerçek şahsiyetinin oluşması ve birtakım farklı özelliklerinin öne çıkmasında önemlidir. (Kânî,1987: s. 18)

Hâfiz henüz dört yaşındayken babasını kaybedişinden sonra annesi ile birlikte Deyrut'taki dedesinin evine taşındılar. Orada mühendis olan amcası Muhammed Niyâzi'nin gözetiminde eğitim hayatına başladı. Okul çağına gelince dayısı onu evine en yakın olan *el-Medresetu'l-Hayriyye* isimli okula kaydettirdi. Burada okuma-yazma, matematik ve dinî ilimler öğrendi, ardından *el-Medresetu'l-Kirâbiyye* isimli ilkokula başladı. Sonra lise öğrenimine *el-Medresetu'l-Mubtedeyân* ve *el-Medresetu'l-Hidviyye*'de devam etti. (Kânî,1987: s. 19) Amcası Muhammed

Niyâzinin işi gereği Tanta'ya tayini çıkması üzerine Hâfız, burada *el-Ma'hadu'l-Ahmedi*'ye devam etti. Dayısı bütün vaktini işine verdiği için onunla fazla ilgilenemedi. Bu nedenle Hâfız, okula ve derslerine karşı bir soğuma hissetti. Çünkü orada gördüğü dersler ilgisini çekmedi. Doğal eğilimleri onu dil, edebiyat ve hukuk derslerini dinlediği Tanta'daki *el-Ma'hadu'l-Ahmedi*'ye yönlendirdi. (Kânî,1987: s. 22) Orada katıldığı şiir dersleri onda keşfedilmemiş hisler ortaya çıkardı. Eski şairlerin divanlarını inceleme fırsatı yakaladı, dikkatini çeken edebiyatçıların beğendiği şiirlerini ezberledi ve o şiirlerde kendisini buldu. Hâfız on altı yaşına ulaştığında şiir incelemeleri yaptı, beğendiği şiirleri ezberledi. Daha sonra o şiirleri arkadaşlarıyla birlikte mütalaa etti. Hâfız bir işte çalışmadı, yalnızca orada tek başına öğretmen ve öğrenci olduğu Tanta'da Ezher usulüne göre eğitim veren *el-Ma'hadu'l-Ahmedi*'ye devam etti. Ayrıca orada öğrencilerle birlikte özellikle Bârûdî vd. eski ve modern şairlerin pek bilinmeyen yönlerini inceledi. (Dayf,1971: s. 101)

Hafız İbrahim'in dayısı, kız kardeşinin oğlunun eğitiminin pek parlak olmasından, bir işte çalışmayıp para kazanmıyor olmasından rahatsız oldu. Bir gün ona karşı hissettiği bu rahatsızlığını dile getirdi. Hâfız durumun farkına vardıkdan sonra dayısına yük olduğunu düşündü ve evden uzaklaşmaya ve böylece kendi ayakları üzerinde durmaya karar verdi. Ruhunda hissettiği derin acıları dayısına yazdığı iki beyitte şöyle ifade etmektedir:

وَاهِيَةً	أَرَاهَا	إِنِّي	مُؤُونَتِي	عَلَيْكَ	تُئَلِّتُ
دَاهِيَةً	فِي	مُسَوِّجَةٍ	فَأَفْرَحُ	دَاهِبُ	فِيَّ

“Benim geçimimi sağlamak sana zor geldi. Doğrusu ben onu bahane olarak görüyorum.

Artık sevin! Ben sıkıntılı bir işe doğru gidiyorum.” (Emîn,1987: s. 58)

Hâfız dış görünüşünde neşeli ve güler yüzlü olmasına rağmen, ruhunda hissettiği üzüntü ve acılar şiirlerinde fark edilmektedir. (Emîn,1987: s. 59)

Düzensiz bir hayatı olan Hâfız, konuşmasının akıcılığı ve hafızasının güçlü olması sebebiyle avukatlık mesleğine yöneldi. (Yazıcı,1997: s. 91-92) Ancak kendi avukatlık bürosunu açamadı ve Tanta'da bürosu olan Şeyh Muhammed Şeymâ'nın yanına taşındı. Bir yıl kadar burada çalıştıktan sonra avukatlık mesleğini bırakıp *el-Medresetu'l-Harbiyye*'ye girmek için Kahire'ye döndü. (Emîn,1987: s. 60) Buradan teğmen olarak mezun olduktan sonra polis teşkilatına atandı. Daha sonra Sudan'nın doğusundaki bir askeri operasyon için *el-Medresetu'l-Harbiyye*'ye geri gönderildi. (Emîn,1987: s. 60)

Hâfız, orduda üç yıl hizmet ettikten sonra İçişleri Bakanlığına tayin oldu. Sudan'daki bir isyanı bastırmak üzere tekrar orduya çağrıldı fakat Sudan'a geldiği zaman hastalandı ve sıkıntılı günler geçirdi. (Savran, 1991: s. 101) Ayrıca Hâfız o

yıllarda tanıştığı hocası Muhammed Abduh'a kendisini bu ortamdaki almasını istediği bir mektup gönderdiyse de bir sonuç elde edemedi. (Yazıcı,1997: s. 91-92) İçerisinde bulunduğu durumu arkadaşlarına yakındığı şiiri şu şekildedir:

وَمَا أَعْدَرْتُ حَتَّى كَانَتْ نَعْلِي دَمًا وَوَسَادَتِي وَجْهَ التُّرَابِ
 وَحَيِّ صَبْرِي الشَّمْسُ عَبْدًا صَبِيحًا بَعْدَ مَا دَبَعَتْ إِهَابِي
 وَحَيِّ قَلَمِ الْإِمْلَائِ ظَفْرِي وَحَيِّ حَطَمَ الْمُعْدَاؤِ نَابِي
 مَتَى أَنَا بَالِغٌ يَا مِصْرُ أَرْضًا أَشْمُ بِثُرْبِمَا رِيحَ الْمَلَابِ

“Şikâyet etmedim, ayakkabım kan, toprağın yüzü yastığım oluncaya kadar
 Sonunda güneş, cildimi kavurduktan sonra beni siyahi bir köleye dönüştürdü.

Böylece yoksulluk turnağımı kesti. Sonunda kader azı dişimi parçaladı.

Ey Mısır! Ben ne zaman toprağı kokan bir yere varacağım.” (Emîn,1987: s. 59-62)

1899 yılında aralarında Hâfız İbrahim’in de bulunduğu on sekiz subayın orduya ayaklanma çıkarmasıyla birlikte emekliliğe sevk edildi. (Emîn,1987: s. 63) Bu olay onun ruhunda derin bir etki bıraktı. Mısır’a döner dönmez geçimini sağlayacağı bir iş aramaya başladı. Çünkü emekli maaşı hayatını idâme ettirmede yetersizdi. Ahmed Şevkî düşüncelerini *el-Ehrâm* gazetesinde yazması için ona teklifte bulundu ancak Hâfız bu teklifi geri çevirdi. (el-Cundî, 1992: s.34) 1911 yılında *Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye’nin* edebiyat bölümüne müdür olarak atanan Hâfız, yaklaşık 20 yıl bu görevde kaldı. Önceleri siyasî ve toplumsal konularda şiirler yazan Hâfız yeni görevinden sonra bu konuları şiirlerinde işlemedi. Bu durum Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna kadar devam etti. Bundan sonra yine eski durumuna döndü ise de vazifesinden uzaklaştırılma korkusu ile yeni siyasî olaylarla ilgili yazdığı pek çok şiirini yayımlamadı. 1932 yılında bu görevinden emekliye ayrıldı (Savran, 1991: s. 102)

1932 Temmuz ayının perşembe günü sabaha karşı 05.00 sularında Kahire’nin *ez-Zeytûn* mahallesindeki evinde vefat etti. (Emîn,1987: s. 85)

3. Hâfız İbrahim’in Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Mısır’ın siyasi yaşamı milliyetçilik ve İslamcılığa dayalıyken, siyasi yaşam İngiliz himayesinin hakimiyetindeydi. Siyasî alanda aktif olan bu iki akımın Mısır toplumunun edebiyatında da yansımaları görülmekteydi. (Demirayak, 1994: s. 23-24) Osmanlı Devleti’nin Hilafet aracılığıyla Mısır üzerindeki nüfuzunun etkinliği nedeniyle Mısırlılar, Osmanlı

Devleti ile ilgili gelişmelerde doğal olarak tepkilerini gizleyememekteydiler. (Kumeyhe, 1987: s.37) İslamcılık akımı en çok siyasî ve edebî alanda görülüyor, Mısır, Suriye ve Irak'ta şairlerin eserlerinde bu akım en çok tercih edilen mevzuların başında geliyordu. Osmanlı Devleti tarafından yarı bağımsız olarak yönetilen Mısır, daha sonra İngiltere'nin işgaline uğraması sonucunda dönemin siyasetçileri ve edebiyatçıları İslamcılık akımını desteklediler. Bu durumun en önemli nedenleri arasında, Batılı devletlerin bir araya gelerek İslam sancaktarlığını yapan hilafeti yıkmak istemeleri, hilafeti savunmanın bir dinî nitelik taşıması, Arap ülkelerini yalnız bırakıp onları ele geçirmek için Osmanlı Devleti'ni yıkmak ve Avrupa'da Slav birliği kurma planları gerekçe olarak gösterilebilir. Bu dönemde Muhammed Abduh, Muhammed Ferîd ve Mustafa Kâmil gibi siyasetçi ve fikir adamları, Batılı devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu işgal etme girişimlerini bir haçlı seferi olarak değerlendirdiler. Ayrıca bu şairler, Osmanlı İmparatorluğu ile olan İslami bağın Batı emperyalizmine karşı savaşmak için kullandıkları bir silah olduğuna ve Osmanlı Devleti'nin desteklenmesi gerektiğine inandılar. (Demirayak, 1994: s. 23)

Bu dönemde İslam birliğini ve Osmanlı'nın temsil ettiği hilafeti savunarak batı emperyalizminin karşısında durmuş sözü geçen fikir ve siyaset adamlarından başka pek çok edip ve şair de vardır. İslam birliğine ve Osmanlı hilafetine bağlılığını sürdüren Arap kökenli edip ve şairler arasında şu isimleri sayabiliriz:

Suriye ve Lübnan'da Ahmet Fâris eş-Şidyâk, İbrahim el-Ahdeb, Nâsif el-Yâzicî, Butrus Kerâme, Abdulğaffâr el-Ahras ve Halîl Mutrân; Mısır'da, Mahmûd Sâmi el-Bârûdî, Hâfız İbrâhim, Ahmed Şevkî, Ali el-Leysî ve Abdullah Nedim, es-Seyyid Ali ed-Derviş, Ali Yusuf, İbrahim el-Muveylihi, İsmail Sabrî, Ahmed Muhamrem, Muhammed Abdulmuttalib ve Ahmet Nesîm; Irak'ta Muhammed Rîdâ eş-Şebîbî ve Ma'rûf er-Risâfi.

Yukarıda isimleri zikredilen şairler, birçok şiirinde Osmanlı Devleti'nin temsil ettiği hilafeti ve İslam birliğini savunmuş ve İslam'ın sancaktarlığını üstlenen Osmanlı Devleti'nin Sultanlarına methiyeler yazmıştır. (Demirayak, 1994: s. 23) Hâfız İbrahim 26 Ocak 1906 tarihinde düzenlenen bir törende okuduğu *İdu Te'sîsi'd-Devleti'l-'Aliyye* isimli yirmi altı beyitlik kasidesinin ilk beyitleri şöyledir:

لَعْنَمَانَ لَا تَعْمُوا وَلَا تَشْتَعَبُوا	لَقَدْ مَكَرَ الرَّحْمَنُ فِي الْأَرْضِ دَوْلَةً
لِيَبْدُرَ الدُّجَى ثُبْنَى وَالسَّعْدِ تُنْصَبُ	بِنَاهَا فَطَلَّتْهَا الدَّرَارِي مَنَازِلًا
فَرَادُوا عَلَى ذَاكَ الْبِنَاءِ وَطَلَّبُوا	وَقَامَ رِجَالٌ بِالْإِمَامَةِ بَعْدَهُ

“Rahman (Allah), yeryüzünde Osman Gazi'nin yıkılmayan ve parçalanmayan bir devlet kurmasını mümkün kıldı.

Osman Gazi bu devleti kurdu, parlak yıldızlar onu karanlığı aydınlatmak için yapılmış ve Sa'd yıldızı için dikilmiş evler olarak gördüler.

Osman Gazi'den sonra başkaları İmameti üstlendiler, bu binayı büyüttüler ve geliştirdiler.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.331)

Şair, Osmanlı Devleti'ne karşı hissettiği derin ve samimi duygularını bizzat Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in adını anarak dile getirmiş ve bu devletin, İslam dinini yaymak ve Allah'ın adını yüceltmek gayesiyle kurulduğuna işaret etmiştir. Şair, “*Osman Gazi'den sonra başkaları İmameti üstlendiler bu binayı büyüttüler ve geliştirdiler.*” diyerek Osmanlı Devleti'ni bütün İslam dünyasında hilafetin ve İslam sancağının temsilcisi olduğunu dile getirmektedir. Şair yine aynı kasidenin devam eden beyitlerinde duygularını şöyle dile getirir:

وَأَنَّ تَاةَ بِالْأَبْنَاءِ وَالْبَأْسَ وَالِدًا	فَأَوْلَى الْوَرَى بِالنَّبِيِّ ذَاكَ الْمُعَصَّبُ
فَهَذَا سُلَيْمَانٌ وَقَانُونٌ عَدْلِيهِ	عَلَى صَفْحَاتِ الدَّهْرِ بِالنَّبِيِّ يُكْتَبُ
وَذَاكَ الَّذِي أُجْرَى السَّفِينِ عَلَى الثَّرَى	وَسَارَ لَهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مَرْكَبُ
عَلَى بَابِهِ الْعَالِي هُنَاكَ تَأَلَّقَتْ	سُطُورٌ لِأَقْلَامِ الْجَلَالَةِ تُنْسَبُ
هُنَا فَأَخْفِضُوا الْأَبْصَارَ عَرْشِ مُحَمَّدٍ	هُنَا الْفَاتِحِ الْعَازِي الْكَبِيِّ الْمُدْرَبِ

“Bir gün soylu kimseler için nesiller aydınlandığında, fatihlerin en seçkini Osman Gazi'nin onların babaları olduğu görülür.

Eğer bir baba, oğulları ve gücü ile övünecek olursa, övünmeye en layık olanı bu taçlı (Osman Gazi)'dir.

İşte (Kânûnî Sultan) Süleyman! Onun adalet kanunu zamanın sayfalarına altın harflerle yazılmıştır.

Ve işte gemiyi karada yürüten, karada ve denizde gemiyi yürüten adam.

Onun yüce kapısında, orada, soyluluk nispet edilen kalemlere ait satırlar parlamıştır.

İndirin gözlerinizi, Muhammed'in (Fatih Sultan Mehmet) tahtı işte burası, eğitimi, cesur gazi ve Fatih komutan burada!” (Hâfız İbrahim, 1987: s.331)

Yukarıdaki beyitlerde Hâfız, Osman Bey'in yanı sıra Fatih Sultan Mehmed ve Kânûnî Sultan Süleyman gibi Osmanlı hükümdarlarından övünçle bahsetmektedir. Kurulduğu andan beri Osmanlı Devleti'nin, İslam'a ve Müslüman milletlere hizmet ettiğine ve Anadolu'ya egemen olmasıyla diğer İslam ülkelerini himaye edici bir rol üstlendiğine vurgu yapmıştır. (Demirayak, 1994: s. 23)

Bu yazarların yanı sıra bazı Arap yazarlar da İstanbul'un fethi sebebiyle kentte Bizans medeniyetinin yok edilmesinden üzüntü duyduklarını ve bu medeniyetin Avrupa'da yeniden canlanmasından çok memnun kaldıklarını dile getirmişlerdir. Aynı zamanda söz konusu yazarlar Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u fethinden

elde ettikleri kazanımları ve Osmanlıların Arapların en değerli hazinelerinden biri olan Fasih dilini yıllarca emanetmiş gibi nasıl özenle koruduklarını görmezden gelmişlerdir. (Yazıcı, 1997: s. 187) Bu nedenle Hâfız İbrâhîm'in batı yanlısı Arap milliyetçisi Mısır aydınlarının karşısında tereddüt etmeden Osmanlı'yı savunması göz ardı edilemeyecek bir vefakârlık örneğidir.

Bu dönemde Osmanlı dostu şairler Osmanlı Devleti'nin başarılarında sevinçlerini ifade ederken zor durumlarında ise üzüntülerini şiirlerinde dile getirmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin katıldığı Trablus ve Balkan Savaşları ile Osmanlı toplumunun problemlerini içeren siyasî konulu şiirler kaleme almışlardır. (Demirayak, 1994: s. 23-24)

Hâfız İbrahim'in 1912'de kaleme aldığı "Harbu Trablus" adlı şiiri Osmanlı Devleti ile Libya'yı işgal etmek isteyen İtalyanlar arasındaki savaşı konu almaktadır.

عَجَزَ الطُّلُبَانُ عَنْ أَنْبَاتِنَا فَأَعْلَوْا مِنْ دَرَارِنَا حُسَامًا
كَبَلُوهُمْ، قَتَلُوهُمْ، مَثَلُوا بِدَوَاتِ الْحُدُرِ، طَاحُوا بِأَيْتَامِي
دَجَّحُوا الْأَشْيَاحَ وَالزَّمَى وَمَ يَزْهَمُوا طِفْلًا وَمَ يُبْعَثُوا غُلَامًا
أَخْرَفُوا الدُّورَ، اسْتَحْلُوا كُلَّ مَا حَرَمَتْ (لَاهَائِي) فِي الْعَهْدِ إِخْتِرَامًا

“İtalyanlar bizim kahramanlarımıza güç yetiremedi, böylece nesillerimizi kılıçtan geçirdiler

Onları kelepçelediler, kadınların ırzına geçtiler, yetimleri öldürdüler.

Yaşlıları ve zayıf insanları boğazladılar, tek bir çocuğa dahi acımadılar, bir çocuk bile geride bırakmadılar.

Evleri ateşe verdiler, Lahey sözleşmesinin saygı gösterilmesi gereken yasakladığı her şeyi helal gördüler.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.380)

Hâfız şiirin devam eden beyitlerinde, savaş sırasında İtalyanların sivil halkı öldürerek uluslararası savaş kurallarını ihlal ettiklerini, halka kötü muamelelerde bulunarak insanlık onuruna aykırı bir davranış sergilediklerine vurgu yapmıştır. Ayrıca Doğu milletlerinin Batılı devletler tarafından gördüğü haksızlık ve saldırganlığa her zaman üzülen bir edip olmuş, birçok şiirinde Batı'nın bu yaklaşımını sert bir dille eleştirmiştir:

بَارَكَ الْمَطْرَانُ فِي أَعْمَالِهِمْ فَسَلُّهُ بَارَكَ الْقَوْمَ عَالَمًا؟
أَيْهَذَا جَاءَهُمْ إِنْجِيَالُهُمْ أَمَّا يُلْقَى عَلَى الْأَرْضِ سَلَامًا؟

“Başpiskopos onların yaptıklarını kutsadı. Sorun ona, ne üzerine insanları kutsadı?”

İncilleri onlara, yeryüzüne barış götürmeyi emrederek gelmemiş miydi?” (Hâfız İbrahim, 1987: s.380)

Hâfız bu beyitlerinde dinî argümanları referans göstererek İncil’in yeryüzünde huzuru tesis etmek için gelen bir semavi kitap olduğu paradoksu üzerinden İtalyanların yaptığı bu zulme destek veren Hristiyan alemiyle adeta yüzleşmiştir.

Şiirlerinde Türk ve Osmanlı sevgisini samimi ve içten bir şekilde ifade eden Hâfız İbrahim ve onunla aynı duyguları paylaşan ancak Arap milliyetçiliği güden diğer Türk ve Osmanlı dostu şairlerin daima kalpleri Mısır’da, kulakları ise İstanbul’da olmuştur. Hâfız’ın Sultan II.Abdülhamid’in tahta oturduğu vesilesiyle kaleme aldığı şiirinin beyitlerinde Sultan II.Abdülhamid’e hitaben :

مِيَّ عَلَى دَارِ السَّلَامِ نَحْيَةً وَعَلَى خَلِيفَةٍ مِنْ بَنِي عُثْمَانَ
وَعَلَى رِجَالِ الْجَيْشِ مِنْ مَاشٍ بِهِ أَوْ رَاكِبٍ أَوْ نَازِحٍ أَوْ دَابِي

“Benden barış yurduna (İstanbul) ve Osman Oğullarının halifesine selam olsun.

Ordunun piyade yahut süvari veya yurdundan uzak ya da yakın erlerine selam olsun.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.48)

Hâfız İbrahim’in şiirleri incelendiğinde onun küçüklüğünden beri Kahire’deki sosyal, siyâsal ve kültürel gelişmeleri, Osmanlı sarayı, çevresi ve İstanbul’daki olup bitenleri de çok iyi gözlemlediği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla henüz küçük yaşta olmasına rağmen gerek çevresinden duyduklarının gerekse daha sonra kendisinin şahit olduğu siyasî ve sosyal olaylardan ilham alarak Osmanlı’nın son dönemine damga vurmuş efsane padişah Sultan II. Abdülhamid’in tahta çıkışı münasebetiyle kaleme almış olduğu şiiri şu beyitlerle başlamaktadır:

لَمَحْتُ خِلَالَ الْعِيدِ وَالْقَوْمِ هَيْبَ فَعَلَّمَنِي آيَ الْغَلَا كَيْفَ تُكْتَبُ
وَمَثَلٌ لِي عَرْشِ الْخِلَافَةِ خَاطِرِي فَأَرْهَبُ قَلْبِي، وَالْجَلَاكَةَ تُرْمَبُ
سَلُّوا الْفَلَكَ الدَّوَّارَ هَلْ لَاحَ عَلَي مِثْلِ هَذَا الْعَرْشِ أَوْ رَاحَ ؟
هَلْ أَشْرَفَتْ شَمْسُ عَلَي مِثْلِ سَاحَةِ إِلَي ذَلِكَ الْبَيْتِ (الْحَمِيدِيِّ) تُنْسَبُ ؟
وَهَلْ قَرَّ فِي بُرْجِ السُّعُودِ مُتَوَجِّحُ كَمَا قَرَّ فِي (بَلْدِي) ذَلِكَ الْمُعَصَّبُ
تَجَلَّى عَلَي عَرْشِ الْجَلَالِ وَتَاجُهُ يَهْشُ وَأَعْوَادُ السَّرِيرِ تُرْحَبُ

“Halk huşu içerisindeyken görkemli bayrama yöneldim ve bu bana azamet in işaretlerinin nasıl yazıldığını öğretti.

Zihnim, bana hilafet tahtını gösterdi, kalbim ürperdi. Doğrusu ihtişam ürpertir.

Şu dönen yörüngeye sorun! Bir yıldız böyle bir tahtın üzerinde görünmüş veya kaybolmuş mu?

Güneş, Abdülhamid'e isnat edilen o evin bahçesi gibi bir alana doğmuş mu?

Veya Yıldız Sarayında o fesli (Abdülhamid'in) oturduğu gibi yıldız grubunun burcunda da taçlı biri oturmuş mu?

Abdülhamid, tacı neşeli (ışıldayan), tahtının ayakları memnun halde yücelik tahtının üzerinde görünmüştür.” (Hâfız İbrahim, 2012: s.14)

Hâfız İbrahim, Sultan II. Abdülhamid için kaleme aldığı başka bir şiirinde ilk beyitlerinde onun tahta çıkışını tebrik ederken İslam'a yaptığı hizmetlerinden, Kânûn-i Esâsî'yi kabul etmekle İslam birliğini sağlamasından, Osmanlı kuvvetlerinin kahramanlık ve şerefinden bahseder. Abdülhamid tarafından Kânûn-i Esâsî'nin kabul edilmesinin ardından Osmanlı tebaasına kenetlenip yek vücut olmayı önerir. Ayrıca Hâfız, benzer hadiselerin Mısır'da da gerçekleşmesini ümit eder:

وَجَمَعْتَ بِالدُّسْتُورِ حَوْلَكَ أُمَّةً شَقَى الْمَذَاهِبِ جَمَّةَ الْأَضْعَانِ
فَعَدَوْتَ تَشْكُرُ فِي الْقُلُوبِ وَتَرْتَعَى حَبَائِمًا وَتَحُلُّ فِي الْوُجْدَانِ
يَا لَيْتَهَا خَطَرَتْ بِمِصْرَ وَأَشْرَقَتْ فِي يَوْمِ أَسْعَدَهَا عَلَى طُهُرَانَ

“Anayasayı ilan ederek, farklı düşüncelerde olan milletleri tek bir görüş etrafında birleştirdin.

Böylece kalplerde yer ettin, kalplerin derinliklerini gözettin ve vicdanlara yerleştin.

Keşke (bu hürriyet) Mısır'da da gerçekleşse ve en mutlu günlerinde Tahran'ı da parıldatsa.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.44)

Hâfız İbrahim kaleme aldığı şiirinde şahsi olarak Abdülhamid ve Kânûn-i Esâsî konusunda büyük bir beklenti içerisinde olduğunu dile getirmiştir. Aynı zamanda o günlerde parçalanmış olan İslam coğrafyasında Sultan Abdülhamid'i, Müslümanları ortak bir ideal çerçevesinde birleştirecek bir idol olarak görmektedir. Öncelikle başta Araplar ve diğer Müslüman halklara Abdülhamid'in etrafında birlik olma çağrısı yapmaktadır. Hâfız, bir yandan bunu yaparken diğer yandan Hicaz bölgesi Araplarının Osmanlıya karşı ayaklanıp İngiliz tarafında yer almalarına karşılık

üzüntüsünü dile getirmekten hatta onları alenen uyarmaktan geri durmamıştır. Aynı şiirin devam eden beyitlerinde:

وَمَا لِلشَّرِيفِ الْمُتَمَتِّي حَسَبًا إِلَى	خَيْرِ الْبَرِيَّةِ مِنْ بَنِي عَدْنَانَ
أَمْسَى بِمَالِهِ وَيَنْصُرُ عَلَيْهِ	وَضَلَّالُهُ بِحُثَالَةِ الْعُرَبَانِ
تَاللَّهِ لَوْ جَنَّدْتُمَا زَمَلِ النَّقَا	وَنَزَلْتُمَا بِمُؤَاطِنِ الْعِغْبَانِ
وَعَرَسْتُمَا أَرْضَ الْحِجَازِ أَسِنَّةً	وَأَسَلْتُمَا بَحْرًا مِنْ النَّيْرَانِ
أَقْمُتُمَا فِيهَا الْمَعَاقِلَ مُنْعَةً	مِنْ أَرْضِ بَحْدَ إِلَى خَلِيجِ عُمَانَ
لَدَهَا كُفْمَا وَرَمَا كُفْمَا وَدَرَا كُفْمَا	مَاجِحِي الْحُصُونِ وَمَاسِيحِ الْبُلْدَانِ

“Adnan oğullarından en seçkin aileye mensup Mekke Emiri ’ne (Şerif Hüseyin) ne oluyor ki?

O, (Hicaz Valisi) ile aynı amacı izler ve ayak takımı Araplar da onun sapkınlığına hizmet eder.

Allah’a yemin ederim ki (Hicaz Valisi ve Şerif Hüseyin) siz kum tepeleri kadar asker alsanız ve akbabaların yaşadığı (tepelere) inseniz.

Siz Hicaz toprağına mızraklar dikseniz, cehennem ateşinden bir deniz akıtsanız.

Necd bölgesinden Umman körfezine kadar (benzersiz) dirençli kaleler kurmanız.

Kaleler yok eden ve ülkeler silen (Sultan) sizi (rüzgârın tozu savurması gibi) savuracak ve saçacaktır.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.49)

Hâfız, şiirinin bazı beyitlerinde, Hicaz bölgesinde ortaya çıkan Arap ayaklanmaları karşısında Osmanlı Devleti’nden yana tavır alarak kendisini tam bir Osmanlı aydını şeklinde konumlandırmıştır. Satır aralarında Mekke Emiri Şerif Hüseyin ve taraftarlarını dolaylı olarak İngilizlerle iş birliği yapmakla suçlamış, Osmanlı saflarında yer almamalarının “İslam Birliği” adına ne denli zararlara yol açacağına işaret etmiştir.

Hâfız İbrahim, Sultan II. Abdülhamid tarafından 1 Eylül 1900’de temeli atılıp, 1 Eylül 1908 yılında inşası tamamlanan Şam ile Mekke-Medine arasında (Gülsoy,1998: s. 441) Müslümanların güçlkle yaptığı hac ibadetini önemli ölçüde kolaylaştıran Hicaz demiryolu hattından övgüyle söz etmektedir:

أَتَى الْحَجِيجَ عَلَيْكَ وَالْحَرَمَانَ وَأَجَلَ عَيْدَ جُلُوسِكَ التَّمْلَانَ
 أَرْضَيْتَ رَبَّنَا إِذْ جَعَلْتَ طَرِيقَهُ أَمَّنَّا وَفُزْتَ بِنِعْمَةِ الرَّضْوَانَ
 خَاوَلُوا طَمَسَ مَا صَنَعْتَ وَوَدُّوا لَوْ يُطِيقُونَ طَمَسَ خَطَّ الْحَرِيدِ

“*Hacılar, Mekke ve Medine seni övmüş, insanlar ve cinler senin tahta çıkışını yüceltmişlerdir.*

Sen rabbinin hoşnutluğunu kazandın çünkü Allah'a giden yolu güvenli bir hale getirdin ve Allah'ın nimetini hak ettin.

Yaptıklarını silmeye çalıştılar. Eğer demir yolunu yıkabilselerdi bu hoşlarına giderdi.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.44)

Osmanlıların Arap dünyasını himayesinde bulundurması, Müslümanların gözünde siyasi liderliğin onlara layık olduğu inancını oluşturdu. Arapların gözünde Osmanlı Sultanı, Haremeyn-i Şerife'nin hamisi, geniş çerçeveye İslam ülkelerinin koruyucusu, Balkanlar'da Batılı güçlere karşı zaferler kazanmış önemli bir komutandı. Müslümanların sıkıntıya düştüğü bölgelerde imparatorluk gölgesini hissettirmesi bu konumunun doğal sonucuydu. Osmanlı hükümdarları saltanatları boyunca İslam geleneği esaslarını kesin bir kararlılıkla uygulamışlardır. Hicaz'a hac seferleri düzenlemişlerdir. Hicaz'daki kutsal beldelere giden yollar boyunca kuyular açmışlar, yol güvenliğini sağlamak için önlemler almışlar, hanlar yaptırmışlardır. Hicaz'a gitmekte olan hacılara riyaset etmek üzere hac emirleri tayin etmişlerdir. Böylece dini duyguları doğrultusunda hareket edilen halkın kalplerinin kazanılması amaçlanmıştır. (Mustafa, 2000: s.392)

Hâfız İbrahim 12 Mayıs 1909'da yayınlanan “el-İnkılâbu'l-'Usmâni” isimli şiirinin ilk bölümlerinde Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilip yerine V. Mehmed'in gelişinden dolayı inkılapçıları eleştirir. (Demirayak, 1994: s. 23-24) Abdülhamid'in tahttan indirilişine yabancılardan çok Müslümanların sevinmesi onun en çok üzüldüğü hususların başında gelir. Abdülhamid'in güzel vasıflarına değinerek onu adeta ölümsüzleştirdiği şiiri şöyledir:

فَرِحَ الْمُسْلِمُونَ قَبْلَ النَّصَارَى فَيْكَ قَبْلَ الدُّرُوزِ قَبْلَ الْيَهُودِ
 سَبَّحُوا كُلُّهُمْ وَوَيْسَ مِنْهُمْ هَمَّ حَمَّةٌ أَنْ يَشَمَّتَ الْوَرَى فِي طَرِيدِ
 أَنْتَ (عَبْدُ الْحَمِيدِ) وَالتَّاجُ مَعْمُو دُ وَ (عَبْدُ الْحَمِيدِ) رَحْمَنُ الْغُبُودِ
 خَالِدٌ أَنْتَ رَعْمٌ أَنْفِ اللَّيَالِي فِي كِبَارِ الرِّجَالِ أَهْلِ الْخُلُودِ

“Hristiyan, Dürzi ve Yahudilerden önce içinde bulunduğun duruma Müslümanlar sevindiler.

Eğlendiler hepsi bu durumla. Halbuki iş değil sürgünde yananla eğlenmek.

Sen taç giymiş Abdülhamid iken şimdi ise prangalara esirsin.

Sen, geceler hor görse de büyük, ölümsüz kimselerin arasında ebedi birisin.” (Hâfız İbrahim, 1987: s.357)

Sonuç

Modern dönem Arap edebiyatında Osmanlı ve Türkler hakkında şiirler kaleme almış şairlere rastlamak mümkündür. Annesi tarafından Türk olan Hâfız İbrahim’in, Osmanlı devletinin çalkantılı bir döneminde şiirlerinde Hilâfet ve Osmanlı yanlısı tutumu göze çarpmaktadır. Çalışmaya dahil ettiğimiz birçok şiirinde Mısır’ın Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılmaması gerektiğini, aksi halde İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Avrupalı sömürgeciler için bir yem haline geleceğini vurgulamıştır. Hâfız, Doğu İslam medeniyetinin özünü oluşturan insan odaklı mistik ruhun korunması gerektiğine inanmış ve Batı tarzı bilim, endüstri ve teknolojinin geliştirilmesi gerektiğine her zaman vurgu yapmıştır. Şair, Osmanlı Devleti’ni ve İstanbul’u Hilafetin merkezi, Müslümanların kalbinin attığı yer olarak düşünmüştür. Şiirlerinde Osmanlı Devleti’nin bir ferdi gibi devletin iç ve dış odaklı siyasî, sosyal, dinî ve kültürel sorunlarına her daim dikkat çekmiştir.

Kaynakça

Dayf, Şevkî, (1971). *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsır*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Demirayak, Kenan. (2015). *Arap Edebiyatı Tarihi- Osmanlı Dönemi*, Kayseri: Fenomen.

Demirayak, Kenan. (1994). “Hâfız İbrahim’in Türkiye ve Türklerle İlgili Bazı Siyasî Şiirleri.” *Türk Yurdu*, Sayı: 9/80, 23-30.

el-Cundî, Abdulhamid Sened. (1992). *Hâfız İbrahim Şâ'iru'n-Nîl*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

el-Fâhûrî, Hannâ. (1986). *el-Câmi fi Târîhi'l- Edebi'l- Arabî el-Edebu'l-Hadis*. Beyrut: Dâru'l- Cîl.

Emin, Ahmed. (1987). *Dîvânu Hâfız İbrâhîm*. Kâhire: el-Hey'etu'l- 'Âmmeli'l-Kuttâb.

Gülsoy, Ufuk. (1998). “Hicaz Demiryolu Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, İstanbul, Cilt:17, s.441-445. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Hâfiz İbrahim. (1987). *Dîvânu Hâfiz İbrahim*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l- 'Âmme li'l- Kuttâb.

Hâfiz İbrahim. (2012). *el-Muellefâtu'l Kâmile*. Kahire: Hindâvî.

İsmail, Kâni, (1987). *Dîvânu Hâfiz İbrahim*, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l- 'Âmme li'l- Kuttâb.

Karakuş, Ömer Faruk. (2019). *Hâfiz İbrahim'in Şiirlerinde Osmanlı İzleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Kumeyhe, Câbir. (1987). *Savtu'l-İslâmiyyi fi şî'ri Hâfiz İbrahim*, Kahire: Dâru'l-Hidâye, 37

Mustafa, Ahmed Abdurrahîm. (2000). "İki Tarafın Bakış Açısından Türk-Arap Münasebetleri". *Osmanlı İdari Altında Araplar* (s.373-412). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).

Savran, Ahmet. (1991). *19. yy. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Erzurum:Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.

Yazıcı, Hüseyin. (1997). "Hâfiz İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt:15, s.91-92. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yazıcı, Hüseyin. (1997). "Mısırlı Bir Şair Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid." *İlmi Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, Sayı: 4, 179-192.

Yılmaz, Nurullah. (2017). *Modern Arap Şiirinde Yeni Bir Eğilim Kasidetu'n Nesr*, Kayseri: Fenomen Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 32-41

BƏDİİ-SƏNƏDLİ BİOQRAFİK NƏSRDƏ PSIXOLOGİZM

Kurgu Belgesel Biyografik Eserlerde Psikolojizm Özellikleri

Features of Psychologism in Fictional Documentary Biography

(Makale Geliş Tarihi: 15.03.2021 / Kabul Tarihi: 06.05.2021)

Lala HASANOVA*

Xülasə

Son illərdə yaranan bioqrafik əsərlərdə əsasən sovet dövründə sistem tərəfindən əzilən, qadağalara məruz qalaraq müəyyən çərçivələr daxilində yaşayıb yaratmış yaradıcı insanların taleyi əks olunur. Yaradıcı insanın qarşılaşdığı çətinliklərin, yaşadıkları ağrının canlandırıldığı bu əsərlərdə ədibin həyatı bütünlüklə deyil, əsasən, mürəkkəb və kəşməkəşli mərhələləri əks olunur. Faktlara, gerçək hadisələrə istinad edən müəlliflərin konkret şəxsin taleyini canlandırmaqla yanaşı, dövrün ümumiləşdirilmiş mənzərəsini təsvir etməyə çalışdıqları görünür.

Məqalədə bədii və bədii-sənədli nəsr üçün xarakterik olan psixoloji təsvir vasitələri, psixologizmin xüsusiyyətləri araşdırılmışdır. Anarın “Həyatım ağrısı”, “Kərəm kimi” əsərləri təhlilə cəlb edilmiş, bioqrafik əsərlər üçün xarakterik olan üçüncü şəxs tərəfindən təhkiyə, müəllif konsepsiyası, assosiativ kompozisiya kimi xüsusiyyətlər təhlil edilmişdir.

Açar sözlər: Bioqrafiya, Psixologizm, Təhkiyə, Assosiativ Kompozisiya, Müəllif Konsepsiyası

Öz

Son yıllarda yaratılan biyografik eserler, Sovyet yıllarında sistem tarafından ezilen, kısıtlama ve zulüm atmosferinde yaşayan yaratıcı insanların kaderini

* Doç.Dr., Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu Müstəqillik dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı şöbəsi, Assoc. Prof. Dr. Department of Azerbaijan literature independence period, Institute of Literature named after Nizami Ganjavi National Academy of Sciences of Azerbaijan, hltlala@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9448-1519>

yansıtır. Bu tür çalışmalarda anlatılan karakterin “başarı öyküsü” değil, karşılaştığı zorluklardır. Ana görüntünün hayatı tamamen tasvir edilmemiştir. Yazar, yaratıcı bir kişinin sistemle çarpışmasının en canlı şekilde yansıtıldığı bölümlere odaklanan “büyük” bir görüntü kullanır. Yazarlar, belirli gerçeklere ve olaylara atıfta bulunsalar da bu çalışmalar aynı zamanda Sovyet döneminin genel bir resmini de tasvir ediyor.

Makalede estetik ve belgesel nitelikli nesir için seçiyevi olan psikolojik tasvir vasıtaları ve özellikleri araştırılmış, Anar’ın “Hayatım Acıtır” ve “Kerem Gibi” adlı eserlerinde biyografik eserlere özgü, üçüncü şahıs tarafından yapılan tahkiye, yazarın düşüncesi ve olay örgüsünün kuruluşundaki ilişki tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Biyografi, Psikoloji, Anlatım, Çağrışımlı Kompozisyon, Yazar Kavramı

Abstract

Biographical works created in recent years reflect the fate of creative people who were oppressed by the system in the Soviet years, lived in an atmosphere of restrictions and persecution. In such works, it is not the character's “success story” that is depicted, but the difficulties he faces. The life of the main image is not depicted entirely, the author uses a “large” image, focusing on episodes in which the collision of a creative person with the system is most vividly reflected. Although the authors refer to specific facts and events, these works also depict a generalized picture of the Soviet period.

The article examines the means of psychological description, the peculiarities of psychologism characteristic of fiction and fiction-documentary literature, the author's concept, associative composition. Biographical works of Anar “Life hurts” and “Freely Kerem” were analyzed.

Keywords: Biography, Psychologism, Narration, Associative Composition, Author's Concept

Giriş

Sovet ədəbiyyatında tarixi şəxsiyyətlərin, tanınmış insanların həyat və yaradıcılığının gələcək nəsillərə örnək olaraq təbliğ edildiyi bioqrafik janr didaktiv məzmun kəsb edir, bioqrafik əsərlərin qəhrəmanları öz uğur hekayəsini yazan, fərəhli ömür sürən insanlar kimi təsvir olunurdular. Mühacirətdə yaşayan müəlliflər sistemə qarşı fikirlərini açıq-aydın ifadə edirdilərsə, yenilik havası ilə bir çox ümidlərə qapılan və ya qapılmağa məcbur edilən yerli sovet vətəndaşlarının tam əks mövqə sərgiləməsi müşahidə olunurdu. Zaman keçdikcə hakimiyyətin amansızlığı, məhv edilən, öldürülən minlərlə insan taleyi hər kəsi narahat edir, yeni cəmiyyətin təbliğ etdiyi nikbin əhval - ruhiyyəyə rəğmən, ruh düşkünlüyü doğururdu. Sistem özü-özünü ifşa etdikdən sonra, vədlərin gerçək olmadığı, ali ideyaların uğursuz şəkildə reallaşdığı açıq-aydın göründükcə insanlara hakim kəsilən ruh yüksəkliyi peşmançılıq hissi ilə əvəzləndi.

Postsovet dövrü ədəbiyyatında bu yanaşma kökündən dəyişir. 70 il “şad xürrəm” yaşadıklarına inanan nəslin ötnələrə obyektiv nəzər salma cəhdi bədii-sənədli nəsr nümunələrinin sayının artması ilə nəticələnir. XX əsrin sonlarından başlayaraq Rusiyada, Belarusda, Qazaxıstanda və başqa ölkələrin ədəbiyyatında bədii-sənədli əsərlərin sayının artması mövzunun tədqiqini aktuallaşdırmışdır (Mesterqazi, 2008; Romanova, 2020; Muratova, 2018).

Bir çox sovet yazıçı və şairlərinin taleyinin əks olunduğu bioqrafik əsərlərin qələmə alınmasında əsas məqsəd məlum stereotipləri dəf edərək, sovet dövrünün tragizminin, insanların yaşadıkları ağrıların canlandırılmasıdır. Yazıçı və sistem qarşudurmasının əks olunduğu bədii-sənədli nəsr nümunələrində sistemə qarşı etirazını, narazılığını içində boğan insanın daxili iztirabları, mənəvi sarsıntıları göstərilmişdir. Əsasən fraqmentar kompozisiyanın yer aldığı bioqrafik əsərlərdə personajların "ağrıyan həyatının" (Anar) acıları canlandırılmış, üzləşdikləri fiziki və mənəvi təzyiqlər təsvir edilmişdir.

Elmi-nəzəri əsəbiyyatda bioqrafiaların - elmi, bədii, elmi-populyar və akademik növləri fərqləndirilir (Rarenko, 2017: s. 8). Bioqrafiaların digər növlərində əsasən elm xadimlərinin həyatı təsvir olunursa, bədii-sənədli əsərlərdə yazıçı və şairlərin həyatı canlandırılır.

Birinci tip əsərlərdə, personajın həyatı xronoloji ardıcılıqla təsvir edilirsə, bədii-sənədli nəsrə bədii xüsusiyyətlərlə yanaşı, publisistikada olduğu kimi müəllif “Mən” i önə çıxır, xronoloji təsvir assosiativ təhkiyə ilə əvəzlənir. Bədii-sənədli əsərlərin müəllifi elmi bioqrafialarda olduğu kimi, yalnız hadisələri təsvir etməklə kifayətlənmir, həm də baş verənlərlə bağlı öz düşüncələrini bölüşür, özünün həyat və cəmiyyət haqqında fikirlərinə geniş yer verir.

1. Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında bioqrafik janr (Anar “Həyatım ağrır”, “Kərəm kimi”)

Xalq yazıçısı Anar son illər ərzində tanınmış insanlar haqqında bir neçə portret-oçerk, bioqrafik povest və romanlar qələmə almışdır. Yazıçının «Həyatım ağrır» (1993) xatirə-povestində xalq yazıçısı Ənvər Məmmədخانının tragik obrazı təsvir olunmuşdur. «Həyatsevər insan idi... Amma bu nikbin təbiətli insanın ömrü boyu «həyatı ağrımışdı» (Anar, 2014: s. 248). Ə. Məmmədخانını yazıçı, şəxsiyyət olaraq dəyərləndirməyə çalışan müəllif, onun tənhalığına aydınlıq gətirə biləcək epizodlar üzərində geniş dayanmışdır. Müəllifi məşğul edən əsas mövzu, sovet yazıçısının daxili narahatlığı və nigarançılığını doğuran səbəblər, yaradıcı insanın daxilində tüğyan edən üsyandır.

Ənvər Məmmədخانının ailəsinə, özünə qarşı təzyiqlərdən bəhs edən yazar, qəhrəmanın emosional gərginliyini şərtləndirən ata həsrətindən bəhs etmiş, tənhalığını, əzmkarlığını vurğulamışdır. Əsərdə onun yaxınları - atası, qardaşı haqqında hekayətlər personajın daha dolğun xarakterizə olunması baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Yazar Məmmədخانının həyatının ən ağır dövrlərini, sistemlə konfliktini şərtləndirən epizodları əks

etdirməklə “iri plan”dan istifadə etmiş, yazıçının içində boğduğu ağrını göstərməyə çalışmışdır.

Xalq yazıçısının digər bədii-sənədli əsəri Nazım Hikmətin həyat və yaradıcılığında bəhs edən «Kərəm kimi» (2000-2014) bioqrafik-düşüncələr romanıdır. Nazım Hikmətin yaradıcılığına, haqqında yazılanlara istinad edən, şairin həyat yolunu gerçək faktlar əsasında təsvir etməyə çalışan müəllifin məqsədi şair haqqında formalaşmış mifi aradan qaldırmaqdır. Bu səbəbdən, romanda Nazım Hikmət obrazı mifdən reallığa doğru canlandırılmışdır. Onun siyasi fəaliyyəti, həyatında olan qadınlar, sevgi münasibətlərinin əhatəli təsviri yazıçının obrazı ideallaşdırmaqdan uzaq olduğunu, bu mürəkkəb taleli insanı, dövrünün böyük şairini oxucuya olduğu kimi təqdim etməyə çalışdığını bəlli edir.

Əsərinin janrını «Nazım Hikmətin həyat və yaradıcılığı haqqında düşüncələr romanı» kimi müəyyənləşdirən nasir bioqrafiya, esse kimi klassik anlayışlardan istifadə etməkdən çəkinərək, romanın janr baxımından indiyə qədər şair haqqında yazılmış olan əsərlərdən fərqli olacağını bildirir. Nazım Hikmət onun üçün «XX yüzilin və bəlkə də bütün gələcək dövrlərin ən böyük şairlərindən biri olmaqdan başqa», bəlkə də ən əsası «keçən əsrin bir çox mühüm problemlərini öz yaradıcılığında və mübarizəsində, ... mürəkkəb, ziddiyyətli, dramatik, bir çox məqamlarda faciəvi taleyində əks etdirmiş zəngin dolğun şəxsiyyətdir» (Anar, 2015: s. 5). Nazım Hikməti “XX əsrin rəmzi olan şəxsiyyət... keçən əsrin duyğunluğunun obyektiv, qərəzsiz, ədalətli və insafli açılması üçün də həyatı və yaradıcılığıyla misilsiz örnəklər verən insan» (Anar, 2015: s. 5) olaraq qiymətləndirən müəllif, şair ömrünü dəyərləndirərkən ötən dövrün xüsusiyyətlərinin öyrənilməsinin vacibliyini vurğulayır. Bu səbəbdən, bioqrafiyaların «üçüncü şəxs tərəfindən bir insanın taleyinin» (Narkeviç, 1962: s. 620) rekonstruksiyası deyil, bir fərdin taleyi çərçivəsində bütöv bir epoxanı, dövrü canlandırma cəhdi kimi qiymətləndirilməsi, fikrimizcə, daha məqsədəuyğun olardı.

2. Bioqrafik nəsrə psixoloji təsvir

Bədii-sənədli nəsrə ənənəvi psixoloji təsvir vasitələrdən istifadə çox zaman mümkün olmur: avtobioqrafik əsərlərdə müəllif və personaj bir-birinə yaxın olsalar da, hadisələrin baş vermə anından bəlli bir zamanın keçməsi psixoloji dərinliklərin canlandırılmasına maneə yaradır, əsas olan hadisələrin bu günün müstəvisindən qiymətləndirilməsidir. Zənnimizcə, bədii-sənədli əsərlərdə personajların hissələrinin, əhval ruhiyyəsinin statik təsviri (“psixoloji təsvir”) verilir, “hissələrin, düşüncələrin dinamikasının” (Panova, 2011: s. 319) əks olunduğu psixoloji təhkiyə isə yer almır.

Tədqiqatlarda XX əsr ədəbiyyatında psixologizmin yeni keyfiyyətlərlə zənginləşdiyi vurğulanır (Kolobayeva, 1999: s. 20). Bədii ədəbiyyatda əsasən psixologizmin sintetik formaları, təhəşşüurun, “psixikanın “alt” qarlarının” tədqiqinə üstünlük verilir (Kolobayeva, 1999: s. 20), bədii-sənədli nəsrə analitik təsvir yer alır. “Roman müəllifi, əsasən, personajları hərəkətləri, düşüncələri, söhbətləri vasitəsilə canlandırır, özü isə bəzi hallarda hadisələrə müdaxilə edir. Lakin xarakterin, əhvalatın, əşyanın ümumiləşdirilmiş təsviri yalnız sintez yolu ilə deyil, izahlı şəkildə analitik formada ifadə oluna bilər. Bu ona görə mümkün olur ki, bədii kontekstdə analitik şəkildə bölünmüş elementlər asanlıqla yeni

struktur birliyi şəklində birləşir” (Qinzburq, 1977: s. 66). Bədii-sənədli əsərlərdə müəllif “sadəcə hadisələri nəql edən təhkiyəçi və ya hekayəçi olmadığı üçün, onun səsi də eşidilməlidir. Dialoglar, səhnələr, hadisələrin və hissələrin təsviri müəllif mühakimələrində ifadə olunmuş xarakterlərin konsepsiyasını təsdiqləməyə” (Qinzburq, 1977: s. 66) hesablanmışdır.

Bioqrafik əsərlərdə üçüncü şəxsin başqa birinin hiss və düşüncələrini tam şəkildə duyması, daxili monoloq, yuxular vasitəsilə personajın daxili dünyasına baş vurması mümkün deyildir. Həmçinin, avtobioqrafik əsərlərdə də, illər sonra həmin an yaşanan hissələri xatırlayaraq tam dəqiqliklə canlandırmaq olmaz. Ani yaşanan hissələr deyil, vəziyyətin doğurduğu duyğu və həyəcan uzun zaman yaddaşda qala bilər.

Bu səbəbdən, bioqrafik əsərlərdə psixoloji məqamlar əsasən dolayısı yolla - müəllif təhkiyəsi vasitəsilə canlandırılır, sənədlərdən (bioqrafik qəhrəmanın öz məktubları, bədii yaradıcılığı haqqında yazılanlar, özünün və yaxınlarının xatirələri və s.), portretlərdən istifadə edilir.

Psixoloji təsvirdə birinci şəxs tərəfindən təhkiyə üçüncü şəxs tərəfindən aparılan təhkiyədən üstün hesab edilsə də, bioqrafik nəsr üçün sonuncu forma daha münasib hesab edilir. Bu zaman üçüncü şəxsin “qəhrəmanın özünün görə bilmədiyi və ya özünün etiraf etmək istəmədiyi hiss və düşüncələrin”i (Yesin, 1988: s. 37) daha dolğun şərh edə biləcəyi ehtimal olunur. Üçüncü şəxs tərəfindən təhkiyədə “bir çox insanların psixoloji təsvir”nin (Panova, 2011: s. 318) verilməsi də bu formanın üstünlüyü olaraq götürülür. Əsas personajla müasirlərinin taleyi arasında paralellər aparılması psixoloji təsvirin dolğunlaşmasına xidmət edir.

3. Müəllif mövqeyi və süjet

Nəzərdən keçirdiyimiz əsərlərdə obrazın təsvir vasitələri, müəllif mövqeyinin təzahür formaları elmi tədqiqat xüsusiyyəti daşıyır: sitatların mənbəyi mətnə göstərilir, obraz analitik üsulla, müxtəlif faktların, sənədlərin, şahid müsahibələrinin qarşılaşdırılması, tədqiqi əsasında canlandırılır.

“Kərəm kimi” romanında şairin həyatının bir çox məqamları ilə bağlı müxtəlif məzmunlu əks fikirlər qarşılaşdırılır. Nazim Hikmətin həyatı haqqında birmənalı hökm verməkdən uzaq olan müəllif, mübahisəli məqamları «süni» şəkildə, təxəyyül vasitəsi ilə tamamlamağa cəhd etməmiş, müzakirələr üçün açıq saxlamışdır. Ənvər Məmmədخانının həyatının ayrı-ayrı məqamlarının təsvir edildiyi, yaxınları haqqında ayrı-ayrı epizodların yer aldığı povestdə də, bəzi məqamlar sadəcə xatırlansa da, dəqiqləşdirilməmişdir. Obyektivliyi qorumağa çalışan müəllif, yalnız özünə məlum hadisələrdən, məqamlardan bəhs etmiş fərziyyələrdən çəkinmişdir (Məsələn, Ənvər Məmmədخانının Mehdi Hüseyn ilə münasibətləri sadəcə xatırlanır, aydınlaşdırılmır). “Kərəm kimi” romanının ilk hissələrində sənədlərə müraciət daha çox polemik səciyyə daşıyırsa, son hissədə əsasən bir hadisə haqqında müxtəlif mənbələrdən verilmiş məlumatlar şərh edilmir: Məsələn, Nazim Hikmətin Nüzhetin xanım ilə münasibətləri haqqında, əvvəlcə Vala Nurəddindən, sonra isə

Emin Qaracanın kitabından verilən parçada bəhs olunur (Anar, 2015: s. 48).

Mətnin strukturunun mürəkkəbliyi, fərqli zaman və məkan koordinatlarının toqquşması, xatirələrdən istifadə süjetin xətti inkişafını inkar edir, süjetin xronoloji ardıcılığına riayət edilmir. Müəllif kitabı “anılar, düşüncələr (esse, deneme) romanı şəklində” qələmə aldığı qeyd edərək, “N. Hikmət haqqında indiyə qədər yazılanlardan fərqli” (Anar, 2015: s. 55) olduğunu vurğulayır.

Bioqrafik əsərlərin iki növü- “hadisələrin ardıcılıqla nəql edildiyi ədəbi və psixoloji -assosiativ” əsərlər fərqləndirilir (Галич, 1984). Elmi və elmi-populyar əsərlər ədəbi əsərlərə, bədii-sənədli əsərləri isə əsasən psixoloji –assosiativ nümunələrə aid etmək olar. Sonuncu növə aid edilən (Narkeviç, 1962: s. 620), əsərlərdə personajın hiss və düşüncələrinin, mədəni dünyasının bütün mürəkkəbliyi ilə təsviri edilir.

Obrazın bütövlüyünə can atan yazıçı qəhrəmanın həyatı ilə yanaşı yaradıcılıq yoluna da geniş yer vermişdir. Onun dünyagörüşünü və yaradıcılıq stixiyasını dərinlən təhlil edən yazar ədəbiyyatşünas yanaşması sərgiləmişdir. “Həyatım ağrıyır” povestində, müəllif, Ənvər Məmmədخانlı haqqında şəxsi görüşlərinin təəssüratları, yaxınlarının onun haqqında xatirələri ilə birgə yazıcının bədii əsərlərindən, məqalələrindən, müsahibələrindən parçalara geniş yer vermiş, yaradıcılığı haqqında yazılanları tam mənimsəyərək roman yazmağa başlamışdır.

Həmçinin, “Həyatım ağrıyır” povestində Ənvər Məmmədخانlının bir çox əsərlərini yenidən işlədiyini qeyd edən yazıçı, onları ilkin variantla müqayisə edərək, birincilərə üstünlük verdiyini qeyd etmişdir: «Gənclik təravətiylə, gənclik çılğınlığıyla yazılmış hekayələrin akvarel boyaları üstündən kömürlə işlənib, hissi tapıntıları bir çox hallarda rəalist izahlar dayazlaşdırıb. Alatoran mənzərələrin cazibəsi, hüsnü, sonacın açılmamış mətləblərin səhri qeyb olub, səthi şərh qalıb. Əlbəttə, bu hekayələrin ilk nəşrlərindən bixəbər oxucuları yenidən işlənmiş variantlar da yüksək sənətkarlığı, zərif şəriyyəti, füsunkar diliylə cəlb edəcək, amma həmin əsərlərin «gəncliyini» yaddaşlarında yaşadan mənim kimi oxucular üçün onların yenidən süslənmiş görkəmi müəyyən pərişanlığa, xəyal qırılığınə səbəb olacaqdır» (Anar, 2004: s. 255-256). Altmışıncı ədəbi nəslinin yaradıcılığında yer alan «Ənvər motivlərin»dən bəhs edən Anar, yazıcının bədii yaradıcılığı ilə xarakteri arasında oxşarlıq arayıaraq yazır: «Bu narahatlıq, doyumsuzluq, dar bir həyat ülgüsü içində darıxmaq Ənvərin bir çox hekayələrində əks olunub-onun qəhrəmanları karvanlara qoşulur, baş götürüb uzaqlara getmək istəyilə çırpınırlar. Gəncliyində yazdığı «Karvan dayandı» hekayəsində də, qocalığına tamamlamaq istədiyi «Babək» romanında da...» (Anar, 2004: s. 252). Bu fikirlərdə, Ə. Məmmədخانlı daim axtarışda olan, reallıqla razılaşmayaraq başqa həyat arzusu ilə yaşayan bir insan olaraq xarakterizə olunmuşdur.

“Kərəm kimi” romanında, həmçinin, Azərbaycan ədəbi mühitinin Nazim Hikmət yaradıcılığına təsiri məsələlərindən, Azərbaycan ədəbiyyatında sərbəst şeirin təşəkkülü, sovet poeziyasının yaradıcılıq problemlərindən, Nazim Hikmətin Azərbaycanın mədəniyyəti, görkəmli şəxsiyyətləri haqqında yazmış olduğu məqalələrindən bəhs olunmuşdur.

Müxtəlif mənbələri öyrənərək fikirlərini bu məlumatlara əsasən formalaşdırması müəllif-təhkiyəçinin tədqiqatçı mövqeyinə yaxınlaşmasına səbəb olur. Mətnin strukturu mürəkkəbləşdikcə, müəllif mövqeyi də mürəkkəbləşir. Xatirələrə xas «mən belə xatırlayıram» ifadəsi «açıqlamağa çalışacağam», «açıqlayacağam» ifadələri ilə əvəzlənir.

Əsərlərə bir çox sənədlərin daxil edilməsi, müxtəlif üslubda, lakin eyni mövzuda yazılmış parçaların yanaşı təsviri əsərin strukturunun mürəkkəbləşməsinə səbəb olmuşdur. Bu materialları üç qrupa bölmək olar:

1. Əsər müəllifinin xatirələri;
2. Bioqrafik personaj haqqında yazılmış kitablar, məqalələr, söylənilmiş fikirlər, şeirlər;
3. Bioqrafik personajın yaradıcılığına müraciət (məktublarından, xatirələrindən, əsərlərindən gətirilmiş sitatlar).

Beləliklə, təhlil olunan nümunələrdə personajların canlandırılmasında ilkin mənbə olaraq, haqqında yazılan xatirələrlə birgə sənətkarın öz yaradıcılığına da müraciət olunmuş, ədəbiyyatşünas yanaşması sərgiləyən müəllif-təhkiyəçi personajın yaradıcılığını qiymətləndirməkdən çəkinməmişdir.

4. Dövrün ictimai-siyasi mənzərəsinin təsviri

Avtobioqrafik və bioqrafik əsərlərdə tarixi dövrün, hadisələrin təsviri əsasən personajın taleyinin açılması üçün fon rolunu oynayır. Lakin, sistem və ziyalı qarşıdurması, sovet dövründə normaya çevrilmiş yaşam tərzini, hakimiyyətin insanlara qarşı amansızlığı, daimi təqiblər və məhrumiyyətlərlə zəngin dövrün, ağır siyasi vəziyyətin canlandırıldığı əsərlərdə dövrün tarixi-siyasi mənzərəsinin təsviri önə çıxır. Təqdim olunan nümunələrdə həm Ənvər Məmmədخانının, həm də Nazim Hikmətin taleyi cəmiyyətdə baş verən tarixi – siyasi hadisələrlə bağlı təsvir edilir.

Ənvər Məmmədخانının atası Qəffar «Müsavət» partiyasının Göycayda nümayəndəsi olmuş, sovet hakimiyyəti illərində həbsxanaya düşmüş, sürgün edilmiş, ömrünün son illərini qaçaq həyatı yaşamışdır. Bacılarının xatirələrində atalarının oxumuş adam olması, rus, fars dilini təmiz bildiyi qeyd edilmişdir. Dövrünün bir çox ziyalıları kimi, Şura hökumətinin siyasəti ilə razılaşmadığı üçün o, özü və ailə üzvləri daim təqib edilmişlər.

Yazıcının hökumətə asi olan atasından üz döndərməyərək, onu basdırmaq üçün Tiflisə yola düşməsindən bəhs edən müəllif yazır: «Bəzən cəsurluq üzde olur, ifrat çilgünlük, cırtqozluq kimi meydana çıxır. Bir də olur əsl cəsurluq, daxili cəsurluq və belə həqiqi cəsurluq yalnız hərəkətlərdə bəlli olur» (Anar, 2004: s. 296).

Ənvər Məmmədخانının İkinci Dünya müharibəsində iştirakından sonra ona qarşı münasibət yaxşılaşsa da, sonradan qardaşı Niyazinin müharibədə əsir düşməsi yenidən hakimiyyət tərəfindən təzyiqlə üzləşməsi ilə nəticələnir. “Ənvər ömrünün uzun bir müddətində başının üstündən asılmış Domokl qılıncı atasıyla bağlı idisə və 42-ci ildə atasının

vəfatından, başlanan vətən müharibəsindən, Ənvərin bu müharibənin müxtəlif cəbhələrində iştirakından və İrandakı hərbi-jurnalist xidmətindən sonra bu qılıncın təhlükəsi bir qədər sovuşmuşdusa, onun ikinci süyər yeri məhz bu illərdə, yəni müharibədən sonrakı illərdə meydana çıxmışdı: bu da kiçik qardaşı Niyaziylə bağlı idi” (Anar, 2004: s. 289). Sovetlər ölkəsində keçmiş əsirlərə olan münasibətdən bəhs edən müəllif, Stalin dövrünün dəhşətlərinin yalnız həbsxanalarla bitmədiyini qeyd etmiş, itkin düşmüş insanların ailələrinə göndərilən qara kağızları insana qənim kəsilən Stalin siyasətinin bir ünsürü olaraq qiymətləndirmişdir: «...madam ki, əsir düşüb, deməli, düşməndir, madam ki, düşməndir, özünə hələ əlimiz çatmırsa, hələlik ailəsini cəzalandıraq, diri adamın ölüm xəbərini ailəsinə çatdıraraq-bu məntiqlə göndərilər ölüm kağızlarını» (Anar, 2004: s. 290). Yazıcının qardaşı Niyazinin taleyi, Stalinin - «bizim əsirimiz yoxdur, vətən xainləri var», şüarının qurbanlarına çevrilmiş yüzlərlə insanların faciəsini əks etdirir.

Həmin illərdən bəhs edən müəllif, Stalinin öz oğlunu əsirlikdən azad etməməsini dövrün faciəsi kimi dəyərləndirmiş, bu addımın sovet cəmiyyətində qəhrəmanlıq nümunəsi olaraq qiymətləndirilməsinin özünü sarsıtdığını qeyd etmişdir. Bu fikri «tarixin ən əxlaqsız sözləri» kimi qiymətləndirən yazıçı, «effektli bir frazaya insan həyatını, doğma oğlunun həyatını qurban» (Anar, 2004: s. 291) verən rəhbəri ifşa etmişdir.

Beləliklə, sosial-tarixi hadisələrdən bəhs edən müəllif dövrü təmsil edən tarixi simalarından bəhs edərək onların portretlərini canlandırmışdır.

«Od içində» əsərinin premyerasının ləğv edilməsi (müəllifin sürgün proseslərini təsvir etməkdə suçlanması səbəbindən), həmçinin, yaradıcı insana qarşı yönələn təzyiqlə vasitələrindən biri idi (sonradan M. Bağırov özü tamaşanı izlədikdən sonra pyesin oynanılmasına izn verir). Ədibin tarixi mövzuya müraciətindən bəhs edən yazar, onun tarixə, tanınmış şəxsiyyətlərə olan marağını vurğulayaraq görkəmli ictimai xadim olan M. F. Axundov haqqında əsər yazmaq istədiyini (sonradan bu fikirdən vaz keçdiyini), Azərbaycan tarixində çar siyasətini, Rus-İran münasibətlərini, Şimali Azərbaycanın ruslar tərəfindən istilasını faktlarla araşdırdığını qeyd etmişdir. Ə. Məmmədخانlının ailəsinin həyat tarixçəsi ilə tanışlıqdan sonra bu marağın əbəs olmadığı aydın olur. Bir çox faktların təhrif edildiyi dövrdə həqiqəti araşdırmaq, gerçəkləri olduğu kimi qiymətləndirmək hər bir ziyalının ümdə istəyi idi.

Həmin illəri Ənvər Məmmədخانlının birbaşa qiymətləndirməsində göstərməyə çalışan yazıçı, yaradıcı insanlara olan münasibəti (Sultan Məcid Qənizadəyə) xatırlayaraq dövrünü «...bu bir dövr idi ki, onun faciəsini ancaq Şekspir qələminə sahib olan sənətkar yarada bilər...» (Anar, 2004: s. 298), Stalinin «...şineli rəngdə boz bir həyat qoyub getdi bizə...» (Anar, 2004: s. 298) -deyə xarakterizə etdiyini yazır.

Müasirlərinin Sovet sisteminin Macarıstanı, Çexoslovakiyanı işğal etməsinə etirazından bəhs edən yazıçı, keçirdikləri hissələri Ə. Məmmədخانlının simasında bu cür ifadə edir: «İçindəkiləri, düşündüklərini, duyduqlarını yazılarında demək imkanına malik olmaması da onu bir tərəfdən sıxırdı, boğurdu, həyatını ağrıdı» (Anar, 2004: s. 299).

Beləliklə, Ənvər Məmmədخانlı obrazı vasitəsi ilə sovet sistemində dövrün qurbanlarına çevrilən, təqib edilən, nəzarət altında yaşayıb yaratmağa məcbur olan sovet yazıçılarının həyat faciəsinin əks etdirildiyi bəlli olur.

“Kərəm kimi” romanının «Məmləkətmi, ulduzlarımı, gəncliyimmi daha uzaq...» başlıqlı ikinci hissəsində şairin «röyalar ölkəsi» adlandırdığı sovetlər ölkəsinə gəlişi, ədəbi mühitlə tanışlığı, sistemin ona qarşı təzadlı münasibəti, ümidlərinin puç olması təsvir edilmiş, ədəbi mühitin təsviri ilə yanaşı, sovet rejiminin qəddarcasına davrandığı kommunist siyasi xadimlərin talelərindən bəhs olunmuşdur. Özünün müasiri olduğu dövrün təsvirində daha sərbəst olan müəllif, yalnız sənədlərlə məhdudlaşmamış, şahidi olduğu hadisələrin təsvirinə geniş yer vermişdir.

Nəticə

Beləliklə, xalq yazıçısı Anarın müstəqillik illərində qələmə aldığı bədii-sənədli əsərlərdə sovet yazıçıları haqqında mövcud mifləri aradan qaldıraraq, onların yeni, gerçək bioqrafiyalarını yaratmağa çalışdığı, eyni zamanda sovet dövrünün sosial-mənəvi mənzərəsinin təhlilinə və müasir zaman müstəvisindən qiymətləndirilməsinə çalışdığı bəlli olur. Təhlillərdən aydın olduğu kimi, bioqrafik janrda müəllif mövqeyinin önə keçməsi ilə mətnin strukturu, süjet-kompozisiya sistemi mürəkkəbləşmişdir.

Hər iki əsərdə əsas personaj fərdi-tipik, xarakterik xüsusiyyətləri, xarici portreti, xasiyyəti, yaradıcılığı ilə birgə ümumiləndirilmiş sovet yazıçısı (şairi) olaraq dövr kontekstində -tarixi hadisələr, şəxsiyyətlər müstəvisində fanatikcəsinə inandıqları ideallarının puç olduğundan böyük sarsıntı yaşayan bir nəslin nümayəndələri olaraq canlandırılmışlar.

Bu baxımdan, xalq yazıçısı Anarın “Həyatım ağrıyır”, «Kərəm kimi» əsərləri bioqrafik romanın yeni modifikasiyası olaraq maraqlı doğurur. Adları çəkilən nümunələrdə yazıçının yaradıcı insanın həyat və yaradıcılığı haqqında əsər yaratmağa deyil, daha çox müasiri olduğu dövrü miflərdən azad etməyə çalışdığı bəlli olur.

Kaynakça

Anar (2004). “*Həyatım ağrıyır*”, *Anar Əsərləri* (s. 260-321). III cild, Bakı: Nurlan.

Anar. (2015). “Kərəm kimi (Nazim Hikmətin həyat və yaradıcılığı haqqında anılar, düşüncələr romanı)”, *Anar Əsərləri*. VII cild. Bakı: Nurlan.

Гинзбург, Л.Я. (1977). *О психологической прозе*. Ленинград: Художественная литература.

Галич А. (1984). *Современная художественная документально – биографическая проза*. Проблемы развития жанров, Автореф. диссер. на соискание уч. ст. к.ф.н., Донецк.

Есин А. Б. (1988). *Психологизм русской классической литературы: кн. для учителя*. Москва: Просвещение.

Колобаева Л. (1999). “Никакой психологии», или фантастика психологии? (О перспективах психологизма в русской литературе нашего века)”. *Вопросы литературы*, № 2, с. 3-20.

Местергази Е.Г. (2008). *Художественная словесность и реальность (документальное начало в отечественной литературе XX века)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, Москва.

Муратова М. (2018). *Эволюция документальной прозы в современной таджикской литературе (на примере документальной прозы Дододжона Раджаби)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Душанбе.

Наркевич А. (1962). *Биография // Краткая литературная энциклопедия*. (Гл. ред. А. А. Сурков.). М.: Сов. энцикл., 1962-1978. Т. 1: Аарне — Гаврилов. — М.: Сов. энцикл., Стб. 620-621.

Панова Н.Ю. (2011) Психологизм художественной литературы как отражение внутреннего мира человека (теоретический аспект) // *Актуальні проблеми слов'янської філології*. Випуск XXIV. – Частина 2, с. 312-320.

Романова С.В. (2020). Исторические предпосылки становления художественно документального метаянра в современной русскоязычной прозе Беларуси. *Вестник Волжского университета имени В.Н. Татищева* № 1, том 1.

Раренко М.Б. (2017). Биография: Эволюция и гибридизация жанра: Аналит. обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. языкознания; Отв. ред. Трошина Н.Н. – М.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 42-51

**SİMURG İLE İLGİLİ AÇIKLAYICI BİR METİN: *DER BEYÂN-I
AHVÂL-İ SÎMURG-I 'ANKÂ***

**An Explanatory Text About Sımurg: *Der Beyân-ı Ahvâl-i
Sîmurg-ı 'Ankâ***

(Makale Geliş Tarihi: 15.04.2021 / Kabul Tarihi: 06.05.2021)

Özkan DAŞDEMİR*

Öz

Ortak bilinç alanında üretilen arkaik tasavvurlarda gökyüzü önemli bir yer işgal etmektedir. Kutsalla yakından ilişkili olduğu kabul edilen gökyüzünde somut varlıklarıyla ortaya çıkan kuşlar bu alanın en ilgi çekici unsurları arasındadır. Tarihî süreç içinde toplumdan topluma değişebilen olumlu ve olumsuz kuş tasavvurları konuyla ilgili zengin bir literatür ortaya çıkarmıştır.

Kozmik bir varlık olarak kurgulanan ve güneşi simgeleyen Simurg, kökleri eski Farsçaya kadar giden ve değişik kültürlerde çeşitlemeleri olan mitik kuşun adıdır. İslamiyet'ten sonra Arapların Anka kuşu ile birlikte anılan ve bu yazıya konu olan kısa metinde Simurg-ı Anka şeklinde adlandırılan mitik varlıkla ilgili tasavvurlar başlangıçta olumlu iken İslam geleneğinde çoğunlukla olumsuz tasavvurlarla takdim edilmeye başlanmıştır.

Bu çalışmada kökleri mitik anlatılara dayanan efsanevi Simurg (Anka) kuşunun kökeni ve farklı kültür çevrelerindeki çeşitlemeleri hakkında bilgi verildikten sonra, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda 927/11 demirbaş numarasıyla kayıtlı *Der Beyân-ı Ahvâl-i Sîmurg-ı 'Ankâ* başlıklı kısa metindeki Simurg (Anka) nitelermeleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Simurg, Anka, Mitik Kuş.

* Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature, ozkandasdemir@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4308-3710>.

Abstract

The sky occupies an important place in archaic imaginations produced in the field of common consciousness. Birds that emerge with their tangible presence in the sky, which is considered to be closely related to the sacred, are among the most interesting elements of this area. The positive and negative bird imaginations that can change from society to society in the historical process have produced a rich literature on the subject.

Simurg, which is conceived as a cosmic entity and symbolizes the sun, is the name of the mythic bird whose roots go back to ancient Persian and have variations in different cultures. While the mythical imaginations about the mythical being named as Simurg-ı Anka in the short text, which is mentioned with the Phoenix of Arabs after Islam and which is the subject of this article, were initially positive, in the Islamic tradition, they started to be presented with mostly negative views.

In this study, after giving information about the origin of the legendary Simurg (Phoenix) bird whose roots are based on mythical narratives and its variations in different cultural environments, the qualifications of Simurg (Phoenix) in the short text titled *Der Beyân-ı Ahvâl-i Simurg-ı 'Ankâ*, registered with the fixture number 927/11 in the Turkish Manuscripts collection of the Yapı Kredi Sermet Çifter Research Library will be evaluated.

Keywords: Simurg, Phoenix, mythic bird.

Giriş

Ortak bilinç alanında üretilen arkaik tasavvurlarda gökyüzü önemli bir yer işgal etmektedir. Kutsalla yakından ilişkili olduğu kabul edilen gökyüzünde somut varlıklarıyla ortaya çıkan kuşlar bu alanın en ilgi çekici unsurları arasındadır. Tarihî süreç içinde toplumdaki topluma değişebilen olumlu ve olumsuz kuş tasavvurları konuyla ilgili zengin bir literatür ortaya çıkarmıştır.

Kuş tasavvurları bağlamında insanlığın ortak kültür mirası olarak değerlendirilebilecek mitik varlıklardan biri Simurg'dur. Simurg, Anka ya da Türk kültür ortamındaki adıyla Zümrüdüanka kuşu esasında muhayyel bir varlık olarak kurgulanmıştır. Simurg bu yönüyle gerçek kuş türleri ile ilgili tasavvurların bir adım ötesinde durmaktadır.

Bu çalışmada kökleri mitik anlatılara dayanan efsanevi Simurg kuşunun kökeni ve farklı kültür çevrelerindeki çeşitlemelerinden hareketle *Der Beyân-ı Ahvâl-i Simurg-ı 'Ankâ* başlıklı kısa metindeki Simurg nitelendirmeleri değerlendirilecektir.

Simurg (Anka) ile İlgili Tasavvurlar

Değişik kültürlerde öteden beri var olan ve genellikle güneş ile ilişkilendirilen mitik kuş tasavvuru, Doğu kültür çevresinde yaygın olarak Simurg etrafında toplanmış görünmektedir.

Simurg ile ilgili *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde şöyle bir tanım yapılmıştır: “Arapların ankâ, İranlıların simurg adını verdikleri, Türkçede ise her iki şekliyle birlikte zümrüdüanka (simurg u ankâ) olarak da adlandırılan Ön Asya efsanelerindeki bu kuş, pek çok kaynaktan birlikte ele alındığı Batı'daki Eski Mısır kökenli phoenix ve İslâmî çevrelerdeki hümâ / devlet kuşundan tamamen, Hint mitolojisindeki garuda ile Altay mitolojisindeki çift başlı kartaldan ise kısmen farklı özelliklere sahiptir (Erdem, 1991: 198).”

Acâyibü'l-Mahlûkât'ın Türkçe tercümesinde ve Tûsî'nin *Acâyibü'l-Mahlûkât*'ında Simurg ve Anka eş anlamlı olarak aynı varlık için kullanılmaktadır. İran mitolojisindeki Simurg, Arapçadaki Anka ve Hint mitolojisinde güneşin sembolü olan Garuda kuşu ile kaynaşmış; ilk Arap tarihçileri Simurg ile Anka'yı birlikte belli bir mitik kuş için kullanmıştır (Alpay Tekin, 2020: 307-308).

Gönül Alpay Tekin'in değerlendirmesine göre, yeni Farsçada “otuz kuş” anlamına gelen Simurg, orta Farsçadaki “sên murv” (sên kuşu)'nun fonetik dönüşümü sırasında yanlış bölünmeyle sî+murğ “otuz kuş” olmuştur (Alpay Tekin, 2020: 308-309). Yazar ayrıca Simurg'un “otuz kuş” olarak algılanmış olmasında başka kültürel ve dinî sebepler de bulunduğunu ifade eder. Buna göre Ferîdüddîn Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında Simurg'a ulaşan otuz kuşun öyküsü tasavvufi anlamının yanı sıra bu anlamla yakından ilgili kozmik bir olguyu da içermektedir. Anka'ya eşit bir kuş olan Simurg, “otuz kuş” anlamını aldığı ayın menzillerini meydana getiren otuz yıldızı da simgelemiş olabilir (Alpay Tekin, 2020: 309-316). İslam mitolojisinde güneş karakteristiklerine sahip olan kartal, gerçek bir kuş olmasına rağmen güneşi simgeleyen efsanevi varlık ise Anka yani Simurg'dur. Simurg bu yönüyle Batı'daki Phoenix ile de benzerdir (Alpay Tekin, 2020: 317).

Phoenix, Yunan mitolojisinde Europa'nın babası ya da erkek kardeşi olarak geçmekte, Yunancada Anka karşılığı olan Bennu, Mısır masallarında güneşi simgelemektedir. Herodotos, Anka'nın ülkesi olarak Arabistan'ı gösterir. İnanışa göre bu kuş her beş yüzyılda bir görünür. Dört ayaklıdır ve ateşte yaşar. Anka ile ilgili bu tasavvurların kökeni Hindistan'a kadar inmektedir (Akalm, 1993: 129). Mısır efsanelerinde de yer alan Anka'nın üzerinde otuz çeşit kuşun rengi bulunur (Uraz, 1967: 116).

Abdülkadir İnan, *Simurg* efsanesinin bir motif olarak Türk edebiyatına İran edebiyatından geçtiğini kabul etmekle birlikte, İslam öncesi Türk kavimleri arasında bu efsanenin yaygın olduğunu; eski Türk masalındaki Tuğrul, Alp Kara Kuş vb. ku-

şun adı yerine İslam-İran edebiyatının Simurg'u sokmuş olabileceğini belirtir. Ayrıca Başkurt Türklerinin folklorunda iki başlı¹ bir kuş olarak tasvir edilen Semrük'ün bir başı insan başı gibi olup insan gibi konuşur. Mengü suyunu içerek ölümsüz olan Semrük, Kafdağı'nın tepesinde yaşar. Göllerde bulunan ejderhaları kapıp Kafdağı'na atar (İnan, 1953: 413). Bazı inanışlara göre “*Abıhayattan içmiş olan bu kuş ancak Zülkarneyn (İskender) ile görüşmüştür. Ölümlü varlık tasavvurunda ise sıklıkla “küllerinden doğmak” sözüne atıf yapıldığı görülür. Ölümü yaklaştığı vakit, güneş onun yuvasını yakar. O da tekrar bir yuva yapar, içine girer, bir daha çıkmaz, orada ölür, kalır. Kemikleri içinde bir solucan bulunur, ondan yeniden bir Anka kuşu türer (Uraz, 1967: 117).*”

Der Beyân-ı Ahvâl-i Sîmurg-ı 'Ankâ

Der Beyân-ı Ahvâl-i Sîmurg-ı 'Ankâ başlığını taşıyan kısa bir metin Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda 927/11 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Söz konusu metnin içinde bulunduğu el yazması mecmuada din, ahlak, tasavvuf ve tarih konularıyla alakalı çok sayıda başka metin de mevcuttur. Mecmua niteliğindeki bu yazmanın ölçüsü 194x134-150x77 mm. olup tamamı 242 varaktır. Aharlı kâğıda nestalik yazı türü ile yazılan *Der Beyân-ı Ahvâl-i Sîmurg-ı 'Ankâ* başlıklı metin söz konusu mecmuanın 65a-66a varakları arasında kayıtlıdır. Her sayfada 21 satır bulunmaktadır.

Simurg'un ortaya çıkışı, kayboluşu ve vasıflarını bildiren metnin sonunda '*Acâyibü'l-Mahlûkat*'tan tercüme olduğu kayıtlıdır. Metinde Simurg (Anka) ile ilgili üç rivayet bulunmakta olup rivayet kaynakları da belirtilmiştir. Simurg ile ilgili rivayetler Harîrî'nin² *Makâmât*'ının bir şerhinden ve İmâm Zemahşerî'nin³ *Rebî'ü'l-Ebrâr*'ının kuşlar ile ilgili bahsindeki İbn Abbâs⁴ nakillerinden oluşmaktadır.

Metnin Değerlendirilmesi

Metnin başında Simurg için “Sîmurg-ı Ankâ” adlandırması yapılmış, rivayetler sunulurken bu kuştan Anka olarak bahsedilmiştir. Bilindiği gibi Simurg adı İslamiyet'ten sonra Arapların Anka kuşuyla bütünleşerek özellikle Arapça eserlerde Simurg-ı Anka şeklinde kullanılmıştır.

¹ Türk mitik tasavvurlarında önemli bir yer tutan kartalın İranlıların Simurg'u ile benzer özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Başkurt Türklerince çift başlı kuş olarak tasvir edilen Semrük (Simurg) Türk kültüründeki çift başlı kartalı akla getirmektedir.

² “*Ebü Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122). Makâmât yazarı ve dil âlimi (Kılıç, 1997: 191).*”

³ “*Ebü'l-Kâsım Mahmüd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144). el-Keşşâf adlı tefsiri yanında Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan çok yönlü Mu'tezile âlimi (Öztürk, Mertoğlu, 2013: 235).*”

⁴ “*Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (ö. 68/687-88). Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, tefsir ve fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen ve çok hadis rivayet edenler arasında yer alan sahâbî (Çakan, Eroğlu, 1988: 76).*”

Metindeki ilk rivayete göre oldukça iri cüsseli olan Anka diğer bütün kuşlardan büyüktür. Hatta o kadar büyüktür ki bir fili bile fareyi kapar gibi kapıp götürebilmektedir. Bu kuş eski zamanlarda halk arasında görünür iken sonraları gözden kaybolmuştur. Başlangıçta zararsız olan Anka, halka çeşitli eziyetler yapmaya başlayınca cezalandırılmıştır.

Bir gün bir düğün alayı giderken Anka süzülüp gelini kaparak götürmüştür. Hanzala b. Safvân aleyhisselam, Allah'a niyazda bulunur. Allah, duasını kabul eder. Anka'yı ekvatorun altında Büyük Okyanus adalarından birine gönderir. Bu adaya insanoğlu asla ayak basamamıştır. Anka bu adada vahşi hayvanlarla barışık olarak yaşar. Adadaki vahşi hayvanlar Anka'nın itaatinde olup avlarını önce ona sunar. Anka karnını doyurduktan sonra av etlerinin kalanını avı getiren hayvanlara verir.

Bu rivayette kendisinden bahsedilen Hanzala b. Safvân hakkında *Kur'an-ı Kerim*, hadis mecmuaları ve ilk iki asırda yazılmış İslami kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Onunla ilgili rivayetlerin IX. yüzyıldan sonra oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Hanzala b. Safvân'dan ilk defa söz eden kaynaklardan *Mürücü'z-Zehab*'de onun Hz. İsmail'in soyundan geldiği, Ashabü'r-ress'e peygamber olarak gönderildiği, fakat onlar tarafından öldürüldüğü belirtilmiştir. Daha sonra kaleme alınan tefsirlerin Ashabü'r-ress'ten bahseden âyetlere dair bölümleriyle diğer ilgili kaynaklarda Hanzala b. Safvân'ın Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki fetret döneminde yaşamış tevhid inancına bağlı salih bir kişi veya Semûd kavminin devamı olan Ashabü'r-ress'in peygamberi olduğu yolunda bilgiler yer almaktadır (Çağrı, 1997: 53).

Rivayette Simurg'tan olumsuz bir varlık olarak bahsedilmektedir. Oysa Fars edebiyatında birçok efsanenin temel karakteri olan bu kuş, ünlü İranlı kahraman Zâl'ı yaşadığı dağda bulmuş, onu beslemiş ve büyümüştür. Hatta ayrılacakları zaman Simurg bir tüyünü Zâl'a vererek ihtiyaç duyduğunda tüyü ateşe atarak kendisini çağırabileceğini söylemiştir. Zâl'ın oğlu Rüstem'in zorlu doğumunda yardımcı olan Simurg; ağır yaralanan Rüstem ve atı Rahş'ı da iyileştirmiştir (Firdevsî, 2020: 21-22). Simurg'un bu olumlu tasarımı Türk halk anlatılarında da karşımıza çıkmaktadır. *Zümrüdüanka Kuşu* ve başka adlarla bilinen Türk masal çeşitlemelerinde (Aa Th: 301, TTV: 72) kahraman yer altında, suyun başını tutan ejderhayı öldürerek ülkeyi suya kavuşturur ve Zümrüdüanka kuşunun yavrularını yilandan kurtarır. Zümrüdüanka bunun karşılığında kahramanı yeryüzüne çıkarır, aynı zamanda iyileştirir. Kuş uçarken önceden verdiği etleri kahramandan ister. Kahraman, et yetmeyince budunu kesip verir; kuş, insan eti olduğunu anlar. Kahramanı sırtından indirince yürümesini söyler, kahraman topallar. Bunun üzerine ağzından çıkardığı eti buda yapıştırır, kahraman iyileşir ve yürür. Hatta bu masal Türk sözlü kültüründe *Yusuf ile Züleyha* hikâyesiyle uyumlu yeni bir çeşitleme olarak da ortaya çıkmıştır (bk. Daşdemir, 2013). İslam kültüründen az müteessir olan Kırgız Türklerinin *Er Töştük* destanında bir epizot olan *Alp Kara Kuş* masalı Simurg'un Türk kültüründeki karşılığıdır. Söz

konusu masalda Er Töştük, Alp Kara Kuş'un yavrularını yiyen ejderi öldürürken kuş da Er Töştük'e çeşitli iyilikler yapar. *Kögütey* destanında bu kuş Kaan Kerede adıyla sunulur. Yakut destanlarında Harday adını alan kuş bu kez şeytani bir varlık olarak tasvir edilir (İnan, 1953: 413-415).

El yazma metindeki ikinci rivayet Harîrî'nin *Makâmât*'ının şerhinde zikredilmiştir. Buna göre Ress halkının olduğu yerde başı göklere ermiş bir dağ bulunmaktadır. Metinde "Demh" şeklinde okunabilecek olan bu dağ türlü kuşların yaşadığı bir yer olarak tasvir edilmiştir.

Rivayette bahsedilen Ress halkı hakkında bazı kısıtlı bilgiler vardır. Buna göre "*Kur'an*'da iki âyette⁵ *Ashâbü'r-ress*'in *Nuh*, *Âd* ve *Semûd* kavimleriyle birlikte peygamberlerini yalanladıkları ve bu yüzden helâk edildikleri belirtilmekte, bunun dışında bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte, gerek "res" kelimesinin mânası gerekse *Ashâbü'r-ress*'in kimler olduğu, nerede ve ne zaman yaşadıkları konusunda tefsir kitaplarında birçok rivayet mevcuttur. Buna göre, Arapça'da "kuyu, örülmemiş kuyu, çukur, maden ocağı" gibi anlamlara gelen *res*, *Yemâme*'de *Felc de* denilen bir kasabanın, bir vadinin veya bir kuyunun adıdır (Harman, 1991: 469)."

Ress halkının yaşadığı yerdeki Demh adlı hayali dağda bulunan Anka; rivayete göre iri cüsseli, boynu uzun, yüzü insan yüzüne, her bir uzvu bir hayvaninkine benzeyen varlıktır. Hatta "*boynu halka hâlinde beyaz tüylerle çevrilmiş olduğu için Anka denilmiştir* (Uraz, 1967: 116)." Geleneksel tasavvurlarda Anka'nın yüzü insan yüzüne benzetilmektedir. Örneğin Başkurt Türklerinin folklorunda iki başlı bir kuş olarak tasvir edilen Semrük'ün bir başı insan başı gibi olup insan dilince konuşmaktadır (İnan, 1953: 413).

Yılda bir kere Demh Dağı'na giden Anka, dağdaki kuşlardan istediğini alıp götürmektedir. Her yıl hakkını almaya gelen zorba karakterli Anka, *Zümriüanka Kuşu* masalındaki canavar ve *Kitab-ı Dedem Korkut*'taki Tepegöz gibidir. Bir keresinde yine dağa geldiğinde istediği gibi bir av bulamayan Anka, aşağıya inerek bir oğlan çocuğunu kapar ve götürür. Sonra tekrar gelir, bu kez bir kız çocuğunu kapıp götürür. Ress halkı, peygamberleri olan Hanzala b. Safvân'a Anka'yı şikâyet ederler. Bunu duyan Hanzala b. Safvân aleyhisselam, Anka'ya beddua eyler. Derhal Anka'ya yıldırım isabet eder. Böylece Anka yanarak helak olur. Bu takdim, Simurg'un yanarak öldüğüne dair geleneksel inanişaya da uygundur.

Metindeki üçüncü ve son rivayet İmam Zemaşerî'nin *Rebî'ü'l-Ebrâr* adlı kitabının sonunda "tayr" (kuş) bâbında İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Buna göre Musa Peygamber zamanında bir kuş yaratılmıştır. Adı Anka olan bu kuşun her tarafında dörder kanadı vardır ve yüzü de insan yüzüne benzemektedir. Bu rivayette diğerlerinden farklı olarak Allah'ın bir kuş daha yaratarak Anka'ya eş olarak vermesidir. Rivayette Allah tarafından vahiy yoluyla Musa Peygamber'e bu iki kuşla ilgili

⁵ *Kur'an*: 25/38, 50/12.

bilgiler verildiği kayıtlıdır. Buna göre Allah'ın yarattığı bu acayip kuşların rızık ve nafakaları Beytü'l-Mukaddes etrafındaki vahşi hayvanlardan tayin edilmiştir. Yalnızca Musa Peygamber'e mahsus olarak evcilleştirilen bu kuşların İsrailoğullarının erdemlerinden olduğu bildirilmiştir.

Bir süre sonra bu acayip kuşlar çoğalır. Musa Peygamber vefat ettiğinde Necid ve Hicaz etrafına çekilen kuşlar çocuklara musallat olmaya başlar. Rivayete göre bu durumdan rahatsız olan insanlar Hz. Muhammed ve Hz. İsa arasında yaşamış olan Halid b. Sinan'a Anka'dan şikâyet ederler. O da el açarak Allah'a niyazda bulunur. Böylelikle Anka'nın nesli sonsuza kadar kesilmiş olur. Yalnızca adı kalır.

Bu rivayete kendisinden bahsedilen Halid b. Sinan hakkındaki menkıbelerden birine göre Halid; Necid, Hicaz, Hayber gibi bölgelerden birinde gündüzleri yoğun duman çıkarıp geceleri uzak mesafeleri aydınlatacak kadar güçlü ışık veren, "nârü'l-harreteyn" adlı bir ateşe tapmaya başlayan kavmini tevhid inancına çağırmıştır. Bu gibi menkıbeleri nakleden kaynakların bir kısmı, Halid b. Sinan'ın Hz. Muhammed'den veya Hz. İsa'dan önce Araplara gönderilmiş bir peygamber olduğunu kabul eder (Önkal, 1997: 288).

Rivayetlerde olumsuz bir varlık olarak tasvir edilen Anka'nın özellikle çocuklara musallat olduğu ile ilgili bilgiler verilmiştir. Mitik tasavvurda lohusa ve çocuklara musallat olduğuna inanılan çeşitli varlıklar yer almaktadır. Bu varlıkların Türk kültüründeki karşılığı alkarısı tasarımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Rivayetlerde Anka'nın çocuklar dışında düğün alayından bir gelini kapıp götürdüğüne dair bilgiler mitik tasavvurda doğurganlık düşmanı yaratıkları akla getirmektedir. Anka'nın zarar verdiği insan toplulukları ve bu toplulukları Anka'dan kurtaran kişiler hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Kurtarıcı olarak bahsedilen Hanzala b. Safvân ve Halid b. Sinan, kaynaklarda zayıf rivayetlere göre peygamber ya da veli olarak nitelendirilmektedir. Anka'nın yaratılması ve keyfiyetinin Musa Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilmesine dair *Der Beyân-ı Ahvâl-i Simurg-ı 'Ankâ* başlıklı metindeki rivayetler ve benzer atıflar anlatıların ortak hafızada kutsiyet kazanmasını destekler niteliktedir.

İslam geleneğinde çoğunlukla Simurg (Anka) ile ilgili anlatılar *Kur'an*'da⁶ kuş dili bildiği ifade edilen Süleyman Peygamber etrafında kurgulanmıştır. Söz konusu anlatılarda Simurg'un benzer şekilde olumsuz bir varlık olarak takdim edildiği görülmektedir (bk. Daşdemir, 2017: 324-325).

Sonuç

Kozmik bir varlık olarak kurgulanan ve güneşi simgeleyen Simurg, kökleri eski Farsçaya kadar giden ve değişik kültürlerde çeşitlemeleri olan mitik kuşun adıdır. İslamiyet'ten sonra Arapların Anka kuşu ile birlikte anılan ve bu yazıya konu

⁶ *Kur'an*: 27/16.

olan kısa metinde Simurg-ı Anka şeklinde adlandırılan mitik varlıkla ilgili tasavvurlar başlangıçta olumlu iken İslam geleneğinde çoğunlukla olumsuz tasavvurlarla takdim edilmeye başlanmıştır. Kafdağı'nda yaşayan, olağanüstü özelliklere sahip Simurg; kibir ve tamahkârlığın esiri olarak diğer varlıklara zarar vermeye başladığında Allah tarafından cezalandırılarak yok edilmiştir. *Der Beyân-ı Ahvâl-i Simurg-ı 'Ankâ* başlıklı metinde yer alan üç rivayet Simurg'un ortaya çıkışı, vasıfları ve Allah tarafından cezalandırılmasını konu almaktadır. Simurg kimi inanışlara göre sonsuza dek ortadan kaldırılmış, kimilerine göre insanlara zarar veremeyeceği bir yere sürgün edilmiştir. Cezalandırmalar Hz. Süleyman, Hz. Musa gibi peygamberler ya da bazı dinî kişilikler aracılığıyla yapılmıştır. Simurg ile ilgili anlatılarda dinî motiflerin sıklıkla kullanılması söz konusu rivayetlere kutsiyet kazandırmak amacına hizmet etmektedir. Bu sayede rivayetlerin ortak hafızadaki kalıcılığı sağlanmış olacaktır. Türk kültüründe başta kartal olmak üzere mitik kuş tasavvuru bağlamında üretilen varlıklarla benzer özelliklere sahip olan Simurg, İslamiyet'ten sonra Oğuz Türklerince Zümrüdüanka kuşu adıyla masallarda varlığını sürdürmüştür.

Kaynakça

Akalın, L. Sami. (1993). *Türk Folklorunda Kuşlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Alpay Tekin, Gönül. (2020). *Sîmurg'un Kanadı (Mitoloji ve Edebiyat Makaleleri)*. Ed. Selim Sırrı Kuru, Sibel Kocaer, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Çağrı, Mustafa. (1997). "Hanzale b. Safvân er-Ressî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 53.

Çakan, İsmail Lütfi; Muhammed Eroğlu. (1988). "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 76-79.

Daşdemir, Özkan. (2013). "Yeniden-Yazılmış Bir Yusuf ile Züleyha Hikâyesi Üzerinde Metinlerarası Bir Okuma". *Turkish Studies*. 8/9, s. 1009-1018.

Daşdemir, Özkan. (2017). "Davutoğlu Süleyman Hikâyesinde Kuşların Menşei ile İlgili Açıklayıcı Bilgiler". *Kuş Dili (Dilde, Edebiyatta ve Sanatta Kuşlar)*. Haz. Emine Gürsoy Naskali, Ayşe Şeker, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Der Beyân-ı Ahvâl-i Simurg-ı 'Ankâ. Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, 927/11, 65a-66a.

Erdem, Sargon. (1991). "Anka". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 198-200.

Firdevsî. (2020). *Zaloğlu Rüstem*. Çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Kapı Yayınları.

Harman, Ömer Faruk. (1991). “Ashâbü’r-Res”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 469.

İnan, Abdülkadir. (1953). “Türk Folklorunda Simurg ve Garuda”. *Türk Dili*. C. II, S. 19, s. 413-415.

Kılıç, Hulusi. (1997). “Harîrî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 191-192.

Önkâl, Ahmet. (1997). “Hâlid b. Sinân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 288.

Öztürk, Mustafa; M. Suat Mertoğlu. (2013). “Zemahşerî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 235-238.

Uraz, Murat. (1967). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.

Metin

[65a] *Der Beyân-ı Ahvâl-i Simurg-ı ‘Ankâ*. Simurg-ı ‘Ankâ ma’rûf kuşdur ki cüssesi cemî’ kuşlardan büyükdür. Hattâ fâreyi kapdığı gibi fili kapup götürür. Zamân-ı kadimde halk ortasında idi. Ba’de halk bundan eziyyet ve cefâ görmege başladılar. Tâ ki bir gün bir kızı bir nice kimse bir yere götürüp giderler idi, ‘Ankâ süzilüp halkuñ içinden gelini kapup gitdükde Hanzala bin Safvân ‘aleyhisselâm, Hakk’a niyâz eyledi. Pes Cenâb-ı Hak, ‘Ankâ’yı hatt-ı istivâ⁷ altında Bahr-i Muhît cezîrelerinden birine gönderdi ki aña aslâ âdem varmaz. Pes ol cezîrede olan câmûs ve gergedân gibi sibâ⁸ ile olup ve aslâ anlara ta’arruz eylemez. Bil ki cümlesi taht-ı itâ’atinde olup eyledükleri şikârı ‘Ankâ’ya getirürler, ol da bir mikdârını yiyüp bakıyyesini şikârın getüren hayvânlar yer. Mu’arreb Kur’ân-ı [65b] ‘azîmüştân sâhibi Şeyh Ebû’l Makâmât-ı Harîrî şerhinde zikredüp der ki ehl-i Ress’uñ oldukları yerde Demh derler başı göge ermiş bir dağ var idi ki dürlü dürlü kuşlar ile ol dağ mâl-â-mâl idi ve ‘Ankâ dedükleri ‘azîmü’l-cüsse kuş ki boynı uzun, yüzi insân yüzine müşâbih olup vesâ’ir ‘uzvınuñ her bir mahalli bir hayvâna beñzer idi. Pes ‘Ankâ senede bir kerre ol yüksek dağa gelüp kuşlardan istediğini şikâr ederdi. Bir sene⁹ eski âdeti üzere ol dağa gelmiş idi lâkin dağda murâdı üzere şikâr bulmadığından aşâğa nüzûl edüp bir oğlançığı kapup götürdi. Ba’de yine gelüp bir kız da kapdukda Ress halkı, peygamberleri olan Hanzala bin Safvân ‘aleyhisselâma, ‘Ankâ’nuñ dest-dirâzluğundan¹⁰ şikâyet eylediler. Pes Hanzala bin Safvân ‘aleyhisselâm, ‘Ankâ’ya

⁷ Hatt-ı istivâ: Kuzey ve güney kutuplarına aynı uzaklıkta bulunan ve yer küresini ikiye böldüğü farzedilen en büyük enlem dairesi, ekvator.

⁸ Yırtıcı hayvanlar.

⁹ “bir sene” ifadesi iki kez yazılmış.

¹⁰ Dest-dirâz: El uzatan.

bed-du'â eyledükde 'Ankâ'ya sâ'ika¹¹ isâbet eylemekle yanup helâk oldu. Keşşâf sâhibi İmâm Zemahşerî, Rebi'ü'l-Ebrâr ismiyle müsemma olan kitâbının âhirinde tayr bâbında İbn 'Abbâs radiyallâh hazretlerinden nakleder ki Mûsâ 'aleyhisselâm zamânında Hak te'âlâ bir kuş halkeyledi. İsmi 'Ankâ idi ve bu kuşun her tarafında dört kanadı olup yüzi insân yüzine müşâbih idi. Ba'de bir kuş gibi bir eş dahı halkeyledi. Ba'de Mûsâ 'aleyhisselâma bu tarîk ile vahyoldı ki: "İki 'acayib kuş halkeyledüm ve anların rızık ve nafakaların Beytü'l-Mukaddes etrâfında vahşilerden ta'yîn edüp anları saña me'nûs¹² eylemekle ol iki kuşu Benî İsrâ'îl'ün fezâ'ilünden eyledüm!" Pes ol iki kuşlar tevellüd ve tenâsül ederek çoğaldılar. Ba'de Mûsâ 'aleyhisselâm^[66a] âhirete intikâl eyledükde ol kuşlar Necid ve Hicâz etrâfına çekilüp girdiler ve gitdükçe sıbyâna ta'arruz etmekle Resûl-i Ekrem sallallâhu 'aleyhivesellem ile 'İsâ 'aleyhisselâm ortasında olan Hâlid bin Sinân'a 'Ankâ'dan şikâyet edüp ol dahı Cenâb-ı Hakk'a niyâz eyledükde 'Ankâ'nun nesli bi'l-külliyeye münkariz olup 'âlemden vücûdı gidüp isminden gayrı bir şey kalmadı. Allahu a'lem. Min tercüme-i 'Acâyibü'l-Mahlûkat.

¹¹ Yıldırım.

¹² İnsana alışık olan, vahşi olmayan, alışmış, alışık.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık / December 2021, 52-78

**SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDERHAYI ÖLDÜRDÜĞÜ
BOY'DA AİLE**

**The Family Concept in the Parable of Salur Kazan's Killing
Seven-Headed Dragons**

(Makale Geliş Tarihi: 08.10.2020 / Kabul Tarihi: 06.05.2021)

Muhammet ATASEVER*

Öz

Toplumun tesisi aile, ailenin tesisi ise birey ile mümkündür. Birey ve toplumun var olması veya yokluğa mahkûmiyeti, her ikisini de ayakta tutan aile kurumunun dirliğine bağlıdır. Türkün milli ve manevi değerlerinin asırlar boyunca gösterdiği tekâmül ocak ile doğrudan ilişkilidir. Türk ocağını kadim yapan onun dayandığı esaslar ve toplumun fertlere yüklediği ödevlerdir. Söz konusu ödevlerin geçmişten günümüze dek yaşadığının ispatı olan halk yaratmaları araştırmacılar için değerli kaynaklardır. Türkün İslam ile tanış olma döneminin kültür köklerini gördüğümüz Vatikan ve Dresden nüshaları ile on iki boydan müteşekkil Dede Korkut adlı destani hikâyeler, zikredilen kurumun ve değerlerinin canlı bir biçimde yaşatıldığı anlatılardır. Makalede, henüz bir yıl önce ilim âlemine on üçüncü boy olarak takdim edilen “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy” toplumsal cinsiyet rolleri özelinde bireye inilerek sosyolojik manada tetkik edilecek ve aile ekseninde bir milleti var eden değerler aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, aile, Salur Kazan, yedi başlı ejderha, Günbed / Türkistan / Türkmen Sahra Nüshası.

Abstract

The foundation of society rests on the family, and the latter relies on the individual. The existence or demise of both individual and society depends

* Öğr. Gör. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörlük Ortak Zorunlu Dersler Koordinatörlüğü Türk Dili Bölümü, Kilis, Türkiye, atasevermuhammet@gmail.com, [ORCID ID: 0000-0002-9633-8297](https://orcid.org/0000-0002-9633-8297).

on the sustainability of the family institution. The development of Turkish national and spiritual values over the centuries is directly related to the concept of 'hearth'. What makes the Turkish hearth immortal are its foundational principles and the duties that society imposes on its individuals. Folkloric elements which prove that these duties have survived till now are valuable resources for researchers. The epic stories named Dede Korkut, consisting of twelve stories combined with The Vatican and Dresden copies, reflect the cultural roots of the period when the Turks became acquainted with Islam, and, are the narratives in which the mentioned institution and its values are kept alive. This article analyses "The Story about How Salur Kazan Killed the Seven-Headed Dragon" which was presented as the thirteenth dimension to the scientific world just a year ago, from a sociological perspective by referring to the gender roles, and, focusing on the family concept, highlights the values that gives a nation its identity.

Keywords: Dede Korkut, family, Salur Kazan, seven-headed dragon, Günbed / Turkistan / Turkmen Sahara Copy.

Giriş

İki nüsha ve on iki boy ile yaklaşık iki asırdır hemen her sahada üzerinde çeşitli ilmi çalışmalar yapılan Dede Korkut Boyları; birey, aile ve toplum üçlemesinin zengin ilişkileri ile örülüdür. Oğuz boyları fertlere verilen önemin ve değer, ocağa dolayısıyla millete yansyacağı inancına sahiptir. Bireyin değersizleştirildiği toplumlarda, zarar önce aile daha sonra benzer biçimde topluma sirayet edecek, bu eylem toplumsallaşmanın önüne geçecek, milli birliğin dağılmasına varan zararlar ile neticelenecektir.

Türk ailesinin temel dinamikleri ile yer aldığı destani hikâyelerde aile bir yaşam tarzıdır ve toplumu kültürel olarak her yönüyle yansıtan en somut kurumdur.

Toplumbilimi açısından incelemeye konu olan "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy"da da toplumu ilgilendiren onunla alakalı her oluşumda olduğu gibi, ailenin de bireyler özelinde toplumun ona yüklediği bazı sorumlulukları yerine getirmesi beklenir. Toplumsal cinsiyet rolleri adı verilen bu görevlerin denetimi başta aile fertleri ve sonrasında toplumsal kontrol sistemi ile sağlanmaktadır. Ödevlerin yerine getirilmesi yahut getirilmemesi durumu yaptırımları ve/veya neticeleri oluşturmaktadır.

Çalışma “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy”¹ adı ile Nisan 2019’da ilim âlemine tanıtılan ve Türkiye sahasında üç farklı neşri² yapılan on üçüncü³ Dede Korkut boyu yahut Türkmen Sahra Nüshası⁴ farklı iki cinsin, kız-erkek, doğumundan ölümüne kadar aile sosyolojisi bağlamında toplumsal cinsiyet rolleri, oluşan türlü sosyal örüntüler ile aile içi ve dışında nasıl bir toplumsal yapıda yaşam sürdürdükleri hakkında olacaktır.

1. Erkeğin Erginlenmesi ve Toplumsal Rolü

Türk Destanlarında ülkülerin, ideal hale gelmesini sağlayan kahraman, anlatılardaki erkek çocuğun umumiyetle ta kendisidir. Kabaklı’ya göre: “*Millet, nasıl bir kahraman, nasıl bir baht, hangi hedefler, ne gibi arzular istemiş ve beslemişse, onları destanlarında gerçekleştirir*” (Kabaklı, 1985: s.6).

“*Arzulanan bu kahraman, destan geleneğinin baştan sona bütünleyen en önemli süreklilik unsurlarından birisidir hatta birincisidir; ayrıca kahraman ben-merkezcilikten uzak, toplum menfaatleri ve inanılan dünya görüşünün mefkûreleri için varlığını feda edebilen, istedik tüm özellikleri yansıtan tiptir*” (Çobanoğlu, 2011: s.101-102).

Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy’da erkek çocuğun değeri, aile ve özellikle baba için önemi veciz bir ifade ile aktarılır: “*Yenile yetmiş oğlan igid evün görki, ev güvenci; bir kişinin soyında altı yaşar oğlı olsa yurd ornacı, göz aydını, bel kuvveti, yürek yagı*” (Ekici, 2019: s.37-39). Yaşlılık çağında erkek evlat sahibi olmak baba için başka bir baht, ayrı bir göz aydınlığıdır: “*Altmış yaşar kocalar sevinür, koculuk çakında oğlı olsa*” (Ekici, 2019: s.101).

Soylamadaki “*halef, ardıl*” anlamlarına gelen “*ornac*” kelimesi (Shahgoli vd., 2019: s.202-203) iktidarın erkek çocuğa devri dolayısıyla mirasın babadan oğula intikali, ataerkil bir aile yapısını gösterir. Babası yurdu türlü nedenlerden ötürü terk eden erkek çocuk, onun yerine halkın başçısı olur. Ayrıca beylerin babalarının adı ile zikredilmesi de ailenin erkek çocuğa yönetim/statü/prestij kazandırdığına işaretir: “*Kara Göne yavrısı Kara Budag; Gıyan oğlı Delü Dünder, Ulaş oğlı Gazan*” (Ekici, 2019: s.129,131,133).

¹ Yeni nüsha üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Ercilasun, 2019: s.5-22.

² Konuyla ilgili neşirlerin farklı okumaları dipnotlarda verilmiştir. Metnin nasıl okunması gerektiğine dair bkz. Ercilasun, 2019: s.7-13. Okumalardan kaynaklı kelime farklılıklarının etimolojik izahı için bkz. Sertkaya, 2020: s.25-46,55-81.

³ Ekici’ye göre, anlatı yirmi üç soylama ve bir boy (Ekici, 2019: s.20-24); Azmun’a göre, yirmi yedi soylama ve iki boy (Azmun, 2019: s.17-21); Shahgoli vd.’e göre, yirmi dört soylama ve bir boydan (Shahgoli vd., 2019: s.160) müteşekkildir. Konuyla ilgili bkz. Sertkaya, 2020: s.161-165.

⁴ Yazmanın isimlendirme sorunsalı için bkz. Sertkaya, Uzuntaş, 2020: s.9-10.

Çocuğun henüz altı yaşındayken “*yurd ornacı*” olması kahraman vasfı taşıyan kişinin çocukluk devrinin neredeyse hiç olmadığını gösterir. Benzer biçimde Oğuz Kağan Destanı'nda erginlenmenin bu denli süratli olmasını Kaplân, “*yiğit olma ideali*”ne bağlar (Kaplan, 1979: s.29).

Beklenen, arzulanan erkek çocuğun kıymeti Kuran-ı Kerim'de zikredilen Hz. İsmail (as) kıssası ile pekiştirilir. Hz. İbrahim (as) ve Hz. İsmail (as) Yaradan (cc)'a teslimiyetleri ile telmih olunur. Erkek çocuk için cennetten boynuzu burma bir koç⁵ indirilmesi ona verilen değer in ilahi bir ifade ile göstergesidir:

“*Münâcatda söyleşdi İbrahim Halilullah hocası-y-ilen; yâ İlâhî menüm oğlum yohdur, sen oğlan vergil banâ, öz oğlumı keseyim yolunda kurbân-içün; Allah İsmâ'ili İbrahime onda verdi, apardı 'Arafat Dağına, İsmâ'ile pıçak çekdi, pıçak ona kâr etmedi, boynuzı burma koç indürdi Hakk Te'âlâ kudretinden İsmâ'ile kurbân-içün*” (Ekici, 2019: s.31-33).

Lala Kılbaş da övgüsünde Kazan'ı⁶ hayvanların erkek cinslerine benzeter: “*Kazakucun aygırısın olmag-ilen, kaybatanun bugurusan olmag-ilen, agayılu koçkarısın olmag-ilen*” (Ekici, 2019: s.137). Anlatmada erkekler koç ile anılır: “*koç alınlı igidler, koç igidler*” (Ekici, 2019: s.63,87).

Erkek çocuğa bu denli önem atfedilen bir toplumda ondan beklenenler de artar. Ekseriyetle adsız olan bu çocuk, ortaya çıkış rolü olarak kahramanlık göstermeli ve neticesinde bir ad kazanmalıdır. Kazan Bey, kahramanlık gösterip asıl adını almıştır: “*Ala Demür kâfir Handan gelen altı degül, altmış batman gazan-idi; İç Oğuzun, Dış Oğuzun akalari boş yerinden götürebilmezdi; içine la'l-i çakır doldurdum, ak dalımın üstine hob götürdüm, kara gazanı boşadubeni yere koydum; adum Delü Dönmez⁷-iken ad gazanan Gazan-idüm*” (Ekici, 2019: s.105-107). Ad kazanma hususiyle bir yolculuk neticesinde gerçekleşir. Dilek: “*Kahramanın yolculuğunun sonuçları, bireysel olarak onu toplum içinde sıradan olmaktan çıkarır*” (Dilek, 2010: s.56) fikrine varır.

Vahapzade de adın marifetle doğrulanması gerektiğini vurgular çünkü: “*Ulu ecdadımız Oğuzlar doğan çocuğa derhal ad vermezlerdi. Onların akidesine göre, adı başış almazlar, adı kazanırlar. Kendi marifeti ile ad kazanamayan, ada layık değildi*” (Vahapzade, 1985: s.24). *Bir genç savaşta ve avda yiğitlik gösterdikten sonra babası bütün boyu toplar, büyük düğün yaparlardı. Gencin gösterdiği yiğitlik takdir edilirse, boyun kâhini ona bir ad verir, genç de boyun gerçek üyesi olurdu.* (İnan, 1998a: s.232).

⁵ Yazmada yer alan 90'dan fazla hayvan adı ve etimolojisi için bkz. Uzuntaş, 2020: s.109-159.

⁶ Salur Kazan'a daha önce hangi anlatmalarda işaret edildiğine dair bilgi için bkz. Ekici, 2019: s.5-13.

⁷ Kahramanların adlarının içerik hususiyetleri ile ilgili bilgi için bkz. Bayat, 2013: s.154-155.

Ad alma ile kendi öz kimliğine kavuşan bireyin, varlığın yaratılış gayesine uygun biçimde iyi insan olması esastır, bu sebeple yaratılan her nesneye ulu nazar ile bakmak önemlidir. Yaradılanı küçümsemek kişiye felaket getirir. Öyle ki cansız varlıklar dahi önemsenir: Dağ, çay, at, sığır, deve (Azmun, 2019: s.83-85).

Bilhassa dini değerlere gafilane, küçümseyerek bakılmaz, bakan kişi büyük zararlara uğrar: *“Hakk Kitabını okuyanda, mollalara osal bahan, namâzsızca Hakk yerine koyulmaz-mı; kara donlu dervişlere osal bahan, dar yerde, derin suda kalanda Hızır Nebi, Hızır İlyâs meded meded deyübeni çakırmaz-mı; arı dînli safâ yüzli dost Muhammede osal bahan ‘âsî olub bu dergâhdan sürülmez-mi; yeri göği yaradân bir Allaha osal bahan; Dedem der; ecelesizce, güc ölümüne tüş olmaz-mı”* (Ekici, 2019: s.85).

Yiğit âdem ahlâk, hayâ ve namus sahibi olmalıdır, böyle erlere uzun ömürlü olmaları için dua edilir yalnız ölüm hakikati değişmez: *“Nâmus⁸ üste büyümiş, gayret üste dalışmış merd igidler ölince ölmese yeg, ölmez desen Dedem Korkud sözü yalan olur; yahşı igidler olur olsa üç otuz on yaşını doldursa yeg”* (Ekici, 2019: s.93-95).

Her işin başı ve ahiri Allah (cc)’tır. Er kişi de eylemlerinde buna riayet etmeli, her şartta Allah (cc)’a sığınmalıdır. Nasihat ve dua ile neticelenen bir soylamada Allah (cc)’a güvenme, dayanma ve dua ile sığınma vurgulanır; güç O (cc)’ndandır: *“Güvenürsen yerde gökde bir Allaha güven, dayanursan bir Allaha dayan Allahına güvenen yumruk ursa kara dağlar yıhar”* (Ekici, 2019: s.97) *“Bidev atları segirdiben dört ayağından na’l fırlasa; kayhu polad çalınanda kan şorlasa; sarı yaylar çekilende kabza ayrılma; ol çaklarda Dedem der; Kâdir Allah koç igide meded olsun”* (Ekici, 2019: s.125).

Dar vakitte, güç durumlarda Allah (cc)’a övgü ile yönelinir, Allah (cc) adına açlar doyurulur, çıplaklar giydirilir, kimsesizler sahiplenilir ve insanların zahmetleri giderilir: Salur Kazan, çıktığı avdan eli boş dönmek için Perverdigâr olan Allah (cc)’a el açıp yalvarır: *“Men akalarumdan ayrıldum, bir av avlayım, eli avsız getmeyim; orduya sen meni eli avsız koyma”* (Ekici, 2019: s.133-135). Ejderhanın elinde dara düşence de Kadir Allah (cc)’a el açar, onu över ve onun rızası için yapacaklarını sayar: *“Allah Tarı sana bir deyenün ağzın öpim, iki deyenün ağzın çarpım, ahar çaylar üstine körpi salım, kalmışların⁹ elin dutum, yalangaçların sırtın örtim”* (Ekici, 2019: s.139).

Kazan Han’ın kalmışların elinden tutması meselesini Aça Türk destanları bağlamında geneller: *“Tarihin en eski dönemlerinden beri sürekli mücadele etmek,*

⁸ Ekici, *“dürüstlük”* (Ekici, 2019: s.184); Azmun, *“namus”* (Azmun, 2019: s.79) biçiminde günümüz Türkçesine aktarır.

⁹ Ekici, *“kalmışların”* (Ekici, 2019: s.202); Azmun, *“(geri) kalmışların”* (Azmun, 2019: s.87) biçiminde okur. Kelime “öksüz, yetim yahut kimsesizler” şeklinde okunabilir.

savaşmak durumunda kalan Türk ulusunun destanlarında, savaş mağduru öksüz-yetim çocuklara özel bir yer ayrılmasından daha doğal bir şey olamaz. Fakat, görünen odur ki, girdiği savaşlar sonrasında ağır yenilgiler alan ve ilini töresini kaybeden Türk ulusu, yeniden ayağa kalkmasını ve eski güzel günlerine dönmesini bilmiştir. Nitekim, öksüz-yetim bahadurların konu edildiği destanlarda da yaşanan ağır felaketlerden felaketlere neden olanlar öksüz-yetim kahramanlar tarafından cezalandırılarak kurtulunmakta, yeniden huzurlu ve mutlu günlere dönülmektedir” (Aça, 2003: s.74).

Kazan Han, özellikle öksüz, yetim ve kimsesizleri vesile kılarak Yaratıcı (cc)'ya yalvarır; çünkü O (cc)'na dönen Dedem Korkut'un fikrinde mahrum kalmaz: “*Yâmân günün düşmesün, yâmân günün düşse Allahuna yalvargilin, Allahına yalvaranlar mahrum kalmazlar*” (Ekici, 2019: s.141).

Er kişi, manen ziynetlenip dini ve manevi değerler uğruna mücadele vermeli; bu uğraşında din ulularını hususen Hz. Ali (ra)'yi bilmeli ve ona göre davranmalıdır: Ağzı açtığında Allah'ı anmak, derviş misali gönül ehli içinde kendini hakir görmek, Kuran-ı Kerim'i dosdoğru okumak, Allah'ın evi Kâbe-i Muazzama'ya varmak, düzgün niyetli, inancı bütün olmak, herkese ak ekmeği bol geniş sofraya açmak, Hakk uğruna yedirmek. Allah'ın dostu Hz. İbrahim (as) gibi cömert olmak, Şah-ı Merdan Ali (ra) gibi asil er olmak, İmam Hasan (ra) ve İmam Hüseyin (ra) gibi din aşkına şehit olmak, Hz. Peygamber (sav)'in Uhud Savaşı'nda dişinin kırıldığını işiten Sultan Veyis-ül Karani¹⁰ gibi tüm dişlerini sökecek kadar O (sav)'na âşık olmak, bahadırın gayesidir (Ekici, 2019: s.33-35,101-103).

Atı Düldül ve kılıcı Zülfikar ile birlikte anılan Hz. Ali (ra), inancı uğruna kâfire kılıç çalması ile Ulu erenler önderi Aslan Ali¹¹ de din aşkına yaptığı nice fetihleri ile örnektir: “*Düldüli, kurşandı Zülfikârı, küffara kılıç çaldı hem dîn-içün*” (Ekici, 2019: s.31,97-101).

Düldül emsali soylu küheylan da bahadır olacak kişiye tek başına yetmez, o küheylanın sırtında dimdik durmaya “*merd igidde hüner-ilen, erdem gerek*”; hasmını alt etmeye “*merd igidün kollarında kuvvet gerek... igidlerde devlet gerek*”; aman dileyene Hz. Ali (ra) gibi “*mürüvvet gerek*”; meydan okuyan düşmanını karşılamaya “*yürek gerek*”; mert yiğidin yanında “*i'tibarlı yoldaş gerek*”; er namusu er çabası erde gerek (Ekici, 2019: s.91-93).

Cenk meydanında “*merdi igid*”in alp duruşu ile detaylı portresi çizilir, yapması gerekenler ve düşman karşısındaki tavrı bellidir: İki ordunun karşılaştığı, koç

¹⁰ Veysel Karani kıssası ile ilgili anlatmadaki dipnot için bkz. Ekici, 2019: s.35.

¹¹ Shahgoli vd., “*Aslan Ali*” için fetih olunan yerlerin isimlerinden hareketle “*Oğuz Kağan*” benzetmesi yapar. (Shahgoli vd., 2019: s.161) Bahsi geçen Ali'nin sıfatları “*çâv erenler serdarı*”, “*Aslan*” (Ekici, 2019: s.101) ile metnin ortaya çıktığı dönem ve bölge - Safeviler dönemi, Azeri-İran bölgesi - göz önüne alınacak olursa “*rec'at*” (Üzüm, 2007: s.504-506) inancının varlığından söz edilebilir.

gibi yiğitlerin paramparça olup yere düştüğü zaman gözü kanlı, demir donlu, ölümden korkmaz mert yiğidin beklediği gündür (Ekici, 2019: s.63). O günde yiğit mızrağıyla, okuyla ve kılıcıyla göğüs deler, kan sıçratır, er inletir, baş öğütür, boyun vurur (Ekici, 2019: s.65). Düşmanla vuruşma günü gelince erin altı dilimli büyük gürzü alın yarıp kan sıçratıp baş ezmeli, demir zırhlı gömleği yeninden yakasından yırtılmalı, yayı kullanmaktan yıpranmalı, oku düşmanı bölük bölük dağıtmalı, kara çelik sağlam kılıcı başlar indirmeli, ala budaklı sürcidası düşmanı at sırtından yeryüzüne düşürmeli, ipekle örülmüş kalkanı karabaşını saklamalı, kanadı küheylan at dağ taş aşıp kan tere batmalıdır (Ekici, 2019: s.51-55).

Mücadelesinde ise ölümü hesaba katmamalıdır: “Ölimini¹² saymayan Emen kimi kahrlu olsa” (Azmun, 2019: s.44). Bahadır korkusuzdur: “Er igidün ganîmi karşı gelse yüz çevirüb geri dönmez” (Ekici, 2019: s.119). Hiçbir koşulda korkmak fiilini kendisine yakıştırmaz. Ejderhayı gören Salur Kazan için Kılbaş da böyle düşünür: “Gazan dedükleri er igiddür, getme desem belke mana gazabı ola” (Ekici, 2019: s.137).

Toplumun erkeğe biçtiği rolde nihayet Hz. Ali (ra)’nin hoşnutluğu ve Hz. Muhammed (sav)’e ulaşma ile neticelenir: “Gönül ister kalkadura kepenek-pûş abdâl ola; acun karnın doyura, yalangucun sırtın örte; gelen gedene hayreyleye, ihsân kıla; ökbesine sabır kılan, başdan kadâ savdurur; konakına gel, düş deyen gözün aydın kıldurur; günde gelen beş vakt namâz hem pişdürür; anı kılan Ali’ye hoşdur, Muhammede ulaşdurur” (Ekici, 2019: s.121-123).

Boyda bununla birlikte açık bir ahiret fikri ile birlikte Hz. Muhammed (sav)’in şefaatçi olacağı inancı görülür: “Evvel Allah, âhir Allah dost oluben meded olsun; dünyâsında Kur’ândan, âhiretde imândan, safâ yüzli Muhammedün didârından bi-nasîb eylesün” (Ekici, 2019: s.97).

Ayrıca insanoğluna bahşedilen nimetler gelip geçicidir. Dünya iki kapılı bir handır: “İki kapılı kârvânsara teg bu cihân bir ev gördüm; men, Dedem Korkud bu kapıdan girende, ol kapudan çihar gördüm” (Ekici, 2019: s.115).

Dünyadaki temel gayenin ise İslâm dinini güçlendirmek ve ahlâklı yaşamı muhafaza etmek olduğu, Salur Kazan’ın sıfatlarından da anlaşılır: “Bir gün âdemler evreni, İslâm dîni kuvveti” (Ekici, 2019: s.133).

Oğuz beylerinin yapıp ettikleri erkek çocuğa en yakın, yaşayan misallerdir. Koca’ya göre: “Her kültür, kendisini koruyacak ve varlığını devam ettirecek insan tipini yetiştirmeye çalışır. Atlı göçebe Türk kültürünün ideal insan tipi, “cesur (yüregli=yürekli) ve kahraman (alp) insandı. Zîrâ atlı-göçebe hayat süren eski Türk toplumu, tehlikeler ve güçlüklerle dolu doğal bir çevre içinde yaşıyordu. Üstelik bu

¹² Ekici, “ulusımı” (Ekici, 2019: s.35) okur ve “büyüğünü” (Ekici, 2019: s.178) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, “ölümünü” (Azmun, 2019: s.76) olarak aktarır.

hayat tarzında savaşlar ve akınlar, hayatta kalabilmek ve hayatı devam ettirebilmek için âdeta zorunlu hatta kaçınılmaz bir faaliyetti. Hâl böyle olunca, hem toplum hayatında hem de devlet hayatında cesur ve kahraman insanlara son derece ihtiyaç duyulmaktaydı. Çünkü tehlikeler ve güçlükler, onların cesareti ve kahramanlığı sayesinde alt edilebilmekteydi. Akınların ve savaşların zafere ulaştırılması da, ancak onların cesareti ve kahramanlığı sayesinde mümkün olabilmekteydi. Kısaca söylemek gerekirse, devletin ve toplumun kaderi, büyük ölçüde cesur ve kahraman insanların gösterecekleri başarıya bağlıydı” (Koca, 2011: s.459-460).

Salur Kazan üzerine düşman gelmesinden çekinmez ta ki 60 bin düşmanın üzerine geldiğini işitinceye kadar: “*Altmış min geldi deyende Allahu andum atlanmadum*” (Ekici, 2019: s.127). 100 bin düşman bile onu korkutmaz. Abdest alır, namaz kılar, Hz. Peygamber (sav)’i anar, Allah (cc)’a dayanır: “*Yüz min yağı geldi deyende, yüz çevirüb kayıtmadum, ahar sudan abdest kıldum, alinumı yere koyub kıldum namaz; Muhammedi yaradan bir Cebbâra bel bakladum, yâ Muhammed, yâ ‘Alî meded dedüm*” (Ekici, 2019: s.127).

Salur Kazan, vuruş günü beyleri öncü süvari birliği başı yapar ve onlar da kahramanlıkları ile anılır: “*Kara Göne yavrısı Kara Budağ, Han Afşar, Kıyan oğlu Delü Dünder*” (Ekici, 2019: s.127-131).

Oğuz beyleri kendi inançları ve milletleri için mücadele verirler çünkü: “*Türk tarihinde ve Türk devlet geleneğinde kağanların varlık sebebi daima mensub oldukları milletlerdir. Kağan millet için, millet de kağan için vardır*” (Özkan, 2009: s.242). Bu meziyet, Bayındır Han’ın övgüsünde ve onun şahsında bir kalenin üstüne varacak olan yiğidin vasıfları biçiminde verilir: “*Yeri getir deyende ötkün sözli, hây demedin baş getirür yüz cellâdlı*” (Ekici, 2019: s.73).

Ulaş oğlu Kazan, Kıyan oğlu Deli Dünder, Kara Budak, Yiğitler başı Yigenek, Emen, Cebeci başı Afşar üzerinden de er kişi tarif olunur: At mahmuzlayan yiğitlere hürmet eder, at sürmeyen kavatlara¹³ kan yutturup ceza verir, teptiğinde düşmanından kaçmaz, mızrağının ucunda er böğürtür, düşmanın ödünü yarar; çıplaklara gömlek, borçlulara harçlık, mescitlere ışık, gariplere dayanak olur; heybetiyle yer çökertir, düşmanının yüreğini yakar; düşmanına kan kusturur, pehlivan olur, yay ve oku mahir kullanır, kaleleri düşmanını bağırta bağırta alır (Ekici, 2019: s.35,73-83). Bir başka soylamada Kazan Han’ın başarıları yiğitlere misal olur (Ekici, 2019: s.103-107).

Beylerin adlarının görüldüğü üzere tek başına zikredilmemesini Başgöz şöyle açıklar: “*Boylarda kişi isimlerinin, en fazla gösterdikleri kahramanlık ile zik-*

¹³ Ekici, sözlükte “*karısını kıskanmayan*” (Ekici, 2019: s.209); Azmun, sözlükçede “*küfür sözü, rezil*” (Azmun, 2019: s.79); Shahgoli vd., dizinlerde “*kavat, pezevenk*” (Shahgoli vd., 2019: s.259) karşılığını verir. Bağlamından hareketle kelime: “sözünden dönen, ahbine sadık olmayan” olarak okunabilir.

redilmesi (epitetler-tanıtıcı ifadeler), kahramanlık göstermenin ne denli önemli olduğu ve bunun toplum hafızasında, bireyin toplum tarafından kabulünde ön plâna çıktığı görülür.” (Başgöz, 1998: s.23-35)

Din uğruna kara dinli kâfire kılıç çalıp baş kesen, fetihler yapan, düşmanlara bakışıyla korku salıp yürek yakan, öd yaran, kan kusturan, çıplakları giydiren, borçluların borcunu tamam eden, mescit kuran, gariplere arka çıkan pehlivan bir gazi (Ekici, 2019: s.35-37) epitetleri ile zikredilen Kara Budak, boyun sonunda Salur Kazan'ı karşılarken: “kılıcıya¹⁴ pehlivan” (Ekici, 2019: s.149) olarak öne çıkarılır.

Kara Budak'ın bir diğer önemli vasfı da sofraya açması, yemesi, yedirmesidir: “Karabudak kimi kılıcıya pehlivân, sofrasına Bahâdır gâzî gerek” (Ekici, 2019: s.37). Bu haslet erin cömertliğindedir, cömert olmayanın malı, kötü düşüncesinden ötürü daha vermeden tükenir: “Verüb alub tükenmedi civânmerd mâlı; vermez-iken, yemez-iken tîz tükenür, kürlük¹⁵-ilen kazanılmış kürün malı” (Ekici, 2019: s.87), “Kesib kesib yemege yedürmege mahallinde, deminde yahni yahşı” (Ekici, 2019: s.117).

Yemek ve yedirmek konukseverliğin göstergesidir, misafir ev sahibinin göz aydınlığıdır: “Konakına gel, düş deyen gözün aydın kıldurur” (Ekici, 2019: s.123). Tembel, isyankâr ve hayırsız zenginin malının yağması için ise Dedem Korkut beddua eder: “Beze miskin hayr görmez kür-ilen nâkes baylar Dedem der; tâlanıben pozulsa yeg” (Ekici, 2019: s.115-117).

Dede Korkut Boyları'nda misafir gelmeyen evlere de beddua edilir ve bu tip evler kara olarak nitelendirilir: “Konuğu gelmeyen kara ivler yıkılsa yığ.” (Ergin, 2014: s.74).

Aş ve ekmeğin sembolik manada insanlar arasında bir hukuk tesis eder: “Ak ekmeğin yedigüm aka” (Ekici, 2019: s.145) Ayrıca yedirilen yemek ise berekettir: “Kesib kesib yemege yedürmege mahallinde, deminde yahni yahşı” (Ekici, 2019: s.117). Yemeğin ve etin ise yağlısı makbuldür: “Çalhananda yağ tökülür, şilanında bol nimetli” (Ekici, 2019: s.73).

Beyler günler geceler süren toylar verip misafir ağırlar. Yedi başlı ejderhayı alt edip Padişah Bayındır'ın övgüsünü alan Salur Kazan, Bayındır Han'ı yedi gün yedi gece konuk eder: “Yeddi kün, yeddi gece pâdşâhı konakladı” (Ekici, 2019: s.151).

¹⁴ Ekici, “kılıcına” (Ekici, 2019: s.158,204) biçiminde günümüz Türkçesine aktarırken; Azmun, transkripsiyonlu metinde doğrudan “kılıcına” biçiminde okur ve aktarmada da aynı biçimde verir. (Azmun, 2019: s.27,64;68,88)

¹⁵ “Kür” kelimesinin etimolojisi için bkz. Berbercan, 2009: s.171-182; Özkan Nalbant, 2018: s.155-164.

Devletin ve/veya boyun ileri gelenlerinin verdiği geniş katımlı bu toylarda Beşirli'ye göre: “Misafirlere ikram edilen, yiyeceklerden tutun da ikram şekline kadar simgesel bir süreç işlemektedir. Bu süreç otoriteye sahip olan bireyin meşruiyetinin bir işareti olmasının yanında tebaasının ona bağlılığını sağlayan önemli bir unsurdur. Konar-göçer yaşam tarzı düşünülerek, çabuk dağılabilen ve aynı çabuklukta oluşturulabilen siyasal birliktelikler göz önünde bulundurulduğunda itaat ve güç denklemi daha iyi anlaşılacaktır. Karizmatik otoriteye dayalı olarak tesis edilen birlikteliklerde hakanın güçlü olması ve beslemeye dayalı vasıflarını ön plânda tutması ve siyasal hiyerarşiyi koruması törensel pratiklerin önemli bir unsuru olarak ön plâna çıkmaktadır” (Beşirli, 2011: s.111).

İnan, “Türk kavimlerinin anane ve âdatına dair toplanan bütün materyellerden görüldüğü ki, âyin ve merasimde yalnız erkek hayvan makbûldür” (İnan, 1998b: s.267) görüşünde olsa da büyük ziyafetlerde koyun kesildiği de görülür: “Tohulısı çok duman koyun, toylan şilanda ölür” (Ekici, 2019: s.95).

Alpin bir vasfı da alçak gönüllü olmasıdır: “Yerli yerli denizlere benzer yeg er gönli” (Ekici, 2019: s.87). Onca yiğitliğine ve cömertliğine rağmen Kazan Han gurura kapılmaz: “Anda alpım erim deyübeni Gazan der; güvenmedüm” (Ekici, 2019: s.131).

Bahadır er yaptığı faydalı işler ile babası ve büyüklerinin yüzünü ağartmasını da bilir: “Merd igidler erdemidür, akası öninde ganîm olub yüz akartmak” (Ekici, 2019: s.91). Kara Budak, yaptığı işler ve gösterdiği civanmertliklerle atası Kara Göne'ye ümit olur (Ekici, 2019: s.35). Cilasun, elde ettiklerini her daim yiğitlikle kazanır: “Ala Demür kâfir Handan gelmişdi; ol kâfirün sarı yayı on altı teke boynuzundan kurulmuş-idi; katı yayı İç Oğuzun begleri, Dış Oğuzun akaları tepredebilmezdi; kevürini, ak bilekde, dalıda gen yumşadub çekdüm, pâdşâhdan vekîllüki alan Gazan-idüm” (Ekici, 2019: s.107).

Er kişi babasının yanında ev diker yahut aynı yerde yaşar. Bu, baba yanı yerleşme ve neticesinde geleneksel geniş aile tipine işaretler: “Ev yanında ev tikerse oğul yahşı” (Ekici, 2019: s.117). Atasının evinde muradına nail olur: “Dorlak oğlan sevinür, atasının evünde muradına, maksûdına Hakk yetürse” (Ekici, 2019: s.103) İstenmeyen gelin ise kayınbabasının evinde yaşamayı arzulamaz, eşini buna iknaya çalışır: “Oğuz senün içüne bir kız gele, gelin düşe; ol gelin ay başına yetişmedin yaşmakınun altından donguldana; yıl başına yetişmedin kayın ata-y-ilen kayın anaya dil yetüre; başum bahtı alp igidüm, atan yaman, anan yaman, menüm evcegizimi ayır deye; evcegizin ayıra” (Ekici, 2019: s.111).

Bey oğlu, asil kişi eski düşmanın oğlunu, sırf babası düşmanı diyerek eline fırsat geçse dahi öldürmez: “Asl-ı Selcik Beg oğluna fırsat düşse, karı düşmeninün evlâdını uradur-mı, uratmak yok” (Ekici, 2019: s.47). Asalet her zaman kazandıran bir niteliktir: “Ağır eller içinde asıl yener” (Ekici, 2019: s.41).

Yardımcıları at, kılıç dahi bahadır yiğidin vasıflarına göre hareket eder: Atın güçlüsü, soylusu, iyisi “*Er elinden cıudar ter, köpük saçar, daban kızar, göz çözelür, dağ gözedür; ayasını sağındaki yerlerine yetürür, ol meydândan çihar koymaz*” (Ekici, 2019: s.71), “*Er elinden cıudar ter, el ganime yetürür*” (Ekici, 2019: s.87). Onun elinde atı da kılıcı da hüner kazanırlar: “*Çapar günde, keser günde sürçmese, büdrümese igid altında bidev yahşı*” (Ekici, 2019: s.117), “*Çalışanda gedilmese er elinde polad yahşı*” (Ekici, 2019: s.117), “*Bidev atlar yola girse yoldan kalmaz*” (Ekici, 2019: s.119).

Oğuz Beylerinin saymakla tükenmeyen vasıfları: “*Soy çekübeni söyleşdi Dedem Korkud, kalın Oğuzun vasfını der olsa, tükenür-mi, tükenmak yok*” (Ekici, 2019: s.49) sadece gayrete bağlı değildir. Bir er, ne kadar çaba gösterse de devletli olmak Hakk Teâlâ (cc)’dandır: “*Evvelinden Hakk Te’âlâ bir igide verse, devlet kılsa, nazarsak olduğuca ulu devlet ol igidün başından eksilür-mi, eksilmek yok*” (Ekici, 2019: s.47). Dedem Korkut, Kadir Allah (cc)’ın namerde muhtaç etmemesi için dua eder: “*İş düşende namerde, Kâdir Allah yaha dutub yalvartmasun*” (Ekici, 2019: s.117).

Soylamalarda ve boyda namertlik şartlar ne olursa olsun, neticesine bakılmaksızın kabul edilemez. Kazan ejderhayı uyur bulur ama onu öylece öldürmek olmaz zira: “*Yatur yerde er öldürmek merdlük olmaz, hile-y-ilen dirilmek er oğluna dirilük olmaz*” (Ekici, 2019: s.139).

Ejderha ile vuruşmasında bir gözü kan dolan Kazan Han, namert gözü bile istemez: “*Senün kimi nâmerd göz, menüm kimi merd igidde n’eyler*” (Ekici, 2019: s.143). Ancak mertliğine söz geleceğini düşünüp vazgeçer: “*Eger men gözüm oysam, derler; Gazan ejdaha görübdür, korkusundan hiç bahâne tapmayub gözlerini çıkarubdur*” (Ekici, 2019: s.143).

“Namert kişi nasıl olur?” sorusuna mert kişi ile kıyas yapılarak cevap verilir: “*Bir nâmerd igid eyle demde, yâd yağılar içinde, kara kılıc altında yoldaşını salur kaçar, yoldaş hiçi, nöker pesi, er kötisi; bir merd igid yoldaşının üstüne hövler döner, kâim oha kadanur, sürcidâya süsülür, yara, pâre götürür, kızıl kana belleşür, ya baş verür, ya baş alur, yoldaşını kurtarur, erün koçı, igid hası*” (Ekici, 2019: s.87).

Namerde kılıcı fayda etmezken mert yiğide bir ağaç dalı vuruş günü yeter, düşmanından yüz çevirenin ise yüreğinde korku vardır: “*Çalar keser, götürür kara polad sav kılıçlar er azusu, anı çalabilmez, yetürebilmez muhannesün elinde kılıcdan ise merd igidün elinde bir akac yeg*” (Ekici, 2019: s.115), “*Er igidün ganimi karşı gelse, yüz çevirüb geri dönse yüreğinde korkusu var*” (Ekici, 2019: s.119).

Namert ile merdin kıyası içki içme mevzusunda da devam eder. Oğuz Beyleri, İslâm’ın yasaklamasına rağmen zafer, toy, düğün, av gibi farklı vesilelerle içerler. Kazan Bey, Alaçak’ın Çolpa Dağı’nda beyleri ile daha sonra da avdayken içer:

“La’l-i çakır süzülmişdi, körpe kuzı çevrülmişdi, akalarumla içer-idüm” (Ekici, 2019: s.105); “Gazan der; akalarum-ilen ala karlı, gök sünbüllü dağlara ava getmiş-düm, içer-idüm” (Ekici, 2019: s.125); Deli Dünder, beylerin vuruş günü övgüsünde içki meclisi kurar: “Samur Suyı üstinde içki kuran Gıyan oğlu Delü Dünder” (Ekici, 2019: s.77,129-131).

Ancak, içmek fiziksel dayanıklılık gerektirir: “Sömürüb sömürüb al şarâb-lar içmege mizâc gerek; içdüğünü sindürmege ma’rekeler içinde, meclisde merd igidde kursak gerek” (Ekici, 2019: s.93). İnsanoğlunun her fiilinin bir sınırı olduğu gibi içmenin ve içen kişinin de bir sınırı vardır. Aksi halde içip dağıtan, kötü sarhoş olan kişi neticede zarara uğrayacaktır: “İçkisine bed-mest igid¹⁶, bir gün olur, yumrukda ölür” (Ekici, 2019: s.95). Zararlardan birisi, içkinin saklı kalması gerekenleri ifşa ettirmesidir: “Busudaki sır sözleri serhoş söyler, çakır açar” (Ekici, 2019: s.41).

İçip içip kendisinden geçen kişi hiçbir varlık ve mertlik göstermeden bir yumrukta ölürken; mert kişi büyüklerinin huzurunda cenkte ölür: “İçkisine bed-mest igid, bir gün olur, yumrukda ölür; tepikde ölmez, yumrukda ölmez merd igid, öz akası öninde savaşıda ölür” (Ekici, 2019: s.95).

Korkak kişi tepeden tırnağa zırhla teçhiz olsa dahi bir yiğidin karşısında duramaz: “Bir muhannes kötüsü tepesinden dabanına geyse, polad olsa, için tepinüben gelende, merd igidün zarbına katlanur-mı, katlanmak yok” (Ekici, 2019: s.47).

Aklın azması, beylik taslama, oturduğu sofrada yemek beğenmeme, yamalı kıyafet giydiğinde omuz düşürmek, çekinmeden söz söylemek de namert vasfıdır. Zira: “Sakinib sakınib söz söyleşen ulu begler yamacında iş bitürür; Sakınmayub söz söyleşen, Dedem der; sonra utanur, geri oturur” (Ekici, 2019: s.69-71). İnsana yakışan; eş, dost ve akrabayı bilmektir, kadir kıymet bilmeyenin akıbeti bellidir: “Tayın töşin¹⁷ bilmez kavat, bir gün olur, tepikde ölür” (Ekici, 2019: s.95).

Söz ile dava tutulmaz, asıl olan er meydanında ortaya çıkar, kahramanlık göstermeyen birey ise topluma faydalı olamaz: “Yemek içmek arasında ögünende, benim benim deyende dâvalı igid, iki koşun birbirine karışanda, cirasınlar elleşende, akasının önice ahtarma atlar, kesik başlar, diri dutsaklar nazarına getürmese neye yarar, neye yarar” (Ekici, 2019: s.55).

Namert kişinin atı da namerde göre hareket eder, ona “bidev at” nasip olmaz: “Sarp yügürür sallar atlar er kanatı, minebilmez, çapabilmez bir muhannes ol

¹⁶ Ekici, “içip içip dağıtan” (Ekici, 2019: s.185) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, “içkiyle kötü sarhoş olan” (Ekici, 2019: s.79) olarak aktarır.

¹⁷ Ekici, “tayın döşü” (Ekici, 2019: s.185) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, sözlükçede “tay tuş (den düş): akran olan eş dost” (Azmun, 2019: s.101) karşılığını verir ve “eşini dostunu bilmeyen” (Azmun, 2019: s.79) biçiminde günümüz Türkçesine aktarır. Shahgoli vd., Azmun’a benzer biçimde okur ve dizinlerde “tay: denk, eşit, eş”; “tuş: denk, akran, dost” biçiminde iki ayrı kelime olarak verir. (Shahgoli vd., 2019: s.215,279,280)

atları savaş günü minince, minmese yeg” (Ekici, 2019: s.115), *“Bidev atlar yola girse, yoldan kalsa aslında bâr-gîri var mâni’i andan”* (Ekici, 2019: s.119).

Toplumsal cinsiyet rolleri ile buraya kadar sıralanan vasıflar, erkeğin olgunlaşması sürecinde kendi kimliğine katması gerekenler ile evlenilecek erkekte bulunması gereken özellikler aynıdır. Dede Korkut Boyları’nda özel olarak kadınların dört türlü olması bahsinde olumsuz kadınların vasıfları ve söyledikleri okunacak olursa kadın; erkeğin zengin olmasını, kendisini aç bırakmamasını, mutlu etmesini ister. Erkek kahramanlık göstermeli ve yakışıklı olmalıdır; bu yakışıklılık etkisi bakımından kız güzellerle rekabet edecek derecede ileridir ki bazı erkekler edepi sebebiyle yüzlerini kapatırlar. Fiziksel çekiciliğin ela göz, ay yüz ile sağlandığı anlatılmalarda yakışıklılık bir kıza kendinden geçirecek kadar etkileyicidir (Ergin, 2014: s.73-251).

Bütün bu kıstaslardan en baskını ise kahramanlıktır. Kaplan’a göre: *“Erkeğin kadında kahramanlık vasıflarını aradığı bu toplulukta kadının erkekte en büyük meziyet olarak bunu istemesi gayet tabiidir”* (Kaplan, 2006: s.40). *“Zîrâ kahramanların alacakları kıza kendileriyle evlenmeye razı etmek için ilkin çetin savaşların altından kalkması gerektiği motifi, başka motiflerle birlikte Türk destan geleneğinde derin dal budak salmıştır”* (Gökyay, 2007: s.1050).

“Dede Korkut kahramanları da, Oğuz Kağan gibi, azgın veya vahşi bir hayvanı öldürdükten sonra bir kız elde ederler, öyle anlaşılıyor ki, evlenme ile kuvvetli olma arasında da bir bağlantı vardır” (Kaplan, 1979: s.30).

Tek eşliliğin esas olduğu Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy’da benzer biçimde Kazan Han, Boyu Uzun Burla Hatun’u erlik ile alır: *“Ala Demür kâfir Handan gelmişdi; altu degül, yeddi dutum polad şiş, uci elmasdan, ak dabanum-ile kara yere perçin etdüm; pâdşâh kıızı, Boyu Uzun Burla Hatunu cüldü kapan Gazan-idüm”* (Ekici, 2019: s.107).

Haliyle kutsanan erkek, evlilik ile aile reisi ve neticesinde baba olunca toplum nazarında daha da değer kazanır. Saçları ağaran baba övülür: *“Yanakından akarsursa baba yahşı”* (Ekici, 2019: s.117).

Babalık elbette birçok sorumluluğu beraberinde getirir. Kınalızade’nin: *“Aile reisinin önce himayesinde bulunan ev halkını düşman tasallutundan koruması, iyi olmayan zararlı işlerden ve yerlerden, edep ve idare ile alıkoyması ve her birini mümkün olan olgunluğa erdirmesi gerekir”* (Kınalızâde Ali Efendi, 1979: s.17) düşüncesi Türk destanlarında babanın rolü ve ödevleri ile paralellik gösterir.

Yaşı ilerledikçe değeri artan erkek, dede rolüne bürününce obanın uğuru olur: *“Ak sakkallı kocalar el başarukı, oba devleti”* (Ekici, 2019: s.37).

2. Kızın Erginlenmesi ve Toplumsal Rolü

Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy'da kız çocuk: değersiz, bozguncu ve el emanetidir: “*Yeddi yaşar kızı olsa yağdan beter, ev çapkını, ev pozkunu, yâd gelini*” (Ekici, 2019: s.39).

Dede Korkut Boyları'nda benzer fikrin neticesi olarak: “*Oğlan çocukların “iyi haber, muştı” kız çocukların ise “kötü haber” anlamına geldiğini bile görürüz*” (Gökyay, 2007: s.1086).

“*Türk destanlarında kadın tipler, merkezi kahramanın yanında yer alan, tehlikeli durumlarda onlara yardım eden, hatta zaman zaman Bamsı Beyrek ve Kanturalı Boyları ile Manas Destanı'nda olduğu gibi, kahramanlarla birlikte at çapan, yay kuran, güreşen ve savaşan ama hep ikinci plânda olan tiplerdir*” (Özkan, 1992: s.298).

Kıymet ve önem atfetme ekseninde, erkek çocuğun tam karşısında konumlandırılıp ikinci plâna itilen bu tip, hususen evlenme olgunluğuna erişince, kendisinden beklenenler ziyadeleşir, başka bir toplumsal role bürünmesi ve kayıtsız şartsız biçimde buna uygun bir hayat sürmesi istenir.

Kız, ilk olarak fiziksel manada güzel olmalıdır. Erkeğin gönlünde yatan kız profili, soylamalardaki ifadeler ile şehirlerin güzellerinin özellikleri ön plâna çıkarılırken görülür; kara göz, ince bel, siyah ve örülü saç güzellik sembolüdür: “*Gözi kara beli ince Hutâ eli; kara saçı hörmeli Gürci eli*” (Ekici, 2019: s.101). Şehirler güzelleri ile ünlüdür yahut geline benzetilir: “*Keşan*” güzelliği ile geline benzetilirken: “*Cemi’i şehirler gelini degül-midür Kâşân şehri*” (Ekici, 2019: s.99); “*Şiraz*” güzelleri ile nam salmış bir şehirdir: “*Yayak geldi mahbûbı çok Şirâz*” (Ekici, 2019: s.99). Küheylanlar methedilirken başlarına düşen yelelerinin “kız bürçekli” (Ekici, 2019: s.63) olması zülfün de bir güzellik unsuru olduğunu gösterir.

Erkek için boy uzunluğu ve zayıflık da önemli bir kıstastır. Kısa boyu ve kiloları yüzünden bahtı kapanmış kız, talihinin açılmasına sevinir: “*Tüka¹⁸ boylu kız sevinür, bahtı açılrsa*” (Ekici, 2019: s.103). Kazan Han'ın eşi Burla Hatun'un da “*Boyu Uzun*” (Ekici, 2019: s.107) biçiminde sıfatlandırılması eş adayının fiziğinin önemini ortaya çıkarır.

“*Dede Korkut kitabında kadınların güzelliklerini anlatmak için kullanılan benzetmeler neredeyse bütün Türk destanları ve halk edebiyatında ortaktır diyebiliriz. Bunlar kadının giydikleri, edasını, yüzünü, boyunu bosunu bize tanıtır, anlatılan güzelin resmini çizer*” (Gökyay, 2007: s.1087). Resme daha ayrıntılı bakılacak olursa evlenilecek kız hür olmalı, bakir olmalı, misafirini gereğince ağırlayabilmeli,

¹⁸ Azmun, sözlükçede “*toka boylu: kısa boylu*” (Azmun, 2019: s.101) karşılığını verir; Shahgoli vd., dizinlerde “*toka: kısa boylu; semiz, şişman*” (Shahgoli vd., 2019: s.280) karşılıkları ile kelimeye bir mana daha ekler.

temiz olmalı, az konuşmalı, eşine isyan etmemeli, eşinin sözünü dinlemeli, dedikodu yapmamalı, komşularıyla iyi ilişkiler kurmalıdır. Bunların dışında dış güzellik de önemlidir: beyaz ten, ela göz bazen kara göz, ince bel, uzun (selvi) boy, kırmızı yanak, etkileyici bakış, dar ağız, karakaş, kara saç, kızın albenisini artıran özelliklerdir. Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek ve Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyları'nda, toplumsal cinsiyetin kadına yüklediği rollerle uyuşmayan bir özellik daha eklenir: eş adayı müstakbel eşinin tıpkı bir erkek gibi mücadeleci ve savaşçı olmasını arzular (Ergin, 2014: s.73-251).

Dedem Korkut'un gelecekte haber verdiği bir soylamadan hareketle kişi Türk soylu bir kız ile hayatını birleştirmelidir: "*Tât kızını Türk ala, Türk kızını hem Tât ala*" (Ekici, 2019: s.109).

Evlenilecek bir kadında olması ve olmaması gereken bazı özellikler dört farklı kadın tipinde betimlenir, istenen kadın tipine dua edilirken, istenmeyen kadın tiplerine de beddua edilir, metne göre kadın erkeği evde yokken gelen misafiri ağır-lamasını, gönlünü hoş edip göndermesini bilir, bu tip kadın evin direğidir, Hz. Ayşe (ra) ve Hz. Fatıma (ra) soyuna intisap edilerek yüceltilir (Ergin, 2014: s.76).

Boylarda istenmeyen kadın tipiye üç tanedir: "*solduran sop, tolduran top, niçe söylerisen bayağı*" Bu kadınlar da temiz olmamaları, çok yiyip içmeleri, hayata ve eşlerine isyan etmeleri, çok gezip ev işlerini aksatmaları, dedikodu yapmaları, eşlerinin sözlerini dinlememeleri, komşularıyla iyi geçinmemeleri, gelen misafirleri iyi ağırlamamaları ile eleştiri konusu edilir (Ergin, 2014: s.76-77).

İstenmeyen kadınının vasıflarından olan iftira ve dedikodu kesin bir dille kötülenir, topluma vereceği zarar dillendirilir: "*Âbâdanca bay evleri harâb eyler bühtân sözi*" (Ekici, 2019: s.87). İftiracı ve dedikoduculara beddua ve dillerinden korunmak için Dedem Korkut dua eder: "*Polada tohunsun çokul başı; ayakların ağzından, çokulların dilinden, kuru bühtân belâsından, Dedem der; Hakk Te'âlâ sahlasun cânunızı*" (Ekici, 2019: s.87-89).

Arzulanan kadın, eşinin isteklerini göz ardı etmez, dâima erinin gönlündeki arzuya uygun yaşamasını ve davranmasını bilir: "*Say sancaklı Oğuz kızı helâlinün koyundan çıkubeni ayağı altında bezenende, düzenende; igidünün gönlin alub gev-cüdüde*" (Ekici, 2019: s.123-125). Temiz elbisede kir bulunmaz bu sebeple kavgacı olmaz: "*Altun-ilen gümüş sinide pas eğlenmez; arı etekli nîk-zenlerde kav eğlenmez; arı atlas, ipek donda çirk eğlenmez*" (Ekici, 2019: s.117-119). Kötü huy pintilik sebebiyledir: "*Altun-ilen gümüşde pas eklense, aslında müfessereti var, mâni'i andan; arı etekli nîk-zenlerde kav eglense, aslında pintisi var, mâni'i andan*" (Ekici, 2019: s.119).

Gelin kaynana yahut gelin kayınbaba ilişkisinde, kadının konumu ve rolünün ne gerektirdiğine de değinilir. Kız, kaynanası ve kayınbabasına saygılı olmalı ve onlarla birlikte yaşmalıdır: "*Oğuz senün içüne bir kız gele, gelin düşe; ol gelin ay*

başına yetişmedin yaşmakınun altından donguldana; yıl başına yetişmedin kayın ata-y-ilen kayın anaya dil yetüre; başum bahtı alp igidüm, atan yaman, anan yaman, menüm evcegizimi ayır deye; evcegin ayıra” (Ekici, 2019: s.111).

Eşine gönül alıcı sözler ile hitap etmesi gereken kızı beklenen bir diğer meziyet ise sofraya kurabilmesidir: *“Akşam olanda başum bahtı alp igidüm dadlı ta'amlı zâd bişürmişem gel, ye deye; kayın atanun minnetinden, kayın ana cevinden kurtuldum şükür deye*” (Ekici, 2019: s.113).

Sofra sermek için eşiğindeki çift öküze ve sağmallara da iyi bakmalıdır, aksi halde yok olan zamanda ailesini ekmek, ayran diye komşularına muhtaç eder: *“Eşiğinde çift kâvine osal bahan akır kızluk olanda, akır şehirler kıyısında nân nân deyüb çakırmaz-mı; eşiğinde sağınına osal bahan, yaz günleri kara çanak götürübübeni, akça ayran deyübübeni, konşılara gezinmez mi*” (Ekici, 2019: s.83-85).

Erkeğin koç benzetmesi ile verildiği boyda, örtülü biçimde kız da ağayıl ile benzeştirilir. Baba evinde muradına maksuduna erişen dorlak oğlanın sevincinin hemen ardından ağayılın evlat verdiği ve buna sevindiği görülür: *“Ağayillar sevinür, yaza karşı meleşüben dölin tökse*” (Ekici, 2019: s.103). Bir başka soylamada körpe kuzu doğurup onları kemâlâta erdirmenin ağayıl erdemi olması zikrinin hemen ardından merd yiğit bahsine girilmesi: *“Ağayillar erdemidür, yaza karşı meleşüben dölin tökmak, körpe kuzu besleyübübeni kâmil etmek*” (Ekici, 2019: s.91); ayrıca Lala Kılbaş'ın Kazan'ı ağayillar içindeki koça teşbihi de kızın ağayıla benzetilmesi savını destekler niteliktedir: *“Ağayılun koçkarısan olmag-ilen*” (Ekici, 2019: s.137).

Dede Korkut Boyları'nda ailenin biyolojik işlevi önemsendir, bu işlev diğer işlevlere göre öncellenir, ailenin devamının sağlanmaması veya çocuğun olmaması Tanrı tarafından o eşlerin kınandığını gösterir, toplum da bu durumu kınar. Eşler çok üzülür, toplumdaki kendilerini soyutlar, çocuklarının olması için açları doyurmak, çıplakları giydirmek, borcu olanların borcunu karşılamak, büyük ziyafetler vermek, Tanrı'ya dua etmek gibi bazı pratikler gerçekleştirirler. Bu pratiklerin olumlu sonuçlanması hem aile hem de toplum açısından önemlidir, sevindirici sonuç herkesin katıldığı geniş katılımlı ziyafetler ile kutlanır (Ergin, 2014: s.73-251).

Eşine bir evlat vererek bu ödevini yerine getirirse de kutsuz gelinin doğurup yetiştireceği çocukların da toplumsal ahlâk kaidelerine uymayacağı inancı hâkimdir: *“Hakk Te'âlâ ol gelinden 'ıyâl verse dudağları yalama oğlı ola, beş yaşına yetişmedin yetmiş yaşar kocalara dili dege; igirmi yaşına yetişmedin sakkal basa; otuz yaşına yetişmeden ortalana; kırh yaşına yetişmedin kırkıl sepe; ellisinde, altmışında ecel alsa yıkılalar, götüreler daha-mı devletli koca deyübübeni söyleyeler; ol zamanun kocası elli, altmış yaşında âdam öle*” (Ekici, 2019: s.113).

Başta zikredildiği üzere, ikinci plâna itilmişlik olsa dahi: *“Kutsal aile kavramını ve ailede kadınların ne kadar değerli olduğunun ilk örneklerini destanlarda*

görürüz” (Seyidoğlu, 1991: s.400). Aslında, aile kurumu ile birlikte anne olan kadının değeri artar. Süt emzirip evlat doyurup büyüten ana övülür. Anne ve ilerleyen yaşlarında nine; sofraya düzeni, yemek tuzu, ev bereketi olur: “Yağlı sütin toh emitse ana yahşı” (Ekici, 2019: s.117), “Ak bürçekli kedbânular aşun düzi¹⁹, ev bereketi” (Ekici, 2019: s.37).

“Analık görevi, Türkler arasında kadına büyük değer sağlamış, destanlar onu ilâhi bir varlık, bir dişi Tanrı gibi düşünmüşlerdir.” (Demirel, 1995: s.87) Bu düşünüşün sebebini Gökçalp, şöyle açıklar: “Eski Türk medeniyetinde kadınların yüksek hukuka mâlik olması mâderi batının Türklerde uzun müddet devam etmesinin neticesidir” (Gökçalp, 1982: s.239).

Hane bereketi olsa da, erkeğin düşman karşısındaki korkusunun sebebi annesi olur: “Er igidün ganimi karşı gelse, yüz çevirüb geri dönse yüreginde korkusu var, dâyisinde²⁰ kötisi var mâni’i andan” (Ekici, 2019: s.119).

Kadında Oğuzun aradığı en önemli vasıf ise iffettir. “Selcen” ismi üzerine etimolojik bir çalışma yapan Özkan, bu adın temiz, saf, iffetli anlamlarına geldiğini bildirir (Özkan, 1995: s.907-914).

Kınalızâde, “Aile ve Çocukların Terbiyesi” başlığında bunu tercih sebebi gösterir: “Hanımların faziletli ve olgun olanı, akli, dini, iffet ve namusu, edep ve hayası yerinde olanıdır. Eşine muhabbet ve samimiyetle bağlıdır. Eşinin rızası nerede ise ona önem verir. Namusunu korumak esas gayesi olur. Nankörlük ve kadirbilmezlik yapmaz” (Kınalızâde Ali Efendi, 1979: s.41).

Ancak, namus ve iffet yalnızca kadında aranmaz, erkek de en az onun kadar iffetini muhafaza etmelidir. Dedem Korkut bu değerden mahrum yaşayan kişiler için beddua eder: “Er nâmusı erde gerek; er gayreti erde gerek; eger erdür, eger hatun, bu dünyada nâmuslu, gayretli koççak gerek, nâmussız, gayretsiz âdem oğlu arı cihânun yüzünde gezmeyüben kara yerün altında gürda gerek” (Ekici, 2019: s.93).

3. İlk Birliktelik

Gelin ve damadın düğünlerinin nihâi; birlikteliklerinin ise fiziksel manada ilk aşaması olan gerdek, “toplumsal bir kabul yoluyla” (Giddens, 2013: s.247), kız ve erkeğin gözlerden uzak bir mekânda kavuşmaları, ilk defa yalnız kalmaları ve ilk

¹⁹ Ekici, “sofra düzeni” (Ekici, 2019: s.159) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, “yemeğin tuzu” (Azmun, 2019: s.69) olarak aktarır. Shahgoli vd. de dizinlerde “yemeğin tuzu” (Shahgoli vd., 2019: s.231,243) manasını verir.

²⁰ Ekici, “sütanne” (Ekici, 2019: s.93) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Shahgoli vd., dizinlerde “dayı” (Shahgoli vd., 2019: s.240) karşılığını verir; Azmun ise “(?dayısında)” (Azmun, 2019: s.83) biçiminde günümüz Türkçesine aktarır; ama sözlükçede bu kelimeye yer vermez.

birlikteliklerini kurmalarındır. Nirun'un aile tanımında “*kapalı sosyal ilişkiler örüntüsü*” biçiminde verdiği “gerdek” insan neslinin devamını sağlamak adına bir gerekliliktir (Nirun, 1994: s.17).

Dede Korkut Boyları'nda evlilik aşamalarında en canlı olanı, en az evlilik kadar önemseneni ve hakkında çokça söz edileni gerdektir. Etrafında çeşitli ritüeller oluşan gerdek geleneksel bir forma bürünmüştür. Bu gün kutsal kabul edilir, erkek günün şerefine bir ok atar, okunun düştüğü yere süslü bir çadır dikilir, buna “*gerdek dikme*” denir. Kızın gönderdiği bir kırmızı kaftanı giyer böylece gerdeğe girer, evlenme çağı gelmiş erkekler için kırmızı kaftanı giyememek üzüntü vericidir. İlk gece yaşanacak olanlar veya gerdek; birçok yerde “*muradına erişmek, maksuduna ermek, murat verip murat almak*” şeklinde tabir edilir. Muradına erememek aile bireyleri ve evlenen çiftler açısından elem vericidir. Gerdeğe herhangi bir sebepten ötürü girmek istemeyen erkek eşiyile kendisi arasına bir kılıç koyar. Gerdek uykusu bazen kahramanın başına türlü belalar getirir. Gecenin amacına ulaşmaması kız açısından uğursuzluk sebebidir. Gerdek çadırı çoğu yerde erkeğin babası tarafından hazırlatılsa da; Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nda kızın babası tarafından dikilir.

Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy'da, hemen hemen aynı kalıp ifadeler kullanılarak erkeğin o günkü sevinci aktarılır: “*Dorlak oğlan sevinür, atasının evünde muradına, maksûdına Hakk yetürse*” (Ekici, 2019: s.103).

Böylelikle, yeni evli Oğuz kızının bir vazifesi de eşi ile birlikte murada maksuda erişmek, yiğidinin gönlünü almak olur: “*Say sancaklı Oğuz kızı helâlinün koy-nından çıkubeni ayağı altında bezenende, düzenende; igidünün gönlin alub gevçü-dende*” (Ekici, 2019: s.123-125).

“*Akıl, iffet ve haya sahibi olan kadın arzu edilmeli*” (Kınalızâde Ali Efendi, 1979: s.43) fikri “*helâli*” kelimesi ile birlikte değerlendirilince evlilik dışı birlikteliğin onaylanmadığına işaret eder ki İbn-i Fadlan Türklerde gözlemlediği bu üstün meziyeti şöyle detaylandırır: “*Türk kadınlarının ne kocalarının ne de yabancı erkeklerin önünde kapanmadıklarını, zinanın ne olduğunu bilmediklerini söyledikten sonra, birinin zina işlediği duyulursa cezasının çok ağır bir ölüm olduğunu anlatır: Zina işleyen biri olursa, iki ağacın dallarını bir araya getirirler. Zina edeni bu dallara bağlar, sonra da bu dalları bırakırlar. Böylece bu iki ağaca bağlanmış insan ikiye bölünür*” (Gökyay, 2007, 1082-1083).

4. Kardeş

Dede Korkut Boyları'nda kardeş sevgisi, kardeşlerin bağlılığı aile yapısı içerisinde önemli bir yer teşkil eder. Kız kardeşler “*ece, sıymı*” (Dilek, 2008: s.541-563) olumlu durumlarda kardeşleri için sevinirken, olumsuz bir durumda; örneğin erkek kardeşlerinin esir düşmesi; üzülmüş karalar giyer yas tutarlar, yasları kardeşleri gelinceye kadar sürer, bu süreçte gülmezler, eğlencelere katılmazlar, beyaz elbise giymez, ak otağa girmezler. Erkek kardeşler “*karındaj, aka*” (Dilek, 2008: s.541-563) ise

birbirlerine destekçidirler, birbirleriyle dertleşirler, birbirleri uğruna savaşır, mücadele ederler. Aralarında çok güçlü bir ilişki vardır; öyle ki anne ve babanın sözü tutsak olan kardeşini kurtarmaya giden bireye tesir etmez, ebeveynlerine kardeşinin yaşadığı ve tutsak olduğu haberini gizlediklerinden ötürü erkek çocuk çok kızar, Tanrı hakkı ile anne hakkı bir olmasa kardeşi için annesine zarar verecektir, kardeşini kurtarmak için gerdeğini bozar, oğlunun başına yemin eder ki oğul baba için çok değerlidir. Bir boyda erkek kız kardeşi için başlık ister ve kız kardeşinin dul kalmasına gönüllü razı olmaz. Küçük kardeş büyüğüne saygı gösterir bunun ifadesi olarak elini öper, büyük ise küçüğünün boynunu öperek sevgisini yansıtır. Kardeşler arası ilişkilerin bu denli güçlü ve yıkılmaz olmasını Oğuz, bozkır kültürünün çok olmasına dayandırır (Oğuz, 1996: s.38).

“Destanlarda kardeş sevgisi ve kardeşe sahip olmanın ehemmiyeti türlü vesileler ile belirtilir. Hattâ destanlardan bazılarının konusu, tutsak düşmüş kardeşin kurtarılışı veya öcünün alınmasına dâirdir” (Sümer, 1999: s.390).

Boyda kardeş bahsi iki yerde geçer. Kişinin kardeşi onun için maddi ve manevi anlamda güçtür: *“Altı kardaş bir arada olduğu arha güci”* (Ekici, 2019: s.37). Kazan Han’ın ejderhayı öldürdükten sonra yurduna dönüşünün anlatıldığı kısımda ise Kazan ejderha olmuş ise kavmini ve kardeşini tanımayacağı dillendirilir, buradan kavim-kardeşin önemli olduğu ve korunması gerektiği sonucuna varılabilir: *“Ola eger Gazan ejdeha olubdur, ne kavm tanur, ne kardaş tanur”* (Ekici, 2019: s.147-149).

Erkek ve kız çocuk bahsinden hemen sonra Dedem Korkut yalnızlıktan Kadir Allah (cc)’a sığınmayı öğütler: *“Yalkuzluk yavuz işdür yâ âdem, bilgil anı”* (Ekici, 2019: s.39). Bahsi geçen yalnızlık metnin bağlamı içinde okunacak olursa kasıt kardeş yahut çocuktur.

5. Dayı/Amca

Dede Korkut Boyları’nda yeğen dayı *“taay, kök taay”* (Dilek, 2008: s.541-563) ve amca yeğen ilişkisi akıl alıp akıl verme yani danışma veya esarete bir birine yardım edip kurtarma şeklindedir. Haksız yere asi olan ve namertçe bir yiğidi öldüren dayı, bir boyda yeğeni tarafından öldürülür (Ergin, 2014: s.243-250).

Çekirdek aile bireyleri arasındaki ilişkilerden sonra Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy’a hâkim olan dayı-yeğen/amca-yeğen ilişkisidir. Kazan Han ve Aruz Koca arasında geçen olaya benzer bir durum burada da vuku bulur. Han Afşar dayısı Konur Alpun boynunu vurmuştur, soylamada herhangi bir sebep sunulmazken, bu fiil kahramanca bir tavır olarak verilir: *“Kayıdışda Kaplantu Gediginde dayısı Konur Alpun Boynın Uran Han Afşar”* (Ekici, 2019: s.129).

Dayısı Kazan Han’ı keşiş sanan Yegenek de ona küfreder: *“Tanımayub dayısı Gazanı keşiş deyüb ağzın sögen Yegenek”* (Ekici, 2019: s.79-81).

Dedem Korkut'un gelecekte haber verdiği bir soylamada ise Türk soylu oğlan utancından öz dayısına seslenemezken, Tât soylu olan oğlan dayısına dayı diyebilmektedir: "Tât kızından doğulan oğlan dayısına dayı deye; Türk kızından doğulan oğlan dayısına dayı deyebilmeye; dolandura, döndüre halo deye" (Ekici, 2019: s.109-111).

Dayının ön plâna çıkması; Köprülü'nün "mâderi semiyye" dediği akrabalığın ana tarafından sürmesi, özellikle ailenin reisinin eski Türklerde anne değil dayı olmasının kalıntıları şeklinde yorumlanabilir (Köprülü, 1980: s.16).

Boyda iki yerde amca-yeğen münasebeti görülür. Kara Budak yaptığı işler ve gösterdiği civanmertliklerle amcası Kazan'a ümit olur (Ekici, 2019: s.35). Kazan Han'ı karşılamaya giden Kara Budak amcası ile söyleşir, amcasına ya gazabı doku-nacaktır ya da amcası ona göz aydınlığı verecektir. Delil - göz aydınlığı avlanan ejderhadan talep edilir: "Ammu, seni ejdeha oldı derler, eger ejder olmayuben menüimilen gümür gümür danış, dedi; danışmasan sahâr okun peykânı-y-ilen öldürürüm Gazan seni, kara polad kılıcun yalmâni-y-ilen doğrarım Gazan seni; eger ejdeha öldürübsen gazavâtun mübarek, avından bir şıla(n)lğa²¹ mana vergil" (Ekici, 2019: s.149).

6. Mekân

Türk boyları, bilhassa Orta Asya bozkırlarının zor şartları altında yaşam mücadelesi verirken, coğrafyanın getirdiği bir zorunluluk olarak yarı göçebe yahut atlı göçebe diyebileceğimiz yaşam tarzını benimsemek durumunda kalmıştır. Bu durum geçimlerinin hayvancılığa dayanması ve hayvanları otlatmak için geniş alanlara dönemsel olarak ihtiyaç duymalarına sebep olmuştur.

"Dede Korkut hikâyelerinde anlatılan göçebe Oğuz Türkleri, atlı göçebe medeniyetinin hemen hemen bütün hususiyetlerini devam ettirmektedirler. Göçebe hayatı tanzim eden ana faktör tabiatın bizzat kendisidir. Hayat tarzı devamlı hareket ve mücadeleye dayanır. Tabiat ve çevre şartlarıyla devamlı mücadele ise, sürekli kuvvetli olmayı ve kalmayı gerektirir. Bu bakımdan göçebenin hayatını devam ettiren esas unsur kuvvettir. Bu kuvvet fizik, yani maddi kuvvettir" (Yıldırım, 1998: s.196).

Kaplân'a ise Türkleri göçebe yapanın at sürüleri olduğu, Türklerin at sürülerini beslemek için yaylak ve kışlak olmak üzere iki türlü hayat yaşadıkları fikrini paylaşır (Kaplan, 1979: s.27). Dede Korkut Oğuznâmeleri'ni "atlıgöçebe" bir kavmin, Oğuzların, tarih destanları olarak nitelendiren Kırzioğlu, bu mekânların da günümüzde hangi alana tekabül ettiğine dair açıklamalarda bulunur (Kırzioğlu, 1966: s.24-25).

²¹ Ekici, "delil" (Ekici, 2019: s.204) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, "göz aydınlığı" (Azmun, 2019: s.88) olarak aktarır.

Yarı göçebe kültürün izlerinin görüldüğü soylamada yer vücut, akarsular damar aktarması ile doğa bir insana benzetilir: “*Karşı yatan kara dağlar el yaylakı, ayındırı daşkun sular yer damarı*” (Ekici, 2019: s.37).

Yaylak, hayvanların otlatıldığı, çadırların kurulduğu, meclislerin tertip edildiği tüm doğası ve fonksiyonu ile aktarılan dağlık bir yerdir: “*Yerden göge ucalubdur yanı karlı, elvan otlu, gök sünbüllü güzel dağlar, çıkub çıkub ağır eller, al ordular ol dağları yaylamasa, söküsinde bidev atlar örüg üste otlamasa, sırtlarında kızıl ge-yik, kır teke sıçraşmasa, çeşme suyununüstinde ala sâyebân çatılmasa, çârhovuzlar çapılmasa, kızıl güller sepilmese, yanıl almalar tökülme, sürahiler düzülme, la’l-i çakır süzülme, körpe kuzular çevrülme, av etinden dadlu kebâblar buyrulmasa, o çaka den bezâdeler içüb içüb yetürme, yerden göge ucaldı, yanı karlı, elvan otlu, gök sünbüllü, güzel dağlar neye yarar, neye yarar*” (Ekici, 2019: s.49-51).

Ulaş oğlu Kazan Bey’in övüldüğü yahut anıldığı; Deli Dünder’in sıfatının aktarıldığı kısımlarda yaylak ve kışlaklar özel isimleri ile anılır, yaylak yine bir dağdır ve buraya çadır dikilir: “*Sâvalan Dağı yaylaklı, Sarıkamış kışlaklı*” (Ekici, 2019: s.75,133), “*Şâh Dağının üstinde sâyebân geren Gıyan Oğlu Delü Dünder*” (Ekici, 2019: s.77,129-131), “*Alaçakun Çolpa Dağının dibine getmişdüm, buyurmuşdum ala sâyebân çatılmışdı*” (Ekici, 2019: s.105).

Ârân isminde bir kışlaktan bahsolunur; fakat yaylak kadar ayrıntıya inilmez: “*Aran²² sazınun gür mişe göllerinde²³ yer yerlenür²⁴ acıklı aslan*” (Ekici, 2019: s.39,45).

Yaylak ve kışlak bahislerinin yanında yük hayvanları, yurtdan ayrılış, çardak vb. de diğer göç unsurlarıdır: “*Yükünde kölüğine osal bahan, eller yurtdan göçende, partalcukı kara yurdun bucakında karakmaz-mı*” (Ekici, 2019: s.85).

Dede Korkut Boylarında, hakikaten geniş bir mekân isimlendirmesi ve bu mekânlara ait bazı parçalar zikredilir. Bahsi geçen ve kültürün ne yönde karar kıldığını gösteren en geniş anlamda mekân: yaylak ve kışaktır. Bu bize yarı göçebe kültürün varlığını gösterir. Daha dar manada ise hayatın sürdürüldüğü yerler ve bu yerlerin parçaları: ev, çadır, otağ, doksan başlı ban ev, altın ban ev, dünlüğü altın ban ev, ordu, yurt, ocak, ağ ban ev, ipek kırmızı halı, mutfak, ala sayvan, çetir otağ, oda,

²² Ekici, “*sıcak*” (Ekici, 2019: s.160,161-162) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıp sözlükte “*yaylaya göre alçak ve sıcak yer, kışlak*” (Ekici, 2019: s.207) manasını verir; Azmun, “*kışlak*” (Azmun, 2019: s.69,70) olarak aktarır.

²³ Ekici, “*göllerinde*” (Ekici, 2019: s.160,161-162) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, “*kollarında*” (Azmun, 2019: s.69,70) olarak aktarır.

²⁴ Ekici, “*yuva yapan*” (Ekici, 2019: s.161-162) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıırken; Azmun, “*kükreyen*” (Azmun, 2019: s.69,70) olarak aktarır.

gölgelik, (altın) pencere, baca, kapı, pınar başı, eşiktir. Bütün bu yerlerle ilgili bilgimiz sadece bahis konusu yapılmasından ötürü sınırlı kalır (Ergin, 2014: s.73-251).

Boyda olaylardan önce veya sonra bahsedilen kültürün önemli bir ögesi olan çadırlar dikilir. Genellikle han - bey çadırı, içerisinde yahut etrafında cereyan eden sosyal, siyasal ve kültürel olaylarla birlikte detaylandırılır. Bu mekânda elçiler kabul edilir, ozanlar söyleştirilir, tellallar seslenir: “Ortalukda elçi düzer; ...; ulu hanlar ordusunda²⁵ cârçı cârlar; kadîmîden Dedem der; ozan kopar” (Ekici, 2019: s.41).

Bayındır Han'ın vasıfları zikrinde, han çadırı ala renkli, geniş gölgelikli ve bol iplidir. Çadırın önünde tente biçiminde bulunan gölgeliğin genişliği, çadırı tutan iplerin fazlalığı onun büyüklüğüne kinayedir: “Al ordulu ülen yerde ülen yere tiki-lende bâr-gâh evli, atlas ilen yapılanda gen sâyebânlı, aşrı aşrı çekilende bol tana-blı” (Ekici, 2019: s.73).

Kazan Han'ın büyük çadırı ise aktır ve bölümlerden müteşekkildir, çadırda beyin hususî odası vardır: “On min yağı geldüğünü eşidende kol götürüb ak otak içinde öyine girdüm²⁶” (Ekici, 2019: s.125). Ejderhayı avladıktan sonra onun derisinden bir çadır daha diktirir, bu çadır da büyüktür, Bayındır Han'ı burada yedi gün ve gece misafir eder: “Sâyebânınun yelkenlerin ejdehanun derisinden eyledi” (Ekici, 2019: s.147), “Ejdeha derisinden düzilmiş sâyebânı tikdi; Bayındır Pâdşâh sâyebânın altında bağdaş kurdi; yeddi kün, yeddi gece pâdşâhı konakladı” (Ekici, 2019: s.151).

Dede Korkut boylarında; çadırın beyaz, kırmızı veya kara olması duygu durumuna, yaşayan kişinin cinsiyetine veya çadırda gerçekleşecek olan eylemin konumuna göre değişir. Aynı şekilde zarar görmüş veya zarar görmesi istenen mekân da misafir gelmeyen evler de olduğu gibi, kara olarak tarif edilir (Ergin, 2014: s.73-251).

Kazan Han, av sonrası da çadırına gidecektir, avın bereketi için Yaradan (cc)'a dua eder: “Akalarum kimse menümlen gelmesün, hemî orduya varunuz, men yalkuz bir av avlaram gelürem” (Ekici, 2019: s.133), “Men akalarumdan ayrıldum, bir av avlayım, eli avsız getmeyim; orduya sen meni eli avsız koyma” (Ekici, 2019: s.133-135). Av esnasında yedi yerde yanan meşale görür ve bunu çadırların ışığı sanar: “Gazan sandı öz ordusunun çerağ ışığıdır²⁷” (Ekici, 2019: s.135).

Köprü, boyda işlevi ve kurucusu ile yer alan başka bir mekândır. Köprü Yaradan (cc)'a yaklaşmak, insanların üzerinden meşakkati gidermek için kurulur:

²⁵ Ekici, “ordu” (Ekici, 2019: s.160) biçiminde günümüz Türkçesine aktarıp sözlükte “çadır, otağı” (Ekici, 2019: s.210) manasını verir; Azmun, “çadır” (Azmun, 2019: s.69) olarak aktarır.

²⁶ Ekici, “ak otağ içindeki evime girdim” (Ekici, 2019: s.200) biçiminde günümüz Türkçesine aktarırken; Azmun, “ak oda içinde oyuna girdim” (Azmun, 2019: s.84) olarak aktarır.

²⁷ Ekici, “ordusunun meşale ışıkları” (Ekici, 2019: s.201) biçiminde günümüz Türkçesine aktarırken; Azmun, “çadırını aydınlatan ışık” (Azmun, 2019: s.86) olarak aktarır.

“Ahar çaylar üstine körpi salım” (Ekici, 2019: s.139). Köprülerin üzerine çadır dikilip çeşitli meclislerin kurulduğu da olur: “Samur Suyı üstinde içki kuran Gıyan oğlu Delü Dünder” (Ekici, 2019: s.77), “Çeşme suyunun üstinde ala sâyebân çatıl-masa” (Ekici, 2019, s.51).

Gelecekte söz eden Dedem Korkut bir soylamasında yerleşik hayata geçişin izlerini aktarır, oba ve kentlerin kurulacağından mevsimsel ve kültürel değişimler gerçekleşeceğinden de bahseder: “Yazı, kışı bilinmez yıllar ola; kuvveti, gücü bilinmez eller ola; yaylaklar kışlak ola; kışlaklar yaylak ola” (Ekici, 2019: s.109), “Silintiler yıkıla, bir yerde oba ola; derintiler yıkıla, bir yerde kentli ola” (Ekici, 2019: s.109), “Tât evü-y-ilen Türk evü bir araya konşu ola” (Ekici, 2019: s.109).

Yerleşik hayat tarım toplumuna geçişin de habercisidir, yaşam tarzının da değişmesi ile birlikte bereket de yok olacaktır: “Dere, tepe kalmasa, ekin-ilen şahm ola; dana bozu kalmaya çifte gede; oğlan, uşak kalmaya ekinci ola; ekincisi çok ola; yerin de bereketi yok ola; çok ekeler az götüreler” (Ekici, 2019: s.111).

Görüldüğü üzere değişen/değişmekte olan mekân yahut yaşam şekli-yaşanılan yer, destan metinlerinde yer alan kahramanın da doğmasını sağlayan unsurlardan biridir. Mekânın birey üzerindeki tesiri oldukça güçlüdür. Günay, atlı-göçebe kültür ve medeniyetini yaşayan bir toplumun insanının ağır tabiat ve geçim şartlarına dayanmaya, kuvvetli ve heybetli olmaya mecbur olduğunu ve dış dünyaya karşı fiziki olarak güçlü olan bu insanların iç yapılarının da güçlü olması gerektiğini (Günay, 1998: s.5) vurgular.

Sonuç

Sair milletlerden farklı olarak, büyük bir medeniyet tesis eden ve ciddi bir töre fikriyle yaşamlarını kuşatan Türkler; birey, aile ve millet esasına dayalı cihanşümul devletler kurmuşlardır. Devletin de milletin teşekkül ettiği en küçük topluluk ailenin de temeli birey olmuştur. Bireyi yetiştirmek esastır, çünkü Türkün tefekkürüne göre donanımlı yetiştirilen her fert bir devlet demektir.

Milli anlatılar olan destanî metinlerimizde de zikredilen fikrin neticesi olarak; o büyük devlet ve medeniyetin mimarı, törenin kurucusu - sürdürücüsü, evin bereketi, yurdun başçısı, baba ve annenin göz aydınlığı, neslin ve iktidarın varisi sıfatları ile muteber bir statüye konumlandırılan hususiyetle erkek çocuktur ve yapacağı her işle öncelikle babasının daha sonra dayısının, amcasının yüzünü ağartacaktır. Çocukluk çağı ya hiç olmayan yahut çabucak geçen bu tipin ilk vazifesi şüphesiz kahramanlık gösterip ad almasıdır. O, ad olarak toplumsal konumunu pekiştirir. Neslin devamlılığı manasına gelen erkek çocuk, namını elde ettikten sonra kendisine münasip bir eş bulup evlenmelidir, burada gaye tek eşliliğidir. Onun, umumiyetle bir bahadırılık sergileyip rakiplerini alt ederek hayat arkadaşını elde etmesi gerekir. Muradına maksuduna erişeceği ilk gece; o, ailesi ve toplum için hususi bir önem arz

eder. Babasının yegâne halefinden beklenenler, değeri ile doğru orantılı biçimde zamanla artar. Her işinde Allah (cc)'a dayanmak, manevi ve milli değerlere riayet etmek, din uluları ve mensup olduğu milletin büyüklerini örnek almak, onlara hürmet etmek, düşünerek hareket etmek, babasının yokluğunda yurdun başçısı olmak, kendisinden önce aile ve milletini düşünmek, koruyup kollamak, namus ve iffeti muhafaza etmek, cömert olmak, alçak gönüllü olmak, kalmışların elinden tutmak, açları doyurmak, çıplakları giydirmek, ata adını yürütmek, ata sözünü iki etmemek, mert ve korkusuz olmak, her işinde ölçülü olmak, sofraya kurmak, yemek yedirmek temel sorumluluklarıdır. Yaşı ilerledikçe saçları ağaran erkek, artık baba/dede sıfatları ile toplum nezdinde obanın uğuru olur.

Atlı göçebe kültürünün de tesiri ile “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy”da erkek, toplumsal kıymeti açısından görüldüğü üzere sürekli yükselen bir ivme gösterse de; kızın itibarı - kız doğumundan itibaren yapıp ettikleri hatta yapmadıklarından dahi sorumlu tutulduğundan - inişli çıkışlı bir ivme gösterir.

Düşmandan beter, ev bozan, el gelini olan, genç kızlığa gelinceye kadar çekinik bir karakter sergileyen/sergiletilen kıza, ev işlerinde annesine yardım dışında bir görev verilmez. Evlilik çağına gelince ondan beklenen ilk vasıf, kendi inisiyatifinde olması dahi, güzelliğidir. Ancak en fazla önemsenen durum kızın iffetini muhafaza etmesidir. Hayatını bir erkekle birleştirdiğinde vazifesi; erinin gönlünü görmek, murat verip murat almak, ona tatlı dilli davranmak ve bir çocuk vermektir. Yemek yapmak, ehli hayvanlara bakmak gibi gündelik işlerde onun görev alanındadır. Gelini, kaynana ve kayınbabası ile aynı mekânda yaşamalı, onlarla iyi geçinmelidir. Anne olan kadın çocuklarını besleyip büyütme görevini de alırken artık toplum nazarında bir değer kazanıp yemeğin tuzu ve bereketi olur. Buna rağmen çocuklarda kötü bir hasletin var olması annenin eksikliğine bağlanır.

Dede Korkut'un on üç boyunda da ahlâkî etiklerin tahrifi; fert, ocak ve boy için felaket ile neticelenir. Farklı iki cinsiyet üzerinden verilen ailevi ve toplumsal değerler aslında tüm toplum fertlerinin tek tek ödevidir. Hülâsa, tüm fiillerin ve edilmemesi gereken vasıfların gaye-i neticesi: iyi bir birey, milli ve manevi değerler ile örülü bir aile ve toplum, nihayetinde ise evvelinde olduğu gibi Kadir Allah (cc)'a kul, Hz. Peygamber (sav)'in şefaatine layık ümmet, Şâh-ı Merdân Ali (ra)'yi pir bilip ona sıdkı bütün derviş olmaktır.

Dedem Korkut'un geleceği görmüşçesine terennüm ettiği soylamalarında tatlı birliğin bozulup yerini çekişmeye bırakacağı öngörüsü ve sosyal analizi, modern dünyada çözülen aile ve etik değerlerin yok oluşuna işaret ederken; kadim Türk ailesinin yeniden inşası, esasen mana ile kurulan kurumun ihyâsı ile olacaktır.

Kaynakça

- Aça, M. (2003). *Türk Kahramanlık Destanlarının Öksüz-Yetim Bahadırları. Milli Folklor*, (58), 67-75.
- Azmun, Y. (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması - Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Başgöz, İ. (1998). *Dede Korkut Destanında Epiyetler* (çev. N. Özdemir). *Milli Folklor*, (37), 23-35.
- Bayat, F. (2013). *Oğuz Destan Dünyası* (İkinci Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Berbercan, M. T. (2009). "Kür" Kelimesi Üzerine Yapı ve Anlam Bilgisi Yönünden Görüşler. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (25), 171-182.
- Beşirli, H. (2011). *Dede Korkut Hikâyelerinde İktidar Göstergesi Olarak Yemek Sembolizmi*. Yeşil, Y. (Editör). *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: TÜRKSOY, 103-113.
- Çobanoğlu, Ö. (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği* (Üçüncü Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demirel, H. (1995). *Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları İle Yabancı Destanlarda Türk Kahramanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dilek, İ. (2010). *Sibirya Türk Destanlarında Kahramanın Yeraltı ve Gök-yüzü Dünyalarıyla İlişkileri Üzerine Bazı Tespitler*. *Milli Folklor*, (85), 46-56.
- Ekici, M. (2019). 13. *Dede Korkut Destanı: "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!*. *Milli Folklor*, (122), 5-13.
- Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası - Soylamalar ve 13. Boy - Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ercilasun, A. B. (2019). *Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası ve Üzerindeki Yayınlar*. *Milli Folklor*, (123), 5-22.
- Ercilasun, A. B. (2019). *Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine Konu - Bağlantılar - Yer - Zaman - Okuyuş*. *Dil Araştırmaları*, (24), 7-13.
- Ergin, M. (2014). *Dede Korkut Kitabı-1*. (Dokuzuncu Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Giddens, A. (2013). *Aile ve Mahrem İlişkiler* (çev. Z. Mercan). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 242-291.

Gökalp, Z. (1982). *Türk Ailesinin Tekâmülü*. Çay, M. A. (Hazırlayan). *Makaleler VII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 238-240.

Gökyay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Günay, U. (1998). *Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili*. *Milli Folklor*, (37), 3-12.

Güner Dilek, F. (2008). *Altay Türklerinde Akrabalık*. Arıkoğlu, E. (Editör). *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*. (Birinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 541-563.

İnan, A. (1998a). *Makaleler ve İncelemeler I*. (Üçüncü Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İnan, A. (1998b). *Makaleler ve İncelemeler II*. (İkinci Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kabaklı, A. (1985). *Destan Milletın Rüyası*. *Türk Edebiyatı Destan Özel Sayısı*, (145), 4-6.

Kaplân, M. (1979). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaplân, M. (2006). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*. (Sekizinci Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kınalızâde Ali Efendi. (1979). *Devlet ve Aile Ahlakı*. Kahraman, A. (Hazırlayan). Tercüman 1001 Temel Eser-69.

Kırzioğlu, F. (1966). *Dede-Korkut Oğuznâmelerini Bırakan "Oğuz Kavmi" Kimdir? Halkevleri Dergisi*, (3), 24-25.

Koca: s. (2011). *Oğuz Kağan Destanının Türk Kültür Tarihi Bakımından Değeri*. Yeşil, Y. (Editör). *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: TÜRKSOY, 455-488.

Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Nirun, N. (1994). *SistematiK Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Oğuz, Ö. (1996). *Manas Destanı ve Dede Korkut Kitabında Kardeşler Arası İlişkiler*. *Milli Folklor*, (31-32), 37-41.

Özkan, F. (1995). *Selcen Adı Hakkında*. *Türk Dili Dergisi*, 2/524, 907-914. Web: http://www.tdk.gov.tr/images/css/TDD/1995s524/1995s524_00_04_F_OZ-KAN.pdf adresinden 24 Eylül 2018'de alınmıştır.

Özkan, İ. (2009). *Halk Edebiyatı ve Millî Kimlik*. Özdemir, M. Ç. (Editör). *Türk Kimliği*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 240-253.

Özkan, İ. (1992). *Nözügüm Destanı. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*. Ankara: Devran Matbaası, 297-304.

Özkan Nalbant, B. (2018). *Kür/Kül “Cesur, Kahraman” Sözcüğü Üzerine*. *Türkbilig*, (35), 155-164.

Sertkaya, O. F. (2020). *Dede Korkut’un Günbed Yazmasının Azmun ile Ekici Yayınlarında Düzeltilmeler ve Tamamlamalar*. Sertkaya, O. F.; Uzuntaş, H. *Dede Korkut’un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 25-46.

Sertkaya, O. F. (2020). *Dede Korkut’un Günbed Yazmasında Geçen 50 Moğolca Kelime*. Sertkaya, O. F.; Uzuntaş, H. *Dede Korkut’un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 55-81.

Sertkaya, O. F. (2020). *Dede Korkut Kitabı’nın Günbed Yazmasında Kaç Tane Boy (veya boylama) Var?*. Sertkaya, O. F.; Uzuntaş, H. *Dede Korkut’un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 161-165.

Seyidoğlu, B. (1991). *Halk Edebiyatında Aile*. Sezal, İ. (Yayın Kurulu Başkanı). *Türk Aile Ansiklopedisi II*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 400-404.

Shahgoli, N. K.; Yaghoobi, V.; Aghatabai: s.; Behzad: s. (2019). *Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım*. *Modern Türkçülük Araştırmaları Dergisi*, 16(2), 147-379.

Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler)*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Uzuntaş, H. (2020). *Günbed Yazmasında Fauna*. Sertkaya, O. F.; Uzuntaş, H. *Dede Korkut’un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 109-159.

Üzüm, İ. (2007). *Rec’at*. *TDVİA*, (34), 504-506.

Vahapzade, B. (1985). *Dede Korkud’u Okurken*. *Türk Edebiyatı Dergisi Destan Özel Sayısı*, (145), 23-25. (akt. Schmide, H. A.)

Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitigi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 79-101

**MOLLÂ CÂMÎ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ MESNEVİSİNDE
DÂRİYYE**

A Commentary on the Masnavi of Yusuf and Zuleyha by Mollah Jami

(Makale Geliş Tarihi: 27.04.2021 / Kabul Tarihi: 01.06.2021)

Bülent ŞİĞVA*

Kübra KIRAN**

Öz

Klasik Türk edebiyatının şiiri süslü, sanatlı bir yapıya sahiptir. Kelimelerin anlam derinliği, şairlerin işini kolaylaştırdığı gibi şiirdeki güzelliği yakalamalarını da sağlamıştır. Şairler sanatlı söylemleri ustalıklarla kullanarak hünerlerini göstermiş ve devrin ileri gelenlerinin takdirini kazanmışlardır. Dönemlerindeki mimarî yapıların güzelliğine kayıtsız kalamayan şairler, şiirlerinde bu yapılara da yer vermişlerdir. Anlatıldığında ölümsüzlüğü yakalayacak olan yapılar gibi kendilerinin de unutulmayacaklarını düşünmüşlerdir. Bu yolla, yapıları yaptıran kişilerin de sevgisini kazanacaklarına inanmışlardır. Bu yüzden şairler, divanlarında mimarî yapı anlatımlarına, tasvirlerine divanlarda özel bir yer vermişlerdir. Bu anlatımları içeren metinler de “dâriyye” türü içerisinde değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, yaşadığı devirden itibaren usta bir şair olarak anılan Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde tespit edilen mimarî yapı tasvirlerine yer verilmiştir. Mollâ Câmî, Yûsuf u Züleyhâ mesnevisini 889/1483

* Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Assoc. Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature, bsigva@erincan.edu.tr ORCID: 0000-0002-7447-9064

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı MA Student, Erzincan Binali Yıldırım University, Social Sciences Institute, Department of Turkish Language and Literature, kbrakrann@gmail.com ORCID: 0000-0002-2856-4823

yılında yazdığı bilinmektedir. İran edebiyatı, Türk edebiyatını her alanda etkilediği gibi dâriyye türü için de aynı etki söz konusudur. Bunun en güzel örneklerinden birini de Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde görmekteyiz. Bu çalışmada, Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde dâriyye türünün incelenmesi yapılırken “*Şerh-i Yûsuf u Züleyhâ*” adlı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. No: 3516’da kayıtlı olan el yazma eser ve bu el yazma eser üzerine yapılmış yüksek lisans tez çalışmaları esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Dâriyye, Mollâ Câmî, Yûsuf u Züleyhâ.

Abstract

Traditional Turkish poetry is structured in an elegant and elegant manner. Poets were able to capture the beauty in poetry because to the depth of meaning of words. Poets demonstrated their abilities by masterfully employing artistic expressions, earning the attention of the period’s notables. Poets who couldn’t get enough of the magnificence of their time’s architectural structures featured them in their writings. They believed that they, like the constructions that would capture immortality when told, would not be forgotten. They believed that by doing so, they would acquire the affection of the people who had these constructions erected for them. Poets give architectural structures a significant position in their divans because of this. The “dariyye” type is also used to analyze texts that contain these terms. This research looks at the architectural building depictions found in the Masnavi of Yusuf and Zuleyha by Mollah Jami, a famous poet of his day.

Mollah Jami composed Yusuf and Zuleyha mesnevi around 889/1483, according to what is known. In every department, Iranian literature has the same impact on the Commentary genre as it does on Turkish literature. In Mollah Jami’s Yusuf and Zuleyha mesnevi, we can witness one of the best examples of this. In this study is tried to investigate on the manuscript of the type of dariyye in Yusuf and Zuleyha mesnevi of Mollah Jami from Istanbul University Library which is named “*Şerh-i Yusuf and Zuleyha*”, TY. No: 3516 and the master’s thesis studies on this manuscript are based on.

Key words: Classical Turkish Literature, Dariyye, Mollah Jami, Yusuf u Zuleyha.

Giriş

Edebiyatımızda az kullanılan bir edebi tür olan dâriyye; “*Kelime anlamı olarak, ev anlamına gelen Farsça dâr kelimesi, Arapça aidiyet eki olarak evle ilgili, eve ait anlamındadır. Edebiyatta, saray, köşk ve yalı gibi devlet büyüklerinin yaptıkları sanatlı yapıların tasvir edildiği şiirlerin adıdır*” (Akkuş, 2006: 56). İhtişamına önem

verilerek yapılan saraylara, köşklere, yalılara şairler ilgisiz kalamamış ve üsluplarının gücünden yararlanarak bu mimarî yapıları tasvir etme çabasına girmişlerdir. “*Kasidelerde memduhun inşa ettirdiği herhangi bir yapı, şairlerce hem bu yapının tavsifi, hem de övülen kimseye kaside sunmanın bir aracı olarak değerlendirilir*” (Aydemir, 2002:148).

Şairler, bazen kasidelerin nesib bölümlerinde memduhun yaptırdığı mimarî yapıların sanatlı tasvirine yer vermişlerdir. “*Köşklere öven kasidelerin nesib bölümlerine ‘dâriyye’ adı verilmiştir*” (Kurnaz, 1993: 483). “*Türün örnekleri, kıta-i kebire, musammatlar ve gazel nazım şekliyle de yazılmışlardır. Mesnevi benzeri bağımsız eserlerin mekân tasvirlerinde yer alan yapılarla ilgili tasvirlerle de rastlanır*” (Akkuş, 2006: 57). Divan edebiyatı şairleri, divanlarında yer alan tarih kıtalarında kendi devrinde yapılan sarayları, köşklere, konakları, camileri, minareleri, mescitleri, dergâhları, çeşmeleri, köprüleri anlatmışlardır. Bu yapıları anlatmakla bu eserlerin ölümsüzleşmesini sağlamışlardır (Tökel, 2016:473).

“*Dâriyyelerde sanat yapılarının mimarları, sarayların ışıl ışıl görüntüsü, su kıyısındaki güzel görüntülü yalılar, aydınlatma malzemeleri, binanın rengi, şadırvanı, fıskiyesi ve tavan aydınlatmaları övgü ve hayranlıkla tasvir edilir. Tâk-ı bü-lend, beyt-i musanna, der, münakkaşperde, murassa câm, çini, sundurmaî âvîzeler, ruhâm, mücellâ mermer, taş veya ahşap yapı, kasr-ı mu'llâ, çeşme-i Kevser, Cennetü'l-me'vâ, âbâd, hâl-kârî vb. pek çok estetik ve mimarî terim, dâriyye konulu metinlerde göz alıcı, hayranlık uyandıran tabloların oluşmasını sağlayan çok sayıda ifadeyle bazılarısıdır*” (Akkuş, 2006:57).

Edebi eserlerde, anlatımına yer verilen mimarî yapıların tasvirlerinde mimarî yapılarla ait kısımlar da ele alınmıştır. “*Bina edilen bir saraysa; gül bahçesinin güzelliği, çatısı, yüksekliği, ferahlığı, altın kubbesi, şadırvanı, süsleniş biçimi, fenerleri, odaları, çilehaneleri, cami ise; kubbesi, avizesi, minareleri, kemeri, mermeri, havzı, şadırvanı vs. gibi özellikleri dile getirilerek anılır*” (Aydemir, 2002:148).

Dâriyyelerde, mimarî bir yapının tasvirinin yapılmasının yanı sıra şairler, bu mimarî öğeleri sevgilinin fizikî güzellikleri ile de ilişkilendirerek birer teşbih unsuru olarak da şiirlerinde kullanmışlardır.

“*Klasik Türk edebiyatına baktığımızda mimarî mekân ve öge olarak saray, kubbe, kasr, kemer, ev, cami, köprü, mihrap, minare, mukarnas vb gibi birçok mimarî unsurun şiirlerde sıkça yer aldığını görürüz. Bu mimarî öğelerin şiirlerde daha sık yer alması, klasik dönemde yaygınlığının da bir göstergesidir, aynı zamanda. Bu öğelerin, şehrin estetiğinin ve sanatsal dokusunun bir parçası olmaları nedeniyle şiirlerde genellikle bir teşbih unsuru olarak yer aldıklarını görürüz. Bunlar, buldukları mekânı tamamlayan birer güzellik unsuru olduklarından özellikle maşukun fizikî güzelliğinin parçası olan göz, kaş, yüz, boy gibi özellikleriyle de ilişkilendirilir. Böylece maşuk da minare gibi uzun boyu, kemer gibi kaşlarıyla adeta görkemli bir şehre, “bir ulu şâr”a benzer*” (Karadeniz, 2018: 499).

1. Yûsuf u Züleyhâ

Edebiyatımızda pek çok kez işlenen Yûsuf ile Züleyhâ mesnevilerinin kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes (Tevrat)'de geçen Yûsuf ile ilgili bölümlerdir. Yûsuf ile Züleyhâ mesnevileri incelediğinde şairlerin iki kaynaktan da faydalandıkları görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in on ikinci suresi olan Yûsuf suresi, 111 ayetten oluşmaktadır. Tevrat'ta ise Yaratılış bölümünde *Yûsuf'un Düşleri* başlığı ile bölüm 37'den başlayarak *Yûsuf'un Ölümü* başlığı ile bölüm 50'ye kadar devam eder. Tevrat'ta *Elçilerin Düşü* başlığında yine Yûsuf peygamberden bahsedilir. “*Yûsuf Kıssası, Tevrat'ta kabile merkezli ve detaylı bir anlatımla ifade edilirken Kur'an'da tevhid merkezli ve özlü bir anlatım tercih edilmiştir. Kur'an tefsirlerinde ise kıssada olmayan birçok olay çeşitli râvilere dayandırılarak zikredilmiştir*” (Ümütlü, 2018: 1). Kıssanın edebiyata yansması Kur'an-ı Kerim ve Tevrat'ta anlatılan hadiselerin işlenip aşk ile harmanlanması şeklindedir.

Kur'an-ı Kerim'de “ahsenü'l-kasas (kıssaların en güzeli)” şeklinde anılan Yûsuf kıssası, Türk edebiyatında sevilen ve çok işlenen kıssalardan biri olmuştur. “*Yûsuf kıssasından doğan 'Yûsuf u Züleyhâ' mesnevilerinin ilk örnekleri XIII. yüzyılda görülmeye başlar. XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar şairi belli olan kırk üç mesnevi tespit edilmiştir*” (Türkdoğan, 2008: 39).

Şairler, mesnevileri niçin kaleme aldıklarını ya da niçin çevirdiklerini ve mesneviyi kime sundukları konusundaki bilgileri mesnevilerin sebep-i telif kısmında anlatırlar. Yûsuf ile Züleyhâ mesnevisini Anadolu sahasında, Şeyyad Hamza, dinî açıdan önemli bulduğu için; Haliloğlu Ali, Oğuz Türkleri tarafında da okunmasını istediği için; Erzurumlu Darir, estetik açıdan nazım denizine dalıp inci çıkartmak arzusunda olduğu için; Hamdullah Hamdi, Yûsuf peygamberin hayatını kendine yakın bulduğu için; Tebrizli Ahmedî, padişahın isteğiyle manzum hâle getirme muradında olduğu için; Kemalpaşazade, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eser ile de ikinci bir hayat yaşamak ve ebedi olmak için; Gubarî, Kur'an'daki kıssanın özüne sadık bir eser kaleme almak için; Taşlıcalı Yahya, Mısır'da bir müddet kaldıktan sonra oranın manevi havasından etkilendiği için; Ahmed Mürşidî, eğitici ve öğretici bir eser olduğu için; Taibî, gelenek gibi görüp ibadet amacıyla kaleme almıştır. Yûsuf ile Züleyhâ mesnevisini yazan şairlerin sebep-i teliflerinde yer alan farklı farklı sebepleri olsa da ortak paydada buluştukları şey; Kur'an-ı Kerim'de “ahsenü'l-kasas (kıssaların en güzeli)” şeklinde anılan kıssanın göz ardı edilemeyecek kadar güzel, ibret verici nitelikte olmasıdır (Ayan, 2009:230-270).

2. Mollâ Câmî

Mollâ Câmî, Fars şiirinin en büyük üstadlarındandır. Câmî, ilmi, eserlerindeki üslubu, şairlik yeteneği sayesinde kısa sürede tanınmış ve ünü geniş alana yayılmıştır. Devlet büyüklerinin, âlimlerin, şairlerin takdirini kazanan Câmî, gençlik yıllarından ömrünün sonuna dek öğrenmek arzusundan vazgeçmemiştir. Bu dinî,

edebî, aklı ilim bilgisi şiirlerine yansımış ve birçok âlimin olduğu gibi Türk âlimlerinin de hayranlığını kazanmıştır. Yaşadığı muhit dolayısıyla Türklerle iyi ilişki kuran Câmî de bulunduğu meclislerde Anadolu şairlerini övmüştür. II. Bayezid ile Câmî arasında mektuplaşmalar olmuş, sultanın sevgi ve saygısını kazanmıştır. Câmî de *Silsiletü 'z-Zeheb*'in üçüncü kısmını II. Bayezid adına telif etmiştir. Önemli eserlerinin Türkçeye tercüme ve şerhlerinin olması Câmî'nin Türk edebiyatındaki yerini bir kez daha kanıtlar niteliktedir (Okumuş, 1993:94-99).

Usta kaleme sahip olan Câmî, nitelikli eserler meydana getirmiştir. “*Bilindiği gibi Câmî, hamse ve divan sahibi bir şairdir. Ayrıca Fars kültür ve edebiyatının çeşitli konularına dair biyografi ve teori alanında eserler yankı uyandırmakla kalmamış, İslâm medeniyeti dairesinde eser veren diğer milletlerin edebiyatlarında da ilgiyle karşılaşmıştır*” (Macit, 1991:523).

Mollâ Câmî, hamse geleneğini geliştirerek yedi mesnevi yazmıştır. Câmî, mesnevi külliyyatına *Heft Evreng*¹ adını vermiştir. Heft Evreng'de sırasıyla; *Silsiletü 'z-Zeheb*, *Salaman u Absal*, *Tuhfetü 'l-Ahrâr*, *Subhatu 'l-Ebrâr*, *Yûsuf u Züleyhâ*, *Leylâ vü Mecnûn* ve *Hired-nâme-i İskenderî* bulunmaktadır (Ökten, 2011:1).

3. Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi²

Aşk hikâyesi olarak anlatılan Yûsuf ile Züleyhâ mesnevisi, Mollâ Câmî'nin üslubuyla birleşince yıllarca okunan, örnek alınan bir eser hâline gelmiştir. Mollâ Câmî, Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde hezec bahrinin “Mefâ'îlün/Mefâ'îlün/Fe'ülün” kalıbını kullanmıştır. Mollâ Câmî'nin üslubundaki ustalık, titiz kelime seçimleri vezne de yansımıştır. Bunu beyitlerdeki aruz kusurlarının yok deneye kadar az sayıda olması açıkça göstermektedir.

¹ “İranlı mutasavvıf şair Abdurrahman-ı Câmî, *Hamse'sine Silsiletü 'z-zeheb ve Salâmân u Absal mesnevilerini ekleyerek bu yeni tertibe, Farsça 'yedi taht' anlamına gelen ve büyük ayı yıldız kümesinin adı olan Heft Evreng adını vermiştir.*” (Kurtuluş, 1998:157).

² Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinin özeti, “*Şerh-i Yûsuf u Züleyhâ*” adlı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY No:3516'da kayıtlı olan el yazma eser ve bu el yazma eser üzerine yapılmış yüksek lisans tez çalışmaları esas alınarak oluşturulmuştur. Bu tez çalışmaları şunlardır: Neslihan Kültür, *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (1b-56a Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, SBE, 2019); Bilgehan Köse, *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (56a-110b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, SBE, 2019); Yasin Kan, *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (110b-165b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, SBE, 2020); Aybike Karakaş, *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (165b-220b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, SBE, 2020); Kübra Kıran, *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (220b-274a Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*”, (hazırlanmakta olan Yüksek Lisans Tezi).

Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde bulunan “*Nahl-ı Beyân-ı Fazîlet-i Işk Besten ve Şâhçe-i Âgâz-ı Sebeb-i Nazm-ı Kitâb Beyân Peyvesten*” başlıklı mesnevinin sebep-i telif bölümünü oluşturmaktadır. Mesnevinin sebep-i telif kısmında şair, bu mesneviyi kaleme almasındaki etkeni şu şekilde açıklamıştır:

“*Bu 34 beyitte aşksız bir gönlün sadece su ve çamurdan ibaret olduğu, aşkın insan gönlü için çok önemli olduğu, ancak bu aşkın yalnızca Allah aşkı olması gerektiği anlatılmıştır. Kendisinin de âşıklık mertebesine erişmiş olduğunu, hatta bu yeteneğin kendisinde doğuştan mevcut olduğunu, artık bu dünyaya bir eser bırakması gerektiğini ve Allah'ın da ona bu fırsatı verdiğini ifade etmiştir*” (Kültür, 2018: 28).

“*Sebeb-i telif*” başlığının devamı niteliğindeki bu bölüm 380.-420. beyitler arasındadır. Bu bölümde Allah'ın aşkıyla kalemi eline alıp nasıl yazmaya başladığını anlatan şair Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin eskidiğine Hüsvrev ve Şirin hikâyesinin de zamanının dolduğuna vurgu yaparak asıl kaynağı Kur'an-ı Kerim olan bu hikâyenin hepsinin önüne geçeceğine dem vurmuştur. Eserinde asla yalan olmayacağını anlatan şairin bu ifadesine şârih Hamza-nâme örneğini vermiş ve Yûsuf gibi bir güzelliği anlatan eserin asla kötü olamayacağını da belirtmiştir. Yûsuf ve Züleyhâ'nın vefâ ve aşk için en güzel örnekler olduğunu ve onları yazarak çok büyük bir hazineye imza attığını da belirterek bölümü sonlandırmıştır” (Kültür, 2018: 29).

Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi, klasik mesnevi tertibine uygun olarak yazılmıştır. Giriş kısmı; besmele, tahmîd, tevhid, münâcât, na't, miraciyye, Mollâ Câmî'nin hocası olan Şeyh Ubeydeullâh'a methiye, Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ eserini sunduğu, dönemin padişahı Hüseyin Baykara'ya methiye, Allah'ın birliği, dünyayı ve Hz. Adem'in yaratılışının anlatıldığı beyitler, sebep-i telif şeklinde sıralanmıştır. Asıl konunun anlatıldığı “âgâz-ı destân” bölümüne geçilmiştir. Hz. Adem'in Hz. Yûsuf'tan haberdar olmasına, Hz. Adem'den başlayıp ondan sonra gelen peygamberlerin anlatımına, Yûsuf'un doğumuna yer verilmiştir. Yâkub, oğulları arasından Yûsuf'a ayrı bir sevgi duymuştur. Yûsuf'a olan bağlılığı Yâkub'un tutumlarına da yansımıştır. Diğer taraftan Mağrip hükümdarı olan Taymus'un kızı Züleyhâ rüyasında Yûsuf'u görmüş ve Yûsuf'a âşık olmuştur. Güzelliği ile anılan Züleyhâ, Yûsuf'u rüyasında görebilmek için geceleri heyecanla beklemiştir. Züleyhâ'daki değişim, dadısının dikkatini çekince Züleyhâ kendini dadiya açmıştır (Kültür, 2018: 23-31).

Züleyhâ, rüyalarında Yûsuf'u görmeye devam etmiştir. Rüyalardan sonra kendindeki değişime tanık olan Züleyhâ, aşk kavramı üzerinde durup aşkın ne demek olduğunu anlamaya çalışmış ve bu durumu felek ile hasbihal etmiştir. Aşk derdi Züleyhâ'yı ele geçirmiş, yüreği hüznülere gark olmuştur. Züleyhâ'daki değişimlerin farkına varan babası durumu öğrenince, âlimlerden çare istemiştir. Hekimlerin tavsiyesiyle Züleyhâ'nın ayağına zincir vurulmuş ve Züleyhâ bir yıl bu şekilde yaşamış-

tır. Üçüncü kez rüyasında Yûsuf'u gören Züleyhâ, Yûsuf'un mekânının Mısır olduğunu ve Yûsuf'u Mısır'da araması gerektiğini öğrenmiştir. Artık sevdiğinin yerini, mekânını, mevkisini bilen Züleyhâ, babasına müjdeyi iletmiş ve bu sayede ayağındaki zincirden kurtulmuştur. Bu arada Züleyhâ'nın güzelliği de dilden dile yayılmış, devrin ileri gelen padişahları Züleyhâ için elçiler göndermiştir. Züleyhâ'nın babası olan Taymus Şah'ı kızının gönlündeki kişinin Mısır'da bulunduğunu söyleyerek elçileri geri çevirmiştir. Züleyhâ'nın hâlini iyi bulmayan baba, Mısır Azizi'ne elçi gönderip Mısır'a eğilim gösterdiğini iletmesini istemiştir. Elçi, Mısır Azizi'ne Taymus Şah'ın kızı olan Züleyhâ'nın güzelliğinden bahsetmiş ve Mısır Azizi Züleyhâ'yı zevce olarak istemiştir. Düğün için Mısır'a yolculuk başlamıştır. Mısır'a vardıkları gece Züleyhâ rüyasında âşık olduğu kişi ile evleneceği kişinin aynı olmadığını görünce telaşa kapılmış ve pişmanlık içinde felek ile konuşmaya başlamıştır. Gaybdan gelen bir ses doğru yolda olduğunu, sevdiği kişiye Aziz sayesinde ulaşacağını söyleyince Züleyhâ durumu kabullenmiş ve Mısır Azizi ile evlenmiştir. Mısır Azizi, Züleyhâ için altından saray yaptırmış ama bir türlü Züleyhâ'nın günleri güzel geçmemiştir. Züleyhâ, üzgün bir hâlde Yûsuf'a kavuşacağı günleri sabırla beklemiştir (Köse, 2018: 22-26).

Yakûb, oğulları arasından Yûsuf'u daha çok severmiş. Yûsuf, bir gece rüyasında güneş, ay ve on bir yıldızın kendisine secde ettiğini görmüş ve rüyasını babasına anlatınca Yakûb, rüyanın manasını anlayarak bu rüyadan kimseye bahsetmemesi gerektiğini söylemiştir. Yûsuf, babasının uyarmasına rağmen rüyayı kardeşlerine anlatmıştır. Babalarının tutumu ve bu rüya karşısında kardeşlerini kıskançlık iyice sarmış, kardeşler Yûsuf hakkında kötü düşünmeye başlamıştır. Aralarında aldıkları ortak bir fikirle Yûsuf'u kuyuya atmaya karar vermişlerdir. Kardeşler, bu emellerini gerçekleştirmek için plan yapıp babalarının karşısına çıkmış ve kardeşleri olan Yûsuf'u da yanlarına alarak sahrada gezinmek istediklerini babalarına söylemişlerdir. Babalarına Yûsuf'u koruyacaklarına dair söz vererek babalarını ikna etmişler ve sahraya gidince Yûsuf'u dövdükten sonra Yûsuf'un gömleğini çıkararak eli kolu bağlı bir şekilde onu kuyuya atmışlardır. Kuyuda Yûsuf'un yanına Cebrâil gelmiş, Hz. İbrahim'i ateşten koruyan gömleği Yûsuf'a giydirip Allah'tan gelen mesajı iletmiştir. Cebrâil, üç gün kuyuda Yûsuf'a arkadaşlık etmiştir. Yûsuf'u Mısır'a giden bir kervan bulmuş ve durumu gören Yûsuf'un kardeşleri hemen kervanın yanına gelerek Yûsuf'un kendilerine itaat etmediğini ve para karşılığında onu köle olarak satabileceklerini söylemişlerdir. Mâlik isimli biri Yûsuf'u köle olarak satın almıştır (Köse, 2018: 26-28).

Kervan, Mısır'a doğru ilerlerken Mısır padişahı Yûsuf'un güzelliğinden haberdar olmuş ve Mısır padişahı Azizi'ni bu kervanı karşılamaya göndermiştir. Yûsuf'u gören Aziz, Yûsuf'un güzelliğini görüp secde etmek istemiş ve hemen onu padişaha götürmeye niyetlenmiştir. Mâlik, yorgunluklarını dile getirip ertesi gün temizlenip teşrif edeceklerini söylemiş ve ertesi gün Yûsuf ile Mâlik, Mısır padişahının köşküne gelmiştir. Yûsuf'un güzelliğini görenler onun etrafında toplanmıştır. Bu

sırada padişahın köşküne gelen Züleyhâ kalabalığa yönelince rüyalarında gördüğü kişiyi karşısında görüp bayılmıştır. Züleyhâ dadısına baygınlığının sebebini ve beklediğine kavuştuğunu söylemiş dadısı ise ona biraz daha zamanının olduğunu ve sabırlı davranması gerektiğini iletmiştir. Mâlik, Yûsuf'u överek onu satmak isteyince Züleyhâ, hemen eşinin yanına gelerek onu köle olarak satın almak istediğini söylemiştir. Mısır Aziz'i eşinin isteği üzerine padişahın huzuruna çıkıp Yûsuf'u satın alıp evlat edinmek istediğini söylemiş ve padişah bu isteği geri çevirmemiştir. Züleyhâ, Yûsuf'un gönlünü kazanmak için onunla yakından ilgilenmiştir. Yûsuf, Züleyhâ'nın ona beslediği duyguları fark etmeyince üzülmekte olan kızına dayanamayan Züleyhâ'nın dadısı, Yûsuf'a Züleyhâ'nın ona olan aşkından bahsetmiştir. Yûsuf, Züleyhâ'dan çok iyilik gördüğünü ama efendisine ihanet etmeyeceğini, Allah katında da böyle bir durumun uygun olmadığını dile getirmiştir. Bir sefer de Züleyhâ sevgisini Yûsuf'a açmış ve Yûsuf, yine aynı şekilde Züleyhâ'ya hâlini arz ederek ona hizmetkârlıktan öte bir şey yapamayacağını söylemiştir. Züleyhâ, dadısının tavsiyesi üzerine Yûsuf için bir saray inşa ettirmiş ve sarayın her tarafına kendisi ve Yûsuf'un tasvirleri ile süsletmiştir. Saray inşa edildikten sonra hazırlanıp Yûsuf'u saraya davet etmiştir. Yûsuf ile Züleyhâ sarayı birlikte gezdikleri sırada Züleyhâ bir taraftan Yûsuf'a şiirler okumuştur. Sarayın yedinci odasına geldiklerinde bu odadaki tasvirlerin daha açık bir hâlde olduğunu gören Yûsuf, Züleyhâ'nın niyetini anlamıştır (Kan, 2020: 24-31).

Yûsuf, Züleyhâ'nın tuzağına fırsat vermeden odayı terk etmek için dışarı çıktığında Mısır Azizi ile karşılaşmıştır. Züleyhâ durumdan sıyrılmak için Yûsuf'a iftira atmış, Mısır Azizi Yûsuf'u hapse attırmaya karar verdiği sırada Yûsuf'un duasıyla birlikte Allah tarafından üç aylık bebek Yûsuf'a şahit olmuştur. Üç aylık bebek konuşarak Yûsuf'un yırtılan gömleği ile yırtılan kısmın ön tarafta ise Züleyhâ'nın haklı olduğunu, arka tarafta ise Yûsuf'un haklı olduğunu söyledikten sonra Yûsuf'un masum olduğunu açıklamıştır. Mısır Azizi, gömleğin yırtılan kısmının arkada olduğunu görünce Yûsuf'un doğru söylediğini anlamıştır. Bu hadise şehirde yayılınca çıkan söylentilere karşı Züleyhâ kendini kınayan kadınları evine davet etmiştir. Züleyhâ, ziyafette kadınların ellerine portakal ve çakı vermiş ve bu sırada içeriye Yûsuf'u çağırmıştır. Kadınlar, Yûsuf'un güzelliği karşısında ellerini kesmiş, Züleyhâ'ya hak vererek zindana girmek yerine Züleyhâ'nın isteğini yerine getirmesi konusunda Yûsuf'a akıl vermiştir. Yûsuf ise günaha girmek yerine zindana girmeyi tercih etmiştir. Züleyhâ da bir zaman sonra Yûsuf'un zindandan kurtulmak amacıyla Züleyhâ'nın isteğini yerine getireceğini düşünerek eşi Mısır Azizi'ne Yûsuf'u zindana attırmasını talep etmiştir. Züleyhâ, bir zaman sonra Yûsuf'u zindana attırdığı için pişman olmuş ve ağlamaktan, üzülmekten güzelliğini kaybetmiştir. Yûsuf, zindanda olduğu sırada iki kişinin rüyasını yorumlamıştır. Rüyasını yorumladığı kişiye padişaha kendisinden bahsetmesi için istekte bulunmuştur. Bu kişi, zindandan kurtulduğunda Yûsuf'un isteğini yedi yıl boyunca hatırlamamıştır. Bir gün Mısır padişahı bir rüya görmüş ve rüya yorumcularından rüyasını yorumlamasını istese de

kimse padişahın rüyasını yorumlayamamıştır. Bu sırada Yûsuf'un istekte bulunduğu kişi, Yûsuf'u hatırlamış ve padişaha Yûsuf'tan bahsetmiştir. Padişahın isteği üzerine Yûsuf rüyayı yorumlamış ve padişahın Yûsuf'un rüya yorumunu beğenmesi üzerine Yûsuf zindandan kurtulmuştur (Karakaş, 2020: 18- 22).

Yûsuf, zindandan kurtulduktan sonra padişahın sevgisini kazanmıştır. Yûsuf için günler güzel geçerken, Züleyhâ için ise acı dolu geçmekteymiş. Züleyhâ'nın bîtâb gönlüne Yûsuf'a duyduğu aşk acısına bir de eşini kaybetme acısı eklenmiştir. Yaşadıklarından sonra Züleyhâ, eski güzelliğini, sağlığını kaybetmiş ve perişan hâlde kalmıştır. Bu durumda bile Yûsuf'u dilinden düşürmeyen Züleyhâ, Yûsuf'un padişah olduğunu öğrenmiştir. Yûsuf'u görebilmek için onun geçeceği yolun başına kamıştan ev yaptırıp Yûsuf'un izini sürmeye başlamıştır. İstedigine ulaşamayan Züleyhâ, evine dönmüş ve yıllardır inandığı putları parçalayıp Allah'a dua etmiştir. Sonraki gün Züleyhâ tekrar Yûsuf'u bulma ümidiyle yollara düşmüştür. Züleyhâ'nın yorgun dilinden dökülen sözler Yûsuf'a ulaşmıştır. Yûsuf, kapıcısından bu kadını bulup huzuruna getirmesini istemiş. Kapıcı, Züleyhâ'yı bulmuş ve onun derdinin Yûsuf ile olduğunu anlayınca durumu Yûsuf'a iletmiştir. Yûsuf'un huzuruna gelen Züleyhâ konuşmaya başlayınca Yûsuf onun Züleyhâ olduğunu anlamıştır. Züleyhâ'nın bu çaresiz hâli Yûsuf'u çok etkilemiş ve Yûsuf, Züleyhâ'nın istekleri için Allah'a dua etmiştir. Yûsuf'un duası ile Züleyhâ eski güzelliğine ve sağlığına kavuşmuştur. Züleyhâ'nın diğer isteği ise Yûsuf ile evlenmek olunca tam o anda Yûsuf'un yanına Cebrail gelmiş, Allah'ın Züleyhâ'nın duasını kabul ettiğini bildirmesi üzerine Yûsuf Züleyhâ'nın isteğini kabul etmiştir. Yûsuf ile Züleyhâ evlenmiş ve mutlu evliliklerinin ardından iki oğulları olmuştur. Yûsuf, bir gece rüyasında dadısı ve babasının Yûsuf'u yanlarına davet ettiğini görmüştür. Yûsuf, uyandıktan sonra rüyasının manasının ölüm olduğunu anlayınca bu durumdan Züleyhâ'ya bahsetmiş ve Yûsuf'un öleceği haberi Züleyhâ'yı mahvetmiştir. Acı gün gelip çatmış, Yûsuf hayata gözlerini yummuştur. Yûsuf'un ölümü üzerine feryat figan koparan Züleyhâ, Yûsuf'suz bir dünyada yaşamaya dayanamamıştır. Züleyhâ son kez Yûsuf'un mezarını okşamış, sevdiğinin toprağını öpmüş ve o anda canını vermiştir (220b-274a).

Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde asıl hikâyenin anlatıldığı bölümden sonra üç manzume yer almaktadır. Bunlardan ilkinde felek ejderhaya benzetilerek felekten şikâyet edilmiş, dünyanın geçici olduğu, zevk ve sefaya kanılmaması ve ahiretin unutulmaması gerektiği anlatılmıştır. İkinci manzumede Mollâ Câmî'nin oğluna öğütleri yer almaktadır. Sağlığın, ilmin, güzel amellerin öneminden bahseden bu bölüm nasihat içeriklidir. Üçüncü manzumede Câmî, kendi nefsi ile dertleşmektedir. Nefsine iyi dileklerde bulunarak nefsini terbiye etmesi gerektiğini anlatmıştır. Câmî, hatime kısmında kendisine böyle bir eseri tamamlamayı nasip ettiren Allah'a şükür etmiştir. Eserinin ismini Yûsuf u Züleyhâ koyduğunu, eserin yazılış yılının 889 olduğunu ifade etmiş ve eserinin padişah ve devlet erkanına mübarek olmasını dileyerek eserini bitirmiştir (220b-274a).

4. Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi Üzerine Yapılan Şerhler

4.1. Telli Mehmed b. İbrahim Vehbî, Şerh-i Dibâce-i Yûsuf u Züleyhâ

Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Telli Mehmed b. İbrahim Vehbî, Şerh-i Gazeliyyât-ı Urfî isimli eserinde, Abdurrahman Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinin dibâce kısmına şerh yazdığını bildirmektedir. Fakat şerhin bu nüshasına ulaşamamaktadır (Turgut, 2013: 74-75).

4.2. (-) (XVII. yüzyıl), Şerh-i Yûsuf u Züleyhâ

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. No: 3516'da Şem'î adına kayıtlı bu eserin müstensihisi Abdülaziz bin Mehmed eş-Şehir be-Müminzâde'dir. Şem'î adına kayıt düşülen eserin şerhinin Şem'î'ye ait olup olmadığı hakkında bir belirsizlik vardır. Şerh-i Yûsuf u Züleyhâ'da uygulanan şerh yöntemi Şem'î'nin şerh yönteminden farklı olarak ilerlemiştir. Bu da akıllarda soru işareti uyandırmaktadır. Şanlı, makalesinde³ Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûn adlı eserindeki bilgileri esas alarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki Yûsuf u Züleyhâ şerhinin Ömer el-Halvetî el-Manisavî'ye ait olabileceğini bildirmektedir (Şanlı, 2010: 1337). Şerh eden kişi hakkında kesin bir bilgiye varılamadığı için bu eser üzerine yapılan yüksek lisans tezlerinde “şârihi bilinmeyen” ibaresi kullanılmıştır.

Şerh, talik hattıyla yazılmış ve 274 varaktan meydana gelmiştir. Eserde Farsça olan başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, beyitlerin üzeri de kırmızı çizgi ile çizilmiş ve her sayfada 19 satır bulunmaktadır (Şanlı, 2010: 1335).

Bu eser üzerine Neslihan Kültür, Bilgehan Köse, Yasin Kan, Aybike Karakaş yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

4.3. (XVIII-XIX. Yüzyıl) Hacı Sâlihzâde Halil Hâcibî, Şerh-i Yûsuf u Zelîhâ

Hâcibî'nin bu eserinin Tek- Esin Vakfı Dr. Emel Esin Kütüphanesi, No: 596'da ve Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi No: 2829'da kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır. Her iki nüshada da eserin ismi “Şerh-i Yûsuf u Zelîhâ” olarak geçer. Tek- Esin Vakfı Dr. Emel Esin Kütüphanesi, No: 596'da kayıtlı olan nüshada eserin müstensihinin, istinsah tarihinin bilgileri yer almaktadır. Eserin son kısmı tamamlanmadığı için eksik bırakılmıştır. Diğer nüshadan farklı olarak bu nüshada giriş kısmı yer almaktadır ve eserin, Erzurum valisi Abdurrahman Paşa'ya takdim edildiği bilgisi mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi No: 2829'da kayıtlı olan

³ İsmet Şanlı (2010), “Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ'sının Bilinmeyen İki Türkçe Şerhi”, *Turkish Studies-Language*, S.5, s. 1328-1345.

nüşhada da müstensihinin, istinsah tarihinin bilgileri bulunmamaktadır (Özder, 2018: 211-212).

Deva Özder, bu iki nüshayı esas alarak doktora tezi hazırlamıştır.⁴

Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinde Dâriyye

Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde, dâriyye türüne ait beyitler bu başlık altında ele alınmıştır. Bu türe özgü beyitler verilirken; beyitlerin geçtiği başlık, başlığın şârih tarafından verilen şerhi ve beyitlerin mesnevide yer aldığı varak numaraları ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bu bilgileri, beyitlerdeki dâriyye türünün işlenişinin incelenmesi takip etmiştir. Beyitlerin günümüz Türkçesine aktarımında, mesneviyi şerh eden şârihin şerhi dikkate alınmış olup tarafımızca şârihin dilinden daha sade bir dil kullanımı tercih edilmiştir.

“*Der-Âmeden-i Züleyhâ Hem-râh-ı Azîz-i Mısır be-Mısır u Bîrûn Âmeden-i Mısriyân ve Tabakhâ-yı Nisâr ber-Amârî-i Züleyhâ Efşânden*”/“*Mısır Azizi'nin Mısır'dan Züleyhâ'ya Gelmesi ve Mısırlıların da Dışarı Gelmeleri ve Saçı Tabaklarını da Züleyhâ'nın Taht-ı Revânî Üzerine Saçması*” başlığında Mısır Azizi'nin Züleyhâ için altından yaptırdığı saray tasviri yer almaktadır. Mısır Azizi'nin Züleyhâ için altından yaptırdığı saray, dünyanın cenneti şeklinde nitelendirilmiş, üstün vasıflarla donatılmıştır. Sarayın güzelliğini, eşsizliğini anlatmak için sarayın kerpiçleri aya ve güneşe benzetilmiştir. Altın işleyici üstad tarafından inşa edilen saray için ‘eşek yüküyle altın sarf edilmiş’ diyerek sarayın değeri gözler önüne serilmiştir. Bu sarayın tasviri 87^b vараğında şu şekilde geçmektedir:

Sarâyî belki der-dünyâ behiştî

Zi ferşeş mâh-ı hıştî mihr-i hıştî

Belki de dünyada cennet misali olan o sarayın döşemesinin bir kerpiçi aydan, bir kerpiçi güneşendi. Yani bir kerpiçi altın ve bir kerpiçi gümüş idi.

Der-ân devlet-serâ tahtî nihâde

Be-zîbâyî zi her tahtî ziyâde

O devlet sarayında bir taht kurulmuştu. O taht, güzellik ve süslülük bakımından her tahttan üstündü.

Der-o borde be-kâr üstâd-ı zer-kâr

Pey-i gevher-feşânî zer be-har-vâr

Altın işleyici üstad, o tahtı cevherlerle donatmak için eşek yüküyle altın sarf etmişti.

⁴ Deva Özder, (2018). *Hâcibî'nin (Hacı Sâlih-zâde) Şerh-i Yûsuf u Zelihâ'sı (İnceleme- Tenkitli Metin)*, [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Be-pây-ı taht zer-mehdeş resândend

Güher-vâreş be-taht-ı zer nişândend

Tahtın ayağına altın beşik erişdirdiler. Güher gibi Züleyhâ'yı altın tahta diktiler ve oturttular.

“*Tazarru' Nümûden-i Züleyhâ Pîş-i Dâye ve İltimâs-ı Hîle'i Ki Sebeb-i Muvâsalat-ı Yûsuf Aleyhisselâm Gerded*”/ “*Züleyhâ, Dadısının Önünde Yalvarıp Yakarma Gösterip ve Züleyhâ'nın Yûsuf'a Kavuşmasına Sebep Olacak Hileyi Dadısından Talep Etmesi*” başlığı altındaki anlatıda Züleyhâ, bir gece dadısını huzuruna davet eder. Aşk acısıyla yanıp tutuşan Züleyhâ, dadısına gönlünü açar. Dadısı, Züleyhâ'ya Yûsuf'un aşkını kazanabilmesi için duvarları Züleyhâ ile Yûsuf'un tasvirleriyle süslü bir saray inşa ettirmesini tavsiye eder. Züleyhâ dadısının bu fikrini beğenir ve bu vasıflarla donatılmış olan bir saray inşa ettirir. Züleyhâ tarafından inşa ettirilen saray tasvirleri 154^a-154^b'de şu şekilde geçmektedir:

Cevâbeş dâd dîger bâr dâye

Ki ey hür ez-cemâlet borde mâye

Dadısı Züleyhâ'ya bir daha cevap verdi ki huri kızları güzelliğinin aslını senin cemalinden almıştır.

Merâ der-hâtır üftâdest kârî

K'ez-ân kâr[em] torâ hîzed karârî

Benim hatırıma bir iş düşmüştür. Ol işten senin için bir karar kalktı.

Velî vaktî müyesser gerded in kâr

Ki sîm ârî be-üştür zer be-har-vâr

Lakin bu iş, deve yükü gümüş, eşek yükü altın getirmekle ancak müyesser olur. Yani ancak senin işin bu şekilde hasıl olur.

Be-sâzem çün İrem dil-keş binâyî

Be-güyem tâ der-ân sûret-nümâyî

Be-mevzi' mevzi' ez-tab'-ı hüner-kûş

Keşed şekl-i to [bâ]-Yûsuf hem-âgûş

Çü Yûsuf yek zamân der-vey nişîned

Der-agûş-ı hodet her câ be-bîned

Dadı, Züleyhâ'ya “İrem bağı gibi gönül alıcı bir saray yapayım ve hüner sergileme mizaçlı nakkaşa, yer yer senin şeklini Yûsuf aleyhisselâm ile kucaklaşmış

şekilde saray duvarlarına nakş etsin diye emrederim. Böylece Yûsuf aleyhisselâm bir an hanenin içinde oturduğunda seninle kucaklaştığını her yerde görsün.” der.

Be-cünbed der-dileş mihr-i cemâlet

Şeved ez-cân taleb-kârî visâlet

Onun gönlünde senin güzelliğinin sevgisi coşar ve sana kavuşmayı ister. (Seninle olmaya arzu duyar.)

“*Îmâret Kerden-i Dâye Hâne râ ki der-vey Tasvîr-i Cemâl-i Yûsuf ve Züleyhâ Konend*” / “*Züleyhâ'nın Dadısı Bir Saray İnşa Ettirip O Sarayın İçinde Yûsuf ve Züleyhâ'nın Tasvirlerini Eylemesi*” başlığında mimarların yaptığı saray tasviri yer almaktadır. Bu sarayın içinde altınlarla, cevherlerle süslenen yedi hane bulunmaktadır. Birbiri içinde sıralanan hanelerin yedincisinde ise Yûsuf ile Züleyhâ'nın çizilmiş resimleri vardır. Yûsuf için sarayın yerleri mermerlerle döşenmiş, direkleri altınlar ile süslenmiştir. Sarayda iki sevgilinin suretlerinin nakşının olmadığı boş bir yer kalmamış her yer o iki sevgilinin nakşıyla kaplanmıştır. Mimarların yaptığı saray tasviri 155^b-157^b varakları arasında şu şekilde geçmektedir:

Be-hükûm-i dâye zerrîn dest üstâd

Zer-endûde sarây[i] kerd bünyâd

Dadının emriyle altın elli üstad, altın kaplamalı bir saray inşa etti.

Safâ-yı suffehâyeş subh-ı ikbâl

Fezâ-yı hânehâyeş genc-i âmâl

Onun sofalarının saflığı devlet sabahıydı. Onun hanelerinin meydanı muradlar hazinesiydi.

Mümehhed ferş-i mermer der-memerhâş

Muvassal z'âbnûs u 'âc derhâş

Gececeği yollara mermer döşenmiş, kapıları abanozla ve fil dişiyle örülmüş.

Der-ender hem der-ân câ heft-hâne

Çü heft-evreng bî-misl-i zamâne

O sarayda kimsenin bir benzerini görmediği yedi hane var idi.

Müretteb her yek ez-levn-i diger seng

Sakâlet dîde vü sâfi vü hoş-reng

O yedi hanenin her biri farklı renkte olan taşlarla tertip edilmiştir. Bu haneler yaldızlanmış, saf, berrak hâle getirilmiş ve insana hoş gelen renklerle süslenmiştir.

Be-heftüm hâne hemçün çarh-ı heftüm

Ki her nakşî vü rengî bûd ez-o güm

Yedinci hane yedinci gök gibiydi. Her bir nakş ve her bir renk bakımından yedinci çarhtan noksan değildi. (Yani yedinci hanede olan nakışlara nazaran yedinci gökteki nakışlar bir yok hükmündeydi.)

Murassa' çil-sütûn ez-zer ber-efrâht

Zi vahş u tayr zîbâ şeklhâ sâht

Altından süslenmiş kırk direk diktiler ve bu direkleri vahşi hayvan, kuş sûretleriyle şekillendirdiler.

Be-pây-ı her sûtûnî sâht ez-zer

Gazâlî nâf-ı o pür-müşg-i ezfer

Her direğin ayağını altından yaptı. O bahçenin ahusunun göbeği güzel kuyula doluydu.

Zi tâvûsân zerrîn sahn-ı o pür

Be-dümhâ-yı murassa' der-tebahtur

O sarayın meydanı altından tavus sûretleriyle doluydu. Mücevherlerle süslenmiş kuyruklarıyla kibirli bir şekilde yürümekteydiler.

Miyân-ı ân dırahtî ser-keşîde

Ki misleş çeşm-i nâdir-bîn ne-dîde

O sarayın ortasında hiç kimsenin daha önce görmediği bir ağaç boy vermişti.

Zi sîm-i hâm bûdeş nâzenîn sâk

Zi zer a'zâyeş ez-fîrûze evrâk

Onun (o ağacın) nazenin gövdesi ham gümüştendi. Uzuvarı altından, yaprakları piruzedendi.

Be-her şâheş zi san'at bûd tayyâr

Zümür-rüd-bâl murgî sebz-minkâr

Onun her dalında üstadın sanatından ortaya çıkan kanadı zümrütten, gagası yeşil bir kuş uçuyordu.

Be-nâmîzed dıraht[î] sebz ü hurrem

Ne dîde hergiz ez-bâd-ı hazân gam

Allah hakkı için yeşil ve kutlu bir ağaçtı. Hazan rüzgârından hiç gam görmemişti. (Yani hazan rüzgârı ona hiç zarar vermemişti.)

Heme murgân-ı o bâ-merdümân râm

Be-yek câ kerde subh u şâm ârâm

O ağaçtaki bütün kuşlar insanlara boyun eğmiş idi. Sabah ve akşam bir yerde karar kılmışlardı.

Der-ân hâne musavvir sâht her câ

Misâl-i Yûsuf u nakş-ı Züleyhâ

O hanenin her yerinde Yûsuf aleyhisselâmın misali ve Züleyhâ'nın nakşı tasvir edilmişti.

Be-hem binşeste çün ma'şûk u 'âşık

Zi mihr-i cân u dil bâ-hem muvâfik

Âşık ve ma'şûk gibi birbirleriyle oturmuşlardı. Can ve gönül muhabbetinden birbirine uygundular.

Be-yek câ ân leb u ân bûse dâde

Be-yek câ ân miyân u ân güşâde

Bir yerde Züleyhâ'nın Yûsuf aleyhisselâmın dudağından öptüğü tasvir edilmiş. Bir yerde de Züleyhâ'nın belini (yani avret yerini) Yûsuf aleyhisselâma açtığı tasvir edilmiştir.

Eger nezzâregî ân câ güzeştî

Zi hasret der-dehâneş âb geştî

Eğer bir başkası o yerden geçseydi onlara imrendiğinden ağzı sulanırdı. (Onların şekillerine bakarak onlara hasret ve gıbtayla ağzı sulanırdı).

Hemânâ bûd sakf-ı o sipihri

Ber-o tâbende her câ mâh u mihrî

Sanki onun tavanı feleğe benzerdi. O tavan üzerindeki her yerde ay ve güneş parlıyordu. Yani Züleyhâ ve Yûsuf aleyhisselâmın sûretleri ay ve güneş gibi parlıyordu.

'Aceb mâhî vü mihrî çün dü-peyker

Zi çâk-ı yek girîbân ber-zede ser

Şaşılacak şey, ay ile güneş iki çehre gibiydi. Bir elbise yakasının yırtığından baş çıkarmışlardı. Yani iki sûret bir yakadan baş çıkarmıştı.

Nümûdî der-nazar her rûy-ı dîvâr

Çü der-fasl-ı bahârân tâze gülzâr

Her duvara baktığında (duvarı) bahar mevsimindeki taze gül bahçesi gibi görürdün.

Be-her gülgül zemîneş bîş yâ kem

Dü-şâh-ı tâze gül pîçîde ber-hem

Onun zemininin gül gibi olan güzel her kesme ve doğramalarında çok veya az iki taze gül dalı birbirine girmişti (sarılmıştı).

Zi ferşeş bûd her cây[i] şüküfte

Dü-gül bâ-hem be-mehd-i nâz huft

O hanenin döşemesinin her yerinde iki gül açılmıştı ve iki gül birbirleriyle naz beşiğinde uyumuştular. Yani döşemesinin her yerinde o iki sûret nakş olunmuştu.

Der-ân hâne ne-bûd el-kıssa yek cây

Tehî z'ân dü-dil-ârâm [u] dil-ârây

Sözün kıyası o hanenin içinde gönül rahatlatıcı ve gönül bezeyici iki sevgilinin (Yûsuf ile Züleyhâ'nın) suretlerinin nakşının olmadığı boş bir yer kalmamıştı. Yani her yer o iki sevgilinin nakşıyla kaplanmıştı.

Be-her sû dîde-ver dîde güşûdî

Zi evvel sûret-i işân nümûdî

O hanenin her tarafına nazar edilse ilk bakışta onların sûretleri görünürdü.

Çü [şod] hâne bedîn sûret müheyyâ

Be-Yûsuf şod füzûn şevk-i Züleyhâ

O hane bu şekilde hazırlandığı için Züleyhâ'nın Yûsuf aleyhisselâma meyli ve muhabbeti daha ziyade oldu.

Be-her nevbet ki ân büthâne râ dîd

Der-o mihr-i diger ez-nev be-cünbîd

Züleyhâ, her nevbette o puthaneyi görürdü. Züleyhâ'da daha başka bir muhabbet coşardı, harekete geçerdi.

Belî 'aşık çü bîned nakş-ı cânân

Şevd z'ân nakş harf-i şevk hânân

Evet öyledir. Âşık, cananın nakşını görünce o nakışta şevk harfini okuyucu olur. Yani iştiyakı artar.

Ez-ân harf âteş-i o tâze gerged

Esîr-i dâg-ı bî-endâze gerged

Onun aşk ateşi o şevk harfinden tazelenir. Ölçüsü olmayan bir yaranın esiri olur.

“*Hânden-i Züleyhâ Yûsuf Aleyhisselâm be-Sûy-ı Ân Hâne ve Mutâlebe-i Visâl Nümûden*”/ “*Züleyhâ, Yûsuf*”u *O Hâne Tarfına Davet Edip ve Züleyhâ'nın Yûsuf'a Kavuşma Talebini Göstermesi*” başlığında Züleyhâ'nın Yûsuf'u yaptırdığı saraya davet edişi, Yûsuf ile sarayın bütün odalarını gezerken Yûsuf'a âşıkane sözler söyleyişi, Yûsuf'un sarayın duvarlarında Züleyhâ ile ikisinin tasvirlerini görüp telaşa kapılması anlatılır. Züleyhâ, sarayın inşası bittiğinde sarayı Yûsuf için süsler. Sarayın yerlerini kumaşlarla döşer, saraya cevherlerden kandiller asar, sarayın güzel kokması için kokuları birbirine karıştırır. Züleyhâ, Yûsuf'u davet etmek için gerekli olan bütün düzenlemeleri tamamlar ve Yûsuf'u davet eder. Yûsuf ile Züleyhâ, sarayı birlikte gezerken Züleyhâ, Yûsuf için güzel sözler söyler. Sırlarla dolu olan bu sarayın yedinci hanesine geldiklerinde Yûsuf, her yerde kendi ile Züleyhâ'nın nakşının tasvirlerine şahit olur. Yûsuf, duvardaki tasvirlere bakarak Züleyhâ'nın niyetini anlamıştır. Buradaki tasvirler 157^b- 158^a varakları arasında şu şekilde geçmektedir:

Çü şod hâne tamâm ez-sa'y-ı üstâd

Be-tertibeş Züleyhâ dest büğşâd

Böylece saray, usta nakkaşın gayret ve çalışmalarıyla tamamlandı. Züleyhâ onun düzeni ve tezyini için elini açtı.

Zemîn ârâst ez-ferş-i harîreş

Cemâl efzûd ez-zerrîn serîreş

O sarayın zeminini, ipek kumaşlarla süsledi. O sarayın güzelliğini altından tahtla ziyade eyledi.

Kanâdîl-i güher peyvendeş âvîht

Reyâhîn behr-i 'itreş der-hem âmîht

O saraya cevherlerden kandiller astı. O sarayın kokması için kokuları birbirlerine karıştırdı.

Heme bâyestenîhâ sâht ân câ

Bisât-ı hurremî endâht ân câ

O yere gerekli olacak bütün şeyleri dizdi. O yere kutluluk döşemesini döşedi.

Der-ân ‘işret-geh ez-her çîz ü her kes

Ne-mî bâyestîş illâ Yûsuf u bes

O işret yerinde, Züleyhâ için Yûsuf aleyhisselâmdan başka bir şey ve kimse gerekli değildi. (Sadece Yûsuf aleyhisselâm olsa yeterliydi.)

“*Galebe Kerden-i Mahabbet-i Züleyhâ ber-Yûsuf Aleyhisselâm ve Binâ Kerden-i İbâdethâne Berây-ı Vey*” / “*Züleyhâ’nın Yûsuf Üzerine Sevgisi Üstün Gelip Yûsuf’un Züleyhâ’nın Sevgisi İçin Bir İbadethane İnşa Ettirmesi*” başlığı altındaki anlatıda Yûsuf ile Züleyhâ’nın birbirlerine olan sevgilerinin arttığı, Züleyhâ’nın Yûsuf’un aşkından dolayı yaradana âşik olması, bu yüzden Yûsuf’a yakınlaşmaktan çekinmesi ve Yûsuf’un bu durumu öğrendikten sonra Züleyhâ’nın ibadet etmesi için bir bina inşa ettirmesi anlatılmaktadır. Yûsuf, Züleyhâ’nın içinde bulunduğu hâle şahit olunca Züleyhâ için bir ibadethane yaptırır. Bu ibadethane altından bir saray şeklindedir. İbadethanenin kerpici zümrütten olup döşemeleri resimlerle süslenmiştir. İbadethanenin duvarının nahlistanından ağaçlar bitmiş, bu ağaçların her dalına kuşlar konmuştur. Yûsuf, ibadethanenin ortasına bir direği altından, bir direği de la’lden olan bir taht yaptırmıştır. Züleyhâ’yı bu tahtın üzerine oturtarak Züleyhâ’nın başışlanmasına şükretmesi ve Züleyhâ’nın burada ibadet etmesi için ibadethane yaptığını söylemiştir. Yûsuf’un Züleyhâ’ya yaptırdığı ibadethane 243^b- 245^a varakları arasında şu şekilde geçmektedir:

Berây-ı o zi zer kâşâne-i sâht

Zi kâşâne ‘ibâdethâne-i sâht

Yûsuf aleyhisselâm, Züleyhâ için altından bir köşk yaptı. Bu köşk değil, ibadethanedir.

Çü kâh-ı âsmân firûze-hıştî

Zemîn ez-lutf-ı sun’-ı o behiştî

Kerpici, semanın köşki gibifiruze renkliydi. (Yani binası gök renkli kıymetli nesnelere idi.) Zemini ise, o köşkün güzelliğinden dolayı bir cennetti.

Pür ez-nakş u nigâr ez-ferş tâ sakf

Mühendis râ ber-o fikr ü nazar vakf

O köşk, döşemesinden tavanına varıncaya kadar nakış ve resimlerle doluydu. Mühendis, o köşk için fikrini ve dikkatini vakfetmişti.

Zi revzenhâş nûr-ı baht tâbân

Zi derhâ kâsid-i devlet şitâbân

Onun pencerelerinden baht nuru paarlıyordu. Kapılarından dahi devlet, saadet ulağı acele ile geliciydi.

Zi 'âlî gurfelhâyeş çeşm-i bed dûr

Mukavves tâkhâ çün ebrû-yı hûr

Onun yüksek köşklerinden kötü göz uzak olsun. Kemerleri, hurinin kaşı gibi mukavves idi. Yani yay gibi eğri olmuştu.

Zi 'aks-i şemseeş hûr borde mâye

Muhâl ez-vey derûn-ı hâne sâye

Güneş ışığını, onun şemsesinin⁵ aksinden almıştı. Bundan dolayı o hanenin içinde gölge olmazdı. (Yani o şemsenin parlaklığından köşkün içi devamlı aydınlıktı.)

Demîde âb-ı kilik-i nik-bahtân

Zi nahlistân-ı dîvâreş dırahtân

İyi bahtlıların kaleminin suyundan o duvarda hurma ağaçları bitmişti. (Yani nakkaşlar o köşkün duvarlarına hurma ağacı sûretlerini nakş eylemişlerdi.)

Be-her şâh-i ez-ân murgân nişeste

Velîkin ez-nevâ minkâr beste

O ağaçların her dalı üzerinde kuşlar oturmuştu. Ama (cansız oldukları için) ötmezlerdi.

Miyân-ı hâne zed ferhunde tahtı

Zi zer lahtı zi la'l-i nâb lahtı

O ev ortasında bir kutlu taht yaptı. Bir direği altından, bir direği la'ldendi.

Dü sad nakş-ı bedî' engîht ez-vey

Hezâr âvîze-dürr âvîht ez-vey

İki yüz garip (daha önce emsali görülmemiş) nakışlarla o taht nakş olundu. O tahtın üzerinde bin tane avize astı.

Züleyhâ râ girift ez-mihr-i dil dest

Nişândeş ber-firâz-ı taht u binşest

Yûsuf aleyhisselâm, gönlünün muhabbetinden Züleyhâ'nın elinden tuttu. Züleyhâ'yı taht üzerine oturttu kendisi de oturdu.

⁵ Şemse: Nakkaşlar istilahında bir güzel nakşın ismidir.

Bedû goft ey be-envâ'-ı kerâmet

Me râ şermende kerdî tâ kıyâmet

Yûsuf aleyhisselâm, Züleyhâ'ya “Ey bana türlü türlü keremler eyleyen Züleyhâ, beni kıyamete değin utanıcı eylemişsindir.” dedi.

Der-ân vaktî ki mî-hândî gulâmem

Kerâmethâne-i kerdî be-nâmem

Bir vakitte ki bana kölem diye seslenirdin. Benim namıma bir keramethane yapmıştın. (Yani, benim için yüce bir saray yaptırmıştın).

Zi la'l ü zer pey-i sürhî vü zerdî

Her ân zînet ki imkân dâşt kerdî

Altından, la'lden, kırmızıdan ve sarıdan olan her zinetini benim için kullandın.

Künûn men hem pey-i şükr-i 'atâyet

'İbâdethâne-i kerdem berâyet

Şimdi ben de senin ihsanlarının karşılık senin için ibadethane eyledim.

Sonuç

Şairler, eserlerinde dâriyye türüne yer vererek kendilerini, anlatılan yapıları, yapıların meydana gelmesine sebep olan kişileri ölümsüzleştirmeyi başarmışlardır. Şairler bu türü, eseri sunacakları kişiler için aracı olarak da görmüşler ve devrin ileri gelenlerinin takdirini kazanmışlardır. Görünüşte sadece yapıların tasviri gibi gözükken dâriyyeler aslında yazılan devrin mimarî, siyasî, edebî ve maddî özelliklerini de yansıtırlar. Böylelikle dâriyyeler, tarih sahnesini aydınlatmak için büyük önem taşırlar.

Dâriyye türü, genel olarak kaside nazım şeklinde görülmüştür. Bu nazım şeklini gazel, mesnevi, musammat ve kıta-i kebirer takip etmiştir. Yapıların türlü yönleri betimlenerek okuyucuda görsel bir şölen izlenimi bırakmıştır. Kimi zaman abartıya kaçan bu anlatımlar vasıtasıyla memduhu etkileme gayesi güdülmüştür. İlk olarak yapılar tasvir edilmiş sonrasında bu yapıların sahibine olan övgülere yer verilmiştir.

Mollâ Câmî, Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde dâriyye türü şu bölümlerde yer almaktadır: “*Der-Âmeden-i Züleyhâ Hem-râh-ı Azîz-i Mısr Be-Mısr u Bîrûn Âmeden-i Mısrîyân*” başlığının 4 beyitinde; “*Tazarru' Nümûden-i Züleyhâ Pîş-i Dâye ve*

İltimâs-ı Hîle 'i Ki Sebeb-i Muvâsalat-ı Yûsuf Aleyhisselâm Gerded" başlığının 4 beyitinde; *“İmâret Kerden-i Dâye Hâne Râ Ki Der-Vey Tasvîr-i Cemâl-i Yûsuf ve Züleyhâ Konend*" başlığının 29 beyitinde; *“Hânden-i Züleyhâ Yûsuf Aleyhisselâm Besûy-ı Ân Hâne ve Mutâlebe-i Visâl Nümûden*" başlığının 5 beyitinde; *“Galebe Kerden-i Mahabbet-i Züleyhâ Ber-Yûsuf Aleyhisselâm ve Binâ Kerden-i İbâdethâne Berây-ı Vey*" başlığının 15 beyitinde. Bu başlıklar sırasıyla, Mısır Azizi'nin Züleyhâ için altından yaptırdığı saray tasvirini; Züleyhâ, dadısına gönlünü açtıktan sonra dadısının Züleyhâ'ya Yûsuf'un aşkını kazanabilmesi için bir saray inşa ettirmesini ve bu sarayın her tarafına kızı ile Yûsuf'un tasvirlerinin yapılmasını tavsiye etmesi üzerine Züleyhâ'nın saray inşa ettirmesini; mimarların yaptığı saray tasvirini; Züleyhâ'nın Yûsuf'u yaptırdığı saraya davet edişini, Yûsuf ile sarayın bütün odalarını gezerken Yûsuf'a âşıkane sözler söyleyişini, Yûsuf'un sarayın duvarlarında Züleyhâ ile ikisinin tasvirlerini gördüğü kısmı; Yûsuf'un aşkıdan dolayı yaradana âşık olacak boyuta gelen Züleyhâ'nın, Yûsuf'a yakınlaşmaktan çekinmesini ve Yûsuf'un bu durumu öğrendikten sonra Züleyhâ'nın ibadet etmesi için bir bina inşa ettirdiği bölümleri içermektedir.

Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde dâriyye türünü simgeleyen kelimeler: *kâşâne* (mükemmel ev, köşk, mâlikâne), *ferş* (döşeme), *kâh* (köşk, kasr, yüksek bina, bir göz oda tek oda), *gurfe* (çardak, köşk, balkon, cumba), *şemse* (güneş şeklinde yapılan işleme resim), *tâk* (bina kemeri), sarây (büyük konak, hükümet konağı), *ferş* (döşeme, yayma, yayılan şey, halı, seccade, hasır), *hışt* (kerpiç, tuğla), *mehd* (beşik), *mümehhed* (yayılmış, döşenmiş) şeklindedir. Bu kelimeler de *zibâ* (süslü), *zer* (altın), *gevher* (elmas, cevher, inci, değerli taş), *güher* (elmas, inci, değerli taş), *genc* (hazine), *mermer*, *levn* (renk, boya, çeşit), *sîm* (gümüş), *firûze* (Nişabur'da çıkan açık mavi renkli ve değerli bir yüzük taşı), *zümürüd* (yeşil renkli değerli taş), *la'l* (kırmızı renkli değerli taş) gibi yapıların özelliklerini bildiren sıfatlarla betimlenmiştir.

Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde kişiler, bir amaç güderek binaları yaptırmışlardır. Mısır Azizi, Züleyhâ ile evliliğinden sonra yaptırması Züleyhâ'ya verdiği değeri gösterir. Züleyhâ, dadısından fikir alarak Yûsuf için saray yaptırması Yûsuf'a olan aşkını dile getirmek ve sarayın duvarlarında ikisinin resimlerinin olması Yûsuf'u etkilemek içindir. Yûsuf'un Züleyhâ'ya ibadethane yaptırması da Züleyhâ'nın arınması, kalbinin refaha ulaşması içindir. Mesnevinin üç ana yerinde saray tasvirlerine özellikle yer verilmesi dikkat çekicidir.

Kaynakça

Akkuş, M. (2006). *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*. Fenomen Yayınları. s. 56-58.

Ayan, G. (2009). "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı 'Yûsuf u Züleyhâ' Mesnevilerinde Sebeb-i Telifler", *Turkish Studies - Language*, Volume 4/3.

Aydemir, Y. (2002). “Türk Edebiyatında Kaside”. *Bilig Yaz.* S.22. s.133-168.

Demir, R. (2006). *Hatâyî-i Tebrizi ve Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîleri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme (İncele- Metin)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi.] Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Devellioğlu, F. (2011). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitabevi.

Kan, Y. (2020). *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîsinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (110b-165b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Karadeniz, M. U. (2018). “Klasik Türk Şiirinde Mimarî ve Mimarî Bir Unsur Olarak Kubbe”. *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. S. 17. s. 496-511.

Karakaş, A. (2020). *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîsinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (165b-220b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Köse Dumrul, F. (2019). *Mollâ Câmî'nin 'Heft Evreng' Adlı Eserindeki Minyatürlerde Doğa Elemanları*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Ana Dalı.

Köse, B. (2019). *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîsinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (56a-110b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Kurnaz, C. (1993). “Dâr”, *DİA.*, C. 8. s. 483.

Kurtuluş, R. (1998). “Heft Evreng”, *DİA.*, C. 17. s. 157.

Kutsal Kitap: <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/>

Kültür, N. (2019). *Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîsinin Şârihi Bilinmeyen Bir Şerhi (1b-56a Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Macit, M. (1991). “Mollâ Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri-1”. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. C. 7. S. 20. s. 519-528.

Okumuş, Ö. (2013). “Câmî Abdurrahman”, *DİA.*, C. 7. s. 94-99.

Ökten, E. İ. (2007). *Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography And Intellectual Influence In Herat, The University Chicago*.

Özder, D. (2018). *Hâcibî'nin (Hacı Sâlih-zâde) Şerh-i Yûsuf u Zelihâ'sı (İnceleme- Tenkitli Metin)*, [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Öztekin, Ö. (2015). "Metinlerarası/ Göstergelerarası Bir Dönüşüm Örneği: Yûsuf Kıssası". *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*. S. 108.

Şanlı, İ. (2010). "Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ'sının Bilinmeyen İki Türkçe Şerhi", *Turkish Studies - Language*, S.5.

Tökel, D. A. (2016, Mayıs). "Şiirde Mimariyi Bulmak: Divan Şiiri ve İstanbul'un İmar Tarihi". Bildiri. 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul.

Turgut, K. (2013). *Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Türkdoğan, M. (2008). "Yûsuf u Züleyhâ Mesnevilerinde Sosyal Hayatın Yansımaları". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S. 38. s. 51-70.

Türkdoğan, M. (2010). "Klasik Türk Edebiyatında Kur'an Kıssalarını Konu Alan Mesneviler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı.

Ümütlü, S. (2018). *Bir Kur'an-ı Kerim Kıssasının Romana Dönüşü: Yûsuf Kıssası Örneği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı.

Yazır, E. H. (2009). *Hak Dini Kur'an Dili, Kur'an Tefsiri*, Akçağ Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 102-108

ZAMANIN OLUMSUZU OLABİLİR Mİ?

Could It Be The Negative Of Time?

(Makale Geliş Tarihi: 09.12.2020 / Kabul Tarihi: 14.07.2021)

Pelin SEÇKİN*

Öz

Türkiye Türkçesinde geniş zaman eki olan -(A/D)r, eklendiği fiillere geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı kapsayan bir anlamsal işlev yükler. Bu ekin diğer zamanlardan farklı olarak fiillerin olumsuz çekiminde 1. tekil ve çoğul şahıslarda -mA, diğer şahıslarda -mAz olarak kullanıldığı ortak kabuldür. Dolayısıyla alan yazınında -mAz eki her bağlamda olumsuzluğu ifade etmese de geniş zamanın olumsuzu olarak adlandırılmaktadır.

Dil bilimsel bir ifade olarak bir zamanın olumsuz adlandırılmasından temellenen bu çalışmada, geniş zaman ve olumsuzluk kavramlarına değinilmekte; terimlerin adlandırılmasında biçim birimlerin kullanımlarından hareketle yoruma bağlı olarak değişmeyen temel anlamının dikkate alınması gerektiği savunulmaktadır. -mAz eki özelinde kullanımdan bağımsız olarak yapılan adlandırmaların şekil ve anlam karışıklığı yaratması hususuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Geniş zaman, olumsuzluk, geniş zamanın olumsuzu, terminoloji, fiil çekimi.

Abstract

The present tense suffix “-r, -Ar, -Ir” in Turkish gives a meaning to the verbs to which it is added, including past, present and future. It is a common assumption that the negative conjugation of this suffix, unlike other times, is made with “-mA” in the first singular and plural persons and “-mAz” in other persons. Therefore, in the literature, the suffix “-mAz” is called the negative of present tense.

* Dr. Arş. Gör, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, pelinseckin@ktu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2168-5147>

In this study, starting from the negative agnominate of a time as a grammatical term, the concepts of present tense and negativity are mentioned; it is advocated that the invariant and basic functions of morphemes should be considered in agnominating terms. It is aimed to draw attention to the fact that the agnominating made regardless of usage in the “-mAz” suffix creates a contradiction in structure and meaning.

Key Words: present tense, negation, negation of present tense, terminology, verb inflection.

Giriş

Türkiye Türkçesinde -mA- bulunduğu ifadede olumsuzluğu işaretleyebilen bir ektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta -mA- ekinin her durumda olumsuzluğu yansıtmayı yansıtmadığıdır. -mA- ekinin bağlama göre değişmeyen işlevi hareketin, işin, oluşun gerçekleşmediğini ifade etmektir. Olumsuzluk işlevi ise gerçekleşmeme sonucunda fiilin cümledeki diğer öğelerle kurduğu anlam ilişkisi aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla dil bilimsel bir yapının değil konuşurun, okuyanın/dinleyenin önermeye atfettiği değer olumsuz olduğunu söylemek gerekir.

-mA- ekinin olumsuzluk eki olarak¹ kabul edilmesinden hareketle geniş zamanda gerçekleşmeyen eylemin ifade edilmesini sağlayan -mAz eki de “geniş zamanın olumsuzu” olarak adlandırılmaktadır. Konuyla ilgili çalışmalarda ekin olumsuzluğu yansıttığı noktada hemfikir bulunduğu, zaman işlevini -mA-’nın mı yoksa -z’ nin mi üstlendiğinin tartışıldığı görülmektedir.

Ergin (2004: s. 95), geniş zamanın olumsuzunun birinci şahıslarda (yapmam, yapmayız) -mA- olarak kullanıldığını, böylece -mA- ekinin üzerine şahıs eki getirilmesiyle aslında -mA’ nın hem olumsuzluk hem de zaman anlamı yansıttığını ve bu kullanımın sonradan ortaya çıktığını ifade eder. Bunun yanı sıra diğer şahıslarda da olumsuz fiil gövdesine geniş zaman eki getirilmeden, olumlu fiil gövdesine olumsuz bir geniş zaman eki getirilerek çekim yapıldığına dikkat çeker. Böylece diğer çekimlerin olumsuzlarının yanında bunun normal olmadığını belirtir. Bu olağan dışı durumu da “-mA- olumsuzluk eki ile -z fiilden isim yapma ekinden oluşan olumsuz sıfat-fiil ekinin tek bir geniş zaman eki hâline gelmesiyle” açıklar. Türkçede olumsuz fiilin geniş zamanı olmadığını, geniş zamanın olumsuzu olduğunu vurgular.

Korkmaz (2009: s. 573-574), birinci şahıslarda -mA- olumsuzluk ekinden sonra geniş zaman ekinin eriyip düştüğünü ve ses birleşmesi olduğunu (gel-me-r+m > gel-me-m), diğer şahıslarda çekimdeki zamanın -z eki ile karşılandığını belirtir.

Ediskun (1999: s. 181), -mAz ekinin birinci şahıslarda kullanımında “sormas men” yapısından hareketle “s” sesinin düşmüş olabileceğini ve -mA ekinin hem

¹ Adlandırma için bk.(Korkmaz, 2010: s. 163; Hirik, 2015: s. 174).

olumsuzluk hem de zaman eki olarak görev yaptığını belirtir. Ediskun gibi Gencan (2001: s. 328-329) ve Gemalmaz (2010: s. 364) da ikinci ve üçüncü şahıslardaki kullanımlarında -mA- ekinin üzerine gelen geniş zaman eki -r ‘nin zamanla z’ye dönmüş olabileceği üzerinde durur.

Karaağaç (2013: s. 361), Demir ve Yılmaz (2003: s. 180) da geniş zamanın olumsuz şeklinin kişilere göre değiştiğini, birinci şahıslarda -mA ekinin hem zaman hem de olumsuzluk bildirdiğini dile getirir. Karaağaç (2013: s. 361), “*bu durumun Türkiye Türkçesine özgü olduğunu, Azeri ve Türkmen Türkçesinde birinci şahısların olumsuz şekillerinde -mAr; Karluk ve Kıpçak grubunda -mAs şeklinin*” kullanıldığını belirtir.

Alyılmaz (2010: s. 111), pek çok araştırmacıdan farklı olarak “*Türkiye Türkçesinde birinci şahıslarda -mA- ekinin zaman işlevi üstlenmediğini sıfır biçimbirim -(ø) aracılığıyla geniş zamanın temsil edildiğini; diğer şahıslarda da geniş zaman ekinin -z olduğunu*” ifade eder. Günay (2014: s. 38) da -mAz ekini; -r, -Ar, -Ir sıfat fiillerinin olumsuzluğunu tanımlamakta -mAz ekinin her eylemin gövdesine gelebildiğini, eylemlere olumsuzluk ve süreklilik anlamı kattığını belirtmektedir.

Salman (2003: s. 191), -mAz ekinin zaman anlamından sıyrılarak yapım eki gibi bir işlev sergilediğini ancak bu işlevin kaynaşma ve klişeleşmeden ayrılması gerektiğini dile getirir. Söz konusu -mAz ekinin kelime türetme maksadıyla kelimeye eklenmediğini, zamanla kalıcı isim anlamını kazandığını ve çoğunlukla soyut isim ve kavramları karşıladığını ifade eder. Uçar (2013: s. 991) ise, sıfat-fiillerin kalıcı isim yaptıklarında fiilden isim yapma eki olarak değerlendirebileceğini belirtir.

“Geniş Zamanın Olumsuzu” Adlandırması

Dil bilgisi kitaplarında -mAz ekiyle ilgili yapılmış çalışmalarda ekin adlandırılmasına yönelik bir değerlendirme olmadığı göze çarpmaktadır. “Geniş zamanın olumsuzu” adlandırmasıyla ilgili dikkat çeken ilk nokta zaman kavramının olumsuzunun ne anlama geldiğidir. Zaman “Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit.” olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu [TDK], 2011: s. 2641). Zamanın olumsuzlanması ile zaman olmayan şey ya da zamansızlık anlamları akla gelse de var olmayan bir zaman içinde herhangi bir iş veya oluşun tanımlanması mümkün değildir. Dolayısıyla kavramsal olarak zamanın olumsuzundan bahsedilemez.

Zaman kavramının olumsuzlanamayacağından hareketle “Geniş zamanın olumsuzu” adlandırmasıyla ilgili dikkat çeken ikinci nokta dil bilimsel zamanın olumsuzlanmasıdır. Dil bilimsel zaman; eylemde bulunan soyut zamanı geçmiş, gelecek ve şimdi içinde bir yere yerleştirerek somutlaştıran, eylemin gerçekleştiği noktayı gösteren, tecrübe edilen fiziksel zamanın sırasını ifade eden gramatikal bir kategoridir (Comrie, 1985: s. 9; Üstünova, 2005: s. 192; Aslan Demir, 2008: s. 35;

Çetintaş Yıldırım 2011: s. 18; Demirci, 2015: s. 147). Dil bilgisel bir zaman olarak geniş zaman da “*fiilin her zaman yapıldığını, yapılmakta olduğunu veya yapılacağını belirten; -r, -ir veya -er ekiyle kurulan zaman*” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2011: s. 929). Dolayısıyla eylemin gerçekleşme anına bağlı olarak işaret edilen zaman dilimi adlandırmayı da belirlemektedir.

Dil bilgisel bir zamanın olumsuzlanmasıyla kullanımda olan “geniş zamanın olumsuzu” terimi ile “geniş olan zamanın” tersinlendiği anlaşılmakta, dolayısıyla bu adlandırmanın nesnesi olan -mAz ekinin kullanıldığı birimlerin dar bir zamana² işaret etmesi gerekliliği doğmaktadır. Oysaki -mAz ekinin kullanıldığı fiil çekimleri geniş zamanda gerçekleşmeyen bir eylemi yansıtmaktadır.

Söz konusu zamanda gerçekleşmeyen her eylemin olumsuz kabul edilip adlandırmaya konu edilmesi de dikkat çeken üçüncü noktadır. Olumsuzluk “*biçimsel olarak fiillerde ‘-ma/-me’ ekiyle, isimlerde ‘değil’ ile gösterilen gerçekleşmeme, olmama, bulunmama gibi anlamların ifadesi*” olarak açıklanmaktadır (TDK, 2011: s.1800). Gerçekleşmeyen, olmayan ya da bulunmayan her durumun olumsuz olarak adlandırılması anlamsal bir karmaşa yaratmaktadır. Olumsuzluk, izlenimlerden elde edilmiş bilgilerin anlamlandırma sürecinde kullanılmasıyla oluşan duyuşsal -dolayısıyla göreceli- ve zihinsel bir tasarımdır.³ Varlığı itibarıyla bağlama göre farklılık gösteren olumsuzluk kavramı, geniş zamanda da gerçekleşmeyen her eylemi kapsayacak şekilde terimleştirilmiştir. Örneğin “Bağışıklık sistemlerini güçlendiren bireylere virüs bulaşmaz.” cümlesinde aralığı belli olmayan bir zaman diliminde gerçekleşmeyecek eylem konu edilmektedir. Gerçekleşmeyecek eylemin kavram alanı göz önünde tutulduğunda cümlenin hem konuşur hem de etkilenecek olası özneler açısından olumsuz bir değer taşımadığı aşikârdır. Bunun yanı sıra şikâyet eden birinin kuracağı “Bazı kimseler etliye sütlüye karışmadan kabuklarına çekilip oturmazlar.” cümlesi gerçekleşmeyen eylemin yansıttığı anlamsal çerçeve ve konuşurun duygu durumundan hareketle olumsuzdur.

Ortak bir kalıp içinde öğrenilmiş ve öğretiliyor olsa da bireye göre değişebilen bir kavramı belli morfeplerle sınırlandırmak anlam ve şekil karşıtlığı yaratmaktadır. Olumsuzluğun dil bilgisel bir terim olarak yer aldığı “geniş zamanın olumsuzu” adlandırmasında da bu durum gözlenmektedir. İşin özünde, olumsuzluk kavramının zihinde neye karşılık geldiği göz önünde tutulduğunda sorun ortadan kalkacaktır. Nitekim anlama, “*kullanılan biçimin yapısal olarak tanınması değil; söz konusu biçimin geçtiği somut bağlamda, sözcelem içerisindeki özdeşliğinden ziyade yeniliğini idrak etmek*”tir (Voloşinov, 2001: s. 122).

² Eylemlerin gerçekleşme süresi ve zamanla ilişkili olan kılış, görünüş ile kip ve kiplik kavramlarına çalışmanın kapsamını aşacağından yer verilmemiştir.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. (Seçkin, 2020: s. 59).

Cümlelerin geniş zaman fiil çekiminde kullanılan -mAz eki, fiil çekimine girmedeği ve fiilin zamana bağılı olarak taşıdığı kavramı sıfatlaştırdığı durumlarda geniş zaman sıfat-fiilin olumsuz biçimi şeklinde de nitelendirilmektedir. Korkmaz da (2010: s. 102), geniş zaman sıfat-fiillerini “*fiilin karşıladığı hareketi geniş zamana bağılı*” olarak belirten sıfat-fiiller olarak tanımlarken -mAz ekini “*fiilin karşılamadığı hareketi geniş zamana bağılı olarak belirten*” sıfat-fiil olarak değil de -r, -Ar, -Ir ve -Ur sıfat-fiil eklerinin olumsuzu (2009: s. 956) olarak açıklamıştır. Dolayısıyla fiilin karşıladığı hareketin gerçekleştirilmemesi, olumsuzluğun temsili sayılmıştır. Ortak kabulden hareketle açıklama ve tanımlarda kavramların “*kültürel ve kişisel deneyimlerin de eklemlendiği bir zihinsel tasarım*” olarak göz önünde tutulmadığı anlaşılmaktadır (Bozkurt, 2018: s. 8).

Yapılan değerlendirmelerin dışında kullanım alanında -mAz ekinin, “*çıkılmaz sokak, geçmez akçe, geçmez not, tükenmez kalem vb.*” örneklerde eylemin gerçekleşmemesinden hareketle eylemi sıfatlaştırarak nesne adları yaptığı; arlanmaz, aldırılmaz, bilinmez, dokunulmaz, etyemez, kaymaz, ölmez, sugötürmez, şaşmaz, yaramaz, yılmaz vb. örneklerde durum adları yaptığı görülmektedir. Oluşan kalıcı adlar her ne kadar zihinlerde belli bağlamların temsili olsa da söz konusu adların kullanımdan bağımsız olarak olumsuzluğu yansıttığını söylemek mümkün değildir. Çünkü “*sözcüklerin biçim, anlam ve kullanıma dayalı özellikleriyle diğer dilsel birimlerle yan yana gelme koşullarına ilişkin bilgi, o dili anlama ve kullanma yetkinliğinin temel yapı taşı*”dır (Bozkurt, 2018: s. 22). Kullanıma dayalı değer kazanan biçim birimlerin dil bilgisel işlevlerini kavramlaştırmada “*gerçek dil kullanımlarının*” dikkate alınması gerekmektedir (Kanık, 2015: s. 113). Dolayısıyla bu tarz yapıların dil bilgisel değil dilsel bir kategori olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Sonuç

Geniş zamanın olumsuzu olarak adlandırılan -mAz ekinin yer aldığı her çekimin ve sıfatlaştırdığı her fiilin olumsuz olmadığını; olumsuzluğun konuşurun yarattığı anlamsal çerçeveye, öznelerin konumuna, hatta okuyucuya/dinleyiciye göre değişebilir bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bağlama göre değişiklik gösteren olumsuzluğun dil bilgisel bir terim olarak kullanılmasıyla somut olanın soyut bir kavramla adlandırılması söz konusudur.

Bir yapının kullanımdan bağımsız olarak olumsuz olduğu söylenemezken o yapıyı “*olumsuz*” adlandırmak da mantıken çelişkili bir durumdur. Bu tarz yapılar adlandırılırken her durumda değişmeyen işlev dikkate alınmalı, o işlev temel sayılmalı ve adlandırmaya konu olmalıdır.

Geniş zamanın olumsuzu adlandırılmasıyla “*geniş zaman*” kavramı tersinlenmekte, dar bir zaman dilimi vurgusu ön plana çıkarılmaktadır. Oysa -mAz ekinin

değişmeyen temel işlevi, geniş zamanda gerçekleşmeyen eylemi ifade etmek olduğundan ekin vurgusu bu anlamda olmalıdır. Dolayısıyla -mAz'ın “geniş zaman eki” ve bu ekle çekimlenen eylemin de “geniş zamanda gerçekleşmeyen eylem” olarak adlandırılması daha uygun olacaktır. Ayrıca kullanıma bağlı olarak değişebilen durumların dil bilgisel değil dilsel olduğu, dilsel durumların dil bilgisel yapı gibi standartlaştırılarak anlatılmasının öğretimi ve anlaşılmasını zorlaştırdığı da unutulmamalıdır.

Kaynakça

Alyılmaz, Semra. (2010). “Türkçede Olumsuz Fiillerin Geniş Zaman Biçim-birimi”. *Turkish Studies*, 5 (4), s. 87-118.

Aslan Demir, Sema. (2008). “Gelecek Zaman - Kiplik İlişkisi ve AcAk'ın Emir Kipliği İçindeki Yeri, VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri 20-25 Ekim (s. 1207-1214). Ankara.

Bozkurt, B. Ümit. (2018). “Kavram, Kavramsallaştırma Yaklaşımları ve Kavram Öğretimi Modelleri: Kuramsal Bir Derleme ve Sözcük Öğretimi Açısından Bir Değerlendirme”. *Dil Dergisi*. 169/2, s. 5- 23.

Comrie, Bernard. (1985). *Tense*. New York: Cambridge University Press.

Çetintaş Yıldırım, Filiz. (2011). “Zamansal İçerme İlişkilerini Belirginleştiren Ulaş Eklerinin Belirteç Tümceciklerinde Ve Temel Cümledeki Eylem Kılımları ile Etkileşimleri” *Dilbilim Araştırmaları*, (2), s.17-30.

Demir, Nurettin; Yılmaz, Emine. (2003). *Türk Dili El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.

Demirci, Kerim. (2015). *Türkoloji İçin Dilbilim- Konular Kavramlar Teorileri*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Ediskun, Haydar. (1999). *Türk Dilbilgisi (Sesbilgisi, Biçimbilgisi, Cümlebilgisi)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ergin, Muharrem (2004). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.

Gemalmaz, Efrasiyap. (2010). *Türkçenin Derin Yapısı. Cengiz Alyılmaz ve Osman Mert (Haz.)*. Ankara: Belen Yayıncılık.

Gencan, Tahir Nejat. (2001). *Dilbilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Günay, Doğan; Yıldız İslam; Uzdu Yıldız, Funda. (2014). *Biçimbirimler; Türetim ve İşletim Ardıllarının Sözlü Dildeki Kullanım Sıklığı*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Hirik, Erkan. (2010), *Türkiye Türkçesinde Olumsuzluk Eki*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.

Kanık, M. (2015). "The Turkish aorist and progressive: Present tense, future tense, or what?". *Journal of Language and Linguistic Studies*. 11(1), s. 103-115.

Karaağaç, Günay. (2013). *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Korkmaz, Zeynep. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Tür Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep. (2010). *Grammer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Salman, Ramazan. (2003). "Türkçede Sıfat-Fiil Eklerinin Kalıcı İsim Oluşturma İşlevleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*. 47 (1999), 188-223.

Seçkin, Pelin. (2020). *Türkçede Olumsuzluk Algısı*. Konya: Palet Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uçar, Melike. (2013). "Fiilden İsim Yapan ek Mi? Sıfat-Fiil Eki Mi?". *VI. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı 3-7 Aralık* (s.987-993). Bursa.

Üstünova, Kerime. (2005). "Türkçede Zaman Kavramı ve İşlenişi", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9), s. 187-201.

Voloşinov, Valentin Nikoleavich. (2001). *Marksizim ve Dil Felsefesi*. Mehmet Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 109-121

**“EPİK BİR RESİM KİTABI” OLAN *BENİM ADIM KIRMIZI*’DA
MANZARANIN KEŞFİ**

**The Discovery of The Landscape in *My Name Red*,
An Epic Paintin Book**

(Makale Geliş Tarihi: 20.10.2020 / Kabul Tarihi: 16.07.2021)

Yağmur YILDIRIMAY BAYRAKÇI*

Öz

Kojin Karatani *Derinliğin Keşfi*’nde, “Batı” ve “modernite”nin aynıymış gibi düşünülmesine karşı çıkmış, modern edebiyatın kökenini Batılı olmayanın “modernleşme” aşamasında keşfetmeye çalışmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte siyasi anlamda yaşanan değişiklikler dönemin edebiyatına da yansımıştır. Edebiyatı, modern bir perspektif yoluyla ele alan Kojin Karatani de bunu “manzara”, “içsellik”, “itiraf”, “çocuk”, “hastalık” kavramlarının kökenlerine inerek açıklamıştır. Karatani bu kavramları resim, din gibi konularla incelemiş ve buradan yola çıkarak “manzaranın derinliğini” irdelemiştir. Makalede Orhan Pamuk’un *Benim Adım Kırmızı* adlı romanı, Kojin Karatani’nin bu kavramları üzerinden incelenecek, kitabın kendisinin modern bir manzara olmasından yola çıkılarak manzara ve içsellik keşfi açıklanacaktır.

Anahtar kelimeler: Derinliğin keşfi, manzaranın keşfi, içsellik keşfi, modernite, Kojin Karatani, Orhan Pamuk

Abstract

Kojin Karatani, objects to the thought of western and modernity as the same, and tries to discover the origins of modern literature in the modernization phase of the non-westerner. Since the second half of the 19th century,

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora öğrencisi; yagmuryildirimay@gmail.com; ORCID: 0000- 0002-9280-9135.

with the emergence of nation-states, changes in the political sense have been reflected in literature. Kojin Karatani, who deals with literature through a modern perspective, explains this by going down to the roots of “landscape”, “inwardness”, “confession”, “children” and “disease”. Karatani examines these concepts with subjects such as painting and religion, and examines the “depth of the landscape” from this point of view. In the article, Orhan Pamuk's novel *My Name is Red* will be examined through these concepts of Karatani, the discovery of landscape and inwardness will be explained by taking into account the fact that the book itself is a modern landscape.

Key Words: Origins of Modern Japanese Literature, discovery of the landscape, discovery of the inwardness, modernity, Kojin Karatani, Orhan Pamuk

Giriş

Kojin Karatani'nin 1970'lerin ikinci yarısında yazdığı makalelerinden oluşan *Derinliğin Keşfi*, yazarının kendi deyimiyle, bir “edebiyat tarihi eleştirisi”dir. Karatani kitapta kökeninin Batı'da olması sebebiyle “Batı” ve “modernite”nin aynıymış gibi düşünülmesine karşı çıkmış, modern edebiyatın kökenini Batılı olmayanın “modernleşme” aşamasında keşfetmeye çalışmıştır. Bahsettiği bu modernleşme ise kendisini 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren göstermeye başlamıştır. Ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte siyasi anlamda yaşanan değişiklikler (politik ve ekonomik alandaki “modernleşme”) edebiyata da yansımış ve edebiyat, “ulus”ların birlik içinde yaşamasına olanak sağlamıştır. Edebiyatı, farklı bir “perspektif” yoluyla tekrar ele almaya çalışan Karatani de bunu bazı kavramların kökenlerine inerek yapmıştır.

Karatani'ye göre “modern bir kendini ifade etme” için “perspektifin” oluşması gereklidir. Bu perspektifi oluşturan unsurlar ise manzara, içsellik, itiraf, çocuk, hastalık gibi “köken” oluşturan keşiflerdir. Ona göre bu kavramlar, “modern özne”nin derinliğini verecek, bireyin bakış açısını ve algısını değiştirecek, ortaya çıkan manzara da modern bireyin keşfettiği yeni dünyanın manzarası olacaktır. Peki, modern bireyi oluşturacak bu sistemin, yani modernitenin kökeni nerede aranmalıdır? Doğu ve Batı, aynı yere mi bakmalıdır?

Temeli, 15. yüzyılda Rönesans ile atılan, 16. yüzyılda Reform hareketleriyle gelişmeye devam eden modernizm ile birlikte Batı, insanı merkeze alan, aklın iradesini üstün kılan bir anlayışa yönelir; 18. yüzyılda Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile modernizm kökleşmeye başlar. Kişisel ve toplumsal anlamda yaşanan kırılmalar eskiyi yıkarak modern olmak nedir, sorusunun cevabını vermeye başlar. 20. yüzyılda ise modernleşme süreci dünyaya yayılır, parçalanarak sürekli bir devinim içine girer. Değişimi esas alan modernite, eskiyi durağan olarak niteleyip reddeder; yarını düşünerek kendi içinde bile yeniyi eskitir hale gelir.

Modern olmak insana kendini değiştirme şansı verirken, aynı zamanda var olan her şeyi yok etmekle de tehdit eden bir meseledir. Sınırsızlığın çizildiği bu ortam, çelişkiyi de beraberinde getirir. Birey, bu çelişki içinde bir girdaba sürüklenerek birçok farklı kaynaktan beslenir, kendi var oluşunu tamamlamaya uğraşır. Evrene dair düşüncelerin değişmesi, teknolojik gelişmeler, göç ve mahalle kavramıyla beliren ortamlar, sınıf mücadelesi, ulus-devletlerin inşası ve yönetim sisteminin değişmesi, tüm bunlarla birlikte yaşanan toplumsal hareketlilikler modernliği beslerken bireyin de modern olma sürecine etkide bulunur (Berman, 1994, s. 12). İnsanlar bir anlamda birleşiyor gibi görünse de parçalara ayrılırlar; bu da modernliğin çelişkili durumunun en net ifadesi olur.

Batı ve modernite, hep birbirinin tamamlayıcısı gibi düşünülür; biri olmadan diğersinin sorgulanmasına pek rastlanılmaz. Bugün, “modern edebiyat” dediğimiz şey de Batı’nın “çizgisel tarih anlayışından” ve “perspektifinden” doğmuştur. Böyle bir durum varken Karatani’ye göre Batılı olmayanların modern anlamda ilerlemesini burada aramak doğru olmaz, çünkü her toplumun tarihsel dinamikleri birbirinden farklıdır. Bu sebeple Karatani, Japon edebiyatının modernleşme sürecini kendi sınırları içinde ele alır. Bunu yapmaktaki amacı, “modernitenin kökenini Batı’nın kendisinde aramaktansa, Batı-olmayanın ‘Batılılaşma’sı sürecinde görmeye çalışmaktır” (Karatani, 2011, s. 221). Keza 19. yüzyıl Türk romanının da temel meselelerinden biri “yanlış Batılılaşma” idi. Yabancı/zıt olunan bir kültürün değerlerini Türk topluma uyarlamaya çalışmak çatışmalara sebep oldu. Çünkü Osmanlı, Batı’da olduğu gibi bir modernleşme süreci geçirmedir. Ama nihayetinde yazılan eserler “modern ben”in ifadesiydi. Karatani’ye göre bu çaba, romanda “köken”i meydana getirecek yeni sistemler yarattı. Bu noktadan yapılan eleştiri de aynı zamanda “köken eleştirisi” oldu (Karatani, 2011, s. 215).

Karatani gibi, Avrupa’yı merkeze alan düşünceye şüpheyile yaklaşan Gregory Jusdanis de *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür* kitabında Batılı olanın, olmayana uygulandığında aksaklıkların çıkacağını söyler:

“*Gecikmiş modernleşme, özellikle de Batılı olmayan toplumlarda sözde doğru yoldan saptığı için değil Batılı prototiplerin asıllarına sadık bir biçimde çoğaltılması için zorunlu olarak ‘tamamlanmamış’ kalır. İthal edilen modeller Avrupa’daki muadilleri gibi işlev görmezler. Çoğunlukla dirençle karşılaşılır*” (Jusdanis, 2018, s. 14).

Gelenek ve modernin bu karşıtlığı Batı’nın üstün olma çabasını ortadan kaldırır. Jusdanis, doğası gereği yoruma açık olan modernliği “icat” olarak tanımlayarak bu çalışmanın da konusu olan “köken”in eleştirilmesi mevzusuna değinir. Ona göre Batılı olmayanın edebiyatı incelenirken yerel değerler yok sayılmamalıdır.

“*Moderniteyle kast ettiğim, bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısıdır,*” der Baudelaire. Ona göre her çağın bir modernitesi vardır, her kadim ressam portrelerini, çağının giysilerine büründürür; bu gelip geçici unsurlar dikkate alınmalı ve “*insan hayatının ona*

ister istemez kattığı gizemli güzelliğin bulunup çıkarılması” gerektiğini ifade eder. Böylelikle Baudelaire de insanların, değişen dünyanın tanığı olmasını ister ve moderniteye her seferinde keşfedilmesi gereken bir “deneyim” olarak bakar (Baudelaire, 2017, s. 214-215).

Edebiyat, modernleşen toplumda değişimi gösteren uyarıcı bir vasıta olarak kabul edilirse roman, bu vasıtada “derinleşen manzaraya” ulaşmaya yarayan önemli bir yardımcıdır denilebilir. “İç manzara”sına kapılan modern birey –karakter–, kendi “bakışıyla” hareket eder. Karatani’ye göre bu ancak “altüst” oluşla mümkündür. Altüst oluş, daha önce görülmeiyeni “fark etmek”, yani “keşfetmek” demektir. Manzara ve içsellik, altüst oluşla keşfedildiğinde “modern edebiyat” ortaya çıkar. Manzara artık görünür hale gelir, yani bireyden bağımsız değildir.

Perspektifin bu noktadaki rolü önemlidir. Rönesans ile ortaya çıkan perspektif, kendini önce resim sanatında gösterir. Modernleşme öncesi Osmanlı’da ise 16. yüzyılda temelleri atılan minyatür sanatı, daha çok tarihsel kitaplarda, “günün önemli olaylarını, padişahların portrelerini, savaşlardaki başarılarını, kabul törenlerini ya da av sahnelerini canlandıran” eserlerdir. Doğa, kendi gerçekliğiyle değil, zihnin kabul ettiği şekliyle aktarılır, belirli hayal kalıpları kullanılır; bu, özneyi yok sayar. 17. yüzyılın sonlarında Batı’nın etkisiyle nakkaşlar az da olsa manzara detayına minyatürlerde yer verirler; tepeler, ağaçlar arka planda görülür. 18. yüzyıl sonunda ise minyatür yerini tamamen Batı teknikleriyle yapılan resimlere bırakır (Renda, 1977, s. 11). Karatani’nin verdiği bilgiye göre Japonya’da da durum aynıydı; modernite-öncesi edebiyatta görülen manzara, önceden belirlenen metinsellikten meydana geliyordu (Karatani, 2011, s. 215); *sansui* resimlerinin dinsel bir nitelik taşıması gibi. Perspektif, bunları bir kenara iterek bireyi öne çıkardı, manzaranın içsellikten azade olmadığını dile getirdi.

Saf ve Düşünceli Romancı’da Orhan Pamuk, romanı bir manzara, “görsel edebi kurmaca” olarak ele alır. Pamuk, “[...] bir romanı okumaya başlamanın bir manzara resmine girmek gibi bir şey olduğunu” söyler (Pamuk, 2016, s. 13). Ona göre yazar da ressam da aynı işi yapar; perspektifin yardımıyla kendilerini görünür kılarlar. Verilen bilgilerden yola çıkarak bu makalede *Benim Adım Kırmızı*’da altüst olan karakterlerin “bakış”ları dikkate alınacak, manzaranın “görünüşü” incelenecektir.

16. yüzyıl İstanbul’unda geçen *Benim Adım Kırmızı*, üslup çatışması nedeniyle öldürülen nakkaşın katilinin bulunma sürecini anlatır. 1591 yılının Osmanlı’ında geçen romanda, padişahın emriyle saraya bağlı nakkaşlar, Enişte Efendi adlı kahramanın başnakkaşlığında hazırlanan bir kitap üzerinde çalışmalarını gizlice sürdürmektedirler. Hicret’in 1000. yılında Venedik Doçu’na hediye edilecek olan bu kitap, Osmanlı Devleti’nin gücünü göstermesi, Venedik ile dostluğu pekiştirmesi

açısından oldukça önemlidir. Kitapta resmedilecekler, hem geleneksel nakışın hem de Frenk usulünün özelliklerini taşıyacaktır.

Hazırlanan bu kitabın önemli ayrıntılarından biri, son resim olarak, Frenk usullerince padişahın resmedilmesidir. İslam kurallarınca yasak olan bu usul, kitabın hazırlanmasında görevli olan nakkaş Zarfif Efendi’yi huzursuz etmiş, Erzurumlu vaiz Nusret Hoca’nın da etkisinde kalarak durumu diğer nakkaşlara anlatmıştır. Fakat Zarfif Efendi bu işin içinden düşündüğü gibi kolay sıyrılamamış ve nakkaşlardan biri tarafından öldürülmüştür. Bu katil daha sonra, cinayeti işlediği ortaya çıkmasını diye Enişte Efendi’yi de öldürür.

Zarfif Efendi ve ardından Enişte Efendi’nin öldürülmesi hem yakınlarını hem de sarayı rahatsız edince, padişah tarafından katilin bulunması için çalışmalar başlatılmıştır. Çalışmaların en önemli isimleri başnakkaş Üstat Osman ve Kara’dır. Kara, aramalar devam ederken, eski sevgilisi Şeküre ve Hasan ile de bir mücadele vermektedir. Kara’nın on iki yıl önceki aşkı Şeküre’ye karşı hisleri hâlâ ayındır fakat Şeküre evlidir ve ona kavuşması için tek çare, Şeküre’nin boşanmasıdır. Bu arada Şeküre’nin dört yıldır savaştan dönmeyen kocasının kardeşi Hasan da Şeküre’ye âşiktir. Hasan, Şeküre’yi evde tutmanın bahanelerini ararken Kara ile âdeta savaşmaktadır.

Romanın sonlarına doğru Kelebek, Zeytin ve Leylek’in evinde yapılan sorgulama sonucu katilin Zeytin olduğu öğrenilir. Durum anlaşılınca Zeytin, tekkesinden kaçır. Gitmeden önce yıllarca emek verdiği nakkaşhaneye uğrar. O sırada nakkaşhanede olan Hasan, Zeytin’i, Kara’nın adamlarından sanarak öldürür.

Bir cinayetin etrafında Osmanlı nakkaşlarının, resimlerinin, hâkim sanat anlayışının izlerinin görüldüğü kitapta, 16. yüzyıl İstanbul’u sokaklarıyla, insanlarıyla, sosyal yaşamıyla kendisine yer bulmaktadır. Bu İstanbul, Karatani’nin manzaraya bakışıyla farklı bir hale bürünmektedir.

1. Epik Bir Resim Kitabı: *Benim Adım Kırmızı*

Benim Adım Kırmızı’da yer alan aşk ve Doğu resmi ile Batı minyatürü arasındaki çatışma, katilin bulunması üzerine kuruludur. Pamuk, romanının “aile” ve “cinayet” olmak üzere ikili bir yapısı olduğunu söylerken, Yıldız Ecevit romanı, üslup sorunlarını işlediği için “sanatçı” romanı; *Hüsrev ile Şirin*’in mistik aşkıyla bütünleştiği için “aşk” romanı; toplumsal yapının belirli bir kesimine ışık tuttuğu için “tarihsel” roman olarak değerlendirmiştir (Ecevit, 2016, s.133).

Benim Adım Kırmızı’da dikkati çeken en önemli ayrıntı şüphesiz minyatürlerdir; bu minyatürler yazarın diliyle, yazma edimiyle birleşerek büyük resmi –kitabın kendisini– meydana getirir. Nitekim Orhan Pamuk, resim ile edebiyatın iç içe olduğunu söyleyerek, “[...] bir romandan zevk almak, bu şeyleri kelimelerden yola çıkarak kafamızda resimlere çevirmekten hoşlanmaktır,” der (Pamuk, 2016, s. 22); “roman yazmak, kelimelerle resim yapmak, roman okumak da başkalarının kelimeleriyle kafamızda resimler canlandırmaktır” (Pamuk, 2016, s. 72). İki farklı koldan

ilerleyen *Benim Adım Kırmızı*'da Enişte Efendi'nin nakkaşlara resmettirdiği minyatürler ile romanın yapısı birbiriyle örtüşmektedir. Nasıl ki nakkaşlar birbirlerinden habersiz, figürleri çizerek büyük resmi oluşturuyorlarsa, kitapta da kahramanlar birbirinden habersiz konuşarak metni meydana getirirler. Doğu minyatüründe olmazsa olmaz olan "öyküleme", Enişte Efendi'nin resmettirdiği minyatürlerin sebep olduğu olaylarla romanı meydana getirir. Dolayısıyla minyatürlerin yapılma öyküsü, yanına aşkı da alarak romanın kendisi olur. "Dünya, içindeki kahramanların gözünden görüldükçe bize daha yakın ve anlaşılır gözükür," (Pamuk, 2016, s. 37) diyen Orhan Pamuk'un kitabında, "kahramanların ara sıra tıpkı kamerayla konuşan film kahramanları gibi" (Ecevit, 2016, s. 145) durmaları da yazarın bu görüşüyle uygun düşmektedir. "Ben..." diye başlayan bölümlerle, romanın sonunda büyük tablo meydana gelir. Bu "ben"ler, tek bir kişiye ait değildir. Dolayısıyla kitaptaki manzara da tek bir görüşe hizmet etmez. Nitekim Pamuk'un da romanda bulmaya çalıştığı şey budur: "*Roman okumak, bir yandan [...] genel manzarayı aklımızda tutarken, diğer yandan kahramanların tek tek düşüncelerini, yaptıklarını izlemek, onları genel manzara içerisinde anlamlandırmak demektir. Az önce dışarıdan gördüğümüz manzaranın şimdi içindeyizdir [...] romandaki âlemin içine doğru daha da ilerleriz*" (Pamuk, 2016, s. 13). Karatani de *Derinliğin Keşfi*'nde tam olarak bu birden fazla manzarayla ilgilenir. Ona göre parçalanmış bu manzara, bireyin içinde bulunduğu içsel altüst oluşla doğrudan ilişkilidir.

2. Tarihsel ve Dinsel Mana Taşıyan Minyatürler

Karatani, modern edebiyatın kökenini araştırırken alışlagelmiş kalıplardan sıyrılmış ve "köken" in kendisine de kuşkuyla bakarak farklı bakış açıları geliştirmeye çalışmıştır. Kitabının "Manzaranın Keşfi" adını verdiği ilk bölümünde "modern edebiyat"ın ne olduğu meselesini açıklarken resimden yola çıkmıştır. 19. yüzyılda İngiltere ve Fransa'da kalıplaşmış edebiyat tarihi düşüncesine kuşkuyla bakan Soseki'yi¹ kendine örnek alan Karatani, modern edebiyattaki manzaraya Çin'in *sansui*² resimlerinden ilerleyerek bakar. Meiji döneminde ortaya çıkan bu resim türünün Batı'nın geometrik perspektifini içerdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Çin'de dağ ve su, dinsel nesnelere olduğu için resimde kullanılıyordu. Oysa geometrik perspektifte belirli bir bakış açısından, belirli bir zaman ve mekân aralığından bahsedilmektedir. Yani geometrik perspektifte bir "benlik" vardır. Bu durum edebiyat bağlamında düşünüldüğünde, yazarın "kendini ifade etme" yolunun modern yöntemlerinden biri olduğu söylenebilir. Manzara, "[s]abit bir bakış açısına sahip bir insan tarafından bütünsel olarak kavranan bir nesne"dir (Karatani 2011, s. 33).

Kitabın kendisinin bir tablo gibi işlendiği *Benim Adım Kırmızı*'ya bakıldığında, romanın başından sonuna kadar nakkaşların Doğu ile Batı resmi arasındaki

¹ Japon romancı.

² Dağ-su.

farkı ortaya koymaya çalıştıkları görülecektir. Kitapta anlatılanlara göre Batı’da ressamlar “perspektif”, “gölge” yöntemlerini kullanarak gerçeğe yakın resimler çizmektedirler. Çizilen bu resimler İslamiyete uygun değildir, “beylerin, papazların, zengin tüccarların ve kadınların bile gözlerinin rengini, tenlerinin dokusunu, dudaklarının benzersiz kıvrımını hatta kulaklarından fişkırın kıllara varana kadar her şeyi olduğu gibi resmedip gösteren bu resimler tapılacak put gibi duvarlara” (Pamuk, 1996, s. 33) asıldığı için de hoş karşılanmamaktadır. Batı ressamlarının aksine Osmanlı nakkaşlarında durum daha farklıdır. Her şeyden önce nakışta önemli olan manadır, kimlik değil: “*Resmin, güzelliğiyle insanı hayatın zenginliğine, sevgiye, Allah’ın yarattığı âlemin renklerine saygıya, iç düşünceye ve imana çağırması önemlidir. Nakkaşın kimliği değil*” (Pamuk, 1996, s.71).

Erzurumlu Nusret Hoca’nın vaazlarından etkilenen ve Frenk usulü resme karşı olan Zarif Efendi’nin söyledikleri de Batı’nın karşısında duran Osmanlı nakkaşlarının resme bakış açısını ortaya koymaktadır. Katil’inin, Zarif Efendi hakkında söylediklerinden durum, açıkça görülmektedir:

“*Perspektif, resmi Allah’ın bakışından sokaktaki itin bakışına indirdiği için değil yalnız, Frenk üstatlarının usullerini kullanmanın, kendi bildiğimizi, kendi hünerlerimizi gâvurların hüner ve usulüyle karıştırmamızın da bizleri saflığımızdan edecek, onların kölesi durumuna düşürecek bir Şeytan ayartması olduğunu söylüyor-*muş” (Pamuk, 1996, s. 185-186).

İslamiyette bireysellik hoş karşılanmadığından, nakkaşlar resimlerini yaparken kimliklerini açığa vurmaktan kaçınmış, Allah’ın varlığını, gücünü resmetmeye çalışarak gerçeklikten uzak durmuşlardır. Öyle ki resimlerin ince ve derin dokunuşundan bakanın “yüzüne bir ışık fişkırılmaktadır” (Pamuk, 1996, s. 363). Karatani’nin *sansui* resmiyle örneklendirerek ortaya koyduğu düşüncesi bu durum ile örtüşmektedir. *Sansui*’de manzara, dinsel ya da tarihsel anlatıları betimleyen resimlerin arka planı olmuştur. Dolayısıyla manzaraymış gibi görünen şey, aslında manzara değildir. Aynı durum *Benim Adım Kırmızı*’da anlatılan Doğu resimlerinde de görülmektedir. Manaya önem veren Doğu resmi daha çok tarihsel ya da dinsel bir içerik taşıırken manzarayı verememiş, “fakir bir kulun, ulu padişaha teslimiyet ve hayranlık duyması” (Pamuk, 1996, s. 357) gibi tarihsel/dinsel içeriği esas almıştır. Bir üslûba sahip olan Batı resmi ise özneliği de ürettiği, bir benliğe sahip olduğu için gerçek manzarayı vermiştir.

Bir yanda bireyselliği hoş karşılamayan Doğu resmi, diğer tarafta tam tersini savunan Batı resmi. Bu durum, kitabın tamamı düşünüldüğünde modern bir manzara ortaya çıkarmaktadır: *Benim Adım Kırmızı* tarihsel ya da dinsel bir meseleden çok, birden fazla “ben”in sesini duyurmasına olanak sağlar. Kitap, minyatürün özneye yer vermemesine, bunun nedenlerine odaklanırken aynı zamanda karakterleri de teker teker konuşturur. Haliyle kitabın kendisi, bireyin bakış açısına yer verdiği için modern manzarayı meydana getirir. Yazara göre roman okumanın zevki de burada yatmaktadır; “[...] dünyayı dışarıdan değil; içeriden, o dünyada yaşayan kahramanların gözünden görebilmekle” (Pamuk, 2016, s. 13).

3. “Manzara Sadece Dışarıda Değildir”

Karatani modern edebiyatta gerçekçi bakış açısının, “içsellik” ve “benlik” ile de ilişkili olduğunu söylemektedir. Modern edebiyatın kökenini manzarada arayan Karatani, bunun salt bir “nesnellik” olmadığını, manzaranın keşfinin ancak “içsel bir altüst oluş”la ortaya çıkabileceğini söylemektedir. “Manzara sadece dışarıda değildir. Manzaranın ortaya çıkması için, algılama tarzının değişmesi gerekliydi ve bunun için de bir altüst oluşa ihtiyaç vardı. Başka bir deyişle, Manzara, “dışarı”yı görmeyen insan tarafından keşfedilmiştir” (Karatani, 2011, s. 39-40).

Benim Adım Kırmızı’da, altüst olan bu içsel insanın manzarasını keşfetmeden önce, kitabın manzarasını çizmek yararlı olacaktır. Modern edebiyatın yerli malzemeyle birleşmesi sonucu oluşan *Benim Adım Kırmızı*’da, Doğu minyatür sanatına, meddahlığa, halkbilimine dair izler görülür. Pamuk bunları ortaya koyarken çoğulcu bakış açısını izleyerek somut-soyut, resim-yazı, Doğu-Batı, kör-gören, yaşam-ölüm, sanat-cinayet, katil-maktul gibi karşıtlıklardan yararlanmıştı (Ecevit, 2016, s. 130). Nitekim resimlerin anlatılıp anlatının resme dönüştüğü bu kitap, kendi başına bir epik resim kitabı hâlini almıştır (Ecevit, 2016, s. 144). Yani kitabın kendisi, bir manzaradır. Dolayısıyla *Benim Adım Kırmızı* için, yazarının gördüklerini farklı yorumlamasıyla, içsellikle meydana gelen bir keşiftir, diyebiliriz.

Benim Adım Kırmızı’da tasavvur edilen bu manzaraya hâkim renk, kırmızıdır. Yıldız Ecevit’in “boyalı metin” (Ecevit, 2016, s. 149) dediği bu kitapta somut yaşamın, dünyanın, cinselliğin rengi olan kırmızı farklı anlamlarıyla kullanılmıştır. Kimi zaman kırmızı ile “zaten tek bir kırmızı vardır ve yalnızca ona inanılır” (Pamuk, 1996, s.217) denilerek Tanrı kastedilirken, kimi zaman da, “Kısa bir sürede bütün her şey kıpkırmızı oldu. Bu rengin güzelliği içime ve bütün âleme doğuyordu” (Pamuk, 1996, s.217) denilerek ölüm sonrası işaret edilmiştir. Kırmızı da bireyin içsel durumuna göre farklı algılanmış, parçalanmıştır.

Kırmızı ile boyalı bir resim olan bu manzaranın derinliklerine inildiğinde, aynı zamanda kitabın kırılma noktaları da olan aşk ve cinayet konusunun, muhataplarını altüst ettiği görülmektedir. Kara’nın çocukluğundan beri Şeküre’ye duyduğu “onca yıllık hastalık”; Hasan’ı “cayır cayır” yakan, onu “ihtiyara çeviren” aşkı; katilin, katillğe alışma süreci, alıştıktan sonra da saklanmak için yaptığı hamleler, bunların hepsi aslında bir “altüst oluş”tur ve bize İstanbul manzarasını onların bakışından göstermektedir.

İlk örnek, bahsettiğim aşk ve cinayet konusunun aktif kişilerinden Kara’ya ait. On iki yıl boyunca Acem ülkelerini gezen, daha sonra İstanbul’a dönen Kara, İstanbul’a ayak basar basmaz kendisini, geçmişte yaşadığı aşkın ölüm kokusunun eşliğinde bulur: “Ölecekler için toprak çekti derler, beni de ölüm çekmişti. İlk başta şehre girdiğimde yalnızca ölüm var sanmıştım, sonra aşk ile de karşılaştım” (Pamuk, 1996, s. 13).

Ölümler ve geçmişleriyle yüz yüze gelen Kara, annesinin ve bu süre içinde ölen amcalarının mezarını ziyaret etmek için Haliç’e bakan mezarlığa gider. Yakınlarını özleminin verdiği acıyla birlikte mezarlar ona artık bambaşka görünür:

“Çamurlu toprağın kokusu hatıralarımla karıştı; birisi annemin mezarının kenarında bir testi kırmıştı, nedense kırık parçalara bakarken ağlamaya başladım [...] Belli belirsiz bir kar atıştırmaya başlamıştı. Oradan oraya savrulan tek tük tanelere dalıp gitmiştim, kendi hayatımın belirsizlikleri içinde yolumu kaybetmiştim ki, baktım mezarlığın karanlık bir köşesinde karanlık bir köpek bana bakıyor [...] Kara köpeğin bana dostlukla kuyruğunu salladığını görüp mezarlıktan çıktım” (Pamuk, 1996, s.14).

Kara, ölüm karşısında kendisiyle yaptığı bu konuşmasında var oluşunu sorgulayan bir tavır içine girer. Bu sorgulamaya bir de sevdiklerinin ölümü eklenince manzara artık onun içinin yansıması olur. Kırık testi parçaları kendi bölünmüşlüğü-nün; “karanlık köpek” belirsizliğinin, sevdiklerinin ölümüyle içine girdiği yalnızlığının somut hali gibi belirir. Bu ziyaretten sonra Enişte Efendi’nin evine giden Kara için, on iki yıl sonra artık eşyalar da hatıralarının bir tezahürüdür. Evde bulunan kilim, sürahi, kahve fincanları, Şeküre ile Aksaray’da kaldığı evden “mutluluk ve resim günlerinin ışıltısından bir şeyler” (Pamuk, 1996, s. 42) taşır. Eşya, somuttan soyuta geçer, duygularının karşılığı olur. Eşyalarla çevrili manzara artık içsel bir çalkalanışın resmi haline gelir.

Zarif Efendi’nin öldürülmesinin üzerinden çok geçmeden, aynı katil tarafından bu sefer de Enişte Efendi öldürülmüştür. Böylece Kara için artık başka bir zorlu süreç başlamaktadır: Şeküre ile evlenmek. “Erkek kardeşi olmadığı için sahipsiz kalmaktan ve kocasının evine dönmek zorunda kalacağından” (Pamuk, 1996, s. 221) korkan Şeküre, Kara ile evlenmeyi kendine bir kurtuluş yolu olarak seçer. Bunun için öncelikle boşanması gerektiğinden, Kara’yı Üsküdar kadısının yanına gönderir, çünkü ancak Şafii mezhebi, kocası seferde olan bir kadını boşayabilmektedir. Eniştesinin öldüğü gün bu işle uğraşan Kara, “bir yandan Şeküre onu aldatıyor, büyük bir kumpasın parçası olarak kullanıyor” diye kuşku duyarken, “bir yandan da mutlu evlilik hayalleri” kurmaktadır. Yaşadığı bu ikilikle Şeküre’nin evinin olduğu sokak ona farklı görünmektedir: “[...] yüksek bir çınar ağacı, eniştemin öldüğü gün harika evlilik hayalleri ve tasarılarıyla eteklerim zil çalarak yürüdüğüm için beni aşağı gördü. Derken, buzlar eridiği için tıslaya tıslaya akan mahalle çeşmesi ‘aldırma,’ dedi bana, ‘işlerini ayarla ve mutlu olmaya bak’” (Pamuk, 1996, s. 224-225).

Kara’nın tasvir ettiği bu manzara, görünenin ötesindedir; sesini duyduğu, onunla konuşan doğa, içselliğinin yansımasıdır. Doğa, ikiliğiyle doğrudan ilişkili olarak bazen onu küçümser bazen de iyi düşünmesi için telkinde bulunur; manzara “görülen” bir şey olur.

Görüldüğü gibi, “manzara, sadece dışarıda değildir. Manzaranın ortaya çıkması için, algılama tarzının değişmesi gerekliydi ve bunun için de bir altüst oluşa ihtiyaç vardı” (Karatani, 2011, s. 39). Kara, İstanbul’a alışmaya çalışırken hem eniştesinin ölümüyle hem de on iki yıllık aşkıyla karşı karşıya gelmiş ve bu durumla

mücadele etmiştir. Karatani'nin bahsettiği “algı değişmesi” bu süreçte oluşmuş ve altüst olan Kara için İstanbul'a ait bu manzara, içselliğinin dışavurumu haline gelmiştir. İstanbul onun için artık eski İstanbul değildir. Böylelikle biz de “romadaki manzaranın, romanın içindeki kahramanların ruh durumunun bir uzantısı, bir parçası olduğunu sezerken, benliğimizin de yumuşak bir geçişle bu kahramanlarla özdeşleştiğini fark ederiz” (Pamuk, 2016, s. 13). Nitekim bu da modern edebiyatın getirilerinden biridir.

4. Katil'in İkilikleri Karşısında İstanbul

Kitapta altüst olan bir başka kişi de Katil'dir. Padişahın istediği kitabı hazırlarken kendilerine engel olacağını düşündüğü Zarif Efendi'yi öldüren Katil, gün geçtikçe Allah'ın insanlara, cinayet işlememesi için verdiği korkuyu yenmektedir. Nitekim Zarif Efendi'den sonra bu duyguyu Kara'ya da beslemeye başlamıştır. Enişte Efendi'nin kitabın çalışmalarına Kara'yı dâhil etmesi ve Kara'nın katili bulmak için geldiği havasını vermeye çalışması Katil'i sinir etmiş, öldürme hissini Kara'nın üzerinde toplamasına sebep olmuştur. Hatta bu hissi sanki iyi şeylere vesile olacakmış gibi göstermiş, kendine hayatının manzarasını çizmiştir: “*Cinayet sonrası, birkaç gün boyunca ellerimin titremesini bir yana bırakırsak, o sefili öldürdüğümünden beri daha iyi çiziyorum, daha parlak ve cesur renk çekiyorum ve en önemlisi hayal gücümün harikalar yarattığını görüyorum*” (Pamuk, 1996, s. 119).

Cinayetin kendisi üzerinde ne kadar iyi etki bıraktığını söyleyen Katil'in en büyük derdi, anlaşılmanaktır; bunun için herkese ve her şeye kırgındır. İstanbul'da da kendisini takdir edecek insanın olmadığını söyleyen Katil, Haliç'e bakarak o koskoca şehirde şunları görür:

“*Cibali açıklarından, Haliç'in ta ortasından öfkeyle baktım İstanbul'a. Karla kaplı kubbeler birden çıkıveren güneşin altında parıl parıl ışıldadılar. Bir şehir ne kadar büyük ve renkliyse, suçunuzu ve günahınızı gizleyeceğimiz o kadar çok köşesi, ne kadar kalabalıksa, suçunuzla aralarına karışabileceğimiz o kadar insanı var demektir. Şehirlerin zekâsı, barındırdığı âlimlerle, kütüphaneler, nakkaşlar, hattatlar ve medreselerle değil, karanlık sokaklarında binlerce yılda sinsice işlenmiş cinayetlerin çokluğuyla ölçülmeli. Bu mantıkla İstanbul'un bütün cihanın en zeki şehri olduğundan hiç şüphem yok*” (Pamuk, 1996, s. 119).

Kimilerine ilmin ve kültürün merkezi olarak görünen İstanbul, Katil'in gözünde işlenen cinayetleriyle âdeta bir zekâ merkezidir. Gördüğü parıltı, suçların “şaşaası”dır; aydınlık diye tasavvur edilen şey, günahların, karanlığın tasavvurudur. Katil İstanbul'un bu diğer yüzünü çözmüştür, çünkü işlediği cinayetler ona bu ayrıcalığı, “zekiliği” bahşetmiştir.

Zarif Efendi'yi öldürürken, “Ama yaptığım şeye dertleneceğime, başladığım şeyi bir an önce bitirmek istiyordum,” (Pamuk, 1996, s.30) diyen Katil'in en çarpıcı özelliği de soğukkanlı oluşudur. Kitabın sonuna kadar işlediği cinayetlere olumlu bir

mazeret sunan Katil, zaman zaman da içine girdiği ruhsal durumdan kaynaklı ikilikler yaşamaktadır. Kara’yı öldürmek istediği anlar, bu durumunun en belirgin örneğidir:

“[...] Şimdi sekiz on adım koşup, arkasından yetişip, Kara’nın kafasına bütün gücümlle bir darbe indirirsem, her şey eskisi gibi sürecek, Enişte Efendi beni kitabımızı bitirelim diye çağıracaktı. Ama aklımın daha dürüst ve ihtiyatlı (dürüstlük çoğu zaman korkaklıktan başka nedir?) bir yanı, gebertip kuyuya attığım rezilin gerçekten bir iftiracı olduğunu da hâlâ bana söylüyordu” (Pamuk, 1996, s. 145).

Katil’in kitap boyunca ara ara devam eden bu tavrı, ancak kitabın sonuna geldiğinde yok olmaktadır. İşlediği cinayetleri açıklayan Katil’in, kaçmak üzere yola koyulduğunda gördüğü manzara şöyledir:

“Elimi kana buladıktan sonraki günlerde sokaklarda yürürken bana hep düşmanca bakan İstanbul’un bütün köpekleri, karanlık ağaçları, kör pencereleri, kara bacaları, sabah namazına koşan çalışkan ve mutsuz erkencileri ve hayaletleri, cinayetlerimi itiraf edip hayatımın şehrini terk etmeye karar verdim vereli bana dostlukla bakıyorlardı artık” (Pamuk, 1996, s. 459).

Bir sonuca varmış olmanın rahatlığıyla Haliç’te daha önce cinayetler gören, Haliç’e öfkeyle bakan Katil, artık daha başka bir manzara görmektedir: “İki balıkçı sandalı, yelkenleri sarılı yük gemileri, unutulmuş bir kadirge, hiç gözükmeyen dalgalarla ağır ağır sallanarak gitme, gitme dediler bana” (Pamuk, 1996, s.459).

Karatani’ye göre ancak çevresine karşı ilgisiz olan kişi, manzarayı kendi iç dünyasıyla birlikte algılar. Kant’ın, doğal, nesnelere içinde değil, bizim yüreğimiz ve bilincimizin içinde mevcut dediği yücelik de burada meydana gelir (Karatani, 2011, s. 43). Katil, etrafındaki her şeyi sadece kendi perspektifinden görür, algısı sınırlı olduğu için anlaşılmadığını düşünür. Kendine yönelen Katil, kendi manzarasını inşa eder; somut olan soyuta dönüşür. Karatani’nin bahsettiği, modern edebiyatta keşfedilen manzara da budur.

5. İçselliği Üreten İtiraf

Kojin Karatani’nin *Derinliğin Keşfi* kitabında değindiği önemli meselelerden biri de “itiraf”tır. Karatani, Batı romanının kurguyu hakikat gibi göstermek için itiraf denilen biçimi kullandığını, bunun da gerçekliği yansıttığını ifade etmiştir. Ona göre, içselliği üreten şey, itiraf denilen sistemdir. Asıl olan neyin, nasıl ifade edileceği değil, itiraf sisteminin kendisidir. İnsanlar gizlenmesi gereken şey olduğu için itiraf etmezler; gizlenmesi gereken içselliği, itiraf etme zorlaması üretir (Karatani, 2011, s. 99). İtiraf sayesinde de özne, içselliğini dışarı yansıtır.

Karatani’nin görüşü bağlamında *Benim Adım Kırmızı*’ya bakıldığında, kitabın kendisinin bir itiraf olduğu, “Resmedilecek bu hikâyeyi, belki yazar diye, bu yüzden anlattım oğlum Orhan’a,” (Pamuk, 1996, s. 470) diyen Şeküre aracılığıyla öğrenilmektedir. Orhan, Şeküre, Şevket ile birlikte metinde görülen otobiyografik düzlem ile Pamuk’un sanatçı kimliği gösterilmektedir. Bu da kitabın, kendi başına,

Karatani'nin sözünü ettiği "itiraf" kavramı ile ilişkilendirilebilir. Yazar, Şeküre'ye kitabı yazma nedenini söyleyerek kendi içsel manzarasının resmini çizer.

Kara, Şeküre, Hasan'ın yazdığı ve aynı zamanda karakterlerin birbirlerine duydukları aşkı ortaya koyması bakımından itiraf olarak da nitelendirilebilecek mektuplar önemlidir. Zira aşk, kahramanların manzaraya bakışını etkilemektedir. Kara'nın Şeküre'ye yazdığı mektuplarından birinde, yıllarca hayaliyle yaşadığı Şeküre'yi hâlâ ne kadar çok sevdiğini söylediği görülür. Kendisine inanmayan Şeküre'yi ikna etmeye çalışan Kara, onu nasıl düşlediğini anlatırken manzarayı yeniden şekillendirir:³

"Gece yarıları umutsuz bir hancı ile idam kaçkını haydutlardan başka kimseciklerin konaklamadığı ıssız ve lanetli kervansarayların pencerelerinden çıplak dağlara vuran ay ışığını seyrederek ve benden de bahtsız yalnız kurtların ulumalarını dinleyerek uyumaya çalışırken, bir gün ansızın bana, işte o pencerede görüldüğün gibi görüneceğini düşünüyordum" (Pamuk, 1996, s. 100).

Sonuç

Modern edebiyatın kökenlerini 19. yüzyılın sonlarında arayan Karatani, özgün bir modernizm eleştirisi yaptığı *Derinliğin Keşfi* nde "manzara", "içsellik", "itiraf" gibi kavramların modern edebiyatı nasıl etkilediğini ortaya koymuştur. Modern edebiyatın ortaya çıkışının "manzara" ile başladığını söyleyen Karatani, bu görüşünü, manzara denilince akla ilk gelen resim türü üzerinden açıklamıştır. Ancak "içsel" bir insanın manzarayı keşfedebileceğini söyleyen Karatani, bu durumun altında yatan nedenin de "altüst oluş" olduğunu söylemiştir. Onun Simmel'den aktardığı şu görüş, manzaranın keşfinde içsel insanın "bakışına" muhtaç olduğu tezini açıklamak istediğini gösterir: "Yanılmıyorsam, yeryüzünde çeşitli nesnelere sıralanıp genişlediği bu görüntünün, aynen olduğu gibi gözlerimize yansıdığına, manzaranın oluşamayacağı bugüne kadar açık seçik bir biçimde tartışılmadı. Bu dış nesnelere manzarayı doğuran kendine özgü ruhsal süreci, çeşitli ön kabuller ve biçimler aracılığıyla açığa vurmak isterim" (aktaran Karatani, 2011, s. 34-35).

Karatani'nin manzara ve içsellikle ilgili ortaya koyduğu tezleri, *Benim Adım Kırmızı* üzerinde düşünüldüğünde kitabın kendisinin bir manzara olduğu görülmektedir. Bu manzara bir yandan minyatürlerle örülürken diğer yandan öyküleme yöntemiyle, yazılarak inşa edilmiştir. "Romanın dili, birbirinden uzak ve ayrı bütün [...] şeyleri birleştirmemize ve kahramanların kafalarının içerisini ve dışarısını tek bir bakışın parçası olarak görmemize yardım" etmiştir (Pamuk, 2016, s. 13). Manzara

³Bu itiraflar dışında kitapta yer alan diğer itiraflar (Katil'in işlediği cinayetleri Enişte Efendi'ye söylemesi; Kara, Kelebek ve Leylek tarafından sorguya çekilen Katil'in Zarif Efendi'yi öldürdüğünü itiraf etmesi) daha çok kurguyu şekillendirmede bir form olarak kullanılmaktadır; içsel altüst oluşun tezahürü değildir.

ise altüst olan kişilerin gözünde yeniden canlanarak görünenin aksi bir anlama bürünmüştür. Karatani’nin de dediği gibi keşfedilen manzara, aynı zamanda yadsınmıştır. Aşk, cinayet, ölüm karşısında duyulan acı, öfke, özlem İstanbul’u farklı pencerelerden “görme” olanağını doğurmuştur. Nihayetinde Karatani’nin üzerinde durduğu, modern edebiyatın bireyden ve yaşadıklarından bağımsız ilerlemediği tezi, özellikle Kara ve Katil üzerinden kanıtlanabilmiştir.

KAYNAKÇA

Baudelaire, Charles. (2017). *Modern Hayatın Ressamı* (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Berman, Marshall. (1994). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çalışlar, Oral. (1998). “Nakkaşın Mürekkebi Kırmızı”. *Cumhuriyet Dergisi*, 665: 1-5.

Doğan, Zafer. (2014). *Orhan Pamuk Edebiyatında Tarih ve Kimlik Söylemi*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Ecevit, Yıldız. (2016). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gürbilek, Nurdan. (2014). *Son Bakışta Aşk (Walter Benjamin’den Seçme Yazılar)*. İstanbul: Metis Yayınları.

Jusdanis, Gregory. (2015). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.

Karatani, Kojin. (2011). *Derinliğin Keşfi* (Çev. Devrim Çetin Güven, İnan Öner). İstanbul: Metis Yayınları.

Kırmızısakal, Koray. (2016). *Oğuz Atay’da Manzara’nın Keşfi*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo, Sinema ve Televizyon Anabilim Dalı, İletişim Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul.

Pamuk, Orhan. (1996). *Benim Adım Kırmızı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, Orhan. (2016). *Saf ve Düşünceli Romancı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Renda, Günsel. (2001). *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Promete Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 122-146

19. YÜZYIL DİVAN ŞAİRİ HAYRÎ VE ŞİİRLERİ

19th Century Diwan Poet Hayri and His Poems

(Makale Geliş Tarihi: 05.10.2020 / Kabul Tarihi: 16.07.2021)

Orhan KILIÇARSLAN*

Öz

Divanlar arasında şairin kendisi tarafından tertip edilenler/görülenler olduğu gibi ölümlerinden sonra bir başkası tarafından derlenmiş örneklere de rastlanabilmektedir. Şiirleri herhangi bir sebepten toplanamamış şairlere ilişkin bilgiler döneminin edebiyat ve kültür hafızası olan mecmualar vasıtasıyla ortaya konulabilir. Sistematik bir biçimde yazılan mecmualar olabildiği gibi belirli bir düzeni takip etmeyen mecmualar da vardır. Bu mecmualar içinde şiirlerinden örnekler olan şairler hakkında edebiyat kaynaklarında yer alan sınırlı bilgilere yeni bilgiler eklenebilmektedir. Mecmualar, diğer mecmualarda/kaynaklarda geçen şiirlerin karşılaştırılması yoluyla şairin kimliğinin tespit edilmesi açısından da önemlidir. Ayrıca bu kayıtlar, şairin kendi dönemi ile önceki ve sonraki dönem şairleri ile olan ilişkilerini tespit etme açısından da değerli bilgiler sunar. Bu değerlendirmelere örnek teşkil eden bir mecmua Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 2299 numarada kayıtlıdır. Mecmuada 19. yüzyıl şairlerinden Hayrî'nin şiirleri tespit edilmiş, bu şiirlerden hareketle şairin şiirlerine dair değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hayrî, Divan Şiiri, Mecmua, Şiir, 19. yüzyıl.

Abstract

Among diwans there are ones which are arranged/analysed by the poet himself and also those which are compiled by someone else after the decease of poets. Information about poets whose poems could not be compiled for any reason could be attained thanks to periodicals which serve as the literary and

* Dr. Öğr. Üyesi., Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı., Assist. Prof. Dr., Duzce University, Faculty of Science and Literature, Turkish Language and Literature. orhank19@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9479-6975>.

cultural database of the period. There are periodicals which are released systematically and also those which have no regularity. Within these periodicals, we can add new information about a poet with poetry samples to the existing restricted ones in literary sources. Periodicals are important for detecting the identity of the poet by comparing his poems included in other periodicals/resources. Also, these records provide us with valuable information for detecting the relation of poet's era with his previous and following period. A periodical which sets an example for these evaluations is recorded in 22 Sel 2299 at Edirne Selimiye Manuscript Library. On this periodical, the poems of Hayri who is one of 19th century poets have been detected and with reference to these poems, evaluations on the poems of the poet have been carried out.

Keywords: Hayri, Diwan Poetry, Periodical, Poet, 19th century.

Giriş

Edebiyat tarihi için temel kaynaklardan olan şiir mecmuaları, çoğunlukla farklı şairlerin şiirlerinin bir araya getirildiği eserlerdir. Bazı şiir mecmualarında bir veya birden fazla şairin zemin şiirine yazılan nazirelerin derlendiği de görülmektedir. Mecmuaların tertibinde mürettibin şahsi beğenileri belirleyici olabileceği gibi belli bir özellik/unsur esas alınarak da derlemeler yapılmıştır. Şiir mecmuaları arasında farklı yüzyıllara dağılmış şairlerin şiirlerinin kaydedildiği örnekler yanında aynı zaman ve zeminde yer alan, aynı coğrafyayı paylaşan şairlerin şiirlerinden örneklerin toplandığı mecmualarla da karşılaşılabilir. Mecmualarda kaydedilmiş olan bir şaire ait şiirler, bu şairin pek çok şiir mecmuasına girmiş aşına şiirleri olabileceği gibi muhtemelen başka ana bir kaynaktan çekilmiş şiirleri de olabilir. Bu kaynaklar arasında tezkireler, nazire mecmuaları, diğer şiir mecmuaları vb. sayılabilir. Bu ihtimaller dışında şairin dağınık bir biçimde bulunan şiirlerinin bir mecmua/defter içine girmesi, derlenmesi amacı güdülerek kaydedildiği de düşünülebilir.

Şiir mecmuaları, düzenleyicilerinin şahsi beğeni ve zevklerini yansıtması bakımından incelenmesi gereken eserlerdir. Sadece bu durum dahi bir şiir mecmuasını özel kılan unsurlardandır. Bunun yanında gelenek içinde mecmua tertiplerinin belli kaideler etrafında şekillendiği de söylenebilir. Mecmuaların derlenmesinde belli usullerden ziyade daha özel ve sınırlayıcı unsurların dikkate alındığı mecmua örnekleriyle de karşılaşılmaktadır. Bir meşrebe yahut bir meslek zümresine ait şairlerin şiirlerinin derlendiği örnekler yanında bir bölge yahut bir şehir özelinde derlenen şiir mecmuaları da vardır. Bu tarz mecmualarda çoğunlukla belirlenen bölge yahut şehre aidiyeti olan şairlerin şiirleri toplanmıştır. Belirli unsurlar etrafında oluşturulan mecmualar -diğer örneklerine benzer şekilde- öncelikli olarak biyografik bilgilerin detaylandırılması veya yanıltıcı bazı tarihi kayıtların düzeltilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanında bu mecmualar vasıtasıyla hiçbir kaynaktan adına, mahlasına rastlanıl(a)mayan şairler hakkında fikir edinilebilecek kadar bilgiye ulaşabilme durumu da söz konusudur.

Şiir mecmuaları içinde bir şehre ait şairlerin şiirleri özelinde derlenen mecmualara örnek olarak Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 22 Sel 2299 numarada kayıtlı mecmua gösterilebilir. Mecmuanın geneline bakıldığında ilk dikkat çeken özellik şiirlerin şairlerine ilişkin verilen "Edirneli/Edirnevî" kayıdır. Mecmuanın bütünündeki şiirlere bakıldığında mecmuanın Edirne'de doğan, yetişen yahut çeşitli vesilelerle bu şehirde bulunan şairlerin şiirlerinden yapılan bir seçki olduğu görülmektedir. Mecmuanın tamamı manzum metinlerden oluşmayıp çeşitli sayfalarda mensur kısımlar da vardır. Mecmua varak usulünde numaralandırılmamış, her varağın bir yüzü sayfa olarak değerlendirilerek tekil numaralandırma yapılmıştır. Mecmuada manzum ve mensur kayıtlar birbirinden farklı yönere kaydedilmiş ve her iki kısımda yeniden numaralandırılmıştır. Mecmuanın özellikle üst ve boşta kalan kısımlarına manzum kısımlar eklenmiştir. Bu da manzum kısımların mecmuaya sonradan eklendiğini göstermektedir. Manzum ve mensur kısımlar arasında yazıların ve tertibin farklılığı da bu durumu desteklemektedir.

Mecmuanın manzum kısımlarında "Edirneli/Edirnevî ..." ibaresi ile kaydedilen şiirlerden başka, hat olarak mensur kısımla benzerlik gösteren bazı manzum parçalar da vardır. Bu manzum parçalar yine Edirneli bir şair olan Hayrî'nin çeşitli nazım şekillerindeki şiirleridir. Bu şiirler diğer manzum kısımlardaki sıralamadan farklı olarak peş peşe yazılmıştır. Mecmuada asıl manzum kısmı oluşturan sayfalarda bir şairin birden fazla şiiri, zaman zaman araya başka şairlerden örnekler alınarak yazılmıştır. Hayrî'nin şiirlerinin olduğu kısım mecmuanın 44-49. yaprakları arasındadır. Bu numaralar, toplamda 86 varaktan oluşan mecmuada şiirlerin olduğu yapraklara verilen tekil numaralandırma değildir. Buraya kaydedilen şiirlerden bazıları şair ve şiirleri hakkında bilgi veren -özellikle Edirne tarihini ve kültürünü anlatan- biyografik kaynaklarda da kayıtlıdır.¹

1. Hayrî ve Şiirleri

Kaynaklarda Konyalı, Konevî-zâde olarak anılan döneminin tanınmış hattatlarından Abdullah Rüşdi Efendi'nin oğlu olan Hayrî'nin adı Mehmed'dir. İlmîni ilerletip belirli bir seviyeye geldikten sonra kâtiplik mesleğine yönelen Hayrî, Reşid Paşa-zâde Deli Emin ve Mirza Saîd Paşa'nın divan kâtipliklerinde bulunmuştur. Hâcelik rütbesi alan şair, sonrasında Haziran 1846'da Rumeli ordusu müşirliğine getirilen Ömer Lütfi Paşa'nın yanında bir süre kâtiplik vazifesinde bulunmuş ve Silistre Defterdarlığı görevine tayin edilmiştir. Son görevi olan Silistre Defterdarlığı'ndan ayrıldıktan sonra döndüğü İstanbul'da vefat etmiştir.

Şairle ilgili bilgi veren tezkirelerden *Hâtîmetü'l-Eş'âr*'da yukarıda verilen bilgilerin dışında onun eserleri hakkında "*Mûmâ-ileyhin haylice eş'âr-ı dil-nişîni ve*

¹ Karşılaştırma için bkz. Adıgüzel, Niyazi; Gündoğdu, Raşit. (2014). *Ahmed Bâdî Efendi Riyâz-ı Belde-i Edirne 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları; Peremeci, Osman Nuri. (2011). *Edirne Tarihi*. Edirne: Bellek Yayınları; Canım, Rıdvan. (1995). *Edirne Şâirleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Dîvân-ı Şevket'e mazbutça bir şerh-i metîni vardır" bilgisi verilmiştir. (Çiftçi, e-kitap 2017: s. 124). Şairin şiirlerine örnek olarak *Hâtîmetü'l-Eş'âr*'da "*Nedir o şûhda âyâ bu dil-şikenlikler / Kırıp geçirdi bizi bu sitem-figenlikler*" matlali gazeli kaydedilmiştir. Hayrî'nin eserleri konusunda Ahmed Bâdî ise *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'sinin şuara faslında onun, *Dîvân-ı Şevket'e* bir şerh yazdığını ve bir hayli de şiiri olduğunu söyleyerek *Hâtîmetü'l-Eş'âr*'da geçen aynı bilgileri verir; "*Âsâr-ı ilmiyesinden Dîvân-ı Şevket'e bir şerh-i metîni ve haylice eş'âr-ı dil-nişîni vardır*". (Adıgüzel ve Gündoğdu, 2014: s. 1726). Ahmed Bâdî, Hayrî'nin şiirini "*dil-nişîn*" olarak değerlendirdikten sonra şaire ait 1 kaside, 3 gazel, 3 beyit ve 1 müfredini kaydetmiştir. Hayrî'nin kasidesi, Ahmed Bâdî'nin *Riyâz Belde-i Edirne*'sinde "*Emin Paşa vasfında söylemiş olduğu Ramazaniye Kasidesinden*", mecmuada ise "*Edirneli Hayrî Efendi Kasîde der-vasf-ı Emîn Paşa*" başlığı altına kaydedilmiştir. Ahmed Bâdî'nin eserinde bu kasidenin ilk 7 beyti yazılmıştır. Kasidenin beyit sayısı mecmuada 37'dir. *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'de şairin 3 gazeli, mecmuada ise 16 gazeli kaydedilmiştir. Şairin 3 gazeli hem *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'de hem de mecmuada ortaktır.² Bu gazellerin matla beyitleri şu şekildedir;

Nedir o şûhda âyâ bu dil-şikenlikler
Kırıp geçirdi bizi bu sitem-figenlikler

Gamzesi tahrîb-i bünyân-ı dili tedbîr eder
Lîk çeşm-i iltifâtı bak yine ta'mîr eder

Nedir bu pîçîş-i hâtır hayâl-i zülfün ile
Tolaşdı rişte-i fikr iştigâl-i zülfün ile

Ahmed Bâdî'nin Hayrî'nin biyografisi altına şiirlerinden verdiği örnekler içerisindeki 2 beyit ve "*Târîh-i Berây-ı Lihye-i Hod, Târîh-i Berây-ı Lihye-i ser-Tâtârân*" başlıklı iki tarih de mecmuada yer almaktadır. Bu şiirler dışında mecmuada

² Ahmed Bâdî'nin *Riyâz-ı Belde-i Edirne* adlı eseri ile Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 22 Sel 2299 ve 22 Sel 2110 numarada kayıtlı mecmualar arasında özellikle hat/yazı açısından benzerlikler vardır. İki mecmuanın da tertip özelliklerinden hareketle Bâdî'nin eserinden parçalar yahut bu eserin bir başka müsveddesi olduğu söylenebilir. *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'nin Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 22 Sel 2315/1, 22 Sel 2315/2 ve 22 Sel 2315/3 bulunan müsvedde nüshalarında yer alan şairler kısmı ile yapılan karşılaştırmada aynı şair ve şiir örnekleri olmakla birlikte özellikle biyografik bilgilerin eksikliği ve nüshada yer almayan şiirlerin bulunması yönüyle bu iki mecmua ile müsvedde nüsha ayırmaktadır. 22 Sel 2299 numarada kayıtlı mecmuada manzum kısımların mecmuaya sonradan dahil edilmiş olması durumu, bu ayırışmanın önemli göstergelerindedir. Bir diğer nokta ise Ahmed Bâdî'nin eserindeki alfabetik tasnifin mecmuada yerini seçilmiş şair ve şiirlere bırakmasıdır. Bu durumda yukarıdaki numaralarda kayıtlı mecmuaların Ahmed Bâdî'nin *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'sinden seçilen şiirlerin başka bir mecmuaya kaydedilmiş biçimi yahut aynı müellifin müsveddesi için derlediği notlar olduğu söylenebilir.

Hayrî'ye ait “*Târîh-i Berây-ı İbkâ-yı Veliyyü'n-Ni 'amî, Târîh Berây-ı Tabye-i Golos, Târîh Berây-ı Lihye-i Veliyyü'n-Ni 'amî, Târîh Berây-ı Lihye-i Fakîr, Berây-ı Târîh-i Tâtârân Bâ-Ni 'me, Târîh-i Mansıb Şoden-i Veliyyü'n-Ni 'amî*” başlıklarında tarih kıtaları ve beyitleri vardır.

Edirneli Hayrî hakkında bilgi veren kaynaklardan olan Sicill-i Osmânî'de şair ile ilgili oldukça kısa malumat verilmiş, şairin doğum yeri, bulunduğu görevler ve eserlerinden bahsedilmiştir; “*Edirnelidir. Kâtiplikten yetişip Serdâr-ı ekrem Ömer Paşa'ya divan kâtibi, 1270'de (1853/54) Silistre defterdarı olup sonra vefat etti. Şair olup Divan-ı Şevket Şerhi bunundur*” (Akbayar, 1996: s. 663).

Tezkirelerde kendisi ve üslubu ile ilgili çok fazla bilgi bulunmayan Hayrî'ye ilişkin değerlendirmeler, çoğunlukla Edirne özelinde yazılan tarihî ve edebî kaynaklarda verilen bilgilerle sınırlıdır. Bu bilgilerde şairin çok fazla şiiri örnek olarak verilmemiş, şairliği ve üslubuna dair değerlendirmeler de sınırlı kalmıştır. Eldeki şiirlerinden hareketle şairin oturmuş bir üslubunun olduğu söylenebilir. Bu durum, şairin mecmuaya kaydedilen şiirlerinden daha fazla şiiri olabileceğini de akla getirmektedir. Özellikle “Emin Paşa vafında” yazdığı kasidesinde şairliğine ilişkin yaptığı değerlendirmeler nazm ile ‘haylice’ uğraştığını göstermesi bakımından önemlidir. Kasidesinin fahriye kısmında şairliğinin değerlendirmesini yaparken kendisine “şâ'ir-i kudsî-nefes ve mu'cize-gû” sıfatlarını yakıştıran şair, sözlerinin “ilham” edildiğini söyler. Şairliğine ilişkin kullandığı bu ifadeler ile kendisinden ‘mu'ciz-beyân (G85/5), şâ'ir-i kudsî-nefes ü hak-gû (K39/47)’ olarak bahseden Nef'î'yi akla getirir. Sözlerini hayat vermesi bağlamında Mesîh'in ölüleri diriltmesine benzeten şair, kendisinin de gam ve keder ölümlerine hayat verdiğinden bahseder.

Kim şâ'ir-i kudsî-nefes ü mu'cize-gûyum
Hep sözlerim ilhâm idüğü sırr-ı 'ayândır

İşte eser-i feyz-i kelâmım çü Mesîhâ
Çok mürde-i endûh u gama rûh-resândır

Fahriye kısmında memduhu üzerinden şiirine dair söyleyişlerde bulunan şair şiirdeki maharetini, hakikati anlatması bağlamında değerlendirir. Kasidenin bu kısmındaki diğer beyitlerde de şair sözünü “sihr ü beyân” biçiminde tarif ederken aynı zamanda inci, gevher olarak da vasıflandırır;

Beyne'l-vüzerâ hak bu ki yok zâtüña akrân
Ben şâ'irim ammâ sözümü sanma yalandır

Hayrî ne bu ibrâz-ı mübâhât ile da'vâ
Farz eyleyelim ki sühamîñ sihr ü beyândır

Bî-ragbet olup hâk-i mezelletde kalınca
Ma'nide kelâmın turalım gevher-i kândır

Şairin şiirin kıymeti noktasında kadrinin kıymetinin bilinmediğine ilişkin bir değerlendirmesini de görmek mümkündür;

Nakkâd-ı felek böyle sözü bir pula almaz
Ehl-i hüneriñ anıñ için hâli yamandır

Hayrî'nin mecmuada yer alan şiirleri değerlendirildiğinde klasik tarzı benimsediği ve bu tarzı devam ettirdiği görülmektedir. Özellikle Emin Paşa'nın övgüsünde yazdığı methiye, klasik kaside tertibine uygundur. Kasidelerde yer alan nesîb, girizgâh, tegazzül vb. bütün bölümler Hayrî'nin bu kasidesinde de vardır.

(Medhiye)

Cem-pâye hümâ-sâye Emîn Paşa ki anıñ
Zâtı cesed-i kişver-i devrâna revândır

Bahr-i himemi eyledi dünyâyı ihâta
Nehr-i keremi 'âleme dâ'im cereyândır

...

Sensin o 'atâ-kâr ki Hâtem saña nisbet
Muhtâc-ı direm sâ'il-i cûyende-i nândır

Sensin o sûtûde-halef-i mâder-i devrân
Kim zâtıñ ile 'âlemiyân fahr-ı Keşândır

(Tegazzül)

Ey nâle saña kim dedi var yâri uyandır
Ol âfeti ta'ciz edip benden usandır

Elbet urulur cân u göñülden aña 'âlem
Bir kirpigi ok kaşı kemân yosma civândır

Ol gonçeye isbât-ı dehen eyleseler de
Ben yok yere billâhî inanmam o yalandır

...

(Fahriye)

Beyne'l-vüzerâ hak bu ki yok zâtıña akrân
Ben şâ'irim ammâ sözümmü sanma yalandır

Kim şâ‘ir-i kudsî-nefes ü mu‘cize-gûyum
Hep sözlerim ilhâm idüğü sırr-ı ‘ayândır

(Duâ)

Söz gâyete erdi yeter itnâb ile tasdî‘
İfâ-yı du‘â eyleyecek vakt ü zamândır

Gazeller ile karşılaştırıldığında terkiplerin kasidede daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte kullanılan terkipler şiir geleneği içinde sıkça karşılaşılan örneklerdendir. Kasidenin bir ramazaniye olmasından dolayı kurgulanan hayaller de bu tür özelinde olmuştur.

Ta‘rîz için ehl-i dili ya asdı sipihre
Misvâk-ı dü-tâ-yı sûfiyân-ı ramazandır

Etmişdi o meh vuslatı iftârın işâret
‘Aks etdi sipihre eser-i sîm-benândır

Etmişdi bizi vuslatı iftârına da‘vet
Bilmem ‘acep ol vakt-i mübârek ne zamândır

Hayrî’nin gazellerindeki hayaller bilindik, şairlerin sıkça başvurduğu tasvirlerdir. Gazellerin çoğunda sevgiliye terennüm söz konusudur. Güzellik unsurları ve bu unsurların şair penceresinden yorumu dikkat çekicidir. Temel tipler gelenek içinde belirli özellikler çerçevesinde ele alındığından şiirlerde kullanılan kelime kadrosu ve terkipler de aynı doğrultuda tekrar edilmiştir.

Şükûfe-zâr-ı hayâlimde bir gül-i terdir
‘İzâr-ı yâr ki rengîn ü hoş musavverdir

Nice mest-i müdâm olmaz hayâl etdikçe ‘uşşâkı
Tasavvurda lebi gûyâ şarâb-ı erguvânîdir

Şûriş-i zülfü cihânı târumâr eyleser de
Bir nigâh-ı nâz-âlûdu yine teshîr eder

Şair, Emin Paşa’nın methinde yazdığı gazellerde de aynı üslubunu devam ettirmiş, bir sevgili/memduh ve onun özellikleri üzerinden hayaller ve söyleyişlerde bulunmuştur. Gazellerde bir sevgiliyi hatırlatan “itâb-ı nâz-âlûd, perî-rûy, mübtelâ-

yı hüsn ü ân, ‘ârız-ı yâr, gül-i handân vb.’ ifadeleri de gelenek içinde şairlerin zihninde yer edinmiş söyleyişlerdir.

‘Îtâb-ı nâz-âlûdu safâ-yı câvidânîdir
Hitâb-ı feyz-i mezmûru cihâna rûh-ı sânidir

N’ola her ân añıp nâlân olursam ol perî-rûyu
Ki zîrâ gönülüm anıñ mübtelâ-yı hüsn ü ânıdır

Bir kerre nigâh etmiş idim ‘ârız-ı yâre
Bâg-ı dil ü cân hep gül-i handân ile toldu

Klasik şiirdeki temel tiplere ilişkin söyleyişler yanında şairlerin sıkça dillendirdiği felekten şikayet konusunda Hayrî’nin de benzer söyleyişleri vardır. Şaire göre işi cevri etmek olan felek her daim cefasını arttırmakta, vefanın emaresini dahi göstermemektedir.

Bilmem a felek cevriñi müzdâd nedendir
N’etdüm saña bu mertebe bî-dâd nedendir

Sifâl-i bezm-i safâ dâ’ir olmadı gitdi
Felekde mihr ü vefâ zâhir olmadı gitdi

Şairin kendi şairliği ve şiirine ilişkin yazdığı bir gazel, onun kendi şiirini nasıl vasıflandırdığını göstermesi bakımından önemlidir. Beş beyitten oluşan gazelin ilk üç beyti musarradır ve zü’l-metâlî bir gazeldir. Şair gazelde şiiri/sözü için “feyz-fermâ-yı cihân, rûh-bahş-ı mürdegân, nutk-ı ‘Îsâ-vâr, vâridât-ı genc-i ilhâm u ma‘ânî” terkiplerini kullanırken aynı zamanda düşmanlarına karşı da sözünün “zehr-i mâr” olduğunu söyler.

Hâver-i mihr-i sühandır tab‘-ı pür-envârımız
Feyz-fermâ-yı cihân olsa ne var eş‘ârımız

Rûh-bahş-ı mürdegândır nutk-ı ‘Îsâ-vârımız
Kec-nazar hussâda zehr-i mârdır güftârımız

Vâridât-ı genc-i ilhâm u ma‘ânî kâlimiz
‘Âleme bahş-ı nisâb-ı zevk ider âsârımız

Edirneli Hayrî'nin mecmuada yer alan şiirlerinden hareketle onun klasik üslupta şiirler yazan bir şair olduğu söylenebilir. Şairin gazellerinde klasik üslubun özellikleri ve kullanılan hayal/tasvirlerin ortaklığı göze çarpmaktadır. Kurduğu hayaller kullandığı mazmunlarda bu ortaklığı devam ettirdiği söylenebilir. Şairin, şiirine ilişkin değerlendirmeleri de genel anlamda şairlerin benzetme dünyasına paralel biçimde hem yazdığı gazellerde hem de mahlas beyitlerinde görülmektedir.

2. Şiirlerin Şekil Özellikleri

Mecmuada Hayrî'ye ait 1 kaside, 16 gazel, 3 kıta, 3 müfred ve 3 beyit vardır. Gazellerde kullanılan redifler arasında “ne i‘tibâr, eder, nedendir, sandılar, garaz, gönlüm, zülfün ile, olmadı gitdi, ile toldu” kelimeleri/kelime grupları yer almaktadır. Gazeller içinde en fazla râ () harfinden gazel yazılmıştır. Gazeller çoğunlukla 5 ve 7 beyit arasındadır, bunun yanında “gazel” ve “gazel-i Hayrî” başlıklı iki gazel 9 beyittir. Bu iki gazel, şairin divan kâtipliğini yaptığı Emin Paşa'ya methiyedir;

Hayâl-i tûg-i ebrûsu kazâ-yı âsumânîdir
Velîkin çeşm-i câdûsu belâ-yı nâgehânîdir

Velîyyü'n-ni‘metim Dârâ-hadem ya‘nî Emîn Paşa
Ki düstûrûn devrânîñ müşârun bi'l-benânîdir

...

La‘lûñ göricek iki gözüm kan ile toldu
San câm idi bak bâde-i rummân ile toldu

Cem-kadr ü felek-pâye Emîn Paşa ki anîñ
‘Ahdinde cihân ‘adl-i firâvân ile toldu

Hayrî'nin mecmuaya kaydedilen şiirleri arasında gazeller -methiye olarak iki gazel hariç- dışında diğer nazım şekillerindeki bütün şiirlerin bir vesile ile Emin Paşa'ya yazılmış şiirler olduğu görülmektedir. Şairin Emin Paşa ve onun çeşitli icraatları hakkında düşürdüğü tarihlerden bazıları şunlardır;

Olup gevher-nisârımızda nâsa söyledim târîh
Emîn Paşayı ibkâ etdi câhında şeh-i Cem-câh (1250)

Hân Mahmûduñ vezîr ibn-i vezîr-i efhamı
Ma‘delet-pîrâ Emîn Paşa-yı ekrem kadr-dân

Çâker-i dîrîni Hayrî yazdı târîh-i zerin
Tabye yaptı emr-i hâkân ile düstûr-ı zamân (1251)

Hıdîv-i ma‘delet-ârâ Emîn Paşa kim
Vezîr-zâde vezîri şeh-i cihân-bânîñ

Kaleminden tamladı bir dâne-i cevher gibi târîh
Livâ-yı Tırhala buldu Emîn Paşa ile zînet

Şiirlerin bütününe bakıldığında vezin olarak müctes bahrinin “*mefâ‘ilün fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün*” kalıbı en çok kullanılan vezindir. Bu vezin daha ziyade gazel ve kıtalarda tercih edilmiştir. İkinci sırada remel bahrinin “*fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün*” kalıbı ve sonrasında hezec bahrinden “*mef‘ülü mefâ‘ilü mefâ‘ilü fe‘ülün*” kalıbı yine en çok tercih edilen kalıplardır. Hezec bahrinden “*mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün*”, muzari bahrinden “*mef‘ülü fâ‘ilâtü mefâ‘ilü fâ‘ilün*” ile remel bahrinden “*fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün*” kalıplarıyla da şiirler yazılmıştır.

3. Hayrî’nin Şiirleri

1. [yp.46]

Edirneli Hayrî Efendi

Kaşîde der-vaşf-ı Emîn Paşa

mef‘ülü mefâ‘ilü mefâ‘ilü fe‘ülün
Şanma görünen gökde hilâl-i ramazândır
Şıçradı kadeh-pâre-i peymâne-keşândır

Rindân-ı mey-âşâmı yâhûd şîhne-i gerdün
Tenzîr için‘arz eyledi engüş-t-i beyândır

Ta‘rîz için ehl-i dili ya aşdı sipihre
Misvâk-ı dü-tâ-yı şüfiyân-ı ramazândır

Rindânı siper etmek için nâvek-i ta‘ne
Ya pîr-i felek almış ele işte kemândır

Ressām-ı sipihr eyledi mā-hezl ile taşvîr
Şan şekl-i kad-i ham-şüde-i pîr-i muğandır

Etmîşdi o meh vuşlatı iftârın işâret
‘Aks etdi sipihre eşer-i sîm-benândır

Ta‘vîz için aşıldı yâhûd gerden-i çarha
Şemşîr-i cihângîr-i hüdâvend-i cihândır

Mâh-ı ramazân tal‘at-ı ikbâline hayrân
Hürşîd-i celâliyle cihân pür-leme‘andır

Dârâ-yı Sikender-ğadem-i dâver-i devrân
Düstûr-ı Ferîdûn-ğaşem-i vaqt ü zamândır

Cem-pâye hümâ-sâye Emîn Paşa ki anîñ
Zâtı cesed-i kişver-i devrâna revândır

Bağr-i himemi eyledi dünyâyı ihâta
Nehr-i keremi ‘âleme dâ’im cereyândır

Tedbîri hakîmâne tağayyürde [pür]-idrâk
Şemşîri le‘îmâne hemîn âfet-i cândır

Ƙurd ile koyun etdi refâkat ...³
Gördüm ben o emniyyet-i tāmme bu zamândır

Reşk eylese rıdvân yeridir ‘âleme şimdi
‘Ahdinde cihân gıbta-geh-i bâğ-ı cinândır

Feryâd eder Ƙalmadı devrinde sitemden
Nâyî der isek dâ’im anîñ kârı figândır

Etsem yeridir bende ğazel-ğânlıka âğâz
Bu şevk ile çün ğâme daği rağs-künândır

Ey nâle saña kim dedi var yâri uyandır
Ol âfeti ta‘cîz edip benden uşandır

Elbet urulur cān u gönülden aña ‘ālem
Bir kirpigi ok kaşı kemān yoşma civāndır

Ol gönçeye işbāt-ı dehen eyleseler de
Ben yok yere billāhî inanmam o yalandır

Var yok ne ise ehl-i sūhan söyledi çok söz
Ben kılca aña harf katamam bahş-i ziyāndır

Naqdine-i eşki tükedinceye çalışdın
Ey dide aña hālini var şimdi inandır

Etmışdi bizi vuşlatı iftārına da‘vet
Bilmem ‘acep ol vaqt-i mübārek ne zamāndır

Cem-қadr u felek-cāh vezīr ibn-i vezīrā
Ey halka der-i ma‘deletiñ kehf-i emāndır

Sensin o ‘atā-kār ki Hātem saña nisbet
Muhtāc-ı direm sā’il-i cüyende-i nāndır

Sensin o sūtüde-ḫalef-i māder-i devrān
Kim zātın ile ‘ālemiyān faḫr-ı Keşāndır

Beyne’l-vüzerā ḫaḫ bu ki yok zātınā akrān
Ben şā’irim ammā sözümü şanma yalandır

Kim şā’ir-i kudsi-nefes ü mu‘cize-gūyum
Hep sözlerim ilhām idügi sırr-ı ‘ayāndır

Endişeme imdād eder feyz-i ilāhî
Tevfik-i refik olduğı bî-reyb ü gümāndır

İşte eşer-i feyz-i kelāmım çü Mesihā
Çok mürde-i endüh u gama rūḫ-resāndır

Da‘vā-yı tefāḫür ederim çünkü kelāmım
Taḫsîn ile emzā zere-i nükte-verāndır

Ḥayrî ne bu ibrāz-ı mübāhāt ile da‘vā
Farz eyleyelim ki sūhanın siḫr ü beyāndır

Bî-rağbet olup hâk-i mezelletde kalınca
Ma'nide kelâmın tatalım gevher-i kândır

Naqqâd-ı felek böyle sözü bir pula almaz
Ehl-i hüneriñ anıñ için hâli yamandır

Lâzım ise de cevriñi ta'dâd sipihriñ
Tezkârı dañi işte hırâş-âver-i cândır

Söz gâyete erdi yeter ıtnâb ile taşdı
İfâ-yı du'â eyleyecek vaqt ü zamandır

Her sâle kudümüyla mübâhât ederek halk
Tâ kim diyeler işte mübarek ramazandır

Allâh ide 'ömrünü ikbâlini efzûn
Beyne'l-vüzerâ denile Dârâ-yı cihândır

2. [yp.48]

mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün
Ey gamzesi dil-süz meded cânımı yakma
Vey çeşmi ciger-düz amân öyle kıya bakma

Yüz sürmedir ayağına bir kerre murâdım
Gel meclislere iki gözüm sen yine çakma

Kayd-ı gam-ı 'aşkıñ yetişir baña civânım
Zencîr-i ham-ı zülfini hîç boynuma takma

Tâc-ı ser-i hübân-ı cihânsın sen efendim
Her gördüğüñ alçaqlara gel şu gibi aqma

'İyd üstüdür et bârî hemân luţf ile mesrûr
Kurbânıñ olam Hayrîyi maḥzûn bırakma

3. [yp.47]

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Eşk-i hûn-âlûd-ı hasretle cihân tolma mı ya
Giderek reşk-âver-i tûfân-ı Nûḥ olma mı ya

‘Âkıbet⁴ sâķī-i devrāndan
Cām-ı şahbā-[y1] maħabbet gül gibi şolmaz mı ya

‘Ālemün bezm-i mükāfāt olduğu derkār iken
Her kişi bi‘l-āħare etdigini bulmaz mı ya

Ol nigārim sāde-ruħsāra nařīhat eylemiş
‘Āřıkān ger çekse rīř-i zāhidi bulmaz mı ya

Āb-ı dīdem Ĥayriyā şebnem gibi rīzān iken
Ol gül-i bāĝ-ı melāħat açılıp gülmez mi ya

4. [yp.49]

mef‘ülü fā‘ilātü mefā‘ilü fā‘ilün
Levm-āzmā-yı ‘aşķda ‘āra ne i‘tibār
Zevķ-āřnā-yı ta‘ne veķāra ne i‘tibār

Geldikçe yāda dilber-i nev-ħattım ağlarım
Bī-reřħa ebr-i faşl-ı bahāra ne i‘tibār

Yol ķocadır ya kelbi be-her gün raķīb-i dün
Yüz yol giderse kūy-ı nigāra ne i‘tibār

Ādāb-ı ‘aşķı şem‘ ile pervānedir bilen
Gül-ħand-i verd ü āh-ı hezāra ne i‘tibār

Biz sübħa-gerd-i sāĝar-ı bezm-i maħabbetiz
Tesbīħ-i zühdü elde řümāra ne i‘tibār

Fikr-i ‘izār u ĥālî yeter rüz [u] şeb bize
‘Ālemde fark-ı leyl ü nehāra ne i‘tibār

Ĥayrî cenāb-ı Feyzīye peyrev iken saňa
Rāh-ı sūħanda böyle ķarāra ne i‘tibār

5. [yp.49]

mefā‘ilün fe‘ilātün mefā‘ilün fe‘ilün
şüküfe-zār-ı ĥayālimde bir gül-i terdir
‘İzār-ı yār ki rengīn ü ĥoř muşavverdir

Nigār-hāne-i ṭab‘ımda sünbül-i terdir
 Haṭ-ı nev-āmede-i yār kim muşavverdir

Ḥayāl-i ḥāl ise dāğ-ı derūnı tıfl-ı diliñ
 Bu dāğ ile yüzi ağ olmamak muḳarrerdir

Arar bulur dile cā çarḫ-ı heftümīn olsa
 Ḥadeng-i ğamzesi şan yedi başlı ejderdir

Yeridir olsa ger ālūd-ı ḥāk-i kūy-ı nigār
 Sirişt-i zātımız ol ḥāk ile muḥammerdir

Degil nümāyiş-i pehlū şafīḥa-i tende
 Ḥavādīş-i feleki ḳayda tār-ı meştürdur

Ayağına o nihāl-i melāḥatiñ Ḥayrī
 Be-cā düşer ise ser-tā-be-pāy-ı dilberdir

6. [yp.48]

mefā ‘ilün mefā ‘ilün mefā ‘ilün mefā ‘ilün

Ḥayāl-i tiğ-i ebrūsu ḳazā-yı āsumānīdir
 Velīkin çeşm-i cādūsu belā-yı nāgehānīdir

‘İtāb-ı nāz-ālūdı şafā-yı cāvidānīdir
 Ḥiṭāb-ı feyz-fermūdu cihāna rūḫ-ı şānīdir

Nümāyiş-kār olan gird-i ‘izārında o meh-rūyuñ
 Haṭ-ı nev-ḫīz şanma dūd-ı āh-ı ‘āşīḳānīdir

Nice mest-i müdām olmaz ḥayāl etdikçe ‘uşşāḳı
 Taşavvurda lebi gūyā şarāb-ı erguvānīdir

N’ola her ān añıp nālān olursam ol perī-rūyu
 Ki zīrā göñlüm anıñ mübtelā-yı ḥüsn ü ānıdır

Veliyyü’n-ni‘metim Dārā-ḥadem ya’nī Emīn Paşa
 Ki düstürün devrāniñ müşārun bi’l-benānıdır

Şeḳāvet pīşegāniñ kırdı yekser rütb-i tezvīriñ
 Sezādır dine şimdi ‘ālemiñ şāhib-ḳırānıdır

Verir cān luṭfuna ehl-i recā şemşirine a‘dā
Şehāvetde şecā‘atde cihānıñ Kahramānıdır

Du‘ā-yı izdiyād-ı ‘ömr ü iqbāli gece gündüz
Kulu Ḥayrî gibi bi’l-cümle vird-i bendegānıdır

7. [yp.48]

mefā‘ilün fe‘ilātün mefā‘ilün fe‘ilün
Nedir o şühda āyā bu dil-şikenlikler
Kırıp geçirdi bizi bu sitem-figenlikler

Görünce dīde-i bīmār gamze-i mestiñ
Gelir mi hātıra hıç sağlık esenlikler

Ṭarīk-i şabrını hep çaldı çarptı ‘uşşākıñ
O düzd-i gamzeye vergi bu rāh-zenlikler

Ṭaraf ṭaraf leb-i cūlarda māh-rūlarla
Henüz ne semtde kaldı ‘aceb o şenlikler

Libās-ı fahr ise de halk-ı ‘āleme yekser
Kabā gelür bize Ḥayrî kabāyī benlikler

8. [yp.47]

fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün
Gamzesi taḥrīb-i bünyān-ı dili tedbīr eder
Līk çeşm-i iltifātı bak yine ta‘mīr eder

Şūriş-i zūlfü cihānı tārumār eylerse de
Bir nigāh-ı nāz-ālūdu yine teşhīr eder

Ḥaṭṭ-ı ruhsārı degil üftādegān-ı ḥüsüne
Kātīb-i kudret meger emr-i kazā taḥrīr eder

Her birisi bir dehendür dāğhā-yi sīnemiñ
Dembedem zaḥm-ı zebān-ı gamzeyi taḥrīr eder

Ḳayd-ı tanzīre düşüp nazm-ı güzīn-i rāmizi
Ḥayriyā kilik-i siyehkārıñ neler taḥdīr eder

Ḳuvvet-i ṭab‘ı o üstād-ı ma‘ālī-himmetiñ
Vādī-i güftārda çok genc-i ṭab‘ı pīr eder

9. [yp.47]

mef'ülü mefā'īlü mefā'īlü fe'ülün
 Bilmem a felek cevriñi müzdād nedendir
 N'etdüm saña bu mertebe bī-dād nedendir

Hep cevrleriñ bir yaña dursun hele zālīm
 Bu rütbe beni yārdan ib'ād nedendir

Şāyed müte'eşşir olur [o] bülbül o gonca
 Bu nāliš-i hemvār u bu feryād nedendir

Mecbūru iken sen daħi dildārıñ a zāhid
 'Uşşākı yine tōhmet ile yād nedendir

Göstermede bir demde biñ āfāt-ı kıyāmet
 Bu şīve-i reftār-ı nev-icād nedendir

'Uşşāk ile āgyār dizilmiş der-i yāra
 Bilmem ki bu cem'iyet-i ezdād nedendir

Dīdār-ı sūhan-pervere peyrev olamazken
 Hayrī bu zemīnde ğazel inşād nedendir

10. [yp.45]

mef'ülü fā'ilātü mefā'īlü fā'ilün
 Cām-ı şarāb-ı vaşla göñül doydu şandılar
 Sākī-i dehr o ke'si tolu koydu şandılar

Kūtāh 'aқıllılar [nice] teşbīhler etdiler
 'Ar'arla қadd-i dilberi bir boydu şandılar

Etmişken 'aқl-ı 'ālemi tārāc yeksere
 Düzd-i nigāhı sāde beni şoydu şandılar

Ol kebk-i nāza kec baқışı kıldı gerçi kör
 Çeşm-i raқībi halk gūrāb oydu şandılar

Āgyār-ı bed-nihāda sen ip taқdığın görüp
 'Ālem daħi o kelbi şehā şoydu şandılar

11. [yp.48]

fa 'ilātün fa 'ilātün fa 'ilātün fa 'ilün
 Hâver-i mihr-i sühandır tab'-ı pür-envârimiz
 Feyz-fermâ-yı cihân olsa ne var eş'arımız

Rûh-bağş-ı mürdegândır nuṭṭ-ı 'İsâ-vârimiz
 Kec-nazar ḥussâda zehr-i mârdır güftârimiz

Vâridât-ı genc-i ilhâm u ma'ânî kâlimiz
 'Âleme bağş-ı nişâb-ı zevk ider âşârimiz

Mâh-ı nev şanma debîrân-ı felek tevķîr ile
 Şafha-i çarḥa yazarlar mışra'-ı eş'arımız

Hayriyâ mir'ât-ı dilde bu taşâvîre sebep
 Feyz-i ...⁵ ḥazret-i dîdârimiz

12. [yp.49]

fâ 'ilātün fâ 'ilātün fâ 'ilātün fâ 'ilün
 Hilkatiñdir biline nüh ṭâḳ-ı vâlâdan ğaraż
 Vuşlatiñdir *Ḳābe kavseynü ev ednâdan* ğaraż

Olmayaydı sāyesi dâl-i keşâfet zâtına
 Ḳâmetiñdir der idüm ḥuld iç[re] Tübâdan ğaraż

Bezm-i ḥâş-ı 'aşkına peymâne vü nuḳl olmadır
 Gerdiş-i mihr ü meh ü 'ıḳd-i şüreyyâdan ğaraż

Mürdegâna feyz-i nuṭṭ-ı rûh-bağşın 'arz eder
 Nuṭṭ ile ihyâ-yı emvât-ı Mesîhâdan ğaraż

Râmiz-i üstâda peyrevlik degil ḥaddim velî
 İtimâs-ı Feyzîdir Ḥayrî bu imâdan ğaraż

13. [yp.49]

mefâ 'ilün fe 'ilātün mefâ 'ilün fe 'ilün
 Yer olsa daḥi bu bezm içre ke's-i ümmîdiñ
 Ne farkı şimdi sifâl ile câm-ı Cemşîdiñ

Be-cā olurdu cemāl-i nigāra teşbīhi
Hilāl-i zīb-i cebīni olaydı hūrşīdiñ

Netīcesi ne haber verecek müberhen iken
Muqaddemāt çıkalı nedir bu teşyīdiñ

Doğundu sille-i āhım sipihre ra‘d degil
Kulağı çınladı dehşetle işte Nāhīdiñ

Bu pīç ü tīb ile nolsun ‘alāyık-ı dehre
Revābıt-ı emeli Hıyırī böyle teşyīdiñ

14. [yp.47]

fe ‘ilātün mefā ‘ilün fe ‘ilün
Beste-i zülf-i yārdır göñlüm
Bağ ne kayda düçārdır göñlüm

O felek-meşrebiñ hevāsı ile
Doğrusu bī-ğarārdır göñlüm

Ey şabā gel doğunma perçemine
Ki henüz tarmārıñ göñlüm

Gül-‘izārı hayāl-i müdām
Bülbül-i bāğı zārdır göñlüm

Feyz-i mihri ile o hūrşīdiñ
Bez[i]me tābdārdır göñlüm

Ben anı ‘aşk-ı yāre haşr etdim
Ğayrıda şanma vardır göñlüm

Püte-i ‘aşk içinde kal‘ olmuş
Zār kāmil ‘ayārdır göñlüm

Dolaşıp dām-ı zülfüne Hıyırī
Tutulur şan şikārdır göñlüm

15. [yp.48]

mefā ‘ilün fe ‘ilātün mefā ‘ilün fe ‘ilün
Nedir bu pīçiş-i hātır hayāl-i zülfüñ ile
Tolaşdı rişte-i fikr iştiğāl-i zülfüñ ile

Yolundu haylice saçlar şakallar ey meh-rû
Cidâl-i müy-miyân u maķâl-i zülfüñ ile

Vücüdu kılca kalırsa ĥalâş ümîd etmez
Girifte-dil olan ‘âşık nekâl-i zülfüñ ile

Arar mı bâl-i hümâyı olunca ‘âşık-ı zâr
Enâmil-i emel-ârâ nevâl-i zülfüñ ile

Edince Ĥayrî beni li’âm fitneyi taĥrîk
Ĥarışdı ĥıttâ-ı Şâm iĥtilâl-i zülfüñ ile

16. [yp.45]

mefâ ‘ilün fe ‘ilâtün mefâ ‘ilün fe ‘ilün
Sifâl-i bezm-i şafâ dâ’ir olmadı gitdi
Felekde mihr ü vefâ zâhir olmadı gitdi

Devâm-ı revnaķı yok Feyzî müste‘âr olanıñ
Hemîşe rûy-ı kamer [zâhir] olmadı gitdi

Ĥumâr-ı ye’s ile gerçi çekilmez oldu ayağ
Neşât-ı câm-ı emel bâhir olmadı gitdi

Efendi ĥarf-i niyâzı ne şarf eder bilmem
Meşelde ‘amra da zeyd nâsır olmadı gitdi

O âfetiñ bize Ĥayrî mu‘âmelâtından
Vefâ emâresi der-ĥâtır olmadı gitdi

17. [yp.45]

mef‘ülü mefâ ‘lî mefâ ‘lî fe ‘ülün

La‘lûñ göricek iki gözüm kan ile tıldu
Şan câm idi baķ bâde-i rummân ile tıldu

Bir kerre niğâh etmiş idim ‘ârız-ı yâre
Bâğ-ı dil ü cân hep gül-i ĥandân ile tıldu

Eflâke çıkarsa yeridir dūd-ı siyâhım
Çün ‘âlem-i dil âteş-i hicrân ile tıldu

Peymāne-i çeşm-i ter-i rindān boşalır mı
Çün dest-i ğam-ı sākī-i devrān ile ʔoldu

Çalsın mı tehī gūş-ı felek nālelerimden
Kim ke‘s-i emel hep mey-i ħirmān ile ʔoldu

Tārīk-i dil nūra mübeddel olur elbet
Tāb-ı himem dāver-i devrān ile ʔoldu

Cem-ķadr ü felek-pāye Emīn Paşa ki anıñ
‘Ahdinde cihān ‘adl-i firāvān ile ʔoldu

Farzdır ederim Ħayrī du‘āsın ķuluyam līk
Baķ maħfel-i iķbāle Őenā-ħān ile ʔoldu

Ṭab‘ım ne var eyler ise tīsār cevāhir
Feyz-i himem-i rāmiz-i zīşān ile ʔoldu

18. [yp.44]

Tārīḥ-i Berāy-ı İbķā-yı Veliyyü’n-Ni‘amī
mefā ‘ilün mefā ‘ilün mefā ‘ilün mefā ‘ilün
Şehensāh-ı cihāniñ Āşaf-ı Cem-ķadr ü zīşānı
Vezīr ibn-i vezīr ya‘nī Emīn Paşa-yı gerdün-cāh

Veliyyü’n-ni‘metimdir medḥ-i vālāsın hele Ħayrī
Olur ḥaķķı ile idrākim tīfā etmede kūtāh

Anıñ çün izdiyād-ı ‘ömr ü iķbāli temennāsın
Hemān ārāyiş-efzā-yı zebān etmekdeyim her gāh

Olup gevher-nişārımızda nāsa söyledim tārīḥ
Emīn Paşayı ibķā etdi cāhında Şeh-i Cem-cāh
(1250)

19. [yp.44]

Tārīḥ Berāy-ı Ṭabye-i Ğolos
fā ‘ilātün fā ‘ilātün fā ‘ilātün fā ‘ilün
Ħān Maħmūduñ vezīr ibn-i vezīr-i efħamı
Ma‘delet-pīrā Emīn Paşa-yı ekrem ķadr-dān

Cāmi‘-i aḥkām-ı dād dāfi‘-i ḥıṣn-ı fesād
Sālik-i rāh-ı sedād māye-baḥş-ı ‘izz ü şān

Naḳd-i himmet şarf edip inşāsına bu ṭabyeniñ
Emr ü fermān eyleyince dāver-i gītī-sitān

Ḥaḳ te‘ālā ‘ömr ü iḳbālını efzūn eylesin
Sāye-i luṭfunda āsūde ola her dem cihān

Çāker-i dīrini Ḥayrî yazdı tārīḥ-i zerin
Ṭabye yaptı emr-i ḥāḳān ile düstūr-ı zamān (1251)

20. [yp.44]

Tārīḥ Berāy-ı Liḥye-i Veliyyü’n-Ni‘amī
mefā‘ilün fe‘ilātün mefā‘ilün fe‘ilün
Ḥıdīv-i ma‘delet-ārā Emīn Paşa kim
Vezīr-zāde vezīri şeh-i cihān-bāniñ

Be-cā olur ise cārüb-ı dergeh-i ‘adli
Hezār şerm ile bāl-i hümā o Dārāniñ

Olaydı zühresi gerdün-ı dūn eylerdi
Şadef iftikār ile deryüzeḡ-i iḥsāniñ

Ey āfitāb-ı sipihr-i vezāret ‘ālemde
Bilindi zātıñ ile feyzi şaṭvet ü şāniñ

Bahār-ı ḥaṭṭıñ ile buldu tāze cān cihān
Döküldü reşk ile eşki seḫāb-ı nīsāniñ

Cemāl-i pākine ol rütbe ḥilye-i liḥye
Fürüg verdi ki ta‘rīfiñ edemem anıñ

Hemān bu şevḳ ile rīş-i ruḳye vü emeli
Ḳuluña eyledi tebsīr emr ü fermāniñ

Fürüg-baḥş ola tā ḥaṭṭ-ı ...⁶ ḥübāna
Ḥüdā münevver ede mihr-i devlet ü şāniñ



Kemîne çâkeri Hayrî dedi iki târîh
Birisi sâde biri cevherîndür anıñ

Bürüz-ı haṭṭ nehâr-ı nev ile oldu henüz (1252)
Cemâl-i gülşeni tezyîn Emîn Paşanıñ (1252)

21. [yp.44]

Târîh Berây-ı Liḫye-i Faḫîr

mefâ 'ilün fe 'ilâtün mefâ 'ilün fe 'ilün
Şaḫalıma geçirip söz dedim zerrîn târîh
Hüdâ mübârek ede Hayrî liḫyeñi saña da (1252)

22. [yp.44]

Berây-ı Târîh-i Tâtârân Bâ-Ni'me

fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün
Çıkdı târîh-i mücevher iki dizginde hemân
Kıpdı koyverdi şaḫal-ı esbini ser-tâtârân (1252)

23. [yp.44]

Târîh-i Mansıb Şoden-i Veliyyü'n-Ni'amî

mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün
Kalemdeñ tamladı bir dâne-i cevher gibi târîh
Livâ-yı Tırhala buldu Emîn Paşa ile zînet

24. [yp.49]

fe 'ilâtün fe 'ilâtün fe 'ilâtün fe 'ilün
Yeñişehri yeñiden eyleyip i'mârı murâd
Yapdı bu resm-i nevin üzre muvaḫḫit-ḫâne

25. [yp.48]

mefâ 'ilün fe 'ilâtün mefâ 'ilün fe 'ilün
Kıpılmadan o kıpıdan nevrese dil-i zâr
Şuyunca varılarak bir kapaḫ atılsa ne var

26. [yp.47]

mefâ 'ilün fe 'ilâtün mefâ 'ilün fe 'ilün
O zîl-zen bizi hep mest-i ḫanzil etdi meger
Ki seyr edince yürekler tiril tiril titrer

Sonuç

Mecmualar arasında belli bir özellik/unsur etrafında derlenenler edebiyat tarihine yeni bilgiler, katkılar sunabilmektedir. Böyle bir özellik ekseninde derlendiği düşünülen bir mecmuaya yine tespit edilen özellik/unsur çerçevesinde Hayrî mahlaslı bir şairin şiirleri de eklenmiştir. Çalışmada şairin kimliği biyografik kaynaklardan tespit edilmiş ve bu kaynaklarda şairin şiirlerine ilişkin az sayıda örneklere ulaşılmıştır. Bu örneklere mecmuada tespit edilen şiirler de eklenmiş, şairin toplamda 1 kaside, 16 gazel, 3 kıta, 3 müfret ve 3 beyitten oluşan toplam 26 şiirinin metni sunulmuştur. Bu derlemeden hareketle şairin üslubuna dair çıkarımlar ve değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmada tespit edilen şiirlerinden hareketle şairin şiir ile bir hayli meşgul olduğu ve klasik üslubu devam ettirme noktasında temel kalıplara vakıf olduğu söylenebilir. Bu meşgulliyetinden hareketle daha fazla şiirinin olabileceğini/bulunabileceğini söylemek mümkündür. Mecmuaya kaydedilen şiirlerin yalnızca bir nazım şekli özelinde kalmayıp kaside, gazel, kıta vb. nispeten geniş bir çerçevede olması, farklı nazım şekillerinden bir seçme yapıldığını da akla getirmektedir. Şiirler arasında bulunan tarihler, geleneğin son dönemlerinde artış gösteren genel konuların tipik yansımalarıdır. Bu çalışma ile kaynaklarda “haylice eşârı” olan 19. yüzyıl şairi Hayrî'nin tespit edilen şiirleri ortaya konularak daha sonraki çalışmalara bir zemin oluşturulması amaçlanmıştır.

Kaynakça

Adıgüzel, Niyazi; Gündoğdu, Raşit. (2014). *Ahmed Bâdî Efendi Riyâz-ı Belde-i Edirne 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. Edirne: Trakya Üniversitesi-Yayımları.

Ahmed Bâdî. *Riyâz-ı Belde-i Edirne*. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi.

No: 22 Sel 2315/1-2-3.

Akkuş, Metin. (2018). *Nefî Divanı*.

e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0>

(e.t. 24.05.2020).

Aksoyak, İ. Hakkı. (2014). Hayrî Efendi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEIS).

<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hayri-efendi> (e.t. 03.07.2020).

Çiftçi, Ömer. (2017). *Fatin Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eş'âr)*.

e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0>
(e.t. 18.06.2020).

Mecmua-i Eş'ar ve Münşeat. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi. No: 22 Sel 2299.

Mecmua-i Şuara (?). Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi. No: 22 Sel 2110.

Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmânî* (hızl. Nuri Akbayar) Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 147-165

**TECELLİ SERCAN SİRMANIN “İYİYİ VE KÖTÜYÜ BİLME
AĞACI” ROMANININ PROBLEMATİKASI, JANR XÜSUSİYYƏTLƏRİ,
KOMPOZİSİYASI VƏ BƏDİİ OBRAZLARI**

**Tecelli Sercan Sirman'ın “İyi ve Kötüyü Bilme ağacı” Romanının
Sorunları, Tür Özellikleri, Kompozisyonu ve Sanatsal Görşelleri**

**Problems, Genre Features, Composition and Artistic Images of Tecelli
Sercan Sirman's Novel “The Tree of Knowing Good and Evil”**

(Makale Geliş Tarihi: 11.05.2021 / Kabul Tarihi: 17.07.2021)

Salide ŞERİFOVA*

Xülasə

Azərbaycan oxucularının yaradıcılığına dərindən bələd olmadıqları müasir Türk yazarlarından biri Tecelli Sercan Sirmadır. Bədii yaradıcılığa “Zavallı Kadir” (1972) hekayəsi ilə qədəm qoymuş Tecelli Sercan Sırma “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” (2018) romanında müharibənin insan həyatını necə dəyişdirməsi prosesini göz önündə canlandırmağa nail olur. Müəllif müharibənin törədilməsinin əsas səbəblərinə romanda toxuna və dünyada baş verən müharibələrin ümumiləşdirilmiş qiymətini verməyə nail ola bilər.

Ermənilərin Türk xalqlarına hücum etmələri qısa epizodlarda romanda əksini tapa bilməsi tarixi yaddaşın unudulmamasını əks etdirir. Müəllif ermənilərin türk xalqlarına qarşı törətdikləri soyqırımını cəmiyyətin faciəsi kimi təqdim etməyə nail olur. Tecelli Sercan Sırmanın “İyi ve kötüyü bilme ağacı” romanında tarixi yaddaş amili ilə yanaşı müxtəlif dinlərə münasibət özünü büruzə verir.

Romanın problematikasını əhatə edən problemlərin fəlsəfi fikir və düşüncələrlə izah edilməsi maraqlı doğurur. Müəllif romanda təbliğ etdiyi

*Prof. Dr., Azərbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü, Bakı / Azərbaycan. Prof. Dr. Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Literature named after Nizami Ganjavi, Baku / Azerbaijan. E-mail: salidasharifova@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8788-6366>

düşüncələrini qələmə aldığı surətlərin dili ilə verir. Tecelli Sercan Sirman “İyi və Kötüyü Bilme Ağacı” romanında zəngin obrazlar qaləriyası yaratmağa nail ola bilir.

Açar sözlər: türk ədəbiyyatı, roman janrı, müharibə, bədii obrazlar, simvol, tarixi yaddaş, janr xüsusiyyətləri

Öz

Tecelli Sercan Sirma, Azərbaycanlı okurlar tərəfindən pek tanınmayan modern Türk yazarlarından biridir. Sanat hayatına “Zavallı Kadir” (1972) hikayesiylə başlayan Tecelli Sercan Sirma, “İyi və Kötüyü Bilme Ağacı” (2018) adlı romanında savaşın insan hayatını nasıl dəyişirdiyini görselleşirmeyi başarıyor. Yazar, romandakı savaşın temel nedenlərinə diqqətini bəşirmiş və dünyadakı savaşların genel bir dəyərləndirməsini yapmışdır.

Ermenilərin Türk həkklərinə saldırməsi, romanda kisa bölümlərdə də tarixsel belleğin unutulmadığı gerçəğini də yansıtmışdır. Yazar, Ermenilərin Türk həkklərinə karşı işlədikləri soykırımı bir toplum trajedisi olaraq sunabildi. Sercan Sirman'ın "İyi və Kötüyü Bilme Ağacı" romanında tarixsel hafiza unsurunun yanı sıra fərqli dinləre yönelik tutum romanın hər tarafına yansıtmışdır.

Anahtar Kelimələr: Türk edebiyatı, roman türü, savaş, tarixi gerçəkliklər, karakterlər, tarixsel bellek, tür özellikləri.

Abstract

Tecelli Sercan Sirma is one of the modern Turkish writers whose from Azerbaijani readers are not deeply acquainted. Tecelli Sercan Sirma, who started his artistic career with the story “Poor Kadir” (1972), manages to visualize the process of how war changes human life in his novel “The tree of knowing good and evil” (2018). The author was able to touch on the main reasons for the war in the novel and to give a generalized assessment of the wars in the world.

The fact that the Armenians attacked the Turkic peoples, reflected in the novel in with short episodes, reflects the fact that the historical memory has not been forgotten. The author managed to present the genocide committed by the Armenians against the Turkic peoples as a tragedy of society. Sercan Sirman's novel The Tree of the Knowledge of Good and Evil, along with the factor of historical memory, reflects attitudes towards different religions throughout the novel.

It is interesting to explain the problems surrounding the novel with philosophical thoughts and ideas. The author is able to convey the ideas he propagates in the novel in the language of the copies he writes.

Tecelli Sercan Sırman managed to create a rich gallery of images in the novel “The tree of knowing good and evil”.

Keywords: Turkish literature, novel genre, war, artistic images, symbols, historical memory, genre features.

Giriş

Azərbaycan oxucularının yaradıcılığına dərindən bələd olmadıqları müasir Türk yazarlarından biri Tecelli Sercan Sırma (1956). Tecelli Sercan Sırma bədii yaradıcılığa “Zavallı Kadir” (1972) hekayəsi ilə qədəm qoymuşdur. “Kara Çadır” (1979) hekayəsinə görə isə Əskişəhərə (Eskişehir) sürgün edilməsi yaradıcılığında tənqidi realizmin güclü olmasını əks etdirir. Tecelli Sercan Sırmanın müəllifi olduğu hekayə və romanlar kinematografiyanın diqqətini cəlb etməkdədir. Berfin (1987), Botan (1989), Ferman (1991), Kasaplar Deresi (1992), Nurhak (1997), Toplu Öykü (1998), Wansa İrak Öyküleri (2011) və s. kitabların müəllifi olan Tecelli Sercan Sırmanın “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” (2018) romanı ədibin yaradıcılığında diqqəti cəlb edən əsərlərdəndir.

Müəllif romanda dünyada baş verən müharibələrə ümumiləşdirilmiş qiymət verir. Yazar müharibədən sonra əsgərlərin vətənlərinə dönə bilməmələrini insan taleyinə müharibənin göstərdiyi təsiri kimi göstərir. Tecelli Sercan Sırmanın “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanının problematikasında həyat və ölüm, yaxşılıq və pislilik, müharibə və sülh və s. kimi bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edən amillərin mübarizəsi kimi əksini tapır.

Tecelli Sercan Sırma romanda çoxvariantlı xalq ədəbiyyatına müraciət etməsi ilə də diqqəti cəlb edir. Romanda müəllifin şifahi xalq ədəbiyyatının epik növünün ən qədim janrlarından olan əfsanələrə, rəvayətlərə müraciət etməsi maraqlıdır.

“İyi ve kötüyü bilme ağacı” romanının problematikası

“İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” (2018) romanında hadisələr “İskoçya-Glasgow, 1897”, “Clyde Nehri”, “Askeri Eğitim”, “Hindistan”, “Birinci Dünya Savaşı”, “Fışhabur-Musul, 1915”, “Kut’ül Amare Felaketi”, “Âdem Baba”, “Balık Avı”, “Bağdat”, “Şeyh Abdulgaffar”, “Tikrit’te Bir Düğün”, “Baba Gurgur”, “Ninova”, “Musul”, “Fışhabur, 1924”, “Erbil”, “Kürdistan’da Aşk”, “Glasgow, 1968” kimi başlıqlar altında təqdim edilir.

Tecelli Sercan Sırma “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanında müharibənin insan həyatını necə dəyişdirməsi prosesini göz önündə canlandırmağa nail olur. Romanda müharibənin törətmiş olduğu fəsadlar qısa epizodlarda təsvir edilir: “Kıyıllara vurmuş, dibe batmış, sazlıklara takılmış cesetlerle kimse ilgilenmiyordu. Yaralıları bağıra bağıra ölüyorlardı.” (Tecelli, 2018: s. 68) Qeyd

etməliyi ki, müharibə haqqında müxtəlif səpkili bədii əsərlər qələmə alınmışdır. Müharibə haqqında olan bədii əsərlərdə də keçmiş və gələcək, yaşam və ölüm, sülh və müharibə, sevinc və göz yaşları, sağlamlıq və şikəstlik və s. haqqında düşüncələrə aydınlıq gətirilərək, mahiyyətinə varılır.

Müəllif müharibənin törədilməsinin əsas səbəblərinə toxunmağa nail olur. Dünyada baş verən müharibələrin ümumiləşdirilmiş qiymətini verir. Zamanından, məkanından, hansı dövlətə aid olmasından, dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq müharibələrin törədilməsinə ümumi qiymətin verilməsi maraqlıdır: "...imperatorluğun bu coğrafiyaya hakim olmaq istemesinin üç ana nedeni var: Birincisi, İngiltərə ilə Hindistan arasındakı yolu açıq və güvənli tutmaq. İkincisi, bu verimli topraklarda kendine bir bahçə, yəni modern tarım etmək. Üçüncü olaraq da İran'da yaptığı gibi yeni teknoloji için petrol üretmek." (Tecelli, 2018: s. 89) Müharibədə həyatlarını itirmiş əsgərlərin artıq düşmən hesab edilməməsi faktı fəlsəfi məqam daşımaqla oxucusunu bu haqqda düşünməyə vadar edir. Yazar Arturun "Türk Mezarlığı"na baş çəkməsi məqamında bunu təsvir edir. Müəllif bu amili bütün insanlar tərəfindən eyni anlaşılmamasına da aydınlıq gətirir:

"Harun'a:

–Arabayı şu Türk Mezarlığı'na çək, düşmanlarımıza da bir selam verelim', dedi.

Harun anlamadı.

–Ne yani, düşmanlarımıza selam mı vereceksin?

–Evet Harun. Artık onlar düşman değil. Kimseye de zarar veremezler. Onlar da emir altında savaştılar. Hiçbir ölü düşman değildir. Onlar da evlerinden uzakta öldüler." (Tecelli, 2018: s. 117)

Müharibədən sonra əsgərlərin vətənlərinə dönə bilməmələrini insan taleyini müharibənin dəyişdirməsi ilə yanaşı, elindən-obasından qopmanın faciəsini göz önündə canlandırılması oxucusunu düşündürməyə vadar edir. Doğma yurd-yuvadan uzaq düşmənin nisgili romanda əksini tapır: "...Türküm. Savaşdan sonra gitmedim. Kısmet oldu, burada evlendim. Çoluk çocuğa karışınca da bir daha dönmedim." (Tecelli, 2018: s. 115)

Ermənilərin Türk xalqlarına hücum etmələri geniş olmasa da, qısa epizodlarda romanda əksini tapa bilməsi tarixi yaddaşın unudulmamasını əks etdirir. Müəllif ermənilərin türk xalqlarına qarşı törətdikləri soyqırımını cəmiyyətin faciəsi kimi təqdim etməyə nail ola bilir: "Ermənilər, Doğuda Ruslarla bərabər Osmanlı ordusuna arkadan saldırıyor. Müslümanları yağmalayıp öldürüyorlar. Devlet Müslüman halkı korumak için onları Suriye'ye doğru tehcire başladı. Yolda bazı çeteler tarafından saldırılara uğruyorlar. Malları yağma ediliyor, kadınlar, çocuklar alıkonuluyor". (Tecelli, 2018: s. 54) Romanda müəllifin ermənilər haqqında dediyi

bir fikir isə oxucunu etinasız buraxmır. Tecelli Sercan Sırman “İyi və kötüyü bilme ağacı” romanında ermənilərə türklərin pislik edilməsini əks etdirməsi təəssüf doğurur. Müəllif özü də bunu Xəlil Paşa tərəfindən söylənməsini vurğulayır: “İngilizlərlə savaşımaq üçün güneyə gidiyoruz. Ben onlarla savaşırken aynı dini paylaşan bu kadar güçlü, zengin bir aşireti arkamda burakamam. Ermeniler gibi çete kurmalarına izin veremem. Onun için Bağdat’a ulaşır ulaşmaz buraya kuvvet göndereceğim, onları da Ermeniler gibi çöllere tehcir ettireceğim”. (Tecelli, 2018: s. 171) Bu fikirlərin yalan olması, sadəcə Naif Ağanın Yacu Ağanı tora salmaq, malik olduğu xəzinəni ələ keçirməsi üçün istifadə edilmiş fikirlər olsa da, işlənməsi belə xoş deyil. Lakin qeyd edilməlidir ki, hücum edən tərəfə cavab verilməsi təbii haldır. Cinayətkar cavabını, lazımi qiymətini almalıdır.

Romanın problematikasını əhatə edən problemlərin fəlsəfi fikir və düşüncələrlə izah edilməsi maraqlıdır. Müəllif romanda təbliğ etdiyi düşüncələrini qələmə aldığı surətlərin dili ilə verməyə nail ola bilir. Ölüm və yaşam təzadlarına aydınlıq gətirən müəllif bunu qələmə aldığı surətlərin dililə açıqlayır. Arturun Hindistanda rastlaşdığı “Edinburghlu bir İskoç” olan Andersonla dialoqunda fəlsəfi fikirlərlə üzləşirik: “Ölümü engellemezler. Ama intihar da boş bir çabadır. Onlara göre ölüm ruhun başka bir bedene girmesi veya maddeden kurtulması olduğu için ölüm diye bir şey yoktur”. (Tecelli, 2018: s. 45) Əsərin problematikasında əksini tapmış problemlərə aydınlıq gətirilməsi “Adem Baba” başlıqlı bölümündə insanı düşünməyə vadar edən fikirlərlə izah edilir. Müəllif sivilizasiyaların yaranmasını, təşəkkül etməsini və məhv olmasını bir-birilə bağlı bir halqaya bənzədir: “Şehirler ve devletler insanlar gibidirler. Doğarlar, büyürler ve ölürlər”. (Tecelli, 2018: s. 88) Abdullah Arturun dostu Riçarda yazdığı məktubda da fəlsəfi fikirlər oxucunu düşünməyə vadar edir. Məsələn, “...Benim gördüğüm bütün dünya kirleniyor. Bu gedişle temiz bir yer bulmak çok zor olacaktır”. (Tecelli, 2018: s. 250)

Tecelli Sercan Sırmanın “İyi və kötüyü bilme ağacı” romanında tarixi yaddaş amili ilə yanaşı müxtəlif dinlərə münasibət özünü büruzə verməkdədir. Romanda yazar milli tarixi yaddaşa malik olmayan xalqın din haqqında məlumatlı olmamasını göstərə bilər: “Demek ki tarih bilgisi olmadan dini bilgi de eksik kalıyor”. (Tecelli, 2018: s. 129) Romanda xristian insanın islamı qəbul etməsi amili müəllif tərəfindən incəliklə təqdim edilir. Müəllif Arturun islam dinini, Şeyx Abdulgaffarın məsləhəti ilə “Abdullah” adını qəbul etməsinə toxunur. Arturun İslamı heç kimin təsiri altına düşmədən qəbul etməsi faktını açıqlayır. Müəllif dinin dəyişdirilməsinin vacib olmadığını, dinin, inam və amanın insanın daxilində olması amilini Şeyx Abdulgaffarın fikirlərilə çatdırır: “din değiştirmek diye bir şey yoktur. Değişen Allah'a ulaşmak için kullanılan araçlardır. Yani ibadet şekilleri... Müslüman olmak için hiçbir aracıya gerek yoktur. Kalbinle inanman yeterlidir”. (Tecelli, 2018: s. 232) Müəllif romanda Arturun, yəni islamı qəbul edib Abdullah olmuş bir insanın

dinini dəyişməsinə yetkinlik prosesi kimi göstərə bilir. Abdullahın İslam dinini dəyərləndirərək dediyi “...gerçek Müslümanlığı seçiyorum” (Tecelli, 2018: s. 232) fikirlərində isə İslami dəyərlərin yüksək olmasının vurğulanmasıdır. “Şu andan itibaren, kalbimlə bilerek, inanarak İslam'ı seçtim. Siz Şeyhimin hatırası olarak “Abdullah”ı kabul ettim. Bundan sonra ismim Arthur Abdullah olacak” (Tecelli, 2018: s. 233) fikirlərində isə İslam dinini qəbul etmiş insanın özünəgüvəni, əminliyi əksini tapır.

Tecelli Sercan Sırmanın “İyi və Kötüyü Bilme Ağacı” romanının problematikasında həyat və ölüm, yaxşılıq və pislilik, müharibə və sülh və s. kimi bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edən amillərin mübarizəsi əksini tapır. Müəllif yaxşılıq və pislilik məfhumlarını əsərin adına çıxarmaqla oxucunu bu amilin üzərinə diqqət yetirməyə vadar edir. Tecelli Sercan Sırman bununla romanda yaxşılıq və pislilik ziddiyyətləri arasında daim mübarizə getdiyini açıqlamağa nail olur. Təəssüf hissi ilə də olsa qeyd etməliyik, müəllifin təsvir etdiyi bu ziddiyyətlərdə pislilik qələbə qazana bilir. Tecelli Sercan Sırman bunu həyatın yazılmamış bir qanunu kimi təqdim etməyə nail ola bilər. Pisliliyin qələbə qazanması özünü qızı İslay dünyaya gətirərkən dünyasını dəyişən Kristinin uşaqlarının yetim qalmasında, Arturun son ümidini bağladığı Slavın yıxılıb başını daşa vurub zədələyərək ölməsində, toy günündə öldürülən Tavğanın və Köse Hoca tərəfindən boğularaq qətlə yetirilmiş Şeyh Abdulgaffarın ölümlərində və s. göstərə bilir. Tecelli Sercan Sırma baş vermiş olaylara fəlsəfi yanaşması ilə diqqəti cəlb edir. Müəllif qələmə almış olduğu əsərdə Arturun kiçik qardaşı Slavının ölməsini Bayan Rosenin dili ilə belə açıqlayır: “...Annen onu çağırırdı, bir melek de onu onun kucağına doğru itti. Şimdi annesine sarılıp uyuyordur. Düşüb başını taşa çarpması bahane. Allah öyle olmasını istemiş. Öyle oldu. Buna kim engel olabilir ki?” (Tecelli, 2018: s. 10) Müəllif bununla “olacağa çarə yoxdu” atalar sözünü bizlərə tələq edir. Romanın başqa bir hissəsində müəllifin təqdim etdiyi “zaman və kəddərden qaçmaq insanların baş edəcəyi şeylər deyildir. Bu konuda bizim də yapabileceğimiz bir şey yok. İsyanımız boşunadır. Bizim görevimiz zihinlerdeki kaderi değiştirmektir” (Tecelli, 2018: s. 248) fikirlərində də müəllifin insanları olacaqlarla, yaşananlarla barışmağa səsləyişi duyulur.

“İyi və kötüyü bilme ağacı” romanının janr xüsusiyyətləri

Tecelli Sercan Sırman bədii əsərdə mühüm əhəmiyyətə malik olan süjetə riayət etməsi müəllifin yazıçı kimi peşəkarlığına dəlalət edir. Müəllif romanda qələmə aldığı hadisələri müəyyən xətt üzrə inkişaf etdirilməsinə nail olur. Tecelli Sercan Sırmanın məntiqi təfəkkürünün məhsulu olan hadisələrin ardıcılıqlıqla nəql edilməsi oxucunu yormur. Yəni əsərdə hadisələrin nəqlində pərakəndəlik özünü göstərmir. Müəllifin təsvir etdiyi hadisələrin başlanğıcı, inkişafı və sonu özünü göstərə bilir. Müəllifin təsvir etdiyi hadisələrin başlanğıc və sonu arasındakı məsafədə baş verən hadisələr süjetin mərhələləri üzrə təqdim edilir. Müəllifin təqdim

etdiyi hadisələr yüksələn, enən xəttlə inkişaf edir ki, bu da süjetin ekspozisiya, zavyazka, kulminasiya, razvyazka, final kimi mərhələlərinə riayət edilərək baş verir. Bütün bədii əsərlərdə olduğu kimi, Tecelli Sercan Sırmanın qələmə aldığı romanda da süjetin mərhələləri sabit olaraq qalır.

Tecelli Sercan Sırma romanda qədim ənənələrə malik olan, çoxvariantlı xalq ədəbiyyatına müraciət etməsi ilə də diqqəti cəlb edir. Tecelli Sercan Sırma müəllifi bəlli olmayan, anonim ədəbiyyat nümunələrinə müraciət edərək təbliğ etmək istədiyi ideyalara əlvanlıq qatmaqla yanaşı, zənginləşdirməyə nail ola bilir. Romanda müəllifin şifahi xalq ədəbiyyatının epik növünün ən qədim janrlarından olan əfsanələrə, rəvayətlərə müraciət etməsi maraqlıdır. Müəllifin əfsanələrə müraciət etməsi maraqlı bədii priyom kimi diqqəti cəlb edir. Romanın “Baba Gurgur” başlıqlı bölümündə alov bağçası ilə bağlı məkan haqqında müəllif məlumat verərkən, xalq yaddaşına hopmuş nümunəni nəql etməsində yaddaş amilinin vacibliyini qabartmışdır: “Bu atəş binlerce yıldan beri yanıyor. Babil halkı buraya Kızgın Fırın’ ve Sonsuz Ateş’ dermiş. Bu ateşin Hıristiyan veya Yahudiler için ayrıca bir anlamı vardır”. (Tecelli, 2018: s. 148-149) Adem Babanın dili ilə əfsanənin nəql edilməsi də maraqlıdır: “... bir rivayete görə tufan buralarda bir yerdə gerçəkləşmiş. O zaman göller sulak alanlar birləşir, bir denize dönüşür”. (Tecelli, 2018: s. 101) Müəllif romanda xalq inanclarına da geniş yer ayırır. Məsələn, elə “Baba Gurgur” başlıqlı bölümün adına çıxarılmış Baba Gurgur ifadəsinə aydınlıq gətirilmiş, xalq inancları ilə izah edilir: “Kürtlere göre işe bu alevler “Baba Gurgur” adlı evliaynın ruhudur. Kürt kadınlar gelip burada adak alırlar. “Baba kur, baba kur”, yani baba erkek çocuk, baba erkek çocuk diye dua ederler”. (Tecelli, 2018: s. 149) Müəllif Musul şəhərinin lənətlənməsi amilinə toxunaraq, bunu xalq inancları ilə deyil, bir çox xalqların müqəddəs kitablarına əsaslanaraq izah edir: “O kadar da değil ama yine de bu şehir lanetli. Hem Allah’ın hem de Nahum, Yunus ve Sefaniya gibi üç büyük peygamberin bedduasını almış”. (Tecelli, 2018: s. 158)

Romanda xalq yaddaşına hopmuş simvollar aydınlıq gətirilməsi də maraqlıdır. Romanda xaça aydınlıq gətirilməsi diqqəti cəlb edən məqamlardan biridir. Belə ki, xaç işarəsinin yaranması və təkamülü haqqında məlumatlar müasir dövrümüzdə mübahisə doğuran məsələlərdən birinə çevrilmişdir. Müasir zamanda protestantların rəmzinə çevrilmiş xaç qədim dövrlərdə, məsələn qədim Misirdə həyat simvolu olmuşdur. Qədim türklərdə xaç tanrıya yaxınlaşmaq, ona qovuşmaq, həmçinin günəşin müqəddəs simvolu olması bəllidir. Xaçın türkdilli xalqlara aid olmasının qəbul edilməməsi təəssüf doğurur: “Türklər Avropaya Xaçı və İkonaları gətirdilər. Xaç qədim türklərin dünya haqqında təsəvvürlərindən yaranmış model, günəşin müqəddəs simvoli idi”. (Şəmsizadə, 2018: s. 11) Xaç işarəsinin türk xalqına aid olmasına aydınlıq gətirilməsinə rəğmən yenə də elmi dairələrdə mübahisələr davam etməkdədir. Tecelli Sercan Sırma bir müəllif kimi bu mübahisələrdən birinə aydınlıq gətirərək bədii dillə əks etdirir: “Romalıları zamanında gizliden Hıristiyan

olan George veya başqa bir rivayətlə Yorgi isminde bir imparator muhafiz komutanı görevli olaraq buraya gelir. Burada Hıristiyan olduğu anlaşılınca yakalanıp şəhit edilir. O şəhit edildikdən sonra ruhu hep kötülüklərlə savaşı. Bir gün öldürdüğü canavarın kanı beyaz atın üstünə sıçrayıb haç şəklini alır. Bu haç da sizin bayraq simvolu olur”. (Tecelli, 2018: s. 158-159) Müəllif təsvir etdiyi bu epizodda simvollarla da fikrini çatırmağa nail ola bilər. Məhz canavar, qurd türklərin azadlıqlarının timsalı olan simvoludur. Məsələn, Bozqurd türk hürriyyətinin, türk dəyanətinin simvolu kimi tarixin səhifələrində özünü göstərmişdir. Müəllif türklərin azadlıq simvolu olan canavarın (Bozqurd) qanının sıçramasından xaç işarəsinin yaranmasını üstüörtülü şəkildə türkdilli xalqların simvolu ilə əlaqələndirməyə nail olur.

Müəllifin romanda təsvir etdiyi hadisələrlə bağlı hər hansı bir fikrini simvollarla üstüörtülü şəkildə təqdim edə bilməsi nəzərdən qaçmır. Romanın “Kürdistan’da Aşk” başlıqlı bölümündə Arturun aşiq olduğu Tavğanın ondan Tərs Lalə istəməsi, Arturun Halgurt Dağı’ndan “Tərs Lalə” gətirməsi simvolik mənə daşıyır. Qeyd etməliyik ki, xristianlıqda “Tərs Lalə” Hz. Məryəmi təmsil edir. Xristianlıqların Ağlayan Gəlin olaraq xatırladıkları “Tərs Lalə” müsəlmanlar tərəfindən də hüznün simvolu kimi qəbul edilməkdədir. Müəllif bu gülü, yəni “Tərs Lalə”ni təsvir etməklə bir-birlərini sevən gənclərin aqibətlərini əvvəlcədən dəyərləndirməyə qadir olur. Müəllif bu amili Tavğanın fikirləri ilə açıqlaya bilər: “...Her bir engel Halgurt’tan Ters Lale gətirməkdən daha zordu”. (Tecelli, 2018: s. 226) Tecelli Sercan Sırma İrlandiyalı, xristian Arturla Kürd qızı Tavğanın qovuşmasını mümkün ola bilməyəcəyini əsərdə müəyyən işarələrlə bildirməyə nail olmuşdur. Bu özünü Tavğanın düşüncələri vasitəsilə müəllif dili ilə romanda göstərilir: “Öncələri bir oyun kimi başlayan arkadaşlıq aşka dönüncə korkmaya başlamıştı. Çünki neresindən bakarsa baksın, nasıl düşünürse düşünsün bu aşkın mutlu bir sonla bitməsi imkansız kimi görünüyordu.

Bir kərə sevdiği adam Hıristiyan’dı. Üstəlik torpaqlarını işğal edən düşman askerlərindən biri sayılıyordu. Bir de memləketi masallardakı ölkələr kadar uzaktı. Dilinə və dininə yabancydı.

Dönülməyən bir gurbətə gider miydi? Ailesi buna izinn verir miydi? Ya da o buraya yerleşir miydi?” (Tecelli, 2018: s. 226)

Onların qovuşmasına ətraf mühit tərəfindən, daha doğrusu doğmaları və yaxınları tərəfindən etiraz olunmur. Təəssüf ki, onların izdivacına etiraz edən insanların qəzəblərinə tuş gələrək, vüsalları müşkülə çevrilir. İnsan adlanan varlıq tərəfindən Tavğa qətlə yetirilir. Ölüm onların qovuşmasına əngəl olur. Toy günü qətlə yetirilən Tavğanın ölüm səhnəsi təsirli bədii dillə təsvir edilir: “Tavğa yinə yanıt verməyincə, dönüp omuzundan tutub kendinə doğru çəkdi. Tavğa’nın sol eli boşluğa düşdü. Ters Lalelər kucağında kaldı. Arthur’un Hindistan’dan getirttiği beyaz ipek elbisesinin sol alt göğsündə kırmızı bir leke Ters Lale kimi giderek

büyüyordu”. (Tecelli, 2018: s. 246) Müəllif romanda Tavğanın ruhunun Tərs Laləyə dönməsini bölümün əvvəlində təsvir etdiyi “Tərs Lalə”nin hüzn rəmzi olması ifadəsində tapa bilir: “...onun ruhu şimdi Halgurt eteklerinde bir Ters Lale’ye dönüşmüşdü”. (Tecelli, 2018: s. 248)

Tecelli Sercan Sirmanın “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” əsəri roman janrında qələmə alınması ilə diqqəti cəlb edir. Romanda maraqlı məqam pastiş və kollaj prinsipləri əsasında “Ninova” başlıqlı bölümün qələmə alınmasıdır. Əsərin yalnız bir bölümünün pastiş, kollaj prinsipi əsasında formalaşması sual doğurur: romanın bir bölümü niyə bu prinsip əsasında qələmə alınmışdır? Əsərin “Ninova” bölümündə YUNUS, NAHUM və SEFANİYA kimi sure-ayətlərinin yer alması diqqəti cəlb edir. Qeyd etmək lazımdır ki, pastiş də, kollaj da postmodern yazarlar tərəfindən geniş vüsət tapmışdır. 1979-cu ildə Jak Rivenin “A xanımları” adlı roman-sitatı işıq üzü gördü. Romanda 480 müəllifin 750 sitatından ibarət olan əsər pastiş nümunəsi kimi maraqlı doğurur. Pastiş – müxtəlif əsərlərin elementlərinin kombinə edilməsi kimi qəbul edilir. Umberto Ekonun “Öncəki günün adası” (1994) romanı da pastiş nümunəsi kimi qəbul edilir. Romanda XVII əsr müəlliflərinin (Covan Batist Marino, Con Don, Qaliley, Kalderon, Dekart, Mazarini və digərlərinin sitatları, Roxasin “selestina”sı, Bosyunun replikaları) əsərləri montaj edilərək oxuculara çatdırılmışdır. (Şərifova, 2015: s. 34) Ədəbiyyata kollaj işə rəssamlıqdan keçmiş, fərqli parçaları bir yerə yığmaq, birləşdirmək, calaqlı etmək kimi fəndlər vasitəsilə bədii əsərin təhkiyəsi üçün atılan parçalar mətni ənənəvi təhkiyədən uzaqlaşdırmağa nail ola bilir. (Şərifova, 2015: s. 33)

Tecelli Sercan Sirmanın “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” əsərində Allahın yaratdığı əsərlər üzərində sonsuz qüdrətini əks etdirən və Allahın əmrinə itaət etməyə çalışan Amittayın oğlu Yunusun başına gələn hadisələri izah edən hekayə olan YUNUSdan “1.1-2 “Kalk, Ninova'ya, o büyük kente git ve halkı uyar. Çünkü kötülükleri önüme kadar geldi”, Assuriyanın paytaxtı Ninevanın yıxılacağını proqnozlaşdıran bir kitab olan Nahumdan “1.08. Rab, Ninova'yı azgın sularla yok edecek, 1.11 Ey Ninova, RAB'be karşı kötülük tasarlayan!, 1.14 Artık soyunu sürdürecektorunların olmasın ey Ninova, 3.1 Elleri kanlı kentin vay haline, yalanla, talanla dolu, Sana karşıyım, ey Ninova! Savuracağım eteklerini yüzüne. Uluslara çıplaklığını, halklara ayıp yerlerini göstereceğim, 3.6 Seni pislikle sıvayıp rezil edeceğim”, SEFANİYA kitabından “2.13. Ninova'yı çöl gibi kurak bir viraneye çevirecek. (RAB)” kimi fəsillərdən parçaların verilməsi fikrimizə əyani sübutdur. Kitabın bir bölümü, yəni “Ninova” adlı bölüm məhz müqəddəs hesab edilən kitablardan nümunələr verilməsi ilə tərtib edilmişdir.

“İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanının bədii mətnində zaman-məkan birliyinin gözlənilməsi diqqəti cəlb edir. Müəllif qələmə aldığı əsərdə real zaman, həmçinin məkan anlayışlarını bədii şəkildə əks etdirilməsini məhz zaman və məkan vəhdətində, yəni xronotop vasitəsilə təqdim edə bilir. Romanda müəllif tərəfindən

tarixi faktların verilməsi bədii zamanın üstünlük təşkil etməsinin göstəricisidir. Belə ki, müəllif Hindistanın İngiltərə əsarəti altında olması məqamına tarixi faktlarla aydınlıq gətirməyə cəhd edir: “Tarihine gelince.... Birləşik Krallıq burayı 1534'te İspanyollardan aldı. Bugün idaremizdə olan dünyanın digər yerləri də daha önce İspanyollar, Portekizlilər, Hollandalılar və Fransızların işgalindəydi”. (Tecelli, 2018: s. 37) Tarixi məqamın xatırlanması isə özünü romanın bir çox bölümlərində göstərir. Məsələn, “Birinci Dünya Savaşı” başlıqlı bölümü iki alyansda birləşmiş, dünyanın ən böyük güc mərkəzlərinin qoşulduğu, 28 iyul 1914 — 11 noyabr 1918-ci il tarixlərində baş vermiş Birinci Dünya müharibəsi haqqında məlumatlar tarixi faktlar əsasında əksini tapır: “1914 yaz ortalarına doğru savaş haberi bomba gibi etrafa yayıldı. Askeri kışlalarda eğitime son verildi. Savaş heyecanı her tarafı sarmıştı”. (Tecelli, 2018: s. 41)

Tecelli Sercan Sırmanın “İyi və Kötüyü Bilme Ağacı” romanında tarixi faktların romanın bölümlərinin adına çıxarılması diqqətdən yayınmır: “İskoçya-Glasgow, 1897”, “Birinci Dünya Savaşı”, “Fışhabur-Musul, 1915”, “Kut’ül Amare Felaketi”, “Fışhabur, 1924”, “Glasgow, 1968”. Romanın “Kut’ül Amare Felaketi” başlıqlı bölümündə də tarixi fakt konkret göstərilir. 1915-ci ilin aprel ayı. Müəllif konkret tarixi faktları, həmçinin həmin tarixi məqamların baş verdiyi məkanları da dəqiqliyi ilə göstərməyə nail olur. Müəllifin romanda xronotop amilinə diqqətlə riayət etməsi nəzərdən qaçmır. “Kut’ül Amare Felaketi” başlıqlı bölümü də xronotop aydınlığı ilə diqqəti cəlb edir: “Nisan 1915'te El Kurna kasabasının iki bin civarındaki nüfusu birkaç ay içinde on beş – yirmi bine yükselmişti”. (Tecelli, 2018: s. 59) Romanın “Fışhabur, 1924” başlıqlı bölümü də xronotop elə bölümün adında özünü göstərir: məkan Fışhabur, zaman isə 1924-cü il.

Romanda bölümləri mütaliə etdikcə müəllifin xronotopa riayət etməsi diqqətdən yayınmır. Romanın “Glasgow, 1968” adlı bölümündə də müəllif bölümün xronotopunu aydın şəkildə təqdim edir. Qlazqo şəhəri məkan kimi diqqəti cəlb edirsə, zaman da konkret olaraq, 1968-ci ilin yanvar ayını əhatə edir.

Tecelli Sercan Sırman romanda həyat və ölümü, olum və qalım mübarizəsini üzləşdirə bilir. Bir insanın eyni məkanda təsvir edilməsi, əsərin əvvəlinin və əsərinin sonunun eyni məkanda, eyni bir fəsildə, yəni qış fəslində təsvir edilməsi maraqlı müəllif priyomu kimi diqqəti cəlb edir. Müəllif hadisələrin eyni məkanda təsvir etməsi ilə, həyatın bir- birilə əlaqəli olması ilə bərabər, halqavari bir çevrəyə malik olmasını göstərir. Dünyanın öz oxu ətrafında fırlanması sanki Arturun həyatda qalma mübarizəsi və ölümü ilə oxşarlıq təşkil edir.

Müəllif romanda peyzaja geniş yer ayırır. Romanın bütün bölümlərində müəllif təsvir etdiyi peyzajı oxucusunun gözündə canlandırır. Məsələn, əsərin “İskoçya-Glasgow, 1897” adlı ilk bölümündə hadisələrin təbiət təsviri ilə başlaması bu amilə diqqəti yönəldir: “Soğuk bir kış gününde keskin rüzgârla savrulmuş kar taneləri çatılarda, sokak lambalarında, pencere kenarlarında birikmeye başlamıştı.

Bir kedi penceredən sokaktaki kedilərə odaklanmıştı. Merdivende oturan çocuğun şapkası, ceketi, pantolonunun dizləri yavaş yavaş beyaza dönüyor, bacalardan yükselen dumanlar gökyüzünde gri bir boşluk oluşturuyordu...” (Tecelli, 2018: s. 7) Tecelli Sercan Sırmanın istifadə etdiyi peyzajın təsviri obrazların daxili əməlləri və vəziyyətləri, əhval-ruhiyyələri ilə əlaqəli olması diqqətdən yayınmır. Bu romanın başlanğıcında da, romanın sonunda özünü göstərir: qarlı, şaxtalı qış günü. Tecelli Sercan Sırman sonrakı bölümlərdə də peyzaja müraciət edərkən müəyyən bir yeri, bir məkanı sadəcə təsvir etmir. Təsvir etdiyi peyzaj romanın mövzusu və ideyası ilə səsleşir. “Clyde Nehri” adlı bölümə Klayd çayı, Qlazqonu şəhəri füsunkarlığı ilə təsvir edilir. Qlazqo şəhərinin, Klayd (Clyde) çayının füsunkarlığı oxucunun gözündə canlandırılır: “Nehir şəhrin ana bulvarı gibidir. Hiçbir anayol, yan yol, meydan ya da sokak bu kadar kalabalıq və canlı değildir. Üstündə sürekli hareket halindeki gemi, yat, tekne trafiğiyle sekiz yüz bin nüfuslu Glasgow’un ana damarıdır. Clyde ise bu yükü taşımaktan yorgundur... Nehrin suyu da bulut lekesi gibi siyah akıyordu... Şehrin gürültüsü de gri ve siyahtı”. (Tecelli, 2018: s. 15-16) Müəllif burada peyzajdan istifadə etməklə nəql edilən hadisənin yerini də diqqətə çatdırır. “Hindistan” başlıqlı bölümə təbiət mənzərəsi incə detalları ilə təsvir edir: “Cebelitarik Boğazı’ndan itibaren yavaş yavaş manzara ve iklim değişmeye başlıyordu. İngiltere’nin sisli, serin havası yerine sıcak, nemli bir hava hakimdi. Sahillerde ağac, yeşillik, akarsular görünmez olmuştu”. (Tecelli, 2018: s. 35) Müəllif roman boyu peyzajın təsvirini verərkən, buna tam nail ola bilir. Təsvir etdiyi peyzajları, yəni təbiəti obraz səviyyəsinə yüksəltməyə nail ola bilir.

“İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanının kompozisiyası

Tecelli Sercan Sırman təsvir etdiyi həyat hadisələrini ədəbiyyatın daxili qaydalarına uyğun olaraq əlaqələndirməyi bacarır. Müəllifin əsərin bədii şərtlərindən olan kompozisiyanın ünsürlərinə müraciət etməsi diqqəti cəlb edir. Müəllif kompozisiyanın epigraf, peyzaj kimi ünsürlərindən istifadə etməsinə baxmayaraq, proloq, epiloq, lirik haşiyə kimi kompozisiya ünsürlərinə müraciət etməmişdir.

Tecelli Sercan Sırmanın romanda əsərin süjet xəttinə daxil olmayan, ancaq romanın mövzusu ilə səsleşən hikmətli nümunə verir. Müəllifin şotlandiya atalar sözlərinə müraciət etməsi romanın başlanğıcında özünü göstərir. Belə ki, oxucu türk yazarın şotlandiya atalara sözlərinə müraciət etməsini birmənalı qəbul etmir. Romanı mütaliə edərkən, Birinci Dünya müharibəsindən sonra Ərbildə qalması qərarlaşdırmış ingilis əsgərinin taleyi ilə yaxından tanış olur. Tanışlıqdan sonra oxucuya aydın olur ki, əsərin qəhrəmanı Artur şotlandiyadan olan ingilis əsgəridir. Tecelli Sercan Sırmanın romanda

Klayd çayı Qlazqonu,

Qlazqo da Klayd çayını yaratdı

(Clyde Nehri Glasgow'u,
Glasgow Clyde Nehri'ni yarattı)

kimi Şotlandiya atalar sözünü işlədir. Qeyd edək ki, Böyük Britaniyanın şimal-qərbində, Klayd çayının qərb sahilləri boyu yerləşən Qlazqo Şotlandiyanın ən böyük şəhəridir. İngilis əsgərinin Şotlandiyadan olması da atalar sözü ilə aydınlaşır.

Tecelli Sercan Sırman romanın “Erbil” başlıqlı bölümündə
Ben Erbil'in İştər'ı...

Erbil'de ben senin etkili kalkanın olacağım

kimi “eski bir Asur tabletindən” epigrafin verilməsi də diqqəti cəlb etməkdədir.

Tecelli Sercan Sırman “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanı müxtəlif bölümlərdə əksini tapmasına baxmayaraq, bir bütövlük təşkil edərək, özündə süjet və kompozisiya anlayışlarını ehtiva edə bilir. Romanın süjet xətti hadisələrin təsvirinin süjet mərhələləri əsasında qələmə alınmışdır. Müəllifin “İskoçya-Glasgow, 1897” başlıqlı bölümündə hadisələrin ekspozisiyasını Northwood Side Road küçəsinin arxa küçələrinin birində hərəkətsiz dayanmış uşağın təsviri ilə başlaması romanda təsvir edilən hadisələrin başlanğıcı kimi diqqəti cəlb edir: “Northwood Side Road Caddesi'nin arka sokaklarından birində, kırmızı kesme taşlardan yapılmış, üç katlı eski bir binanın dörd basamaklı merdivenlerinde yedi sekiz yaşlarında bir çocuk oturmuş, başı dizleri arasında, hareket etmeden, uyuyormuş gibi duruyordu”. (Tecelli, 2018: s. 7) Tecelli Sercan Sırman əsərdə təsvir etdiyi hadisənin başvermə şəraitini, mühitini canlandırmaq üçün məlumat verir. Ekspozisiyada təsvir edilən hadisələr romanda təsvir edilən hadisələr üçün hazırlıq etapi kimi çıxış edir.

“Hindistan” başlıqlı bölümündə “askeri gəmiylə Liverpool'a, oradan da trenlə Southampton Limanı'ndan Hindistan'a doğru yola” (Tecelli, 2018: s. 35) çıxan Arturun bu səyahəti romanın zavyazkasını təşkil edir. Zavyazka romanın süjet xəttinin çox hissəsini tutaraq, özündə daha çox bölümləri əxz etdirir. Biz burada Arturun əsgəri xidmətini, Birinci Dünya Müharibəsində iştirakını, Fişhabur-Musula gəlməsini, KütuAmarə fəlakətinin şahidi olmasını, Tavgaya aşiq olması və s. romanın zavyazka mərhələsinin tərkib hissəsidir. Zavyazkada əsgəri xidmətin necə çətin olması əksini tapır. “Askeri Egitim” bölümündə əsgəri xidmətin məsuliyyətli və ağır bir iş olması da təbliğ edilir. Dostu Riçardla əsgəri xidmətə yazılmış Arturun çətinliklərlə üzləşməsi, lakin çətinliklərə tab gətirməsi təsvir edilir. Bervik-Tveddə (Berwick-Tweed'e) ilk təlimə başlayan Arturun sonrakı təlimi qısa izah edilir: “Egitim çok yoğun ve disiplinliydi. Ağır tempoya dayanamayıp ilk üç ayda ayrılanlar oldu. Richard da bu yüzden bir ara ayrılmayı düşündü. ...Fakat Arthur'un ısrarı ve Simla'ya gitme umudu nedeniyle bu fikrinden vazgeçti. Arthur ise bitmez

tükenmez bir enerji ve hırsla normal eğitiminin dışında hafta sonları özel eğitimlere katılıyordu. İkisi dokuz aylık başarılı bir eğitimden sonra, ikinci eğitim için Glasgow’daki Mary Hill kışlasına gönderildiler”. (Tecelli, 2018: s. 21)

Hadisələrin kulminasiyada pik nöqtəyə çatmasından sonra intriqaaların zəifləməsi prosesi özünü göstərir. Romanda biz bunu əsasən, Arturun Tavga ilə evlənməsində görə bilirik. Kürd qızını adət-ənənələrə qarşı çıxaraq, xristian, irlandiyalı Arturla ailə qurulmasına razılıq verilməsi romanda təsvir edilən münafişlərin, ziddiyyətlərin zəifləməsidir.

Final adından görüldüyü kimi əsərdə təsvir edilən hadisələrin tamamilə açılması, yəni hər hansı bir sonluqla başa çatmasıdır. Tecelli Sercan Sirman əsərin sonunda hadisələri tam açmağa nail olur. Qəhrəmanların aqibəti gizlin qalmır. Artur Ərbili tərək edib doğma vətəninə - Qlazqoya qayıdır, əsərin zavyazkasında xilas olunması təsvir olunan məkanda donaraq dünyasını dəyişir. Kimsəsiz, doğma yurdunda bir qərib kimi...

“İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanının bədii obrazları

Tecelli Sercan Sirmanın “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanında müəllif zəngin obrazlar qalerası yaratmağı bacarır. Əsərdə müxtəlif dinlərin, müxtəlif xalqların nümayəndələrinin özünəməxsus, müxtəlif obrazları vasitəsilə müəllif təsvir etdiyi hadisələri oxucusuna çatdırır. Müəllif ideyalarının və bədii təfəkkürünün təzahür formalarından biri olan obraz anlayışı müasir dövrdə birmənalı qarşılanmır. Bu istiqamətdə bir çox elm sahələrində (sənətsünaslıq, dilçilik, ədəbiyyatşünaslıq, fəlsəfə, estetika, psixologiya və s.) müxtəlif tədqiqatlar aparılmış və fikirlər irəli sürülmüşdür. Obraz anlayışında bədii əsərin ünsür və ya bədii bir hissəsi başa düşülür ki, belə bir fraqment, müstəqil həyat və məzmunu malik olur: insan obrazı, təbiət obrazı, əşya obrazı, hiss obrazı, obraz-təfərrüat və s. Tecelli Sercan Sirman qələmə aldığı obrazları həm məhdud, həm də geniş mənada təqdim edə bilər. Tecelli Sercan Sirmanın məhdud mənada təqdim etdiyi obraz özünü Artur (Abdullah) obrazında göstərir. Geniş mənada Tecelli Sercan Sirmanın istifadə etdiyi obrazlar insan həyatını inikas etdirə bilər. Bu zaman müxtəlif surətlərin yaranması müşahidə edilir: insan surəti, əşya surəti, mənfi surət, müsbət surət və s. Müəllif yaratdığı obrazlarla əsərə diqqəti yönəltməyə nail ola bilər.

Tecelli Sercan Sirmanın “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” romanında olduğu kimi əsərin adını həmin əşya obrazı ilə adlandırılması özünü büruzə verir. Yazar “iyi ve kötüyü bilme ağacı”nı obraz səviyyəsinə yüksəldə bilər. Müəllif məhz ağac obrazı ilə təsvir etdiyi əsas və epizodik surətləri, əsasən də baş qəhrəmanının xarakteri və əsərin ideyası ilə əlaqələndirə bilər. Ağac obrazı xalqımızın, həmçinin dünya xalqlarının inanc-etiqad sistemində özünəməxsus yer tutmuş, dini-fəlsəfi, bədii düşüncələrində inanc sistemi kimi sabitləşmişdir. Canlılıq, bərəkət rəmzi olan ağac xalqın mifoloji düşüncəsində yer tutmuş, qələmə alınmış bədii nümunələrdə

əks etdirilmişdir. Türkdilli xalqların inancında tut, qoz, dağdağan, əncir, zoğal, çinar və s. ağaclar müqəddəslik funksiyası daşımış, hətta onların məhv edilməsi günah hesab edilmişdir. Xalqın inanclarında özünəməxsus yer tutmuş bu müqəddəs ağacların kəsilməsi, hətta budaqlarının sındırılması günah hesab edilmiş, Tanrı tərəfindən lənətlənə bilməsi qorxusu da aşılarmışdır. Ağac xalqın inancında atılmış və kimsəsiz körpələrin qoruyucusu kimi də iz buraxmışdır.

İnsanın yaradılışına dair olan hekayətlərdə də “yaxşı və pisi bilmə ağacı”, yəni “iyiyi və kötüyü bilmə ağacı”nın təsviri ilə əlaqəli hekayə ilə rastlaşırıq. Məsələn, yəhudi qanunu və ya bütün Əhdi-Ətiq nəzərdə tutan Tövratda “iyiyi və kötüyü bilmə ağacı”nın təsvirinə rast gəlinir: “Yahvist metin (M.Ö.9-8. yy.)”de yer alan verilen ikinci yaratılış hikayəsinə görə isə; yer ve göklerin yaratılışından sonra yeryüzündə hiçbir canlı yokken Tanrı, topraktan şekil verip burnuna hayat nefesi üfleme suretiyle ilk insanı yaratır. Aden’de bir bahçe yapan Tanrı “hayat ağacı” ve “iyiyi ve kötüyü bilme ağacı”nı da bahçenin tam ortasına yerleştirir. Tanrı, yarattığı insanı bahçeye bakımıyla ilgilenmesi için yerleştirir ve ona “iyiyi ve kötüyü bilme ağacı” hariç bahçedeki bütün ağaçlardan yiyebileceğini fakat yasağı çiğnemesi halinde öleceğini bildirir. Adem’in yalnız olmasının iyi olmadığını gören Tanrı daha sonra onun kaburga kemiklerinden birini alarak kendisine yardımcı olması için kadını yaratır”. (Dinlerin insana verdiği değer (yahudilik, hristiyanlık ve islam örneği, 2015: s. 31) Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ensiklopediyasında “yaxşı və pisi bilmə ağacı”nın, yəni “iyiyi və kötüyü bilmə ağacı”nın meyvəsindən dadmaq üçün həyat ağacının meyvəsindən dadmaq, yəni həyatı bilmək lazımdır. Bəzi tədqiqatçılar tərəfindən isə hər iki ağac, yəni “yaxşı və pisi bilmə ağacı” və “həyat ağacı” eyni ağac olmasının iddia edilməsi ilə də üzləşilir: “Bilgi ağacı (iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı), Tevrat’a göre hayat ağacı ile beraber (Tekvîn, 2/9) veya tek başına (Tekvîn, 3/3) cennetin ortasında bulunmaktadır ve Tanrı Âdem’e onun meyvesini yasaklamıştır. Ölümsüzlük bahşeden hayat ağacı olduğu halde, Tanrı niçin bilgi ağacını yasaklamış ve Âdem’e ondan yediği takdirde öleceğini bildirmişdir? Bazılarına göre bu iki ağac aynıdır. Süleyman’ın Meselleri’nde (3/18) hayat ağacı ilâhî hikmetle aynı sayılmıştır. Diğerlerine göre ise hayat ağacına ulaşmak kolay değildir. O, ancak iyi ve kötünün bilgisini yani hikmeti elde etmekle bulunabilecektir. Hayat ağacı, Gılgamış’ın okyanusun dibinde aradığı ölümsüzlük otu gibi gizlidir. Ona ulaşabilmek için hikmete sahip olmak, hikmeti elde etmek için ise bilgi ağacından yemek lâzımdır. Tekvîn’de (2/22) bilgi ağacı, hayat ağacının yerini bildiren bir unsur olarak belirtilmektedir”. (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)

Adəm yaranışı və cənnətdən qovulmasına aydınlıq gətirərkən “iyi və kötüyü bilme ağacı”na hörmət qoyulması amili də məlumdur: “Ve Âdem cevap vererek şöyle dedi: “Beni dinleyin oğullarım. Tanrı, bizi yani beni ve annenizi yarattığında, bizi Cennetine koydu ve bize yememiz için her türlü meyveleri olan ağaçları verdi,

ancak “Cennetin ortasında olan iyiyi ve kötüyü bilme ağacına hürmet edin ve isteyerek ondan yemeyin” (diyerek) bize yasak koydu.” (Batuk, 2006: s. 91)

Romanın “Adem Baba” başlıklı bölümündə “Adem ağacı”nın adı çəkilir. Müəllif bu epizodu belə təsvir edir: “...türbenin kapısındaki eski bir tahta parçasına yazılmış olan kitabeye yaklaştılar. Hem Arapça hem de hemen altında İngilizce olarak “Adem Ağacı” yazıyordu”. (Tecelli, 2018: s. 79) Müəllif daha sonra “Adem Ağacı” adlandırdığı “Sidret’ül Münteha ağacı ile aynı adı” daşıyan Sidr ağacının müqəddəs olmasına toxunur, bu ağacın mahiyyətinə aydınlıq gətirməyə nail ola bilir. Ağacın dini sərhədləri dağıtması, bütün din nümayəndələri üçün müqəddəs olması amili də romanda açıqlanır: “...Müslüman, Hıristiyan, Yahudi fark etmez... Adem hepimizin babası değil mi? Onun için her yerden, her inançtan insanlar buraya gelirler. Ta Musul’dan, Kudüs’ten buraya gelen Yahudileri bilirim. Çünkü onlar için bu ağacın özel bir önemi var”. (Tecelli, 2018: s. 80)

Qeyd etmək lazımdır ki, müəllif bütün dinlərə hörmət və etiqadla yanaşmanı roman boyu təbliğ edir. Məsələn, “Şeyh Abdulgaffar” başlıklı bölümündə Şeyx Abdulgaffarın dedikləri cümlələr müəllifin təbliğ etdiyi fikirləri əks etdirir: “İnsanların milliyeti ve dini Allah’ın takdirindedir. İlim ise insanların ortak malıdır”. (Tecelli, 2018: s. 127)

Müəllif kitabının adına çıxardığı “İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı” adını oxucusu üçün izah edir. İzahda insanların mifoloji düşüncəsində həkk olunmuş bəzi mənbələrə aydınlıq gətirilir, oxucuya qararıqlı qala bilən məqamlar açıqlanır: “İki ağac var. Biri “Yaşam ağacı”, digeri ise “İyi ve Doğruyu Bilme Ağacı”. Allah tərəfindən, ikisinin de meyvələrinin yenməsi yasaklanmış. Amma Adem ve Havva İyi ve Doğruyu Bilme Ağacı’ndan yemişlər. Yaşam Ağacı’na ise dokunmamışlar”. (Tecelli, 2018: s. 83)

Tecelli Sercan Sırman romanda Yaşam Ağacı’nın nə olduğuna da aydınlıq gətirmiş, onu maraqlı faktlarla açıqlamağa nail olmuşdur: “...Şattularap gövde. Dicle ile Fırat birer ana dal. Aralarında dağılan onlarca küçük kol ise ağac dalları... İşte ikinci ağac, yani Yaşam Ağacı bu. Cennet’ten akan iki nehir ve birleşerek oluşan bir gövde... Şattularap ana gövde, sağında ve solundaysa Dicle ile Fırat iki yan dal. İşte yaşam veren, yaşam alan ama kendileri hiç ölmeyen bu üç nehir, Yaşam Ağacı’dır. İki nehrin birleşip tek nehir olarak akmaya başladığı köşede ise; bizim İyi ve Doğruyu Bilme Ağacı’ dediğimiz, yani şu altında oturduğumuz Adem Ağacı vardır”. (Tecelli, 2018: s. 93)

Romanda müəllifin xilaskar kimi, həmçinin donub buz bağlayaraq ölmüş insan haqqında ətrafa səs salan insan kimi təsvir etdiyi odun satıcısının obrazı da maraqlı kəsb edir. Məhz ağac məmulatları satan bir insanın romanın ilk bölümündə xilaskar rolunda təqdim edilməsi rəmzi mənə daşıyır. Odun satıcısının daş pilləkənlərdə hərəkətsiz uşağı görüb “en iyisi görmezden gelip hemen buradan

uzaklaşayım” (Tecelli, 2018: s. 8) deməsinə rəğmən, daxilindəki insani hisslər onu xeyirxah iş görməyə vadar edir. Donmuş uşağa səsləyişində daxili həyacanı hiss etdirən müəllif bu səhnəni real detallarla təsvir edir: “Hey, hey, hey! Baksana! Kalk oradan, yoxsa çok keçmeden donarsın!... Sana sesleniyorum!” (Tecelli, 2018: s. 8) Uşağın sağ-salamat olduğunu gördükdə isə “seni donmuş sandım. Evin yok mu? Ne işin var bu merdivenlerde? Hemen evine git. Yoxsa donarsın. Şimdiden üşütüp hastalanmazsan çok iyi...” (Tecelli, 2018: s. 9) dedikləri fikirlərdə müəllif odun satıcısının rahatlığını təsvir etməyə qadir olur.

Odun satan insanların fərqli insanlar olmasına baxmayaraq, qarın altında qalan insanın eyni adam olmasını görürük. Uşaqlığında doğmalarını itirmiş və yetim qalmış Arturun və yaşlanmış, yaxın və sevdiklərini itirmiş Abdullah Arturun qarşındurması oxucunu düşündürür. Odun satan gənc Arturu xilas edə bilirsə, yaşlanmış, dünyanın ağrı-acılarını görmüş Abdullah Arturu xilas etmək üçün gec qalmasını göstərir.

Romanda qadın obrazları olsa da, onlar epizodik xarakter daşımaları ilə diqqəti cəlb edirlər. Romanda həyat uğrunda mübarizə aparmağa qadir olan Tavga obrazı maraqlı kəsb edir. Tavga surəti romanda yeganə mübariz, öz istəkləri, arzuları uğrunda mübarizə aparmağa qadir olan qadın obrazı kimi diqqəti cəlb edir. “Diline ve dinine yabancı” olan Arturla evlənməyin çətinliyini anlayır. Artura dediyi sözlərdə onun məğrurluğu, özünə inamı açıq-aydın şəkildə əksini tapır. Qarşısındakı insanları qiymətləndirməyi bacarmağı isə yaxşını pisdən seçə bilməsini, dünyagörüşünün dar olmamasının göstəricisidir: “Sevdiğim adam bana evlilik teklif etti. Nasıl “hayır” diyebilirim ki? Seninle yaşama şansını yakalamışken, ne olursa olsun, neye mal olursa olsun onu elde tutacağım. Bunun için her yolu deneyeceğim. Bütün yollar Halgurt’un zirvesine ulaşmak kadar zor olsa bile bir yolunu bulup sana geleceğim”. (Tecelli, 2018: s. 228) Maraqlı məqam odur ki, Tecelli Sercan Sırman romanda qələmə aldığı qadınlar həyatın sərt üzünü görmüş, ağrı-acılarını yaşamış, həyat eşqi ilə yaşayan qadınlardır. İstər ərinə sözünü deməyə çətinlik çəkən Bayan Rose, istər 16 yaşında olarkən atası tərəfindən irlandiyalıya satılmış, barlarda garson kimi çalışan hindli qızı Gori, istərsə də müsbət keyfiyyətləri ilə əks etdirməyə çalışdığı Tavğa həyatı olduğu kimi qəbul edən, olanlarla barışan, yəni olaylara baş əyən qadınlar kimi təqdim edilir.

Tecelli Sercan Sırman romanda çox sayda epizodik surətlər yaradır. Bu epizodik surətlər romanın mərkəzi xətti ilə birbaşa əlaqələri olmasalar belə, romanda təsvir edilən hadisələrin inkişafına təsir göstərə bilməsələr belə yadda qalan surətlərə çevrilə bilər. Bu surətlər içərisində Arturu donmaqdan xilas edən odun satıcısı, Arturu anası öləndən sonra qayğısına qalmış xalası Rose, Arturun dostu olmuş Riçard, Adəm Baba, Artura ərəb dilini öyrənməsinə yardımçı olan Yusuf, Arturun barda tanış olduğu, garson kimi çalışan hindli qızı Gori, Bağdad şəhəri ilə tanış

olmaq üçün yardım edən Harun, Şeyh Abdulgaffar, Bünyamin, Abraham, Şeyh Abdulqaffarı öldürən Köse Hoca və digərləri.

Müəllif epizodik surətləri təsvir etdikdə belə, onlar haqqında oxucusuna məlumat verməyi bacarır. Məsələn, hindli qızı Gorinin acınacaqlı taleyi haqqında məlumatın verilməsi: “Delhi’den beni buraya getirdiklerinde on altı yaşlarındaydım. İrlandalı bir tüccar beni babamdan satın aldı. Daha doğrusu zorla aldı”. (Tecelli, 2018: s. 31)

Müəllif romanda epizodik şəkildə Arturun atası Scottun surətini yarada bilir. Maraqlı məqam odur ki, müəllif epizodik surəti ümumiləşdirilmiş obraz kimi təqdim edə bilir. Bu obraz övladlarına sahib çıxma bilməyi bacarmayan “ata” obrazıdır. Təəssüf hiss ilə qeyd etmək lazımdır ki, müasir dövrümüzdə də müəllifin yaratdığı bu cür “ata” obrazı çoxluq təşkil etməkdədir. Dünyaya gələn övladlarına sahiblənməyən “valideyn”, valideynlərinə sahib çıxmayan “övlad” obrazları real dünyamızda da dinindən, millətindən asılı olmayaraq mövcuddur. Scott arvadı Kristinin qızı İslanın dünyaya gətirərkən vəfat etməsindən sonra, uşaqlarına sahib çıxma bilməməsi müəllif tərəfindən incə detallarla təsvir edilir. Arvadı Kristinin ölümündən bir həftə sonra dünyaya yeni gəlmiş qızının, daha sonra beş yaşlı Rodrikin ölümləri atanı sağ qalmış övladlarına bağlamır. Scott oğulları üç yaşlı Slavina, beş yaşlı Rodrikə və yeddi yaşlı Artura baxmağa cəhd etsə də, bunu bacarmamış, oğlu Rodrikin ölümündən sonra uşaqlara baxma bilməyəcəyini anlamışdı. İki oğluna baxmağı pul müqabilində uşaqların xalaları Roseni razı salsa da, dörd-beş ay ödəmədən sonra səssiz-soraqsız yoxa çıxması ata haqqında tam fikir söyləməyə imkan vermir. Müəllif bu amili oxucunun öhdəsinə buraxır. İki körpəsini həyatın çətinliklərinin qucağına atıb yoxa çıxan ata haqqında şayiələri təqdim edən müəllif övladların valideyn tərəfindən atılmasını qəbul edə bilmir. Bu baxımdan Scottun övladlarını sahibsiz buraxmasını müəmmalı şəkildə təqdim edir: “Bir süre sonra gelişleri seyrekleşti. Bahaneler uydurdu. Ve bir gün, tamamen ortadan kayboldu. Onu bir daha gören olmadı. Irvin bir ay boyunca her gün onu işyerinde, nehir boyunca, liman, halıç, tersane ve kentin diğer tüm marangozhanelerinde arayıp durdu. Bir bilgi edinemedi. İzine rastlamadı. Kimilerine göre bir gemiye atlayıp bilinmeyen uzak bir ülkeye gitmiş, bazılarına göre de gemide çıkan bir isyanda öldürülmüştü... Başka dedikodulara göre hiçbir yere gitmedi, ülke içinde evlenip izini kaybettirdi”. (Tecelli, 2018: s. 12)

Tecelli Sercan Sırma əsərdə təsvir etdiyi istər əsas, istərsə də epizodik surətlərin portretini yaratmağa nail ola bilir. Məsələn, Arturun Hindistanda rastlaşdığı transa düşüb, meditasiya edən kahinin portretini yaradır. Müəllif kahinin xarici görünüşünü incə detallarla təqdim edə bilir: “Alnından kaşına doğru inen mizgi kırmızı, yanları ise sarıya boyanmıştı. Saçları omuzlarından belinə, sakalı ise kucağına kadar iniyordu. Yıllardır yikanmadığı belli olan saçları, dokunmuş eski kirlir bir keçe parçasına benziyordu. Kemikleri sayılacak kadar zayıftı”. (Tecelli,

2018: s. 43) Romanda müəllif Tavğa obrazının simasında kürd qadınının obrazını yaratmaqla yanaşı, gənc qadının portretini də verməyi bacarır: “Gerçi Kürt kadını hareketlerinde en azı erkekler kadar özgürdü. Koyun güder, tarlada, bahçede çalışır, hatta ava bile giderdi. Silah kullanmada erkeklerle yarışır. Ama yabancı birinin, bir kadına yaklaşması burada hoş görülmezdi... uzunca boylu, hafif esmer tenli, iri ela gözlü, kahverengi saçlı; hafifce dolğun, hatları uyumlu vücuduyla bir tanrıça heykeli gibi duran kadından gözünü alamıyordu”. (Tecelli, 2018: s. 202) Müəllif romanın müxtəlif epizodlarında kürd qızı Tavğanın portretini təsvir edir: “...İri ela gözleri sabah günəşinde yeşile dönmüş iki zümrüt parçası gibi parlıyordu. Küçük burnu ve ağzı yuvarlak esmer yüzüyle uyumluydu. Dolğun dudakları pembe bir gül kadar parlaktı”. (Tecelli, 2018: s. 210)

Romanda müəllif konkret tarixi şəxsiyyətləri əsərinin qəhrəmanına çevirməsə də, tarixi şəxsiyyətlərin anılması romanda maraqlı kəsb edilən amillərdən biridir. Romanın “Fişhabur-Musul, 1915” başlıqlı bölümündə Osmanlı Ordusunun komandanı Ənvər Paşanın əmisi Xəlil Paşanın xatırlanması fikrimizi təsdiq edir: “Üç gün sonra yeni Bağdat və Basra valisi, bütün İrak kuvvetləri başkomutanı paşalar paşası, Osmanlı ordusunun kahraman kumandanı Enver Paşa'nın amcası Halil Paşa, askerleriyle beraber sallarla Diyarbakır'dan gelip Bağdat'a geçeceklerdir”. (Tecelli, 2018: s. 52) Romanda müəllif Xəlil Paşanın şücaətini, hərbdə qazandığı qalibiyyətlərə də nəzər salır: “Paşa karaya ayak basar basmaz yüzlerce silah birden patladı. Heyet öne doğru hamle yaptı. Paşa'nın bir el hareketiyle silahlar sustu”. (Tecelli, 2018: s. 53)

Nəticə

Tecelli Sercan Sırmanın tarixi yaddaşın unudulmamasını əks etdirən “İyi və Kötüyü Bilme Ağacı” romanı ilə Azərbaycan oxucularının yaxından tanış olmaları üçün müəyyən addımlar atılmalıdır. “Ədəbiyyat” qəzetinin avqust 2018-ci il tarixindəki nəşrində Tecelli Sercan Sırmanın əsərinin birinci bölümü Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılaraq “Yaxşını və pisi bilmək ağacı” adı altında oxuculara təqdim edilmişdir. Bu təşəbbüs Azərbaycan oxucularına Tecelli Sercan Sırman yaradıcılığı ilə tanış olmaq imkanı verir. Təqdirəlayiq əməl olan bu təşəbbüs, əfsuslar olsun davam etdirilmir. Tecelli Sercan Sırmanın “İyi və Kötüyü Bilme Ağacı” romanının tam şəkildə Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılıb oxuculara təqdim edilməməsi təəssüf doğurur. Ümid edirik ki, Tecelli Sercan Sırmanın yalnız tarixi yaddaş amili ilə yanaşı müxtəlif dinlərə münasibəti əks etdirən “İyi və kötüyü bilme ağacı” romanı deyil, qələmə almış olduğu digər bədii nümunələr də ən yaxın gələcəkdə Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılıb oxucuların ixtiyarına veriləcək.

Ədəbiyyat

Batuk, Cengiz (2006). “Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (10).

Şəmsizadə, Nizaməddin. (2018) Türkçülük və epos mədəniyyəti // Ədəbiyyat qəzeti – 17 mart. <http://www.anl.az/down/meqale/edebiyat/2018/mart/583520.htm>. Erişim Tarihi: 02.07.2021.

Şərifova, Səlidə. (2015). Çağdaş Azərbaycan postmodern romanı. Bakı, “Elm və təhsil”.

Tecelli Sercan Sırma. (2018). Yaxşını və pisi bilmək ağacı. Ədəbiyyat qəzeti – 4 avqust. // <http://www.anl.az/down/meqale/edebiyat/2018/avqust/602177.htm>. Erişim Tarihi: 02.07.2021

Tecelli, Sercan Sırman. (2018). İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı. İletişim Yayıncılık A.S. (1. Basım). İstanbul.

Tekvin: 2/5- 25; McCurdy, “Adam”, s.174; Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı...”, s.6- 7; Bolay, s.358. // Bax. Dinlerin insana verdiği değer (yahudilik, hıristiyanlık ve islam örneği), Ankara, 2013. file:///C:/Users/MSH/Desktop/T_C_ANKARA_UNIVERSITESI_SOSYAL_BILIMLER.pdf. (Elektron sürüm). Erişim Tarihi: 02.07.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, ‘Adem’ maddesi // <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem> – peygamber. Erişim Tarihi: 02.07.2021.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 166-184

**MELİH CEVDET ANDAY'IN "GÜNEŞ SAATI" ADLI ŞİİRİNİN
ONTOLOJİK YÖNTEMLE ÇÖZÜMLENMESİ**

**Analysis of Melih Cevdet Anday's Poem "Gnomon" (Güneş Saati)
with Ontological Literary Theory**

(Makale Geliş Tarihi: 08.11.2020 / Kabul Tarihi: 24.07.2021)

Havvaana KARADENİZ*

Öz

Sosyal düzen karşısında sanatçının toplumsal sorumluluğu daha farklıdır. Bu sorumluluğun farkında olan, aynı zamanda bir geçiş ve mücadele zamanının şairi olan Anday, memleket meselelerine kayıtsız kalmamış, birçok şiirinde memleket endişesini ve duyarlılığını başarıyla yansıtmıştır. İlk olarak Garip Hareketi içinde yer alan Melih Cevdet Anday, belli bir içerik ve biçimin dışına çıkamayan Türk şiirine yeni kapılar açma cesaretini gösteren ve Türk şiirinin sınırlarını genişleten önemli şairlerden biridir. Ülkenin içinde bulunduğu durumdan kendine de bir pay çıkararak sosyal duyarlılığı üzerinde taşıyan Anday, diğer iki arkadaşı Orhan Veli Kanık ve Oktay Rifat Horozcu ile sanatı, sokaktaki insanlarla birebir buluşturma ve bütünleştirme çabası içinde olmuştur. Bu çalışmada Melih Cevdet Anday'ın Güneş Saati adlı şiiri, ontolojik şiir çözümleme kuramına göre çözümlenmeye çalışılmıştır. Ontoloji, Yunanca ontos (varlık) ve logos (bilgi) sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş; kısaca varlık bilgisi anlamına gelen bir sözcüktür. Ontolojik çözümleme yöntemine göre bir sanat eseri 1. Ses tabakası, 2. Anlam birimleri tabakası, 3. Nesne ve karakter tabakası, 4. Kader tabakası olmak üzere dört tabaka hâlinde dıştan içe doğru çözümlenmelidir. Üç ana yapıdan meydana gelen Güneş Saati şiirinde genel itibarıyla insanın yeryüzünde varoluşunun ve zamanın anlatıldığı görülür.

*Öğretim Gör. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Kırşehir/TÜRKİYE. Lecturer Dr., University of Kırşehir Ahi Evran, Department of Turkish Language, Kırşehir / TURKEY. E-mail: havvaanakaradeniz@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3423-887X>

Anahtar Kelimeler: Melih Cevdet Anday, İkinci Yeni, Güneş Saati, Zaman, Ontolojik Yöntem.

Abstract

The social responsibility of the artist against the social order is quite different. Anday, aware of this responsibility and also a poet of a transition and struggle, was not indifferent to the issues of the country and successfully reflected the concern and sensibility of the country in many of his poems. Melih Cevdet Anday, who first took part in Strange movement in the formation of modern Turkish poetry is one of the important identities who dared to create new doors in the Turkish poetry and expanded its borders. Anday who took credit for himself from the country's situation and had social awareness made an effort to integrate art with the people one-to-one with his friends Orhan Veli Kanık and Oktay Rıfat Horozcu. This study tries to analyse Melih Cevdet Anday's poem *Gnomon-Güneş Saati* in line with the ontological poetry theory. Ontology is a word formed by the combination of Greek words ontos (existence) and logos (being), briefly the knowledge of being. A work of art should be analysed from outside to inside within four layers including 1. sound base, 2. meaning units, 3. object and character base, 4. destiny layer. Consisting of three main structures, the Gnomon poem generally describes the existence and time of human on earth.

Anahtar Kelimeler: Melih Cevdet Anday, Second New, Gnomon, Time, Ontological Theory.

Giriş

Orhan Veli Kanık ve Oktay Rıfat Horozcu ile Garip Akımının kurucularından olan Anday (1915-2002), daha sonra felsefî şiir akımını başlatarak Garip topluluğundan ve bu topluluğun sanat çizgisinden ayrılır. UNESCO tarafından Cervantes, Dante ve Tolstoy seviyesinde bir yazar olarak kabul edilen Anday (Anday, 2015: s. 2), çeşitli gazetelerde hem gerçek adı hem de takma adlarla birçok makale ve deneme kaleme alır ve çeviriler yapar. Edebî yaşamı boyunca pek çok ödüle layık görülen Anday, ilk basımı 1975 yılında yapılan *Teknenin Ölümü* adlı şiir kitabıyla Yeditepe Şiir Armağanı'nı 1976'da almaya hak kazanır.

Edebiyatın hemen her türünde eserler ortaya koyan Anday'ın şiir telakkisi, Garip Akımından ayrılıp İkinci Yeni Hareketine dâhil olmasıyla birlikte ölçü ve uyak biçimleri, benzetme-eğretileme sanatı, üst düzey bir dil kullanımı, anlamı kolay iletmeyen kapalı bir anlatım gibi kullanımlarla birlikte değişiklik gösterir. Çalışmada incelenen *Güneş Saati* adlı şiirin, İkinci Yeni Hareketinin şiir özelliklerini ve felsefî şiirin özelliklerini yansıttığı görülür. Anday, *Çerçeve* dergisinde yayımladığı *Al-danma ki, Geçmişin Geleceği* adlı yazısında "Bence şiir ne yerededir ne göktedir biz

onu bulmayız, her sefer yeniden yaratırız... Yaşlandıkça şiir deneyimime inceleyici bir gözle bakmaya başladım. Evet iki üç kez değişmişim, modern şiirin kaçınılmaz doğası bunu gerektiriyordu. Yalnız şiir değil, bütün sanatlar hızlı bir araştırma, yenilenme sürecini yaşıyorlardı.” (Anday, 2015: s. 27) diyerek şiir üzerine düşüncesini ve şiir yaşantısının gelişim ve değişimini dile getirir. Ayrıca şiirde ısrarla üzerinde durduğu konuların başında *doğa ve insan ilişkisi* olduğunu belirtir.

Anday’a göre şiir, gelecek demektir. (2015: s. 170) İkisi de insanın yaratışı ile oluşur ve umudu temsil eder. İkisi de olup bitmeden bilinemez ve olup bittiğinde bile yeniden yaratılır. Bu nedenle şiir ve gelecek, sonsuzluğa ulaşmak için bıkmadan usanmadan gösterilen bir çabadır.

Bir sanatçının eserine toplumun sosyal ve zihinsel yapısının yansıdığı görülür. “...belli bir tarihsel dönem ve akım içinde ele alınan bir sanatçıda, kendisinin diyebileceğimiz düşüncelerle çağının anlayış ve inanışları birbirine karışmış bir durumdadır, giderek hangisinin hangisini oluşturduğu bile söylenemez kolay kolay.” (Anday, 2015: s. 39). Anday’a göre sanatçı eserlerinde günümüzün gerçeklerini yansıtmak zorunda olduğu gibi toplumun ekonomisini, toplumsal düzeni sağlayan hukukunu, dilini ve kültürel değerleriyle birlikte yarımını/geleceğini de eserleri aracılığı ile yansıtmak zorundadır. Ona göre “Yarın, şımarık bir çocuk değildir, çünkü onu günümüz doğuracaktır.” (Anday, 2015: s. 45). Sanatta doğrudan veya dolaylı olarak ortaya konan düşünce, gelecekte eyleme dönüştürülmelidir.

İkinci Yeni şiirinde göze çarpan en önemli özelliklerden biri mekân ile insan ilişkisi, bir başka ifadeyle mekânın insan üzerindeki etkisidir. “Şair, bilinçli bir deli ve bilinçli bir çocuktur; mekânları bilerek karıştırır ve şakayı, bilmeye yeğler... eşyanın iki görünüşü vardır; biri herkesin gördüğü yüzü, öteki de ancak sanatçının herkese göstereceği yüz.” (Anday, 2015: s. 24). Mekân ile insan arasındaki ilişkinin birbirini destekleyen ve geliştiren bir ilişki olduğu bilinir. İnsan, yaşadığı mekânı biçimlendirdiği gibi mekân da insanın yaşam biçimini ve ruhi özelliklerini biçimlendirir. Mekânlar bireyin ve toplumun kültürünü, ekonomisini, siyasi düşüncesini, kimliğini ve aidiyetini ortaya koyan yapıcı ve yansıtıcı bir özelliğe sahiptir. “Geçmiş, an ve gelecek kurgusundan mekân algısı, çağın gereklerine uygun biçimde bireyleri ve toplumları içlerinde barındırdıkları tinsel güçlerle besler.” (Kanter, 2013: s. 7). Mekânlar yalnızca fiziksel yapıları değil, çağın gereklerine göre bireyin geçirdiği değişim ve dönüşümün izlerini taşıyan tinsel bir süreci içerir.

İnsan yaşamında ontolojik bir anlam içeren “... bireyin kendilik dünyasını kurmasında ve dünyayı tanımada değiştirici ve dönüştürücü bir güce sahip olan mekân, üzerinde yaşanan topografik/fiziksel bir yerin ötesinde anlamlar barındırır.” (Kanter, 2013: s. 7). Bireyin kendi özel dünyasının sınırlarını çizen ve şiirde kullanılan fiziksel mekânın ötesinde ortaya konan imgesel çağrışımlar, şiirin ontolojik yönden daha sistemli anlamlandırılmasını sağlar.

İkinci Yeni şiirinin bir başka özelliği ise hem işlenen temalar hem de şekil bakımından diğer edebî topluluklardan farklılık göstermesidir. Bir edebî hareketin oluşum süreci hem önceki hem de içinde bulunduğu dönem ve toplumun kültürel, ekonomik ve siyasi yaşantısından bağımsız düşünülemez. İkinci Yeni Hareketi'nin oluşumunda da öncelikle 1938 yılından itibaren İnönü döneminin otoriter devlet yönetimi ve beraberinde gelen ideolojik ayrılıklar etkili olur. Bunun yanında İkinci Yeni şiirinde, İkinci Dünya Savaşı'nın bireyler ve ülke ekonomisi üzerindeki etkisi görülür.

İkinci Dünya Savaşı'nın içte ve dışta sebep olduğu çatışma ve sorunlar, ekonomik sıkıntılar, müttefik ülkelere şiirin görünmek adına sanatçılara uygulanan baskı ve yaptırımlar gibi pek çok etken İkinci Yeni Hareketi'nin oluşumunda belirleyici olur. Yine bir başka etken olarak çok partili döneme geçilmesiyle beraber iktidara geçen DP döneminde vuku bulan yanlış ekonomik uygulamalar ve istikrarsızlık ülkede huzursuzluğun üst safhaya çıkmasına neden olur. Daha sonraki süreçte kırsal kesimde yaşayan insanların, daha iyi bir yaşam adına kentlere taşınmasıyla kentleşmenin getirdiği sorunlar baş gösterir. "...sorunlar, yalnızca toplumsal nitelikte değildir. Kentteki çarpık ve yapay ilişkiler, tekdüze yaşam biçimi, doğadan kopuk kirli çevre ve iş koşulları insanların ruhunda yalnızlık, şaşkınlık, kuşatılmışlık, bunaltı ve doğaya özlem gibi duyguların doğmasına yol açmıştır." (Karaca, 2013: s. 82-83). Geleneklerinden koparak oluşan bu yeni yaşam şekline ayak uyduramayan birey, değerler arasında çatışma, kendini mekâna ait hissetmeme, uyumsuzluk ve endişe gibi ruhsal sorunlar yaşar. Bütün bu sebepleri Bezirci (2005: s. 97), "İkinci Yeni'nin ortaya çıkışına bir sürü etken gösterilebilir... Bunların en önemlisi, toplumumuzun 1950'den sonra geçirdiği bunalım (crise) olsa gerek. Bu yönden alınırsa, İkinci Yeni'ye bir çeşit 'bunalım şiiri' demek yerinde olur. Daha doğrusu, bu bunalımın bilincine varamayan yahut varıp da ona karşı koyamayan yenik ve kaçak bir şiir... Edip Cansever'in deyişiyle, bozgunda bir çiçek..." şeklinde ifade eder. İkinci Yenicilerin de içinde bulunduğu bunalım, bu dönem sanatçıları hareketi geçiren önemli sebeplerden biridir. Sartre'a (2105: s. 45) göre bunalım, insanı "...eylemden ayıran bir perde değildir; tersine eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır." Bu dönem sanatçıları içinde buldukları duygu ve düşünce yoğunluğunun etkisiyle ortak bir bilinç doğrultusunda eserler ortaya koyarlar. Hem kültürün hem de sanatın yansıması olan İkinci Yeni süreci, Batı'nın da etkisiyle beraber toplumsal duyarlılığı içselleştiren sanatçılar vasıtasıyla başlamış olur.

Bu dönem şairlerinin anlatmak istediklerini doğrudan değil, çeşitli çağrışım ve imgelerle ortaya koydukları görülür. Şiirlerde tercih edilen dil ise genellikle soyut bir şiir dilidir. Dilin, söze dönüşmesiyle ortaya çıkan "...şiirsel dil, dil olmayı bütünüyle bıraktığı zaman mükemmel haline ulaşır. Zirvesine çıktığında, kendini aşar." (Eagleton, 2011: s. 221). Dil ile değil, sözcüklerle oluşturulan şiir, sözcüklere de yüklenen özgün anlamlarla imgesel bir boyut kazanır. "İmgeler öylesine berrak temsillerdir ki temsil olmaktan çıkıp bunun yerine gerçek şeyin kendisi ile kaynaşırlar."

(Eagleton, 2011: s. 221). Şiirde kullanılan imgeler, sözcüğü sembolize etmek yerine zamanla verilmek istenen anlamla derinlemesine özdeşleşerek âdeta sözcüğün kendisi olur.

Türk şiirinin dili İkinci Yeni ile büyük bir değişime uğrar ve şiirde önemli sapmalar meydana gelir. Şiirde verilen “*Soyuta imgeleme yoluyla ulaşılır.*” (Karaca, 2013: s. 377) böylece daha etkili bir söyleyiş gerçekleştirilir.

Hızlan’ın (2010: s. 43) ifadesiyle Anday, şiiri kendi başına bir tür olarak değil, bir kültür bağlamı içinde düşünür. Ortaya koyduğu şiirler ile aslında şairin görevini sorgular, bu şiirlerde şiir ve insan ilişkisini ön plana alır. Anday, şiirlerinin düşünceden beslenen bir şiirsellik üzerine kurulduğunu ifade eder.

Sanat Ontolojisi

Ontoloji daha çok felsefe ile ilgili bir kavram olarak karşımıza çıksa da günümüzde pek çok disiplinin, ontolojinin verilerinden yararlandığı görülmektedir. Disiplinler arası çalışmaların önem kazanması ile edebî metinlerin çözümlenmesi sırasında edebiyat biliminin, psikolojinin verilerinden yararlanması sonucu olarak karakterlerin ve yazarın psikolojik çözümlenmesinde önemli veriler sağladığı çeşitli bilim adamları tarafından dile getirilmektedir (Freud vd. 1981; Freud, 1999). Sanat ontolojisinin felsefe ile ilgili bir kavram olmakla birlikte edebiyatta özellikle şiir çözümlenmesinde kullanılmasının metin çözümlenmesine yeni bir boyut kazandıracağı düşünülebilir.

Ontoloji, Yunanca ontos (varlık) ve logos (bilgi) sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş, kısaca varlık bilgisi anlamına gelen bir sözcüktür. Yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Hartman’ın estetik anlayışına göre güzel, süje (özne) ile objenin (nesnenin) birlikteliğindedir. Güzel ne süjede ne objededir ancak bunların birlikteliğinde belirir. Hartman buna ontolojik bütünlük adını verir. Buna göre güzel, objektif olmakla beraber süjeyi dışarıda bırakmaz; onu objenin içine yerleştirir. Bu bakımdan güzel ne bir tabloyu seyreden adamın zevkinde veya duygularındadır ne de tablunun renk ve çizgilerindedir, seyredeni benimsemeye götüren tablodadır (Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985: s. 2750). Hartman’ın ontik bütünlük adını verdiği bu yaklaşım, süje ile objenin bütünlüşmesinde hâkim olan nesnede toplandığı için objektivizm adını alır.

Ontoloji, bir sanat eserini varlık tabakaları açısından inceleyen bir yaklaşıma sahiptir. “*Modern ontolojinin (sanat felsefesinin) en önemli keşiflerinden biri, hiç şüphesiz var-olanı bir tabakalar düzeni içinde ele almasıdır.*” (Tunalı, 2002: s. 26). Ontolojik şiir çözümlenme yönteminde şiir, bütünsel bir yapı olarak görülür ve bu yapı ön yapı (dış yapı, görünür yapı, maddî tabaka, ses tabakası, reel varlık alanı) ve arka yapı (iç yapı, soyut yapı, irreal varlık alanı) şeklinde incelenir.

Bir edebiyat eseri, varlık bakımından heterojen varlık tabakalarından meydana gelmiş bir bütündür ve her tabaka, birbirinden farklı olmakla birlikte bütünün

gösterdiği ontik yapıdan zorunlu olarak pay alır (Tunalı, 2002: s. 89). Tunalı bir sanat eserinin, değişik tabakaların birbiri üzerinde yükselmesiyle oluşan ontik bir yapı olduğunu belirtir. Tunalı'nın (2002: s. 90-117) Roman Ingarden'den aktardığına göre sanat eseri şu tabakalardan meydana gelir:

a. Ses Tabakası: Bu tabaka, bir sanat yapıtında okurun bir edebî metni anlamada karşılaştığı ilk tabakadır. Ses tabakası, ontolojik fonksiyonu olan bir tabaka olmasının yanı sıra estetik fonksiyona da sahip bir tabakadır.

b. Anlam Birliği Tabakası: Tunalı (2002: s. 93) dil yapısının üzerinde, anlam birliği tabakasının bulunduğunu ifade eder. Tunalı'ya göre her edebiyat eseri ister bir şiir ister bir hikâye veya roman olsun daima kelimeye dayanır. Burada kelimelerin ifade ettiği anlam ile kelimenin sesi arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu kelimeler de bir araya gelerek cümleleri ve cümle birliklerini meydana getirir. Anlam tabakasının edebiyat eserinde temel bir görevi vardır çünkü her edebiyat eserinde bir anlama söz konusudur.

c. Nesne ve Karakter Tabakası: Anlam birimleri tabakası okuru nesne tabakasına aktarır. Çünkü anlam, belli objelerle ortaya çıkmaktadır. Roman Ingarden'e göre bu nesnelere tabakasının asıl fonksiyonu, onun okura, varlığın özü ile ilgili bir ufuk açmasıdır. Bu ufuk içinde, derin bir anlam dünyasına girilir. Karakter tabakası, karakter ya da ruhi özellikler olarak tanımlanır. Burada söz konusu olan, kişilerin davranış ve eylemleri değil, onun arka planında bulunan ruhi tavır ve karakterlerdir (Tunalı, 2002: s. 99-113).

Martin Heidegger de ontolojinin ortaya koyduğu metafizik varlık niteliklerini, "*tinsel olarak gözlerimizin önüne derinlikler ve varlığın ilk sebeplerini açarlar; bunları gündelik hayatta göremeyiz ve onların hemen hemen farkına bile varamayız*" sözleriyle dile getirir. Bu tabakada önemli olan kişilerin belirli olay ve durum karşısındaki davranışları değil, o davranışın arka planındaki psikolojik durum ve duruşlarıdır. Nicolai Hartmann'a göre ise nesne ve karakter tabakasında insanda ruhsal açıdan önceden var olan, insanın özünde aynı kalan ahlaki özellikler ve çatışmalar gibi birtakım unsurlar anlaşılır (Tunalı, 2002: s. 100).

d. Kader Tabakası: Tunalı (2002: s. 113), bir sanat eserinde yer alan alinyazısı/kader tabakası ile Hartman'dan farklı olarak metafizik bir şey, insani bir alinyazısını, ölüm gibi bir temayı anladığını ifade eder. Hartman ise kader tabakası ile özellikle tiyatro eserini düşünerek sahnedeki kahramanın alinyazısını anlar. Oysa alinyazının merkezinden kahramanı çıkararak bütün insanlığa yaymak gerekir çünkü kader, bütün insanları kuşatan geniş ve derin bir tabakadır. Bu insani bir alinyazısı olabileceği gibi ölüm, aşk, kaygı, yabancılaşma ve yalnızlık gibi temalar da olabilir.

Bu tabakada insan, belirli yönleriyle değil, bütün varlığıyla ele alınır. Dolayısıyla tek bir insandan hareketle elde edilen veriler aslında herkesin özünde aynı olan ve herkese ait olan verilerdir. "*Dördüncü tabaka iç anlam tabakasıdır. Şiirin*

asıl anlatmak istediği şeyleri içine alır. İç anlam tabakası, şiirin dış anlam tabakası ve şiirin yazıldığı kültürle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlantı çözülmeyen şiirin anlaşılması zorlaşır. Her şiirde az veya çok bir kültürel bağlantı söz konusudur. Bazı şiirlerde doğrudan ilişki nedeniyle anlamla kültür arasında bağlantı görülür. Böylece Ingarden'in sözünü ettiği buzdağı benzetmesinde olduğu gibi şiirin yapısal bir bütünlük içinde kültür denizinde yüzdüğü söylenebilir” (Aytaş, 2008: s. 43). Bu tabakada, diğer tabakalarda yapılan değerlendirmeler bütün insanlık ile ilişkilendirilir ve böylece üstyapıya geçilmiş olur.

Alanyazın incelendiğinde ontolojik çözümleme yöntemi şiir çözümlemesinin yapıldığı çalışmalara rastlanmaktadır (Tökel, 1996; Issı, 2004; Azap, 2013). “Ontolojik yöntem ile metin tahlili, şüphesiz bir metni çözümlemede araştırmacının disiplin içerisinde hareket etmesini sağlar. Araştırmacının metin dışı unsurları bir tarafa bırakarak metnin kendisine, başka bir deyişle metnin varlığına odaklanmasına olanak tanır. Tarafsız, bilimsel neticelerin alınmasında ve edebî metnin doğasının anlaşılmasında ontolojik yöntemin önemli katkıları olduğu yadsınmaz.” (Bingöl, 2019: s. 145). Bu bakımdan ontolojik yöntem, metin merkezli bir çözümleme yöntemi olması bakımından sanat eserini merkeze alır ve metin dışına çıkılmadan birtakım tespitlerin yapılmasına olanak sağlar.

Güneş Saati Adlı Şiirin Ontolojik Yöntemle Çözümlemesi

Güneş Saati

Su verdim büyüyen günlere
Açılan sonra kapanan çiçekler,
Yönlerin tarihini araştırdım,
Karlara saydım döne döne
Elimle gök memesinden sağdığım,
Bütün yazgıları yeni baştan yazalı
Güneş saatları.

Ve asıl gücü sevinçlerin
Saymak bulutları rüzgâr gülünde,
Kuzeydir gerdiği yapraklar
Karanfillerle beslenen güneşin,
Ve ayaksız dizeleriyle
Kadınların ve erkeklerin ağaçları
Doğar güne karşı.

Neyi saklıyor ki bunca dirençle
Yalnız o varsa yok demektir.
Çeşitli görüntülerle her yandan
Çevirmiş yalnızlığımızı,
Bir kuş alır gagasında gezdirir
İnsan elinden çıkmış şeylerin saldığı
Şaşkın yabanlığı. (Anday, 1979: s. 35-36)

Ontolojiye göre varlıklar dış tabakadan iç tabakalara doğru başka bir ifade ile yüzey yapıdan derin yapıya doğru algılanıp kavrandığı için şiir, dıştan içe doğru çözümlenmelidir.

Okurun edebî metinle karşılaştığında muhatap olduğu ilk tabaka/yapı dış (reel, ön) yapı unsurlarıdır. Bu tabaka sadece ontolojik özellikleri olan bir tabaka değil, aynı zamanda oluşturduğu ahenk ve musiki ile estetik özelliğe de sahip olan bir tabakadır. Metnin anlaşılmasının ilk koşulu kelimelerin, ses tabakasının, ölçü ve ahengin, redif ve kafiyenin mısra-beyit-bent yapısının iyi kavranmasıdır. Bu şekilde şiirin dış yapısına hâkim olan okur, daha sonra muhtevasını da kolaylıkla kavrayabilir. Yani okurun şiiri, görünen ve görünmeyen özellikleri ile bir bütün olarak düşünmesi gerekir.

Anday'ın şiirlerinde genel itibarıyla felsefî bir özün varlığı dikkat çeker. "*Anday'ın şiir dili, çoğu zaman felsefenin kavramlarla ilerleyen diline yakınladır.*" (Armağan, 2003: s. 9). Bu nedenle şiirlerinde kullanılan dilin kendini hemen ele vermediği ve felsefî bir bilinçten kaynaklanan imge kullanımının olduğu görülür. Bir edebî eserin çözümlenmesinde en önemli unsurlardan biri dildir. "*Edebî eserlerin malzemesinin dil olması, çözümlemenin dile yoğunlaşmasını zorunlu kılar. Ontolojik yöntem dilsel malzemeye yoğunlaşması açısından önemlidir. Fakat edebiyat eserinde işlenen dilin günlük dilden farklı olduğu, yazarın dili kullanma biçiminin edebî eserin yapısını belirlediği göz ardı edilmemelidir.*" (Bingöl, 2019). Bu bakımdan şiirde yer alan sözcüklerin gerçek ve mecaz anlamlarının tespit edilmesi, imge ve sembollerin açıklanması şiirin derin yapısının çözümlenmesi için önem arz etmektedir.

Tabakalar yönünden *Güneş Saati* şiirinin ontik bir bütünlük içinde olduğu görülür. Şiire ilk olarak ses tabakası bakımından yaklaşıldığında ses yapısının daha çok konuşma ahengine yakınlığı fark edilir. Ontolojik bakımdan şiirin ön/dış yapısını oluşturan ve "... *cismin hissi veya görünüşü olarak tanımlanan yüzey, bir şiirin çeşitli seslerini elle tutulur motiflere dokuma yöntemleriyle ilgilidir.*" (Eagleton, 2011: s. 190-191). Serbest ölçünün kullanıldığı bu şiirde ses unsurları, sabit bir ton

ve ritimde ilerler. Ayrıca şairin şiirde noktalama işaretlerini anlam bütünlüğünü korumak için bilinçli bir şekilde kullandığı ve dizeleri noktalama işaretleri sayesinde öbeklere ayırdığı ve böylece bir düşünceyi ötekenden ayırdığı görülür.

İç (irreel, arka) yapı bünyesinde tinsel bir anlam barındırır, bu nedenle tinsel bir varlık alanı oluşturur. Arka yapı olarak ele alınabilecek ilk tabaka anlam tabakasıdır. Anlam tabakasında kelimelere öncelikle orijinal anlamları ile yaklaşılır. Örneğin güneş saati, su, gün, büyüme, açılmak, kapanmak, çiçek, tarih, gök, bulut, rüzgâr, yaprak, ağaç, kuş ve gaga gibi pek çok kelime hem orijinal yani akla ilk gelen anlamları ile hem de mısra içinde üstlendikleri anlam ile ele alınır. “*Şiirsel dilin karakteristik özelliği, bize bir sözcüğün basitçe anlamını (referans yaptığı şeyi) vermek yerine yan anlamları veya ilişkili anlamlarından oluşan bütün bir kümeyi vermesidir.*” (Eagleton, 2011: s. 175). Şiirde yer alan kelimelerin tek tek anlamlarının yanında bütün bu kelimelerin oluşturduğu anlamsal bütünlük önemlidir. “*İrreal alanın ilk basamağı olan anlam tabakasında öncelikle şiirde kullanılan kelimelerin tek tek temel anlamlarını ortaya koymak, ardından da kelimelerin birleşerek oluşturdukları cümlelerin anlamları üzerinde durmak gerekir.*” (Issı, 2004: s. 142). Bu bağlamda şiirde tanımlanması gereken en önemli kelime “güneş saati”dir.

“Güneş saati,” güneşin konumuna göre zamanı belirlemeye yarayan basit bir düzenedir. “*Mekanik saatlerin henüz bulunmadığı veya yaygınlık kazanmadığı devirlerde günün vakitlerini belirlemede kullanılan güneş saati, genellikle taş veya madenden yapılan bir levha üzerine kazınmış göstergelerle gölge veren bir milden ibaret basit bir cihazdır.*” (Çam, 1996: s. 297-299). Güneşin gökte çizdiği harekete göre yerde bıraktığı gölgenin biçiminden yararlanarak yapılan bir çeşit basit saat düzeneğidir. Bir düzlem üzerine bir çubuk dikilir ve güneş ışınlarının bu düzlem üzerine düşen gölgesine bakılarak saat hesaplaması yapılır. “*Bu tür bir güneş saatinin doğru zamanı göstermesi için çubuğun, manyetik kuzeyi değil coğrafi kuzeyi gösteriyor olması gereklidir.*” (Gürbüz ve Aydın, 2012: s. 8). Her saat gölgenin düştüğü yer kuzeyi gösterir. Ancak bulutlu günler ve gece gibi güneş ışığının engellendiği zamanlarda güneş saati görevini yerine getiremez ve zaman durmuş algısı yaratır.

Bergson’a göre (akt. Yılmaz, 2011: s. 65) “*matematik zaman bir çizgidir, ölçülen çizgi devinmemekte, oysa zaman devinmektedir. Çizgi olup bitmiştir. Zaman ise olup bitmekte bulunan her şeyin olup bitmesini sağlayandır... Bergson, gerçek sürenin insanların içsel hayatı olduğunu, bilincin ve hayatın özünü teşkil ettiğini ve düşünülmemeyip ancak yaşanabileceğini ifade etmektedir. Öznel zaman, kişinin kültürüne ve yaşadıklarına dayanarak hissettiği süredir.*” Bergson’a göre zaman yaratıcılıktır ve evrendeki varoluşu, gerçekliği ve değişimi ifade eder. Bireysel anlamda zaman, bireyin sosyo-ekonomik konumuna ve deneyimlerinden hareketle içinde bulunduğu ruh hâline bağlı olarak algılanır. Bergson’un zaman felsefesi, sezgiye dayanır. Ona göre “durée” sezgi yoluyla oluşan zamandır. Bu bağlamda Anday’ın zaman algısının da felsefi bir bilinç birikiminden geldiği söylenebilir.

İnsanın varoluşu ile başlayan zaman, araştırmacı bir ruha sahip olan ve merak duygusunu taşıyan insanın, geçmişten beri önemle üzerinde durduğu bir kavramdır. Güneşin doğuşu ve batışına bir başka ifade ile gece ile gündüz kavramına, mevsimlere, doğa olaylarına açıklık getirilmeye çalışılır. Geçmişten beri tanımlanmaya çalışılan zaman, hâlâ modern insanın da tanımlamakta ve yönetmekte zorlandığı bir olgudur.

Anday şiirde modern zamana ve saate karşılık geleneksel zamanı ve saati gösteren/simgeleyen "güneş"e yönelir. Anday'ın, modernizmin sunduğu saat unsurunu terk ederek güneş saatini tercih etmesi zamanın dinginliğini, doğallığını arzulama isteğindedir. Gelenek ile modernizmin çatışması olarak düşünülebilecek bu durum, aslında modernizme bir başkaldırı olarak değerlendirilebileceği gibi yapaylıktan doğallığa kaçış olarak da değerlendirilebilir. Bu kaçış; medeniyete, zamana ve dakikaya esirlikten kurtuluş olarak algılanır. Bu esaretten kurtulma çabasının sonucu olan zamanın ilk göstergesine gitme isteği, varlığın özüne inme isteğiyle doğru orantılı olarak düşünülür. Bu düşünce varlığın özüne ulaşma isteği ve zamanın kozmikliği noktasında temellenir.

Nesne tabakasında şair, anlam tabakasında kullandığı birtakım kelimeleri, içinde yaşanılan dünyayı karakterize etmek için bir somut obje ve sembol değerinde kullanır. Bir başka ifadeyle şairane bir kullanımla kelimelere yeni anlamlar yüklenir ve bu tabakada tinsel bir anlamın varlığı dikkat çeker.

Karakter tabakasında ise şairin somutlaştırdığı bu dünya ve mekân içerisindeki duruşu ortaya konur. Şairin yettiği ortam, kişiliği, sanat görüşü, duygu ve düşünceleri, ruhsal durumu, çıkmazları, çatışmaları, modernleşme karşısındaki duruşu ve endişeleri hakkında bilgi sahibi olunur.

Güneş Saati kelime ve söz grupları, imge kullanımı ve anlam kapalılığı yönünden İkinci Yeni şiirinin özelliklerini taşıdığı gibi felsefi şiirin özelliklerini de taşır. "Melih Cevdet Anday şiiri, düşüncelerini yaymak için değil de yoğunlaştırmak, derinleştirmek, sınamak için kullanıyor, sırasında felsefeye bile öncülük eden güçlü şiire ulaşmayı deniyor." (Fuat, 2000: s. 74) Felsefi şiir, şairin felsefi bilincinden hareketle yazılan şiirdir. Metafizikle beslenir ve var olanların varlığını başlangıç noktası olarak alır. *Güneş Saati* adlı şiirinde Anday, kendine özgü imge ve benzetmeler kullanarak insanın varoluşunu ve zamanı felsefi açıdan ele alır; kendi dışında akıp giden zamanı, var olup olmadığı noktasında sorgular. Mehmet Doğan'a göre (akt. Armağan, 2003, s. 40) "*Zaman Anday'ın şiirinin vazgeçilmez sorunsalıdır.*" Anday'ın zamanı sorgulaması, onun bir arayış içerisinde olduğunun göstergesidir. Bu nedenle şiirinde satır aralarına yedirilmiş bir "arayış"tan bahsetmek mümkündür. Ayrıca Anday'ın *Güneş Saati* adlı şiirinde ütöpik bir evren görünümü çizildiği görülür.

Anday'ın felsefi şiiri benimsemesinden hareketle şiirde öznenin/anlatıcının bir filozof olduğu görülür. Politzer'in (1974: s. 29-31) ifadesiyle filozof yalnızca bulutlarda yaşayan bir kimse değil, aynı zamanda bazı sorunlara kesin ve açık yanıtlar getirmek isteyen kişidir. Evrenin varlığını ve dünyanın nereden gelip nereye gittiğini sorgular. Felsefe ise evreni, doğayı, insanı açıklayan ve en genel sorunları inceleyen bir bilimdir. İlk çağlardan beri insanlar dünyayı, doğayı, mevsimleri, döngüyü ve zamanı hep merak etmiş ve açıklamaya çalışmıştır. Ancak bilimin gelişmesiyle beraber dünya ve insanı çevreleyen olaylar açıklanma imkânı bulmuştur.

Güneş Saati şiirinde gelenek ile modernizmin çatışması irdelenir ve geleceğe özlem gün yüzüne çıkarılır. Güneş saati ile modern zaman ve saat karşısında geleneksele yöneliş, zamanın dinginliği, doğallığı ve kozmikliği üzerinde durulur. İnsanın doğayla uyum içinde olduğu o güzel günlere/zamana özlem duygusu ön planda tutulur. Anday bu şiirinde yeni bir yaşam alanı inşa etmeye çalışır ve bunun için gerekli olan unsuru tabiata sığınarak kurmaya çalışır. Bir zaman yolculuğuna çıkar ve günümüz modernizminden ve şehir yaşamından kaçarak doğallığın ve içtenliğin olduğu doğaya/zamana sığınır. Bunun en büyük göstergesi olarak yapaylığı içermeyen güneş saatini şiirin merkezine oturtması görülür. Anday, güneş saatini özgün bir ifade gücü ve estetizmle kullanıma sunmuştur.

Üç ana yapıdan meydana gelen *Güneş Saati* şiirinde genel itibarıyla insanın yeryüzünde varoluşunun ve zamanın anlatıldığı görülür. Bu anlam, ontolojik olarak irreal yapının nesne tabakasında şiire serpiştirilen imgeler aracılığı ile gün yüzüne çıkar. Şiirin varoluşu ve zamanı irdelemesi, felsefi açıdan bir filozof çağrışımı yapar. Şiirin ilk bendinde *verdim, araştırdım, saydım, sağdığım* sözcüklerinde kullanılan birinci tekil şahıs ekleri ile kendini ortaya koyan öznenin/anlatıcının şair değil, bir filozof olduğu görülür. Bu bakımdan şiirin öznesi ile şairinin farklı kişiler olduğu anlaşılır. Şiirde yer alan *büyüyen günlere su vermek, yönlerin tarihini araştırmak, bulutları bir memeye, yağan karı süte benzetmek* gibi kullanımlar kendi içinde anlamlandırılır. Böylece bir filozofun varlık, tabiat, zaman ve bunların insana bakan yönü üzerinde çıkarımlarına ulaşılmış olunur. Genel anlamda insanın doğa/evren karşısındaki durumu sorgulanır. *Verdim, araştırdım, saydım, sağdığım* gibi birinci tekil şahıslı sözcüklerle filozofun tüm bunları deneyimlediği görülürken aynı zamanda özne olarak varlığın, zamanla sınava ortaya konur.

Bir başka ifade ile şiirde geçen *aramak, araştırmak* ve *saymak* gibi eylemlerle insanın yaşamı deneyimleme arzusu vurgulanır. İnsan, yaşadığı sürece tecrübe eder ve bu durum onun şimdi, burada olduğunu, var olduğunu ortaya koyar. Özne olarak deneyimleyen kişinin ve aynı şekilde varlığın, zaman ile olan sınavına dikkat çekilir.

Anlatıcı/özne günleri, bir çiçeğe/bitkiye benzeterek sulamaktadır. Bir bitki kurumasın bir başka deyişle ölmesin diye sulanır. Burada gün, insanın ömrüne ben-

zetilirse günün/bitkinin sulanması da insanın yaşamı boyunca göstermiş olduğu çabayı sembolize eder. *Açılan sonra kapanan çiçekler* dizesinde açılan ve kapanan tezadıyla gündüz ile gece kastedilir. Ayrıca *Açılan sonra kapanan çiçekler* dizesi ile insanın doğumu ve ölümü vurgulanır. Burada vurgulanan asıl şey, insanın doğumundan ölümüne kadar geçirdiği zaman yani ömürdür.

Şiirde imgeleri yansıtabilmek için sıra dışı bir kullanım olan sapmalardan yararlanılır. "*Alışılmamış sözcüklerin kullanılmasıyla bir dil gündelik ve kaba olmaktan kurtulur, yücelir. Alışılmamış sözcük deyince yalnızca yabancı sözcükleri değil, aynı zamanda mecazları, uzatılmış sözcükleri ve genel olarak da gündelik dilin dışında kalan şeyleri anlıyorum.*" (Aristoteles, 2011: s. 23). Bilinçli olarak yapılan sapmalar, dilde sözcüklerin kuruluşunda olduğu gibi anlamsal bakımdan da oluşturulan sıra dışılığı ifade eder. *Büyüyen günlere su vermek, gök memesini sağmak* gibi söyleyişlerle "...şairler sözcüklerle, onların bağdaştırma biçimleriyle oynayarak, dilde daha önce kullanılmamış türetme ve birleştirmelere giderek okuyan/dinleyene anlam bakımından daha güçlü bir dil sunmaya, onları zihninde yepyeni, değişik tasarımlar, imgeler oluşturmaya yönelmektedirler." (Aksan, 1999: s. 176). Sapmalarla bağlantılı olarak aralarında benzerlik bulunan iki nesnenin ilişkilendirilmesine dayanan imgeler ise şiirin gücünü ve etkinliğini artıran kilit unsurdur.

Karları saydım döne döne dizesiyle zaman kavramına vurgu yapılarak reel yapının yüzey anlamda *döne döne* sözcükleri ile gün içerisinde güneş saatinin bulunduğu düzlem üzerindeki gölge hareketleri kastedilir ve saat/zaman hatırlatılır. Böylece şiirde üzerinde durulan zaman kavramı tekrar ön plana çıkarılır. Ontolojik olarak irreal yapının derin anlamını barındırdığı nesne tabakasında ise mevsimlerin döngüsü üzerinde durulur. Bir yıl içerisinde kış mevsimi başlangıç alınırsa bir insanın ömründe, kış mevsimini pek çok kez yaşadığı ve bu mevsime tanıklık ettiği vurgulanır. *Döne döne karları sayması* dizesi ile ilkbahar, yaz ve sonbahar mevsiminden sonra döngünün kışa gelmesi ifade edilir. Kış mevsimine gelen her üç yüz altmış derecelik döngü insanın önündeki yeni bir yaşı sembolize eder.

İlk bentte yer alan *gök, yazgı ve yazmak* sözcüklerinin şiire mistik bir hava kattığı görülür. *Güneş saatları/Bütün yazgıları yeni baştan yazalı* dizeleri ile güneşin evrende tek olması ve evrendeki her şeyin onun etrafında şekillenip konumlanması nedeniyle güneşin, yaşamın merkezi ve başlangıcı olarak kabul edilmesi vurgulanır. Güneş saati ile reel anlamda zaman somutlaştırılır. Konu irreal yapıda varoluşçuluk bakımından ele alınırsa her bir canlının dünyaya gelişi/varoluşu ile aslında dünyaya gelmek, yaşamak ve ölmek yazgısı tekrar tekrar yeni baştan yazılır anlamı çıkar. Bu nedenle yaşamın başlangıcı, her bireyin kendi doğumu ile başlar ve sonu da yine o bireyin ölümüyle sona erer.

Güneş imgesi ile zamanın nesneleştirilerek somutlaştırılması dikkat çeker. Geleneksel zaman göstergesi güneş ile zamanı dakikalara, saniyelere bölen modern saat arasındaki çatışma ortaya konur. Bu bağlamda zamanın, nesnelere ve güneşle

ilişkisi üzerinde durulur. Reel yapıda güneş saatinin kendi etrafında döngüsü, irreal yapıda zamanın sürekliliğine yapılan bir vurgudur. Doğan her güneş, aslında kâinata yeni yaşamların, varoluşların ve zamanın başlangıcıdır. “*Objede duyulan(duğum) şey, genel olarak söylenirse hayattır. Ve hayat, kuvvettir, içten bir çalışmadır...*” (Worringer, 1985: s. 13). Dolayısıyla güneş, zamanın ve yeni yaşamların başlangıcı için hayattır ve bir nevi anahtar rolü üstlenir. Çünkü güneş durdukça/var oldukça yeryüzünde yaşam ve zaman devam edecektir. “*...zaman, zamanı gösteren saatin herhangi bir yerinde bulunamaz. O ne saatin kadranında ne mekanizmindedir ne de modern teknolojik kronometrelerde bulunabilir.*” (Heidegger, 2001: s. 24). Zaman nesnelere somutlaştırılmadığında bile daima var olan bir olgudur. Şiirde “zaman” kavramı “güneş” imgesiyle verilmeye çalışılır ve güneşin iki zıtlığı bünyesinde bulundurduğu vurgulanır. “*Her şey, aynı anda hem kendini, hem de karşısını içerir.*” (Politzer, 1974: s. 171). Zamanın varlığı/oluşumu güneşle başlar ve sonlanması da güneş ile olur. Bu nedenle güneş, zamanı tüketen ve bir döngü hâlinde öğüten bir varlıktır.

Güneşin varlığı irreal yapıda bir başka açıdan ölümü de beraberinde getirir, doğan her gün yeni yaşamların başlangıcı olduğu gibi zamanı/süresi dolmuş yaşamların da bitişi getirir. Böylece şiirde insanın varoluşu ile ilgili olarak doğum ve ölüm arasında geçen süreç üzerinde de durulur.

Yeryüzü gökyüzünden gelen yağmur ve kar gibi su kaynakları ile hayat bulur. Bir bebeğin hayatta kalması için anne sütü nasıl gerekliyse tabiatın uyanması ve doğanın canlanması için de gökyüzünden gelen/sağılan kar/yağış o denli önemlidir. İrreal yapının karakter tabakası olarak ifade edilebilecek İkinci Yeni şiirinin karakteristik özelliğini veren kişisel benzetme ve imge kullanımının, bu şiirde anne sütü ile kar ve yağmur arasında bir benzerlik kurularak sağlandığı görülür.

Şiirde geçen *günler, ağaçlar, yapraklar ve çiçekler* sözcükleri ile bir oluşum sırası verilmeye çalışılır. *Yönlerin tarihini araştırdım* dizesiyle de evrenin/insanın yaratılışı ve zaman üzerine anlatıcının merak duygusu içerisinde olduğu ve bu bağlamda bazı araştırmalar yaptığı görülür. Hatta bu araştırmalarını, hayatının birçok döneminde gerçekleştirdiğini “*Karları saydım döne döne*” dizesiyle de görmek mümkündür.

İrreal yapının karakter tabakasında anlatıcı/özne dünyanın ve insanın varoluşuna felsefi bir pencereden bakarak yaratılışın ve varoluşun gizemini çözmeye çalışır. “*...varoluşçuluk, köklerinden kopmuş, toplumda yabancılaşmış, mutsuz, huzursuz insan varlığını dile getiren bir felsefedir. Bu felsefe daha çok, toplum içinde yaşayan bireyin tehdit altında olduğu, günümüzle gelenek arasındaki bağlantının koptuğu, insanın manasız bir varlık hâline geldiği, kendini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde ortaya çıkar.*” (Sartre, 2015: s. 10). Bu ruh hâli içerisinde olan bireyin duyduğu kaygı dile getirilir. Özellikle II. Dünya Savaşı’nın birey ve toplum üzerin-

deki etkisi bu bağlamda düşünülebilir. Modernleşme ve makineleşmeyle beraber bireyin makinenin hâkimiyeti altına girerek özünü/kimliğini yitirmekle karşı karşıya kalması, geleneksel değerlerle kent sunduğu değerler arasında çatışma yaşamaması bireyin bunalım ve umutsuzluk içerisinde yalnızlaşmasına, yabancılaşmasına neden olur. Bu durumun eşiğine gelen birey, hayata felsefi bir açıdan bakar. Ancak bütün bu sorgulamalara ve bilinmezliklere rağmen insan, mutlu olmayı da bilir. Bu mutluluğu kimi zaman rüzgârla dönen rüzgârgülünde bulur. Burada anlatıcının/öznenin, *döne döne karları sayması ile rüzgâr gülünün dönmesi* arasında bir benzerlik kurar.

"Rüzgâr gülü" ile Anday'ın, çocukluk yıllarını hatırlayarak o yıllara duyduğu özlem ve kaçış isteği anlaşılır. Tabiatın doğallığı ve temizliği ile çocukluğun temiz hâli ve duyguları arasında benzerlik kurulur. İnsanın en saf ve masum olduğu dönemin çocukluğu olduğu düşünülürse çocukluk ile doğa/tabiat arasındaki bu benzerlik ve özdeşleşmenin somut göstergesi olarak "güneş saati" kullanılmaktadır. Ayrıca "rüzgâr gülü" ile "güneş saati"nin sürekli döngü/devinim hâlinde olması ve zamanı vurgulamasından dolayı şiire bilinçli bir şekilde yerleştirildiği düşünülebilir. Bütün bunların dışında "rüzgâr gülü" aslında zamana uzun süre tanıklık eden çınar ağacının yapraklarına benzetilir.

Karanfillerle beslenen güneş dizesi irreal yapının nesne tabakasında ölümü çağırıştırır. Çünkü karanfil bir ölüm çiçeğidir. Cenaze törenlerinde tabutun veya mezarın üzerine konan çiçek karanfildir. Şiirde güneşin, zamanı sembolize etmesinden hareketle reel yapının yüzey anlamında güneş saatinin çalışmasını ve zamanın varoluşunu sağlayan, irreal yapının derin anlamında ise hem dünyanın, tabiatın ve insanın başlangıcını sağlayan hem de zamanı tüketen/öğüten, mevsimlerin sonunu ve insanların ölümünü getiren bir varlık olduğu görülür. Bu hâliyle güneş, sürekli kıyım yapar ve yaptığı her kıyım ve yok edişle beraber karanfillerle beslenir. Burada aynı zamanda güneşin var ediş ve yok ediş gücünden yola çıkılarak madde ve ruh ilişkisine ulaşılır. Güneşin bu gücünün sonsuz ve sürekli olduğu düşüncesi maddi değil, ruhi açıdan izah edilir.

Ve ayaksız dizeleriyle/Kadınların ve erkeklerin ağaçları/Doğar güne karşı dizeleri, üzerinde durulması gereken önemli dizelerdir. Reel yapıda halk şiirinde kafiye karşılığı olarak kullanılan "ayak" terimi ile kafiye, uyum ve düzen gibi anlamlar/unsurlar anlaşılır. Irreal yapıda ise şiirde geçen *ayaksız dizeleriyle* ifadesiyle yeryüzünde var olan ölüm, yok oluş, varlığın sonu gibi yaşam gerçekleriyle beraber bütün bu durumlara rağmen kadın ve erkeklerin yaşadığı çatışma anlatılır. Kadın ve erkeğin birbiriyle olan uyumsuzluğu, yaşadığı sorunlar, karmaşa ve düzensizlik vurgulanır. Böylece doğan her yeni günün aslında birtakım çatışma ve problemleri de bünyesinde barındırdığı ortaya konur.

Bir başka açıdan "ayak" doğaya basmak, temas etmek, hissetmek algılarını verir. İnsanın yere/toprağa basarak varlığı duyması, şimdi burada olduğunu algılaması anlamını taşır. "Ağaç" ifadesi ise insanın doğayla olan güçlü temasını vurgular.

İnsan var olduğunu dokunarak, algılayarak ve ayakları yere basarak hisseder. Bu bakımdan *ayaksız dizeleriyle* ifadesiyle aynı zamanda varoluşun tam olarak yaşanmış, hissedilmiş ve anlamlandırılmış sayılmadığı vurgulanır. Varoluşçulukla ilgili boşlukta olan insan, tam anlamıyla ayakları yere basamayan insandır. Bu insan, çaresizdir ve çaresiz insanın başkalarına ve dünyaya bakışı değişir.

Değişen ve gelişen yaşamla beraber bilim ve teknoloji de ilerler. Ancak bu denli bir gelişmeye rağmen insanoğlu varoluşun gizemini çözebilmiş değildir. *Ve ayaksız dizeleriyle/ Kadınların ve erkeklerin ağaçları/Doğar güne karşı* dizeleri ile yine irreal yapıda teknolojideki gelişmelerin, insanın problemlerini çözmek yerine insanı hem mekân açısından hem de ruhsal açıdan kısıtladığı üzerinde durulur. Bu noktada yine “ağaç” ifadesi bütün bu olumsuzluklara rağmen insanın doğayla olan güçlü temasını ve zorluklar karşısında gücünü yine doğadan alacağını vurgulamak içindir.

Çeşitli görüntülerle her yandan/Çevirmiş yalnızlığımızı dizeleriyle yaşamın gizemini hâlâ çözülemediği ve evrenin sırlarla dolu olduğu vurgulanır, ayrıca güneşin kuşatıcılığı ve her şeyin sonunu getiren varlık olduğu ifade edilir. Bu anlam, “*Neyi saklıyor ki bunca dirençle/Yalnız o varsa yok demektir*” dizesiyle desteklenir. Zamanın oluşumunu ortaya koyan güneş, aslında varlığıyla her şeyi yok eder, öğütür. Anlatıcıya/özneye göre güneşin varlığı yok ediciliğinden gelir, bu nedenle bu gerçeği saklamaya gerek yoktur.

İlk bentte geçen *gök* kelimesi ile son bentte geçen *kuş* sözcüğü arasında bir ilişki vardır. Bu iki sözcük ile irreal yapıda varoluşun gizemini çözememiş insanın içinde bulunduğu ruh hâli, boşlukta olması ve bir yere/şeye ait olamama duygusu sembolize edilir. “... insanın içgüdüğü dünyaya karşı duyduğu bir inanç değil, dünya karşısında duyduğu bir korkudur... Görünüş dünyasının çeşitli karışıklığı ve keyfiliği karşısında duyulan bir tür tinsel bir mekân korkusudur... Evrende insan korku içindedir ve kaybolmuştur. *Ve böylece görünüşlerin aldatıcı ve daima değişen, insandan her güvenliği ve her ruhi huzur duygusunu alan oyununa bağlanarak insanda, nesnelere gerçek varlığını ondan gizleyen maja'nın parlak peçesi karşısında derin bir güvensizlik duyar.*” (Worringer, 1985: s. 130). Bir şeyin üzerindeki sır perdesinin aralanamaması, bilinmezliği doğurur. Bu nedenle insan bilmediği, bir fikir sahip olmadığı durumlardan korkar ve endişe duyar. İrreal yapının kader tabakası olarak kendini somut bir düzlemde konumlandıramayan insan, mekânsal olarak boşlukta olan insandır. Varlığın sonunun ne olduğunu bilemeyen insan, teknolojinin ve modernizmin getirmiş olduğu yaşam şartları karşısında kendi öz varlığına bile yabancılaşarak yalnızlaşır.

Varoluşun özünü anlamak için sarf edilen tüm çabalar ve teknolojik gelişmeler yetersiz kalır. Bu anlam *Bir kuş alır gagasında gezdirir/İnsan elinden çıkmış şeylerin saldırdığı/Şaşkın yabanlığı* dizeleriyle vurgulanır. “Yabanlık”, doğaya özgü ol-

mayan özellikleri ifade eder ve yabancı ile tabiatın kopuk, yapay olan her şey anlaşılır. Mitolojide kuş, gagasında taşıdığı nesnelere bir şeylerin habercisi olur. Şiirde bir kuşun gagasında taşıdığı yalnızlık, yabancılaşma, korku ve endişe gibi duygular kuşun uçuşu ile tüm dünyayı sarar. Böylece kuşatıcılığı sembolize eden gökyüzü ile tüm dünyaya bu duygular yayılır. Bu nedenle insanı yalnızlığa, yabancılaşmaya, çaresizliğe, korku ve endişeye düşürebilecek modernizmin sunduğu unsurlar ve imkânlar terk edilir. Burada irreal yapının kader tabakasında bütün varlık âlemine egemen olan ve insanlığı kuşatan *yapaylık*'a vurgu yapılır. İnsan elinden çıkan şeyler ifadesiyle insanı doğallıktan uzaklaştıran, hatta insanı kendisine bile esir yapan madde ve durumlar kastedilir.

Şiirde geçen *güneş saatları* ve *rüzgârgülü* gibi imgeler doğaya özgü kullanılan imgelerdir. Anday'ın şiirde doğa unsurlarını sıklıkla kullanması irreal yapının tüm insanlar için ortak olabilecek kader tabakasında kent yaşamının birey üzerindeki sıkıntılarının kurtuluşu ve doğaya sığınışı olarak düşünülür. "*Kendisini gökten, çiçeklerden, ovalardan uzaklaştıran bireyin mutsuzluğa yol açacak her şeyle bütünleşmesi ve yaşam karşısında yetersiz olduğu hissi, düzen karşısındaki çaresizlikler olarak ele alınır.*" (Kanter, 2013: s. 34). Birey bu çaresizliğini, geçmişte doğayla iç içe olduğu o güzel günlere özlem duyarak hissettirir. Burada doğa unsurlarının sıklıkla kullanılması, şairin içinde bulunduğu bu duygu yoğunluğundan bir kaçış ve rahatlatma olarak algılanır.

Sonuç

Güneş Saati adlı şiirde Melih Cevdet Anday'ın, Garip şiir akımından tamamıyla farklı bir çizgide olduğu ve şiirini varoluşçu bir düzlemde oluşturduğu görülür. Söz konusu şiirde ön plana çıkan anlam kapalılığı ve kullanılan imgeler, İkinci Yeni şiir anlayışının belirgin özelliklerini ortaya koyarken şiirin sahip olduğu metafiziksel anlam; şiirin, felsefi şiir penceresinden de görülmesini sağlar. Anday'ın şiirlerinin arka planında içten bir hassasiyetin doğurduğu duygusalılık hâkimdir.

Çağın, modernleşmenin, varlığın, zamanın sorgulanması ve geçiciliği, yarının bilinmezliği gibi birtakım korku ve kaygılar, modern insanın ruhsal açmazlar içinde çatışmalar yaşayarak yalnızlaşmasına ve yabancılaşmasına neden olur. Zaman içerisinde sıkışıp kalan ve zamanı yönetemeyen insan, kaçış duygusuyla beraber yalnızlaşma sürecine girer.

İnsanın içinde bulunduğu kaygının ve çaresizliğin vurgulandığı *Güneş Saati* şiirinde "güneş saati", modernizme karşı yapılan başkaldırının bir simgesi olarak düşünülür. Modernizmin kuşatıcılığı altında ezilen ve kendi eliyle oluşturduğu modernizmin içinde sıkışıp kalan ve âdeta esir olan insanın durumu anlatılır. Aslında güneş saatinde bir doğallık vardır ve insanın doğayla olan ilişkisi vurgulanır. Güneşten hareketle insanın yaşamı yönlendirmesi ve yönetmesi doğallığı üzerinde durulur. Za-

mana esir olmak yerine zamanı yönetmek esas olmalıdır. Zamanı takvimlere döke- rek, saniyelere bölerek modern yaşama bağlanmak yerine daha dingin yaşamak arzusu vurgulanır.

“*Güneş Saati*”nda bütün çağlara, bütün kişisel ve kolektif yönelimlere hitap edebilecek evrensel bir varoluş düşüncesi ve zaman algısı olduğu görülür. Ayrıca insanın doğa karşısındaki durumu, doğayla bağlarını koparması ve bunun sonucunda hem doğaya hem de kendine yabancılaşması ve doğaya duyulan özlem özenle işlenir. Gelenek ile modernizmin çatışmasına paralel olarak yapaylıktan doğallığa kaçış vurgulanır.

İkinci Yeni şiirinde modernleşmenin ve modernleşmeyle beraber gelen kentleşmenin ve makineleşmenin insan üzerinde oluşturduğu toplumdaki kopuş, bunalım, çevreyle uyumsuzluk, yabancılaşma, yalnızlık, kaçış ve çaresizlik gibi insanın içine düştüğü olumsuz etkiler, imgesel bir söyleyişle ortaya konur.

Yalnızlaşan ve yabancılaşan kentli bireyin kent içinde mekanikleşen hareketleri ve devinimleri aslında belli bir düzlem içerisinde yer alan “güneş saati”nin çubuğuna benzetilir. Güneş saatinin bir günlük zaman dilimi içerisindeki devinimi, kendi çıkmazlarına ve bunalımlarına sıkışan kentli bireyin trajedisini ortaya koyar. Bu ruh hâlinde kurtulmak isteyen bireyin çırpınışları, günün her anında belli düzlemde gezinen gölge çubuğunun hareketleriyle özdeşleştirilir.

Anday, Garip’ten sonra yazdığı şiirlerinde zaman algısı ve tasarımına oldukça önem verir. Bu bağlamda zaman kavramına bilimsel ve felsefi bir açıdan yaklaşır, zamanı somutlayarak fiziksel bir zaman algısı oluşturur. *Güneş Saati* adlı şiirde var olan dünyanın olumsuzluklarını, bireyin doğayla iç içe olduğu dönemlerdeki günlere/zamana özlem duyması ve doğayla bütünleşme arzusu şeklinde resmedilir. Böylece varlık, tabiat ve zaman karşısında insanın tutumu, insanın sınavı ortaya konur.

Kaynakça

Aksan, Doğan. (1999). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Engin Yayınevi.

Anday, Melih Cevdet. (1979). *Sözcükler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Anday, Melih Cevdet. (2015). *Şiir Yaşantısı*. İstanbul: Everest Yayınları.

Aristoteles (2011). *Poetika*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Armağan, Yalçın. (2003). *Melih Cevdet Anday Şiirinde Zaman*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aytaş, Gıyasettin. (2008). *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Azap, Samet. (2013). "Ontolojik Çözümleme Yöntemi ve 'Kanla Kirlenmiş Evrak' Şiiri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi. *Turkish Studies*, 8(1), 843-853.

Bezirci, Asım. (2005). *İkinci Yeni Olayı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bingöl, Ulaş. (2019). "Ontolojik Metin Tahlili Hakkında Bazı Tespitler." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (14), 144-153. DOI: 10.29000/rumelide.541006

Eagleton, Terry. (2001). *Şiir Nasıl Okunur*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Freud, Sigmund.; Yang, Carl Gustave.; Adler, Alfred. (1981). *Psikanaliz Açısından Edebiyat*. İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları.

Freud, Sigmund. (1999). *Sanat ve Edebiyat*. İstanbul: Panel Yayınevi.

Fuat, Memet. (2000). *İkinci Yeni Tartışması*. İstanbul: Adam Yayınları.

Gürbüz, Mehmet ve Aydın, Ahmet Hamdi (2012). "Zaman Kavramı ve Yönetimi". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 1-20.

Heidegger, Martin. (2001). *Zaman ve Varlık Üzerine*. İstanbul: a Yayınevi.

Hızlan, Doğan. (2010). *Şiir Çilingiri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Issı, Ahmet Cüneyt. (2004). "Turgut Uyar'ın 'Göge Bakma Durağı' Başlıklı Şiirinde Bir Matrise Ulaşma Serüveninin Ontolojik Analiz Metoduyla Takibi". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi*, 5(2), 137-146.

Kanter, Beyhan. (2013). *Şiirsel Kimlikten Mekânsal Sınırlara*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık.

Karaca, Alaattin. (2013). *İkinci Yeni Poetikası*. Ankara: Hece Yayınları.

Politzer, Georges. (1974). *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*. İstanbul: Sol Yayınları.

Sartre, Jean. Paul. (2015). *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say Yayınları.

Tökel, Dursun Ali. (1996). "Ontolojik Analiz Metodu ve Bu Metodun Bâkî'nin Bir Gazeline Uygulanışı". *Yedi İklim*, 11(74), 53-59.

Tunalı, İsmail. (2002). *Sanat Ontolojisi*. İnkılâp Yayınevi, İstanbul.

Worringer, Wilhelm. (1985). *Soyutlama ve Özdeşleyim*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Çam, Nusret. (1996). "Güneş Saati". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 14, s. 297-299. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yeni Türk Ansiklopedisi, 7. cilt, s.2750-2752, Ötüken Yayınları.

Yılmaz, Hakan. (2011). “Henri Bergson’un Zaman Kavramına Yaklaşımının Çağdaş Anlatı Sinemasına Etkisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), 61-78.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 185-218

KADINLIKTAN ANNELİĞE, ANNELİKTEN ERİL SİSTEME UZANAN ÇİZGİDE “ANNE’YE AYETLER VE O’NUN POSTMORTEM ALÂMETLERİ”

**"Verses to the mother and her postmortem signs" in the Line
Extending from Womanhood to Motherhood, from Motherhood to the
Masculine System**

(Makale Geliş Tarihi: 31.01.2021 / Kabul Tarihi: 29.07.2021)

Kadriye KESKİN*

Öz

Lale Müldür, Doğu’dan Batı’ya uzanan çağrışım alanıyla şiirini medeniyetler beşiği hâline getirmiştir. Şairin insanlık tarihini bütüncül olarak ele aldığı şiirleri bütün doğallığıyla mitolojiye de yaslanmıştır. Hint, Mısır, Yunan mitolojisinden Türk mitolojisine ani sıçramalarla şiirin anlam dairesi dalga dalga genişletilir. Şiirin imgelem alanı kültürlerarası geçişlerle çok boyutlu evrenlere açılır. Bu doğrultuda Lale Müldür’ün “anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri” de imgeler dünyasında bir geçit töreni gibidir. Kitapta yer alan şiirler eril gücü temsil eden tanrılar ve onun karşısında konumlanan tanrıçalar dünyasından modern dünyanın kadın-erkek dünyasına çekilir. Modern dünyadan da tarihi kahramanlara dönüş yapılır. Kozmik bir planda kadınlar ve erkekler yeniden ele alınır. Cinsiyet rolleri tekrar planlanır ve dağıtılır. “Anne”nin ölümü sonrası ortaya çıkan varlıklar, anne’nin ruhundan kopan parçalar yeniden şekillenen bir dünyanın kodlarını taşırlar. Şair, “anne” kelimesiyle üç kadına birden göndermede bulunur. Bu makalede “anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri” yukarıdaki izlenimler doğrultusunda ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: kadın, eril bilinç, anne, postmortem alâmetler

*Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora öğrencisi, kadriyeeskin435@gmail.com, ORCID:0000-0002-2677-1511

Abstract

Lale Müldür made her poetry the cradle of civilizations with her associative field stretching from east to west. Poems are based on Indian, Greek, Egyptian and Turkish mythology. The imagination field of poetry opens up to multidimensional universes through intercultural transitions. Accordingly, Lale Müldür's "verses to the mother and her postmortem signs" is like a parade in the world of images. Gods, goddesses and historical heroes are handled by men and women in the modern world. In a cosmic plan, men and women are reconsidered. Gender roles are rescheduled and distributed. The beings that emerged after the death of the "mother", the parts that were detached from the mother's soul, carry the codes of a reshaped world. The poet refers to three women with the word "mother". In this article, the "verses for the mother and her postmortem signs" have been discussed in line with the above impressions.

Keywords: woman, masculine consciousness, mother, postmortem sign

Giriş

Lale Müldür'ün 2012 yılında yayımlanan *anne'ye ayetler ve o'nun postmortem alâmetleri* adını taşıyan şiir kitabı, adından itibaren bir kutsal anlatıyla karşı karşıya gelineceğini imler. Kitapta yer alan şiirler kadınlığa, erilliğe ve cinsiyet rollerine değin uzanır. Şair özne, tarihi bilinci yeniden kurar, kimlikleri yerinden söker, yeniden şekillendirir. Anne'nin ölümüyle yeni bir değişim ve dönüşüm süreci başlar. Kelimeler kırılır, yeniden eklenir. (neoloji) Ölüm şiire rengiyle çökse de şair öznenin usunda yeni dünyaların kapısını açar. Kültürlerin birbirini tamamlayışından, bilincin karışmasından, anlamın muğlaklığından bambaşka bir senkronizasyona ulaşan şair özne, bir dizeden öbürüne geçerken bir medeniyetten öbür medeniyete geçer. Bu geçişler, anlamın imgesel düzlemde bütünlenmesiyle, alışılmadık bağdaştırmalarla, şiir dilini kırmaya kadar varan ustaca manevralarla sağlanır. Üzerinde yaşanılan dünyaya çoklu ve detaylı bakış, şair öznenin kendi dünyasını inşa etme imkânı doğurur. Bu yeni dünyanın kapıları Doğu'dan Batı'ya bütün uygarlıklara, bütün varlıklara açıktır. Aynı sahnede Ra, Fatih, Apollon da Heloise, Melusine, Hera, Meryem de yer alabilir. Müldür şiiri, çağıldayan bir akarsu gibi yatağını bulur ve postmodern tekniklere yaslanır.

Birinci bölümde "*anne'ye ayetler ve o'nun postmortem alâmetleri*"nde Kadınlar" irdelenir. Şair özne, kadınların asırlardır bastırılan yok sayılan cinsel kimliklerine, bakireliğin kutsanışına eleştirel bir tutumla yaklaşır. Şiirinde hiçbir kadını yadsımadan, cinselliğini yok saymadan ağırlar. İsis'ten Melusine'ye, Melusine'den, Heloise'ye , Heloise'den Maria Theresa'ya, Maria Theresa'dan, Theodora'ya, Theodora'dan Maria Magdalena'ya, Maria Magdalena'dan Adaleida'ya, Adaleida'dan

Gaia’ya ve Maia’ya, Gaia’ya ve Maia’ya dan Aida’ya, Aida’dan Saint Anne’ye, Saint Anne’den Hz Meryem’e Hz. Meryem’den annesi Müzeyyen’e kadar bütün kadınları kuşatıcı imgelem alanı kuran şair öznenin, asırların potasında eriyen kadınlık bilincini farklı kültürlerde yetiştirmiş kadınların kimliğinde yeniden kurma girişimi dikkat çekicidir.

İkinci bölüm “Anne’nin Ölümü ve Çağrışımsal Alanda Yeniden Dirilişi” başlığını taşınır. Şair’in ‘anne’ kelimesiyle üç kadını birden imlediği çıkarımına ulaşılır. Müldür’ün annesi olan Müzeyyen Hanım, Hz. Meryem ve Hz. Meryem’in annesi olan Saint Anne olmak üzere bir kelimedede kurulan üçlü sarmal bağın şair-özne’nin yer yer Hz. Meryem’le özdeşleşmesiyle de kuvvetlendiği görülür. Anne’liğin ve Anne’nin kutsallığı üzerinde odaklanan şiirler bu minvalde ayet olarak imlenmiştir. Anne’nin postmortem yani ölüm sonrası belirtileri olarak düşsel bir dünya yaratımına başvuran şair; renklere, kuşlara, yağmura, kelebeğe, gelinliğe, sise işlevsel roller yükler.

Üçüncü bölümde ise “Eril Güç Karşısında Kadın”ın konumu ele alınır. Eril dünyanın ablukası altında kendine bir yaşam alanı kuramayan kadının, kutsanan erkek varlığı karşısında öteki olmaya prangalanan kaderi irdelenir. Şair özne, kadınların edilginliğe mecbur bırakılışlarını eleştirirken erkekleri de es geçmez. Ataerkil gücün en büyük temsilcisi olarak Tanrı’nın yazdığı kader karşısında eli kolu bağlanan peygamberlere seslenir, onların talihine de üzülür. Bütüncü bir bakış açısıyla kadın ve erkek cinsinin tarihi\ dini gelişimini ele alır.

Lale Müldür’ün benzersiz üslubu, şiirinin kozmopolit yapısı, neolojiye başvurmaması, postmodern teknikleri ustaca kullanması, imgelerinin çok boyutlu olması, şiirinin çok dilli olması beraberinde şiir incelemesini biraz zorlaştırırsa da *anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri*’nin kapılarını ısrarla çalınca şairin imgelem alanında bir bileşime ulaştığı, insanlığa dair birçok sorunu şiirine taşıdığı görülür.

1) *anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri*’nde Kadınlar

anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri’nde kutsal kitaplardan, eski çağ uygarlıklarından, günümüz dünyasındaki modern kadına değin ötekileştiren bir cinsin serüveni anlatılır. Çok boyutlu imgeler dünyasında gezinen şair-özne, ışık hızıyla asırlardır kadınların çevrelendiği duvarlara balyoz indirir, kurulan düşsel alan parsel parsel gerçekliğe ve sosyal problemlere açılır. “*Evet, bütün şairler, kehanet diliyle konuşur, yıldırım hızıyla hakikate inerler*” (2006: s. 66). diyen Lale Müldür’ün şiirlerinin uzandığı gerçekliği yakalamak bu noktada çok önemlidir.

anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri’nin MODERNLİĞİN YERİ YOKTUR başlıklı ilk şiirinde Lale Müldür, okurunu edebiyat, modernizm eleştirisi ve kadın odağında ağırlayacağını dillendirir:

Modernliğe yürüyüş

Sıkı bir gecedir

Haça gerilme gecesine

Benzer bir biçimde

Ki tekrarlar kendini

Sonsuza dek

Edebiyat \ Çılgın Bakire... (2012: s. 11)

Modern çağ yaşamının üçgen bir döngü içinde sürdürüldüğüne değinen şair özne, modern olma sürecini haça gerilme gecesine özdeşleştirir. Edebiyat ise modernliğin ifadesinde adeta bir çılgın bakireye benzetilmiştir. Modernliğin bakirelikle özdeşleştirilmesinde modernliğin yeni olana vurgusu öne çıkar. Haça gerilme ve bakirelik kavramlarının aynı anlam dairesi içinde kullanılması da Hz. Meryem'e bir gönderme yapıldığının göstergesidir.

Meryem'im

Kutsal Deltam (2012: s. 67)

CHASIDA şiirinde de Meryem; kutsallık ve kuşatılmamazlık ekseninde şiirde imlenir.

Ağlatmıştın sen beni

Son günlerde âşık oluverince

Maria Magdalena'ya (2012: s. 44)

DOKUNMA BANA şiirinde şair, İsa ve Maria Magdelia arasında yaşananlara göndermede bulunur. Luka İncil'inde Maria Magdelia, çok günahkâr bir kadın olarak geçer; ancak İsa'ya duyduğu derin sevgi onu kurtuluşa erdirmiştir. Şair özne, İsa'nın Maria Magdalena'yla yolları ayırmak zorunda kalışında İsa'nın annesinin etkisine işaret eder. Şair öznenin de gözyaşı döktüğünü söylemesi anlam bağına güçlendirir, gözyaşlarını İsa'nın ayağına döken Magdelia'nın kaderinin değişmesinde samimiyetle dökülen "gözyaşı" çok önemlidir.

NOLİ ME TANGERE diye

DOKUNMA BANA diye

Maria Magdalena'ya

Ayırıyordun yolları sevdiğinle

Çünkü annen BAKİRE MARİA

Nefes borunun üstünde gözükiyordu

Senin (2012: s. 45)

Maria Magdalena İsa’nın ayaklarını gözyaşları ile yıkar, saçlarıyla kurular. Bu davranışı onun affedilmesine sebep olur ancak şair özne, Maria Magdalena’nın İsa ile arasındaki ilişkinin onaylanmadığını vurgular. Annesi “BAKİRE MARİA” oğlunun üzerinde dişil bir güç olarak durmaktadır. Günahkâr bir kadınla ilişki kurmasını yasaklamıştır. Bakireliğin biricik timsali olan Hz. Meryem, oğluna fahişe Magdalena’yı layık görmez. Şair öznenin de İsa’nın sevgisini başka bir kadına göstermesinden ötürü üzgün oluşu dikkatten kaçmamalıdır.

KRAÇERNALİYA BAKİRE... KRAÇERNALİYA BAKİRE...

Bach’ın REGİNA VİRGİNUM’u kulaklarımda dönerken yavaşça, onu

düşünüyorum

kraçernaliya virginum’u, YAZMAYI yani işte kraçernaliya bakireyi, o

sonsuzu, onu

düşünüyorum. (2012: s. 150)

KRAÇERNALİYA şiirinde neoloji örneği olan Kraçernaliya kelimesi ile “Bakirelerin Kraliçesi” Meryem’e seslenen şair öznenin, kulaklarında Regina Virginum eseri çınlar. Bu eserden hareketle kendisi de bir şeyler kaleme almak isteyen şair özne, sürekli Hz. Meryem’i düşündüğünü de itiraf eder. Kraliçe; kralın eşi olduğu için bu unvanı hak eden kadının dişilliklerinin vurgulandığı bir kelimedir. Kralın yanında öteki olanın ifadesidir. Şair özne, bu kelimeyi Hz. Meryem’in şahsında kullanacağı için yeniden icat etmiştir. *KRAÇERNALİYA* kelimesi bir neoloji örneğidir. Bu doğrultuda Sadık Yalsızuçanlar’ın “*Şair yapısöküme uğrattır her şeyi. Düşünürlerin yapıbozamadığı ”iktidar” ve “adalet” olgusunu da şair deşifre edebilir ancak. Onlar kökene inmedikçe rahat etmez. İlk örneğe, köken örneğe, kadim ve nihayet ezeli olana doğru sızmaktadır onların kaderi.*” (2009: s. 154) şeklindeki tespitleri dikkate değerdir.

(...)

Maria Tereza’nın dikiş iğnesini hatmetmiş, bir yeminin

sel

sularında kendinden geçerek dolaşan bir yazarın soluk soluğa kendinden

geçmesi midir bu? (2012: s. 151)

Şair öznenin şiirin ilerleyen satırlarında Maria Tereza'nın dikiş iğnesinden bahsedışı, şiirin anlam alanının adım adım genişlemesine olanak sağlamıştır. Maria Tereza, kırk yıl imparatorluk yapmış bir kadındır. Avrupa topraklarında (Habsburg) kırk yıl yönetimi üstlenen Maria Tereza'nın elinde dikiş iğnesinin bulunduğu tablo ise Martin van Meytens tarafından 1759 yılında yapılmıştır. Maria Tereza'nın dikiş iğnesi yönetme kabiliyetini temsil eder, şairde bu dikiş iğnesi, kendini kalem olarak yani yazma kudreti olarak bulmuştur.

(...)

Baktın önündeki o taş

Heykele ki adı MAKBER'dir

...

Bak bak böyle uzaklara

İnce kırılğan bir ŞEY o ha

Döne döne adı MAKBER olan

Dans et onunla ya da git bacaklarının arasına

Çevir ismini ADELAİDA'ya

Ve yetiş yetiş atların,

Burak'ın sırtında

O ince o zarif ve o en,

İksir kadına

Aelaida'ya

Ya hu, ya hu kırılğanım işte ben

Kırılğanım işte

Adaleida gibi

Ya huuuuuuuuuuuuuuuuuu... (2012: s. 53)

MAKBER şiirinde Adelaida ile benzediğini söyleyen şair öznenin, Maria Te-reza’nın cenaze töreninden sonra çok kısa bir süre sonra ölen gelini Maria Adela-ida’nın ilginç öyküsünü de zihninde taşır. ADELAİDA’nın ölümüne dair bir söy-lenti, kibrit çöpünün üzerine basıp kıyafetlerinin tutuşmasıyla vefat ettiği üzerinedir. Önündeki MAKBER isimli heykelin inceliği, cezbeciliği, kırılganlığı ile ADELA-İDA’yı çağrıştırmasıyla o iksirli, büyülü kadına erişmek için onun “burak” gibi ef-sanevi bir varlıkla takip edilmesini öğütleyen şair-özne, Adelaida ile ortak bir noktası olduğunu da itiraf eder: kırılganlık.

(...)

İniyor işte gökten Melusine

Gri elbisesini kuşanmış (2012: s. 65)

CHASİDA başlıklı şiirde Melusine, gri elbisesiyle gökyüzünden inen bir ka-dın olarak tasvir edilmiştir. Suyla özdeşleştirilen dişil ruhun kuşandığı gri renkli kı-yafet yağmurlu havayı çağrıştırmaktadır. “*Melusine, Melusina, Ortaçağ Avrupası öykü ve efsanelerinde tatlı sularında yaşadığına inanılan dişil bir ruhun adı olup, be-linden aşağısı yılan veya balık, bazen de kanatlı olarak tasvir edilen denizkızı ben-zeri bir yaratıktır*” (<http://ozhanoturk.com/2018/04/03/melusine-melusina-avrupa-folkloru/>). Esasen suda yaşadığına inanılan efsanevi dişil ruh, şair özne tarafından, gökyüzü ile bütünleştirilip silik bir silüette yeryüzüne indirilmiştir. Lale Müldür bu durumu şöyle açıklar: “*Ancak bunlara karşın yine de esrarengiz bir varoluşa doğru yönelmeleri, şiir olabilmeleri için şiirdeki bütün nesnelere bir silüet formunu alması yani grileşmesi gerekir*” (2006: s. 109). Gri elbisesi, dişil ruhu ve arştan arza doğru süzülüşü Melusine’in imgesel olarak şiirin ortasında konumlandırmaya yeterlidir. Bu minvalde şair özne, aynı Melusine imgesini *ORTAÇAĞLI MELUSİNE* şiirinde de işlemiştir.

Sana Ortaçağlı bir Melusine’in devamı

Gibi baktım

Bir Ortaçağlı kantatın eşliğinde

Düşman gibi bakıyordum ama

Yön verdim bakışlarına

Ve sonra bakışlarımızla

İstavroz yaptık (2012: s. 99)

Şair özne, bakışını çevirdiği kişiyi Melusine olarak algılamış ve karşısındaki varlığa düşmanca tavırlar sergilese de ortak bir noktada anlaşmıştır. Kadınlığın kül-türel gelişim sürecinde aynı evrelerden geçtiğini ve kadınlık bilincinin süreklilik arz ettiğini anladığı için düşmanca tavrından vazgeçip uzlaşma yolunu seçmiştir.

(...)

Ah her şeyi yeniden mi öğrenmek zorundayım?

atipik olaylar karşısında dehşetengiz şaşkınlık...

Virgin Mary Melusine oluyor, Melusine de Virgin Mary!

utançlarla utançlarla özür dilemek.....

Virgin Mary Melusine'den..... (2012: s. 133)

YENİ ŞİİRELLAM SENSİN şiirinde de Melusine imgesi yer almıştır. Esra-rengiz olaylar karşısında düştüğü derin şaşkınlık şair özneyi derin bir kavram karmaşasına düşürmüştür. Virgin Mary'in Melusine'ye dönüşümü, Melusine'in de Virgin Mary'e dönüşümü, şair öznenin imgelem dünyasında iki efsanevi kadından yepyeni bir kadın vücuda getirmiştir: Virgin Mary Melusine. Hazreti Meryem ve Melusine'in olağanüstü özellikler taşımaları, kadın olmaları şair öznenin onları tek bir kimlikte tanımlamasına imkan sunmuştur.

(...)

Korkuyoruz biz şimdi Aida

Korkuyoruz geleceğinden

Geçmişinden ve en önemlisi

Asıl şimdiden (2012: s. 79)

Şair özne, GİBİSİN'de Verdi'nin *Aida Operası*'na göndermede bulunur. "Aida'nın konusu, eski Mısır'da Firavunlar çağında Teb ve Menfis kentlerinde geçer. Mısır Firavunu, Habeşistan ile savaş halindedir. Mısır ordusunun genç kumandanı Ramades, Habeş kralının kızı genç ve güzel Aida'ya âşıktır, ancak onun kimliğini bilmemektedir. Habeş kralı Amanasro, Teb kentine saldırınca Ramades komutasındaki Mısır ordusu karşı koymaya hazırlanır. Üzüntü içinde olan Aida gibi firavunun kızı Amneris de Ramades'e âşıktır ve ona zaferle dönmesi çağrısında bulunur" (<https://www.edebiyathaber.net/verdinin-aida-operasi-ugur-ersoz/>). Şair özne, Aida'nın şahsında bütün kadınlara ve onların duyduğu korkulara seslenir. Geleceğin belirsizliğinden, geçmişin getirisinden, şimdinin öngörülemezliğinden ötürü zamanın kıskacında ezilen kadınların hayat karşısındaki konumu dile getirilir.

(...)

Ah seninle gitsek hep gitsek Gaia

Sonra sen yüzünü yan dönsen \ ön dönsen

Yani her yere aynı anda baksan

Ey Maia!

Ah bu kahve fincanı o kadar

Güzel ki beyaz ve beşgen

İçinden ancak yoğurt yenir

Kahve bir kenara alınsa

Sana baktığımda

Bir kadın bir erkek

Tamamen birleşmiş olsa (2012: s. 83)

(ONUN EN ÇOK AMERİKA’YA GİTMESİ)’nde şair öznenin Yunan mitolojisinde bütün Tanrıların Ana Tanrıçası olan Gaia’ya ve “yağmur perisi” Maia’ya seslenir. Gaia’nın aynı zamanda toprak ana olarak anılması ile bağıntılı olarak şair özne, ondan bütün dünyayı kucaklamasını ister. Kahve fincanın şekli ve rengine bakarak kahvenin onun içine yakışmadığını, bu beyazlığa ve güzelliğe istinaden ancak yoğurdun fincanla uyum sağlayacağını düşünür. Bu şair öznenin yerleşik anlam kalıplarını kırma arzusunun da bir ifadesidir. Varlığı ve kullanımı sadece kahve için olan bir fincanın dar alana hapsedilmiş işlevini kabullenmez. Maia’ya bakan şair gözün iki yönlü perspektifin ilk yönü erotizme diğer tarafı ise kadınların ve erkeklerin taşıdığı ortak gene dairedir.

(...)

Düşün

O Enfes Kadını

İstanbulu Theodora’yı

Yunanca ismiyle

Θεοδώρα’yı

Olmadan Justinien’in karısı

Bütün İstanbul’un olmuş

Dans etmiş, soyunmuş

Sevişmiş lunapar’larda

Titretmiş

İki milyon İstanbulluyu

Hem yeşilleri hem mavileri

Ama kocası Pagan

Kendisi monofizist

Ama yatakta bir Vücut (2012: s. 137)

IMAGINE ISTANBUL'da tarihte yaşamış bir kadının hayatından kesitler sunan şair öznenin dizelere döktükleri kaynaklarda aynen tekrarlanır. İstanbul'da bir hayat kadını olarak hayatını sürdüren Theodara, İstanbul'un sportif faaliyetlerinde (at arabası yarışları) iki gruba ayrılan maviler-yeşiller de dahil bütün İstanbulluları etkilemiştir. Bu renkler ayrıca iki politik kesimi de temsil eder. Şair öznenin "titretmiş" eylemini seçmesi gelişigüzel değildir. Theodara, Justinien ile evlendikten sonra yönetimde söz sahibi olmuş, Nika Ayaklanması'nda kaçmak üzere olan eşine kraliyet morununun, en asil kefen olduğunu söyleyerek onu cesaretlendirmiştir. Theodora, cesur, korkusuz tavırlarıyla kadınları koruyucu yasalar çıkarmasıyla tarihte örnek bir figürdür. Theodara eşiyile dini noktada uyuşmama da bu hususun ilişkilerine zarar vermediğinin altı çizilmiştir.

(...)

Ama yine de

Hiçbir şey yok gibi

Gazeteleri dergileri okuyan kimse yok

Sıra kavgası da olmadığı gibi

Eski kuaförlerde

Saçım güzel olmadı

Diyen de yok işin tuhaf tarafı

Varlıklar hızla yokluğa dönüştürülüyor burada

Yok işte hazırlanacağımız onca

Güzel gece, YOK YOK! (2012: s. 97)

SOLDAN SAĞA şiirinde modern dünyadaki kadın eleştirisini şiire döken şair özne, kuaförde gördüğü manzara karşısında birtakım sorgulamalar yapar. Eskisi gibi sıra kavgalarının olmayışı, saçını beğenmeyenlerin olmayışı gibi gazete ve dergileri okuyan kadınlar da yoktur. Modernitenin her şeyi çok çabuk öğütmesine, anlamlı gecelerin tüketilişine eleştiri getirilmiştir.

Hazan esintisiyle birlikte

Epridi gitti

Hazan, hazan kara bir gelin işte!

İşte hazan incecik bir kız

Azar azar hastalanmış

Hazan ’ın baş aşağı dönüşümü işte

Kırmızı kırmızı kırmızı kırmızı

Kırmızı güller gibi heyt

İçindeki her kara tohum bir kitap

Bilgeliği arayan bilgelik... (2012: s. 103)

HAZAN’ı nitelerken kara bir geline benzeten şair özne, bu incecik kızın hastalanması ile kırmızı bir gülün dalında sararıp solmasını ve baş eğmesini imlemiştir. Gülün ortasındaki her kara tohumun yeniden filizlenip yeni bir hayatı deneyimleyecek oluşu ve bu döngünün sürekli oluşu bilgelik arayışını temellendirmektedir. Şair öznenin hazanla kadını, kadınlıkla gülü, gülün siyah noktaları ile bilgeliği imlemesi kadınlıkla bilgelik arayışına sevk ettiğinin göstergesidir.

Ben yıpranmış bir kızdım inci ırmaklarından sana bakan...

Gözlerim açıklardaydı, açılışlarda...

Ama başkaları da vardı orada-sazların ve ağaçların orada, bu dar gizli yolda... (2012: s. 122)

İNCİ IRMAKLARI YOLU’nda şiirinde yıpranmış bir kız olduğunu kabullen ve uyanışın eşliğinden atlamaya çalışan şair öznenin evreninde aynı durumu yaşayan başkaları da vardır. Yıpranmış kız imgesi, inci ırmaklarıyla birleştirildiğinde kadınların tarih boyunca bir istiridyeye içindeki inci gibi kapalı kalışlarına işaret ettiği bellidir. Mahmut Babacan da inciye şu şekilde değerlendirir: “İnci bir metafor olarak ‘gözyaşı’, sonra da ‘giderek katılaştıran, taşlaşan bir şey.’ Marks’ın ‘şeyleşme kavramına yakın bir durum; tam dirim olmayan oluş hali’ (Kuran’da ya da tasavvufta olduğu gibi ‘çoğunluk ölüdür aslında’) Giderek değerli bir taş olarak inci, acıların, ölümlerin, kazıların, her türlü kazının sonunda varılan güzellik hali... Mertebesi ya da kişinin kendisinin yarattığı bir güzellik; güzel bir söz” (Babacan, 2009: 54).

Bir Kama Sutra zamanında elbette

Bir lady olmak isterim (2012: s. 68)

Kama Sutra, cinsel öğretisi üzerine yazılmış ilk kitaptır. Yaşam; Darma (dinsel erdem), Arta (zenginlik) ve Kama (aşk, zevk) olmak üzere dört bölümden oluşur. Ruh ve beden dengesinin ilişkileri sağlamlaştırdığı felsefesini içerir. Şair özne, o dönemde bir lady olmayı isteyerek cinsel kimliğini ötelemeden hiçbir çekince duymadan kadınlık arzularını dillendirir. Bu noktada şiir, Betül Tarıman’ın “*Bazen de Müldür’ün yolu erotizme düşer. Ama bu çok fazla göze görünür bir erotizm değildir.*

Olabildiğince doğal ve rahattır bu konuda. İçinden geldiği gibi konuşur” (2009: s. 113). tespitini doğrular.

anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri’nde kadınlar, cinsel kimliklerinden soyutlanmaz, kadınların yıpranmış taraflarına, kalıplarını kırmalarına dikkat çekilir. Modern dünyanın bile kadınlığı hapsediği içkinlikten çıkarmayışına eleştiri getirilir. Şair-özenin sık sık kırılğanlığını, nazikliğini dile getirişi makbul olan kadın kimliğine ironi ile yaklaştığının göstergesidir. Şair özenin kadınlardan beklentisi vahşi doğalarına geri dönmeleridir.

2) Anne’nin Ölümü ve Çağrışımsal Alanda Yeniden Dirilişi:

anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri’nde “anne” diye seslenilen kişi imgesel olarak üç kadını birden karşılar. Anne şiirde kutsal bir kadındır, çünkü şair özne anne’ye şiir değil, ayetler kaleme almıştır. Şiirde anne’nin izdüşümlerine bakıldığında üç kadının bazen ayrı ayrı bazen de tek bir kimlikle yer aldığı görülür: Hz. Meryem, Saint Anne, Müzeyyen... Bu doğrultuda anne’nin postmortem alâmetleri işlenirken bu alâmetlerin kutsal olanla ilintisine dikkat çekilir.

YAĞMURLAR YAĞIYORDU şiirinde ölen bir annenin ardından duyulan derin hüznün işlenir. Bu hüznün diğer şiirlere de sirayet eder. Şiire düşen aralıksız yağmur, “Upanishad”lere değin sirayet etmiştir. Hinduizm’in felsefi-mistik kutsal metinleri boyunca yağın yağmurun imgesel gücüne ivme kazandırılmıştır. Yağmur, kutsala inen yanı sıra kutsallaştırılmış ve yağmurun dur duraksız oluşunun felsefi temellendirilmesi yapılmıştır. Arka planda aralıksız yağmur sesi; pencerede boy gösteren martı, sonsuza uzanan bir deniz manzarasıyla bütünleşen vapurlar ve dalgalar, “kristalliğiyle” ön plana çıkarılan zaman sarkacında dondurulmuştur. Şair, espasları kullanarak kelimelerle kasvetli bir manzara çizmiştir, asıl ilginç olan ise bu kasvetli manzaranın beyaz tonlarıyla oluşturulmasıdır: martının beyaz renkte oluşu, beyaz dalgalar, kristal haftalar gibi. Şiirin son mısralarına doğru kasvet yüklü beyaz tonlar griye evrilir. Müldür, bu durumu şöyle açıklar: “*Şair ya da şiir öznesi, uzaklara ya da geçmişe bakar. Uzaklıklar ve geçmiş de gri renktedir işin tuhafı*” (2006: s. 109)

Yağmurlar yağıyordu \ uzun geniş yağmurlar

Sayırsız yağmurlar boyunca

Upanishad’lar boyunca

Rock and roll’cu bir martı uçtu

Camın ortasından bir atlıkarınca

Ve bir martı yalandı durdu pencere boyunca...

Deniz uzadı \ uzadı geçti önümden

Beyaz dalgalar boyunca

Ve vapurlar önünde o dalgalar birbirini kovaladı

Kristal haftalar boyunca

Kadın öldü müydü \ ne olmuştu

Annem mi ölmüştü yoksa

Böyle bir garip zaman aralığında

Boylu boyunca annem ya da ben

Uzaniyorduk işte yeni bir Mesih’in gölgesinde

Hangimiz Elektra, Leto ya da Meryem’di ANNE?...

(...)

Gittikçe ufalan gri bir kış manzarası işte

Gittikçe ufalan bir yaz başlangıcının ortasının içinde (2012: s. 12)

Kadının ölümü zamanı durdurmuştur. Ölenin annesi mi kendisi mi olduğundan emin olamayan şair öznenin kristal haftalar boyunca aralıksız yağdırdığı yağmur; yaktığı ağıdın, döktüğü gözyaşının dışavurumudur. Annesinin ölümünü kabullenemeyen şair öznenin, annesiyle beraber ölen yanı başka boyuta geçer. Geçilen bu yeni boyutta Mesih de değişmiştir. Mesih’in gölgesine annesiyle beraber sığınan şair özne, annesiyle arasındaki ilişkiyi sorgular. Bu sorgulama üç kadın üzerinden gerçekleşir: Elektra, Leto ve Meryem. Şair öznenin zihnini kurcalayan sorular ikili ilişkinin dışına taşmış kadınlık tarihine açılmıştır. Elektra, Yunan mitolojisinde babasının intikamını almak için erkek kardeşine annesini öldürten bir kadındır. Leto da Yunan mitolojisinde Zeus’la birlikte olduğu için Hera tarafından “*güneş gören hiçbir yerde doğuramasın!*” (Hamilton, 2020, s. 227). diye lanetlenmiştir. Hz. Meryem ise mucizevi bir bebek dünyaya getirmiştir. Annesini ölümünü kabullenemese de bu durumu şiiire döküş, bilinçaltında öldürülen bir annenin yansımasıdır. Bu uzantıdan bakıldığında Elektra, şair öznenin ta kendisidir. Leto, uğradığı lanet yüzünden büyük zorlukla doğum yapmıştır; doğum sürecinin sancılı dönemi ve çocuk yetiştirme sorumluluğunun düştüğü büyük omuz olarak anne, Leto ile ifade edilmiştir. Hazreti Meryem ise saflığı, beyazlığı ve mucizevi bir bebek doğuruşuyla kadınlık talihinin yeni bir yol açıcısıdır. Şair özne, içinde bulunduğu ruh durumunu, ilkbahara evrilen gri bir kış manzarasıyla betimler. Bu ilkbahar da yazın ortasını arşınlamış sonbahara adım adım yaklaşmaktadır. Şiiire annenin ölümünün hüznü, yaklaşan bir sonbahar gibi ılık ılık yayılır. Orhan Kahyaoğlu bu doğrultuda ölümün ikili görünüşünü arz edişini şöyle ifade eder: “*Ölüm hayat sarmalının hem başlangıç hem sonuç cümlesidir.*”

Onun en uzağında ve en yakınındadır. Başlangıcı ve bitişi aynı anda imler. Yani, kaosun ta kendisidir” (2009: s. 86).

SANKİ ÜSTÜNDE KAYIYOR ANNEM’de İstanbul’a silüetini veren üç büyük yapıya hüznün çökmüştür. Topkapı, Sultanahmet ve Ayasofya; gri bir ışıktaki ağlamaklı ve can çekişir bir vaziyette imlenmiştir. Süleymaniye’de aynı ruh halini taşımaktadır. Anne, sisli bir gecede Süleymaniye üzerinden kayan yıldız gibidir. Bu yıldızın cenaze töreni oldukça görkemlidir. Beyaz gri çamlar, inci tozları, beyaz safirler, gümüş gözyaşlarıyla uğurlanan bir yıldızın aydınlık ölümüne Süleymaniye’nin kubbelerini gelinlik olarak giydirmek şair öznenin imgelem dünyasınınenginliğini gösterir. Ayrıca gelinlik, kefeni; gelinliğin buzumtrella oluşu da ölümün soğuk yüzünü simgelemektedir. Şair özne, buzumtrella kelimesiyle neoloji yapmıştır. Kurgu ve kelime formu dönüştürülerek yorumlamacı bir şiire ulaşılmıştır: Nesrin Karaca da Müldür şiirinin yorumlamacı bir şiir olduğuna dikkat çeker: “*Eleştirmenlere göre şiir tekniği ve kurgusunda, yabancı dünyaların şifrelerini çözmeye çalışırken geleneksel şiir anlayışı, form ve kalıpların dışında ‘şiirsel metinler’ ortaya koyduğu, ‘hermenetik’ (yorumlamacı) bir şiir yazdığı kabul edildi.*” (2018: s. 184)

Bu şiirde annenin ölümü sonrasında ortaya çıkan alâmetler “gri”nin gölgesinde bir eylem alanı bulabilmiştir: “gri ışık, gri-beyaz, gri-beyaz gelinlik, gri çamlar, gümüşümsü gözyaşları, gri kubbe, buzumtrella gelinlik” gibi tamlamalarda “gri” tutulan yasın da ifadesidir. “*Aslında şiirdeki bütün nesnelere bir silüet formunu alması yani grileşmesi gerekir. Esrarengiz bir varoluşa doğru yönelmeleri, şiir olabilmeleri için...*” (Müldür, 2006: s. 109) görüşünü taşıyan şair özne, metaforik olarak Topkapı’ya, Sultanahmet’e, Ayasofya’ya ve Süleymaniye’ye bakar. Şair öznenin annesinin ölümüne Ayasofya’nın, Süleymaniye’nin, Sultanahmet’in yas tutması annenin kutsallığına yapılan göndermeyi pekiştirir. Bu da Müldür’ün işaret ettiği gibi şiirde anne’nin grileşerek esrarengiz bir varoluşu kucakladığını gösterir.

Topkapı, Sultanahmet ve Ayasofya

Ağlıyor, ölüyor gibiydiler

Bu gri ışıktaki, gri ışıktaki...

(...)

Süleymaniye öylesine ağlamaklı

Öylesine gri-beyaz

Sanki üstünde kayıyor annem

Gri-beyaz gelinliğini giymiş

Sürüklenerek beyaz, gri çamlar,

İnci tozları ve beyaz safirler tarafından

*Bilerek işte nihayet
Kubbenin ucundaki altınsılıktan
Gerçekten haklı çıktığını
Ve ağlayarak gümüşümsü gözyaşlarını
Ve benzeterek o gri kubbeyi
Buzumtrella buzumtrella gelinliğine...*

*Çiçekleri o kadar çok severdin ki sen Anne,
Yeşil parmağınla gittin galiba
Çiçekli bir yerlere
O’nun da işaret ettiği gibi... (2012: s. 16)*

Annesinin ölümünün soğuk ve gri-aydınlık yüzünden biraz olsa da sıyrılan şair özne, umutsuzluğundan da sıyrılır ve gözünde cennet bahçelerini yeşillendirir. Annesinin çiçekli bir yere gitmesini temenni eder. “*Postmodern, dünyada ise; değerlerdeki tüm kesinliği yitirmemizin melankoli ile sonuçlandığını görüyoruz. Sanat objesindeki anguaz zamandan çıkarak kalıcı bir halde sonsuza ayarlanıyor. İşte bir hüznün formunun, dünyanın çehresinin değiştirilmesi gerektiği bu yerde şiir duruyor. Felaketlerin formüllerini bilmiyoruz. Alfabeler yetersiz... Herkes çok sıkıcı oldu. Biraz patafizik yapmalıyız. Yani ultra ultra metafizik*” (Müldür, 2006: s. 84). diyen şair özne, kasvetli bir cenaze töreninden yeşil cennet bahçesine geçişle patafizik hüznün çehresini değiştirmeyi başarmıştır.

GELMİŞ DE OLU-OLUVERMİŞ SANKİ’de şair özne, ölen annesini kelebek olarak imler. Üzerinde Ayasofya’nın resmini taşıyan bu gece kelebeği, şairle uzun uzun bakışır. Ayasofya’nın resmini taşıması akla kelebeğin Hz. Meryem’i simgelediğini ve şair öznenin annesi ve Hz. Meryem’i özdeşleştirdiğini getirir.

*Sonra bir kelebek geldi, bir gece kelebeği
Üstünde Ayasofya’nın resmi
Ve garip antenleriyle
Bir süre uçtuktan sonra hiç kımıldamadı yerinden
Öylesine sessiz kıpırdamadan bana bakıyordu kerata
Sonra bir martı ilk defa ağzında yiyecekle uçtu.
Sonra baktım ki benim Marçuella’m o
Sonra bir karga da yiyecek getirdi ve benim balkonuma konu...*

Sonra ana, baba ve 2 çocuk martı çıktı alana

Pencerede yanıma damlayan damlalar gibi ama su içiyorlardı.

(2012: s. 21)

Şair öznenin kelimelerle kurduğu espası kelebekten sonra martılar ve karga tamamlar. Martıların bir aile olarak gelip şair öznenin şiirine yağın damlalardan su içişi ölüm sahnesinin bir ritüel gibi tekrarlandığını gösterir. Annesinin postmortem alâmetleri de şiirde kendini tekrarlar: Martı, yağmur damlaları, Ayasofya resimli gece keleşi... Postmortem alâmetlerin hepsinin gökyüzüyle doğrudan ilgisi olduğu gözden kaçmamalıdır. İngesel düzlemde bu alâmetler kutsal olana yapılan atıftır. Müldür, şiir yazma sürecinde, “*Ben mekanik bir gözdüm, sürekli hareket halindeydim. Nesnelere yaklaşıp uzaklaşıyordum. Bu bendim; makine. En kaotik durumlarda bile manevra yapan, hareketleri ardı ardına en kompleks kombinasyonlarda kaydedip duran*” (2006: 19). makine gibi işleyen bir zihinle girift imgelere ulaştığını söyler.

AH ANNE, ANNE SEN MİSİN O? şiiri, şair öznenin, Hz. Meryem’e ve annesine seslenişi ile başlar. Anneyi arama ve bu arayışa doğadaki diğer varlıkların da ünlemsel olarak katılımını arzulama bir tür acıyı paylaşma yöntemidir.

(...)

Ah ölümün Maria’sı

Ah Ölümella’nın Maria’sı

Ah acıların Maria’sı

Ah şarkıların Maria’sı

Seni istiyorum Anne!

Seni istiyorum, ha Anne!

Kuşlar, kurtlar, kumrular

Ne duruyorsunuz

Bağırın, bağırın işte

(...)

HAYIR YANLIŞ YAPMADINIZ

MERYEM’İN ANNESİNİN ADI ANNE

YANİ St. ANNE of Virgin Mary

Meryem’in günahsız doğumundan sorumlu

Ve yontulmamış, mermer yüzüyle...

UZAKLAŞIN, UZAKLAŞIN BEYAZ GEMİLER

ÇAĞIRIRKEN BEN ANNE, ANNE

AH ALBERT DÜRER

SEN KARINI KOYUYORDUN

BEN DE ANNEMİ

ANNE’NİN YÜZÜNE

Ah tertemiz, tertemiz Anne’nin, Anne’nin YÜZÜNE!

AH ANNE, ANNE! (2012: s. 27)

Şair özne, Hz. Meryem’in annesinin adı olan ANNE ile kendi annesi arasında bir özdeşim kurar. Anne kelimesinin anlam dairesini genişletir ve çağrışımsal boyutta kelimeyi değiştirip dönüştürür. Sonra ünlü ressam Albert Dürer ile birlikte Anne’yi kendi anneleri olarak tasavvur ettiklerini açıklar. Şair özne, Hz. Meryem’i dünyaya getiren kadını annesinin yüzüyle imlerken ressam Albert Dürer de evliliği boyunca uzak durduğu karısının yüzünde imler. Şair öznenin imgesel ifade alanı kelimelerken ressamın renkler, boyalar ve fırçasıdır. Ayrıca şair öznenin annesiyle Hz. Meryem’i doğuran kadın Anne’yi özdeşleştirmesi bir mucizeye gebe kalan Hz. Meryem’le kendini de özdeşleştirdiğini gösterir. Şair özne, şiir yazma kudretiyle mucizeye gebe bir zihin taşıdığını da alt metin olarak işler.

(...)

Anne’nin etekleri kararmış

Sadece süt gelinliği havada

Şey gibi tıpkı şey

Yeni Mısır gibi

Uslu leylek gibi havada

Yuvasını yukarılarda yapan

Şey gibi şey

Leylek gibi ya da İbranice

Chasida (2012: s. 66)

Aynı düzlemde *CHASİDA* şiirinde de şair özne, Anne ve annesini bütünleştirmiştir. Anne'nin yukarıda kurduğu yuva kutsal yanını; leyleğe benzemesi beyazlığı\saflığını simgeler. Şair özne, kendi annesini de beyaz renk ve gelinlikle çağırıştırır; ancak onun annesi yağmurlu havada beliren bir martıdır, leylek değildir. Şair özne kurduğu imgesel düzlemi, “*Kimlikleri kırdığınızda ilk ortaya çıkan şey bir kaos ve bir yığın sorun oluyor. Yaratıcılık belki burada başlıyor. Bu kaosun içinde kaybolmamayı öğrenirseniz eğer, kendinize yağmur yağdırabilirsiniz*” (Müldür, 2006: s. 71). şeklinde açıklar. Kırdığı kimliklerle yeni bir yaratım sürecine giren şair öznenin, kaosu iki kimliği tek kimliğe taşıyarak yendiği ve bir düzene ulaştığı görülür.

O KADİM HÜZÜN ŞİİRİNDE de anne'nin ölümü bozbulanık bir anlatımla verilir. Beyaz elleri iki yanına düşüp hayata veda eden anne adeta ölgün bir ak sardunyayı andırır. Annenin ölümüyle etrafı bir sis kaplamış, Ayasofya silikleşmiştir. Annenin ölümü imlenirken beyazlığın yitimiyle gri portreler çizilir. Ölüm karalığıyla şiire çöker, beyazı koyu griye döndürür. Renk dönüşümü öncelikle gökyüzünde başlar ve ölen annenin gelinliğine sirayet eder. Gelinlik, ölünün toprağa konmasıyla kirlenen bir kefeni çağırıştırır. Hüznü ifade etmede böylelikle yeryüzü ve gökyüzü unsurları birleştirilir. Müldür birleştirdiği yer ve gök unsurlarının şiir dinlemeyi mümkün kılan bir ortam inşa ettiğini de vurgular: “*Hem öylesine yanımızdaki zaman, bir süre sonra yağmur her şeyi silecek ve ancak o zaman şiir dinlemek mümkün olacak. Şimdilik siyanür kokluyor ve kokain kelimelerle konuşuyoruz. Sürükleniyor ve resmi dünyanın dışında dans etmesini öğreniyoruz. Sevecenlik martikemiği maskesini uzatıyor ve tüketim toplumunun antimaddesi şiir, beliriyor karanlık bir ışıktadır*” (2006: s. 27). Şiiri içinde bulunulan dünyadan başka bir dünyaya taşıyıp karanlık ışıktan parlatma düşüncesi şair öznenin şiirlerinde kullandığı renkler dolayısıyla da gün yüzüne çıkar.

(...)

Görülür durumda değildi kutsal emanetler

Ayasofya'nın kutsal çarpık yüzü ortadan kalkınca

Ve neredeyse siyah koyu gri koyu gri bir

Gelinliğe dönüşmüştü annemin kıyafeti

Elleri eldivenli beyaz iki yanına düşünce

Kırık bir sardunya çiçeği gibi ak

(...)

Bir serçecik geliyor sonra balkonuma

Ağzında yarı canlı bir açık sarı kelebek

Bana göstermek istiyor öylece sağına soluna dönerek

Ağzındakinin bir kelebek olduğunu...
Sanki Anne’min gelinliğinin yarısı ağzında
Bekliyor hâlâ kendi gerçek anasını...
Martılar sanki yağmurda düş yapıyorlar
Annesi yukarda dik ufacık bacada
Kızı ise damda da ama hep aynı hep aynı noktada
Durup yalanıp tüylerini kurutuyorlar...

Kelebekli serçe uçup karşı balkonda
Geleceği öngöre yerine
Kocaman dedesi karga gibi tıpkı
Uçunca başka yerlere (2012: s. 36)

Annenin ölümünün tasviriyle başlayan şiir, ölüm sonrasında anneyi temsil eden canlılarla perspektif değiştirir. Bu perspektifin hızlı değişiminde şair öznenin geçmişi hatırlayıp dünü şimdiye taşınması etkilidir. Çünkü *SANKİ ÜSTÜNDE KAYIYOR ANNEM* şiirinde de annenin ölümü aynı imgelemsel düzlemde işlenmiştir. Annenin postmortem alâmetlerine bakıldığında şiirlerde çarpıcı bir şekilde kullanılan serçe, kelebek, martı, yağmur, gelinlik karga gibi imgelemsel unsurların şair öznenin bilincinde annenin parçalanmış kimliği olduğunu görülür. Şair özne, ölüme attığı her çılgınlıkta bu imgeleri bir arada kullanarak bir bütüne ulaşmayı hedefler.

(...)
Gözlerimi ayırmadan bakıyorum
Bu gri-mavi kış manzarasına
Yazın ortasında

Ve alıyorum o büyüyü
O beyaz noktaları
Bana yakınlaştıran
Ve o parlak cam mavi aynayı
Geminin tepesinde yer alan
Ve o dalgalı saçları

Dalgalı saçları

Yağmurlu mavi

Ve yağmurlu beyaz

Ah o Staccato saçları

Ve bir kelebeği

Kimseye göstermeden yol alan (2012: s. 55)

O BEYAZ NOKTALARI\BANA YAKINLAŞTIRAN şiirinde mevsimlerin hav-salasında eriyişine bir kez daha işaret eden şair özne, beyaz renge, deniz mavisine, dalgalara, yağmurlara göndermede bulunur. Kurulan hüznün atmosferinde kaçak bir yolcu taşıyıcı gibi süzülen gemi annesinin postmortem alâmetlerinden biri olan “kelebek” imgesini denizaşırı bir uzaklığa götürmektedir. Gemiyle gizlice taşınan kelebek, annenin ruh yolculuğunu imler.

ELİPS

Martılar bir elips çizerek

Dönüyordu havada

Bir martı bazen ağlayarak

Dik düz yatay bir çizgi

Çekerek geçiyordu yanımdan

Yerler yılanımsı kaktüslerle kaplı

Ağaçlar tam yemişsiz hazırlıklı

Annem elinde sarı bir

Yasemin ağacı taşır gibi

Yeşil beyaz ve olanaklı

Zakkumlar vardı arasında

İki bahçenin bir son noktası... (2012: s. 93)

Anneyi imleyen martı havada daireler çizerek şair özneyi, postmortem alâmetlere doğru çeker. Şair özne gene bir boyut değiştirir. Gördüğü manzarada yerler kaktüslerle kaplıdır, yemişsiz ağaçlar hazırlık aşamasındadır, annesi elinde sarı yaseminlerle zakkumlar arasında boy gösterir. Şair öznenin yansıttığı bu görüntü tamamıyla olumsuzluğu çağırıştır. Zakkum ve sarı yasemin zehirli çiçeklerdir, kaktüs ise kurak iklimin dikenli bitkisidir. Şair, martının çizdiği elipsten bir cehennem imgesine geçiş yapmıştır.

Anne’nin postmortem alâmetlerinden biri de kızıyla konuşmasıdır. Şair-öznenin anne ile diyaloğu şiirde çok sesliliği sağlamıştır. Çok sesliliğe şiirin uzamlar arası geçişine zemin hazırlayacak işlev yüklenmiştir. Şair öznenin arayış yolculuğunda duyduğu anne’nin sesi, zaman zaman ona rehberlik etmiştir.

Costa Serena şiiri, annesiyle konuşan şair öznenin sesidir. Annesi de ona cevap verir. Anneyle şair öznenin karşılıklı konuşması diyalojik söyleme dayalı bir şiirin kapılarını aralar. “*Diyalojizm (çokseslilik): Bir metin; yetkili yazara, anlatıcıya ve karakterlere ait sesler açısından çeşitlilik gösteriyor ve bu sayede dikkate değer karşılıklar ve gerilimler yaratıyorsa, “diyalojik” bir etki söz konusudur*” (Jahn, 2012: s. 67). Annenin ölümünden sonraki alâmetlerinden biri de budur. Şair özne, şiirinde karşısına oturduğu annesine derdini döker, annesinden teselli sözleri işitir.

Yavaş yavaş

Anlıyor gibi oluyordum

Ben, Anne!

AH KIZIM, KIZIM BENİM!

SEVGİLİ KIZIM BENİM (2012: s. 28)

BEYAZ ORKİDELER, İNCİ TOZLARI, BEYAZ SAFİRLER KIZIM da şair öznenin annesiyle konuşması söz konusudur. Şair özne, üzerine dökülen çiçeklerin ne olduğunu annesine sorar. Annesi ona; “*beyaz orkideler, beyaz safirler, inci tozları ve yeşil çamlar*” diyerek cevap verir. Annesinin şair özneye ismini söylediği çiçekler, şair öznenin onun cenaze töreninde kullandığı imgesel çiçeklerden başkası değildir. *SANKİ ÜSTÜNDE KAYIYOR ANNEM*’de işlenen imgelerin diyalojik söylemin kullanıldığı bir şiirde yer alması tesadüfi değildir. Anne kendi diliyle şair kızına ölümünün haberini vermektedir. Şair öznenin aynı imgelem alanında annesiyle yüzleşmesi dalgınlaşmasına sebep olur. Dalgınlaştıkça puslu zihninde aradığı annesinden uzaklaştığı düşüncesine kapılan şair özne, içinde bulunduğu durumdan annesine yakını. Annesi kızına kırk odalı kapının anahtarını uzatırken bir sır da verir. Daldığı derinler annesine ulaşacağı kuytunun ta kendisidir.

(...)

AH AMAN ANNE, NE ÇİÇEKLERİ BÖYLE

DÖKÜLÜ DÖKÜLÜVEREN ÜSTÜME

AH BEYAZ ORKİDELER

YEŞİL ÇAMLAR

İNCİ TOZLARI

BEYAZ SAFİRLER KIZIM...

AH NERELERE DALIYORUM BEN BÖYLE

UZAKLAŞIYORUM AH ANNE UZAKLAŞIYORUM SENDEN...

DAL KIZIM İYİCE DERİNLERE

İYİCE DERİNLERE

YAKINLAŞMAK İÇİN BANA BÖYLE

DALAMIYORUM AH DALAMIYORUM ANNE

KORKUYOR SÜRÜKLENİYORUM ANNE

SENDEN DAHA UZAKLARA

ÖLMİYEN TEK ŞEY YAŞAMDIR

VE ÖLÜM (2012: s. 33)

Şair öznenin dalmak için çabaladığı derinler “bilinçaltı” ve “rüya alemi” olabilir. Ölen birinin dirim bulduğu yer olan rüyalara ulaşmak için önce uyumak gerekir. Şair özne, uykuya dalarken güçlük çeker. Annesi ise kendisine orada rastlayabileceğini söyler. Böylelikle ebedi olanın ölümün ve yaşamın birlikteliği olduğunun altı çizilir. Ölüm ve yaşam sarmalının sürekliliği, iç içeliği şiirde verilir.

Saç güzel dokudur

Kuaförler biliyor bunu

Hokkabaz gibi elleriyle

Yaratıyorlar yarattıkları şeyi

Ah güzel saçlı Müzeyyen (2012: s. 96)

Şair özne, şiirinde annesinin adını zikretmekten de geri durmaz. *SOLDAN SAĞA* şiirinde seslendiği “*güzel saçlı Müzeyyen*” şair öznenin annesinin gerçek adıdır. Kuaförlerin saçlarına dokunduğu kadınlarda sihirli bir değişim ortaya koyuşuna dikkat çeker. Annesinin bu yaratım sürecine katılamayacak oluşunu, güzel saçlarının ölümün elinde başka bir forma dönüştüğünü de altı metin olarak verir.

Annenin postmortem alâmetlerine şiirinde göndermelerde bulunan şair özne, saf beyazlığın sise bürünüp grileşmesi ile hazin bir manzara çizer. Bu manzarayı duraksız yağmurlar ıslatır. Bir cenaze töreni gerçekleşir. Beyaza çöken karanın grileştirdiği bir gelinlikle anne, şiir sahnesine çıkar. Başından konfetiler dökülen gelin gibi, beyaz safirler, beyaz inci tozları, beyaz zambaklarla, yeşil çamlarla uğurlanır.

İstanbul’un silueti değişir adeta. Ölümün ilk sıcaklığının verildiği bu anlarda Aya-sofya ağlatılır, Süleymaniye, Topkapı mahzunlaşır. Ölümün üzerinden bir müddet geçtikten sonra bozbulanık bir havada yağmurların, dalgaların arasından martılar çıkagelir. Kimi zaman onlara bir kelebek kimi zaman da bir karga eşlik eder. Anne imlenirken yine şiire gri renk hakimdir. Şair öznenin annesini arayışında üçüncü olarak diyalojik söylem ön plana çıkar. Rüya ve bilinçaltı bileşkesinde annesiyle konuşan şair özne, annesine sorduğu sorularla bir tür çıkış kapısı bulmaya çalışır. Bütün bunlardan hareketle anne’nin ölüm sonrası alâmetlerinin parçalanmış bir ruh ve kimlik tasavvuruyla işlendiğini ve hep kutsal olanla ilişki kurulduğunda bu alâmetlerin görüldüğü tespiti yerindedir.

3)Eril Güç Karşısında Kadın

anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri’nde annenin imgelem dünyasında çok çeşitli olarak yer aldığı görülür. Kadınlar da mitolojiden tarihten sıçrayıp günümüz modern dünyasına gelir. Kadınlık ve annelik kaderinin ayrılmaz bütünlüğünde eril gücün karşısına geçen şair özne, birtakım problemlerin altını çizer, kadınlık tarihini, kadınlık bilincini yazan kaleme karşı durur. Bu karşı duruşta yer yer Tanrıyla yüzleşir, yer yer de peygamberlerle. Şair özne, eril bilincin oluşmasında rol üstlenen bütün güçleri şiirinde ağırlar, onlarla hesaplaşır. Hesaplaştığı eril sistem Doğu’dan Batı’ya uzanan kozmopolit bir yapıyı içerir. Bu kozmopolit yapıyla mücadelesinde eril sistemle birlikte eril dilin de eleştirisi giderek yükselir. “Çünkü sahici bir şiirsel kafa, bazı durumlarda çok tehlikeli olabilir- bu yüzden şairler dinlerden ve devletlerden kovuldu. Onlarda istenmeyen öge kısaca güçleriydi, diğer güç mekanizmalarını rahatsız edebilirlikleriydi” (Müldür, 2006: s.40). ifadeleriyle şairlerin din ve devletlerin yapısını sarsacak nitelikleri yüzünden aforoz edildiklerine işaret eder. Şair özne, bu durumu bilse bile daha kitabının adı itibariye sözünü ettiği güçlere karşı savaş ilan eder.

anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri eril dilin hakim olduğu odağını erekte toplayan kutsal kitapların karşısında konumlanır. Anne’ye indirilen ayetler, öncelikle kızı tarafından yazılmıştır, ikinci olarak bütün merkezi kuvvetini kadından alır. Kutsal eril dünyanın karşısına kutsal dişil bir dünya kurması itibariyle *anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri* çok önemli bir misyon da yüklenmiştir.

BİR KAMA SUTRA ZAMANI’nda şair-özne çok sevilen küçük bir kız olduğunu söylemesinin üzerine annesinin bir erkek çocuğa hamile oluşunun haberini de verir. Anneye bu çocuk verilmiştir, annenin bu çocuğa sahip olup olmama yetkisi yoktur. Bundan dolayı anne çaresizdir, üstelik küçük kız annenin düzensiz beslendiğine de dikkat çeker. Sağlıksız geçirilen bir hamilelik sürecine göndermelerde bulunduktan sonra bir kırılma sesinin sürekli tekrarlanması duyulur.

(...)

Ben küçük küçücük bir kızım
Senin çok sevdiğin
Verildiği için anneme
Ama n'apsın annem şimdi
Ona bir erkek çocuğu daha
Verilseyse eğer
Ne yapabilir
Ne yer
Ne içer ki annem
Çittik çitadak çittik çitadak
Çittik çitadak heyyy! (2012: s. 75)

Şair öznenin küçük bir kızın dilinden aktardığı durum, erkek egemen sistemin varlığını sürdürmede en çok ihtiyaç duyduğu erkek evlat sahibi olmak için her şeyi göze alışdır. Kadına anneliği bir vazife gibi yükleyip sağlığının elverişli olup olmayışı umursanmamış, çocuğuna bakabilecek gücünün olup olmadığı da sorulmamıştır. Kadın, zaten doğası gereği çocuğu için kendi benliğinden vazgeçecektir anlayışı doğrultusunda eril gücün ondan beklediği en kutsal vazifeyi yerine getirmelidir; bir oğlan doğurmak. Sonrasında kadın acıyla kıvransa da kendini toparlayamasa da hatta açlıktan ölse de herhangi bir önemi yoktur. Annenin hâlinin küçük kızı tarafından dile getirilmesi de kadınlığın ancak bir kadın tarafından tahlil edilebileceğinden dolaydır. Gözlemci konumdaki küçük kız, doğacak erkek kardeşi ile iki farklı kutbu temsil eder.

ANNEYİ ÇEVRELEYEN TAROT şiirinde şair özne, fal bakıyor gibidir, ancak imgesel olarak şiir annenin eril güç tarafından kuşatıldığını işlemektedir. Annenin tarot kartlarındaki egemen güçlere hüznü gözlerle bakarken “*üç kız havaya kupa kaldırır*” (2012: s.14). Anne bu eylemden sonra artık çemberden çıkmış, özgürlüğünü elde etmiştir. Bu kutlanacak bir olaydır. Dişil güç, eril güce galebe çalmış, onun hakimiyet alanını kırmış ve kendini kurtarmıştır. Simgesel olarak tarot kartlarıyla işlenen kadının erkeğin egemenlik alanından çıkıp kendine özerk bir alan açmasında öncelikle bir kuş ve kuşun getirdiği haç ile M harfi çok önemli bir yer tutar.

Ne güzel kartların vardı ANNE!
ÇEVRELENMİŞTİN, kupa aslarıyla, renksel şövalyelerle ve
Siyahçıl asa şövalyeleriyle
Ne güzel niteliklerin vardı!

Güzel biraz soğuk ama aristokratik yüzün

Ve o yeşilimtrak gri-mavi gözlerin

Uzunumsu biçimli erotik bembeyaz vücudun...

Kuşun getirdiği haç ve M harfi anne

Simgelemek için seni Müzeyyen Müzeyyen Müzeyyen

Üç kız üç kupa kaldırmış havaya

Bırak çekingenliğini kutla anne kutla onlarla (2012: s. 14)

Şair özne, annesinin bir kadın olarak niteliklerini ironiyle dillendirir. Annesi eril dünyanın ulaşmayı arzuladığı kadını yansıtır. Bu kadın, güzel ve soğuk yüzlü, buğulu gözlü, erotik vücutlu bir kadındır. Tamamen dış özellikleriyle tasvir edilen kadının ruhuna, karakterine dair herhangi bir özelliğinin verilmemesi modern dünyanın kadın anlayışına uygundur. *Bir kuşun getirdiği haç ve M harfinin* annesini simgelediğini belirten şair özne, ilk olarak Hz. Meryem’e göndermede bulunduğu izlenimi verse de alt dizede annesinin adını açık açık verir. Kuş, anneye getirdiği nesnelere tarot kartlarını değiştirmiştir. Tarot falında kupaların üçlüsü mutluluğu, başarıyı, güzel şeyleri temsil eder. Annenin de edilginliğinden kurtulup yeni talihine kucak açması için şair özne onu cesaretlendirir. “*Cinslerin savaşı... “Ne yapmalı? “Açıkça bilmiyorum. Ne yapar avcısıyla karşı karşıya vahşi bir hayvan? Bir erkek ne yapar bir imge kovalayıcısıyla? En son yaptıkları şey gidip uzlaşmaktır. Genelde şu iki şeyden birini yaparlar: Kaçış ya da şiddet. İkisi de kadının ötekiliğini vurguluyor”* (Müldür, 2006: s. 44). Kadına nasıl davranacağını bilmeyen ya ondan kaçan ya da şiddet uygulayan erkeklerin her halükârda kadını ötekileştirdiğini söyleyen Müldür, şiirleriyle eril dünyanın bütün yapı taşlarını yerinden sarsar.

(...)

SİZİ KUTSAL YERLERDEN KOVACAKLAR

SİZİ ÖLDÜREN HER ADAM

ALLAH’A HİZMET EDİYOR SANACAKTIR (2012: s. 23)

NOLİ ME TANGERE şiirinde de eril sistemin asırlardır kanayan yarasına parmak basılmıştır. Gücünü Allah’a dayayarak öldürme yetkisini kendi kendine veren erkekler bunu yüce bir amaca hizmet ettiği zannıyla gerçekleştirmektedir. Lale Müldür, dizelerle ifade ettiği aynı gerçekliği *Anne ben barbar mıyım?* kitabında Aziz Pavlus’tan aldığı bir alıntıyla netleştirir: “... *Pür olanlar için her şey pürdür, ama temiz olmayanlar için hiçbir şey pür değildir. Onların akılları ve bilinçleri lekelidir.*

Tanrı'yı tanımaktan bir meslek edindiler ama O'nu yaptıkları işlerle yadsırlar. Tiksinç ve asidirler ve ardlarında hiçbir iyi iş yoktur” (2006: s. 69). Şair özne, eril bilincin sağlıklı olmadığını vurgular.

(...)

Sen Zeus'un Leto'dan olan Oğlu Apollon musun?

Sen Zeus'un Maïda'dan olan Oğlu Hermes misin?

Yoksa sen Hera'nın Zeus'a kızıp da

Tek başına doğurduğu Hephaistos musun? (Müldür, 2012: s. 43)

SONBAHAR AYINDA şiirinde şair özne, sorgulama alanını adım adım genişletir. Yunan mitolojisinin çarpıcı erkek kahramanlarını ve onları dünyaya getiren annelerine gönderme yapan şair-özne, en son Hera'nın tek başına doğurduğu Hephaistos'a vurgu yapmıştır. Leto da, Maïda da, Hera da Zeus'un birlikte olduğu kadınlardır. Apollon ve Hermes'in babası Zeus iken Hephaistos'u Hera tek başına dünyaya getirmiştir. Apollon ve Hermes sağlıklı ve göz alıcı olarak tarif edilir ancak Hephaistos, topal ve çirkin diye tarif edilir. Hephaistos'un sakat doğması eril sistemin bilinçaltının gün yüzüne çıkmasıdır. Zeus, çapkınlık yapsa da kadınlara zorla sahip olsa da çocukları Tanrısal nitelikler taşır. Bir kadın olarak Hera'nın tek başına doğurduğu çocuk eril sistemde kabul edilemez. Hephaistos'un sahip olduğu üstün niteliklere rağmen sakat olması onun erkeksiz bir kadın tarafından dünyaya getirilmesiyle ilintilidir. Burada Zeus'un hamile Metis'i yutup kafasındaki yumrudan doğan Athena'yı da değerlendirmek gerekir. Zeus, Athena'yı birleştiği kadını yutup onun dişil özelliğini de kendine katarak dünyaya getirmiştir. Hephaistos'ın oluşumunda ise eril bir güç yoktur.

İşte sisli sabahlar ve Sarayburnu

Sisli bulutlar ve bir bayrak arasında

Karanlık bir yelpazesi gibi bir adamın

Saraya tırmanmaya çalışan

Ve işte sisli eril bir yağmur

İniyor iniyor işte!

Staccato bir yağmur rapsodisi

Düşen yağmurlu sisli yeşil \ mavi

Gözler gibi

Görebildiğin her yerin üstüne (2012: s. 54)

O BEYAZ NOKTALARI BANA YAKLAŞTIRAN şiirinde sisli bir İstanbul sabahında saraya vuran yağmur damlaları adeta bir adam silüetinde çizilmiştir. Yağan yağmurun sisle karışık olması ve görülebilen her yere inmesi kuşatıcılığının simgesidir. *Eril yağmur* diye bu durumun özellikle belirtilmesi yağmurun gökyüzünden yeryüzüne seyrinde toprağa yeni bir can vermesinin erkeklikle özdeşleştirilmesinden ileri gelir.

(...)

Sen benim manolyam

Sen benim

Jamaika gülüm

Sen benim

Krizantemimsin

Madonna’m

Gel bana

Sensiz olamam

Bu aşk çok yıprattı beni

Sinirlerimi çürüttü

Beni anla n’olur

Acımasız femme fatale’m benim

Hırçın manolyam

Hadi gel bana (2012: s. 63)

TAM SANA GÖRE şiiri, eril bilinçle kaleme alınmıştır. Şiirde baştan sona konuşan erkektir. Tatlı tatlı sevdiği kadını ikna etmeye çalışan bir erkeğin titrek sesi duyulur. Sevdiği kadına en güzel çiçek adları ile seslenir, onun cazibesine, güzelliğine gönderme yapar. Bu yumuşak ve tatlı sözleri söyleyen erkek, kadın tarafından terk edilmiştir ve onu ikna etmeye çalışmaktadır. Kadına hatasını açıkça söylemek ve af dilemek yerine ona çiçek isimleriyle seslenmesi hatta Madonna’ya benzetmesi kadını kendi kimliğinden sıyırıp sadece çiçekliğine ve cinselliğine göndermede bulunması kadını nesneleştirdiğinin açık ifadesidir. Bu doğrultuda Lale Müldür, femme fatale kavramına şöyle bir açıklama getirir: “*Femma fatale oldukça hain ve pek de kolay tanımlanamayan bir arzu nesnesidir. Bu kadınlar ‘kötücül, baştan çıkarıcı arketip’ çağrışımlarıyla ‘dişil’ ve ‘sapkın’ olanın göstergesi gibidirler*” (Müldür, 2006,

s.129). Modern dünyanın gerçekliğini erkek sesiyle duyuran şair-öznenin tersinleme yaptığı görülür.

(...)

Ahura Mazda bak bana

Bak bana diyorum baksana

Ey Ahura Mazda baksana bana

Baksana bana

Ya Ahura Mazda

Al işte turuncu elmalı ve pırlantalı

Ve topazlı su sana

Bak Bana! Bak Bana! (2012: s. 69)

BİR KAMA SUTRA ZAMANI'nda Ahura Mazda'ya seslenilir. Zerdüştlük inancının temel felsefesinin dayandığı iyilik ve kötülük kutuplaşmasında Ehrimen'le savaş halinde olan Ahura Mazda, dünyaya iyiliği yaymak için daimi mücadele halindedir. Şair özne, seslendiği Tanrı Ahura Mazda'ya birtakım sunak hazırlamıştır. Ahura Mazda'ya defalarca seslenip sesini duyuramayan şair özne, yine de onu çağdırmaktan vazgeçmez. Ahura Mazda da eril gücü temsil eder ve ona ulaşmak hiç kolay değildir. Ahura Mazda'dan sonra Kur'an'da geçen peygamberlere tek tek seslenir: Ey Âdem, Ey İdris, Ey Nuh!, Ey Hûd!, Ey Lût!, Ey İsmail, Ey Yâkup!, Ey Yûsuf!, Ey İbrahim!, Ey Yunus!, Ey Süleyman!, Ey Şuayb!, Ey Zülkarneyn!, Ey Yahya!, Ey İsa! diye andığı her peygamberin yazgısına da telmihte bulunur. Onların çektiği eziyetlerin tek bir güç tarafından belirlendiğini de vurgular:

(...)

Ey İbrahim!

Öleyim mi öldüreyim mi?

Diye sorup duruyordun bana

Gülüyardum ben buna

Öleyim mi öldüreyim mi?

Gülüyardum ancak

Çünkü çaresi yoktu

Ey Musa!

Baban böyle düşündü

Böyle yaptı böyle uyguladı

Yapacak bir şey yok elimizde

Ey Dâvut! (2012: s. 73)

Zorlu sınavın eşiğinde oğlunu öldürmek üzere hazırlanmış Hz. İbrahim’e çikış yolu sunamayacağını bilen şair özne ancak gülmekle yetinir. Hz. Musa’nın kaderine de herhangi bir müdahalede bulunamayacağını bütün gücün babasının elinde olduğunu belirtir. Hz. Musa, Firavun’un sarayında Firavun’un eliyle Firavun’un sonunu getirmek için yetiştirilmiş bir çocuktur. Bu olaylar silsilesi tesadüfi olamaz, şair özne bu durumun ilahi bir güç tarafından uygulandığından emindir. Hz. Davut’un da hayatına dokunmayacağını açıkça söyleyen şair özne, peygamberlerin talihlerinde herhangi bir değişim dönüşümün imgelem dünyasında dahi mümkün olmadığını altını çizer. İnsan zihni, en yüce eril gücün karşısında harekete geçecek cesareti kendinde bulamaz.

(...)

Sen de biraz üzül bana

Benim sana üzüldüğüm

Kadar

Ey Muhammed! (2012: s. 77)

Hız. Âdem’den Hız. Muhammed’e kadar tüm peygamberlere telmihte bulunan şair özne, üzüntüsünü dile getirir. Hız. Muhammed’in çetrefilli yaşamına ve sırandığı acılara üzülen şair özne, kendi durumunun da içler acısı olduğunu söyleyerek Hız. Muhammed’den kendisi için üzülmelerini ister. Peygamberlerin erkek oluşu ve ilahi bir vazifeye yeryüzüne gönderilmelerine rağmen çok sıkıntı çekmeleri şair öznenin bilinçaltında onların en büyük eril güç tarafından kuşatıldığının farkına varmasını sağlamıştır. Bu durumda eli kolu bağlanan şair özne, gülmekten, eylemde bulunamamaktan ve en sonunda üzülmekten başka bir çıkar yol bulamaz.

(...)

GÜNEŞ-TANRI oradan uğuldardı

Bütün kahn sesli şeytanlara

YOK İŞTE YARATTIĞINIZ HİÇBİR NESNE

NE DE ŞİİRSEL BİR SÖZ

Bir bağın peşindeydi Ulus Fatih

*Bunun için gitti en çok inandığı,
En doğru bulduğu DÜĞÜMLERE
İşte İSİS DÜĞÜMÜ
ÖLÜMSÜZLÜK elindeydi artık (2012: s. 121)*

İSİS DÜĞÜMÜ başlığını taşıyan şiirde Mısır mitolojisine göndermelerde bulunulur. İsis, bir Tanrıçadır ve Mısır mitolojisinde anneliği ve doğumu sembolize eder. İsis düğümü de bu minvalde dirilişin ve yeniden doğuşun simgesidir. Fatih'in fethi, imgesel düzlemde "İsis Düğümü"yle bağdaştırılmıştır. Mısır mitolojisinde Ra, "Güneş Tanrı" olarak geçer. Güneş Tanrı'nın yaratıcı güçten yoksun olduğunu söylediği şeytanların "kalın sesli" olmaları dikkatten kaçmamalıdır. Yeryüzünde kişisel hırsları için kargaşa çıkaran erkekleri "kalın sesli şeytan" olarak değerlendiren Ra, erkeklerin yüksek perdedeki söylemlerinin eyleme dökülmediğini bildirir. Şairlik kudreti, yaratıcılık özünü taşır. Şair öznenin bu doğrultuda eril söylemdeki yaratıcılık gücünün yetersizliğine göndermede bulunduğu açıktır. Fatih'in elde etmek için mücadele ettiği bağ ise "ölümsüzlük" timsali olarak dişil bir güce yaslanma ihtiyacının gereğidir. İsis Düğümü, Fatih'e bütün kapıları açacak, Fatih'in ölümsüzlüğünü sağlayacaktır. Bu minvalde İsis Düğümü, İstanbul'un fethini imler. Ra'dan erkek egemenlere gelen ün, Fatih'i de bir arayışın peşine düşürmüş bütün gücünü bir Tanrıça'dan alan düğümle fethi, iki egemen güç sayesinde kutsanmıştır.

(...)
*Sen kanonik İncillerden birindeydin sanıyordun
Oysa gizli kalmış bir apokrif İncildin
Onca kadın ağlarken peşin sıra
Ve bir buzağının ardından sürüklenirken
Onca güzelim şiir
Sen kanonik İncillerden biriydin sanıyordun
Oysa gizli kalmış bir apokrifin
Harun Harun! (2012: s. 125)*

HARUN HARUN! şiirinde Hz. Harun'a ve onun yaptığı altın buzağıya göndermede bulunulmuştur. Şair özne, Hz. Harun'un kanonik değil apokrif bir İncil olduğunu ısrarla vurgular. Apokrif İncil, uydurma olarak görülür. Hz. Harun'a zorla put olarak yaptırılan altın buzağı, toplulukta bulunan kadınlardan alınan yüzük, küpe, bilezik gibi zinet eşyalarından şekillenir. Buzağının yapımı sonrasında toplulukta bulunanlar Rab tarafından cezalandırılmıştır. Şair özne, Hz. Harun'un altın buzağı yaparak bir kavmi helaka sürükleyişini kabullenemez. Hz. Harun'u kadınlara

gözyaşı döktüren bir eril güç olarak imler ve onun apokrif olduğunu kabullenmeyi-şine istinaden kanonik olmadığını sık sık tekrarlar. Şiirin devamında da erkek ege-men dünyanın zihniyeti gözler önüne serilir:

(...)

‘Kim ki Dünya’yı tanımış oldu

Ancak bir kadavra bulmuş oldu,

Ve bir at-avrat bulmuş olan da

Dünya’dan üstündür...’ (2012: s. 125)

Erkek egemen anlayışının parametrelerini dört dizede ifade eden şair özne, dünyanın ancak kadavra gibi bir kabuk olduğunu belirtir. Dünyayı tanımak ve ona sahip olmak esasında sanıldığı kadar önemli değildir. Bir at ve avrat bulmuş olan (erkek) dünyadan daha üstün bir noktada konumlanmaktadır. Erkek, kadına daimi buyurganlığıyla sözünü dinletirken, kadın dünyasında hükümrانlığını elde etmiş demektir. Atı da onun en büyük yardımcısı ve emrine boyun eğen bineğidir. Kadın da, at da erkeğin hizmetine giren iki edilgin varlık olarak erkeğin yükselişinde birer basamak vazifesi görür. İşte bu yüzden eril gücün dünyasını yaratması için kendinden feragat eden bu iki güç, boş bir kabuk olan dünyadan daha üstün bir dünyanın kapılarını erkek egemenlere açar.

Sonuç

Lale Müldür’ün 2012’de yayımlanan kitabı *anne’ye ayetler ve o’nun post-mortem alâmetleri* bir kutsal anlatı kitabı niteliğindedir. Eril dünyanın kutsal kitaplarından ayrı bir noktada konumlanan eser, bir başkaldırı niteliği taşır. İmgelerle yüklü, dişil dile dayalı ve anne’ye indirilen şiirler, bütün kadınlık tarihinin iç yüzünü yalayıp geçer. Bir çemberin içine hapsedilmiş kadınların hayatını şekillendiren bütün dizgeleri yapısöküme uğratır. Karanlığın içinde yeni bir ışık olmak için İsis, Maria Magdalia, Melusine, Thedora, Hera, Leto, Adaleida, Aida, Maria Tereza, Elektra, Saint Anne, Hz. Meryem gibi farklı isimlerle yeni dişil bir imgelem alanı kurar. Kadınların cinselliğinden soyutlanmasına ironi ile yaklaşan şair özne, asırlardır öteki konumunda olan kadınlara, yeni bir gezegen kurmuştur.

Anne’ye indirilen ayet olarak görülen şiirlerde anne üç farklı kimliği taşır ve bu üç farklı kimliğin bileşkesinden insanlığı yeniden şekillendirecek bir varlık olarak imlenir. Bu yüzden anne hep kutsal olanla, gökyüzünde süzulebilen varlıklarla ölüm sonrasında yeniden ifade bulur. Anne’nin postmortem alâmetleri; yağmur, beyaz martı, kelebek, karga, leylek gibi gökyüzüyle ilintili varlıklardır. Anne’nin ölümüne İstanbul’un kutsal mekanları da yas tutar. Gri bir sisin ortasında şaire bütün ihtişa-

mıyla inen anne, mevsimlerin birbirine karışmasına sebep olur. Anne'nin çok kimlikli olması, şair-özneye yol göstermesi, şiirde kendi sesiyle var olması şiirin bütün manevra kabiliyetini de kendinde toplamasını sağlar. Şiirleri ayet olarak imleyen şair, merkezkaç kuvvetini anne'den alır ve bu imgeler bütüne yayılır. Böylelikle şiirler birbirinden bağımsız gibi görünen bir bütünün de ifadesidir. Kutsal kitaplar da bu şekilde tasarlandığı için şair-öznenin bu girişimi bilinçlidir. Yapısöküme uğratılmış bir bütünlüğün, yıpranmış çoğul kimliklerin teke indirgenmesi, espaslar sayesinde bir bütün olarak konumlandırılması söz konusudur.

Eril bilinç karşısındaki kadının yerini de irdeleyen şair, edilgin, suskun kadınların ses çıkarmasını anne'nin şahsında dile getirir. At ve kadına sahip olan bir erkeğin kendini dünyadan üstün görmesine eleştiri getirir. Şair, eril sisteme tek taraflı bakmaz. Peygamberlere seslenerek onların yaşadıklarına göndermelerde bulunur. Onların da en büyük güç tarafından ellerinin kollarının bağlandığına dikkat çeker, üzüntüsünü dile getirir. Şair özne, nasıl tarihten, mitolojiden, modern dünyadan seçtiği kadınları şiirine taşıyorsa erkekleri de aynı şekilde şiirine taşır. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e, Ra'ya, Fatih'e, Ahura Mazda'ya, Zeus'a, Apollon'a kadar geniş bir perspektiften seslendiği isimler, farklı imge kapılarını açsalar da erillik odağında toplanır. Çok kültürlü, çok dilli, çoksesli bir kozmik sistem kuran şair özne, kaynağını çağlar öncesinden aldığı sesini modern dünyada yeniden dönüştürerek çağlar sonrasına duyurmaktadır. Bu ses, güzel bir tını olmaktan ziyade büyük meseleleri olan, geleceğe dair haberler veren bir sestir.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. (2013). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. (7.b). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Alemdar, Hüseyin. (2009). "Ultra-Zone'de Lâle Müldür Halleri". Cenk Gündoğdu (Ed.). *Lâle Müldür Şiiri ve Ultra-Zone'da Ultrason*. (s.16-22). İstanbul: İkaros Yayınları.
- Armağan, Yalçın. (2014). *İmkânsız Özerklik Türk Şiirinde Modernizm*. (3.b). İstanbul: Ankara.
- Arseven, Tülin. (2009). "Lâle Müldür'ün Şiir Dilinde Renkler". Cenk Gündoğdu (Ed.). *Lâle Müldür Şiiri ve Ultra-Zone'da Ultrason*. (s. 23-46). İstanbul: İkaros Yayınları.
- Babacan, Mahmut. (2009). "Lâle Müldür'e Göre Şiir ve Şair Lâle Müldür'ün Poetik Görüşleri". Cenk Gündoğdu (Ed.). *Lâle Müldür Şiiri ve Ultra-Zone'da Ultrason*. (s.47-55). İstanbul, İkaros Yayınları.
- Calinescu Matei. (2013). *Modernliğin Beş Yüzü*. Sabri Gürses (Çev.). (2.b). İstanbul: Küre Yayınları (Orijinali 1996'da yayımlanmıştır).

Çetin, Nurullah. (2017). *Şiir Çözümleme Yöntemi*. (14.b). Ankara: Akçağ Yayınları.

Doğan, H. Mehmet. (2008). *İkinci Yeni Şiir*. (2.b). İstanbul: İkaros yayınları.

Ersöz, Uğur. (2013). <https://www.edebiyathaber.net/verdinin-aida-operasi-ugur-ersoz/> (Erişim Tarihi: 20.11.2020)

Estés, P. Clarissa. (2020). *Kurtlarla Koşan Kadınlar*. Hakan Atalay (Çev.) . (50.b). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Orijinali 1992’de yayımlanmıştır).

Hamilton, Edith. (2020). *Mitolojya*. Ülkü Tamer (Çev.). (25.b). İstanbul: Varlık Yayınları (Orijinali 1942’de yayımlanmıştır).

Jahn, Manfred. (2012). *Anlatıbilim*. Bahar Dervişcemaloğlu (Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları (Orijinali 2005’de yayımlanmıştır).

Kahyaoğlu, Orhan. (2009). “Uzak Fırtına, 1980’li Yılların Biricik ve Savruk Şiiri”. Cenk Gündoğdu (Ed.). *Lâle Müldür Şiiri ve Ultra-Zone’da Ultrason*. (s.79-88). İstanbul, İkaros Yayınları.

Kaplan, Mehmet. (2016). *Şiir Tahlilleri II*. (25.b). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karaca, Nesrin. (2018). *Yazmak, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kurt, Mustafa. (2018). *Çağdaş Türk Şiirinde Modernizmin İmgeleri*. Ankara: Çolpan Yayınları.

Müldür, Lale. (2006). *Anne, ben barbar mıyım?*. İstanbul: L&M Yayınları.

Müldür, Lale. (2012). *anne’ye ayetler ve o’nun postmortem alâmetleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Önal, Mehmet. (2012). *Edebiyat Sanatı*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Öztürk, Özhan. (2018). <http://ozhanozturk.com/2018/04/03/melusine-melusina-avrupa-folkloru/> (Erişim Tarihi: 02.12: 2020)

Seyidoğlu, Bilge. (2017). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*. (8.b). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tarıman, Betül. (2009). “Lâle Müldür Şiirini Anlama Çabası”. Cenk Gündoğdu (Ed.). *Lâle Müldür Şiiri ve Ultra-Zone’da Ultrason*. (s.104-119). İstanbul, İkaros Yayınları.

Tunç, Gökhan. (2018). *Kavramlar ve Kuramlarla Modern Türk Şiiri İncelemeleri*. İstanbul: Hece Yayınları.

Turan, Güven. (1996). *Yazıyla Yaşamak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ünal, Hayriye. (2014). *Tahlil Tahrip İnşa*. Ankara: Hece Yayınları.

Yalsızuçanlar, Sadık. (2009). “Kız Kız Kızıl Kızılderili Şiirler Ya Da Ultra-Zone'da Ultrason”. Cenk Gündoğdu (Ed.). *Lâle Müldür Şiiri ve Ultra-Zone'da Ultrason*. (s.104-119). İstanbul: İkaros Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 219-231
**A FRAME OF HOPELESSNESS IN ENGLISH MODERNIST
POETRY**

İngiliz Modernist Şiirde Umutsuzluk Çerçevesi

(Makale Geliş Tarihi: 26.03.2021 / Kabul Tarihi: 14.08.2021)

Victoria Bilge YILMAZ*

Abstract

Modernist poetry has been regarded as an articulate aesthetic mechanism with a beautiful expression of ugly occurrences of the modern epoch. Premised on the multiple debates about human beings' social, mental, philosophical, or religious issues, modernist poetry conveys people's conditions during turbulent times. Such eminent figures of English modernist poetry like Thomas Stearns Eliot (1888-1965), Thomas Hardy (1840-1928), Gerard Manley Hopkins (1844-1889), and William Butler Yeats (1865-1939) portray the gloomy atmosphere of the period in their works. Therefore, their poems embody the idea of pessimism and hopelessness. Pessimism and hopelessness in their poems will be analysed through the themes of loss of identity and meaning, sense of insecurity, fragmentation, and lack of communication or inadequacy of language to convey a message.

Keywords: T. S. Eliot, T. Hardy, G. M. Hopkins, W. B. Yeats, modernist poetry, hopelessness

Öz

Edebiyatta modernist şiir, modern dünyanın kötü olaylarını estetik bir dille anlatan bir mekanizma olarak tanımlanmaktadır. İnsanların sosyal, ruhsal, felsefi veya dini sorunlarını ele alan modernist şiir, insanların çalkantılı dönemlerdeki durumunu edebi olarak betimlemektedir. İngiliz edebiyatında Thomas Stearns Eliot (1888-1965), Thomas Hardy (1840-1928), Gerard Manley Hopkins (1844-1889) ve William Butler Yeats (1865-1939) gibi önde gelen modernist şairler, dönemin karamsar şartlarını konu edinmişlerdir. Dolayısıyla bu şairlerin şiirlerinde karamsarlık ve umutsuzluk teması hayli yaygındır. Bu çalışmanın amacı, bu şairlerin şiirlerinde umutsuzluğun işlenmesinin değerlendirilmesidir. Bu şairlerin şiirlerindeki umutsuzluk, kimlik ve

* Ph. D., School of Foreign Languages, Ankara Yıldırım Beyazıt University, vikelay@gmail.com, 0505 708 01 03, ORCID: 0000-0002-9807-9233

anlam kaybı, güvensizlik duygusu, parçalanmışlık, iletişim eksikliği ya da bir mesajı iletmede dilin yetersizliği kavramları aracılığıyla incelenenecektir.

Anahtar Kelimeler: T. S. Eliot, T. Hardy, G. M. Hopkins, W. B. Yeats, modernist şiir, umutsuzluk kavramı

Introduction

The last decades of the 19th century and the first half of the 20th century were shaken by drastic changes in various spheres of existence. The devastation of nature, wars, revolutions, industrialisation, and social and religious reforms threw a dark shadow on the experience and existence of human beings. Modernist poetry that springs roughly from this period can be characterised as a momentum moving the forces of reaction against these conditions. As Emig states, “*modernism . . . can be interpreted as a late endeavour to come to terms with the rifts that were thrown open by modernity*” (1995: 2); modernity is described as “*the results of the period of philosophical, scientific and political upheavals commonly known as the Enlightenment*” (1995: 1). Elements of modernism can be seen in some of the 19th and the beginning of the 20th century poems. Only some poets of this era questioned their conditions. Furthermore, precisely this tendency to question the immediate surroundings and conditions of the epoch marks the frame of modernist poetry. One of the main aspects of modernist poetry is the hue of pessimism spreading from the problems of the period. This study will analyse poems by Thomas Stearns Eliot (1888-1965), Thomas Hardy (1840-1928), Gerard Manley Hopkins (1844-1889), and William Butler Yeats (1865-1939) in terms of the themes of pessimism, loss of identity and meaning, sense of insecurity, fragmentation, and lack of communication or inadequacy of language to convey a message. The names of the poets are alphabetically listed here and below. Within this study, however, their names will be referred to under the contents of the poems.

With his modernist literary masterpiece “The Love Song of J. Alfred Prufrock” and many other acclaimed poems, T. S. Eliot has been regarded as the leading representative of modernist poetry, and his poems have been accepted as “*icons of modernism*” (Emig, 1995: 61). Eliot is seen as a symbol of movement from one poetic era to the other. In this vein, René Wellek states that T. S. Eliot “*has done more than anybody else to promote the ‘shift of sensibility’ away from the taste of the ‘Georgians’*” (1956: 398). Eliot’s main concern was to be as impersonal as possible in his poetry, which he, indeed, propagated as a critic. Yet, as Wellek states, “*Eliot seems completely to contradict his usual emphasis on impersonality*” (1956: 408) by depicting an author’s suffering or by speaking of private agonies. This stems from the impossibility of separation of intellect from emotions, and, it is precisely this division that the modern age compelled humans to accomplish. And as Wellek also adds, “[*t*]he ideal fusion of intellect and emotion becomes the nucleus of Eliot’s

view of the history of poetry" (1956: 411). In his poetry, Eliot mainly portrayed a fragmented modern world and its consequences that horrendously influenced human beings. One of the pivotal elements of Eliot's poetry is his concept of an "objective correlative" – a general physical image for abstract concepts.

Thomas Hardy, mostly known for his pessimistic novels, greatly contributed to modernist poetry with his poems. He was generally accepted as a poet with a tendency to express "*the Contemporary Scene*" (Langbaum, 1995: 28). In other words, through Hardy's poems, it is possible to observe the events, traditions, and developments of the contemporary era. "Hardy wrote an elegy for the nineteenth century, an elegy for the queen who gave the century its name, an elegy for the unknown soldier of its imperialist wars, and an elegy for God, who had been dying through much of the century" (Ramazani, 1991: 133). This statement accurately summarises Hardy's poetry with its focus on the content and on the message of Hardy's works. Schad's short phrase – "negative focus" (1993: 174) – can be added to Ramazani's statement to see the complete picture of Hardy's poetry. Another term that can be used to talk about Hardy's poetry is "absence". As Schad claims, God "becomes the name for absence in general and unknowing in particular" (1993: 175). Roberts even goes further and claims that Hardy's focus on the diminishing power of God should be associated with the "prospect of the disappearance of literature" (2003: 64). And this can be true, at least for poetry. In short, Thomas Hardy's poems speak of the failure of religion, the inadequacy of language to convey human beings' messages, and the death of nature. Hardy's unflinching skill to translate his ideas into poems makes him transcend the boundaries of time and geography.

Even though Hopkins could not live enough to see the new century, most of his poems can be analysed under the light of 20th century criticism. Being a devout man of religion, Hopkins left a beautiful, yet gloomy, a body of poetic output. Generally speaking, Hopkins' poetry is seen as an escape into religion, an escape from the era's horrors. The religious hue in Hopkins' poetry depicts his desire to find a sanctuary. Nevertheless, most of the study on Hopkins' poetry focuses on his style. As Gardner states, the importance of his poems for modernist poets lies in his subversive and experimental attempts (1966: 245). Most of Hopkins' literary output shows that it was difficult for him to accommodate himself in governing bourgeois ideology. One of the signs of this difficulty is his play with the language, which can be regarded as his most prominent attempt at experimenting with poetry or, as Russell-Brown points out, his avoidance "to be definitively pinned down" (2015: 98). His famous poetic technique, an example of his experiments, is his creation of new words, which can be widely seen in his poems.

A strong poetic bridge that connects Victorian and modernist poetry is Yeats, an Irish poet and dramatist. His poetry is embellished with symbols, which have become a major characteristic of his works. Yeats tried to convey his message in

symbols in order to go beyond the ordinary language. Yeats, who was the Nobel Prize winner in 1923, was always conscious of his Irish background which provided him with legends, myths, stories and a wide range of symbols. Allison finds these elements in Yeats' poetry political: "Poetry such as this constitutes, perhaps, an attempt to re-write the story of the region and of 'the nation', using different paradigms from those used in the imperial British story" (2005: 230). Surely, it is impossible to see Yeats' poetry devoid of national politics. Yet, what Allison focuses on is the fact that Yeats' poetry is replete with supernatural elements. Yeats' old age and deteriorating health through the end of his poetic career also positively and greatly influenced his poetry, through which he conveyed the difficulties he experienced in life. Indeed, his late poems have their specific taste gained through his experience of old age. As Bornstein states, ageing was Yeats' "obsession" (2012: 46), and this obsession added more colours to his poems.

Modernist Poetry in the Pessimistic Hue

Horrific effects of the modern era and a loud advance of industrialisation, which according to Baysal, have been regarded as the first steps of the notion of anthropocene (2019: 204) – the stamp human beings left on nature, left human beings with a sense of pessimism. The poets of the era, as a result, tried to reflect this pessimistic attitude in poetry to make their voices heard. Eliot's "The Love Song of J. Alfred Prufrock", one of the pivotal poems of the modernist world, presents this pessimistic tone in a transparent way. "*The yellow fog that rubs its back upon the windowpanes*" suggests the ugly atmosphere of the period when it is difficult to envision the environment or to envision the future. What is more, the fog suggests the feelings of the speaking persona, the feelings that do not promise a clear sight of the future. The city's "*half-deserted streets*" suggest loneliness and the speaker's emptiness of his soul. "*I have gone at dusk through narrow streets / And watched the smoke that rises from the pipes / Of lonely men in shirt-sleeves, leaning out of windows?*" Prufrock's loneliness is similar to the people leaning out of windows because both parts lack communication. Yeats' "No Second Troy", which is similar to Eliot's Prufrock in that it forwards its pessimistic tone in a question form, is heavily infused with depressive mood: "*Why should I blame her that she filled my days / With misery . . . ?*" The speaker's life is miserable, and the hope for a better existence is lost because of "*ignorant men*" with "*most violent ways*".

Moreover, "*Was there another Troy for her to burn?*" suggests the advancing terror of destructiveness and the chaotic atmosphere of the current condition. The poem was originally dedicated to Maud Gonne, Yeats' woman who was an ardent political activist. By drawing an analogy between the ancient political movements that inspired the events of Troy and the contemporary political ambitions, in which Gonne took part, Yeats wanted to stress the inevitability of people's violence

towards each other and the emptiness of the political enterprise. All of these just cause other waves of violence.

Eliot's Prufrock is a multi-dimensional persona, and the poem can be analysed in many ways. Besides his pessimistic attitude, he is a Nietzschean nihilist walking on the deserted streets looking for the meaning of life to embellish his grey existence. Inability to find such meaning and, indeed, the loss of it, in turn, causes one to search for his identity. Prufrock's short sentences like "*I am no prophet*" or "*I am not Prince Hamlet*" show that he cannot talk about who he is, and that is why he goes back and forth between other identities to find out most appropriate one. He tries to solve his identity crisis by eliminating the least possible options. He would choose what is left, but nothing is left to him. What is more, even if he overcomes his crisis, ". . . *would it have been worth it, after all, / Would it have been worth while.*" In other words, does he need to identify himself or is it necessary to put effort into this work of reaching meaning? Because of this uncertainty, the "overwhelming question" that Prufrock wants to answer is either not asked or, if asked, is not answered. The poem conveys that weight of the overwhelming question which, in fact, does not get any clear answer in response.

Loss of identity and meaning leads to the sense of insecurity which is clearly seen in Eliot's "Prufrock". Indeed, as Kaya suggests, some characters may go through a painful realisation of such losses (2019: 588), which, in fact, leads to other losses. In other words, what these characters and speakers experience is a vicious circle of eternal losses. Prufrock's persona is Eliot's objective correlative of the experiences of a modern man in a horrific universe. And the feeling of insecurity is one of the main attributes of a modern man. Prufrock's questions and statements related to his surroundings constitute an umbrella-like categorical frame which conveys the meaning of a human being's existence in this world. The line "*But as if a magic lantern threw the nerves in patterns on a screen*" reveals the speaker's fear of being seen by everybody. He is not sure of himself, and he does not want other people to see his non-identified identity. He actually does not feel secure because people can see his fragmented identity and is afraid of it. It shows the general attitude of the people in this particular period of time, when profound isolation and alienation hold sway among the population.

Prufrock's inability to communicate with women is just another example of his sharpened sense of insecurity: "*I do not think that they will sing to me*". He sees only some parts of these women's bodies: "*And I have known the eyes already,*" "*And I have known the arms already.*" He focuses on a limited space and as a result, he sees himself in the same limited way. This limitation, in turn, leads to the failure of self-actualisation as an individual. Prufrock's fear of being identified as an incomplete individual intensifies his insecurity. This sense of insecurity is deepened

further when he starts to elaborate on the future, which is neither certain, nor promising, nor blissful: “*I should have been a pair of ragged claws / Scuttling across the floors of silent seas.*” The only certainty is the passing of time and its devastating consequences: “*I grow old ... I grow old.*” “*Shall I part my hair behind?*” This suggests his insecurity and his pronounced uncertainty in terms of his physical appearance. He requires appreciation because he feels inadequate in nearly all spheres of life. He needs somebody to approve of him and appreciate his behaviour. Being unable to communicate or to find somebody who would satisfy his needs of being appreciated, Prufrock states: “*Let us go then, you and I.*” This is a famous line from Eliot’s poem that evokes utter loneliness and pitch darkness of the soul.

A similar sense of insecurity reaches its peak in Hardy’s “Hap”. The persona in the poem speaks about the feeling of uncertainty, inability to rely on somebody or something, and absolute frustration concerning life in general. However, while the first two stanzas tell the condition in which the persona would feel more secure, the last stanza refutes the whole context:

But not so. How arrives it joy lies slain,
And why unblooms the best hope ever sown?
–Crass Casualty obstructs the sun and rain,
And dicing Time for gladness casts a moan. . . .
These purblind Doomsters had as readily strown
Blisses about my pilgrimage as pain.

The persona is devastated by the lack of hope for the future because even sun and rain fail to promise better days. The sense of insecurity arises from the idea that nothing is certain and everything is violent and harsh.

The idea of fragmentation is seen in Eliot’s “Prufrock” when the speaker mentions women’s body parts separately. Fragmentation is one of the main themes in modernist poetry. Longenbach states, “*when Eliot says in ‘The Metaphysical Poets’ that the poet’s mind is ‘always forming new wholes,’ he is aware that the mind has no choice but to do so; wholeness and order are not inherent in the world we experience – and certainly not in the world Prufrock experiences*” (1999: 120). It is the inability to be coherent with the rest of the world. Poetry of the period tried to portray human beings, who became fragmented because they were separated from nature and each other. In Yeats’ “The Tower”, for example, the speaker negates his old age as his own component:

WHAT shall I do with this absurdity –
O heart, O troubled heart - this caricature,
Decrepit age that has been tied to me
As to a dog's tail?

An intense focus here is on the speaker's old age, which spawns the sense of fragmentation. The speaker is, clearly, not in tone with his identity as an older man. There is a lack of mastery of wholeness because the speaker cannot juxtapose an old age and his growing imagination:

Never had I more
 Excited, passionate, fantastical
 Imagination, nor an ear and eye
 That more expected the impossible –
 No, not in boyhood when with rod and fly,
 Or the humbler worm, I climbed Ben Bulben's back
 And had the livelong summer day to spend.

Exploring a unique imagination that has not been experienced so far is thought to be thwarted by the passive breath of old age. In other words, the speaker does not accept the imagination that occurs at an old age, which, in turn, is not accepted as something belonging to the speaker. Yeats' poems, Emig states, always include "*the individual – artistic – self-fighting for its position in an environment that denies permanence to the self and its works*" (1995: 125). It is precisely this fighting that leaves the speaker fragmented and weary. In another poem, "Sailing to Byzantium", Yeats explored the sense of fragmentation on a larger scale:

THAT is no country for old men. The young
 In one another's arms, birds in the trees
 - Those dying generations - at their song,
 The salmon-falls, the mackerel-crowded seas,
 Fish, flesh, or fowl, commend all summer long
 Whatever is begotten, born, and dies.
 Caught in that sensual music all neglect
 Monuments of unageing intellect.

It is a poem of dislocation whereby the young generation is exalted, and the aged population is defined as something outside of the mainstream existence. It is a fragmented modern world where human beings are expected to function without which it loses its practical side. The poem pictures the world governed by the principles of production and consumption. Indeed, this idea is further worked on in "The Second Coming":

TURNING and turning in the widening gyre
 The falcon cannot hear the falconer;
 Things fall apart; the centre cannot hold;
 Mere anarchy is loosed upon the world,
 The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
 The ceremony of innocence is drowned;
 The best lack all conviction, while the worst

Are full of passionate intensity.

Yeats' definition of fragmentation is basically based on the inadequacy of the centre to hold its fragments. Moreover, innocence is lost and blood is everywhere – the announcement of the progressive utilitarianism or the division of people into several units, units that depend on functions.

These themes of fragmentation and isolation prevalent in the poetry of modernist period, irreconcilably pave the way for the impossibility of communication between human beings, human beings and nature, human beings and God. This notion of lack of contact profoundly influenced modernist poets who further extended their themes to encapsulate the idea of inadequacy of language to convey any message. Hopkins has been regarded as one of the poets whose poems reveal his instinctive urge to find a way to translate his unique language into the language of poetry. In his poem "I Wake and Feel the Fell of Dark, Not Day", the speaking persona undergoes the difficulty of lack of communication; he expresses his inability to achieve unity with God:

With witness I speak this. But where I say
Hours I mean years, mean life. And my lament
Is cries countless, cries like dead letters sent
To dearest him that lives alas! away.

...

Selfyeast of spirit a dull dough sours. I see
The lost are like this, and their scourge to be
As I am mine, their sweating selves; but worse.

The speaker wants to achieve unity with God, but he is not able to succeed because his words cannot reach the addressee, he is away. The speaker's account of his effort to establish unity with divine power is just an unfortunate intuitive sharing of a failure to reach, reach anybody. The profound "un-reaching" consciousness is seen in the lines where the effort is measured in years and life. The image of dead letters symbolises the glorious "un-reaching". Eventually, the phrase "I am mine" in the last line of the poem shows speaker's imprisonment in his consciousness.

The notion of "un-reaching" seen in Hopkins' poem can also be seen in Yeats' poem "The Sad Shepherd" that is shot through with the eternal unanswered questions, communication without the addressee, or lack of understanding between the parties:

And then the man whom Sorrow named his friend
Sought once again the shore, and found a shell,
And thought, *I will my heavy story tell*
Till my own words, re-echoing, shall send

*Their sadness through a hollow, pearly heart;
And my own talc again for me shall sing,
And my own whispering words be comforting,
And lo! my ancient burden may depart.
Then he sang softly nigh the pearly rim;
But the sad dweller by the sea-ways lone
Changed all he sang to inarticulate moan
Among her wildering whirls, forgetting him.*

A Prufrock-like persona in this poem gets empty responses and feels the coarse impartiality of the world. The persona's loneliness is expressed through mere moans, sad sounds full of meaning but are incapable of communication. With the first line that signifies the utter gap between human beings, in his poem "A Broken Appointment", Thomas Hardy also works on the theme of the rupture in relations. "You did not come, / And marching Time drew on, and wore me numb." – the persona juxtaposes the concept of time and loss of a person and thus, creates a sense of deep melancholy. In the second stanza, time is emphasised again, the awaited person is remembered, but the speaking person is aware of lack of love: "Once you, a woman, came / To soothe a time-torn man; even though it be / You love not me?" Thus, the poem stresses the notion of the impossibility of healthy human interaction.

Poets not only conveyed the universe's failure to connect its tiny elements, but they also tried to find some techniques to overcome this failure, to compensate for the universe's linguistic deficiency. If looked at the words that Hopkins utilised to convey the integral problem with communication and language, it can be observed that they loudly announce the poet's desire to convey his message. Indeed, Hopkins' poetry is seen as "*a desperate struggle for adequate expression*" (Emig, 1995: 13). Thus, the inadequacy of widely accepted language to transmit the message is being compensated for in his poetry. For example, in "Pied Beauty", there are a few newly-created words:

Glory be to God for dappled things –
For skies of couple-colour as a brinded cow;
For rose-moles all in stipple upon trout that
swim;
Fresh-firecoal chestnut-falls; finches' wings;
Landscape plotted and pieced – fold, fallow, and plough;
And all trades, their gear and tackle and trim.
All things counter, original, spare, strange;
Whatever is fickle, freckled (who knows how?)
With swift, slow; sweet, sour; adazzle, dim;
He fathers-forth whose beauty is past change:
Praise him.

The combined words in this poem try to convey the speaker's refined notion of the greatness of God, his "beyondness" and his "incomprehensibility". Indeed, these features cannot be described with ordinary language. As a staunch believer, the speaker tries to explain God's power by merging meanings that ensue the combination of words. The poet's linguistic "*barbarism*" (Gardner, 1966: 266-267) is actually his aesthetic tradition that, in a way, grants him freedom of expressing the incomprehensible.

Hardy is another poet who, like Hopkins, tried to express the incomprehensible, despite the language's deficiency. According to Hardy, "*the adjustment of things unusual to things eternal and universal' is 'the key to the art'*" (qtd. in Lentz, 1995: 135). In other words, it is a kind of blasphemy against common sense since he tried to subvert it. Alternatively, it can be likened to the defamiliarisation effect, coined by Russian formalists to explain ordinary objects or events unusually. Nevertheless, Hardy's aesthetic technique of making up words that could fit his content was his weapon against language's deficiency. For example, the word "*unblooms*" from Hardy's poem "Hap" depicts the poet's endeavour to utter something different from the widely established norms of meaning. Some words that are written together in Hardy's poems serve a similar purpose of expressing the experience beyond the traditional limits of understanding; for example, such words can be seen in his poem "The Voice" – air-blue, and in "The Darkling Thrush" – spectre-gray. Another feature of Hardy's poetry that depicts his playing with the form and language is the use of words in different grammatical functions. For example, the adjective "*obscure*" is used as a noun in "Near Lanivet" – murked obscure.

Another technique to fight back the howling linguistic limitation is Hardy's loading of unusual meanings on usual words. In his poem "Hap," for example, he transcended the borderlines of the existent linguistic epistemology by such words as "*doomsters*", "*hap*", "*casualty*" that show the power that governs the godless universe. These words can be seen partially like Eliot's objective correlative because they encompass the array of meanings pregnant with pessimism, emptiness, gloominess, and an increasingly corrupted universe. Hardy, actually, was transforming the traditional forms of language and was "*standing them on their heads, to devastating effect*" (Johnson, 1991: 138). In his poem "Hap", the ideas are unequivocally shouted:

If but some vengeful god would call to me
From up the sky, and laugh: "Thou suffering thing,
Know that thy sorrow is my ecstasy,
That thy love's loss is my hate's profiting!"
Then would I bear it, clench myself, and die,
Steeled by the sense of ire unmerited;
Half-eased in that a Powerfuller than I

Had willed and meted me the tears I shed.
But not so. How arrives it joy lies slain,
And why unblooms the best hope ever sown?
-Crass Casualty obstructs the sun and rain,
And dicing Time for gladness casts a moan...
These purblind Doomsters had as readily strown
Blisses about my pilgrimage as pain.

The poem depicts the mere uncertainty, arbitrariness, hopelessness, and crass insensitivity. Contrary to Hopkins, who remained loyal to his religious beliefs, Hardy propounded a Nietzschean god-less universe in his poems. In Romantic poetry, “[t]he poet seeks comfort and rebirth in nature, and it is beautiful not only because of itself, but also because the spirit of God is revealed in nature, which unites all created beings into a whole” (Erdem Ayyıldız, 2017: 1758). However, Hardy was an anti-Romantic poet. Romantic tradition is shattered completely in Hardy’s poems because they are the unified whole of the expression of the negativities of the universe, the universe which Howarth calls “*directionless*” for Hardy (2007: 69). Moreover, these immense negativities are stuck into newly created words that Hardy staunchly uses in the hope to convey his message correctly.

Modernist poetry expresses the experience of a modern man thrown into the incomprehensible world of uncertainty and instability. Poets like Hardy tried to show that the prevailing ideology – be it the religion or the social norms governing the period – failed to guide people. Hardy, for example, expressed religion’s inadequacy to help people. And it was incomprehensible for the people of the era, the people who just emerged from the Victorian background. Questioning the idea of God was something incomprehensible for them. On the other hand, Hopkins’ poems invite the reader to understand the unreachable because his poems strive for unity with the divine power, albeit sometimes unsuccessfully. Even when the speaker is unsuccessful in his endeavour to reach “him”, there is the desire to understand that incomprehensible being. Hardy and Hopkins’ techniques to adapt the language to their standards can be explained as their ways to colour the usual content into unusual hues to defamiliarise the subject matter and to focus on it more. However, all these themes lead to the encroaching sense of pessimism. The fragmented universe cannot be unified anymore. And this pessimism is clearly exemplified by modernist poetry. Yet, what is missing is not a God-driven frame with an appropriate speaker-addressee system but a self-conscious and self-determined self-image of an individual that can go far beyond Eliot’s Prufrock and Yeats’ solitary characters. In short, modernist poetry has prepared the ground for understanding the universe as an absolutely empty space that cannot be filled in. This emptiness marked by human beings’ pessimism, search for identity and meaning, lack of sense of security, inability to reach cohesion and linguistic and social deficiency cannot be overcome. Furthermore, the poets of modernist period, namely Eliot, Hardy, Hopkins, and Yeats, tried to convey

this pessimism through their poems to shed light on the varieties of these emptinesses.

WORKS CITED:

Allison, Jonathan. (2005). "Magical Nationalism, Lyric Poetry and the Marvellous: W.B. Yeats and Seamus Heaney". Stephen M. Hart and Wen-chin Ouyang (Eds.). *A Companion to Magical Realism*. (pp. 228-236). Suffolk: Tamesis.

Baysal, Kübra. (2019). "Antroposen Eleştirisi ve Liz Jensen'in *The Rapture* Romanı". Mehmet Akif Balkaya ve Kuğu Tekin (Ed.). *Edebiyat Kuramları Giriş ve Uygulama*. (s. 199-222). Konya: Çizgi Kitapevi.

Bornstein, George. (2012). "W.B. Yeats's Poetry of Aging". *The Sewanee Review*, 120/1, pp. 46-61.

Emig, Rainer. (1995). *Modernism in Poetry Motivations, Structures and Limits*. London: Longman.

Erdem Ayyıldız, Nilay. (2017). "The Rebellious Spirit of Romanticism as Reflected Within Romantic Aestheticism in Shelley's Poetry". *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3/5, pp. 1758-1764.

Gardner, William Henry. (1966). *Gerard Manley Hopkins*. London: Oxford University Press.

Howarth, Peter. (2007). "Fateful Forms: A. E. Housman, Charlotte Mew, Thomas Hardy and Edward Thomas". Neil Corcoran (Ed.). *The Cambridge Companion to Twentieth-Century English Poetry*. (pp. 59-73). Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, Trevor. (1991). *A Critical Introduction to the Poems of Thomas Hardy*. London: Macmillan.

Kaya, Hilal. (2019). "A Comparative Study: Existentialism in *No Exit* by Jean Paul Sartre and *Shadowless* by Hasan Ali Topbaş". *Folklor/Edebiyat*, 25/99, pp. 577-591.

Langbaum, Robert. (1995). *Thomas Hardy in Our Time*. London: St. Martin Press.

Lentz, Vern B. (1995). "Disembodied Voices". Harold Orel (Ed.). *Critical Essays on Thomas Hardy's Poetry*. (pp. 107-140). New York: G.K.Hall and Com.

Longenbach, James. (1999). "Modern Poetry". Michael Levenson (Ed.). *The Cambridge Companion to Modernism*. (pp. 100-129). Cambridge: Cambridge University Press.

Ramazani, Jahan. (1991). "Hardy's Elegies for an Era". *Victorian Poetry*, 29/2, pp. 131-143.

Roberts, Jon. (2003). "Mortal Projections: Thomas Hardy's Dissolving Views of God". *Victorian Literature and Culture*, 31/1, pp. 43-66.

Russell-Brown, Sheelagh. (2015). "The Serious Work of Play: Wordplay in the 'Dark Sonnets' of Gerard Manley Hopkins". Angelika Zirker and Esme Winter-Froemel (Eds.). *Wordplay and Metalinguistic / Metadiscursive Reflection*. (pp. 95-115). Berlin: De Gruyter.

Schad, John. (1993). "Waiting in 'Unhope': Negation in Hardy's Early Poetry". *Critical Survey*, 5/2, pp. 174-179.

Wellek, Rene. (1956). "The Criticism of T. S. Eliot". *The Sewanee Review*, 64/3, pp. 398-443.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 232-247

SADRI ERTEM'İN ÖYKÜLERİNDE TEMA

Theme in Sadri Ertem's Stories

(Makale Geliş Tarihi: 25.04.2021 / Kabul Tarihi: 25.08.2021)

Yusuf ÇOPUR*

Öz

Sadri Ertem, toplumcu gerçekçiliğin öncü yazarlarından. Yazar, özellikle 1920'den itibaren yazdığı toplumcu gerçekçi eserleriyle bu çizgide adından söz ettirir. Romanlarında, öykülerinde toplumsal konulara ağırlık veren Sadri Ertem, bu yapıtlarıyla sosyal yapıyı sorgulayan, mevcut düzenin aksak yönlerini eleştiren, toplumsal ve kültürel yozlaşmaya dikkat çeken bir tutum içindedir. Yazar, öykülerinde köy ve kasaba gerçeklerine, sanayi gelişimini tamamlamış devletlerin, az gelişmiş devletleri pazar olarak kullanmasına, gelişmekte olan Türkiye'nin sanayi hareketi içinde, işçinin emeğinin sömürülüşüne, aydınlarla halkın çelişkilerine, Cumhuriyetin kuruluş döneminin devrimci-halkçı nitelikteki atılmalarıyla bunlara karşı çıkan tutucu çevrelerin çelişmesine dikkat çeker. Sadri Ertem, öykülerinde; adaletsizlik, sınıf çatışmaları, küçük üreticilerin dramları, kapitalizmin acımasızlığı gibi sosyal temaları öne çıkarır. Yazarın öyküleri konularını toplumsal sorunlardan alır. Ayrıca Ertem'in öykülerinde işçilerin yaşamları, onların sömürülmesi, kapitalist sistemin rekabetçi döneminin üretim ilişkileri, bunun sonucunda küçük üreticinin zor duruma düşmesini gerçekçi bir yaklaşımla anlatılır. Sadri Ertem'in öykülerinde sosyal temalar kadar olmasa da aşk, kıskançlık, özlem, kurnazlık, evlat sevgisi, cinsellik gibi bireysel temalar da işlenir.

Anahtar Kelimeler: Sadri Ertem, öykü, tema, toplumcu gerçekçilik

Abstract

Sadri Ertem is one of the leading writers of social realism. The author makes a mention in this line with his socialist realist works, especially since

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı; Dr., Ministry of National Education, copurysuf@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2196-5867>

1920. Sadri Ertem, who focuses on social issues in his novels and stories, has an attitude that questions the social structure, criticizes the defective aspects of the current order, and draws attention to social and cultural degeneration. Author, stories in the villages and towns true, the government has completed its industrial development, underdeveloped states to use the market, emerging in Turkey's industrial action, the exploitation of the labor of the workers, the people's conflict with intellectuals, the Republic's founding era of revolutionary-populist discarding the nature of the contradictions they oppose conservative circles draws attention. Sadri Ertem, in his stories; It highlights social themes such as injustice, class conflicts, the drama of small producers, and the brutality of capitalism. The author's stories draw their subjects from social problems. In addition, in Ertem's stories, the lives of the workers, their exploitation, the production relations of the competitive period of the capitalist system, as a result of this, the small producers' falling into a difficult situation are narrated with a realistic approach. Although not as much as social themes in Sadri Ertem's stories, individual themes such as love, jealousy, longing, cunning, child love and sexuality are also covered.

Key Words: Sadri Ertem, story, theme, social realism.

1. Giriş

Sadri Ertem, roman ve öykülerinin yanı sıra deneme, fıkra, gezi yazısı, eleştiri türlerinde eser veren bir yazardır. Yazarın ilk öyküsü olan "Faniler Arasında", 7 Ocak 1919 tarihli *Ümid* dergisinde yayınlandı. Ertem'in sağlığında yayınlanan öykü kitapları sırasıyla; *Silindir Şapka Giyen Köylü*(1933), *Bacayı İndir Bacayı Kaldır* (1933), *Korku* (1934), *Bay Virgül* (1935), *Bir Şehrin Ruhü* (1938) isimli eserlerdir.

Sadri Ertem öykülerinde seçilen temaların ağırlıklı olarak sosyal içerikli temalar olduğu görülmektedir. Toplumcu gerçekçi bir yaklaşımın neticesi olan bu tercih, yazarın döneminin önemli sosyal gerçekçileri arasında sayılmasına neden olur. Onun öykülerindeki sosyal temaları irdelerken toplumcu gerçekçilik üzerinde durulması çalışmanın daha bir anlam kazanmasını sağlayacaktır.

Toplumcu gerçekçilik, Marksist felsefenin yazın alanındaki yansıması olduğu için Marksist öğretiden yola çıkarak edebiyatı alt-yapı'nın yansıması ve sınıflar arasındaki mücadelenin aracı sayar. Toplumcu gerçekçilik, Marksizm'in, burjuvazinin yarattığı kapitalist düzeni reddetmesinin edebiyata aksetmiş şeklini almıştır. Dolayısıyla Marksizm, kapitalizmin karşısına çıkarken kendisine edebiyatta toplumcu gerçekçiliği seçmiş; burjuvazinin karşısına proletaryayı, emekçi sınıfı, çıkarmıştır. Toplumcu gerçekçilik, emekçi sınıfın sözcülüğünü yapmış, devrimci işçi sınıfının ideolojisini yansıtmıştır. Toplumcu gerçekçi yazarlar, gerçek tarihi, sürekli hareket halindeki toplumsal güçlerin bir savaş alanı olarak verirler. Öyle ki, bu toplumsal

güçlerin özniteliği, toplumcu gerçekçi yazar tarafından öncelikle algılanmıştır, tıpkı, somut biçimleri içinde olmasa bile, toplumsal derinliği içinde, bu güçler arasındaki savaşımın kesin sonucunun yine yazar tarafından algılanmış olacağı gibi. Ertem'in edebiyata/sanata bakış açısını, edebiyatın/sanatın nasıl olması, neyi anlatması gerektiği ile ilgili görüşlerini irdedeğimizde Ertem'in toplumcu gerçekçi eğilimlerinin olduğunu, bazı görüşleriyle toplumcu gerçekçi çizgide yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz (Demir, 2006: 14-69).

Edebiyatta sosyal gerçekçilik, yirminci asrın ilk dönemlerinde sosyal ve siyasal faaliyetlerde kendini hissettiren sosyalist ideolojinin edebiyata yansmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, eserlerinde emekçi sınıfa yer vermiş ve onlar için edebiyat yapmayı amaç edinmiştir (Théma Larousse, 1993: 90).

Sosyal gerçekçilik edebiyat yaklaşımı 1934 yılında Sovyetler Birliği'nin resmi sanat görüşü olmuştur. Bu görüş, aynı yıl toplanan Sovyet Yazarlar Birliği Birinci Kongresi'nde belirlenen çeşitli görüşler doğrultusunda oluşturulmuş sanat ve edebiyat anlayışdır.

Edebiyatta toplumcu-gerçekçiliğin ülkemizde kuramsal olarak bilinir hale gelmesinde *Resimli Ay* dergisi çatısı altında bir araya gelen yazar ve düşünürler önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bunun yanı sıra Sadri Ertem'in özellikle *7 Gün* dergisinde kaleme aldığı yazılarının da dikkate alınması gerekir. Sadri Ertem, her ne kadar sosyalizmi açıkça dile getir[memiş], sosyalizmin/proleter kültürün çığırkanlılığını/propagandasını/savunuculuğunu yap[mamış] ve sosyalist bir düzen kurmaya hizmet etmek amacıyla yola çıkma[mış]sa da- Marksizm'i, sosyalizmi ve toplumcu gerçekçiliği irdelenmiş, anlamış; sol görüşü benimsemiş; toplumcu gerçekçilikten ve sosyalizmden etkilenmiş; bilinçli bir şekilde işçi sınıfının/emekçi sınıfın, ezilen/sömürülen/ kitlelerin yaşamını, acılarını yazın'a taşımış; bu kitlelerin sözcülüğünü yapmıştır (Kacıroğlu, 2016: 45).

Amaç

Bu araştırmanın amacı, Cumhuriyet sonrası gerçekçi edebiyatın öncü isimlerinden olan Sadri Ertem'in öykülerine yansıyan bireysel ve sosyal temaları belirleyip incelemektir.

2. Kapsam ve Sınırlılık

Bu çalışma, Sadri Ertem'in *Toplu Öyküler* (Ertem, 2014) adlı eserinde yer alan ve daha önce kitaplarına girmiş 86 öykü ile sınırlandırılmıştır.

3. Bulgular

Tablo 1: Sadri Ertem'in Öykülerinde Temalar		
Tema İçerikleri	f	%
Bireysel Temalar	29	34%
Sosyal temalar	57	66%
Toplam	86	100%

Tablo 1 incelendiğinde Sadri Ertem'in incelenen 86 öyküsünde sosyal temalara ağırlık verildiği görülür. Yazarın en çok işlediği temalara bakıldığında; “kapitalist mantığın Anadolu köylüsünü sömürmesi”, “halkın dinî duygularını kişisel menfaat düşüncesiyle istismar”, “sosyal adaletsizlik”, “halkı kandırarak/dolandırarak para kazanma”, “modernleşme”, “bürokratik çarpıklık”, “işçilerin sömürülmesi” ve “işsizlik” gibi toplumcu gerçekçi temaların olduğu görülür. Yazarın öykülerine yansıyan bu toplumcu gerçekçi temalar aynı zamanda yazarın gazete makalelerinde de sürekli dile getirdiği gerçekçi edebiyatın bir yansımasıdır. İncelendiğinde Sadri Ertem'in bütün bu yazılarından çıkarılacak sonuç yazarın yeni bir sanat düşüncesinin temel ilkelerini kurmaya çalıştığıdır.

Edebiyatımızda toplumcu gerçekçi yazarlar dediğimizde akla gelen isimler arasında, Sabahattin Ali, Sadri Ertem, Samim Kocagöz, Kemal Bilbaşar, Orhan Kemal, Yaşar Kemal, Fakir Baykurt, Abbas Sayar, Dursun Akçam, Mahmut Makal ve Rıfat Ilgaz sayılabilir. Bu yazarların eserlerinde toplumcu gerçekçiliğe has olarak görülen temel bazı çatışmalar vardır: ağa-köylü, halk- yönetici, zengin-fakir, güçlü-güçsüz gibi. Yazarlar, toplumdaki düzensizliklerin, çatışmaların ve köy, kasaba gibi küçük yerleşim yerlerinin sorunları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Anadolu coğrafyası ve Anadolu halkı en sık işlenen konular içinde yer almıştır (Uğurdağ, 2019: 265).

Sadri Ertem'in toplumcu gerçekçi edebiyat ve sanat yaklaşımından anladığı şey edebiyatın ve sanatın sosyal şartları ve toplumun çoğunluğunu oluşturan halk kesimlerinin yaşamlarını tüm gerçekliğiyle yansıtmaktır. Yazar burada edebiyatın, sanatın doğası gereği toplumsal olduğunu yönündeki Marksist anlayışa yakındır. Ertem'in öykülerindeki temalar da bu yakınlığın bir göstergesidir (Kacıroğlu, 2016: 50).

Sadri Ertem, toplumcu gerçekçi çizgide kitlelerin anlayacağı, seveceği, kitlelere ulaşan bir sanat yaratmanın peşinde koştuğu gibi aynı zamanda toplum hareketlerini ve toplumu ilgilendiren olayları eserlerinin konusu hâline getirmiştir. Kitle

hareketlerini ve kitleleri ilgilendiren olayları anlattığı eserlerinde, kişileri değil, onların temsil ettiği değerleri, sırtlarında taşıdıkları görevleri, içinde buldukları kitlesel hareketleri önemseydiği için kitlelerden çoğunlukla “köylüler, kasabalılar, halk, şehir halkı” gibi ifadelerle genel (toplu) olarak bahseder; onları bireyselliklerinden çok toplumsal kimlikleri, toplumsal statüleri ve ekonomik ilişkileri ile öne çıkarır (Demir, 2006: 906).

Tablo 2: Sadri Ertem’in Öykülerinde Bireysel Temalar		
Tema	F	%
Aşk	10	35%
Kurnazlık-Sahtekârlık	9	33%
Kıskançlık	2	7%
Sevgi	2	7%
İyilik	1	3%
Cinsellik	1	3%
Hayranlık	1	3%
Kuruntulu olma	1	3%
Özlem	1	3%
Vicdan	1	3%
Toplam	29	100%

Tablo 2 incelendiğinde Sadri Ertem’in bireysel temalardan en çok (10) aşk temasını işlediği görülür. İncelenen 86 öyküdeki tüm bireysel temaların sayısı (29) dikkate alındığında aşk’ın yazarın öykülerinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın, aşk temalı öyküleri çoğunlukla (4) aşk üçgeni (seven bir erkek,

sevilen bir kız ve kızın sevdiği başka bir erkek) çerçevesinde ortaya çıkan karşılaşmalar üzerine kuruludur: “Racon” (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*), “Fatuş’un Çeyizi” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*), “Kör” (*Korku*), “Zamba” (*Bay Virgül*). Aşk üçgeni barındırmayan ama romantik karakter taşımasıyla “Kocasının Sesi” (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) öyküsü de eklendiğinde bu beş öykünün aynı zamanda Ertem’in romantik karakter taşıyan sayılı hikâyeleri olduğunu belirtmek gerekir. Aşk teması taşıyan diğer öyküler ise şunlardır: “Muvaffakiyet” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*), “Allı Yemeni Morlu Yemeni”, “Korku” (*Korku*), “Şüphe”, “Eser” (*Bay Virgül*). Aşk temalı öykülerin kitaplara dağılımı ise şöyledir: *Bacayı İndir Bacayı Kaldır* (2), *Silindir Şapka Giyen Köylü* (2), *Korku* (3), *Bay Virgül* (3). Yazarın yayınlanan 5 kitabından sadece 9 öykünün yer aldığı ve 1938’de yayınlanan *Bir Şehrin Ruhu*’nda hiç aşk temalı öykü yoktur. Bu kitapta sosyal temalar 6, bireysel temalar 3 öyküde işlenmiştir. İşlenen bireysel temalar ise özlem “Deniz Hasreti”, vicdan “Bir Deli” ve evlat acısıdır “16 Yaşında Delikanlı”.

Aşk’tan sonra yazarın en çok işlediği bireysel tema ise kurnazlık (4) ve sahtekârlıktır (4). Öyküler incelendiğinde kurnazlığında sahtekârlığa evirildiği görüldüğünden bu iki temayı birlikte değerlendirmek doğru olacaktır. Kurnazlık-sahtekârlık teması altında değerlendirilen öykülerde; “Sanat Sanat İçin”de (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) “başkalarının sırtından geçinme”, “Altı Günde Biten Oyun”da (*Korku*) kurnaz ve paragöz bir tüccar ile halk arasındaki çatışma ekseninde “halkı kandırarak/dolandırarak para kazanma”, “Radyo Haberleri”nde (*Korku*) “halkı kandırarak/dolandırarak para kazanma”, “Kırk Para Verdim 2,100 Lira Kazandım”da (*Korku*) “iyi niyeti suiistimal”, “Şantajcı”da (*Korku*) “başkalarının sırtından geçinme”, “Karımı Her Ay On Liraya Satın Alıyorum”da (*Bay Virgül*) “insanların iyi niyetini suiistimal etme”, “Asrî Çöpçatan”da (*Bay Virgül*) “kurnazlık, başkalarını kullanma”, “Cürmü Meşhut”ta (*Bay Virgül*) gazeteci bir delikanlı ile metresi arasındaki ilişki ekseninde “başkalarının sırtından geçinme” konuları ele alınır.

Diğer temaların işlendiği öykülerse şunlardır: “Bir Boşanmanın Kuşbakışı Görünüşü”nde (*Korku*) “kıskançlık”, “Sen Ne İyi Adamsın”da (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) “iş yaşamındaki kıskançlık”, “Günlerden Bir Gün”de (*Korku*) “insan sevgisi”, “16 Yaşında Bir Delikanlı”da (*Bir Şehrin Ruhu*) İspanyol bir babanın oğlunu kaybetmesi ve yaşadığı acılar ekseninde “evlat sevgisi/acısı”, “Mumcunun Faresi”nde (*Korku*) iyilik-kötülük ekseninde “iyiliğe kötülükle karşılık verme”, “Kurnazlık”ta (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) cinsellik zemininde “cinsel arzuların esiri olma”, “Büyük Ayaklı Kadın”da (*Bay Virgül*) hayranlık temelinde “yabancılara duyulan hayranlık”, “Telkin”de (*Bay Virgül*) “kuruntulu olma”, “Deniz Hasreti”nde (*Bir Şehrin Ruhu*) “denize özlem”, “Bir Deli”de (*Bir Şehrin Ruhu*) “vicdan azabı”, teması işlenir.

Tablo 3: Sadri Ertem'in Öykülerinde Sosyal Temalar		
Tema	f	%
Din ve inanç	11	19%
Bürokratik çarpıklık	10	18%
Kapitalizm-sömürü	7	12.5%
Sosyal adaletsizlik	6	11%
Toplumsal yapıdaki çarpıklık	4	7%
Maddiyatın ve paranın rolü	4	7%
Modernleşme-yanlış Batılılaşma	4	7%
Kadın-erkek ilişkileri	2	5%
Aydın-halk ilişkileri	1	1.5%
Toplumsal değişim-dönüşüm	1	1.5%
Nitelik-nicelik	1	1.5%
Toplumsal önyargılar	1	1.5%
Sosyal aidiyet	1	1.5%
İnsan sevgisi	1	1.5%
Sanat-toplum ilişkisi	1	1.5%
İşsizlik	1	1.5%
Cehalet	1	1.5%
Toplam	57	100%

Tablo 3 incelendiğinde Sadri Ertem'in öykülerinde işlediği sosyal içerikli temalarda en çok (11) din ve inanç teması öne çıkmaktadır. Ertem'in birçok hikâyesinde skolastik zihniyetin, skolastik mantığın eleştirisini yaparak bilimselliği, doğa bilimlerini, aklı savunduğunu ve "örnekler" aracılığıyla, bu unsurları toplumcu gerçekçi bir tavırla toplumsal yapı içerisine yerleştirmeye çalıştığını görürüz (Demir, 2006: 320).

Cumhuriyetin ilk dönem öykülerinde, romanlarında da olduğu gibi (1923-1940) yaşanan sosyal hayatın realist bir gözlem ile metin dünyasına aktarıldığını yazarların eserlerinde görebilmek mümkündür. Cumhuriyetin ilk yıllarına da tanıklık eden yazarlar, sosyal hayatın içerisinde yozlaşan değerlerin din merkezli bir bakış açısıyla insanlar üzerinde ciddi tesirlerinin bulunduğunu gözlemlemiştirler (Güler, 2018: 34).

Toplumsal içerikli bir hikâye olan "Namuslu Adam" (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) "halkın dinî duygularını kişisel menfaat düşüncesiyle istismar", "Mantık Kuvveti", (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) "doğa bilimlerinin, aklın skolastik mantığa üstünlüğü", temasını işler. "348'inci Madde", (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) "din istismarcılığı"nı işleyen bir öykü olması bağlamında dikkat çekicidir. "Aynanın Öldürdüğü Adam"da (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) "batıl inançların ve büyüün gerçek dışılığı", "Köylünün Ölümü"nde (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) "batıl inançların/hurafelerin gerçekdışılığı", "O Tavşan Bu Tavşan Değil"de (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) "Aynanın Öldürdüğü Adam" ve "Köylünün Ölümü"nde (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) olduğu gibi "batıl inançların gerçek-dışılığı", "Ömer Seyfettin'in Köpeği"nde (*Korku*) "doğa bilimlerinin, aklın skolastik düşünceye üstünlüğü", "Seylan'da Aşk ve Cınnet"te (*Korku*) "batıl inançların ve totem inancının gerçek dışılığı", "Kefereden Bir Veliullah"ta (*Korku*) "aklın, gerçekliğin skolastik düşünceye üstünlüğü", "Serseriliğin Hududunda"da (*Bir Şehrin Ruhü*) ise "aklın, skolastik felsefeye üstünlüğü", "İki Kadının Kavgası" adlı hikâye (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) "halkın dinî duygularını istismar ederek kazanç sağlama" temasını işler teması işlenir.

Ertem'in öykülerinde en çok işlediği ikinci sosyal tema "bürokratik çarpıklık"tır. "Bürokratik çarpıklık" Ertem'in hikâyelerinde başlıca izleklerden biridir. "Plütahassis"ta (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) bürokrasi-halk çatışması ekseninde "bürokratik çarpıklık" teması işlenmiştir. Meşrutiyet bürokrasisi; bünyesindeki çarpıklık sebebiyle hayvan tüccarlarının, hayvanlarını İstanbul'a daha kolay götürebilmesi için gemi tahsis edilmesi gibi küçük bir meseleyi halledemediği gibi görevlendirdiği uçkâğıtçı, kapitalist sözde mütehassısın, hayvan tüccarlarını mağdur etmesine de seyirci kalır. "Sınıfta Çıldırın Hoca"da ideolojik düzlemde II. Abdülhamit yönetiminin baskıcılığının dikkate sunulması ekseninde "Osmanlı devlet yönetimindeki çarpıklık" teması işlenir. Hem "Plütahassis"ta hem bu öyküde siyasal bir duruş sergilenir ve bürokrasi-halk çatışması ekseninde "bürokratik çarpıklık" dikkate sunulur (Demir, 2016: 607-880).

Gerileme döneminde Osmanlı devlet idaresinin bozulmaya yüz tutması ile birlikte rüşvet, yolsuzluk, adam kayırmak, liyakat gözetmemek gibi pek çok sorunlar doğmuştur. 19. yüzyılın reformcu devlet adamları toplumun ve devletin bünyesini kemirmekte son hadde varmış olan bu sorunlarla, kendilerinden önceki kimi devlet adamlarının yaptığı gibi mücadeleye girişmişler ve doğrusu bunda pek de başarılı olamamışlardır. İmparatorluğun yıkılışına kadar ve nispeten Cumhuriyet zamanında da devam edecek olan bürokrasi sorunları, (Çanaklı, 2007: 40), Ertem'in öykülerinde sıklıkla işlenen temalardan olmuştur.

“Sukut Eden Dava” (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) bürokrasi-halk (davacı) çatışması ekseninde “bürokratik çarpıklık” temasını işler. Meşrutiyet döneminde bir davacı, haklı olduğu bir davayı adalet sisteminin ve hastanelerin (bürokrasinin) çarpıklığı, iş görmezliği dolayısıyla bir türlü sonuçlandıramadığı gibi ölüme sürüklenir. “Şeriatın Kestiği Parmak” (*Korku*) bürokrasi-halk (davacı) çatışması ekseninde “bürokrasideki/adalet sistemindeki çarpıklık”, “Bu Tarla Resmen Ormandır” (*Korku*) bürokrasi-halk (davacı) çatışması ekseninde “bürokrasideki/adalet sistemindeki çarpıklık”, “Yakasız Kalkık Adam” (*Bay Virgül*) ve “Namusumun Heykeli”nde (*Bay Virgül*) “bürokratik çarpıklık”, “Kar Yolları Kapamış”ta (*Bay Virgül*) “bir devlet memurunun bürokratik engellerle yaşadığı çatışma ekseninde “bürokratik çarpıklık”, “İki Sıtmalı”da (*Bir Şehrin Ruhu*) bürokrasi-halk çatışması ekseninde “bürokratik çarpıklık”, “Bir Boşanma Hikâyesi” (*Bir Şehrin Ruhu*) her ne kadar bir karı-koca arasındaki boşanmayı ortaya konuyorsa da esasta “Osmanlı devlet sistemindeki çarpıklık” dikkate sunulur. Osmanlı'nın son dönemlerini (I. ve II. Meşrutiyet dönemlerini, I. Dünya Savaşı yıllarını), Cumhuriyet yıllarını; bu dönemlerin bürokrasisini, bürokrasinin içinde bulunduğu yanlışlıkları, çıkmazları bütün çıplaklığıyla ortaya koymasını bakımından dikkat çekicidir (Demir, 2016: 744).

Yazarın sosyal içerikli tema olarak öykülerinde en çok işlediği üçüncü tema “Kapitalizm-sömürü”dür. Zengin yoksul karşıtlığı içinde işlenen tema her zamanki gibi güçlünün zayıfı sömürmesi şeklinde tezahür eder. Sömürenin kaybetmemek için her türlü aracı ve kişileri etiksiz bir şekilde kullanması (emperyalizmin, iktidarın, yönetenin) kazanmasına ve yeni kazanımları elde etmesine yol açmaktadır (Karaca, 2017: 23). Ekonomik sömürü olarak ele aldığımız bu tema çerçevesinde Ertem, yeni kurulan bir devlette yeni ortaya çıkan sınıfları savunmaya çalışırken, son derece mekanik ve şematik bir şekilde sömüren/sömürülen işveren-ağa/köylü-işçi ilişkisini anlatır (Enginün, 2006: 285). Sadri Ertem, toplumcu gerçekçi bir anlayışla tamamen kapitalist/sömürücü sistemin karşısındadır ve kapitalist sistemin ortadan kaldırılması gereken sömürücü bir mantık olduğunu ortaya koyar.

“Bacayı İndir Bacayı Kaldır”da (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) ve “Arpa Ek-tim Darı Çıktı”da (*Korku*) tema, “kapitalist mantığın Anadolu köylüsünü sömürmesi”, “Bir Kayış Koptu Üç Adam Öldü” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*), “Şehir Do-

landiricılığı” (*Korku*) ve “Boncuk ve Sedef Düğme”de (*Korku*) işçi-işveren çatışması ekseninde “kapitalist mantığın işçi sınıfını sömürmesi”, “Çekirdekten Yetişme Tüccar”da (*Korku*) sömürücü, uyanık tüccar-halk çatışması ekseninde “halkı sömürerek şahsî kazanç elde etme”, “Domuz Pınarı” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*), ağa-yanaşma (işçi) çatışması ekseninde “ağalık müessesesinin işçileri sömürmesi” temaları işlenir.

Toplumcu gerçekçilikte sınıflar mücadelesi büyük önem taşır. Bu mücadelede toplumcu gerçekçilik, proletaryanın (alt sosyal sınıf- işçi sınıfı) tarafındadır ve burjuvazi kültürüne karşılık bir proletarya kültürü oluşturmak amacındadır (Demir, 2006: 46). Yazarın sıklıkla işlediği bir diğer tema “sosyal adaletsizlik”tir. Bu temanın temelini toplumdaki gelir adaletsizliği oluşturur. Çünkü gelir adaletsizliği toplumda zamanla, sınıflar arasında çatışmaya dönüşür ve bu sosyal yapılar arasındaki çatışma, zamanla toplumsal bir deformasyona neden olur (Hasdedeoğlu, 2019: 89). Ertem’in “sosyal adaletsizlik” temalı öykülerine bu açıdan bakıldığında, toplumsal bilinci oluşturamamış toplumlarda, bu tür sosyal adaletsizliklerin karşımıza çıkma ihtimalinin yüksekliğinin vurgulandığı görülür. Sadri Ertem, bu öykülerinde toplumcu gerçekçi sanat anlayışıyla olaylara bakıp, çeşitli tespitlerde bulunmaya çalışır. Bu tespitlerin ilki ve en önemlisi de varsıllık-yoksulluk dengesizliğinin oluşturduğu derin adaletsizlik duygusudur.

“Fırtına Çıkacak” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) adlı hikâyede yoksul bir delikanlının sevdiği kıza maddi imkânsızlıktan dolayı kavuşamaması ekseninde doğal olarak “sosyal adaletsizlik”, “Çamurdan Köfteler”de (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) İstanbul’un yoksul çocukları ile zengin çocukları karşılaştırması zemininde “sosyal adaletsizlik”, “Mınav Memiş” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) adlı hikâyede birey-toplum çatışması ekseninde “sosyal adaletsizlik”, “Odun Gibi Adam” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) ve “Kendine Ayı Süsü Veren Adam”da (*Bir Şehrin Ruhü*) maddi imkânla maddi imkânsızlığın çatışması ekseninde “sosyal adaletsizlik” ve “İş ve Lades”te (*Bir Şehrin Ruhü*) de torpili olmadığı için hiçbir yerde işe kabul edilmeyen şahıs üzerinden “sosyal adaletsizlik” teması işlenir.

Sadri Ertem’in öykülerinde işlediği sosyal içerikli bir diğer tema da kültürel ve ahlâki yozlaşma zemininde “toplumsal çarpıklık”tır. Sosyal ve ferdi hayatta özellikle son asırda iyice belirginleşen ahlâk erozyonu ve alafranga özentisi, toplumcu gerçekçi yazarlarda da, yaygın olarak kullanılan temalardan olmuştur (Sağlam, 2016: 13). Edebi eserlerin, özellikle de toplumcu gerçekçi edebî eserlerin, yazıldıkları döneme ait sosyal, kültürel, ekonomik, ideolojik ve tarihsel gerçeklikleri, öznel ve dolaylı bir şekilde de olsa, yansıtır (Güngör, Bağlama, 2020: 207). Bu bağlamda Ertem’in öyküleri de döneminin sosyal çarpıklıklarını gösteren özellikler taşır. “Halis Bir Züppe Olmak İçin Neler Bilmeli?” de (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) “züppe-lik/kültürel yozlaşma”, “İnsanîyet Namına”da, (*Korku*) “toplumsal yapıdaki ahlâksızlık, çarpıklık”, “Derenin Bile Kabul Etmediği Kadın” (*Bay Virgül*) ve “Enayinin

Biri”nde (*Bay Virgül*) “toplumsal yapıdaki çarpıklık”, teması işlenir. Bu öykülerde toplum, iyiliği bir “enayilik” olarak görür. Öyküdeki bu yaklaşım, “toplumsal yapının çarpıklıklar, ahlâksızlıklar üzerine inşa edildiği, iyilerin her zaman mağdur olduğu ve toplumsal yapı içerisinde ezildiği” şeklindeki toplumcu gerçekçi tezi destekler.

Yazarın incelenen öykülerindeki bir diğer sosyal içerikli tema “paranın/maddiyatın rolü”dür. Bu tema, Ertem’in toplumcu gerçekçi yönünü gözler önüne serer. Bu temayı işleyen öyküler, “paranın/maddiyatın rolü” teması çerçevesinde, toplumcu gerçekçiliğin temel prensiplerinden olan maddiyatın (paranın) insan hayatına yön veren asıl unsur olduğu, hayatın en belirleyici unsuru olduğu, yeri geldiğinde insanın şahsiyetine, ahlâkına dahi etki ettiği gerçeğini göstermesi; bu tezi ispata çalışması bakımından dikkat çekicidir (Demir, 2006: 455-456). “Mal Nasıl Kıymetlenirilir” (*Bay Virgül*), “Ayıcının Tefinden Doğan Yıldız” (*Bay Virgül*) isimli öykülerde maddi imkânla maddi imkânsızlığın çatışması ekseninde “maddiyatın/paranın rolü”, kitaba adını veren “Bay Virgül”de “ekonomik durumun toplumsal kimliği belirleyiciliği “Bizim Moris Şövalye” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) öykülerinde de “paranın/maddiyatın rolü” teması işlenir.

Yazarın incelenen öykülerinin üçünde de “modernleşme/yanlış Batılılaşma” teması işlenir. Bu öyküler; “150 Züppe = 150 Misyoner + 150 Milyon Sterlin + 150 Teşkilatçı” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*), “Yazın Aşık Kışın Kokot” (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) ve “Kiralık Dam”da (*Silindir Şapka Giyen Köylü*) bürokrasi-halk çatışması; bürokrasinin Cumhuriyet ilke ve inkılâplarını/modernleşmeyi yanlış anlaması, halka yüzeysel bir modernleşme dayatması ekseninde “modernleşme” teması işlenir. Esere adını veren “Silindir Şapka Giyen Köylü”deyse “aydın-halk çatışması” ekseninde “modernleşme” teması işlenir.

İncelenen öykülerdeki diğer temalar şunlardır: Kadın-erkek ilişkileri; “Mevlitçi Mukaddes Hanım” (*Korku*), aldatan kadın-aldatılan koca çatışması ekseninde “aldatmak”, “Rahat Adam” (*Bay Virgül*), genç kadın- karı-yaşlı koca ve karı-koca arasına girerek kadınla gizli bir ilişki yaşayan yakışıklı genç arasındaki ilişkiler çerçevesinde, “aldatmak”.

Toplumsal değişim-dönüşüm temalı “İki Kanun Arasında” (*Korku*) adlı hikâyede, “Cumhuriyet inkılâplarının toplumsal hayata getirdiği düzen” teması işlenir. “Ucuz İlaç”ta (*Bay Virgül*) “niteliğin nicelikten daha önemli olması” şeklindeki tema işlenir. Aydın-halk ilişkilerinin tema olarak işlendiği öykü; “Tetkik Seyahati”dir (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*). Yazar bu öyküsünde “aydın-halk çatışması” ekseninde, “aydın kesimin kopukluğu”nu ele alır. ”Kitaba adını veren “Bir Şehrin Ruhı”nda birey-toplum çatışması ekseninde “toplumsal yapıdaki ön kabullerin, kalıp düşüncelerin bireyi sınırlaması”, “Kaybolan Adam”da (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) “cemiyet adamı olma”, “Dümdar Muharebesi”nde (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*), “savaş karşıtlığı” ekseninde, “insan sevgisi”, “Meşhur Aktör Meşhur Muharrir”de

(*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) gerçek sanat-popülist sanat çatışması ekseninde “popülist sanatın, sanatsal zevkten uzak olduğu”, “Affedersiniz”de (*Bacayı İndir Bacayı Kaldır*) iş yaşamında gelişen olaylar ekseninde “işsizlik”, “Vizite Parası Almayan Hekim”de (*Korku*) ise idealist bir doktor ile doktorun bulunduğu kasabanın cahil halkı arasındaki çatışma ekseninde “cehalet” teması işlenir.

Tablo 4: Sadri Ertem'in *Bacayı İndir Bacayı Kaldır* Kitabında Temalar

Tema İçerikleri	f	%
Bireysel Temalar	3	18%
Sosyal temalar	14	82%
Toplam	17	100%

Tablo 4 incelendiğinde yazarın *Bacayı İndir Bacayı Kaldır* kitabında 3 adet bireysel, 14 adet sosyal temayı işlediği görülecektir. Yazarın bu eseri en az bireysel ve en çok sosyal temayı işlediği kitabıdır. Bu yönüyle kitap, yazarın toplumcu gerçekçi duruşunu yansıtan önemli bir eserdir. Kitaptaki bireysel temalar; kıskançlık (1) ve aşktır (2). Eserdeki sosyal temalar ise; din ve inanç (4), bürokratik çarpıklık (3), işsizlik (1), insan sevgisi (1), sanat-toplum ilişkisi (1), sosyal aidiyet (1), kapitalizm-sömürü (1), aydın-halk çatışması (1), yanlış modernleşme (1) şeklindedir. Yazar, en çok bu kitabında “din ve inanç” temasını işlemiştir.

Tablo 5: Sadri Ertem'in *Silindir Şapka Giyen Köylü* Kitabında Temalar

Tema İçerikleri	f	%
Bireysel Temalar	4	22%
Sosyal temalar	14	78%
Toplam	18	100%

Tablo 5 incelendiğinde Ertem'in *Silindir Şapka Giyen Köylü* kitabı, *Bacayı İndir Bacayı Kaldır*'dan sonra sosyal tema ağırlıklı ikinci kitabıdır. Eserdeki 18 öyküde 4 adet bireysel, 14 adet sosyal tema vardır. Bireysel temalar; aşk (2), cinsellik (1) ve kurnazlık (1) şeklindedir. Sosyal tema olarak sosyal adaletsizlik (4), din ve inanç (3), modernleşme ve yanlış Batılılaşma (2), kapitalizm-sömürü (2), toplumsal çarpıklık (1), maddiyat ve paranın rolü (1) ve aydın-halk ilişkileri (1) şeklindedir. *Silindir Şapka Giyen Köylü*, yazarın "sosyal adaletsizlik" temasını en çok işlediği kitabıdır.

Tablo 6: Sadri Ertem'in <i>Korku</i> Kitabında Temalar		
Tema İçerikleri	f	%
Bireysel Temalar	10	43%
Sosyal Temalar	13	57%
Toplam	23	100%

Hazırlanan Tablo 6'ya bakıldığında yazarın *Korku* adlı kitabında bireysel temaların oransal olarak diğer kitaplarına oranla daha yüksek olduğu görülecektir. Yazarın incelenen 5 kitabında işlenen bireysel temalı öykülerin sayısı 29'dur ve bunların 10'u *Korku* kitabındadır. Eserdeki bireysel temalar sahtekârlık-kurnazlık (4), aşk (3), iyilik (1), kıskançlık (1) ve insan sevgisi (1) şeklindedir.

Korku'daki sosyal temalar; Kapitalizm-sömürü (4), din ve inanç (3), bürokratik çarpıklık (2), toplumsal çarpıklık (1), kadın-erkek ilişkileri (1), toplumsal değişim-dönüşüm (1), cehalet (1) şeklindedir. Sadri Ertem en çok bu kitabında "kapitalizm-sömürü" temalı öykülere yer vermiştir. Bireysel temalarda öne çıkan "kurnazlık-sahtekârlık" temalı öyküler ile "kapitalizm-sömürü" temasının aynı kitapta yüksek oranda yer alması dikkat çekicidir. Değişen, gelişen ekonomik hayat ve kapital hayatın kendini hissettirmesiyle birlikte bazı "kurnaz" ve "sahtekâr" tiplerin halkı dolandırması, onların emeklerini sömürerek haksız kazanç elde etmesi toplumsal bir gerçeklik olarak yazarın öykülerine yansımıştır.

Tablo 7: Sadri Ertem'in <i>Bay Virgül</i> Kitabında Temalar		
Tema İçerikleri	f	%
Bireysel Temalar	9	43%
Sosyal Temalar	10	57%
Toplam	19	100%

Hazırlanan Tablo 7 incelendiğinde *Bay Virgül*'de Korku'ya benzer bir bireysel tema ağırlığı (9) dikkat çekicidir. Bu temalar; kurnazlık-sahtekârlık (4), aşk (3), hayranlık (1), kuruntulu olma (1) şeklindedir.

Eserdeki sosyal temalar ise bürokratik çarpıklık (3), maddiyatın ve paranın rolü (3), toplumsal çarpıklık (2), kadın-erkek ilişkileri (1) ve toplumsal değişim-dönüşüm (1) şeklindedir. *Bay Virgül*, yazarın *Bacayı İndir Bacayı Kaldır* kitabıyla birlikte en çok "bürokratik çarpıklık" temasını işlediği kitabıdır. Sadri Ertem, tüm kitaplarında 10 defa "bürokratik çarpıklık" temasına yer vermiş, bunların 6'sı, 3'er adet şeklinde, bu iki kitabında toplanmıştır.

Tablo 8: Sadri Ertem'in <i>Bir Şehrin Ruhü</i> Kitabında Temalar		
Tema İçerikleri	f	%
Bireysel Temalar	3	33%
Sosyal temalar	6	67%
Toplam	9	100%

Bir Şehrin Ruhü'nda 9 öykü yer alır ve hacim bakımından yazarın en az öyküsünün olduğu kitabıdır bu eser. Kitaptaki bireysel temalar; özlem (1), vicdan (1) ve insan sevgisi (19 şeklindeyken sosyal temalar; sosyal adaletsizlik (2), bürokratik çarpıklık (2), din ve inanç. (1), toplumsal önyargı (1) şeklindedir.

4. Tartışma ve Sonuç

Sadri Ertem'in toplumcu gerçekçi çizgide, siyasal/ideolojik tavrın öne çıkarıldığı, toplumsal yapıya dair toplum-bilimsel tahlillerin yapıldığı öykülerinin sayısı toplumcu gerçekçi çizginin dışında, toplumsal konular dışında "aşk, aldatma, cinsellik, kuruntulu olma, insan sevgisi, kıskançlık, özlem, kurnazlık" gibi temalar çerçevesinde bireysel konuları işleyen öyküleri sayısından çok daha fazladır. Bu durum, Ertem'i toplumcu gerçekçi bir yazar olarak nitelendirmek için yeterli bir sebeptir.

Yazarın öykülerinde en çok işlediği sosyal tema "din ve inanç"tır. Sadri Ertem, Cumhuriyet ilkelerinin savunucusu olarak incelenen ve "din ve inanç" temalı olan öykülerinde "olumsuz din adamı/sözde dindar tipini" dikkate sunarken bir amaç, bir tez çerçevesinde hareket eder. Ertem, yeni Türk toplumunun, Cumhuriyet ilke ve inkılâplarının, aklın, bilimin ışığında yürümesini ister. Bu sebeple toplumda din adına yapılan yanlışlıkları ortadan kaldırmak, insanların dinî duygularının sömürülmesini önlemek amacıyla din adına yapılan sömürüleri ortaya koyar ve "olumsuz"un eleştirisini yapmak yoluyla halka ders verir.

Ertem, sosyal içerikli temaları işlediği öykülerde ezen-ezilen, sömüren-sömürülen, kandıran-kandırılan, kapitalist-yoksul halk/işçi, patron/işveren-işçi, ağa-köylü, şehir eşrafı/burjuvazi-halk, despot yönetici ve bürokratlar-halk zıtlığı ve çatışması ekseninde temalarını işlemiştir.

Sadri Ertem, öykülerinde, Cumhuriyet'ten sonra hayata geçen toplumsal yeniliklere uyum süreci, Cumhuriyet öncesi ve hemen sonrasında toplumdaki yanlış Batılılaşma eğilim ve yaklaşımları, yine Cumhuriyet dönemi toplumsal hayatında ezen-ezilen çatışması, köy hayatı, sanayileşme, dini duyguların sömürülmesi gibi toplumsal meseleleri seçmiştir. Yazarın öykülerinde işlediği temalarda gösterdiği tavır, toplumcu gerçekçilik anlayışının Cumhuriyet devri edebiyatındaki ilk örneklerini yansıtmaları nedeniyle önemlidir. Yazarın öykülerindeki sosyal temalar onun toplumcu gerçekçi yönünün birer yansımasıdır.

Kaynakça

Çanaklı, L. A. (2007). *Türk Romanında Bürokrasi Ve Memurlar (1872-1950)* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demir, Ahmet (2006). *Sosyal Gerçekçilik Anlayışı ve Sadri Ertem'in Roman ve Hikâyelerinde Yapı, Tema, Anlatım* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ertem, S. (2014). *Toplu Öyküler*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

- Güler, A.F. (2018). "Cumhuriyetin İlk Dönem Romanlarında Din Algısı". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(2), 932-941.
- Güngör, B., Bağlama, S. (2020). *Emperyalizm ve Edebiyat*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Hasdedeoğlu, O. M. (2019). "Tahsin Yücel'in Öykü Kişileri Üzerinden Sosyal Adalet Kavramı Ve Toplumsal Eleştirisi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 12(44),84-102.
- Kacıroğlu, M.(2016). "Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923–1940) Toplumcu-Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları". *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, I/2, 27-71.
- Karaca, N. (2017). "Sadri Ertem 'in "Bacayı İndir Bacayı Kaldır" Adlı Hikâyesine Göstergesel Bir Çözümleme". *folklor/edebiyat*, 23(91),13-29.
- Sağlam, H.M. (2016). *Türk Romanında Din Ve İnanç Algısı (1934-1938)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Larousse, T. (1993-1994). *Tematik Ansiklopedi*. Cilt 6. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Uğurdağ, C. (2019). *Sadri Ertem'in Çıkrıklar Durunca Adlı Romanında Toplumcu Gerçekçi Algı*. Bölüm 259-271. İstanbul: Kesit Yay.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 248-279

**DÂSTÂN-I EJDERHÂ'NIN PARİS BIBLIOTHEQUE NATIONALE
(Turc 396) NÜSHASI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**An Investigation on The Paris Bibliotheque Nationale (Turc 396) Copy
of The Dragon Legend**

(Makale Geliş Tarihi: 07.05.2021 / Kabul Tarihi: 25.08.2021)

Abdulkadir KORKMAZ*

Öz

Dâstân-ı Ejderhâ, Kirdeci Ali tarafından 13.yy.'ın sonları ile 14.yy. başlarında kaleme alınmış Eski Anadolu Türkçesi ses ve dil özellikleri taşıyan manzum dinî bir destandır. Eserde, sahrada beliren vahşi bir ejderha ile Hz. Ali'nin mücadelesi konu edilmektedir. Çalışmada öncelikle Eski Anadolu Türkçesi ile ilgili açıklamalar yapılmış, ardından esas alınan nüsha hakkında bilgi verilmiştir. Sonraki bölümde eserin yazarı, konusu ve içeriği ile ilgili bilgiler paylaşılmıştır. Dâstân-ı Ejderhâ hakkında daha önce yapılmış olan çalışmalara da değinilmiş ve eserin bilinen diğer nüshalarından bahsedilmiştir. Çalışmanın devamında olayın özeti, kahramanları, zaman ve mekânı ele alınmıştır. Ayrıca; eserdeki hayvan adları, müzik enstrümanları ve savaş aletleri de çalışmada sunulmuştur. Daha sonra metnin transkripsiyonlu çevirisi ve grammatikal dizini verilmiştir. Son kısımda çalışma boyunca istifade edilen kaynaklar yer almaktadır. Dâstân-ı Ejderhâ'nın Paris Bibliotheque Nationale nüshası üzerine yapılan bu çalışma ile nüshadaki Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'ne ait mevcut söz varlığı, ilk defa ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dâstân-ı Ejderhâ, Kirdeci Ali, Dinî Destanlar, Eski Anadolu Türkçesi.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, PhD Student, İstanbul Aydın University, Institute of Graduate Education, Department of Turkish Language and Literature, abdulkadirkorkmaz@stu.aydin.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6990-3169>

Abstract

Dâstân-ı Ejderhâ was written by Kirdeci Ali at the end of the 13th century and the 14th century. It is a verse religious epic that has the phonetic and linguistic characteristics of Old Anatolian Turkish. In the work, a wild dragon that appeared in the Arabian deserts and Imam Ali's struggle is the subject. In the study, firstly, explanations about Old Anatolian Turkish were made, and then information was given about the copy that was taken as basis in the study. In the next section, information about the author, subject and content of the work is shared. The previous studies about Dâstân-ı Ejderhâ were also mentioned and other known copies of the work were mentioned. In the continuation of the study, the summary of the event, its heroes, time and place are discussed. In addition, animal names, musical instruments and war instruments are presented in the study. Then, the transcription and the grammatical index of the text are given. In the last part, there are resources used throughout the study. With this study on the copy of Paris Bibliotheque Nationale of Dâstân-ı Ejderhâ, the existing vocabulary belonging to the Old Anatolian Turkish Period in will be revealed for the first time.

Keywords: The Legend Of Dragon, Kirdeci Ali, Religious Epics, Old Anatolian Turkish.

Giriş

Türklerin Anadolu'da, 13. yy. ortaları ila 15. yy. ortalarına kadar etkin olarak kullandıkları yazı dili Eski Anadolu Türkçesi olarak bilinmektedir. Bu dönem için araştırmacıların; Eski Osmanlıca, Eski Türkiye Türkçesi, Tarihî Türkiye Türkçesi gibi terimleri kullandıkları da bilinmektedir (Özkan, 1995: s. 34). Bu dönemde karşımıza çıkan edebî ürünler arasında manzum dinî destanlar önemli bir yer teşkil etmektedir. Türk tarihinde köklü bir geçmişi olan destan geleneği, İslâmiyet etkisinde gelişen yeni edebî dönemde mensur halk hikâyelerinde ve aruz kalıpları kullanılarak sade bir dille yazılan mesnevî nazım biçiminde kendine yer bulmaya başlamıştır (Kocatürk, 1964: s. 143). Gezici ozanların oluşturduğu mesnevî tarzındaki bu yeni edebî akım geniş halk kitleleri tarafından kısa sürede benimsenmiştir (Köprülü, 1980: s. 252). En zengin örneklerinin 14. ve 15. yüzyıllarda Eski Anadolu Türkçesi döneminde görülmeye başlandığı manzum hikâyelerin, aynı dönemde hem sayı hem de içerik açısından zenginleştiği ve küçük manzum hikâyelerin de yazılmaya başlandığı görülmektedir (Köktekin, 2018: s. 314-316). Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılan bu tarz hikâyelerden biri de Kirdeci Ali tarafından kaleme alınan Dâstân-ı Ejderhâ'dır.

Eser Üzerine Çeşitli İncelemeler

1.1. Eserin Yazarı, Teması ve İçeriği

Dâstân-ı Ejderhâ, Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'ne ait Arap harfleriyle kaleme alınmış bir mesnevîdir. Eserin yazarı Kirdeci Ali'dir. Yazar hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Vasfî Mahir Kocatürk'ün Büyük Türk Edebiyatı Tarihi'nde Kirdeci Ali'ye ait "Kesik Baş Destanı" adlı mesnevînin 1461 tarihli en eski nüshası hakkında malûmatlar bulunması, yazarın 13.yy.'ın sonları ile 14.yy. başlarında yaşadığını göstermektedir (Kocatürk, 1964: s. 144). Ayrıca Farsça kökenli "pide" anlamına gelen "kirde" sözcüğünden hareketle müellifin fırıncı olduğu düşünülmektedir (Argunşah, 2002: s. 9-10). Yine aynı bilgidен hareketle Kirdeci Ali'nin Ahîlik teşkilatına mensup olduğu da ileri sürülmüştür (Çetin, 1997: s. 59). Eserin müellifi ile ilgili bir başka bilgi ise Mevlevîlik tarikatına mensup olduğu ile ilgilidir. Dâstân-ı Ejderhâ metninde yer alan "bunu eyden Kirdeci 'Alî durur/ Konya'da Mevlânâ'nun kulu durur" beyitleri bu bilgiyi kanıtlamaktadır. Vasfî Mahir Kocatürk'ün Büyük Türk Edebiyatı Tarihi'nde dört beyitlik bölümünü neşrettiği nüshada yer alan "Mevlam Ahmed Fakih hürmetine/Sen ırgür hazırları murâdına" (Kocatürk, 1964: s. 147) dizeleri, yazarın Ahmet Fakih'e de özel bir hürmeti olduğunu göstermektedir.

Dâstân-ı Ejderhâ, mesnevî nazım biçiminde kaleme alınmıştır ve eserde epik-dinî ağırlıklı bir muhtevanın olduğu görülmektedir. Ayrıca bu tarz mesnevîler, halk tarafından okunmak için yazıldığından metnin genelinde anlaşılır, sade ve akıcı bir dil kullanılmıştır.

Metinde Arap çöllerinde ortaya çıkan saldırgan bir ejderha anlatılmaktadır. Bu ejderhadan muzdarip olan bedevîler Hz. Muhammed'e gelerek ondan yardım istemişlerdir. Hz. Ali ve diğer sahabeler intikam alma davasına düşmüşlerdir. Sonuç olarak ejderha ile mücadeleleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Allah, o zaman Hz. Muhammed'i görevlendirmiş ve onun duasıyla ejderha mağlup edilebilmiştir. Eserde genel olarak öfkeyle hareket etmenin doğru bir eylem olmadığı vurgulanmaya çalışılmıştır.

1.2. Dâstân-ı Ejderhâ Hakkında Yapılan Çalışmalar ve Mevcut Nüshalar

Dâstân-ı Ejderhâ ile ilgili ilk çalışma Vasfî Mahir Kocatürk tarafından yapılmıştır. Kocatürk, şahsî kitaplığındaki Mevlid metninin sonunda Dâstân-ı Ejderhâ mesnevîsi bulunduğunu söylemektedir. Metnin dört beyitlik bölümü Büyük Türk Edebiyatı Tarihi'nde kendisi tarafından yayımlanmıştır (Kocatürk, 1964: s. 147).

Dâstân-ı Ejderhâ ile ilgili bir başka çalışma, 1990 yılında Mustafa Güzel ve Abdurrahman Tatçı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada esas alınan metin Esat Köseoğlu'nun kütüphanesinde bulunan 113 beyitlik bir nüshaya aittir (Güzel, Tatçı, 1990: s. 68, 69).

Rümeysa Bilgili ve Ali Kozan 2013 yılında Milli Kütüphane'de kayıtlı dört nüsha ile ilgili bir tenkitli metin çalışması yapmışlardır (Kozan, Bilgili, 2013: s. 465-490).

Ankara Milli Kütüphane'de kayıtlı bulunan dört nüshanın bilgileri şu şekildedir:

Milli Kütüphane: 06 Mil Yz Cönk 25

Milli Kütüphane: 60 Zile 484/5

Milli Kütüphane: 55 Hk 458/12

Milli Kütüphane: 06 Mil Yz A 3881/7

Namık Aslan ise 2016 yılında kendi şahsî kütüphanesinde bulunan 110 beyitlik bir metni, Tatçı ve Güzel'in neşrettiği metinle mukayese ederek yayımlamıştır (Aslan, 2016: s. 213).

Dâstân-ı Ejderhâ ile ilgili son çalışma ise Samet Onur tarafından 2019 yılında yapılmıştır. Onur, kendi şahsî kitaplığında bulunan 114 beyitlik bir nüshayı esas alarak çalışmasını tamamlamıştır (Onur, 2019: s. 687-723).

Bibliothéque Mazarine (Fransa/Paris): Mazarin/Regius, 1439 (Eski); Türç 396 (Yeni): Bu çalışmada esas alınan metin Paris Bibliothéque Nationale'de Mazarin/Regius bölümünde eski numarası 1439, yeni numarası ise Türç başlığında 396 olarak kayıtlı olan yazmaya aittir. Yazma *اژدره داستان* / Destan-ı Ejderha Tarihi şeklinde adlandırılmıştır. Metnin müstensihî tam olarak bilinmese de yazmanın 1a yüzünde Fransızca bulunan karalamalarda 17. yy.'da istinsah edildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca ön kapak içi yan kağıda 3 Kasım 1881 tarihli Fransızca bir tarih de eklenmiştir. Yazma 47 varaktan müteşekkildir. Yazmanın 1b ve 26a kısımları arasında Dâstân-ı Ejderha, 26b ile 47b kısımları arasında ise Dâstân-ı Şahme mesnevîsi bulunmaktadır. Eserde nesih yazı tipinin tercih edildiği görülmüştür. Nüshada her bir varığın b yüzünün sol alt köşesinde bir sonraki sayfanın ilk sözcüğü reddade (takip) ile gösterilmiştir. Beyitler alt alta yazılmıştır ve her sayfada 5 satır bulunmaktadır. Sadece ilk sayfada "Hâzâ dâstân-ı ejderhâ" başlığı hariç metne ait dört satır, son sayfada ise "temmet bi 'avnillâh" ifadesi hariç metne ait dört satır bulunmaktadır. Yazmada Dâstân-ı Şahme'nin bulunduğu son sayfalar eksiktir. Eser, 15.5 × 10.5 santimetre ölçülerindedir. Sırtı parşömen bir ciltlemeyle kaplanmıştır.

Bunların dışında şu ana kadar tespit edilebilen diğer mevcut nüsha bilgileri şu şekildedir:

Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi: 05 Gü 6321/3

Konya Mevlana Müzesi: 4004/4 (Kozan, Bilgili, 2013: s. 471-473). Elbette bu nüshalar dışında çok daha fazla sayıda nüshanın olması muhtemeldir. Çünkü Kir-

deci Ali, İslâm'ı Türk boyları arasında tanıtmak ve sevdirmek amacıyla Arap kaynaklı anlatıları Türk kültürüyle harmanlayarak fantastik kurgular oluşturmuş bir şairdir. Bu eserler; kıssahân, fakih, şeyyâd ya da meddahlar tarafından ezberlenerek Oğuz boyları önünde okunmuş ve dinleyicilerin bazıları bu hikâyeleri yazıya geçirmişlerdir. Bu sebeple çok sayıda metin olması muhtemeldir. Ayrıca metinlerin teması ortak olsa da nüsha farklılıklarında kullanılan ifadelerin ve dilin değişkenlik gösterdiği de görülmektedir (Öztürk, 2003: s. 139)

Dâstân-ı Ejderhâ, Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri taşıyan ve 124 beyitten müteşekkil mesnevî tarzında bir hikâyedir. Bu çalışmada üzerinde daha önce müstakil bir çalışma yapılmamış olan Paris Bibliothéque Nationale'de Turc 396 olarak kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır. Bu nüsha, bilinen mevcut Dâstân-ı Ejderhâ nüshaları arasında en fazla beyit sayısına sahip olmaktadır. Bu sebeple eser, içerisinde yer alan Türkçe söz varlığının ortaya konulması açısından incelenmeye değerdir. Eserde Arap çöllerinde zuhur eden vahşi bir ejderha ile Hz. Ali arasında geçen mücadeleye anlatılmaktadır.

1.3. Hikâyenin Özeti (Olay)

Dâstân-ı Ejderha'da Arabistan'da aniden beliren ve insanlara rahatsızlık veren korkunç bir ejderha ile Hz. Ali arasında geçen mücadele anlatılmaktadır. Metnin başlangıcında yazar söze başlarken mucizeler anlatacağını dile getirmiştir. Ardından olaylar şu şekilde gelişir:

Hız Muhammed Mekke'de ashâbı ile oturmaktadır. Beş yüz bedevî korku ve panik hâliyle Hz. Peygamber'e gelerek ondan yardım istemektedirler. Çünkü ağzından alevler saçan, yedi başlı bir ejderhanın saldırılarından muzdariptirler. Bu ejderha bir oturuşta elli deve yemektir. Eğer yiyecek bir şey bulamazsa etrafa alevler saçmaktadır. Bedevîler, ejderhaya yüz bin ok atmalarına rağmen hiçbir zarar veremediklerini ve son çare olarak Hz. Peygamber'in huzuruna geldiklerini anlatırlar. Hz. Peygamber de insanların ejderhanın zulmünden dolayı yaşadığı sıkıntılar karşısında kederlenir ve onlara yardımcı olmaları için ashâbına danışır. Fakat sahabeler Allah'ın rızasını bir kenara bırakıp, intikam alma sevdasına düşmüşlerdir. İlk olarak Hz. Ali söze girerek ejderhanın yedi başını birden kesip Kabe şehrine asabileceğini söyler. Hz. Ömer de gürzüyle ejderhayı mağlup edebileceğini anlatır. Hz. Ebu Bekir de onlara eşlik etmek istemektedir. Hz. Peygamber onların intikam hırsıyla konuşmalarına içlemiştir. Onlara gitmeleri için müsaade verir fakat muvaffakiyet gösteremeyeceklerini de bilmektedir.

Ardından Hz. Ali önderliğinde; Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve otuz üç bin kişilik sahabe topluluğu yola koyulurlar. Ejderhanın bulunduğu yere geldiklerinde olağanüstü dev bir mahlûkatla karşı karşıya geldiklerini fark ederler. Öncelikle simsiyah bir dağ görmüşlerdir. Dağın üzerinde yedi tane de tepe vardır. Her tepeden de duman çıkmaktadır. Dikkatli baktıkları zaman bu kara dağın ejderhanın

gövdesi, yedi tepenin ejderhanın yedi başı, simsiyah dumanın ise ejderhanın nefesi olduğunu anlarlar.

Hız. Ali emir verir ve askerler savaş davulları çalarlar. Sonra Hız. Ali bir nara atar. Dağ taş titrer. Sesi bütün sahrada yankılanır. Ejderha bile bu ses karşısında afallamıştır. Ejderha kendine gelince öfkeyle çığırmaya başlar. Askerlerden bazıları onun alevli haykırışı neticesinde atlarının üzerinde erimişlerdir. Sağ kalanlardan bazıları silahlarını, zırhlarını ve sazlarını etrafa saçarak kaçmıştır. Hız. Ali'nin ordusundan hiç kimse o bölgede kalmamıştır. Hız. Ömer, Hız. Ebu Bekir ve Hız. Osman da Hız. Ali'ye geri dönmeyi teklif ederler. Hız. Ali ise bu dünyada ölmek için yaratıldıklarını, korkup geri dönmeleri durumunda buna kâfirlerin sevineceğini söyler ve bu teklifi kabul etmez. Bu sözlerin ardından Hız. Peygamber'in kendisine armağan ettiği efsanevî kılıç zülfikârı çekerek ejderhanın üzerine atılır. Hız. Ebu Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman, salavat ve tekbirle Hız. Ali'yi cenge yollarlar. Hız. Ali ilerlerken melekler de "Allah Allah" nidâları atmaktadır.

Hız. Ali ejderhanın önüne gelince tekrardan nara atar. Yer gök inler ve ejderha sendeler. Bu sefer ejderha öfkeyle bağırır. Kuyruğunun üzerine dikilir. Hız. Ali'yi yakalamak ve yutmak amacındadır. Bu niyetle kuyruğunu şiddetle savurur. Kuyruğun yere çarpmasıyla yerde çatlaklar oluşmuştur. Hız. Ali'yi yakalamak için devasa ağzını açarak saldırır. Hatta ağzından zehirli kanlar saçar. Hız. Ali, zülfikârı çekip hamle yapar fakat muvaffak olamaz. Allah zülfikâra, ejderhanın bir kılıcı bile kesme diye emretmiştir. Hız. Ali olayın aslını bilmediği için kılıcını öfkeyle yere atar.

Zülfikâr yere düşünce Allah ona konuşma yetisi verir. Hız. Ali'ye kendi yaratılış öyküsünü anlatır. Anlatıya göre Allah, Hız. Muhammed'e cennetten bir elma göndermiştir. Hız. Peygamber elmayı ısırınca ilk olarak kızı Hız. Fatıma ona bahşedilmiştir. Elmanın yarısından Hız. Ali'nin atı olan Döldül, diğer yarısından da kılıcı zülfikâr bahşedilmiştir. Hız. Ali, zülfikârdan bu öyküyü dinleyince hata yaptığını anlar. Kılıcı öperek yerden alır. Ardından secdeye kapanarak Allah'tan bağışlanma diler. Günah işlediğini anlar. O sırada ejderha Hız. Ali'ye toz toprak saçmaktadır.

Allah, Hız. Muhammed'e Cebrâil'i gönderir. Cebrâil'in söylediklerine göre Hız. Ali zor durumdadır. Allah, Hız. Peygamber'den Hız. Ali'nin yanına gidip, ona yardım etmesini istemektedir. Hız. Peygamber de hemen atına binerek Hız. Ali'nin ejderhayla savaştığı mekâna gelir. Onu gören sahabeler coşkuyla tekbir ve salavat getirmeye başlarlar.

Hız. Muhammed, Hız. Ali'ye cenk meydanında seslenir. Allah'ın günahlarını bağışladığını ve artık korkmadan zülfikârla ejderhaya saldırabileceğini anlatır. Hız. Ali de bunu duyunca ejderhaya hamlesini yapar ve zafere ulaşarak ejderhayı mağlup etmeyi başarır.

1.4. Hikâyedeki Kahramanlar

Dâstân-ı Ejderha mesnevîsinde yer alan kahramanlar şu şekildedir:

H. Muhammed: Hz. Muhammed metinde olayların çözüm noktasında en kilit role sahip olan kişidir. Mekke’de sahabeleriyle otururken ejderhadan muzdarip olmuş beş yüz bedevînin kendisinden yardım istemesi hikâyenin serim bölümünü oluşturur. Hz. Muhammed onlara şefkatle yaklaşır. Ashabıyla istişare yaparak onlardan bir kısmını çöle ejderha ile savaşmaya gönderir. Yine eserin çözüm kısmında Hz. Ali zor durumda kaldığında Allah tarafından Hz. Ali’ye yardımcı olması için görevlendirilir. Zülfikâr, Hz. Muhammed’in gelişinden sonra eski gücüne dönmeye başlar.

H. Ali: Hikâyenin asıl kahramanıdır. Olaylar onun çevresinde gelişmektedir. Metinde Tanrı’nın arslanı olarak tarif edilmiştir. Ejderhanın haberini alır almaz ilk önce vuruşmaya gitmek istediğini belirten odur. Kendisi sahabelerden oluşan otuz üç bin kişilik orduya komutanlık ederek yola koyulur. Ejderhanın alevli nefesiyle haykırışı ordusunun kısa sürede dağılmasına neden olur. Bu sefer tek başına ejderhaya saldırır. Allah, Hz. Ali’yi imtihan etmek için zülfikâra ejderhaya zarar vermemesini içeren bir emir yollar. Zülfikâr kesici olma özelliğini kaybeder. Hz. Ali olayın aslını bilmediği için öfkeyle zülfikârı yere atar. Sonra Allah, zülfikâra dil verir. Zülfikâr, Hz. Ali’ye Allah’ın emri doğrultusunda ejderhaya zarar vermediğini söyler. Ardından atı Düldül ve eşi Hz. Fatıma ile birlikte cennetteki elmadan bahşedildiklerini anlatır. Hz. Ali o zaman hatasını anlar. Zülfikârı hürmetle öperek yerden kaldırır ve secdeye kapanarak Allah’tan af diler. Sonra Hz. Peygamber gelerek Hz. Ali’ye dua eder ve Allah’ın kendisini affettiğini söyler. Zülfikâr eski kesici özelliğine yeniden kavuşur ve Hz. Ali ejderhayı alt etmeyi başarır. Hz. Ali bu mesnevîde yiğitliğin ve cesâretin simgesi konumundadır.

Ejderha: Metinde kötülüğü temsil etmektedir. Nasıl ortaya çıktığına dair bir malûmat yoktur. Yedi başlı devasa bir yaratık olarak tasvir edilmiştir. Yedi başından da ayrı ayrı alevler saçmaktadır. Ayrıca ağzından zehirli kanlar çıkarabilme özelliğine de sahiptir. Kuyruğuyla yere vurduğunda ise yer yarılmaktadır. Çölde bedevî toplulukların bulunduğu bir bölgeyi kendisine mesken tutmuştur. İnsanlara ve çevreye zarar vermektedir. Doymak bilmeyen bu yaratığın her öğünü elli deveden oluşmaktadır. Haykırmasıyla birlikte dağ taş inlemektedir. Kendisine kimse zarar vermemektedir. Bedevîlerin attığı yüz bin ok tenine bile batmamıştır. Kendisiyle savaşmaya gelen Hz. Ali ordusunu alevli nefesiyle mağlup etmiştir. Hz. Ali, ancak Hz. Muhammed’in duasıyla ejderhayı yok edebilmiştir.

Cebrâil: Vahiy meleğidir. Allah’tan aldığı haberleri Hz. Muhammed’e ulaştırma vazifesindedir. Metinde de bu misyonuna uygun biçimde tasavvur edilmiştir. Metnin son kısımlarında Allah’ın Hz. Ali’ye yardım edilmesiyle ilgili mesajını Hz. Muhammed’e getirmiştir.

Beş yüz Arap: Hikâyenin sadece serim bölümünde karşımıza çıkmaktadırlar. Ejderhadan dolayı yaşadıkları sıkıntıları Hz. Peygamber’le paylaşmışlar ve ondan yardım istemişlerdir.

Sahabeler/Ashab: Sahabeler eserde Hz. Peygamber'e iman eden ve onun buyruklarına uymaya çalışan bir topluluk olarak tasvir edilmişlerdir. Metinde kendilerinden gaziler olarak da bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'e karşı derin bir saygı ve muhabbet duyarlar. Metinde bu durum onların ağzından dile getirilen “*bizi senden Hâkık Çalab ayırmasun/ bir gün 'ömri bize sensüz virmesün*” dizeleriyle ortaya konulmuştur.

Hz. Ebu Bekir: Metinde kendisinden “*sıddık*” olarak bahsedilmektedir. Ejderhanın haberini alır almaz yola koyulmak isteyen ilk kişilerden biridir. Hz. Ali ile birlikte ejderhanın bulunduğu mevkiye gelen topluluk arasındadır.

Hz. Ömer: Beş yüz bedevînin çölde yaşayan ejderha ile ilgili anlattıklarını duyar duymaz yola çıkmak isteyen kişilerden biridir. Hz. Peygamber'e ejderhayı gürzüyle mağlup edebileceğini anlatmıştır. “*Ömer eydür ben dahî varam bile/üşen-düreyin ejdehâyı gürz ile*”.

Hz. Osman: Çöldeki vahşi ejderhanın haberini duyunca diğer üç sahabeyle birlikte yola koyulan kişilerden biridir. Metinde Hz. Ali ona “*gazi*” şeklinde seslenmektedir. “*Ali eydür: yâ 'Ömer 'Osmân gâzi*”.

Hz. Fatıma: Hz. Ali'nin eşidir. Eserde sadece adı geçmektedir. Olay akışına dair herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Eserde adının geçtiği beyit numaraları şu şekildedir: 75, 78.

Zülfikâr: Hz. Ali'nin kılıcıdır. Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali'ye armağan edilen efsanevî güçleri olan bir kılıçtır. İki keskin uca sahiptir. Metinde Allah tarafından kendisine konuşma yetisi verilmiştir. Hz. Ali'ye ejderha karşısında yenilgisinin sebeplerini anlatmıştır. Zülfikâr'ı dinleyen Hz. Ali, yaptıklarından dolayı pişman olmuş ve tövbe ederek Allah'a yönelmiştir. Hz. Peygamber'in gelerek dua etmesinden sonra ejderha mağlup edilebilmiştir. Zülfikâr'ın adı metinde toplamda 17 defa geçmektedir. Adının geçtiği beyit numaraları şu şekildedir: 16, 42, 52, 53, 56, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 80, 81, 88, 90, 101, 105.

Düldül: Hz. Ali'nin atıdır. Olay akışında herhangi bir fonksiyonu yoktur. Metinde toplam iki defa adı geçmektedir. Eserde adının geçtiği beyit numaraları şu şekildedir: 75, 79.

1.5. Eserdeki Zaman ve Mekân Kavramı

Dâstân-ı Ejderha mesnevîsinde gerçekleşen olaylar tamamen kurgusal ve hayalidir. Bu sebeple anlatıdaki kurgusal zaman ve mekândan ancak metnin muhteva-sından hareketle bir fikir sahibi olunabilir.

Metinde ilk olarak Hz. Muhammed'in Mekke'de ashabıyla birlikte oturduğu bir an anlatılmaktadır. Çöldeki Araplar kendisinden yardım istemek için onun yanına gelirler. Hz. Peygamber onlara yardım için bir ordu gönderir. Bu durumun olabileceği gerçek zamanı tahmin edebilmek için Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgilere

müracaat etmek lazımdır. Hz. Muhammed 571 senesinde Mekke’de dünyaya gelmiş ve 622 tarihine kadar bu şehirde ikâmet etmiştir. Hikâyede anlatılan zaman bu döneme ait olamaz. Çünkü o dönemde Mekke’de otorite Kureyş’in hâkimiyetindeydi. Hz. Muhammed henüz bir ordu oluşturabilecek durumda değildi. Zâten Müslümanlar gördükleri ağır baskı ve zulüm karşısında çareyi Medine şehrine göç etmekte bulmuşlardır. Hikâyede gerçekleşen olaylar Mekke’de olduğu için 622-630 yılları arasındaki Medine yılları zaten bu noktada düşünülemez. Bu olayın kurgusal manâda mümkün olabileceği tarih, Mekke’nin fethedildiği 630 yılı ve Hz. Peygamber’in vefat ettiği 632 yılları arasındaki zaman dilimi olabilir. Yani 630-32 yılları arasında Mekke, Hz. Muhammed’in ashabıyla rahat bir şekilde otorite kurup, civar bölgelere ordu gönderebileceği bir nokta hâline gelmişti. O sebeple hikâyenin kurgusunda anlatılan zaman dilimi olarak bu tarihler söylenebilir.

Dâstân-ı Ejderha mesnevîsinde mekân olarak seçilen yer Mekke’dir. Fakat eserde Mekke yerine “Kabe şehri” ifadesi kullanılmıştır. Buranın dışında eserde bahsedilen bir başka mekân ise ejderhanın zuhur ettiği Arap çölleridir.

1.6. Eserde Yer Alan Müzik Aletleri

Dâstân-ı Ejderha mesnevîsinde yer alan öykü, Türk boyları arasında okunmak için kaleme alındığından Hz. Ali’nin askerleri, Türk ordusu şeklinde tasavvur edilmiştir. Bunun en belirgin örnekleri Hz. Ali’nin ordusunda bulunan müzik aletleridir. Müzikal enstrümanların orduda bulunması Türklere ait çok köklü bir gelenektir. *Divanü Lügati’t-Türk’te* askerlerin davul kullandığına dair örnekler bulunmaktadır: “*Karvı çuvaç kuruldu/Tugum tiklip uruldu. Yuvarlak otağ kuruldu/Tuğum dikildi ve davullar vuruldu.*” (Tekin, 2017: s. 43). Ayrıca Selçuklu ve Osmanlı ordularında bulunan mehter bölükleri bu eski Türk geleneğini yaşatmaktaydılar (Ögel, 2000: s. 98-99).

Metinde Hz. Ali ordusunda aynı Türk ordularında olduğu gibi savaş öncesi davulların çalındığı görülmektedir: ‘*Ali’ buyurdu naqāre urdılar 30.*

Orduda savaş aletleriyle birlikte sazın da bulunması bir Türk geleneğidir. Gazne ordusunda bulunan Türk askerleri arasında saz şairleri bulunmaktaydı. Bu şairlerin daha sonra Selçuklu ordularına geçerek aynı geleneği burada da devam ettirdiği kaynaklarda yer almaktadır. (Köprülü, 1989: s. 160-247). Metinde Hz. Ali ordusunda sazın bulunması ve savaş aletleriyle birlikte adının geçmesi dikkat çekilmesi gereken bir durumdur: *sāz u silāh çuqalın şaçar idi 34.*

1.7. Eserde Yer Alan Savaş Aletleri

Eser, gazavatnâme tarzında yazılmış bir mesnevî olduğu için içerisinde savaş aletleri de yer almaktadır. Eserde yer alan savaş aletleri ve geçtikleri beyit numaraları şu şekildedir: *çuqal (zırh) 34, gürz 18, kılıç 55, oğ 9, silāh 34.*

1.8. Eserde Yer Alan Hayvan Adları

Eserde hayvan adları da geçmektedir. Buradaki hayvanlardan “at” ve “deve” eserde gerçek anlamda kullanılmış hayvan adlarıdır. Metindeki “arşlan” ifadesi ise mecazi anlamda Hz. Ali için “Tanrının arşlanı” biçiminde kullanılmıştır. Ayrıca “balık” ve “boğa” sözcükleri ise burç adı olarak geçmektedir. Eserde yer alan hayvan adları ve geçtikleri beyit numaraları şu şekildedir: *arşlan* 88, *at* 95, *balık* 72, *deve* 6, *öküz* 72.

1.9. Alp Tipi Bağlamında Hz. Ali

Eserde başkahraman olarak anlatılan kişi Hz. Ali'dir. Türk kültüründeki alp tipinin alp-eren tipine evrildiği süreçte Hz. Hamza ve Ebu Müslim gibi ilk dönem İslamî kahramanların anlatılarının yanında Hz. Ali menkıbeleri de bulunmaktadır (Köprülü, 1980: s. 253). Âşık Paşa, Garibnâme'sinde alp tipinde bulunması gereken nitelikleri şu şekilde sıralamıştır: cesaret, kuvvet, azim, güçlü bir at, zırh, süngü, kılıç, ok, yay ve yâr (Döğüş, 2008: s. 862). Dede Korkut hikâyelerinde de alp tipinde bulunması gereken hususlarla ilgili çok sayıda bilgi bulunmaktadır. Servet Karçığa, “Dede Korkut Kitabında Alp Tipinin Özellikleri” adlı çalışmasında alp tipinde bulunması gereken özelliklerle ilgili tespitlerini şu şekilde sıralamıştır: cömertlik, sadâkat, mertlik, gurur, örnek olmak, güç, gayret, iyi bir at sahibi olmak, iyi ok atmak, güçlü bir kılıca sahip olmak, ozan olmak ve alp bir kadınla evlenmek (Karçığa, 2016: s. 259-272). Dâstân-ı Ejderha metninde alp tipinde bulunması gereken bu özelliklerin önemli bir kısmının Hz. Ali'de toplandığı görülmektedir.

Metinde Hz. Ali özelinde toplanan bu kavramlardan ilki cesarettir. Hz. Ali devasa bir ejderhanın çölde ortaya çıktığını duyunca hiç düşünmeden onunla dövüşmeyi göze almıştır.

Metinde Hz. Ali, alp tipine örnek teşkil edecek şekilde güçlü bir kişilik olarak tasvîr edilmiştir. Ejderha ile tek başına dövüşecek hem cesarete hem de kuvvete sahiptir. Hz. Ali'nin nara atmasıyla ovalar bile titremiştir.

Gayretli olmak alp tipinde bulunması gereken en önemli unsurlardan biridir. Hz. Ali ejderhayla mücadelesinin en çetin anlarında bile pes etmeyi düşünmemiştir. Özellikle kılıcı zülfikârın işlevsiz kaldığı anlarda kılıcını yere atarak ejderhaya saldırmıştır.

Alp tipinin güçlü bir ata sahip olması en önemli unsurlar arasındadır. Metinde Hz. Ali'nin atı da cennetteki bir elmadan yaratılmış olan Döldül adındaki efsanevî attır.

Kılıç bir alpin en önemli eşyasıdır. Hz. Ali de cennetteki elmadan yaratılmış olan zülfikâr adındaki iki uçlu efsanevî bir kılıca sahiptir. Bu kılıç, Hz. Muhammed tarafından kendisine armağan edilmiştir. Metinde zülfikâr sadece bir kılıç değil adeta

Hız. Ali'nin dostudur. Kılıç, Hız. Ali'yi uyararak hatasından dönmesine sebep olmuştur. Bu kılıç gökyüzündeki öküz ve balık burçlarını kesebilecek kudrete de sahiptir. Zülfikâr, aynı zamanda kutsal bir kılıçtır. Hız. Ali onu yerden aldığı zaman öncelikle öperek hürmet göstermiş, sonra kınına sokmuştur.

Metinde Hız. Ali, alp tipinde olması gerektiği gibi gururlu bir kişiliğe sahiptir. Tüm ordusu yok edilmesine rağmen kâfirlerin kendisine güleceğini düşünerek, geri dönmeyi aklının ucundan bile geçirmemiştir.

1.10. Elma Motifi

Türk halk kültür ve inanışlarında elmanın özel bir yeri vardır. Elma Anadolu'da, zenginlik, bolluk ve bereketi temsil etmektedir. Sözlü anlatı geleneğinin en önemli türlerinden olan masallarda elma motifine sıkça rastlanılmaktadır. Masalların sonunda genellikle gökten üç elma düşer (Sakaoğlu, 2003: s. 65).

Elma motifi aynı zamanda soy ve zürriyetin devamı için önemli unsur olarak da dikkat çekmektedir. Örneğin Manas destanında Yakup Han çocuğunun olmamasını eşinin elma bahçelerine gitmemesine bağlamaktadır. (Gülensoy, 2002: s. 29). Kerem ile Aslıhan hikâyesinde, annesinin Kerem'e hamile kalması bir dervişin hediye ettiği elma vasıtasıyla gerçekleşmiştir (Günay, 1999: s. 101). Melikşah adlı masalda, padişahın çocuk sahibi olması için kendisine bir ihtiyar derviş tarafından elma armağan edilmiştir (Sakaoğlu, 2002: s. 397).

Tüm bu anlatılara paralel olarak Dâstân-ı Ejderha mesnevîsinde de Hız. Ali'yle ilgili unsurların var olmasına cennetten getirilmiş bir elma neden olmuştur. Metinde zülfikâr, dile geldiği bölümlerde bu yaratılışın hikâyesini Hız. Ali'ye anlatmıştır. Anlatıya göre cennetten bir elma Hız. Muhammed'e armağan edilmiştir. Elmayı ilk ısırdığı zaman kızı Hız. Fatıma ona bağışlanmıştır. Hız. Fatıma aynı zamanda Hız. Ali'nin de eşi olacaktır. Hız. Peygamber'in sonraki ısırığından Hız. Ali'nin kılıcı zülfikâr ve atı Döldül bahşedilmiştir.

2. Mesnevînin Metni:

Dâsitân-ı Ejderhâ

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

1. eydeyin bir mu'cizat añlar iseñ
cân kulağın açuban diñler iseñ
2. Muştafâ Ka'be'de oturmuş idi
ayağın aşhâblar durmuş idi
3. beş yüz 'Arab turdı geldi içerü
uruban yüz yire geldi ilerü
4. çağrışdılar¹ yâ Muḥammed dād
diyü
ezdehānuñ elinden feryād diyü
5. kópdi bir ezderhā yidi başı var
degme başında otuz iki dişi var
6. degme dişi şanki şınur taşıdur
elli deve ezdehānuñ aşıdur
7. elli deve vi[rü]rüz² şol dem yudar
bulmazsa 'ālemi öda yaçar
8. beş yüz 'Arab dirilüben³ varduķ aña
bir 'acā'ib eydeyin bugün saña
9. yüz biñ oķ vurduķ anuñ tenine
biri batub bulaşmadı⁴ kanına
10. ezdehādan kaçuban geldük size
yâ Muḥammed sen şefā'at kıl bize
11. öd saçuban kábķara yaķdı bizi
ķırır idi añmayayduķ biz sizi
12. çün işitdi Resül işbu sözleri
yaşıla töldi mübārek gözleri
13. eytdi: yâ İlāhî yārî kıl baña
ğāzilerden kim cevāb vire aña
14. kankı mü'min ezdehāyla urışa
meger⁵ Ḥaķķ'dan bir 'ināyet irişe
15. 'Alî eydür yâ resül böyle dime
ejdehādan bu kadar ğuşsa yime
16. ejdehānuñ cengine ben varayın
Zülfikār-la anı ikiye böleyin
17. ejdehānuñ yedi başın keseyin

- Ka'be şehrinde getürüp aşayın
18. 'Ömer eydür ben daḫi varam bile
üşendüreyin ejdehāyı gürz ile
19. Şiddiķ eydür yâ resül teferruce
ben daḫi bile varayın iy hocā
20. Muştafā işidüben kaldı taña
dördi baķdı da'vî kılub dört yaña
21. dördi daḫi Ḥaķķ'ı yād eylemedi
Muştafā destürıyla söylemedi
22. Muştafā bilürdi iş ne olusar
anlar anda 'āciz olup kalsar
23. durdılar bular gömgök⁶ demür ol-
dılar
otuz üç biñ şahābeler gitdiler
24. irtе gice göçdi turub gitdiler
ezdehānuñ menziline irdiler
25. gördiler bir tağ yatur yavlaķ yüce
yedi debe var tağ üstinde iy hocā!
26. her debede iki çıraq var yanar
yedi yerde kábķara tütün çıkar
27. ol tütünler⁷ nefesidür ezderhānuñ
ol kara tağ gövdesi imiş anuñ
28. ol debeler ezdehānuñ başıdur
ol yananlar gözleriyle dişidür
29. çün ğāziler gördiler bu heybetleri⁸
cümlesinüñ 'aklı gitdi key kati
30. tağ üzre⁹ bağlayup şaf durdılar
'Alî buyurdi naķāre urdılar
31. şunuñ gibi na'ra urdı ol ğāzî
yanķılandı tağ u taş şahrā yüzi
32. ezdehā belinledi götürdi baş
'ıçıruban ditredi tağ ile taş
33. ğāzileri görüben¹⁰ yürüdi
kişi var kim at üstünde eridi
34. kişi var kim dönüben kaçır idi
sāz u silāh çuķalın saçır idi
35. şöyle kim şındı 'Alî'nüñ çerisi

¹ vezni bozuk.

² Yazmada ويروز "virüz" şeklinde yazılmıştır.

³ dirilüben: dirlüben (vezin gereği).

⁴ vezni bozuk.

⁵ vezni bozuk.

⁶ vezni bozuk.

⁷ tütünler: tütün (vezin gereği).

⁸ heybetleri: heybeti (vezin ve kafiye gereği).

⁹ üzre: üzere (vezin gereği).

¹⁰ görüben: görübeni (vezin gereği).

ol yörede kalmadı hiçbirisi
 36. kaldı Şiddik 'Ömer ü 'Osmân ile
 ol 'Alî Tañrı'nuñ arslanı bile
 37. 'Ömer eydür: yâ 'Alî biz nidelüm?
 varalum mı yohsa kanda gidelüm
 38. kankı mü'min ezdehâyıla urışa
 meger Hâkık'dan bir 'inâyet irişe
 39. 'Alî eydür: yâ 'Ömer 'Osmân gâzi
 ölmek için ol yaratdı Hâkık bizi
 40. ölem ü yâ ezdehâyı öldürem
 bu kâfirleri kaçan güldürem¹¹
 41. himmetüñüz baña yâr olsun bile
 hōş şalavât getürüp tekbir ile
 42. Zülfikâr'ı atdı karşı yürüdi
 ferîştahlar Allâh Allâh dir idi
 43. ay u güneş yürür iken durdılar
 ezdehâyıla 'Alî'yi çün gördiler
 44. birbiriyle çün muqâbil oldılar
 ikisi de karşı karşı durdılar
 45. şöyle kim bir na' rā urdı ol gâzi
 heybetinden ditredi cümle yazı
 46. ezdehâ belinledi götürdi baş
 'ıçğırdı kim tidredi tağ ile taş
 47. kuyruğıla uruban yardı yeri
 yedi başın diküben durdı öri
 48. şaldı başın 'Alî'yi dutmağ için
 ağzın açdı soruban yutmağ için
 49. ayağ urdı 'Alî şol dem bir taş
 kadem irmedi kademinden başa
 50. çekdi üç kez 'Alî'yi alımadı
 kademinden kademini ayırmadı
 51. çünki nevbet 'Alî'ye degdi başa
 ayağın urmuş idi [ol]¹² bir taş
 52. aldı ele çaldı şol dem Zülfikâr'ı¹³
 ezdehâ inleyüben zâru zâru
 53. Zülfikâr'a Hâkık Çalab emr eyledi
 bir kılm kesme diyüben söyledi
 54. zıra da 'vî-le 'Alî gelmiş idi

Muṣtafa'nun hâtırı kalmış idi
 55. yıldırım gibi kılıç oynar idi
 kesmez idi 'Alî göyner¹⁴ idi
 56. ezdehâ gâh 'ıçğururdu gâh 'Alî
 çalar idi Zülfikâr'ı ol velî
 57. götürüben kendözün atar idi
 şanki 'Alî'yle güreş dutar idi
 58. yedi başından ağızların açar
 zehr-i kanlar 'Alî'ye durmaz şaşar
 59. kuyruğunu 'Alî'ye dürer idi
 gâziler şaçu şaşal yolar idi
 60. sunar idi 'Alî'yi götürmege
 hurd-hâm eyleyüben yitürmege
 61. 'Alî bir taş ayağ urmuş idi
 sedd-i İskender gibi durmuş idi
 62. 'Alî ol pâdişâh bekler idi
 Muṣtafa mu'cizatın şaşlar idi¹⁵
 63. Tañrı'nuñ zîrâ 'Alî'dür arslanı
 kâfir olur her ki sevmezse anı
 64. Ebû Bekr¹⁶, 'Ömer, Alî 'Osmân ile
 dñnümüzün diregi dördi bile
 65. birbirinden her kim buları seçe
 özile imâni teninden kaç
 66. ne 'Alî ezderhâya buldı çäre
 ne ezderhâya Zülfikâr itdi yara¹⁷
 67. heybetinden 'Alî'nün ol Zülfikâr
 inledi âdem gibi ol zâru zâr
 68. Zülfikâr'ı götürüp atdı yere
 Cebra'ıl şol sâ'at dutdı yine
 69. Zülfikâr'a virdi Hâkık dil söyledi
 gör 'Alî'ye ne 'itâblar eyledi
 70. didi niçün yâ 'Alî atduñ beni
 seni mi işideyin yâhûz anı
 71. kesme didi yâ 'Alî ben kesmezem
 bir Çalab'um adını ben basmazam
 72. kes disün keseyin yidi kat yeri
 öküzi balığı kılmayam diri
 73. Kaf tağın çalarsañ ikiye bölem

¹¹ güldürem: güldürürem (vezin gereği).

¹² vezin gereği.

¹³ mısra da vezin bozuktur.

¹⁴ göyner: güyüner (vezin gereği).

¹⁵ vezni bozuk.

¹⁶ Bū Bekir (vezin gereği).

¹⁷ vezni bozuk.

pâdişâh öğdügi ol Zülfiķāram
 74. örs ü çeküç yüzini ben görmedüm
 demürceinüñ eline ben girmedüm
 75. Zülfiķārla Döldül ü Fātıma 'Alî
 üçümüz ķardaşlaruz biz yā velî
 76. bir almadan yaratdı ol Hâķķ bizi
 rüzî kıldı hep saña ķamumuzı
 77. Hâķķ Çalab almayı ol Muħam-
 med'e
 virdi uçmaķdan çıkardı Aħmed'e
 78. aldı ol almayı Aħmed dişledi
 aña Fātıma'ı Hâķķ bağışladı
 79. yarusından Döldül oldu yā 'Alî
 yarusından beni yaratdı velî
 80. çün işitdi Zülfiķār'uñ bu sözün
 Zülfiķār'uñ götürüp öper yüzün
 81. Zülfiķār'ı kınına ķatdı giri
 topraĝa urdı yüzün kıldı zārî
 82. dir: İlahî! suçumu bağışlaĝıl
 ben suç itdüm sen mürüvvet işlegil
 83. kāfirlere şermesar itme beni
 iy şültānlar şültāmı yüce Ğanî
 84. Muştafā'nuñ nice varam ķatına
 nice baķam anuñ ay şüretine
 85. cānum al¹⁸ ya baña kıl bir çāre
 ezdehādan za'f oldum key ķatı
 86. 'Alî bildi çünki günāh işledi
 Hâķķ Çalab cömerd idi bağışladı
 87. Hâķķ Çalab Cebrā'il'e emr eyledi
 habībüm ol araya gelsün didi
 88. arslanımı yavlaķ 'āciz eyledüm
 Zülfiķār'a kesme diyüp söyledüm
 89. rahmeten-li'l-'ālemİN adum be-
 nüm
 kim geldi kim ben anı maħrüm ķodum
 90. gelsün 'Alî'ye şefā'at eylesün
 oħşayuban Zülfiķār'a söylesün
 91. şol dem indî Cebrā'il gökden yire

Muştafā'nuñ ķatına ķondı yire
 92. eytdi yā resül 'Alî'ye tiz iriş
 zāhir oldu anda yavlaķ düşvār iş
 93. iriş ü gör anlaruñ gör hālını
 'Alî buñaldı añar yārenleri
 94. buñaldı ezderhādan yavlaķ 'Alî
 secde kılup Hâķķ'a çağırdı velî
 95. çekdiler at Muştafā bindi ata
 irişüben ol araya gör nite
 96. ĝāzîler çün Muştafā'yı gördiler
 ķamusu tekbîr şalavāt virdiler
 97. didiler yüzi güneş güneşimüz
 sensüzün düşvār oldu işimüz
 98. bizi senden Hâķķ Çalab ayırmasun
 bir gün 'ömri bize sensüz virmesün
 99. didi kim yārenlere 'Alî ķanı?
 gösterüp ezderhā ķatında anı
 100. ezderhā bir taĝ gibi yatmış idi
 toz u topraķ 'Alî'ye saçmış idi
 101. Zülfiķār'ı anca kim çalmış idi
 ezdehānuñ yüregün almış idi
 102. ezderhā¹⁹ debrenmege ķorķar idi
 ezderhādan²⁰ 'Alî artuķ er idi
 103. Muştafā bir kez çağırdı yā 'Alî
 uş irişdüm ķayıрмаĝıl yā velî
 104. Hâķķ Çalab günāhuñı bağışladı
 senüñ ile lutf u kerem işledi
 105. hiç ķayıрма Zülfiķār'ı şal didi
 ezdehādan kendüñi ķurtar didi
 106. 'Alî işitdi Muħammed avāzını²¹
 secde kılup topraĝa urdı yüzü
 107. na'ra urup bir kezün [ol]²²
 hâyırdı
 ezderhā belinleyüp turdı örü
 108. hōş şalavāt getirür bir kez çalar
 ezderhāyı²³ ortadan ikiye böler
 109. çünki gördi ĝāzîler bu heybeti
 ķamusu tekbîr didiler key ķatı

¹⁸ al: alĝıl (vezin gereĝi).

¹⁹ ezderhā: ezdehā (vezin gereĝi).

²⁰ ezderhādan: ezdehādan (vezin gereĝi).

²¹ vezin bozuktur.

²² vezin gereĝi.

²³ ezderhāyı: ezdehāyı (vezin gereĝi).

110. eyitdiler²⁴ dīn Muḥammed
dīnidür
bugün²⁵ bize vallāh bayrām gūnidür
111. ezdehānūñ yedi başın kездiler
getürüp Ka‘be şehrinde asdılar
112. anlar geçdi dünyāda kim qalısar
bize daḥī birgūn ecel iriser
113. işit imdi ne didi ol dīn eri
diriliginde²⁶ gerek ölüm yarağı
114. devlet²⁷ senūñ eger ümmet ol-
dunsa
tevbe kılub sen saña geldūñise
115. dünyede kimse bāķi qalmış degül
dünyede kimse murādın²⁸ almış degül
116. her kişi kim Ḥaķķ yolına cān vire
bir cānına yüz biñ cān iḥsān ide²⁹
117. ol gül yüzlü Muḥammed
ařhābiyla³⁰
dīn yolına oynadı cānlar bile
118. evliyādur Mevlānā dīn çırağı
diriliginde³¹ gerekdür āhiret yarağı
119. bunu eyden Kirdeci ‘Alī durur
Ḷonya’da Mevlānā’nun qulı durur
120. fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilāt
vācib oldur kim viresiz řalavāt
121. her kim³² diler raḥmeti çoķ
qazana
Fātiḥā iḥsān ide bunı yazana
122. oī kişi dünyādan imānla geçe
kim baña bundan du‘ā qılur gece
123. yā İlāḥi cümle imān ehline
raḥmet eyle baķma yavuz fi‘line
124. ‘ařıķ iseñ sen aña iy nķ-nām
dīñ³³ maşhar-ı ravzasına eş-řalāt
temmet bi avnillāh

3. Gramatikal Dizin

²⁴ vezin bozuktur.

²⁵ bugün: gün (vezin gereği).

²⁶ diriliginde: diriliginde.

²⁷ vezin bozuktur.

²⁸ murādın: murād (vezin gereği).

Sıra

a/ā b c ç d/đ e f g/ğ h/h/ḥ ı i/ī j k/ķ l m
n/ñ o ö p r s/s/ř ř t/ṭ u/ū ü v y z/z/ż/z

‘acā’ib : < Ar. Hayret verici şeyler. 1-
‘a. 8.

‘āciz : < Ar. Zayıf. -2-

‘ā. eyle- 88.

‘ā. ol- 22.

aç- : Açmak. -3-

a. -ar 58.

a. -uban 1.

a. -dı 48.

ad : İsim. -2-

a.+ını 71.

a.+um 89.

adem : < Ar. İnsan. -1-

ā. 67.

ağız : Ağız. -2-

a.+ların 58.

a. +ın 48.

ahiret : < Ar. Ahiret. -1-

ā. 118.

Aḥmed : < Ar. Hz. Muhammed’in
isimlerinden biri. -2-

A. 78.

A. +e 77.

‘aql : < Ar. Akıl. -1-

‘a.+ı 29.

al- : Almak. -6-

a. 85

a. -dı 50, 78

a. -mış 101, 115.

‘ālem : < Ar. Ālem. -1-

‘ā. +i 7.

‘Alī : < Ar. Özel isim. Hz. Ali. -38

‘A. 15, 30, 36, 37, 39, 54, 55,

56, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71,

²⁹ mısrada vezin yoktur.

³⁰ mısrada vezin yoktur.

³¹ diriliginde: diriliginde (vezin gereği).

³² kim: ki (vezin gereği).

³³ vezin bozuk.

- 75, 79, 86, 93, 94, 99, 102,
103, 106.
'A. +yle 57.
'A. +nüñ 35, 67.
'A. +yi 43, 48, 50, 60.
'A. +ye 51, 58, 59, 69, 90, 92,
100.
- Allāh** : < Ar. Özel isim. Allah. -2-
A. 42.
- alma** : Elma. -3-
a. +yı 77, 78.
a. +dan 76.
- añ-** : Anmak, yâd etmek. -2-
a. -ar 93,
a. -mayayduğ 11.
- aña** : 3. teklik kişi zamirinin yö-
nelme eki almış hali. -4-
a. 8, 13, 78, 124.
- anca** : Anca. -1-
a. 101.
- anda** : Orada; 3. teklik kişi zamiri-
nin bulunma eki almış hali. 2-
a. 22, 92.
- anı** : 3. teklik kişi zamirinin yük-
leme eki almış hali. -5-
a. 16, 63, 70, 89, 99.
- añla-** : Anlamak. -1-
a. -r 1.
- anlar** : 3. çokluk kişi zamiri. -3-
a. 112, 22,
a. +uñ 93.
- anuñ** : 3. teklik kişi zamirinin ilgi
eki almış hali. -3-
a. 9, 27, 84.
- 'Arab : < Ar. Arap. -2-
'A. 3, 8.
- ara** : Ara. -2-
a. +(y)a 87, 95.
- arслан** : Aslan. -3-
a. +um+ı 88.
a. +ı 36, 63.
- artuğ** : Üstün. -1-
a. 102.
- aś-** : Asmak. -2-
a. -ayın 17,
a. -dılar 111.
- aśhāb** : < Ar. Hz. Muhammed'i gör-
müş ve ona iman etmiş olan
kimseler. -2-
a. +ıyla: 117.
a. +lar 2.
- aş** : Yemek. -1-
a. +ıdur: 6.
- 'āşık : < Ar. Bir kimseye veya bir
şeye karşı aşırı sevgi ve bağlı-
lık duyan, vurgun, tutkun
kimse. -1-
'ā. 124.
- at** : Beygir. -3-
a. 33, 95.
a. +a 95.
- at-** : Atmak. -4-
a. -ar 57.
a. -dı 42, 68.
a. -duñ 70.
- avāz** : < Far. Yüksek ses, nara. -1
a. +ını 106.
- ay** : Kamer, ay. -2-
a. 43, 84.
- ayağ** : Ayak. -4-
a. 49, 61.
a. +ın 2, 51.
- ayır-** : Ayırmak. -2-
a. -madı: 50.
a. -masun 98.
- bağışla-** : Bağışlamak. -4-
b. -ladı: 78, 86, 104.
b. -ğıl 82.
- bağla-** : Bağlamak. -1-
b. -yup 30.
- bağ-** : Bakmak. -3-
b. -am 84,
b. -dı 20

- b. -ma** 123.
- bāķi** : < Ar. Sonsuz. -1-
b. 115.
- balıķ** : Balık -1-
b. +ı 72.
- baña** : 1. teklik kişi zamirinin yö-
nelme eki almış hali. -4-
b. 13, 41, 85, 122.
- bas-** : Basmak. -1-
b. -mazam: 71.
- baş** : Kafa. -12-
b. 32, 46.
b. +ı 5.
b. +ın 17, 47, 48, 111.
b. +ından 58.
b. +ıdur 28
b. +a 49, 51.
- baş-** : Batmak. -1-
b. 9.
- bayrām** : < Far. Bayram. -1-
b. 110.
- bekle-** : Beklemek. -1-
b. -r 62.
- beliñle-**: İrkilmek, korkuyla sıçra-
mak. -2-
b. -di 32, 46.
b. -yüp 107.
- ben** : 1. teklik kişi zamiri. -13-
b. 16, 18, 19, 71, 71, 74, 74,
82, 89.
b. +üm 89.
b. +i 70, 79, 83.
- beş yüz** : Beş yüz sayısı. -2-
b. 3, 8.
- bil-** : Bilmek. -1-
b. -di 86.
b. -ürdi 22.
- bile** : Üstelik birlikte. -6-
b. 18, 19, 36, 41, 64, 117.
- biñ** : Bin. -3-
b. 9, 23, 116.
- bin-** : Binmek. -1-
b. -di 95.
- bir** : Bir. -20-
b. 1, 5, 8, 14, 25, 38, 45, 49,
51, 53, 61, 71, 76, 85, 98, 100,
103, 107, 108, 116.
- birbiri** : Birbiri. -2-
b. +nden 65.
b+ yle 44.
- birgün** : Birgün. -1-
b. 112.
- biri** : Biri. -1-
b. 9.
- biz** : Birinci çokluk kişi zamiri. -
11-
b. 11, 37, 75.
b. +i 11, 39, 76, 98.
b. +e 10, 98, 110, 112.
- böl-** : Bölmek. -3-
b. -em 73.
b. -er 108.
b- eyin 16.
- böyle** : Bu şekilde. -1-
b. 15.
- bu** : Bu. -8-
b. 15, 29, 40, 80, 109.
b. +ndan 122.
b. +nı 119, 121.
- bugün** : Bugün. -2-
b. 8, 110.
- bul-** : Bulmak. -1-
b. -dı 66.
b. -mazsa 7.
- bular** : Bunlar. -2-
b. 23.
b. +ı 65.
- bulaş-** : Bulaşmak. -1-
b. -madı 9.
- buñal-** : Bunalmak, zor durumda ol-
mak. -2-
b. -dı 93, 94.
- buyur-** : Emretmek. -1-
b. -dı 30.

- cān** : < Far. Can. -5-
c. 1, 116.
c. +**ına** 116.
c. +**um** 85.
oyladı c. +**lar**: 117. (Can
oyna-: Canımı feda etmeye ha-
zır olmak.)
- Cebrā'il** : < Ar. Vahiy meleği. -3-
C. 68, 91.
C. +**e** 87.
- ceng** : < Far. Savaş. -1-
c. +**ine** 16.
- cevāb** : < Ar. Yanıt. -1-
c. 13.
- cömerd** : < Far. Eli açık. -1-
c. 86.
- cümle** : < Ar. Tüm. -3-
c. 45, 123.
c. +**sinüñ** 29.
- çağır-** : Seslenmek. -2-
ç. -**dı** 94, 103.
- çağırış-** : Hep birlikte seslenmek. -1-
ç. -**dılar** 4.
- Çalab** : Allah. -7-
Ç. 53, 77, 86, 87, 98, 104.
Ç.+**um** 71.
- çal-** : Atmak, çarpmak, vurmak. 5-
ç. -**ar** 56, 73, 108.
ç. -**dı** 52.
ç. -**mış** 101.
- çāre** : < Far. Çare. -2-
ç. 66, 85.
- çek-** : Çekmek. -2-
ç. -**di** 50.
ç. **diler** 95.
- çeküç** : Çekiç. -1-
ç. 74.
- çeri** : Asker. -1-
ç. +**si** 35.
- çık-** : Çıkmak. -2-
ç. -**ar** 26.
ç. -**ardı** 77.
- cırağ/ cırāğ** : < Far. Işık, kandil. -3-
c. 26.
c. +**ı** 118.
- çok** : Çok. -1-
ç. 121.
- çuğal** : Zırh. -1-
ç. +**ın** 34.
- cūn** : < Far. Olduğu zaman. -5-
ç. 12, 43, 44, 80, 96.
- çūnki** : < Far. Çünkü. -3-
ç. 29, 86, 109.
- dād** : < Far. Sızlanma, şikâyet. -1-
d. 4.
- dahj** : < Far. Bile. -1-
d. 18, 19, 21, 112.
- da'vî** : < Ar. Dava. -2-
d. **kııl**- 20.
d. 54.
- de** : Dahi. -1-
d. 44.
- debe** : Tepe. -3-
d. 25.
d. +**de** 26.
d. +**ler** 28.
- debren-** : Hareket etmek. -1-
d. -**mege** 102.
- deg-** : Deymek. -1-
d. -**di** 51.
- degme** : Her bir. -2-
d. 5, 6.
- degül** : Değil. -2-
d. 115.
- dem** : < Far. Zaman. -4-
d. 7, 49, 52, 91.
- demür** : Demir. -1-
d. 23.
- demürce** : Demirci. -1-
d. +**nüñ** 74.
- destür** : < Far. İzin. -1-
d. +**ıyla** 21.
- deve** : Deve. -2-
d. 6, 7.

- devlet** : < Ar. Mutluluk. -1-
d. 114.
- di-** : Demek, söylemek. -18-
d. -r 42, 82.
d. -di 70, 71, 87, 99, 105, 105,
113.
d. -diler 97, 109.
d. -me 15.
d. -yü 4, 5.
d.- yüp 88.
d. -yüben 53.
d. -sün 72.
d. -ñ 124.
- dik-** : Dikmek. -1-
d. -üben 47.
- dil** : Konuşma yetisi. -1-
d. 69.
- dile-** : Dilemek.-1-
d. -r 121.
- din** : < Ar. Din. -6-
d. 110, 113, 117, 118.
d. +idür 110.
d. +ümüzüñ 64.
- diñle-** : Dinlemek. -1-
d. -r 1.
- direk** : Direk. -1-
d. +i 64.
- diri** : Canlı, diri. -1-
d. 72.
- diril-** : Derilmek, toplanmak, bir araya gelmek. -1-
d. -üben 8.
- dirilik** : Dirilik, canlılık, hayatta olma. -2-
d. +inde 113, 118.
- diş** : Diş -2-
d. +i 5, 6.
d. +idür 28.
- dişle-** : Isırmak. -1-
d. -di: 78.
- ditre-** : Titremek. -2-
d- di 32, 45.
- dön-** : Dönmek. -1-
d. -üben 34.
- dört** : Üçten sonra gelen sayı.-4-
d. 20.
d. +i 20, 21, 64.
- du‘ā** : < Ar. Dua -1-
d. kııl- 122.
- dur-** : Durmak. -8-
d. -ur 119, 119.
d. -dı: 47.
d. - dılar 23, 30, 43, 44.
d. - mış 2, 61.
- dut-** : Tutmak -1-
d. - mağ 48.
d. -ar 57.
d. -dı 68.
- Düldül** : < Ar. Hz. Ali'nin atı. -2-
D. 75, 79.
- dünyā** : < Ar. Dünya. -3-
d. +da 112, 115.
d. +dan 122.
- dür-** : Sarmak. -1-
d. -er 59.
- düşvār** : < Far. Zor. -2-
d. +iş 92.
d. +ol- 97.
- Ebū Bekr:** < Ar. Özel isim. Hz. Ebu Bekir. -1-
E: 64.
- ecel** : < Ar. Ölüm vakti. -1-
e. 112.
- eger** : < Far. Şayet. -1-
e. 114.
- ehl** : < Ar. Topluluk. -1-
e. +ine: 123.
- ejdehā** : < Far. Ejderha. -4-
e. +dan 15.
e. +nuñ 16, 17.
e. +yı 18.
- el** : El. -3-
e. +e 52.
e. +ine 74.

- elli** : Elli sayısı. -2-
e. 6, 7.
- emr** : < Ar. Emir. -2-
e. +eyle- 53, 87.
- er** : Asker, yiğit. -2-
e. 102,
e. +i 113.
- eri-** : Erimek. -1-
e. -di: 33.
- evliyâ** : < Ar. Allah dostu. -1-
e. +dur 118.
- eyit-** : Demek, söylemek. -11-
e. -eyin 1, 8.
e. -en (eyden) 119.
e. -di 13, 92.
e. -diler 110.
e. -ür (eydür) 15, 18, 19, 37,
39.
- eyle-** : Eylemek. -7-
e. 123.
e. -düm 88.
e. -di 69, 87.
e. -medi 21.
e. -sün 90.
e. -yüben 60.
- ezdehâ** : < Far. Ejderha. -16-
e. 32, 46, 52, 56.
e. +nuñ 4, 6, 24, 28, 101, 111.
e. +dan 10, 85, 105.
e. +yla 14, 38.
e. +yı 40.
- ezderhâ** : < Far. Ejderha. -11-
e. 5, 99, 100, 102, 107.
e. +nuñ 27.
e. +dan 94, 102.
e. +ya 66, 66.
e. +yı 108.
- Fâtiâ** : < Ar. Kur'an-ı Kerim'in ilk
sûresi. -1-
F. 121.
- Fâtıma** : < Ar. Özel isim. Hz. Fatıma.
Hz. Muhammed'in kızıdır. 2-
F. 75.
F. +ı 78.
- feriştah** : < Far. Melek. -1-
f. +lar 42.
- feryâd** : < Far. Bağırıp çağırma. -1-
f. 4.
- fi'l** : < Ar. Eylem, fiil. -1-
f. +ine: 123.
- gâh** : < Far. Bazen. -2-
g. 56, 56.
- Ġanı** : < Ar. Sonsuz zenginlik sa-
hibi olan Allah. -1-
Ġ. 83.
- ġâzi** : < Ar. Din yolunda savaşan
kişi. -9- ġ. 31, 39, 45.
ġ. +ler 29, 59, 96, 109.
ġ. +leri 33.
ġ. +lerden 13.
- gece/gice**: Gece. -2-
g. 24, 122.
- geç-** : Geçmek. -2-
g. -di 112.
g. -e 122.
- gel-** : Gelmek. -8-
g. -di 3, 3, 89.
g. -dük 10,
g. -düñse 114.
g. -miş 54.
g. -sün 87, 90.
- gerek** : Gerek, lazım. -2-
g. 113
g. +dür 118.
- getür-** : Getirmek. -4-
g. -üb 17, 41, 111.
g. -ür 108.
- gibi** : Gibi. -5-
g. 100, 31, 55, 61, 67.
- gir-** : Girmek. -1-
g. -medüm 74.
- giri** : Geri. -1-

- git-** : Gitmek. -4-
g. -**di** 29.
g. -diler 23, 24.
g. -elüm 37.
- göç-** : Göçmek. -1-
g. -di 24.
- gök** : Gökyüzü. -1-
g. -den 91.
- gömgök:** Yemyeşil -1-
g. 23.
- gör-** : Görmek. -10-
g. 69, 93, 95.
g. -di 109.
g. -diler 25, 29, 43, 96.
g. -medüm 74.
g. -üben 33.
- göster-** : Göstermek. -1-
g. -üb 99.
- götür-** : Yukarı kaldırmak. -6-
g. -mege 60.
g. -di baş 32, 46.
Zülfikâr'ın **g.-üp** 68, 80.
g. -üben kendözin atar 57.
- gövde** : Gövde. -1-
g. +si 27.
- göyne-** : Dertlenmek, üzölmek, içlenmek. -1-
g. -r 55.
- göz** : Göz. -2-
g. +leri 12.
g. +leriyle 28.
- ğuşsa** : < Ar. Üzüntü. -1-
ğ. 15.
- gül** : < Far. Gülgillere ait katmerli ve genellikle kokulu olan çiçek. -1-
g. 117.
- güldür-** : Güldürmek. -1-
g. -em 40.
- gün** : Gündüz. -2-
g. 98.
- g.** +**idür** 110.
- günāh** : < Far. Dinî bakımdan suç sayılan eylem. -1-
g. + işle- 86,
g. +ını 104.
- güneş** : Güneş. -3-
g. 97, 43.
g. +imüz: 97.
- güreş** : Güreş -1-
g. dut- 57.
- gürz** : < Far. Gürz -1-
g. 18.
- ĥabib** : < Ar. Sevgili, Hz.Muhammed'in bir unvanı. -1-
ĥ. +üm 87.
- Ĥaĥĥ** : < Ar. Allah'ın adlarından biri. -15-
Ĥ. 39, 53, 69, 76, 77, 78, 86, 87, 98, 104, 116.
Ĥ. +a 94,
Ĥ. +dan 14, 38.
Ĥ. +ı 21.
- ĥāl** : < Ar. Durum. -1-
ĥ. +ini 93.
- ĥātır** : < Ar. Gönöl. 1-
ĥ. +ı 54.
- ĥayĥır-** : Haykırmak. -1-
ĥ. -dı 107.
- hep** : < Far. Bütün. -1-
h. 76.
- her** : < Far. Tüm. -5-
h. 26, 63, 65, 116, 121.
- heybet** : < Ar. Azamet. -4-
h. +i: 109.
h. +leri 29.
h. + den 45, 67.
- hiç** : < Far. Olumsuz yargılı cümlelerde fiilin anlamını pekiştiren bir söz-1-
h. 105.
- hiçbirisi:** < Far. +Tr. Biri bile. -1-
h. 35.

- himmət** : <Ar. Yardım. -2-
h. +**üñüz** 41.
- hocā** : < Far. Hoca. -1-
h. 19, 25.
- hōş** : < Far. Hoş. -2-
h. 41, 108.
- hurd-hām**: < Far. Ezilerek toz durum
una getirilmiş. -1-
h. + **eyle**- 60.
- ıçğır-** : Çığırmak, kuş gibi ötmek. 3-
i. -**dı** 46.
i. -**uban** 32.
i. **urdu** 56.
- i-** : i- yardımcı eylemi. -33-
i.-**dı** 2, 11, 34, 42, 51, 54, 55,
56, 57, 59, 60, 61, 62, 86, 100,
101, 102.
i. -**miş** 27.
i. -**señ** 1, 73, 124.
- içerü** : İçeri. -1-
i. 3.
- içün** : İçin. -2-
i. 39, 48.
- ih̄sān** : < Ar. İyilik etme. -2-
i. +**it-** 116, 121.
- iken** : Kendisinden önce gelen
sözcüğe durum ve zaman an-
lamı yükleyen bir belirteç. -1-
i. 43.
- iki** : İki sayısı -5-
i. 26.
i. +**si** 44,
i. +**ye** 16, 73, 108.
- İlāhî** : < Ar. Allah'a seslenme
sözü. -3-
İ. 13, 82, 123.
- ile** : İle bağlacı. -10-
i. 16, 18, 32, 36, 46, 54, 64,
75, 104, 122.
- ilerü** : İleri. -1-
i. 3.
- imān** : < Ar. İnanç. -3-
i. 122, 123.
i. + **ı** 65.
- imdi** : Şimdi. -1-
i. 113.
- ināyet** : < Ar. İyilik. -2-
i. +**iriş-** 14, 38.
- in-** : İnme. -1-
i. -**di** 91.
- inle-** : İnlemek. -2-
i. -**di** 67.
i. -**yüben** 52.
- ir-** : Ermek. -3-
i. -**diler** 24,
i. -**medi** 49.
i. -**iser** 112.
- iriş-** : Erişmek. -6-
i. 92, 93.
i. -**düm** 103.
i. -**e** 14, 38.
i. -**üben** 95.
- irte** : Ertesi, sonrası. -1-
i. 24.
- iş** : İş. -3-
i. 22, 92.
i. +**imüz** 97.
- işbu** : İşte bu. -1-
i. 12.
- işit-** : Duymak, işitmek. -6-
i. 113.
i. -**eyin** 70.
i. -**üben** 20.
i. -**di** 12, 80, 106.
- işle-** : İşlemek yardımcı fiili. -3
lutf u kerem i. -**di**: 104.
günāh i. -**di**: 86.
mürüvvet i. -**gil** 82.
- ıitāb** : < Ar. Azarlamak. -1-
i. +**lar** eyle- 69.
- it-** : Etmek yardımcı fiili. -5-
i. -**di** yara 66.
şuç i. -**düm** 82.
şermesar i. -**me** 83.

- iy** : Bir çeşit seslenme sözü. -4-
i. 124, 19, 25, 83.
- Ka'be** : < Ar. Kâbe. -2-
K. 2, 17, 111.
- ĶabĶara** : Simsiyah, kapkara. -2-
Ķ. 11, 26.
- Ķaç-** : Kaçmak. -3-
Ķ. -a 65.
Ķ. -ar 34.
Ķ. -uban 10.
- Ķaçan** : Nasıl. -1-
Ķ. 40.
- Ķadar** : < Ar. Kadar. -1-
Ķ. 15.
- Ķadem** : < Ar. Ayak. -4-
Ķ. 49.
Ķ. +inden 49, 50.
Ķ. +in 50.
- Ķaf** : < Ar. Genellikle masallarda yer alan efsanevi bir dağ. -1-
Ķ. 73.
- kâfir** : < Ar. Dini inkar eden kimse.-3-
k. 63.
k. +leri 40.
k. +lere 83.
- Ķal-** : Kalmak. -7-
Ķ. -dı 20, 36.
Ķ. -madı 35.
Ķ. -mış 54, 115.
Ķ. -ısar 22, 112.
- Ķamu** : Bütün, hep, tüm. -1-
Ķ. +muzı 76.
Ķ. +sı 96, 109.
- Ķan** : Kan. -2-
Ķ. +ına 9.
Ķ. +lar 58.
- Ķanda** : Nerede. -1-
Ķ. 37.
- Ķanı** : Hani. -1-
Ķ. 99.
- ĶanĶı** : Hangi. -2-
Ķ. 14, 38.
- Ķardař** : Kardeş. -1-
Ķ. +laruz 75.
- Ķarřu** : Karşı. -3-
Ķ. 42, 44, 44.
- Ķat** : Kat, tabaka. -1-
Ķ. 72.
- Ķat** : Huzur, yan, ön. -2-
Ķ. +ına 84, 91.
Ķ. +ında 99.
- Ķat-** : Eklemek. -1-
Ķ. -dı 81.
- Ķatı** : Şiddetli, iyice. -3-
Ķ. 29, 85, 109.
- Ķayıır-** : Kayırmak. -1-
Ķ. -ma 105.
Ķ. -mağıl 103.
- Ķazan-** : Kazanmak. -1-
Ķ. -a 121.
- kendözü** : Kendisi. -1-
k. +n 57.
- kendü** : Kendi.-1-
k. +ñi 105.
- kerem** : < Ar. Cömertlik. -1-
lutf u k. işle- 104.
- kes-** : Kesmek. -9-
k. 72
k. -me 53, 71, 88.
k. -mez 55
k. mezem 71
k. -eyin 17, 72.
k. -diler 111.
- key** : < Soğ. Çokça, iyice. -3-
k. 29, 85, 109.
- kez** : Defa. -3-
k. 50, 103, 108.
- kezin** : Yeniden, tekrar. -1-
k. 107.
- Ķıl** : Kıl, tüy. -1-
Ķ. +ın 53.
- Ķıl-** : Kılmak yardımcı fiili. -10-

- şefâ'at **ķ.** 10.
yârî **ķ.** 13.
ķ. bir çâre 85.
rûzî **ķ. -dı** 76.
ķ. -dı zârî 81.
tevbe **ķ. -up** 114.
da'vî **ķ. -up** 20.
secde **ķ. -up** 94, 106.
du'â **ķ. -ur** 122.
- ķılıç** : Kılıç -1-
ķ. 55.
- ķın** : Kılıç kabı. -1-
ķ. +ına 81.
- ķır-** : İmha etmek. -1-
ķ. -ar 11.
- ki** : < Far. ki bağlacı. -1-
k. 63.
- kim** : < Far. ki bağlacı. -8-
k. 33, 34, 35, 45, 89, 99, 101,
120.
- kim** : Hangi kişi, kim. -7-
k. 13, 65, 89, 112, 116, 121,
122.
- kimse** : Herhangi bir kişi. -2-
k. 115, 115.
- Kirdecî 'Âlî** : < Far.+ Ar. Özel isim.
Pideci Ali manasına gelir.
Eserin müellifidir. -1-
K. 119.
- ķişi** : Şahıs. -4-
k. 33, 34, 116, 122.
- ķo-** : Koymak. -1-
ķ. -dum 89,
ķ. -mayam 72.
- ķon-** : Konmak. -1-
ķ. -dı 91.
- ķonya** : Konya. -1-
ķ. +da 119.
- ķop-** : Meydana çıkmak, zuhur et-
mek. -1-
ķ. -dı 5.
- ķorķ-** : Korkmak. -1-
ķ. -ar 102.
- ķulaķ** : Kulak. -1-
ķ. -+ın 1.
- ķul** : Kul. -1-
ķ. +ı 119.
- ķurtar-** : Kurtarmak. -1-
ķ. 105.
- ķuyruķ** : Kuyruk. -2-
ķ. +ıla 47.
ķ. +ımı 59.
- ķulf** : < Ar. Lütuf. -1-
l. 104.
- maĥrûm** : < Ar. Yoksun. -1-
m. ķo- 89.
- mażĥar** : < Ar. Bir şeyin görüldüğü
yer. -1-
m. 124.
- meger** : < Far. Meğer. -2-
m. 14, 38.
- menzil** : < Ar. Hedef. -1-
m. +ine 24.
- Mevlânâ** : < Ar. Özel isim. Mevlânâ
Celaledin Rûmî Hz. -2-
M. 118,
M. +nun 119.
- mı/ mi** : Soru eki. -2-
m. 37, 70.
- mu'cizât** : < Ar. Mucizeler. -2-
m. 1.
m. +ın 62.
- Muĥammed** : < Ar. Özel isim. So-
peygamber Hz. Mu-
ammed. -6-
M. 4, 10, 106, 110, 117.
M. +e 77.
- muķâbil** : < Ar. Karşılık. -1-
m. ol- 44.
- murâd** : < Ar. İstek, arzu. -1-
m. +ın al- 115.
- Muşĥafâ** : < Ar. Seçilmiş, seçkin

- kimse. Hz. Muhammed'in (sav.) unvanlarından biri. -11-
M. 2, 20, 21, 22, 62, 95, 103.
M. +nuñ 54, 84, 91.
M. +yı 96.
- Mübarek** : < Ar. Mübarek. -1-
m. 12.
- mü'min** : < Ar. İnanmış, iman etmiş kimse. -2-
m. 14, 38.
- mürüvvet** : < Ar. İyilik, adâleti yerine getirme ve hiç kimseden intikam almayı istememe. -1-
m. işle- 82.
- naķāre** : < Ar. Bir çeşit davul. -1-
n. 30.
- na'ra** : < Ar. Narâ. -3-
n. ur- 31, 45, 107.
- ne** : Ne. -5-
n. 69, 113.
n. ol- 22.
n... n... 66, 66.
- nefes** : < Ar. Soluk. -1-
n. +idür 27.
- Nevbet** : < Ar. Sıra. -1-
n. 51.
- nice** : Nasıl. -2-
n. 84.
- niçün** : Niçin. -1-
n. 70.
- nijk-nām** : < Far. İyi nam sahibi. -1-
n. 124.
- nite** : Nasıl, niçin. -1-
n. 95.
- ōd** : Ateş. -2-
ō. 11.
ō. +a 7.
- ohşā-** : Okşamak. -1-
o. -yuban 90.
- oķ** : Ok. -1-
o. 9.
- ol** : O. -22-
o. 27, 28, 31, 35, 36, 39, 45, 56, 62, 67, 73, 76, 77, 78, 87, 95, 113, 117, 122.
o. +dur 120.
- ol-** : Olmak, yardımcı eylem. -12-
o. -dı 79.
žāhir o. -dı 92.
düşvār o. -dı 97.
demür o. -dılar 23.
muķābil o. -dılar 44.
ža'f o. -dum 85.
ümmeť o. -dunsa 114.
yār o. -sun 41.
ne o. -usar 22.
'āciz o. -up 22.
kāfir o. -ur 63.
- orta** : Orta. -1-
o. +dan 108.
- 'Osmān** : < Ar. Özel isim.
 Hz. Osman. -3-
'O. 36, 39, 64.
- otur-** : Oturmak. -1-
o. -mış 2.
- otuz iki** : Otuz iki sayısı. -1-
o. 5.
- otuz üç biñ** : Otuz üç bin sayısı. -1-
o. 23.
- oyna-** : Oynamak. -1-
o. -r 55.
o. -dı 117.
- ōg-** : Övmek. -1-
ō. -dügi 73.
- ōküz** : Öküz. -1-
ō. +i 72.
- öldür-** : Öldürmek. -1-
ō. -em: 40.
- öl-** : Ölmek. -2-
ō. -mek 39.
ō. -em: 40.
- ölüm** : Ölüm. -1-
ō. 113.

- Ömer** : < Ar. Özel isim. Hz. Ömer.
5-
Ö. 18, 36, 37, 39, 64.
- ömr** : < Ar. Ömür. -1-
ö. +i 98.
- öp-** : Öpmek. -1-
ö. -er 80.
- öri/örü** : Dik. -2-
durdı ö. 47, 107.
- örs** : Üzerinde maden dövülen,
çelik yüzeyli, demir araç. -1-
ö. 74.
- öz** : Bir kimsenin kendi manevi
varlığı. -1-
ö. +iyle 65.
- pâdişâh** : < Far. Padişah. -2-
p. 62, 73.
- rahmet** : < Ar. Rahmet. -2-
r. eyle- 123,
r. +i 121.
- rahmeten li'l'âlemîn** : < Ar. Aleml
ere rahmet. -1-
r. 89.
- resül** : < Ar. Elçi, peygamber. -4-
r. 12, 15, 19, 92.
- rūzî** : < Far. Kısmet. -1-
r. kııl- 76.
- sā'at** : < Ar. An. -1-
s. 68.
- şaç-** : Saçmak. -4-
ş. -ar 34, 58,
ş. -mı 100.
ş. -uban 11.
- şaç** : Saç. -1-
ş. 59.
- şaf** : < Ar. Sıra. -1-
ş. 30.
- şahābe** : < Ar. Hz. Muhammed'i gör
üp ona iman eden kimse. -1-
ş. +ler 23.
- şahrā** : < Ar. Çöl. -1-
ş. 31.
- şakal** : Sakal. -1-
ş. 59.
- şakla-** : Saklamak. -1-
ş. -lar 62.
- şal-** : Salmak, vurmak için hareket
ettirmek. -2-
ş. 105.
ş. -dı 48.
- şalavāt** : < Ar. Hz. Muhammed'i öv-
mek için söylenen sözler. -4-
ş. getir- 41, 108.
ş. vir- 96, 120.
- saña** : İkinci tekil kişi zamirinin
yönelme eki almış hali. -3-
s. 8, 114, 76.
- şanki** : Tr + < Far. Güya. -2-
ş. 6, 57.
- sāz** : < Far. Saz. -1-
s. 34.
- secde** : < Ar. Secde. -2-
s. kııl- 94, 106.
- seç-** : Seçmek. -1-
s. -e 65.
- sedd-i iskender** : < Ar. Zülkarneyn
tarafından Ye'cüc ve Me'cüc
kavimlerine engel olmak için
yaptırılan set. -1-
s. 61.
- sen** : İkinci tekil kişi zamiri. -9-
s. 10, 82, 114, 124.
s. +den 98.
s. +i 70.
s. +ün 104, 114.
- sensüz** : Sensiz. -2-
s. +süz 98.
s. +süzin 97.
- sev-** : Sevmek. -1-
s. -mezse 63.
- Şiddik** : < Ar. Doğru sözlü, doğrul
uktan ayrılmayan, gerçeği tas-
dik eden. Hz. Ebu Bekir'in la-
kabı. -2-

- ş.** 19, 36.
şın- : Yenilmek, mağlup olmak.-1-
ş. -**dı** 35.
şınur : Sınır. -1-
ş. 6.
silāh : < Ar. Silah. -1-
s. 34.
siz : İkinci çoğul kişi zamiri. -2-
s. +**e** 10,
s. +**i** 11.
şoru- : Emmek, içine çekmek. -1-
ş. -**uban** 48.
söyle- : Söylemek. -5-
s. -**di** 53, 69.
s. **düm** 88.
s. **medi** 21.
s. **sün** 90.
söz : Söz. -2-
s. +**in**: 80.
s. +**leri** 12.
suç : Suç. -2-
ş. it- 82.
şultān : < Ar. Hükümdarların kullandıkları bir çeşit unvan, padişah -2-
ş. +**lar** 83.
ş. +**ı** 83.
şun- : Saldırmak, hamle etmek, hücum etmek.-1-
-ar 60.
şūret : < Ar. Suret., yüz. -1-
ş. +**ine** 84.
şefā'at : < Ar. Birinin suçunun bağül anması, zor bir durumdan kurtulması veya isteğinin yerine getirilmesi için o kimseyle Allah arasında peygamberin yaptığı aracılık. -2-
ş. kıl- 10.
ş. eyle- 90.
şehr : < Far. Şehir. -2-
ş. +**inde** 17, 111.
Şermesar : < Far. Mahcup olma, utanma. -1-
ş. it- 83.
şol : İşaret sıfatı, şu; o. -4-
ş. 49, 52, 68, 91.
şöyle : Şöyle. 2-
ş. 35, 45.
şu : Şu. -1-
ş. +**nuñ** 31.
taş : Dağ. -9-
ş. 25, 25, 27, 30, 31, 32, 46, 100.
ş. +**ın** 73.
tañ : Şaşacak, şaşılacak durum.-1-
ş. +**a**: 20.
Tañrı : Tanrı, yaratıcı.-2-
T. +**nuñ** 36, 63.
taş : Taş. -7-
ş. 31, 32, 46.
ş. +**a** 49, 51, 61.
ş. +**ıdur** 6.
teferrüç: < Ar. Gezinti, seyir. -1-
t. +**e** 19.
tekbîr : < Ar. Allah'ın en yüce olduğunu ifade etme. -3-
t. 96.
t. di- 109.
t. +**le** 41.
ten : Ten. -2-
t. +**inden** 65.
t. +**e** 9.
tevbe : < Ar. Tövbe. -1-
t. kıl- 114.
tidre- : Titremek. -1-
t. -**di** 46.
tîz : < Far. Çabuk. -1-
t. 92.
tol- : Dolmak. -1-
ş. -**dı** 12.
toprak : Toprak. -3-

- ç.** 100.
ç. +a 81, 106.
toz : Toz. -1-
ç. 100.
tütün : Duman. -2-
t. 26.
t. ler 27.
tur- : Ayağa kalkmak. -3-
t. -dı geldi 3.
t. -dı örü 107.
t. -ub git- 24.
uçmaç : < Soğ. Cennet. -1-
u. +dan 77.
ur- : Vurmak, yardımcı eylem. -11-
u. -dı 49.
u. -dılar 30.
u. -mış 51, 61.
u. -uban 3, 47.
u. -dı yüzi 81, 106.
na'ra **u. -dı** 31, 45.
na'ra **u. -up** 107.
urış- : Vuruşmak. -2-
u. -a 14, 38.
uş : İşte şimdi, ancak. -1-
u. 103.
üç : Üç sayısı. -3-
ü. 50,
ü. ümüz 75.
ümmet : < Ar. Hz. Muhammed'e iman etmiş olan tüm insanlar. -1-
ü. ol- 114.
Üst : Üst. -2-
ü. +inde 25, 33.
üşendür-: Tedirgin etmek, rahatsız etmek -1-
ü. -eyin 18.
üzre : Üzere, müddetçe, süresince, kadar. -1-
ü. 30.
vâcib : < Ar. Gerekli. -1-
v. 120.
vallâh : < Ar. Allah tanıktır anlamında bir yemin sözü. -1-
v. 110.
var : Var, mevcut. -6-
v. 5, 5, 25, 26, 33, 34.
var- : Ulaşmak, varmak. -1-
v. -alum 37.
v. -am 18, 84.
v. -ayın 16, 19.
v. -duğ 8.
velî : < Ar. Ermiş. -5-
v. 56, 75, 79, 94, 103.
vir- : Vermek, yardımcı eylem. -8-
v. -di 69, 77.
v. -(ür) üz 7.
v. -mesün 98.
şalavât **v. -diler** 96.
v. esiz şalavât 120
cân **v. -e** 116.
cevâb **v. -e** 13.
vur- : Vurmak. -1-
v. -duğ 9.
ya : Bir düşüncenin karşıtı düşünlürken kullanılan bir söz. -2-
y. 40, 85.
Yâ : < Ar. Bir seslenme sözü. -16-
y. 4, 10, 13, 15, 19, 37, 39, 70, 71, 75, 79, 92, 103, 123.
yâd : < Far. Anma. -1-
y. eyle- 21.
yâhûz : < Far. Yahut, veya. -1-
y. 70.
yağ- : Yakmak. -1-
y. -ar 7,
y. -dı 11.
yañ : Taraf, yön. -1-
y. +a 20.
yan- : Yanmak. -2-
y. -anlar 28.

- y.-ar** 26.
- yankılan-:** Yankılanmak. -1-
y. -dı 31.
- yār** : < Far. Dost. -1-
y. ol- 41.
- yar-** : Yarmak. -1-
y. -dı 47.
- yara** : Keskin bir şeyle veya bir
vuruşla vücutta oluşan derin
kesik. -1-
y. 66.
- yarağ** : Hazırlık. -2-
y. +ı 113, 118.
- yarat-** : Yaratmak. -3-
y. +dı 39, 76, 79.
- yāren** : < Far. Arkadaş. -2-
y. +lere 99.
y. +leri 93.
- yārī** : < Far. Yardım. -1-
y. kıl- 13.
- yarū** : Yarı. -2-
y. -sından 79.
- yaş** : Islaklık, yaş. -1-
y. +ıla 12.
- yat-** : Yatmak. -2-
y. -mı 100.
y. -ur 25.
- yavlağ** : Çok fazla. -4-
y. 25, 88, 92, 94.
- yavuz** : Fena, kötü. -1-
y. 123.
- yaz-** : Yazmak. -1-
y. -ana 121.
- yazı** : Ova. -1-
y. 45.
- yedi** : Yedi sayısı. -8-
y. 5, 17, 25, 26, 47, 58, 72,
111.
- yer** : Yer. -6-
y. +de 26.
y. + e 3, 68, 91.
y. +i 47, 72.
- yıldırım:** Yıldırım. -1-
y. 55.
- yi-** : Yemek yardımcı eylemi. -1-
ğuśsa y. -me: 15.
- yine** : Gene. -1-
y. 68.
- yitür-** : Yitirmek. -1-
y. -mege 60.
- yohsa** : Yoksa. -1-
y. 37.
- yol-** : Yolmak. -1-
y. -ar 59.
- yol** : Yol. -2-
y. +ına 116, 117.
- yöre** : Yöre. -2-
y. +de 35.
- yut-** : Yutmak. -2-
y. -mağ için 48.
y. -ar 7.
- yüce** : Ulu, büyük. -2-
y. 25, 83.
- yürek** : Yürek. -1-
y. +in 101.
- yüri-** : Yürümek. -3-
y. -dı 33, 42.
y. -ür 43.
- yüz** : Yüz, çehre. -7-
y. +i 31, 97, 106.
y. +in 80, 81.
y. +ini 74.
y. +lü 117.
- yüz biñ:** Yüz bin sayısı. -2-
y. 9, 116.
- za'f** : < Ar. Güçsüzlük. -1-
z. ol- 85.
- žāhir** : < Ar. Görünür, belli. -1-
ž. ol- 92.
- zārī** : < Far. Ağlamak. -1-
kıldı z. 81.
- zāru zāru:** < Far. Hüngür hüngür. -2-
z: 52, 67.
- zehr** : < Ar. Zehir. -1-

z. 58.	Z. 16, 66, 67, 75.
zıra : < Far. Çünkü. -2- z. 54, 63.	Z. +am 73. Z. +a 53, 69, 88, 90.
Zülfikâr : < Ar. Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali'ye arma- ğan edilen, iki uçlu efsanevi kılıç. -17-	Z. +ı 42, 52, 56, 68, 81, 101, 105. Z. +uñ 80.

Sonuç

Dâstân-ı Ejderhâ'nın Paris Bibliotheque Nationale nüshasının, diğer bilinen mevcut nüshalar arasında en fazla beyit sayısına sahip olduğu görülmüştür. 124 beyitten oluşan bu eserin kim tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Yazmanın 1a yüzünde 17.yy.'da istinsah edildiğine dair Fransızca bilgiler bulunmaktadır.

Dâstân-ı Ejderhâ mesnevîsi Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri taşıyan gazavatnâme türünde bir eserdir. Hikâyenin başkahramanı Hz. Ali'dir. Bu bağlamda Hz. Ali cenknâmelerinin devamı niteliğinde olduğu düşünülebilir.

Hikâyede her ne kadar ilk dönem İslamî Arap kahramanların merkezde olduğu bir hikâye anlatılmışsa da mesnevîdeki olay akışı Türk kültürüne ait öğelerle zenginleştirilerek kurgulanmıştır. Özellikle Hz. Ali'nin ordusu anlatılırken Türk kültürüne ait saz ve davulların olması dikkat çekicidir. Ayrıca Hz. Ali, bir Türk alp tipi şeklinde kurgulanmış ve ona ait at, pusat ve hatunun oluşumu da Türk halk kültüründe önemli bir yere sahip olan elma motifinin vasıtasıyla gerçekleştirildiği anlatılmıştır.

Dâstân-ı Ejderhâ mesnevîsi Oğuz boyları önünde okunmak için kaleme alınmış bir eserdir. Bu sebeple metnin dili oldukça anlaşılır ve sadedir. Edebî sanatlar yok denecek kadar azdır ve vezin kusurları bulunmaktadır.

Dâstân-ı Ejderhâ mesnevîsi tipik Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri taşıyan bir metindir. Metinde Eski Anadolu Türkçesinde düşme temayülü göstermeye başlayan "durur" bildirme sözcüğünün muhafaza edildiği örnekler olduğu görülmüştür. Ayrıca metinde yuvarlak ve düz ünlülü eklerin muhafaza edildiği de görülmektedir.

Eserde toplam 430 sözcük kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu sözcüklerin 276'sı Türkçe, 101'i Arapça, 51'i Farsça ve 2 tanesi de Soğdca kökenlidir.

Ayrıca eserde savaş aletleri, müzik enstrümanları ve hayvan adları gibi kültürel öğelerin kullanıldığı da görülmüştür.

Dâstân-ı Ejderhâ'nın Paris Bibliotheque Nationale nüshası, bu çalışma ile ilk defa neşredilmiş olacaktır. Bu metin, Türk kültürüne ait öğeleri bünyesinde barındırması açısından önemli bir yere sahiptir. Bu öğeler Türk halk bilimine kaynaklık teşkil edebilecek nitelikler barındırmaktadır. Türk edebiyat tarihinde gazavatnâme ve cenknâme türlerinin doğuşuna zemin hazırlaması açısından metnin

edebiyat tarihi araştırmacıları için de kıymeti bulunmaktadır. Paris Bibliotheque Nationale nüshasının bilinen Dâstân-ı Ejderhâ nüshaları içerisinde en uzun beyit sayısına sahip olması ve barındırdığı söz varlığı, dil araştırmacıları açısından malzeme niteliği taşıyabilecektir.

Kısaltmalar

Ar. Arapça.

Far. Farsça .

Soğ. Soğdça.

Hz. Hazreti.

İşaretler

< Sözcüğün kaynağını gösterir.

> Sözcüğün sonraki biçimini gösterir.

+ 1. Ad soylu sözcük tabanına getirilen ek 2. Birleşik sözcükleri gösterir.

- Fiil tabanına gelen işaret.

/ Bir sözcüğün farklı biçimlerini gösterir.

“ ” Alıntılarını ve vurgularını gösterir.

Kaynakça

Argunşah, Mustafa. (2002). *Kirdeci Ali, Kesikbaş Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Aslan, Namık. (2016) “Hz. Ali Cenknemeleri Bağlamında Bir Eser (Destan-ı Ejderha ve Bazı Motifleri Uzerine)”. *Millî Folklor*, Yıl 28, S. 111, 208-219.

Çetin, İsmet. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Devellioğlu, Ferit (2005). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Dilçin, Cem. (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.

Döğüş, Selahattin. (2008). “Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları”. *Belleten, Cilt LXXII-* Sayı 265, 817-888.

Gülensoy, Tuncer. (2002). *Manas Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Günay, Umay. (1999). *Türkiye’de Aşıklık Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Güzel, Abdurrahman; Tatcı, Mustafa. (1990). “Hz. Ali ile İlgili Manzum Hikâye: Destan-ı Ejderha ve Hazret-i Ali’ye Atfedilen Bir Eser: Emsal-i Hazret-i Ali”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, VI/1, 67-89.

Karçığa, Servet. (2016). Dede Korkut Kitabı’nda Alplık Kavramı ve Alp Tipi İnsanların Özellikleri”. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, Sayı 51, 259-272.

Kocatürk, Vasfî Mahir. (1964). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yay.

Kozan, Ali; Bilgili, Rümeysa. (2013). "Hz. Ali'nin Menkıvebi Hayatına Dair Bir Destan: Destan-ı Ejderha ve İslami Dönem Anadolu Türk Kültürüne Yansımaları". *Turkish Studies*, Volume:8/5, 465-490.

Köktekin, Kazım. (2018). "Eski Anadolu Türkçesinde Manzum ve Kısa Manzum Hikâyeler, Dâstân-ı Hz. İsa (Cimcime Sultan) ve Dil Özellikleri," *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 61, 311-335.

Köprülü, Fuad. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Köprülü, Fuad. (1989). *Edebiyat Araştırmaları, C1*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Onur, Samet. (2019). "Ejderha Destanı'nın Yeni Bir Neşri (Salur Kazan, Sarı Saltuk ve Hz. Ali'nin Ejderhayla Cenklarının İlişkisi)." *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 16, Sayı 4, 687-723.

Ögel, Bahaeddin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş- Cilt 8*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özkan, Mustafa. (1995). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.

Öztürk, Zehra. (2003). "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar", *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1 (4): 131-155.

Sakaoğlu Saim. (2002). *Gümüşane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Sakaoğlu Saim. (2003). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Samî, Şemseddin. (2004). *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tekin, Talat. (2017). *XI. Yüzyıl Türk Şiiri- Dîvānu Lüğāti't-Türk'teki Manzum Parçalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Timurtaş, Faruk Kadri. (2011). *Osmanlı Türkçesi Grameri*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Türkçe Sözlük. (2005). Ankara: TDK Yayınları.

Güncel Türkçe Sözlük, Tarama Sözlüğü, Derleme Sözlüğü, Atasözleri

ve Deyimler Sözlüğü. 04 Mart 2021 tarihinde <http://sozluk.gov.tr> adresinden erişildi.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 280-314

**EGEMEN SÖYLEM KARŞISINDA KADIN: ERKEK
HEGEMONYASINDA İKİNCİ CİNS***

**Women Against Hegemon Discourse: Second Gender Under Male
Hegemoni**

(Makale Geliş Tarihi: 18.03.2021 / Kabul Tarihi: 04.05.2021)

İbrahim AKSAKAL**

Öz

Bu araştırma yüzyıllar boyunca yaşanan ve hayatın bütün alanlarına sirayet eden toplumsal cinsiyet eşsizliği sorunsalının devlet politikaları ve kanunlarla ilişkisini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda kadının Türk toplum yapısında konumlandırılması ve kadın kimliğinin değişim süreci, önce *Geç Osmanlı Dönemi*, *Erken Cumhuriyet Dönemi* ve *Günümüz Türkiye'si* olmak üzere üç farklı dönemde ele alınmış, ardından da kanunlar ve devlet politikalarının ideal kadın profili tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmanın daha anlamlı olmasını sağlayabilmek adına araştırma Batılı devletlerle kıyaslamalı bir şekilde yürütülmüştür. Elde edilen bulgular çerçevesinde, patriarkal politikaların hayatın birçok alanında kadının varlığını sınırlandırdığı ve hegemonik erkeklik inşasına sebebiyet verdiği sonucuna varılmıştır. Son iki yüzyıl boyunca düzenlenen çeşitli yasalar ve benimsenen politikalar kadının sosyal, siyasal ve ekonomik alanlardaki varlığının belirginleşmesine ön ayak olmuştur. Fakat kadın lehine yaşanan bu gelişmeler hayatın bütün alanlarında eşit derecede gerçekleşmemiştir. Eğitimde fırsat eşitliği, mülk edinme hakkı, evlilikte soyadı uygulaması, beden politikası, karı-koca hukuku ve eşit yargılanma hakkı gibi patriarkal politikalardan vazgeçilen konularda cinsiyet eşitsizliklerin büyük oranda ortadan kalktığı fakat ekonomik katılım/fırsatlara

* Bu makale Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında savunulan “Devlet Söyleminde Toplumsal Cinsiyet” adlı doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

** Öğr Gör. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Dr. Lecturer Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Education, Department of Primary Education, Erzincan. İbrahimaksakal25@hotmail.com; ORCID: 0000-0002-3367-3194.

erişme ve politik katılım hakkı gibi patriarkal politikalardan vazgeçil(e)meyen konularda ise cinsiyet ayrımlarının devam ettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cinsiyet, cinsiyet eşitsizliği, cinsiyet kimliği, kadın kimliği, sosyal kimlik.

Abstract

This research aims to determine the relationship between the problem of gender uniqueness, which has been experienced for a long time and has spread to all areas of life, with state policies and laws.

In this point of view, women's Turkish community positioning of the structure and the process of change femininity, before the Late Ottoman Period, Early Republic Period and today Turkey is "dealt with three different periods, then has also tried to determine the ideal female profile of the laws and government policies. He made it with the predictions made in order to achieve success in order to be able to predict. Within the framework of the findings, it was concluded that patriarchal policies limit the existence of many women in life and result in the construction of hegemonic masculinity. Various laws and policies adopted during the last two centuries have led to the clarification of women's existence in social, political and economic fields. But destroying in favor of women did not happen in the whole realization of this life. It was concluded that gender inequalities were largely eliminated in matters such as equality of opportunity in education, the right to own property, the practice of surnames in marriage, body politics, husband and wife law, and the right to equal trial, where patriarchal policies were abandoned. However, it was concluded that gender discrimination continued in matters such as economic participation and political participation rights that are not abandoned by patriarchal policies.

Keywords: Gender, gender inequality, gender identity, female identity, social identity.

Giriş

Kadının, erkek karşısındaki madun konumu ilkel toplumlardan itibaren devam etmektedir ve günümüzde kadın lehine birtakım değişiklikler olsa da hala varlığını sürdürmektedir.

İki cins arasındaki bu patriarkal ilişki biçimi sadece günlük hayatla sınırlı kalmamış hayatın bütün boyutlarına sirayet etmiş ve kadını adeta *ikinci cins*¹ olarak erkeğin gölgesinde bırakmıştır. Kadınla erkek arasında gelişen bu dikotomik ilişki sadece toplumun belli kesimine has bir durum değildir. Hegemonik erkek modeli

¹ İkinci Cins, Simone de Beauvoir.

zengin-fakir, eğitilmiş-eğitimsiz, Müslüman-Hıristiyan ya da doğulu batılı ayrımı olmaksızın bütün yapılarda ortaya çıkmış, kadının, hayatındaki erkek karşısında mağdur ve madun olmasına sebep olmuştur. Bu nedenle kadın madunluğu basit bir aile içi eşitsizlik değildir. Kadın, yüzyıllar boyunca erkek karşısında mülkiyet hakkından, eğitim hakkından, velayet hakkından, meslek edinme hakkından, politik katılım hakkından, miras hakkından, yasal işlem hakkından, sosyal katılım hakkından ve daha irili ufaklı birçok haktan mahrum bırakılmış, hayatın bu önemli boyutlarında adeta yok sayılmıştır. Bu durumun basitçe cinsiyetler arası görev dağılımı biçiminde açıklanması yeterli değildir. Kadının, hayatın içinde bu kadar yok sayılması ve neredeyse yirminci yüzyıla kadar kayıp kimliğin ortaya çıkamaması sadece hegemonik erkek kimliği işaret edilerek açıklanamaz. Bu asimetrik ilişki biçimi sadece erkekler tarafından desteklenmekle kalmamış aynı zamanda kadınlar da yüzyıllar boyunca bu durumu inanç, gelenek ve alışkanlıklardan ötürü sahiplenmiş, iki cins arasında yüceltilen hiyerarşik ilişki biçimini kabul etmiş ve koruma altına almıştır. Yani söz konusu asimetrik ilişkinin bu kadar derin ve kapsamlı olup yüzyıllar boyunca devam etmesinin ve bugünün koşullarında bile tam anlamıyla ortadan kaldırılamamasının temel sebebi hegemonik erkek anlayışını teslimiyetçi kadın tipinin destekleyerek ikinci cins diye ifade edilen kimliği elbirliğiyle inşa etmiş olmalarıdır. Bu araştırmayı üzerine inşa etmeye çalıştığım temel problem sorusu budur. Kadının, kendine layık görülen bu durumu sahiplenmesinde ve onu koruma altına almasında, hatta kendinden sonraki nesillere de aynen aktararak gelenek olarak devam ettirilmesine katkı sağlamasında bu kadar hevesli olmasının temel sebebi nedir?

Kültür, gelenekler, din, devlet politikaları, kanunlar ve hukuk kuralları gibi sistemler bireyi ve toplumu disipline edip toplumsal düzeni sağlamaktadır. Bu sistemlerin bireyin üzerinde önemli bir etkisi ve saygınlığı vardır. Bu sistem ve kurumlar toplumun geneline hitap eden, hükmeden, toplumda bir karşılık bulup ciddiye alınan, yani egemen konumda olan bir yapıdır. Dolayısıyla bu kurum ve sistemlerin ortaya attığı davranışlar, kurallar ve kullandıkları dil *egemen söylem*dir. Egemen söylem gerek bireyin gerekse toplumun menfaatine hizmet etmektedir ya da birey tarafından öyle olduğu düşünülmektedir. Egemen söylemin kullandığı dil her iki cinsiyet tarafından da kabul edilmekle kalmayıp saygıyla karşılanır. Çünkü onlar toplum ve birey nazarında ideal, meşru ve yasal olandır. Egemen söylemin ortaya attığı ideal, meşru ve yasal söylemlerin birey üzerinde bir yaptırım gücü ve saygınlığı mevcuttur. Bu nedenle öyle ya da böyle bireyin önüne konan kural ve normlar onun tarafından kabul edilir, uygulanır ve yaşantı haline getirilir. Yaşantı haline gelen şeyler de belli bir zaman sonra alışkanlıklara dönüşür. Çeşitli araştırma sonuçları insanların alışkanlıklarına bazı anlamlar yüklediğini ve onları koruma altına aldığı söyler. Onlar bireyin kişiliğinin bir parçası haline gelir ve değişmeye karşı direnç kazanır. Norm ve kurallar onun aleyhine işlese de bu durum değişmeyebilir. İşte cinsiyet kimliklerinin oluşması ve kadının ikinci cins ilan edilip ve kayıp kimlik haline gelmesinin bu konu ile yakın bir ilişkisi vardır. Devletler yakın zamanlara kadar kadın aleyhine birçok yasal düzenleme yapmış ve kadınlar bu kanunlardan dolayı erkek

karşısında madun konuma düşmüştür. Bu durum hegemonik erkekliği de teslimiyetçi kadın modelini de büyük oranda açıklamak için önemlidir. Bu araştırmada egemen söylem biçimlerinden kanunlar ve devlet politikaları mercek altına alınıp incelenmiş, kadın kimliğinin mağdur ve madun olmasına sebep olan düzenlemeler zamansal ve mekânsal karşılaştırmalar yapılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu sayede önce kadın kimliğinin makus kaderi daha derinlemesine yapılan incelemeler sayesinde anlaşılmaya, ardından da çeşitli çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır.

Tarih boyunca iktidarlar, düzenledikleri kanunlar ve benimsedikleri politikalarla cinsiyet eşitsizliğine zemin hazırlamış ve kadının erkek karşısında ikinci cins olmasına sebep olmuştur. Erkek egemen parlamentolar ya da yönetim ağları kadın-erkek ilişkilerine kendi perspektiflerinden yaklaşmış ve yasalarla bu durumun bireyler üzerinde bağlayıcı hale gelmesini sağlamışlardır. Bu eşitsizlik belli bir toplumu ya da devleti ilgilendiren yerel bir konu değil, bütün zamanları ve bütün toplumları ilgilendiren evrensel bir husustur. Bu nedenle hem batı toplumlarında hem de Türk toplumunda geçmişten günümüze düzenlenen kanunlar ve benimsenen devlet politikaları incelenip cinsiyet eşitsizliğine bariz bir şekilde sebep olanlar tespit edilmiştir. Çalışmanın daha anlamlı olması için tarihsel karşılaştırmalı araştırma yöntem kullanılmış ve Türkiye Cumhuriyeti yasa ve politikaları önce Osmanlı Devleti, daha sonra da Batılı devletlerinin yasaları ve politikalarıyla karşılaştırılmıştır. Yine bu karşılaştırma yapılırken Türk toplumu yasa ve politikaları geç Osmanlı dönemi, erken cumhuriyet dönemi ve günümüz Türkiye'si olmak üzere üç farklı dönemsel bakış açısıyla ele alınmıştır.

Bu bağlamda çalışmanın ana amacı tarih boyunca devletlerin düzenledikleri yasalar ve benimsedikleri politikalarla patriarkal yaşam biçimine ne ölçüde zemin hazırladığı ve son yıllarda kadın lehine yaşanan gelişmelerin yasal düzenlemelerle ne derece ilişkili olduğunu ortaya koymaktır. Bu durumda, hayatın çeşitli alanlarında kadının varlık gösterebilmesi ya da gösterememesi ile devlet söylemi arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Çalışmamızda elde ettiğimiz bulgular göstermiştir ki *patriarkal* bir yapıya sahip olan ve kadının uzun yıllar boyunca yok sayıldığı siyasal sistemler kadın-erkek eşitsizliğine ve kadın kimliğinin yok sayılmasına sebep olabilecek birçok yasal düzenleme yapmış ve devlet politikası benimsemiştir. Bu düzenleme ve politikalar da zamanla toplumun genelinde kadın aleyhine algıların oluşmasına, kadın kimliğinin zayıf, yetersiz, pasif, bağımlı ve ikinci cins gibi olumsuz sıfatlarla ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. On dokuzuncu yüzyıldan sonra yapılan çeşitli düzenlemelerle kadın hakları ve eşitlik ilkesi tedricen gündeme gelmeye başlamıştır. Kadınların üstün gayretlerinin de etkili olduğu bu gelişmeler bütün dünya toplumları için geçerli olmamıştır. Yirminci yüzyıla gelindiğinde bugün kendini dünyanın en modern ve demokratik ülkesi olarak tanıtan batılı devletler de dahil olmak üzere kadın-erkek eşitliği ile ilgili birçok adım henüz yakın zamanlarda atılmıştır. Parlamentoların eşitliği sağlamada istekli olduğu toplumlar, cinsiyetler arası farkı azaltma konusunda daha başarılı olmuştur. Türk toplumunda da dünya ortalamasının altında ve gelişmiş Batılı devletlerin oldukça gerisinde olsa da cinsiyetler arası farkı

azaltmada oldukça önemli gelişmelerin yaşandığı, fakat bu gelişmelerin yapılan yasal düzenlemelerle sağlandığı görülmüştür. Ayrıca kadın lehine yaşanan gelişmeler hayatın bütün alanlarında aynı derecede seyretmemiştir. Eğitimde fırsat eşitliği, mülk edinme hakkı, soyadı uygulaması, beden politikası, karı-koca hukuku ve eşit yargılanma hakkı gibi konularda erkek egemen parlamentolar yasal düzenlemeleri devlet/parti politikasına da yansıtmış ve kadının bu alanlardaki mağduriyetleri büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Fakat ekonomik katılım/fırsatlara erişme ve politik katılım hakkı gibi kritik konularda yasal düzenlemeler devlet/parti politikalarıyla yeteri kadar desteklenmediği ve patriarkal politikalardan vazgeçilmediği için kadın lehine yeteri kadar gelişme yaşanmamıştır. Çalışma bu yönüyle toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin egemen söylemle ilişkisini ortaya koyması bakımından literatüre yeni bir yaklaşım kazandırmıştır.

1. Kanun ve Politikalar Karşısında Kadın

Devletler kamu düzenini sağlamak için yasa koyma ve bu yasalara uyulması için yaptırım gücü uygulama hakkına sahiptir. İsteddiği zaman herhangi bir uygulamayı yasal veya yasadışı yapma yetkisi vardır. Bu durum kamu düzenini sağlama ve bireyler üzerinde tahakküm uygulama konusunda devlete sınırsız bir yetki vermektedir. Devletin yasa koyma gücü karşısındaki birey ise çoğunlukla *ideal ve yasal vatandaş* olma gayreti içindedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi yasalar vatandaşların önüne çeşitli yaşam biçimleri koymak suretiyle kamusal alanı ve özel yaşamı düzenler. Bireyin gözünde devletin kanun ve politikaları ideal yaşam biçiminin yegâne yöntemi hâline gelir.

Devletler tarih boyunca yasa koyma hakkını zaman zaman çeşitli kişi ya da gruplara dezavantaj oluşturacak biçimde kullanabilmişlerdir. Örneğin tarihte kölenin, efendisi veya siyah ırkın beyaz ırk karşısında madun konumda olmasına zemin hazırlayan çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Kadın-erkek ilişkisi de bu konudaki en önemli örnektir. Zira kadın-erkek ilişkilerindeki eşitsizlik binlerce yıldır devam etmekte olup bugününün çağdaş toplumlarında bile tamamen çözülebilmemiş değildir. Siyah ırk ile beyaz ırk arasındaki ilişkinin siyahi aleyhine işleminin altında yatan sebepler biri yasa koyucuların beyazlardan oluşmasıdır ve aynı bakış açısıyla kadın-erkek eşitsizliği de açıklanabilir. Cinsiyetler arasındaki bu durumu araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı ortaya koyacağız. Çağdaş toplumlarda da geçerli olmak üzere tarih boyunca yasa koyucu organlar genellikle erkek egemenliğinde olmuş kadımlar politik yaşamda çoğunlukla yok sayılmıştır. Erkek egemen parlamentolar veya çeşitli kurum ve örgütlerin çıkardığı yasalar ya da uygulamalar çoğunlukla kadının aleyhine işlemiştir. Bu durum kadın-erkek ilişkilerinde kadınının erkek karşısında madun ve mağdur olmasına sebep olmuştur.

Özetle ifade edilebilir ki tarih boyunca bütün toplumlarda yasa koyucular kadın aleyhine birçok düzenleme yapmış ve kadın kimliğinin ikinci cins olmasına sebep olmuştur. Kadımlar erkekler elinden çıkan kanunlar ve çeşitli düzenlemelerle

çoğu zaman mağdur edilmiş ve hayatın birçok alanında yok sayılmasına sebep olunmuştur. Araştırmamızın bu aşamasından sonra eğitim hakkı, soyadı sorunu, politik katılım, miras hakkı, karı-koca ilişkileri, ekonomik katılım, beden politikası, kamusal yaşam ve suç-ceza ilişkileri gibi alanlarda cinsiyet eşitsizliği ve yasal düzenlemeler arasındaki ilişkiyi inceleyecek, kadının mağdur ve madun olmasına sebep olmuş çeşitli düzenlemeleri hem batılı toplumlar hem de Türk toplumu açısından ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Kadınların Eğitim Hakkı

Eğitim, insanoğlunun toplumsal hayata entegre olması, yaşadığı toplumun değerlerini edinip insani özellikler kazanmasını sağlayan bir süreç olması bakımından en temel ihtiyaçlardan biridir (Avcı, 2012). Fakat son birkaç yüzyıla kadar batılı devletlerde de Türk toplumunda da eğitim kurumları din merkezli olup, devletlerin, halkın eğitim seviyesini yükseltmek gibi bir kaygısı olmamıştır. Amerika ve İngiltere’de dini eğitim kurumlarının ve ev eğitiminin yerini yeni okulların almaya başlaması 1750’leri bulmuştur (Cubberley, 2004). Osmanlı’da da benzer şekilde halkın geneli için bir eğitim hizmeti verilmemiştir. İlköğretim düzeyinde Kur’an ve din eğitimi veren sıbyan mektepleri, yükseköğretim düzeyinde ise matematik, tıp, coğrafya, tarih, felsefe ve astronomi gibi derslerle birlikte tefsir, fıkıh, hadis, kelim gibi dini derslerin de verildiği ve özellikle dini ilmin ön planda olduğu medreseler hizmet vermiştir. Fakat medreselere sadece erkekler gidebilmiştir ve kız çocuklarının eğitimi için hizmet eden herhangi kurum olmamıştır (Akyüz, 1997). Russel, egemen güçlerin her dönem ve her koşulda mevcut düzeni sürdürmek amaçlı tedbirler aldığını ve bu nedenle kız ve erkek çocukların eğitiminin önemli ölçüde göz ardı edildiğini söyler (Russell, 2015). Batılı toplumlar da Osmanlı da geleneksel yaşam biçimlerinin devam ettirilmesi amacıyla politikalar geliştirmiş ve uzun yıllar boyunca kadına eğitim hakkı verilmemiştir. Batılı toplumlarda kız çocuklarının manastır eğitimi dışında eğitim alması politikacılar ve büyük kitleler tarafından eleştirilmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır. Bu nedenle batılı devletlerde kadınların eğitim haklarından faydalanması yirminci yüzyılı bulmuştur (Sonnet, 2005). On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde bile Fransa’da kadınlar geleneksel modelde eğitim almaya devam etmiş, yeni reformlardan uzak durulmuş ve hâkim görüş pek değişmemiştir (Felski, 1995). Osmanlı’da ise kız çocukları yine batıda olduğu gibi geleneksel yöntemlerle yetiştirilmiş, kızların eğitiminden, genellikle ahlak ve ev eğitimi anlaşılmıştır. Bu nedenle her iki toplum tipinde kadınların okur yazarlık oranları erkeklere göre oldukça düşük seviyelerde kalmıştır.

Tanzimat Dönemi kız çocuklarının eğitimi konusunda bir dönüm noktası olmuş ve bu dönemde çeşitli eğitim imkanları tanınmıştır (Kurnaz, 1997). Osmanlı’da klasik medrese eğitiminin terkedilerek modern eğitim anlayışının benimsenmesinin ilk adımı olarak bilinen Maarif-i Umumiye Nizamnamesi 1869 yılında düzenlenmiş ve bu düzenleme ile sıbyan mektepleri, kız ve erkek çocuklarına zorunlu hale getirilmiştir (Çağır & Türk, 2017). Bu okullarla çocukların dini eğitim almaları ve güzel

ahlak edinmeleri amaçlanmıştır. Cinsiyetçi ahlak eğitimleri verilmesine rağmen kız çocuklarının eğitiminin gündeme gelmesi ve kamusal alana dahil edilmesi bakımından önemli bir başlangıç olarak görülebilir. Bu nizamname ile kızların eğitimiyle ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmış ve öğretmen okullarının açılması kararlaştırılmıştır (Kodaman, 1999). Yine bu nizamname ile kız çocuklarına tarih, coğrafya, dil bilgisi, hesap işleri gibi birkaç genel kültür dersinin yanında din dersi, ev idaresi, dikiş nakış ve musiki gibi toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili çeşitli derslerin verilmesi kararlaştırılmıştır (Çağır & Türk, 2017). Nizamnameden birkaç yıl sonra kız ve erkek çocuklarının eşit eğitim hakkını mümkün kılan ve Osmanlı'nın ilk anayasası olma özelliğini taşıyan Kanun-i Esasi düzenlenmiştir. Düzenlemede eğitimle ilgili maddelere yer verilmiş ve tıpkı batılı devletlerde olduğu gibi kız ve erkek çocukların eğitim ortamlarının ayrı olmasına karar verilmiştir. Bu düzenleme ile kız çocuklarının okullaşma oranları bir anda artmasa da toplumun algısal hazır oluşunu sağlama bakımından önemli bir adım olmuştur.

Kadınlara eğitim haklarının tanınması tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de yirminci yüzyılla birlikte hız kazanmıştır. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde kadınların eğitimi konusunda önemli adımlar atılmış ve eğitim seviyelerinde hızlı bir artış dönemi başlamıştır. Zaman zaman yaptığı konuşmalarda kadınların eğitimine önem verilmesi gerektiğini söylemiş bu düşüncesini devlet politikalarına da yansıtmıştır. 1923 İzmir mitinginde M. Kemal'in Türk kadınına hitabından bir bölüm şöyledir:

Bugünün ihtiyaçlarından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini sağlamaktır. Bundan dolayı kadınlarımız da âlim ve fen bilgini olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün öğrenim derecelerinden geçeceklerdir. Sonra kadınlar, sosyal hayatta erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin yardımcısı olacaklardır (Taşkıran, 1973, s. 83).

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yapılan çeşitli düzenlemeler ve dönemin Cumhurbaşkanı Atatürk'ün söylemleri devletin uyguladığı genel politikanın kadınların lehine olduğunu göstermektedir. Fındıkoğlu, eğitim alanında yapılan yatırımlar ve atılan adımlar sayesinde eğitim, halkın tabanına yayılmıştır (Karaca, 2015). Fakat bu düzenleme ve politikalar bir taraftan kadınların eğitimi önündeki engelleri kaldırırken diğer taraftan da zaman zaman cinsiyet kimliklerinin inşa edilmesine zemin hazırlamıştır. Zira devlet, eğitimde fırsat eşitliği ilkesini benimsemiş olsa da bu anlayışı eğitim programlarına, ders kitaplarına ve eğitim politikalarına tam anlamıyla yansıt(a)mamıştır. Üstel, erken cumhuriyet dönemi ders kitaplarının kadın yurttaşla ilgili cinsiyetçi mesajlar verdiğini ve keskin bir özel alan-kamusal alan ayrımı yaparak cinsiyetçi iş bölümünü işaret ettiğini söyler (Üstel, 2008). Ders kitaplarında öğrencilere kadınların ve erkeklerin yaratılışlarıyla ilgili sorumluluklarının farkında olmalarına dayalı ve bunu bir görev dağılımı olarak kabul etmelerinin gerekliliğiyle ilgili görseller ve yazılı mesajlar işlenmiş, erkeğe kadını koruma görevi verilirken

kadın, namusla ilişkilendirilmiştir (Üstel, 2008). Helvacıoğlu da ders kitaplarının içerikleri ile ilgili araştırma yapmış ve benzer sonuçlar elde etmiştir. Kitaplardaki çeşitli resimler ve metinlerde, *baba evin reisi ve direği, anne ise onun yardımcısı ve ev işlerinden sorunlu kişi* olarak yansıtıldığı tespiti yapılmıştır (Helvacıoğlu, 1996). Benzer içerikler batılı devletlerin ders kitaplarında da görülmektedir. Alain Mouniotte (1996) Fransa’da yaptığı bir incelemede yurttaşlık ders kitaplarının kız ve erkek cinsiyetliyle ilgili cinsiyetçi mesajlar verdiğini tespit etmiştir (Üstel, 2008). Clark ve Mahoney (2004) Amerikan tarih kitaplarında kadınlara kadın aleyhine sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Yine Holmqvist ve Lisolette (2007) ders kitaplarını incelemiş ve cinsiyet eşitsizliğine sebep olacak mesajlar ve mesleki bakımdan çeşitli kalıp yargılar yansıtıldığını tespit etmiştir (Nurlu, 2018). Evans ve Davies (2000) yine başka bir araştırmada erkeklerle ilgili basmakalıp cinsiyetçi içerikler yansıtıldığını tespit etmişlerdir (Evans & Davies, 2000).

Erken cumhuriyet döneminde cinsiyetçi politikaya doğrudan veya dolaylı olarak hizmet eden bir başka uygulama da Kız Enstitüleri olmuştur. Sancar’ın da ifade ettiği gibi Kız Enstitüleri bir taraftan modernleşmeye diğer taraftan da kadınlara dişil beceriler kazandırılmasına hizmet etmiştir (Sancar, 2014). İlk kuşak Cumhuriyet kızları bu enstitülerle birlikte mesleki eğitimden önce ideolojik ve dişil kimlik eğitimi alarak toplumsal yapının oluşturulmasına katkı sağlamışlardır (Akşit, 2015). Bu eğitim kurumlarında kızlara cinsiyet rollerini pekiştirecek dikiş nakış, ev ekonomisi, yemek pişirme ve vatandaşlık eğitimi dersleri verilmiştir (Akşit, 2015). Bu sayede toplumsal anlamda kadın kimliğinin üzerine düşeni layıkıyla yapması sağlanmaya çalışılırken bir diğer yandan çağdaş kadın kimliği altına domestik bir özelliğinin yüklenmesine zemin hazırlanmıştır.

1.2. Bir Statü Aracı Olarak Mülkiyet ve Miras Hakkı

Ekonomik güce sahip olma bireyi güçlü kılmakta ve ona çeşitli avantajlar sağlamaktadır. Bu nedenle kadınla erkek arasındaki ekonomik unsurlara erişme ve faydalanma farklılıkları kadının erkek karşısında zayıf taraf olmasına sebep olan önemli bir diğer unsurdur. Batılı devletlerde de Türk toplumunda da yine diğer konularda olduğu gibi mülkiyet edinme ve miras konusunda da uzun yıllar boyunca eşit olmayan uygulamalar görülmüştür. Kadın, çeşitli yöntemlerle edindiği mülkiyeti kullanma hakkına sahip olamamış ve yetkisini babası ya da kocasına devretmek zorunda kalmıştır. Zira kadın hem eğitimsiz olduğu için para ve mirası yönetme konusunda yetersiz görülmüş hem de sosyal hayatı sınırlı olduğu için bunu yapması pek mümkün olmamıştır. Bu eşitsiz uygulama da kadının erkek karşısındaki statüsünün zayıflamasına ve ona bağımlı hale gelmesine sebep olmuştur. Bazı batılı devletler sadece bununla kalmamış çeşitli düzenlemelerle erkeğin otoritesini mutlaklaştırmak için kadınların resmi işlemler yapmasını kocasının iznine bağlamıştır. 1865 Pisanelli Yasası ile kadınların ticari faaliyetlere katılmaları, yasal işlemler yapmaları, çocuklarının vasisi olmaları ve mülkiyetini ve mirasını kullanmaları yasaklanmıştır (Grazia, 2005). 1791 Fransız Anayasası ile kadınların çeşitli hakları tanınmış evlilik ve miras konusunda önemli adımlar atılmış ve kadınların da mirastan eşit şekilde

faydalanmaları sağlanmıştır. Fakat zaman zaman geri adımlar atılmış ve aile mülkiyeti üzerinde erkeğe tam yetki verilerek kadının kendine ait malları kocasının himayesine devredilmiştir (Arnaud-Duc, 2005). İngiltere’de geleneksel yöntemlerden uzun yıllar boyunca vazgeçilmemiş ve kadınların mülk ve kazançlarının erkek hakimiyetinden kurtulması on dokuzuncu yüzyılın sonunu bulmuştur (Sohn, 2005). İngiltere’de kadının yasal kimliği erkeğin yasal kimliği içinde tanınmıştır. Ünlü İngiliz hukukçusu Blackstone *koca ile karı birdir ve bu bir kocadır* sözüyle dönemin İngiltere’sinin kadın politikasını yansıtmaktadır (Arnaud-Duc, 2005). Yüzyılın sonunda *Evlü Kadınların Mülkiyet Yasası* düzenlenmiş, bu düzenlemeyle kadının mülkiyet hakkı tanınmış ve sözleşme yapma hakkı verilmiştir (Sineau, 2005). Özetle Batılı devletlerde yakın tarihe kadar kadınların miras ve mülkiyet hakkı inanç sistemleri ve geleneksel yapının etkisinde kalmış, fakat günümüz toplumunda bu sorunlar tamamen çözülmüştür

Osmanlı toplumunda da benzer şekilde kadının, mülk ve miras konusunda erkeğin gölgesinde kaldığı söylenebilir. Fakat Osmanlı kadını erkeğin himayesinde olsa da batılı devletlerden farklı olarak mirastan pay alma ve mülk edinme hakkından mahrum bırakılmamıştır. Çünkü Osmanlı’da İslam hukuku uygulanmaktaydı ve Kur’an-ı Kerim miras konusuna net ölçüler belirlemiştir. Osmanlı kadını İslam hukukunun tanıdığı hakla evlendikten sonra mülkiyet kaybı yaşamamış ve kadınlar haklarını kocaya devretmek zorunda kalmadan hukuken mülkleri üzerinde tasarruf sahibi olabilmişlerdir (Akyılmaz, 2017). Osmanlı’da miras uygulamaları Kur’an-ı Kerim’in Nisa Suresi ilgili ayetine göre gerçekleşmiştir. Mirasın, kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın hak olduğunu ifade etmekle birlikte pay etme konusunda farklı ölçüler kullanılmıştır. Ayet, pay etme usulünden bahsetmiş ve erkeğin iki pay kadının ise bir pay alacağına hükmetmiştir. Fakat miras, ölen kişinin kız ve erkek kardeşleri arasında pay edilecekse cinsiyet ayrımı olmaksızın eşit miras verilmesi emrolunmuştur. İslam dininde kadınla erkek arasında mirası pay etmede bir ayırım yapılmıştır fakat bu ayırım çeşitli koşullara bağlanmıştır.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Yeni Türk Devleti’nin kurulması sonrasında medeni hayat ve hukuk sisteminde çeşitli düzenlemeler yapılmış, mülk ve miras konusu 1926 Türk Medeni Kanunu ile son halini almıştır. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ve Türk Medeni Kanunu cinsiyet ayrımcılığına çağdaşlarında olduğu gibi net bir şekilde son vermiştir. Fakat kanunların kadına hak tanıdığı konular özellikle geleneksel toplumlarda halktan her zaman anında karşılık bulamamıştır. Miras ve mülk hakkı günümüz çağdaş toplumlarında bir sorun olmaktan büyük bir oranda çıkmış olsa da zaman zaman geleneksel yöntemlerin uygulandığı da görülebilmektedir. Buna rağmen cinsiyet eşitsizliğinin en büyük oranlarda çözüldüğü eşitsizliklerden birinin mülkiyet ve miras hakkı olduğu söylenebilir.

1.3. Kimlik Edinme Aracı Olarak Soyadı Uygulaması

Soyadı veya aile adı son birkaç yüzyıldır kullanılan ve bireyin ait olduğu aile veya akrabalık sistemini gösteren bir adlandırma biçimidir. Bu adlandırma yöntemi nüfusun artması, bireyin tanınmasının gerekli hale gelmesi, çeşitli resmi işlemlerdeki karışıklıkların önlenmesi ve akrabalık sistemlerinin oluşturulma ihtiyacının ortaya çıkması gibi birçok sebepten ötürü geliştirilmiştir. Dolayısıyla soyadı bireyin dahil olduğu grubu ifade etmekte ve sosyal kimliğinin belirlenmesi ve inşa olmasında etkili olmaktadır.

İnsanlar soyadını *doğum, evlenme ve değiştirme* gibi üç farklı yöntemle alırlar. Bunların dışında bir de soyadı uygulamasının başladığı dönemde vatandaşlara kendi soyadlarını tercih etme hakkına verilmiştir -ki buna da *seçme yöntemi* denilebilir. Bu yöntemlerin tamamında erkek egemen bir anlayış vardır ve kadınlar erkeklerle tabi olmak zorunda bırakılmıştır. Doğan çocuk babasının soyadını alır ve eğer çocuk erkekse hayatı boyunca soyadını değiştirmek zorunda kalmadan kullanabilir. Doğan çocuk kız ise yine babasının soyadını alır ve bu soyadı emanet olarak evleninceye kadar taşıyıp evlendikten sonra hayatına yeni giren bir başka erkeğin yani kocasının soyadını alarak yeni bir kimliğe bürünür. Kadının evlenmekle birlikte soyadını değiştirmek zorunda bırakılması uzun zaman çeşitli mağduriyetler yaşamasına ve bu anlamda kocasına tabi olmak durumunda kalmasına sebep olmuştur. Bu durum zamanla değişip yeniden düzenlenmiş olsa da geleneksel yaşam biçimlerinde ve toplumsal alışkanlıklarda hegemonik erkek modelinin yerleşmesi nedeniyle kültürel anlamda tam olarak ortadan kalkmış değildir.

Batılı devlerde yirminci yüzyıla kadar aile adı uygulamasında erkek egemen anlayış benimsenmiş ve ancak yirminci yüzyıl itibariyle aşamalı bir şekilde terk edilmiştir. Kanunlar açık şekilde erkek egemen sistemi desteklemiş kadının evlilik, aile kaydı, akrabalık sistemi ve kimlik edinme gibi konularda ikinci cins olmasına zemin hazırlamıştır. Almanya medeni hukuku 1794 yasası ile *evlenen kadın kocasının soyadını alır* hükmünü yasalaştırmış ve kadını soyadı ve aile kaydı bakımından erkeğe bağımlı hale getirmiştir. Yine 1896'da Alman Medeni Kanun'u ile yeniden düzenleme yapılmış ve aile kurumunun kocanın soyadıyla temsil edilmesi gerektiği hükmedilmiştir (Moroğlu, 1999). Devam eden aşamalarda tedricen soyadı konusunda eşitlik ilkesi benimsenmiş ve bu günkü halini almıştır. 1912 yılında yürürlüğe giren İsviçre, Fransa ve diğer birçok Avrupa ülkesinin Medeni Kanun'u kadını yine soyadı konusunda erkeğe bağımlı kılmıştır (Atasoy, 2015).

Türk Medeni Kanunu ile soyadı düzenlemesi 1926 yılında yapılmış ve 153. madde ile kadın soyadı konusunda kocasının himayesine verilmiştir. TMK 153: *Karı, kocasının aile ismini taşır*. Bu uygulama 1997 yılında değiştirilmiş ve kadına evlenme aşamasında eğer isterse kocasının yanında kendi soyadını da kullanma hakkı verilmiştir. TMK soyadı kanun maddesi ile karı koca ilişkileri ve akrabalık

sisteminde açıkça ve resmi bir dille hegemonik erkek anlayışını benimsemiştir. Kanunların soyadı konusundaki bu taraflı tutumu *doğumla soyadı edinme, soyadı değiştirme ve ilk defa soyadı edinme (soyadı seçme)* yöntemlerinde de görülmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti 1934 yılında soyadı düzenlemesi yapmış, bütün vatandaşların bir soyadı seçmesi istenmiş ve soyadı seçme hakkını kocaya vermiştir. Bu aşamada kadınların soyadı konusunda kanunen söz hakkı olmamış ve himayesinde olduğu erkeğe -babaya veya kocaya- tabi olmuştur. SK Md. 4: “*Soyadı seçme vazifesi ve hakkı evlilik birliğinin reisi olan kocaya aittir*”. Bir başka soyadı edinme yöntemi olan *soyadı değiştirme* usulünde de benzer bir tutum görülmektedir. Evli kadın tek başına soyadını değiştirme talebinde bulunamıyor, bu hak kanunlar tarafından erkeğe veriliyor. Erkek, soyadını değiştirdiği durumda karısı ve reşit olmayan çocukları da soyadını değiştirmek zorunda kalmaktadır (İlgöz, 2009). Kadın bu uygulamada erkek insafına terkedilmiş ve diğer soyadı edinme yöntemlerinde olduğu gibi yok sayılmıştır. Zaman zaman yaşanan çeşitli mağduriyetler olmuştur. Örneğin kariyer sahibi olan kadın soyadına marka değer kazandırmış ve kocasının soyadı değişikliği yapmasıyla birlikte bu anlamda kayıp yaşayabilmiştir. Bu nedenle söylenebilir ki, kadının yaşadığı mağduriyet sadece özel ve sosyal hayatla sınırlı kalmamış aynı zamanda hayatın diğer alanlarına da sirayet etmiştir.

Soyadı edinme denince akla ilk gelen uygulama *doğumla soyadı edinme* yöntemidir. Çocuk, doğar doğmaz ona ebeveynleri tarafında bir isim verilir ve anne-baba bu ismi seçme konusunda belli kriterler çerçevesinde özgürdür. Fakat çocuğa verilecek soyadı bellidir ve bu hak babaya aittir. Batılı devletlerde de Türk toplumunda da çocuklar uzun yıllar boyunca babasının soyadını kullanmıştır. Son yıllarda batılı devletler bu konuda çeşitli düzenlemeler yapmış ve erkek hegemonyasını nispeten ortadan kaldırmıştır. Fakat Türk toplumunda bu uygulama devam etmektedir ve bundan sonra da uzun yıllar boyunca devam edecek gibi görünmektedir. Bu aşamada soyadı uygulamasının gözden kaçan bir başka noktasına da dikkat çekmeye çalışacağız.

Çocuğa doğumla birlikte babanın soyadını vermenin yanında nüfus hizmetleri çerçevesinde babanın aile nüfus kaydına işleniyor. Bu da çocuğun baba tarafının akrabalık sistemine dahil edilmesi anlamına geliyor. Aynı durum evlenen kadın için de geçerlidir. Kadın, evlenmekle birlikte baba tarafının aile kaydından ayrılıp kocasının aile kaydına taşınır ve boşanma olmadığı sürece böyle devam eder. Eski akrabalık sisteminden ayrılan kadın yeni bir sisteme dahil olur ve bu durum zamanla oluşacak kimliğinde etkili olur. Bu konudaki düzenlemeler Nüfus Kayıt Hizmetleri Kanununda (NHK) yapılmıştır. NHK 23. Md: *Evlenen kadının kaydı kocasının hanesine taşınır. Kocasını ölen kadın yeniden evlenmedikçe ölen kocasının aile kütüğünde kalır. Ancak dilerse babasının kütüğüne dönebilir*” (Nüfus Hizmetleri Kanunu, 2006). TMK 23. madde ile yasa koyucu kadını akrabalık sistemlerinde de yine erkeğe tabi kılmış ve ataerkil sistemi resmi dille desteklemiştir. Bu durum çocuk

ve kadın açısından tek taraflı bir aile mensubiyeti durumu doğurmakta, çocuğu da kadını da erkeğin ailesi ve akrabalık sistemine daha yakın hale getirmektedir (Göztepe, 1999).

Soyadı düzenlemesinin ve aile nüfus kayıt işlemlerinin erkek merkezli olması nedeniyle bütün dünyada yirminci yüzyıl sonlarına kadar çocuğun velisi olarak baba kabul edilmiştir. Yine soyun babadan devam ettiği düşüncesi uzun yıllardan beri ve bütün toplumlarda hâkim düşünce olmuş, erkek cinsiyeti üstün cins olarak kabul edilmiştir. Aileler bu nedenle erkek çocuğu kız çocuğa göre daha fazla istemiş ve soyu, erkek çocuğun sürdürdüğünü düşünerek kızı ikinci plana atmıştır. Bu irrasyonel düşünce biçimi de hiç şüphe yok ki soyadı ve aile nüfus kayıt işlemleriyle yakından ilgilidir.

1.4. Politik Katılım Hakkı

Dünya devletlerinde on dokuzuncu yüzyıldan itibaren antidemokratik uygulamalar aşamalı bir şekilde terkedilmeye ve demokratik yönetim biçimleri yaygınlaşmaya başlamıştır. Fakat halkın siyasi katılımı sürecinde çeşitli eşitsizlikler yaşanmış ve kadın kamusal alan özel alan ayrımında yine mağdur olan taraf olmuştur. Kadınlar, bugünün demokratik ülkeleri başta olmak üzere birçok dünya devletinde kamusal alanda yok sayılmış ve antidemokratik uygulamalara maruz kalmıştır. Eski Yunan kent devletlerinde kadınlar yurttaş sayılmamış ve batılı devletlerde uzun yıllar boyunca oy kullanma hakkı tanınmamıştır (Kışlalı, 1996). Kadın uzun yıllar boyunca politik katılım hakkından mahrum bırakılmış ve gerekçe olarak da *yetersizliği* gösterilmiştir. Oysa politik katılım yetersizliği sadece kadın cinsiyeti has bir durum değildir. Seçme seçil hakkı gündeme geldiği zaman erkeklerin yetkinlik durumu gündeme getirilmemiş ve politik katılım yetersizliği sadece kadına atfedilerek kamusal alandan uzak tutulmuştur.

Yirminci yüzyıldan itibaren aşamalı bir şekilde dünya devletleri kadınlara siyasi katılım hakkı vermeye başlamış ve bu durum yirminci yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Kadınların demokratik haklarına kavuşması hem uzun zaman almış hem de sancılı süreçler yaşanmıştır. Zira kadını özel alana hapseden geleneksel yapı siyasetin erkek yapısına uygun olduğu görüşünü savunmakta ve bu konuda kadının yetersizliğini savunmakta ıstar etmekteydi. Bu nedenle batılı devletler de dahil olmak bazı yönetimler kadının politik katılım hakları önündeki engelleri kaldırma ve ona kamusal alan yolunu açma konusunda isteksiz davranmış, karşı çıkmış ve ertelemiş, daha sonraki aşamalarda ise kadın lehine yapılan düzenlemeleri baskı nedeniyle gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla kadın lehine yasal düzenlemeler yapılırsa da bu durum siyasi partilerin politikalarına yansımadağı için günümüzde parlamentoların kadın politikacı oranları beklenen düzeye ulaşmamıştır.

Tablo 1. Dünya Parlamentolarında Kadın Üye Dağılımı

Yıl	1945	1955	1965	1975	1985	1995
Parlamento sayısı	26	61	94	115	136	176
Kadın Parlamenter (%)	3,0	7,5	8,1	10,9	12,0	11,6
Kadın Senatör (%)	2,2	7,7	9,3	10,5	12,7	9,4

Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009; TBMM, Ankara, 2009.

Tablo 1’den görüldüğü üzere kadın katılımının olduğu dünya parlamentolarının sayısında her dönem düzenli artışlar gerçekleşmiş ve yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde bütün dünya devletleri kadınların parlamentoya katılımlarını sağlamıştır. Fakat kadınların parlamentoya kabullerinin üzerinden yaklaşık yüz yıl geçmesine rağmen katılım oranlarında beklenen artışlar gerçekleşmemiş, %10 seviyesini geçememiştir. Değerlerin bu derece düşük seviyelerde kalması anlaşılması güç bir durumdur. Zira nüfusun %50 sini temsil eden kadınlar temsil hakkından mahrum olmakta ya da feragat etmektedir. Aslında bu tablo göstermektedir ki kadınların politik katılımı yasalara yansımış olsa da siyasi yaşama tam anlamıyla yansımamıştır. Bütün gelişmiş Batı ülkeleri kadına siyasi haklarından faydalanma özgürlüğünü henüz yakın zamanda vermiştir. Bu demokratikleşme süreci kimi ülkelerde iki aşamalı bir şekilde gerçekleşmiş, kimilerinde de sadece sözde kalmış, fiilen bu pek mümkün olmamıştır. Kadına siyasi hakların verilmesi konusunda İskandinav ülkeleri daha eşitlikçi bir politika benimsemişken ABD, İngiltere ve Fransa gibi demokratik olduğu düşünülen ülkelerde antidemokratik uygulamaların yasalardan çıkarılması zaman almıştır. Ayrıca bir kısım ülkeler kadının politik yaşama katılımını sadece yasal düzenlemelerde kabul etmiş fakat bunu parti ve devlet politikalarına yansıtmamıştır. Konu parlamentolarda gündeme geldiğinde uzun uzadıya tartışmalar yapılmış ve bazı ülkeler kadını değil sadece kanunu kabul etmekle kalmıştır. Yani yapılan yasal düzenlemeler politik yaşama yeteri kadar etki etmemiş ve yine parlamentolar erkek egemen bir yapıda olmaya devam etmiştir. Bugün dünya parlamentolarına bakıldığında kadın-erkek eşitliğini sağlamayı başaran ve kadına siyasi haklarını somut bir şekilde kullanma hakkını tam olarak verebilen bir devlet olmadığı görülmektedir (Sineau, 2005). Kadınlar, Avrupa ve Kuzey Amerika’da demokratik haklarını elde edebilmiş olsalar da politik alanda çok sınırlı bir rol aldıkları görülmektedir. Görünen o ki demokratik haklarını resmîyette elde etmenin yanında dışlama politikasına da karşı koymak zorunda kalmışlardır. Zira kadınlar, siyasi partilere kabul edilmelelerine rağmen üst yönetime çıkmakta oldukça zorlanmıştır (Sineau, 2005). Dünya genelinde parlamentolarda kadınlara siyasi katılım hakkı verilmesi bazı büyük devletlerde oldukça geç kalmış ve kadın parlamenter oranları da beklenen düzeye çıkmamıştır.

Bugünün en demokratik olduğu düşünülen ABD ve İngiltere gibi ülkelerde kadının politik katılım hakkının yasalaştırılması oldukça gecikmiş ve kadın parlamenterler oranı da düşük seviyelerde kalmıştır. Fakat İsveç, Hollanda, Norveç, Danimarka, Finlandiya ve İzlanda gibi Kuzey Avrupa ülkelerinde ise hem demokratik yaşama geçişten sonra kadınla ilgili düzenlemeler çok gecikmemiş hem de kadın parlamenter oranları tatmin edici seviyelere ulaşmıştır. Bu da göstermektedir ki bir kısım devletler politik yaşama kadını değil sadece kadınla ilgili kanunu benimsemiş, bunu devlet ve parti politikalarına yansıtmamıştır. Kadına politik katılım hakkını çeşitli baskılardan dolayı veren fakat kamusal alanda çalışma alanı oluşturmayan devletler politik yaşama kadını değil sadece kanunu kabul etmiştir. Gelişmiş batılı devletlerden bazı önemli örnekler şöyledir: İngiltere’de siyasi katılım hakkı her iki cinsiyete de aşamalı bir şekilde verilmiş 1918 yılında 30 yaş üstü kadınlara oy kullanma hakkı tanınmıştır. Kadınların tam yurttaşlık hakkını kazanmaları 1928 yılı düzenlemeleri ile mümkün olmuştur (Grazia, 2005). Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Fransa’da kadınların politik katılım hakkı parlamentoya gelmiş fakat kabul edilmemiştir. Konu 1925, 1932 ve 1935 yıllarında da parlamento gündemine getirilmesine rağmen ısrarla reddedilmiştir. Uzun yıllar boyunca tartışılan kadınların medeni hakları ancak 1938’de, siyasi katılım hakları ise 1944’te kabul edilmiştir (Grazia, 2005). Fransız hükümetlerinin kadınlara siyasi katılım hakkı tanımalarındaki isteksizliği yasal düzenleme sonrasında da devam etmiştir.

Osmanlı devletinde erkek egemen bir yönetim anlayışı vardı ve yönetim biçimi mutlak monarşiye dayalı olduğu için erkekler de dahil olmak üzere halkın genel anlamda politik katılım hakkı yoktu. On dokuzuncu yüzyılda Sened-i İttifak ile ilk kez padişahın yetkileri sınırlandırılmış ve ilk demokratik adım atılmıştır. Ardından Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı ile devam edilmiş ve 1876’ya gelindiğinde demokratik hayata atılan en büyük adım olan Kanuni Esasi düzenlenmiştir (Gümüş, 2008). Kanuni Esasi’nin kabulünün ardından ilke seçimler 1877’de yapılmış ve böylece Osmanlı toplumunda demokratik yaşam resmen başlamıştır (Sarıkoca, 2010). Kanuni Esasi demokratik uygulamaların ilk adımı olmak birlikte cinsiyet ayrımının yasa koyucu tarafından resmen başlatıldığı bir düzenlemedir (Yamaç, 2014). **Kanuni Esasi 65. Md.** *Heyeti Mebusan miktarı âzası tebaai Osmaniyeden her ellibin nüfus zükûrda bir nefer olmak itibariyle tertip olunur.* Bu kanun maddesiyle iktidar, siyasal yaşamda kadının varlığını resmen göz ardı etmiş ve *kamusal alanda cinsiyet ayrımı* devletin resmi söylemine dahil olmuştur. Türk toplumunda demokratikleşme ve politik katılım süreci Osmanlı döneminde başlamış, fakat bu sürece kadınlar dâhil edilmemiştir. Kadınların gerek Türk toplumunda gerekse diğer dünya ülkelerinde parlamentolara dâhil olmaları ve politik katılım haklarını elde etmeleri daha sonraki dönemlere ertelenmiştir. Türkiye’de bu anlamdaki asıl önemli ve büyük adımlar erken cumhuriyet döneminde atılmıştır (TBMM, 2009).

Yeni Türk devletinin kurulması ve rejimin değişmesiyle birlikte antidemokratik bir yöntem olan saltanatın yerine parlamenter sistem getirilerek demokratik-

leşme bakımından ikinci büyük adım atılmıştır fakat yine politik hayatta kadın, hesabın dışında tutulup yok sayılmıştır. Zira Yeni Türk Devleti Osmanlı'nın murisi olduğu için devlet geleneklerinde çeşitli benzerlikler görülmüş ve yeni kanunlarda yine kadının aleyhine işleyen maddeler yer almıştır. Devlet, halkın siyasi katılım hakkını ayırım yapmadan devam ettirmiş fakat kadını yok saymaya devam etmiştir. 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu 10. md kadının siyaset dışı bırakan ilk yeni düzenleme olmuştur. *On sekiz yaşını ikmal eden her erkek Türk meb'ûsan intihabına iştirak etmek hakkını haizdir*. Bu düzenleme ile kadınların seçimleri katılımı resmen engellenmiş ve bu durum dört seçim dönemi boyunca devam etmiştir. 1924 Anayasasında 10. madde "*Her Türk, milletvekili seçimine katılma hakkına sahiptir*" biçiminde düzenlenmiştir. Kanun maddesi önce kadınların da seçime katılabileceği yönünde yorumlanmış ve itirazlar üzerine yeniden düzenlenerek "*On sekiz yaşını dolduran her erkek Türk, milletvekili seçimine katılma hakkına sahiptir*" şekline dönüştürülmüştür (Taşkıran, 1973). Kadınla erkek siyasal hayatta farklı statülendirilmiş ve bu eşitsizlik sosyal hayata da sirayet etmiştir. Siyasette yok sayılan kadının durumu daha sonra eve, çarşıya, pazara, mirasa, eğitime ve daha hayatın birçok alanına sirayet etmiştir.

Türk kadınının politik katılım hakkını elde etmesi büyük uğraşlar sonrasında ve aşamalı bir şekilde mümkün olmuştur. Birçok girişim parlamentoda reddedilmiş ve önce 1930 belediye seçimleri, ardından 1933 köy düzenlemesi ile muhtarlık ve ihtiyar heyetine girme imkânı ve sonrasında 1934 yılında Türk kadını demokratik katılım hakkını elde etmiştir (Taşkıran, 1973). Yasa koyucunun yaptığı düzenlemeler uzunca bir dönem kadının siyasi katılımını sağlamak için yeterli olmamış ve kadın, parti politikaları ve geleneksel yaşam biçiminin önüne koyduğu engellerle karşılaşmıştır. 1934'ten neredeyse 2000'li yıllara kadar kadının katılımı ile ilgili yasal düzenlemeler parti politikalarıyla desteklenmeyince işlevsiz bir kanun maddesinden öteye gidememiştir.

Tablo 2. 1934'ten İtibaren Kurulan Hükûmetlerin TBMM'de Kadın Milletvekili Sayıları

Dönemi	Yıllar	Toplam Milletvekili Sayısı	Kadın Milletvekili Sayısı	Oranı
5. dönem	1935-1939	399	18	% 4,5
6. dönem	1939-1943	429	16	% 3,7
7. dönem	1943-1946	455	16	% 3,5
8. dönem	1946-1950	454	9	% 2,0
9. dönem	1950-1954	472	3	% 0,6
10. dönem	1954-1957	535	4	% 0,7
11. dönem	1957-1960	575	8	% 1,3
12. dönem	1961-1965	450	3	% 0,7

13. dönem	1965-1969	450	8	% 1,8
14. dönem	1969-1973	450	5	% 1,1
15. dönem	1973-1977	450	6	% 1,3
16. dönem	1977-1980	450	4	% 0,9
17. dönem	1983-1987	399	12	% 3,0
18. dönem	1987-1991	450	6	% 1,3
19. dönem	1991-1995	450	8	% 1,8
20. dönem	1995-1999	550	13	% 2,4
21. dönem	1999-2002	550	22	% 4,0
22. dönem	2002-2007	550	24	% 4,4
23. dönem	2007-2011	550	50	% 9,1
24. dönem	2011-2015	550	79 ²	% 14,36
25. dönem	2015-2015	550	98 ³	% 17,82
26. dönem	2015-2018	550	81 ⁴	% 14,73
27. dönem	2018-	600	104 ⁵	% 17,33

Kaynak: Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenteler 1935-2009; TBMM, Ankara, 2009

Tablo 2’de de görüldüğü gibi kadınların ilk kez katıldığı milletvekili seçiminde 18 kadın vekil olarak parlamentoya girmeyi başarmıştır. Sonraki iki seçimde sayıda önemli bir azalma olmamışsa da beklenen artış da yaşanmamış. 1946 seçimleriyle birlikte Türkiye çok partili düzene geçmiş ve partiler arası mücadeleler kadın politikacı sayıları üzerinde etkili olmuş ve sayıda dikkat çekici bir azalma yaşanmıştır. Bu durum 21. dönem milletvekili seçimine kadar devam etmiş uzun yıllar boyunca partiler kadın parlamentelere mesafeli yaklaşmıştır. 21. dönem milletvekili seçimlerinin ardından kadın parlamenter sayılarında düzenli artışlar yaşanmış ve 24. dönemden itibaren kadın katılım oranı ortalama olarak %15 civarına erişmiştir. 2000’li yıllardan sonra dünyadaki çeşitli gelişmelerin ve Türk siyasetindeki bir kısım normalleşmelerin de etkisiyle kadın katılımında önemli artışlar olduğu görülmektedir. Fakat söz konusu durum diğer dünya ülkeleriyle karşılaştırıldığında katılım oranlarının ortalamanın altında olduğu görülmektedir.

1.5. Evlilikte Karı-Koca Hukuku

Kadın ile erkeğin evlenmesi, ortak bir yaşam süreci ve alanı başlatmaktadır. Çiftler bu birlikteliğin başlamasıyla birlikte birey olmaktan çıkıp kolektif bir yapının

²https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MECLIS%20BUL-TENI/2469_2011_0000_0171_0000/0027.pdf

³http://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/docs/Milletvekili/7Haziran2015/2015MV_yas_cinsiyet_egitim_dagilimi.pdf

⁴ <http://www.ysk.gov.tr/tr/1-kasim-2015--26-donem-milletvekili-genel-secimi/3413>

⁵ <http://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/docs/24Haziran2018/2018CBMV-MVCinsiyet.pdf>

kolektif benliğe sahip birer unsur haline gelirler. Bu nedenle artık kişisel özelliklerini bir kenara bırakıp normatif davranışlar sergilemeye başlarlar. Evlilik işleminin ardından oluşan bu yapı, çeşitli kurallar belirlemek ve bunlar sayesinde varlığını sürdürmek zorunda kalır. Yönetim organları kadınla erkek arasında gerçekleşen bu birliktelikte kadının, kocasına dahil olmasına destek vermiş ataerkil bir yapının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çiftlerin evlenmesi, boşanması, ikamet yerleri, evin reisliği, akrabalık sistemi gibi konularda düzenlenen kanunlarda erkek yanlı bir anlayışın olması kadın aleyhine çeşitli eşitsizlikler doğurmuştur. Bu eşitsizliklerin uzunca bir dönem uygulanmasına ve kadının kendi kaderine razı olarak pasifleşmesine temel sebep kanunlarla desteklenmesi olmuştur.

Yakın zamanlara kadar doğu-batı ayrımı olmaksızın evlenme merasimleri din görevlileri tarafından gerçekleştirilmiş ve aile kurumları din gelenekleri tarafından düzenlenmiştir. Kadın, geleneksel yapının etkisinde kalan evlilik merasimlerinde alınıp satılan bir nesne muamelesi görmüş ve bu durum evlendikten sonra da devam etmiştir. Germen hukukunda koca, karısının velayetini ailesinden ya da babasından alarak onu bir nevi satın almış ya da sahiplenmiştir. Yine bir başka gelenekte koca hiçbir gerekçe göstermeden ve herhangi bir gelir taahhüdünde bulunmadan boşama hakkına sahip olmuştur (Sot, 2015). 1816'da Fransa'da boşanma dinsel nedenlerden dolayı yasaklanmış ve bu yasak 1884'e kadar sürdürülmüştür (Arnaud-Duc, 2005). Napoleonik Avrupa'da kadınların medeni hakları 1804 yılında çıkarılan kanunla düzenlenmiş ve bu düzenlemeyle kadınlar tıpkı küçük bir çocuk gibi kocasına tabi kılınıp siyasi haklarından mahrum bırakılmıştır (Sineau, 2005). Yine 1800'lerin sonlarında Norveç, Alman ve İtalyan medeni kanunlarında yasaların temelinde kocanın hükümranlığı anlayışı benimsenmiştir (Arnaud-Duc, 2005). Fransa Medeni Kanun'u 213. madde kadını kocasına itaat etmek zorunda bırakmıştır: "*Bir koca karısını korumakla, bir karı, kocasına itaat etmekle yükümlüdür*". Napoleon, bu maddenin düşünlerde okutulup geline aşağılık duygusunu hatırlatmak ve kadının erkeğe bağlı olduğunu unutturmamak gerektiğini söylemiştir (Arnaud-Duc, 2005).

Batı toplumlarında da Türk toplumunda olduğu gibi yasalar ve gelenekler kocaya karısı üzerinde çok geniş bir yetki tanımış ve onu kadının efendisi ilan etmiştir. Koca, karısının davranışlarını denetlemeye yetkili ve yetkinliği olan asil bir varlık olarak görülmüş, gerektiğinde zor kullanma hakkı da verilmiştir. Bacon'un aktardığına göre 1840'ta bir yargıç bir kocaya karısını dövme ve gerek gördüğü takdirde hapsedme yetkisi vermiştir (Arnaud-Duc, 2005). Kadın, kocanın kölesi gibi görülmüş ve terbiye edip yola getirme sorumluluğu erkeğe verilmiştir. Bu yetkinin erkeğe bir yargıç ya da bir yasa koyucu tarafından verilmesi kadının erkek karşısında dirayetini düşürmüştü ve tamamen teslim olmasına etki etmiştir. Yargıçlar kocalara, eve gelmeyen eşlerine zor kullanma, kadının gelirine ve elbiselerine el koyma ve haczetme, onu eve dönmeye zorlama, kabul etmezse aç bırakma yetkisi vermiştir (Arnaud-Duc, 2005). Ayrıca kadının yaşayacağı yeri belirlemek de erkeğin yetkileri

arasında olmuştur. 1900'e kadar Almanya'da bir koca, karısının nerede yaşayacağına karar verebilme, kabul etmediği zaman zor kullanma veya dava açma haklarına sahip olmuştur (Arnaud-Duc, 2005). Fransız kadınlara 1907'de kazançlarını kontrol etme, 1920'de kocalarından izin almadan sendikalara kaydolma hakkı, 1927'de yabancı erkeklerle evlenme hakkı ve 1938 yılında ise mahkemelerde tanıklık yapma, diploma alma, banka hesabı açma ve resmi işlemlere katılma hakkı verilmiştir. (Sohn, 2005). 1960'lardan itibaren karı-koca eşitleme çabaları hız kazanmış 1970 yılında aile reisliği görevi babadan alınmış ve 1980'de aile mal varlığı üzerinde karı-kocanın hakkı eşitlenmiştir (Sineau, 2005).

Osmanlı toplumunda karı koca ilişkileri İslam hukuku üzerinden şekillenmiş, yenileşme adımları ancak Tanzimat'la birlikte atılmaya başlanmış ve bu dönemlere kadar aile yapısının tek hâkimi erkek olmuştur (Tayanç & Tayanç, 1981). Türk toplumunda öteden beri eş seçme, geleneksel yöntemlerle gerçekleşmiş ve evlenecek çiftler için aileler aracı olmaktan öte baş aktör olmuşlardır. Kimin kimle evleneceği, çiftlerin birbirlerine uygun olup olmadığı, nasıl ve nerede yaşayacakları ve daha birçok husus aileler tarafından belirlenmiş, çiftlerin genellikle fikri alınmamış, fakat bu kurallar kızlar aleyhine daha iyi işlemiştir. İslam geleneklerine göre Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi yasaklanmış ve bu durum erkek için geçerli olmamıştır (Tayanç & Tayanç, 1981). 1869'da düzenlenen Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi ile müslim-gayrimüslüm ayrımı ortadan kaldırılıp Osmanlı kadınlarının yabancı uyruklu bir erkekle evlenmesi durumunda Osmanlı tabiiyetini kaybedeceğine dair düzenleme yapılmıştır (Kurnaz, 1997).

Osmanlı'da aile kurumunun devletin kontrolüne alınıp keyfiyetten çıkarılması 1917 Aile hukuku Kararnamesi ile mümkün olmuştur (Fındıkoğlu, 1947). Bu kararname özellikle kadının çeşitli mağduriyetler yaşamasına sebep olan evlenme ve boşanma işlerine bir düzen getirmiş, kadının kocası karşısında çeşitli haklar elde etmesi sağlanmış ve aile kurumuyla ilgili çeşitli standartlar oluşturmuştur. Yine çok eşlilik ortadan kaldırılmasa da erkeklerin ikinci evliliklerini mevcut eşlerinin onayına bağlanmış ve bu şekilde kadın ikinci evlilik konusunda muhatap alınmıştır. Kadının için onur kırıcı olan bu konu ile ilgili yapılan düzenleme yetersiz olsa da devletin konuya el atması ve aile kurumunun düzenlenmesi bakımından önemli bir adım olmuştur. Yine Aile Kararnamesi'nde boşanma işleri de düzenlenmiş ve kadınlara boşanma süreçlerinde söz hakkı verilmeye başlanmıştır. İktidarlar ve toplumlar boşanma süreçlerinin her zaman önünü kesmeye çalışmış ve durum çoğunlukla kadınların bir kısım mağduriyetler yaşamasına sebep olmuştur. Boşanma gerçekleşikten sonra da toplumun, boşanmış erkek algısıyla boşanmış kadın algısı birbirinden farklı olmuş ve yine kadın *ayıplı bir iş* yapmış muamelesi görmüştür (Maydaer, 2007).

Aile Hukuku kararnamesi 126. madde ile boşanma konusuna açıklık getirilmiş ve kadına çeşitli hallerde kocasına boşama hakkını vermiştir. Fakat konusunun düzenlenmiş hali bile kadının boşanma konusundaki çaresizliğini gözler önüne sermektedir.

AHK 126: “Bir kadının zevci ihtifa veyahud müddet-i sefer veya daha karib bir mahalle giderek tagayyüb edip veya mefkûd olup nafaka tahsili müteazzir olur ve zevcesi tefriki taleb ederse hâkim tahkikat-ı lâzıma icrasından sonra beynlerini tefrika hükmeder” (Aile Hukuku Kararnamesi, 1917). (Bir kadının kocası saklanır, kaybolursa veya hayatta olduğuna dair bir işaret olmazsa nafaka tahsilinde aksamalar olur ve kadın ayrılma taleb ederse hâkim boşanmayı onaylayabilir).

Cumhuriyet Türkiye’sinde karı-koca ilişkileri 1926 Türk Medeni Kanunu’nun çeşitli maddelerinde ele alınmış ve kadının aile kurumunda varlığı devlet eliyle kabul edilmiştir. Fakat yine de kanunlar erkek egemen aile yapısını kat-i bir dille benimsemiş ve erkeği lider olarak belirleyerek kadının çeşitli durumlarda kocasına tabii olduğuna hükmetmiştir. TMK 152-160 arası maddeler karı koca ilişkilerini düzenlerken erkek yanlı davranmış ve eşitsizliklerin çağdaş Türk toplumunda da devam etmesine zemin hazırlamıştır.

MK 152: “Koca, birliğin reisidir. Evin intihabı karı ve çocukların münasip veçhile iâşesi, ona aittir” şeklindedir. (Koca, ailenin reisidir. Evin seçimi, karı ve çocukların geçimi ona aittir.)

MK 153: “Karı, kocasının aile ismini taşır. Kadın, müşterek saadeti temin hususunda gücü yettiği kadar kocasının muavin ve müşaviridir. Eve, kadın bakar.

Madde 154: “Birliği koca temsil eder. Mallarını idare hususunda karı-koca hangi usulü kabul etmiş olursa olsun koca, tasarruflarından şahsen mesul olur.

MK 156: “Karı, kanunen haiz olduğu temsil salâhiyetini sui istimal eder yahut kullanmaktan aciz olursa koca, bu salâhiyeti kendisinden tamamen veya kısmen nez edebilir.

Madde 152 ile devlet söyleminde erkek, ailenin reisi olarak ilan edilmiş ve erkeğe evin geçimi, kadın ve çocukların bakım ve ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu verilmiştir. Madde, ataerkil geleneği desteklemekte ve kadın erkek eşitsizliğine zemin hazırlamaktadır. Kadın, bu madde ile erkeğin himayesine sokulmuş ve erkek, ailenin mutlak lideri olarak kabul edilmiştir (Tayanç & Tayanç, 1981). Devamında 153. madde ile kadın, soyadı konusunda erkeğe tabi kılınmış, aile yaşantısında kocasına muavin olarak atanmış ve ev işlerinden sorumlu tutulmuştur. Bugünün çağdaş toplumlarında kadınların ikinci vardiya olmaya devam eden ev içi sorumluluklar medeni kanun maddeleri ile ve devlet diliyle yine ve yeniden kadınların sorumluk alanı olarak ilan edilmiştir. 154 ve 156. maddeler de açık bir dille kadın aleyhine işleyecek süreçlere yol açmıştır. Erkek yeniden aile birliğinin resmi temsilcisi haline getirilmiş ve mal idaresi ona bırakılmıştır. Her ne kadar yeni düzenlemelerle bu tür maddeler değiştirilse de şayet toplum tarafından alışkanlık ve gelenek haline gelmişse kanunların bazen kesin bir çözüm olamamaktadır. Bu nedenle bugünün geleksel toplumlarında kadın aleyhine işleyen bir kısım aile içi uygulamaların ortaya çıkmasında bu tip yasal düzenlemelerin de etkili olduğu söylenebilir.

Özetle, neredeyse tüm zamanlarda, aile kurumu ve karı-koca ilişkilerine baktığında geleneklerin ve yasal düzenlemelerin hegemonik erkek modelini destekleyerek kadınların aleyhine işleyen alışkanlıkların ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyleyebiliriz. Egemen söylem, kadını erkeğe bağımlı hale getirirken erkeği de kadından sorumlu hale getirmiştir. J. S. Mill'in ifadesiyle, erkek çeşitli kurumların kendine verdiği güçten etkilenerek bünyesinde bencil tohumların uyandırmış (Mill, 2016) ve aile ilişkilerinde tek taraflı bir eşitsizliği inşa etmiştir. Türk toplumunda önce Aile Hukuku Kararnamesi daha sonra da Türk Medeni Kanunu ile eşitlik ilkesi tedricen benimsenmiş olsa da çıkarılan kanunlar erkek yanlı olmaya devam etmiştir. Bu durum yirminci yüzyıl boyunca devam ederek çağdaş yaşamda da eşit olmayan ilişkilerin devam etmesine ve sonraki nesle aktarılmasına sebep olmuştur.

1.6. Beden Politikası ve Kamu Yaşamı

Gelenekler ve iktidarlar bireyin bedeni üzerinde tahakküm gücüne sahip olmuş ve onu çeşitli yöntemlerle terbiye etmeye çalışmıştır. Fakat bu terbiye ve tahakküm gücü özellikle kadın üzerinde daha iyi işlemiş ve kadın bedeni kamusal bir malzeme haline gelmiştir. Oysaki beden kişinin özeldir ve erkek beden ile dişi beden biyolojik anlamda neredeyse aynıdır. Fakat toplumlar, inanç sistemleri ve geleneklerin etkisiyle kadın bedenine daha farklı anlam yüklemiş ve bu nedenle daha fazla müdahale etme gereği duymuştur. Kadın bedeni, dahil olduğu gurubu, aileyi, inanç sistemini ve diğer sosyal yapıları ilgilendiren kamusal bir malzeme olmuştur. Bu nedenle kanunlar, gelenekler ve inançlar kadın bedeninin sınırlarını erkeğe göre daha keskin çizgilerle belirlemiştir.

İktidarlar, gelenekler ve inanç sistemleri bedeni kontrol etme konusunda kadın karşısında daha kararlı davranırken erkeğe karşı daha esnek olmayı tercih etmişlerdir. Dinlerin insanlardan beklediği şeylerin büyük çoğunluğu beden merkezli olmuş ve bedenle ilgili kurallar konmuştur (Okumuş, 2015). Dinler müntesiplerinden bedenlerini sakınmalarını ve terbiye etmelerini istemiştir. Benzer şekilde ideolojiler ve siyasal sistemler de beden üzerinden denetim mekanizması oluşturmaya çalışmıştır (Okumuş, 2015). Kadın bedenine daha fazla cinsel anlam yüklendiği ve namus kavramı özellikle kadınla ilişkilendirildiği için kadının örtünme biçimi erkeğe göre daha fazla kamusal sorun haline gelmiştir.

Günümüzde geleneksel toplumlar eski alışkanlıklarını nispeten sürdürmekteyken batılı devletlerde beden tahakkümü konusunda daha eşitlikçi bir tutum sergilenmeye başlanmıştır. Fakat her iki toplum tipi de geçmişte kadın üzerinde benzer beden politikaları uygulanmıştır. Floransa'da erkekler evlendikten belli bir zaman sonra karılarının renkli elbise giymelerini yasaklayıp siyah elbise giydirmeye hakkına sahip olmuştur (Hughes, 2005). Rönesans döneminde kadınların kıyafetleri iffet anlayışı üzerinden düzenlenmiş ve kadınlar, kıyafetleriyle hem kendilerinin hem de ailelerinin namusunu korumuştur (Grieco, 2005). On altıncı ve on yedinci yüzyıllar sınırlamaların yüksek olduğu dönemlerken on sekizinci yüzyılda sükülleşmenin de

etkisiyle eski alışkanlıklar terkedilmiş ve beden politikası konusunda kadın-erkek ayrımları büyük oranda ortadan kalkmıştır (Grieco, 2005).

Geleneksel bir yaşam biçimine sahip olan ve inanç sistemlerinin, toplumsal yaşamı ve bireysel davranışları önemli ölçüde etkilediği Türk toplumunda beden politikası, giyinme pratikleri ve özel alan-kamusal alan ayrımları üzerinde İslam hukuku etkili olmuştur. İslam dini insanların giyim kuşam ve davranışlarına belli kurallar koymuş kadın ile erkeğe bu konuda ayrı ayrı hitap etmiştir (Mutaf, 2015).

Mümin erkeklere bakışlarını kısımlarını ve edep yerlerini açmaktan ve zinanadan korunmalarını söyle... (Nur 30/3).

Mümin kadınlara da bakışmalarını kısımlarını ve edep yerlerini günahattan korumalarını söyle, yine söyle ki görünen kısımları müstesna olmak üzere ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine örtünler. (Nur 31/3).

İslam dini açıkça kadınla erkeği zina ve edepli giyinme konusunda bir tutmuş, erkeğe ayrıca bir özgürlük hakkı vermemiştir. Fakat Osmanlı'da çıkarılan fermanlar ve yapılan düzenlemelerde sadece kadınların kıyafetlerinden ve davranış edebinden bahsedilmiş, erkekle ilgili dikkate değer bir yaptırıma gerek duyulmamıştır. Kadınların giydikleri ferace, peçe ve yaşmak gibi kıyafetlere zaman zaman çeki düzen verilmiş, hatta renklerine dahi müdahale edilmiştir (Taşkiran, 1973).

11 Haziran 1726'da bir ferman; Bazı kadınların yabancı kadınlar gibi giyindiğini, ziynetlerini gösteren kıyafetler tercih ettiklerini, şapka taktıklarını ve bu şekilde de namuslu kadınlara kötü örnek olduklarını, bu ve bunun gibi süslü kıyafetlerin israfa neden olduğunu, halk arasında farklılıklara sebep olduğunu, durumu iyi olmayan ailelerin kadınlarının kıyafetiyle diğer kadınlardan ayırt edilebildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle büyük yakalı feraceler, uzun yemeni ve uzun şerit kullanmak yasaklanmış, bu tip kadınlara müsaade edilmemesi için mahalle imamı ile terzilere kesin talimat verilmiştir (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015).

1797 yılında Sultan III. Selim, sadrazama yazdığı bir **hatt-ı hümayun** ile tebdil-i kıyafet gezerken kadınları gördüğünde kıyafetlerinden ve süs eşyalarından rahatsızlık duyduğundan bahsetmiş, kadınların kıyafetleri konusunda rahatsızlığını dile getirmiş ve çekidüzen verilmesine dair talimatlar vermiştir. Talimatnamede kadınların çarşı pazarda açık kıyafetlerle gezmeleri, pardösü, eşarp, giyinme biçimleri ve mücevherlerine dikkat etmeleri, açık renk kıyafetler tercih etmemeleri ve terzilerin de kadınlara bu tip kıyafetler dikmemeleri emredilmiştir. Bu şekilde gezenlerin edepsiz kadın olarak değerlendirilip zabıtaların çarşı pazarda yakaladığında süs ve kıyafetlerini kesecekleri bildirilmiştir (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015).

Fermanlarda devletin en yüksek makamı olan padişahın ağzından kadınlara edep dersi verilmiş, kadının kıyafetleriyle namus kavramı ilişkilendirilmiş ve hem kadınla erkek arasında hem de Müslüman kadınla gayrimüslim kadın arasında ayırım yapılmıştır. Bu ayırım göstermektedir ki Osmanlı toplumunda beden politikası tebaa

merkezli değil inanç merkezli yürütülmüştür. Bu tutum sadece bedenle sınırlı kalmamış aynı zamanda kadınların çeşitli mekanları ve taşıtları kullanımı yasaklanmış ve sosyal hayatta önemli derecede sınırlandırılmıştır. Kadınların geceleri yalnız başlarına dışarı çıkması yasaklanmış, aksini yapanlara zabıta memurları müdahale etmiş ve eğer iffetli bir kadınsa güvenliği sağlanarak evine dönmesi sağlanmıştır. Fakat dışarda yakalanan kadınların iffetli olmadığı tespit edilirse çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır (Alkan, 1990). Yasa koyucu, kadını ahlaksızlığın temel sebebi olarak görmüş, toplumun algısının kadın aleyhine yapılanmasına sebep olmuş ve söz konusu ahlaksızlığın bir başka tarafı olan erkeğe adeta serbest dolaşım hakkı verilmiştir.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde Yeni Türkiye Cumhuriyeti birçok alanda olduğu gibi kılık kıyafet ve sosyal yaşamda da çağdaş yaşama uygun adımlar atıp çeşitli düzenlemeler yaptı. 1925 şapka ve 1934 yılında kılık kıyafet kanunları düzenlendi ve bu kanunlarda kadın-erkek ayırımından vazgeçilip eşitlikçi bir tutum sergilendi. Aynı zamanda kadınların kamusal alan sınırlamalarında da vazgeçildi ve Türk kadını artık sosyal yaşamda da var olmaya başladı. Fakat ilerleyen zamanlarda Türk siyasetinde laiklik kavramının siyasi partiler tarafından amacının dışında yorumlanmasıyla birlikte Türk kadını yeniden siyasi figür haline geldi. Kadınların kamusal alanda örtünme biçimi *siyasi ve ideolojik temsil* olarak değerlendirildi ve laiklik ilkesine aykırı olduğu düşünüldü. 1980'lerden sonra kadınların örtünme biçimi mütemadiyen devletin gündemine getirildi ve uzun yıllar boyunca kadınlar örtünme biçiminden dolayı kamusal alandan uzak tutulmaya çalışıldı. Bununla birlikte beden politikası kadın-erkek eşitliği ekseninden çıkıp kadınlar arasında da eşitsizlikler doğurmaya ve bu nedenle eğitim, kariyer, ekonomik katılım vb. birçok alanda mağduriyetler yaşanmasına sebep oldu.

24 Aralık 1986'de YÖK yayınladığı genelge ile üniversitelerde türban yasası getirdi ve türban takmayı kınama cezası gerektiren bir suç haline getirdi (Gemalmaz, 2005). Konu dönemin ağır koşullarına ve askeri vesayete rağmen TBMM gündemine taşınmış ve 1988 yılında yükseköğretimde eğitim gören kız öğrencilerin inançları gereği örtünebilmesini mümkün kılan kanun çıkmıştır. Ancak kanun Cumhurbaşkanı engeline takılmış ve konu adeta bir kördüğüm haline gelmiştir (Armağan, 2010). Yine aynı konu 28 Şubat döneminde Türk kadını için bir sorun olarak yenilenmiş ve konu irtica ile mücadele kapsamında değerlendirilerek türbana karşı net bir tavır daha alınmıştır. Bu toplantıda türban meselesiyle ilgili olan kararlardan biri şöyledir:

Kıyafetle ilgili kanuna aykırı olarak ortaya çıkan ve Türkiye'yi çağdaş bir görünüme yöneltmek uygulamalara mâni olunmalı, bu konudaki kanun ve Anayasa Mahkemesi kararları taviz verilmeden öncelikle ve özellikle kamu kurum ve kuruluşlarında titizlikle uygulanmalıdır.

MGK'nın bu kararıyla kadının inanç ve kıyafet özgürlüğü elinden alınmış, kadınlar yine ve yeniden bedeni üzerinden siyasi malzeme olmakla karşı karşıya kalmıştır. Bunun üzerine durumdan vazife çıkartan İstanbul Üniversitesi Rektörü 23

Şubat 1998 tarihinde bir genelge yayımlanmış ve üniversitesinde başörtüsünü yasaklamıştır (Genç & İlhan, 2012). Yasaklar sadece üniversite alanlarında geçerli olmamış bir kısım kamusal alanlarda da uygulanmıştır. Bu tip uygulamalar 2010 yılına kadar devam etmiş ve dönemin iktidarı tarafından atılan adımlar ve yapılan düzenlemelerle tedricen çözülmüştür.

Özetle ifade edilebilir ki, beden politikası konusunda net bir Doğu-Batı ayrımı yapmak mümkündür. Batı toplumları önceleri kadınlara kıyafetle ilgili çeşitli sınırlamalar getirirse de on dokuzuncu yüzyıldan itibaren kadın bedeni resmi bir dille devletin gündemine taşınmamış ve bu anlamda kadın-erkek eşitliği sağlanmıştır. Fakat aynı konu Türk toplumunda uzun yıllar boyunca toplumun ve devletin gündeminden çıkmamış kadın aleyhine zaman zaman eşitlik ilkesine aykırı yasal düzenlemeler yapılmıştır.

1.7. Ekonomik Katılım ve Fırsatlara Erişme

John Stuart Mill kadınların mesleklerden menedilmesinin toplumsal faydadan ziyade erkek hegemonyasının bir sonucu olduğunu söyler. Toplumun erkek iş gücüne ihtiyacı olduğunu gibi kadın iş gücüne de ihtiyacı vardır. Zira kadınların yetenekli olduğu birçok alan vardır ve bu yeteneklerini kullanıp mesleğe yönlentmeleri toplumun yararına olacaktır. Fakat kadınlar bir kısır döngü içine hapsedilmiş ve aile çevresi dışında bütün yaşam alanlarının kapıları kapatılmıştır (Mill J. S., 2017).

Orta Çağ'da kadın ekonomik olarak babası ya da kocasına bağımlıydı ve bu nedenle hayatındaki egemen erkeğe itaat etmesi gerekirdi (Hufton, 2005). Kadının çalışması doğasına aykırı görülmekteydi, çalıştığı zaman da erkeklere kıyasla daha düşük ücretler almaktaydı. Zira erkeğin geçindirmek zorunda olduğu bir ailesi vardı ama kadının böyle bir zorunluluğu yoktu (Hufton, 2005; Scott 2005). Sanayileşmeyle birlikte kadının çalışma ve mesleklere katılma aşamaları bir şekilde gerçekleşmiştir. Kadınlar önceleri dadı, hizmetçi aşçı, terzi ve dantelci gibi meslekleri yapmış, fakat sanayileşmeyle birlikte çeşitli iş kollarında *düşük ücretle* çalışmaya başlamışlardır. Ücretli çalışma geleneği henüz yerleşmemiş olan toplumlarda kadınların çalışması hoş karşılanmamış, hatta çalışan kadınlara sert eleştiriler yöneltilmiştir (Scott, 2005).

Mussoline ataerkil bir yönetim biçimini savunmuş ve kadınların aleyhine olacak çeşitli yasal düzenlemeler yapmıştır (Grazia, 2005). Mussoline İtalya'sı otokratik yönetim anlayışını ekonomik yaşama yansıtmış ve kadın emeğinin vurguncululuğuna sebep olacak sonuçlar ortaya çıkmıştır. 1919 tarihli Sacchi Yasası, kadınlara silahlı kuvvetler, yargı ve diplomatik görevler hariç devlet işlerinin uygun olacağı düşüncesindeydi (Grazia, 2005). Fakat sonuç olarak diktatör yönetim anlayışı kadınların iş piyasalarında erkeklerle mücadele etmesini engellemeye çalışmış, çalışma hayatını kadının bir atlama tahtası olarak kullanmasına engel olmak istemiştir (Grazia, 2005). Yine geleneksel yönetim anlayışını uzun bir dönem sürdürmüş ve kadın

politikalarını geliştirme konusunda direnerek geç kalmış bazı Avrupa ülkeleri Almanya, İngiltere, Rusya ve Fransa'dır. Nazi Almanya'sında benzer şekilde ırkçı politikalar benimsenmiş ve kadınlar bu politikanın birer figüranı olarak görülmüştür. Devlet politikaları cinsiyetçi ayrımlar yapmış ve kadın bedeni üzerinden öjeni politikası uygulanmaya çalışılmıştır (Bock, 2005).

Osmanlı kadını, feminen meslek olarak ifade edilen ebelik, çamaşırcılık, hattatlık ve çeşitli ticari işlerde çalışmaktaydı ve eğitilmiş meslekler erkekler tarafından yapılmaktaydı. Fakat Birinci Dünya Savaşı sırasında erkeklerden boşalan yerler kadınlar tarafından doldurulmaya başlandı ve kadınlar aşamalı bir şekilde çeşitli meslek alanlarında çalışma fırsatı buldu (Taşkiran, 1973). Bu dönemde kadınlar postane ve maliye gibi kurumlarda memurluk yapma fırsatı buldu ve diğer bazı kadınlar da kocaları savaşta olduğu için üretim, alım-satım işleri, hastabakıcılık, amelelik ve sokak temizlikçiliği gibi işler yaptı (Taşkiran, 1973). Türk kadınının meslek alanlarında tedricen çalışma fırsatı bulmasıyla birlikte 1926 Türk Medeni Kanunu'nda konu ile ilgili yasal düzenleme yapılmış ve kadının çalışması kocasının iznine bağlanmıştır.

TMK 159. *Karı koca mallarını idare için hangi usulü kabul etmiş olursa olsun karı, kocanın sarahaten veya zimnen müsaadesi ile bir iş veya sanat ile iştigal edebilir.*

Bu kanun maddesi kadının çalışma veya bir sanatla uğraşmasını resmen kocasının iznine bağlamıştır. Bu durumda kadın kesin suretle ekonomik olarak kocasına bağımlı olmaya devam etmiş ve eşitsizlik resmen devlet eliyle desteklenmiştir. Kanun maddesi 1990 yılına kadar değiştirilmemiştir. Yapılan yasal düzenlemelerle birlikte kadınlar başta parlamento olmak üzere birçok iş koluna girmeyi başarmıştır. 1935 yılında TBMM 5. dönem seçimlerinde 18 kadın politikacı parlamentoya girmeyi başarmıştır. Fakat yirminci yüzyılın başında Yeni Türk Devleti kadınların ekonomik katılımı ve fırsatlara erişmesi konusunda çağdaşlarına kıyasla büyük bir adım atmış olmasına rağmen yüzyılın sonuna gelindiğinde beklenen gelişme yaşanmamıştır. Kadınlar çeşitli meslek gruplarına girseler de üst yönetimde görev alma oranları oldukça düşük seviyelerde kalmıştır. Kadınların kaymakam olabilmesinin önünde yasal bir engel olmamasına rağmen İçişleri Bakanlığı kadınların kaymakamlık başvurusunu 1989 yılında kabul etmeye başlamıştır. İlk kadın vali 1991'de atanmış ve ilk başbakan 1993 yılında seçilmiştir (TBMM, 2009). Bugüne kadar Cumhurbaşkanı ve TBMM başkanı hiç kadınlar arasından seçilmemiştir. Vali, kaymakam ve diğer kritik görevlerde kadınların tercih edilme oranları oldukça düşük seviyelerdedir. Bu örnekler göstermektedir ki devlet söyleminde cinsel politikalar kadın lehine yeterli derecede geliştirilmemiş ya da hükümetler bu konuda yeteri kadar tavır takınmamıştır. Tablo 3 bu eşitsizliği gözler önüne seren somut ve açık bir göstergedir.

Tablo 3. Üst düzey Yöneticilerin Cinsiyetlere Göre Dağılımı

	Kadın yısı	Sa- Kadın Yüzde	Erkek yısı	Sa- Erkek Yüzde
Hâkim-Savcı	5,463	31,28	12,004	68,72 ⁶
Milletvekili	104	0,17	496	0,63
Bakan	2	0,13	14	0,87
Akademik Personel	56,137	0,43	75,034	0,57
Müsteşar	1	4	24	96 ⁷
Belediye Başkanı	37	0,03	1314	0,97
Büyükşehir Belediye Başkanı	3	0,10	27	0,90
Vali	2	0,025	79 ⁸	0,975
Bakan Yardımcısı, Müsteşar, Müsteşar Yardımcısı, Genel Müdür, Bölge Müdürü, Bölge Müdür Yrd, Kurum Başkanları, gibi çeşitli üst düzey bürok- ratlar	663	8	7625	92
Rektör	17	9,66	176 ⁹	90,34
Yargı Organı Başkanı	1	0,14	6 ¹⁰	0,86
İşveren ve Meslek Örgütleri Başkanı	0	0	13	100
Kamu Personeli	1.188.382	37,98	1.940.922	62,02 ¹¹
Siyasi Parti Başkanı	15	0,06	228	0,94

Tablo 3'te devlet işlerinin yürütülmesi ve bireye toplum içinde yüksek bir statü kazandırma anlamında önemli meslek alanlarına yer verilmiştir. Tablo incelendiğinde ortaya çıkan en belirgin nokta şudur: Kamuda çalışan toplam personelin cinsiyet dağılımına bakıldığında kadınların çalışma oranlarının %37,80 ile oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Erkek oranının kadınlardan daha yüksek olmasına rağmen, Türk toplumundaki ataerkil yapı göz önüne alındığında toplam kamu personelinin %37,80'inin kadın olması, kadınların kendini kamusal alana kabullendirdiğinin

⁶ Devlet Planlama Teşkilatı Kurum Sitesi

⁷ Kasım 2007 verileri, KA-DER

⁸ Mart 2018 verileri, KA-DER

⁹ <http://www.yok.gov.tr/web/guest/universitelerimiz>, Kasım 2016

¹⁰ 2018 verileri -KADER

¹¹ Devlet Planlama Teşkilatı Kurum Sitesi

bir göstergesidir. Tabloda üst sınıf memurluklar bulunmaktadır ve bu memurluklarda görevlendirmeler *merkezi yerleştirme* ile değil *atama* ile gerçekleşmektedir. Atama ile gerçekleşen üst yönetim kademelerinde kadınların erkeklere göre daha az tercih edildiği görülmektedir. Kadınlar kamusal alana girmede dikkate değer bir başarı göstermiştir. Kamusal alana girişler genellikle merkezi sınavlarla yapılmaktadır ve bu şekilde yapılan alımlarda inisiyatif kullanılmadığı için kadınlar da erkekler kadar yetkinlik sergileyebilmektedirler. Bu konuda önemli bir örnek öğretmenlik mesleğidir. Mesleğe giriş merkezi sınavla yapılmaktadır ve kadınlarla erkeklerin atanma oranları neredeyse aynıdır. Fakat yönetici atamaları daha çok inisiyatif ile gerçekleştirilmektedir ve burada kadın-erkek dağılımındaki eşitlik bozulmaktadır. Örneğin milli eğitim müdürleri, şube müdürleri, müdür yardımcıları, okul müdürleri ve bunun gibi çeşitli yönetim işlerinde, daha çok erkekler tercih edilmektedir. Bu da göstermektedir ki tercih söz konusu olduğunda eşitlik bozulmaktadır ve eşitsiz uygulama resmi organların eliyle gerçekleşmektedir.

Özetle söylenebilir ki her iki toplum tipinde de kadınların ekonomik katılım ve fırsatlara erişme konusunda önündeki engeller büyük oranda kalkmış, kadınlar erkek bağımlılığından kurtulma fırsatı bulmuşlardır. Fakat bunun yeterli düzeyde olduğunu söylemek kadınlara haksızlık olacaktır. Zira kritik mesleklere kadınların katılım oranları batılı devletlerde de Türk toplumunda da oldukça düşük seviyelerdedir.

1.8. Suç ve Ceza Uygulamaları

İktidarın başlıca görevlerinden biri toplumsal düzeni sağlamaktır ve bunun için yapması gereken şey bireyi denetim altında tutmaktır. Bireyi yola getirmek, denetim altında tutmak ve kurallara uymasını sağlamak için başvuru yollarından biri cezalandırmadır (Kılıç, 2016). Foucault, cezalar ve yaptırımlar sayesinde bireyin devletin işine yarayacak hale getirildiğini söyler ve bu durumu biyo-iktidar kavramıyla anlatır (Gambetti, 2012). Ona göre bu kavramın iki boyutu vardır. Birincisinde otorite insan bedenini disipline etmeye ve onu dilediği gibi biçimlendirmeye çalışmıştır. Burada maksat bedeni disipline ederek yetenekleri lazım olan şekilde geliştirmek ve bireyi uysallaştırmaktır. İkinci boyutu ise kapitalist sistemle ilişkilidir ve burada da beden ile nüfus, kapitalizmin ihtiyaçları çerçevesinde şekillendirilmiştir. On sekizinci yüzyıldan itibaren özellikle insan bedeni ve aile, tahakküm ile biçimlendirilmeye devam edilmiştir (Keskin, 1996).

Toplumlar, kadını disipline ederken beden politikası uygulamış ve kadın bedenine erkek bedeninden ayrı bir anlam yüklemiştir. Çünkü hem kadının doğuracağı çocuğa toplumsal açıdan ihtiyaç vardır hem de çocuğun babasının belli olması sosyal düzenin devamı bakımından önem arz etmektedir. Erkek bedenine yüklenen anlamlar ise daha farklıdır. Devlet, erkek bedenine daha çok savaşta ve fabrikada ihtiyaç duymuş, onu asker veya işçi olarak ıslah etmesi gerekmiştir (Özmağas, 2012). Bu nedenle geçmişten günümüze doğu ve batı toplumları fark etmeksizin yasal düzenlemeler incelendiğinde devletlerin beden politikasında bariz bir kadın-erkek ayrımı

yaptığı ve kadını erkek karşısında bedenine hapsediği görülmektedir. Kadından bedenini sakınması istenirken erkek bu anlamda daha özgür bırakılmıştır. Bu çifte standart erkeği sosyal hayatta daha kolay hareket edebilir kılmış ve kadın karşısında güçlendirmiştir. Toplum, kadından kocasına sadık olmasını beklerken erkekte ise kadının namusunu koruması istenmiştir. On dokuzuncu yüzyılın önemli düşünürlerinden Schopenhauer kadınların doğasında yosmalık, iki yüzlülük, yapmacıklık, kandırma yatkınlığı olduğunu, söylerken aslında dönemin hâkim görüşünü ve yaşanan çifte standartın boyutlarını ortaya koymuştur (Schopenhauer, 2017).

Tarih boyunca kadınların kanunlarla ilgili en çok muhatap olduğu, en çok ceza aldığı ve en çok mağdur olduğu konu cinsel hususlar olmuştur. Devletler bazen kadınlara vesika verip fahişelik yapmalarına müsaade etmiş bazen de bunu yapanları en ağır şekilde cezalandırmıştır. Fahişelik her zaman toplumsal ahlakın bozulmasına sebep olarak görülmemiş bazen de namuslu kadınların ve yuvaların korunabilmesi için düzene hizmet eden bir yöntem olduğu düşünülmüştür (Sancar, 2014). Batılı devletlerde hukuk sistemi kadının sadakatini erkeğinkinden daha fazla önemsemiştir (Arnaud-Duc, 2005). Fakat Venedik, Paris ve Londra gibi değişik merkezlerde on altıncı ve on sekizinci yüzyıl dönemlerinde fahişelik halk arasında aşırı derecede yaygınlaşmış, kadın bedeni bir taraftan ıslah edilmeye çalışılırken diğer taraftan da erkek cinsiyetinin kullanımına sunulmaktan geri durulmamıştır (Norberg, 2005). Hükûmetler ahlaksızlık yapan kadın bedeni üzerinden toplumun genel ahlakını korumaya çalışmış ve erkekle birlikte gerçekleştirilen bu eylemlerde erkekler gündeme getirilmemiştir. 1865 Pisanelli Yasası'nda aile ilişkilerinde kadın aleyhine çeşitli kanunlar benimsenmiş, zina sadece kadın için suç haline gelmiş, karısı tarafından aldatılan erkeklerin karısını öldürmesi gibi suçlar sürgün gibi küçük cezalarla geçiştirilmiştir. Eğer erkek, aldatan kadını öldürmeyip de sadece yaralamışsa hiçbir ceza almasına gerek duyulmamıştır (Genevois, 2005).

Osmanlı'da da bezer şekilde toplumun kadından en büyük beklentisi bedenini sakınması olmuş ve erkek cinsiyeti bu konuda daha özgür bırakılmıştır. Ayrıca kadının giyim kuşamı ile ilgili çeşitli yaptırımlar uygulanmış ve kadınlara bedenlerini tamamen kapatarak adaba uygun davranmaları konusunda talimatlar verilmiştir. Fransız Ceza Kanunu'ndan esinlenilerek hazırlanan 1858 Osmanlı Ceza Kanunu'nda (Akman, 2005: 490; Türkmen, 2018: 164) zina konusunda ceza kadın üzerinden yürütülmüş ve erkeğe müsamaha gösterilmiştir. Örneğin ceza kanununun 188. maddesine göre bir erkek eşini başka bir erkekle zina ederken yakalar ve onu öldürürse mazur görülür, eğer kadın ölmez de kurtulursa kocasını aldattığı için hapis cezasına çarptırılır, fakat aynı suçu erkek işlerse 5-100 mecdiye arası bir para cezasına çarptırılır (Kurnaz, 1996). Düzenlenen ceza kanunları 1926 yılında yürürlükten kaldırılrsa da yeni ceza kanunu daha farklı bir tutum sergilememiş, yine cinsel suçlar konusunda erkeği kadından ayrı tutmuştur.

TCK 440: *Zina eden karı hakkında altı aydan üç seneye kadar hapis cezası tertip olunur. Karının evli olduğunu bilerek bu fiilde ortak olan kimse hakkında da aynı ceza hükmolunur (Türk Ceza Kanunu, 1926).*

TCK 441: *Karısı ile birlikte ikamet etmekte olduğu evde yahut herkesçe bilinecek surette başka yerde karı koca gibi geçinmek için başkası ile evli olmayan bir kadını tutmakta olan koca hakkında altı aydan üç seneye kadar hapis cezası hükmolunur. Erkeğin evli olduğunu bilerek bu suça ortak olan kadın hakkında da aynı ceza verilir (Türk Ceza Kanunu, 1926).*

Kanun maddeleri zina konusunda kadını neredeyse tek taraflı hedefe koymuş ve hegemonik erkek modeline hizmet etmiştir. Bir erkeğin eşinin dışında başka bir kadınla gizli saklı olmak koşuluyla zina yapmasını suç olarak görmemiş bu konuda erkeğin önünü açıp adeta erkek zinasını meşrulaştırmıştır. Bu çifte standart ancak 1998 yılında açılan dava sonrasında düzeltilmiştir.

Özetle, tarih boyunca suç konusunda cinsiyetçi ayrımın yapıldığı başlıca konu cinsel ilişki ya da diğer bir adıyla zina olmuştur. Zina suçu neredeyse bütün toplumlarda ve bütün inanç sistemlerinde kadın için telafi edilemez bir eylem olarak değerlendirilirken erkek için basit bir suç olarak görülmüştür. Batı toplumlarında da, Türk toplumunda da, evrensel bütün dinlerde de kadının bedenini sakınması ve sadece bir erkekle meşru ilişki yaşaması toplumsal düzen için önemli sayılmış ve kadın toplumdan tecrit edilmiştir. Fakat aynı konu erkek cinsiyeti için o kadar ciddiye alınmamış ve erkeğin cinsel özgürlük hakkı belli sınırlar dâhilinde kabul görmüştür. Bu çifte standart sadece geleneklerde değil yakın zamanlara kadar yasal düzenlemelerde de kendine yer bulabilmiş ve otoriteler tarafından destek görmüştür.

Sonuç

Araştırmamızda geçmişten günümüze yasa koyucunun cinsiyetçi yaklaşımlarını, politikalarını ve yasal düzenlemelerini inceleyip kadının erkek karşısında ve toplumsal hayatta mağdur ve madun olmasına sebebiyet verebilecek boyutlarını tespit ettik. İncelemeyi yaparken hem Batılı toplumlarla Türk toplumunun karşılaştırmasını hem de zamansal karşılaştırma yaptık. Elde ettiğimiz bilgiler göstermiştir ki kadın mağduriyeti konusunda Osmanlı toplumu ve Cumhuriyet Türkiye'siyle batılı toplumlar arasında belirgin farklılık yaşanmamıştır. Batılı toplumlar yakın zamanlara kadar inanç sistemlerinin ve erkek egemen yönetim organlarının etkisiyle geleneksel bir tutum sergilemişler ve yasal düzenlemelerle erkek egemenliğini net bir biçimde desteklemişlerdir. Fakat bu durum yirminci yüzyıldan itibaren yapılan yasal düzenlemeler sonrasında kadın lehine değişmiş ve birçok alanda yaşanan eşitsiz uygulamalar nispeten ortadan kalkmıştır. Türk toplumunda ise yine çeşitli devlet politikaları ve sosyal düzenlemelerin de etkisiyle yirminci yüzyıla kadar net bir erkek üstünlüğü görülmüş, yirminci yüzyıla birlikte çeşitli yasal düzenlemeler yapılmıştır.

miş ve kadına birçok alanda yaşam alanı oluşturulmuştur. Fakat cinsiyetler arası eşitsizliği giderme konusunda Batılı devletlerin Türk toplumuna kıyasla daha başarılı olduğu da görülmüştür.

Araştırmada yasalar incelenerek, kadının eğitim hakkı, politik katılım hakkı, ekonomik katılım ve fırsatlara erişme, soyadı uygulaması, suç ve ceza uygulamaları, mülkiyet ve miras hakkı ve aile ilişkileri gibi konularda kadın açısından bir mağduriyet oluşturup oluşturmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlar göstermiştir ki yasa koyucu bu yaşam alanlarının tamamında çeşitli yasal düzenlemeler ve politikalarla kadının mağduriyetine sebep olmuş ve toplumda erkek egemen bir yaşamın oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Her iki toplum tipinde de uzun yıllar boyunca kadınlar eğitim hakkından mahrum bırakılmış ve sadece din eğitimi ve ev içi eğitim almaları yeterli görülmüştür. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmelerle kadınların eğitim engelleri aşamalı bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Aile hukuku konusundaki gelişmeler on dokuzuncu yüzyılla birlikte yaşanmış, bu zamana kadar karı-koca ilişkileri kadın aleyhine yürümüştür. Fransa, İngiltere, Almanya ve İtalya gibi ülkeler erkeğin, karısı karşısında geniş yetkisine son veren düzenlemeleri yapmakta oldukça gecikmiştir. Öyle ki Fransa, Almanya ve İtalya gibi gelişmiş Batılı ülkeler aile hukukundaki eşitlik düzenlemesini ancak 1950'lerde yapabilmiş, erkeğin aile reisliği ve mal varlığında eşitlik ilkesinin benimsenmesi ancak yüzyılın sonunda gerçekleşmiştir. Türk toplumunda bu konu ile ilgili düzenlemeler 1917 Aile Hukuku Kararname ile yapılmış ve kadına aile ilişkilerinde çeşitli haklar verilmeye başlanmıştır. Beden politikası konusunda yasa koyucunun tutumu yine kadın aleyhtarı olmuş ve kadınlar özellikle namus suçu üzerinden uzun yıllar boyunca tek taraflı cezalandırılmıştır. Kadın bedeni kamusal alana taşınan bir nesne haline gelmiş ve kadınla erkek arasında yaşanan yasak ilişkilerde öncelikli olarak kadın cezalandırılmış, zinaya karışan diğer tarafa yani erkeğe aynı ciddiyetle yaklaşılmayıp bir nevi özgürlük tanınmıştır. Devletler bazen kadına vesika vererek fahişeliği meşrulaştırmış bazen de ağır şekilde cezalandırmış, fakat suçun diğer faili olan erkek cinsiyeti görmezden gelinmiştir. Sadakat ve namus kavramları yasa koyucu tarafından kadın merkezli düşünülmüş ve erkeğe kadının namusunu koruma görevi verilmiştir. Türk Ceza Kanunu yirminci yüzyılın sonlarına kadar zina suçunda kadını cezalandırmış ve yine erkeği görmezden gelmeyi tercih etmiştir. Kadınlar yine yirminci yüzyıla hatta bazı devletlerde yirminci yüzyılın ortalarına kadar politik katılım haklarından mahrum bırakılmış ve vatandaş muamelesi yapılmamıştır. Erkek egemen devlet organları kadını kritik görevlerden uzak tutmayı tercih etmiştir. Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde kadınların politik katılımlarının önündeki engeller kaldırılmış olmasına ve üzerinden yarım asırdan fazla zaman geçmesine rağmen parlamentolarda kadın oranlarının çok düşük seviyelerde kaldığı görülmektedir. Ayrıca vali, kaymakam, genel müdür, müsteşar vb. atamaya dayalı kritik görevler yürüten bürolar arasında kadın

oranları da çok düşük seviyelerde kaldığı görülmüştür. Bir konuda devletin yasal düzenleme yapması tek başına yeterli gelmemektedir, o düzenlemenin aynı zamanda devletin organları, siyasi partiler ve yöneticiler tarafından benimsenmesi, düzenlemelerin devlet politikalarına yansması gerekir.

Devletin yasal düzenleme yapıp bu düzenlemeyi politikalarına ve programlarına yansıttığı konularda kadın-erkek eşitliği büyük oranda sağlanmıştır. Örneğin devletler kadınlara eğitim hakkı tanımış ve bunu devlet politikalarına yansıtarak gerekli alt yapıyı hazırlamıştır. Yine soyadı uygulaması, miras ve mülkiyet edinme ve karı koca hukuku gibi konularda eşitsizliğe sebep olan yasalar değiştirilmiş ve kadınla erkek arasındaki asimetric ilişki biçimi büyük oranda çözülmüştür. Bugün batılı devletlerde kadınlar kendi soyadlarını kullanma ve çocuklarına kendi soyadlarını verme hakkına sahiptir. Yine kadınların mirastan pay alma ve mülk edinme hakkının önündeki engeller kaldırılmış, devlet politikaları da düzenlemeyi desteklemiş ve bu sorunu sosyal hayatta ortadan kaldırmıştır. Fakat politik katılım hakkı konusunda aynı başarı sağlanamamıştır. Çünkü bu konuda çoğu parlamento ve siyasi parti kadını değil yasayı kabul etmiştir. Bugün Türkiye, 2017 Küresel Cinsiyet Farkı Raporuna göre cinsiyet eşitliği konusunda dünya ortalamasının bir hayli altındadır. Bu durum iki sebeple açıklanabilir. Birincisi, düzenlenen yasalar tek başına yeterli olmamaktadır ve siyasi partilerin bu yasaları benimseyerek parti politikalarına da yansıtması gerekmektedir. İkincisi ise Türkiye, kurumlarıyla genç, toplumsal yapı olarak da yavaş değişen muhafazakâr bir ülkedir ve toplumun alışkanlıklarından vazgeçip kadın ile ilgili düzenlemeleri benimseyerek hayatına yansıtması zaman almaktadır.

KAYNAKÇA

- Aile Hukuku Kararnamesi. (1917).
 Akman, M. (2005). "*Osmanlı Ceza Hukuku Çalışmaları Üzerine Bir İcmal*". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 3 (5), 489-512.
 Akşit, E. E. (2015). *Kızların sessizliği Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
 Akyüz, Y. (1997). *Türk eğitim tarihi*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
 Akyılmaz, G. (2017). Osmanlı Devleti'nde kadınların mülkiyet hakları ve karşılaştıkları hukuki sorunlar. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Özel Sayı, 325-364.
 Alexandre, M. (2005). İlk Hıristiyan kadınlar. G. Duby, M. Perrot, & P. S. Pantel içinde, *Kadınların Tarihi I, Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere* (s. 407-440). İstanbul: İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
 Alkan, M. Ö. (1990). Tanzimat'tan sonra "kadın'ın hukuksal statüsü ve devletin evlilik sürecine müdahalesi üzerine. *Toplum ve Bilim*, 50, 85-95.
 Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
 Aristoteles. (2017). *Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Armağan, S. (2010). *Türkiye'de kadın erkek eşitliği başörtüsü yasağı*. İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınevi.
- Arnaud-Duc, N. (2005). Hukukun çelişkileri. G. Duby, M. Perrot, & G. Fraisse içinde, *Kadınların tarihi iv devrimden dünya savaşına feminizmin ortaya çıkışı* (s. 80-110). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Atasoy, H. (2015). Evli kadının soyadı sorunu "Anayasal" Mı? "Bireysel" Mi?". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, 0 (5), 131-170.
- Avcı, M. (2012). "Eğitimde Temel Bir Sorun: Yabancılaşma". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (3), 23-40.
- Aydın, M. A. (2013). *Türk hukuk tarihi*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Berktaş, F. (2016). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın - Hıristiyanlıkta ve İslamiyet'te kadının statüsüne karşılaştırmalı bir yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bhasin, K. (2003). *Toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Kadav Yayınları.
- Bock, G. (2005). Nazi toplumsal cinsiyet politikaları ve kadınların tarihi. G. Duby, M. Perrot, & F. Thebaud içinde, *Kadınların Tarihi V, Yirminci yüzyılda kültürel bir kimliğe doğru* (s. 144-167). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cubberley, E. P. (2004). *Eğitim tarihi I*. Ankara: Yeryüzü Yayınları.
- Çağır, M., & Türk, İ. C. (2017). 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi Ve Türk eğitim tarihindeki yeri. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4 (11), 62-75.
- Çetin, F. (2003). Cumhuriyet döneminde kadın eğitimi. *Milli Eğitim Dergisi*.
- Dökmen, Z. Y. (2016). *Toplumsal cinsiyet- sosyal psikolojik açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dündar, O. Z. (2012). Toplumsal cinsiyet rollerinin televizyon reklamlarına yansımaları. *Felsefe ve toplumsal bilimlerde diyaloglar*, 121-136.
- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. (2015). *Arşiv belgelerine göre osmanlı'da kadın*. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Durkheim, E. (2016). *Eğitim ve sosyoloji*. İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- Eagly, A. H. (1983). Gender and social influence - A Social psychological analysis. *American Psychologist*, 971-981.
- Ecevit, Y. (2012). Aile ve kadın ilişkilerinin değerlendirilmesinde klasik ve yeni yaklaşımlar. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 0 (1), 9-34.
- Erşen, U. B. (2015). Farklı sosyal kategorilerden kadınların toplumsal cinsiyet algıları. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*.
- Evans, L., & Davies, K. (2000). No Sissy boys here: a content analysis of the representation of masculinity in elementary school reading textbooks. *Sex Roles*, 42 (3-4), 225-270.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1947). *İçtimaiyat*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaas.
- Felski, R. (1995). *The Gender of modernity*. London: Harvard University Press.

- Freud, S. (2017). *Cinsellik üzerine*. İstanbul: Say Yayınları.
- Göztepe, E. (1999). Anayasal eşitlik ilkesi açısından evlilikte kadınların soyadı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 54 (2), 101-131.
- Gümüş, M. (2008). Anayasal meşruti yönetime medhal:1856 ıslahat fermanı'nın tam metin incelenmesi. *Bilig Dergisi*, (47), 215-240.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal cinsiyet ve din. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 58-80.
- Güriz, A. (2011). *Feminizm postmodernizm ve hukuk*. Ankara: Phoenix Yayıncılık.
- Gambetti, Z. (2012). oucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi. *Cogito*, (70-71), 21-38.
- Gardiner, H. W., & Gander, M. J. (2004). *Çocuk ve ergen gelişimi*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Gemalmaz, M. S. (2005). *Türk kıyafet hukuku ve türban*. İstanbul: Legal Yayıncılık.
- Genç, Ö., & İlhan, E. (2012). *Başörtüsü yasağına ilişkin değerlendirme ve öneriler*. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Genevois, D. B. (2005). Cumhuriyet'ten franco'ya ispanya'nın kadınları. G. Duby, M. Perrot, & F. Thebaud içinde, *Kadınların Tarihi V, Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru* (s. 168-182). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınevi.
- Grazia, V. d. (2005). Mussolini İtalyan kadınları nasıl yönetti? G. Duby, M. Perrot, & F. Thebaud içinde, *Kadınların Tarihi V Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru* (s. 119-143). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Green, N. L. (2005). Modern yahudi kadının oluşumu. G. Duby, M. Perrot, & G. Fraisse içinde, *Kadınların Tarihi IV- Devrimden dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı* (s. 200-213). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Grieco, S. F. (2005). Vücut, görünüş ve cinsellik. G. Duby, M. Perrot, N. Z. Davis, & A. Farge içinde, *Kadınların Tarihi III, Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (s. 53-86). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Helgeson, V. S. (2012). *The Psychology of gender*. New Jersey: Pearson Education.
- Helvacıoğlu, F. (1996). *Ders Kitaplarında cinsiyetçilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Hogg, M. A. (2014). *Sosyal psikoloji*. Ankara: Ütopya Yayıncılık.
- Hoy, A. W. (2015). *Eğitim psikolojisi*. İstanbul : Kaknüs Yayıncılık.
- Hufton, O. (2005). Kadınlar, iş ve aile. G. Duby, M. Perrot, N. Z. Davis, & A. Farge içinde, *Kadınların Tarihi III Rönesans Ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (s. 25-52). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hughes, D. O. (2005). Kadın modasını düzenleme. G. Duby, M. Perrot, & C. Klapisch-Zuber içinde, *Kadınların Tarihi II Ortaçağ'ın Sessizliği* (s. 134-155). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Üçok, C., Mumcu, A., & Bozkurt, G. (2008). *Türk hukuk tarihi*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- İlgöz, S. (2009). Evlilik bağlamında kadının soyadı sorunu. *Uluslararası Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları Kongresi*, 105-118.
- İmançer, A., & İmançer, D. (2006). Televizyon reklamlarında kadın sunumuna özgü klişeler. D. İmançer içinde, *Medya ve Kadın* (s. 121-144). Ankara: Ebabil Yayınevi.
- Küçükkaragöz, H. (2015). *Bilişsel gelişim ve dil gelişimi*. Ankara: Pegem Yayınevi.
- Kışlalı, A. T. (1996). Ulusal Egemenlik ve siyasette kadın. N. Arat içinde, *Türkiye'de Kadın Olmak* (s. 73-78). İstanbul: Say Yayınları.
- Kılıç, S. (2016). Post Modernite ve post yapısalcılık. A. Çüçen içinde, *Felsefe Tarihi III - XX. yüzyıl Filozofları* (s. 534-652). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Türk Medeni Kanunu (1926).
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2016). *Dünden bugüne insan ve insanlar-Sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Karaca, N. (2015). *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Keskin, F. (1996). Foucault' da şiddet ve iktidar. *Cogito*, (6-7), 117-122. Kitab-ı Mukaddes.
- Kodaman, B. (1999). *Abdulhamit dönemi eğitim sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim.
- Kurnaz, Ş. (1996). *II. Meşrutiyet döneminde türk kadını*. İstanbul: milli eğitim basımevi.
- kurnaz, ş. (1997). *cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- LeBon, G. (1997). *Kitleler psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Martin, C. L., & Dinella, L. M. (2002). Gender Development-gender schema theory. J. Worell içinde, *Encyclopedia of Women and Gender-Sex Similarities And Differences And The Impact of Society on Gender* (s. 507-521). London: Academic Press.
- Maydaer, S. (2007). Klâsik dönem osmanlı toplumunda boşanma (Bursa Şer'iyeye Sicillerine Göre)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 299-320.
- Mill, J. S. (2016). *Kadınların özgürleşmesi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Mill, J. S. (2017). *Kadınların köleleştirilmesi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Morali-Daninos, A. (1974). *Cinsel ilişkiler tarihi-1718'den 1918'e bir toplumsal tarih*. İstanbul: YKY Yayıncılık.
- Morgan, C. T. (2011). *Psikolojiye giriş*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Moroğlu, N. (1999). *Kadının soyadı*. İstanbul: Beta Yayınevi.

Mutaf, A. (2015). İnanç-statü-tarz üçleminde osmanlı kadınlarının giyim-kuşam kültürü ve sosyal hayattaki fonkiyonelliği: 17. yüzyıl edremit örneği. *Journal of Balikesir University Faculty of Theology*, 283-299.

Norberg, K. (2005). Fahişeler. G. Duby, M. Perrot, N. Z. Davis, & A. Farge içinde, *Kadınların Tarihi III, Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (s. 433-448). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nurlu, Ö. (2018). *Sınıf öğretmenlerinin matematiğe ilişkin cinsiyet kalıp yargılarının belirlenmesi ve öğrencilere yansımalarının incelenmesi*. Ankara : Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Okumuş, E. (2015). Bedene müdahelenin sosyolojisi. K. Canatan içinde, *Beden Sosyolojisi* (s. 45-65). İstanbul: Açılım Kitap Yayıncılık.

Özben, M. (2015). *Yapay kutsallıklar*. Anklara: Siyasal Kitabevi.

Özmkas, U. (2012). Foucault: İktidardan biyoiktidara. *Cogito*, 53-81.

Roof, J. (2007). Gender Roles. F. Malti-Douglas içinde, *Encyclopedia of Sex and Gender* (s. 616-617). New York: The Gale Group.

Russell, B. (2015). *Toplumsal yeniden inşanın ilkeleri*. İstanbul: bgst Yayınları.

Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sarıkoça, E. (2010). *Türkiye'de seçim sistemleri ve demokrasi*. Erzurum : Fenomen Yayıncılık.

Sayılan, F. (2012). Toplumsal cinsiyet ve eğitim olanaklar ve sınırlar. F. Sayılan içinde, *Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim* (s. 13-67). Ankara: Dipnot Yayınları.

Schopenhauer, A. (2017). *Aşka ve kadınlara dair*. İstanbul: Say Yayıncılık.

Schultz, S. E., & Schultz, D. P. (2007). *Modern psikoloji tarihi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Scott, J. W. (2005). Kadın işçi. M. P. Georges Duby, & G. Fraisse içinde, *Kadınların Tarihi IV Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı* (s. 374-397). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sineau, M. (2005). Hukuk ve demokrasi. G. Duby, M. Perrot, & F. Thebaud içinde, *Kadınların Tarihi V-Yirminci Yüzyılda Küresel Bir Kimliğe Doğru* (s. 455-480). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sohn, A.-M. (2005). Fransa ve İngiltere'de iki savaş arası dönem. G. Duby, M. Perrot, & F. Thebaud içinde, *Kadınların Tarihi V Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru* (s. 94-118). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sonnet, M. (2005). Bir kızı eğitmek. G. Duby, M. Perrot, N. Z. Davis, & A. Farge içinde, *Kadınların Tarihi III Rönesans Ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (s. 101-127). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Sot, M. (2015). Hıristtiyan evliliğın Oluşum Süreci. G. Duby içinde, *Bati'da Aşk ve Cinsellik* (s. 205-220). İstanbul: İletişim Yayınevi.

Türk Medeni Kanunu. (1926).

Taşkıran, T. (1973). *Cumhuriyet'in 50. yılında Türk kadın hakları*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınevi.

Tayanç, F., & Tayanç, T. (1981). *Dünyada ve Türkiye'de tarih boyunca kadın*. İstanbul: Düşünce Yayınevi.

TBMM. (2009). *Türk parlamento tarihinde kadın parlamenterler 1935-2009*. Ankara: TBMM.

Thomas, Y. (2005). Roma hukukunda cinsiyet ayrımı. *Kadınların Tarihi I Antik Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere* (s. 99-150). içinde İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Topaloğlu, B. (2004). *İslam'da kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Tutar, H., & Yılmaz, M. K. (2005). *Genel iletişim*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Türkmen, M. (2018). *Modernleşme ve Hukuk, Türkiye'de Ceza Adalet Sistemi ve Denetimli Serbestlik*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Üstel, F. (2008). *Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne vatandaşlık eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Vaughan, G. M., & Hogg, M. A. (2014). *Sosyal psikoloji*. Ankara: Ütopya Yayıncılık.

Vecchio, S. (2005). İyi karı. G. Duby, M. Perrot, & C. Klapisch-Zuber içinde, *Kadınların Tarihi 2 Ortaçağ'ın Sessizliği* (s. 106-133). İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Veenstra, M. (2007). Gender stereotype. F. Maltı-Douglas içinde, *Encyclopedia of Sex and Gender* (s. 622-624). New York: The Gale Group.

Wharton, A. S. (2005). *The Sociology of gender - An Introduction to Theory and Research*. . USA: Blackwell Publishing.

Yamaç, M. (2014). İlk anayasa (1876 Kanun-i Esasisi). *BJSS Balkan Journal of Social Sciences*, 54-68.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 315-331

**OTOMOBİLLEŞEN ERİL KENTLER VE YÜRÜYEN AKIŞKAN
DİŞİL BEDENLER**

Automobilizing Masculine Cities and Walking Fluid Feminine Bodies

(Makale Geliş Tarihi: 27.01.2021 / Kabul Tarihi: 07.05.2021)

Gizem DOĞAN*

Öz

Modern kentlerde yürümek politik bir eylemdir. Bunun sebebi, modern kentlerin hâkim iktidarın ürünü olmalarının yanı sıra bu durumun insanların bedenleriyle kurdukları ilişkiye doğrudan etki etmesidir. Yürümenin insanın bedeniyle kurduğu ilişkinin derinleşmesini ve yoğunlaşmasını aynı zamanda da yürümenin sadece fiziksel değil zihinsel de bir aktivite olduğunu savunan bu çalışmada temelde modern kent eleştirisi yapılacaktır. Hâkim iktidarların ürünü olan modern kentler, bu iktidarların politik çıkarlarının devamlılığını sağlamak üzerine inşa edilmiştir. Çalışmada bireylerin ve dolayısıyla kentlerin otomobilleşmesiyle sonuçlanan bu politik çıkarların insanların bedenleriyle kurdukları ilişkiye nasıl etki ettikleri gösterilmeye çalışılacak, sonuçta yürümenin fiziksel ve zihinsel bir aktivite olmasının yanı sıra, iktidarlar tarafından oluşturulmaya çalışılan bu yabancılaşma karşısında nasıl politik bir hâl aldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: yürüme, otomobilleşme, kent, dişillik, erillik

Abstract

Walking in modern cities is a political act. This is because modern cities are the products of dominant power in a way which directly affects the relationships people establish with their bodies. This study engages in a critique of modern urbanism by examining walking as a not only physical, but

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü; *PhD Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Sociology*, gizemdogan2204@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0932-5277>

also mental activity which deepens and intensifies walking subjects' relationships with their bodies. Arguing that modern cities are the products of existing governments and therefore are built to ensure the continuity of the latter's political interests, this study demonstrates how the automobilization of individuals and cities as a result of government interests affects subjects' relationships with their bodies. Eventually, this study will show how the physical and mental activity of walking also becomes a political one in the face of the alienation created by governments.

Keywords: walking, automobile, urban, femininity, masculinity

Giriş

Bugün Dünya nüfusunun büyük bir kısmının yaşadığı, yüksek binalardan, geniş cadde ve otobanlardan, kalabalıklardan oluşan modern kentler belirli modern günlük rutinleri sürdürmek üzere inşa edilmiştir. Modern kentler, “*bireylerin değerlerini, beklentilerini, tüketim alışkanlıklarını, piyasa kapasitelerini ve bilinç durumlarını oluşturmasını sağlayan sosyal karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği ortamlardır*” (Harvey, 2020: s. 170). Modern kentlerin kurucusu olan iktidarlar, kapitalist ve patriyarkal iktidarlar olduğundan, bu günlük rutinler de yine kapitalist ve patriyarkal politikaların sürdürülebilirliğini sağlar. Fordist üretim biçiminin sonucu olan, sabah-tan başlayıp akşama kadar devam eden mesai saatleri ve iş yaşamı, evlilik ve aile hayatı, sürekli tüketimin teşvik edildiği caddeler bu rutinlerin başlıcalarındandır.

Nüfusunun çoğunluğunu orta sınıfın oluşturduğu; iş, eğitim, kültür, sanat, sağlık gibi temel ihtiyaçlara ulaşmanın kolay olduğu bu kentlerde yaşamak cazip olmakla birlikte; bu durum yine modern kentlere özgü bir tüketim kültürü yaratmaktadır. Bu tüketim kültürü insanları iş, okul, kültürel faaliyet gibi sebeplerle gün boyu kent içinde seyahat hâlinde olmaya zorlamaktadır. Hayatın temposunun bunca yoğun olduğu modern kentlerde hayata yetişebilmek ve seyahat süresini kısaltabilmek için otomobil satın almak yaygın bir çözüm yöntemidir. Bu durum modern kentlerde otomobilleşmenin sürekli artmasına sebep olmaktadır. Otomobilleşme arttıkça kentlerin otomobillere göre tasarlanma oranı da arttığından otomobilleşme sadece araç sahiplerini değil, kentlerde yaşayan tüm insanları etkilemektedir.

İnsanların kent içindeki deneyimleri bedenleri üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla modern kentler, insanların bedenleriyle kurdukları ilişkiye doğrudan etki eder. Bryan Turner da bedeninin deneyimle var olduğunu söyler (2019: s. 50) ve kentler otomobillere göre tasarlandıkça insanların gün içinde bedenleriyle kurdukları ilişki değişir, bedenleri kentlerin ya da otomobillerin bir parçası hâline gelir. Bu durum Donna Haraway'in siberetik organizma (siborg) kavramına yakınlık gösterir. Siborg, teknoloji ile biyolojinin birlikteliğini ifade eder. Haraway, gelecekte kaçınılmaz olarak hepimizin siborglaşacağını, hatta cep telefonlarıyla birlikte bu durumun

çok büyük ivme kazanmış olduğunu söylemiş, fakat bu duruma eleştirel değil, olumlayıcı bir pencereden bakmıştır. Çünkü teknolojik aygıtlar, insanın aksine, yapmakla yükümlü oldukları şeyleri doğru biçimde yaparlar. İnsanlarda bulunan duygusal tutarsızlık, çelişkiler, kafa karışıklıkları teknolojik aygıtlarda bulunmaz. Bunun yanında teknolojik aygıtlar, insanların işledikleri cinayet, işkence, tecavüz gibi suçları işlemezler. Bu yüzden, Haraway'e göre, Dünya'yı ele geçirmeleri belki de kötü bir şey değildir (Haraway, 2006). Fakat, olumlayıcı bakıyor olmasına rağmen, Haraway'in bakışında da bu durumun bedene yabancılaşmayı beraberinde getirdiği açıkça görülmektedir.

Ulaşım için otomobillerin kullanılması yakın zamanda gerçekleşmeye başlayan bir olgudur. Şimdilerde modern kentli orta sınıf için bir tercih olan yürümek, uzun sayılmayacak bir süre öncesine kadar zorunluluktur. Fakat modern kentlerde zamanı verimli kullanma ve üretim önemli olduğundan bu kentler yürüyüşçülere karşı bir düzende inşa edilir. Kentleşme ve otomobilleşme arttıkça yürünebilir dünya küçülür (Breton, 2015: s. 78-79). Yürümenin azalması, insanın bedensel faaliyetinin de azalması anlamına gelir. Bunun yanında her şey gibi otomobilleşme ve otomobilleşen kentler de kendisine karşı olan alternatif yaklaşımları beraberinde getirir. Büyük ve modern kentlerde hayata yetişebilmek adına, otomobilleşmenin bir mecburiyete, bir anlamda dayatmaya dönüşmüş olması beraberinde bir direnci de getirmiştir. Son yıllarda yürümenin hem sosyal bilimler alanında hem de edebiyatta romantize edilmesi, yürümenin sadece bir fiziksel eylemden fazlası olarak görülmesi bu direncin bir ürünüdür. Bunun yanında; akıllı kentler, modern kentler gibi alternatif kent arayışlarının ve tasarımlarının artış göstermesi, bisiklet, scooter gibi bireysel trafik düzenlemelerinin dışına çıkan ulaşım araçlarının kullanımında gözlenen artışlar da aynı direncin ürünüdürler.

Bu çalışmada temelde kapitalist ve patriyarkal sistemlerin ürünü olan modern kentlerin bir eleştirisi yapılacaktır. Otomobilleşme, yürüme, toplum ve birey; modern kentlerde yaşayan orta sınıf üzerinden incelenecektir. Otomobil kullanımının bireylerin kendilerine ve bedenlerine yabancılaşmalarına sebep olan yönü incelenecek, bunun karşısında bedene geri dönüşü temsil ettiği için yürüme deneyimi ele alınacaktır. Herhangi bir araca ihtiyaç duymayan tekil bedeninin asıl inceleme alanı olması amaçlandığından bisiklet, scooter, toplu taşıma gibi diğer araçlar çalışmanın konusu dışında bırakılacaktır. Otomobilleşme modern kentlerin, modern kentler ise kapitalist ve patriyarkal sistemlerin ürünü olduğundan; bunun yanında otomobilleşme, trafik ve büyük kentler beraberlerinde sürekli belirli kurallara göre yaşamayı getirdiğinden, hareket edebilme anlamında kısıtlayıcı olduğundan ve bireyleri belli düzenler içinde var olmaya zorladığından hegemonik erillikle, bunun karşısında bir direnç ögesi olarak konumlanan yürüme ise dişillikle özdeşleştirilecektir. Burada kullanılan erillik ve dişillik kavramları birer cinsiyet göstergesi olarak değil, ifade ettikleri özellikler anlamında kullanılacaktır. Bu anlamda erillik katı sınırları olan, kısıtlayıcı, belli bir düzen içinde tekrar eden çeşitli iktidar biçimlerini barındırdığın-

dan kentleşme ve otomobilleşmeyle özdeşleştirilecektir. Yürüme ise, hem hegemonik erilliğin özellikleri taşıyan kentleşme ve otomobilleşme karşısında ortaya çıkan direnç unsurlarından biri olduğundan hem de bedensel bir faaliyet olduğundan dışlıkla özdeşleştirilecektir. Sonuçta modern kentlerin ve otomobillerin bireylerin bedenlerine yabancılaşmasına sebep olduğu, bunun karşısında yürümenin ise bedene bir geri dönüşü sağlamaya çalıştığı savunulacaktır.

1. Kentlere Dışardan Bakmak

1.1. Politik Bir Mekân Olarak Kent

Mekân, bir “yer” olmaktan çok daha fazlasıdır. İçinde buldukları mekân insanlara nasıl bir insan olmaları gerektiğini söyler. Ya da bazen tersine, insanlar içinde bulunacakları mekânı seçerken, nasıl bir insan olduklarını göz önünde bulundurarak, kendilerine uygun mekânları seçerler. Dolayısıyla mekânlar kimlik, ideoloji, kültür ve politikayla doğrudan bağlantılıdır. Her mekân, belli bir tarihsel süreç üzerine oluşmuştur, homojen değildir ve bu yapılarıyla toplumdaki çarpıklıkları görünür kılar ve bireyler üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Modern şehirlerin benlik üzerinde etki yaptığı fikri yeni değildir. Modernitenin ilk sosyologlarından sayılan Alman sosyolog Georg Simmel (1858 – 1918), modern zamanlarda yaşayan bireylerin asıl çelişkinin kendi sosyal benliklerinin inşası olduğunu söylemiştir. Ona göre modern şehir sakinlerinin psikososyal hayatları dışarıdan gelen uyaranların hızlı ve kesintisiz değişimine sürekli olarak maruz kalır. Simmel, modern kent insanının, tehdit edici ve tutarsız bu uyaranlara karşı bir savunma mekanizması geliştirdiğini, bu mekanizmanın da kalbi yerine aklıyla hareket etmek olduğunu söylemiştir (Borden, 1997). Günümüzün modern kentlerinde bu uyaranların çoğunluğunu ise otomobilleşme ve trafik oluşturur. Dolayısıyla kentler, benlik üzerinde doğrudan etkisi olan mekânlardır.

Daha sınıfsal bir açıdan baktığımızda ise kentlerin iktidar alanlarından biri olduğunu görürüz. Henri Lefebvre, mekânı üst yapıların hem sonucu hem de koşulu olarak görür ve mekânın devletten ve üstyapıdan ayrılamayacağını söyler:

“Devlet ve onu oluşturan kurumların her biri, bir mekân varsayar ve bunu kendi ihtiyaçlarına göre düzenler. Dolayısıyla mekân, kurumların ve bu kurumların ötesinde bulunan devletin önsel koşulundan başka bir şey değildir (2019: s. 111).”

Dolayısıyla mekânlar ve bir mekân olarak kentler, belli amaçları gerçekleştirmek üzere kurgulanan yerlerdir. Bu amaçlarsa üstyapı kurumlarının, yani özünde egemen güçlerin gerçekleştirmek istediği amaçlardır. Sonuçta devlet, kentleri düzeneklerini yerleştirebileceği bir yer olarak kullanıyor ve yaşam alanlarımızı düzeneksel kılıyor.

Devletlerin şehir hareketliliğini kontrol etmesi gerekir. Çünkü kontrolsüz ve ne yapacağı belli olmayan kalabalıklar, istikrarsızlık demektir. Bu yüzden devletler kitleleri, kitleler yoluyla kentleri ve kentler yoluyla da kalabalıkları kontrol ederler.

Kent düzenlemelerinin politik olması bu yüzdendir. David Harvey, *Kent Deneyimi*'nde toplumların hareket olanaklarının kısıtlanmasını şu sözleriyle anlatır:

“hareketliliğe tam anlamıyla açık bir toplum kuşkusuz ciddi istikrarsızlık yaratacaktır. Sosyal değişimin kaçınılmaz olduğu bir topluma sosyal istikrar kazandırmak için, hareket imkânlarını örgütlenme yönteminin bulunması zorunludur. Bu zorunluluk, hareket imkânlarının esaslı yöntemler kullanılarak yapılandırılmasını da gerektirir” (2020, s: 168).

Görüldüğü üzere, kentlerin kurgulanması kalabalıkların da kontrol edilmesini olanaklı kılar. Kalabalıkların, dolayısıyla bireylerin hareketlerini kontrol altında tutan devlet, hayatın akışını kontrol etme gücünü elinde bulundurmaktadır. Bu durum bireye, bireyselleşme dışardan bir etkidir. Her ne tek başına bireyleri bütünüyle kontrol altına alan bir mekanizma olmasa da benlik ve toplum üzerinde etkilidir. Böylece kentler, sadece günlük hayatın içinde aktığı yerler değil, aynı zamanda çeşitli politikaların sonucu ortaya çıkmış olan ve günlük hayata, dolayısıyla da hayatın kendisine yön vermek amacı taşıyan mekânlar olarak inşa edilirler. Şehirlerin bütünüyle panoptik kurgular hâline geldiği bu inşa, bir düzenleme ve gözetleme mekanizmasıdır. Byung-Chul Han bu durumu yeni ve perspektifsiz bir toplum olarak tanımlamıştır. Bu anlamda artık tek bir gözlemci ve gözlemlenen modeli yerine yer kürenin tümü bir panoptikon hâline gelmiştir (Han, 2020).

İçinde yaşadığımız modern kentler, Sanayi Devrimi sonrası dönemin ürünüdür. Sanayi Devrimi'nin erken dönemlerinden itibaren kentler, dönemin iş gücü olan erkeklerin kent içinde yeni oluşmaya başlayan iş alanlarına katılımıyla şekillenmeye başlamıştır. Erkekler fabrika, tersane, liman gibi yeni iş kollarının ortaya çıktığı alanlarda kent içi hareketliliğe katılırken; kadınlar, çocuklar ve yaşlılar bu hareketliliğin dışında kalmıştır (Kern, 2020: s. 19). Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan kent kültürü, bu şekilde erkek merkezli olarak gelişim göstermiştir ve aynı kültür bugün de varlığını korumaktadır. Dolayısıyla kentlerde hayatını kolayca sürdürebilecek olan “normal” birey genç, sağlıklı, heteroseksüel erkeği ifade eder. Bu normalin dışında kalanlar; kadınlar, engelliler, yaşlılar, çocuklar, *queer* bireyler; kent kurgusunun dışında kalacaktır. Sonuçta modern kent yaşamı, yüzlerce yıllık kapitalist ve patriyarkal sistemlerin bir ürünü olarak, cinsiyet eşitsizliği, gelir eşitsizliği gibi yerleşik iktidarların faydasına olacak çarpıklıkları sürdürmek üzerine tasarlanmıştır ve hegemonik erkekliğin eseridir. Bu anlamda kentler, erkeklerin toplumsal cinsiyet rollerini destekleyip kolaylaştırmak üzere ve erkek deneyimleri gözetilerek kurulmuştur. Kern'in aktarımıyla (2020: s. 49) Kim England kent eleştirisinde bu durumu şu sözleriyle özetler:

“Yerleşim bölgelerinin, iş yerlerinin, ulaşım ağlarının yeri ve şehirlerin kapsamlı planı genel olarak ataerkil kapitalist bir toplumun hangi türden faaliyetlerinin nerede, ne zaman ve kim tarafından yapılacağına dair beklentilerini yansıtır (England:1991, s. 136).”

Bunun yanında kentler, neoliberal devlet politikalarının yerel yönetimler yoluyla günlük hayatta uygulandığı yerlerdir. Devlet, yerel yönetimler yoluyla, neoliberalizmin önünü açtığı özel sektör politikalarını kentlere uygular. Yirminci yüzyılın son çeyreği itibarıyla neoliberal politikalar, refah devleti söyleminin yerini almaya ve sosyal devlet kavramının içi boşalmaya başlamıştır. Bu durum, devletin bütçesinin azalmasına ve yerel yönetimlerin kendi bütçelerini oluşturmak zorunda kalmasına sebep olmuştur. Bunun sonucu olarak modern kentlerin inşasında, çevre ya da insan dostu düzenlemelerden ziyade, uluslararası sermaye ve yatırımları çekebilecek şekilde pazarlama kültürü ön plana çıkmıştır (Erman: 2016, s. 23). Rant ve yatırım odaklı neoliberal politikalar, modern kentlerde üretim ve tüketim kültürlerinin ön plana çıkmasına, maddi sonuç vermeyen davranışların önemli görülmemesine ve nihayetinde bireyin kendisinden uzaklaşarak yaşamasına sebep olur.

Sonuçta kentler, kapitalist ve patriyarkal eşitsizlikler üzerine inşa edildikleri gibi bugün hâlâ bu politikaların bir aracı olarak eril yerler olma özelliklerini sürdürmektedir. Toplumsal eşitsizlikleri içlerinde barındırarak sadece merkeze aldığı normal için, hegemonik erillik için, ideal bir yaşam alanı sunmakta ve normal dışı kalkanlar için bir yaşam alanı olmaktan ziyade bir mücadele alanına dönüşmektedir.

1.2. Otomobilleşme Sarmalı

Yirminci yüzyılın ortalarında otomobil kullanımının artmasıyla birlikte kentler de dönüşüm geçirmeye başlamıştır. O dönemde arabalar için asfalt benzeri yolların yapımları, trafiğin arabalara göre düzenlenmesi ve trafik kuralları, araba park yeri gibi daha önceden var olmayan problemler kentli insanın hayatında yavaş yavaş yer edinmeye başlamıştır. Zamanla otomobil kullanımı hızla artmış ve bu durum kent düzenlerinin otomobillere bağımlı kılınmasına sebep olmuştur. Kent hayatı tamamıyla otomobillerin hareketleri merkezde olacak şekilde düzenlenmeye başlamış ve bu durum, kentlerdeki hareketliliğin giderek daha çok devlet eliyle kontrol edilmesine sebep olmuştur. Otomobil sahiplerinin ödediği vergilerden yol vergilerine; sürücülerin sahip olması gereken ehliyet, ruhsat gibi belgelerden trafik kurallarına, yol güzergâhlarına, toplu taşıma saatlerine kadar bütün kent düzenlemeleri belediyelerin ve devletin elindedir. Özellikle cadde, kavşak, otoyol gibi yol güzergâhı planlamaları sadece otomobil sürücülerinin değil, kentli herkesin dolayısıyla yayaların da günlük hayatını doğrudan etkilemektedir. Yayalar, otomobillerden, büyük caddelerden kentin keşmekeşinden kaçmak için bu yol güzergâhlarının dışında kalan yerleri seçmek durumunda kalmaktadırlar. Bu durum devletin, sadece otomobil değil yaya güzergâhlarını da kontrol etmesine sebep olur. Bunun yanında kentlerde otomobil kullanımının artması hava kirliliği, gürültü kirliliği, çevre kirliliği gibi problemleri de beraberinde getirir. Bu çevre kirliliği sadece otomobilin içten yanmalı motorunun çevreye saldığı gazlardan değil; otomobiller için yapılan ve sürekli olarak yenilenen asfalt yolların içerdiği petrol, artık kullanılmayan otomobiller için ayrılmış devasa otomobil mezarlıkları gibi birçok şeyden kaynaklanır. Sonuçta otomobiller

sadece buldukları kentlere değil, tüm Dünya'ya kalıcı olarak etki eder (Tekeli, 2000).

Otomobil kullanımı kendi içinde bir çelişkiyi beraberinde getirir. Ulaşımı kolaylaştırmak için otomobiller kullanılır; ancak bireysel otomobil kullanımı arttıkça trafik sorunu ortaya çıkar ve hareketlilik azalır. Otomobil kullanan insanlar dışarıya çıkma zamanlarını çoğunlukla trafik saatlerini dikkate alarak planlar, rotalarını trafiğin durumuna göre belirler, gidecekleri yere göre otomobillerini park edebilecekleri yeri hesaplarlar. Sonuçta hareketliliği kolaylaştırıp özgürlük alanı yaratması gereken bu araç birçok anlamda hareketi kısıtlar ve tıkanma yaratır. Freund ve Martin, otomobillerle ilgili olarak, kullanım hayatlarının %90'ını park hâlinde geçirdikleri ve yollarda neredeyse her zaman (sürücü dışında) bomboş hareket ettikleri için “*insan dünyanın ulaşım yönünden en verimsiz aracını yapmak gibi bir amaçla yola çıkardı yine otomobili keşfederdi*” (1996: s. 44) diyerek otomobilin esasında ne kadar kullanışsız bir araç olduğunu belirtmişlerdir. Aynı zamanda, otomobil, onu kullanan kişinin her geçen gün daha fazla trafiğe sıkışmasına sebep olur. Çünkü trafik sıkışıklığını çözmek için sürekli daha fazla yol yapılmakta, daha fazla yol daha fazla otomobil alınmasına ve bu durum da daha fazla otomobilleşmeye sebep olmaktadır. Freund ve Martin, “kara delik” adını verdikleri bu kısır döngüyü şu beş evrede açıklar:

1. Yol tıkanıklığı
2. Otoyol yapımıyla birlikte kapasitenin büyümesi
3. Kentin yayılma alanının büyümesi
4. Otomobille yapılan yolculuklar ile bu yolculukların sürelerinin artması
5. Yeni oluşan yol tıkanıklıkları (1996: s. 42)

Freund ve Martin'e göre toplumun otomobilleşmeye düşkün olmasının sebebi, topluma yüklenen hız ve güç tutkusuyla ilgilidir. Bu hız ve güç tutkusu ile hegemonik eril kültürün bir ürünüdür. Buna göre “*daha büyük, daha hızlı ve daha güçlü olan bir şey daima iyidir*” (1996: s. 37). Sonuçta otomobilleşme, hegemonik erillikle doğrudan bağlantılıdır. Otomobilin kullanışsız olduğuna dikkat çeken bir diğer isim Paul Virilio'dur. Virilio da hız tutkusunun araç tasarımını karmaşıklaştırmak bir yana araç kullanımı da giderek daha verimsiz bir hâle getirdiğini söylemiştir. Daha hızlısı çıktığı için, bir önceki araç kendisinden tam olarak yararlanılmadan, gerçek anlamda eskimemiş olmasına rağmen eskimiş kabul edilerek değiştirilir “*böylece sınıai zaman aşımına dayalı tüm kâr sisteminden de daha 'hızlı' çıkar*” (Virilio, 1998: s. 51). Görülüyor ki ulaşımı kolaylaştırmak üzere piyasaya çıkan otomobiller, büyük resme bakıldığında ulaşımı kolaylaştırmadıkları gibi, başka amaçlar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu amaçlar, bir kurum olarak özelliklerini göz önünde bulundurduğumuzda, hegemonik erkeklik rolleriyle özdeşleşmiş olan erilliğin temsil ettiği rollerdir. Bu durum otomobil kullanımının erkeklerle, erkeklikle birlikte anılmasına sebep olur. Eğer otomobilin bir toplumsal cinsiyeti olacaksa o erkektir.

Sonuçta otomobilleşme, büyük ve modern kentlerde hayatı kolaylaştırmak için üretilmiş olan araçlarken bugün bu işlevini yerine getiremediğini görüyoruz. Bugünkü hâliyle otomobiller, kent hayatını sürekli olarak karmaşıklaştıran, tüm trafik otomobillerin hareketlerine göre düzenlendiğinden kent hareketliliğini kendisine mecbur kılan, ekolojik tahribatta büyük bir yeri olan ve kullanımı sınıfsal şartlara bağlı olan araçlardır. Bunların üstüne devletlerin kent ve birey hareketliliği üzerindeki kontrolünün artmasına sebep olduklarından iktidar alanlarını genişletmenin de bir aracı hâline gelmişlerdir. Bu anlamda otomobilleşme süreci, iktidar tarafından iktidarın faydasına olacak şekilde kurgulanır. İktidarın kapitalist ve patriyarkal yapısı, otomobilleşme sürecinde en büyük faydayı edinir. Çünkü “*Trafiğin teknolojiyi, akışkanlığı, hızı, bedensizleşmeyi ve sonuç olarak otomobilleri iktidarsızlaştıran düzeneği heteronormativite başta olmak üzere hâkim toplumsal iktidar biçimlerini güçlendiren sembolik bir normalleştirme yaratmıştır*” (Köse, 2014: s. 42). Böylece otomobilleşme iktidarları güçlendirir; güç, hız ve kontrol duygularını besleyerek kentleri hegemonik erillik rollerini besleyen yapılara dönüştürür.

2. Bedene Kentten Bakmak

Her bilimsel disiplin çalışma alanına göre bedeni farklı yönleriyle değerlendirip incelemiştir. Sosyoloji alanında yapılan bu çalışmada otomobilleşme ve giderek artan kaotik kentleşme ile önem kazanan yürümenin beden üzerindeki etkileri incelenmektedir. Çünkü beden, içinde bulunduğu sosyal gerçekliğin deneyimleriyle var olduğu gibi aynı zamanda bu deneyimlerle birlikte ruhsal ve psikolojik olarak da yeniden kendi olgusallığını oluşturan ve yaşayan bir yapıdır. Turner (2019: s. 50) “*Bedenim daima doğrudan doğruya deneyimle vardır.*” diyerek beden ve deneyim arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Kentler ise bu deneyimlerin çok büyük bir parçasını oluşturur. Patriyarka ve kapitalizm ürünü olan kentler yine patriyarka ve kapitalizm ürünü olan deneyimler üretirler. Bu deneyimler, insanların bedenlerine yabancılaşmasına sebep olur. Bu durumun karşısında ise hem dişil bir direnme hem de bedenlerimizle tekrar bağ kurma yolu olarak yürüme vardır.

Modern kentlerde sokaklar, yalnızca iki yer arasındaki bir geçiş, varılacak yer ile bulunulan yer arasındaki bir engeldir (Gros, 2017: s. 34). Kendine ait bir değeri, kimliği ya da ilgi çekici bir yanı yoktur. Varılması gereken yere bir an önce varmak için bu sokaklarda geçirilen zamanın bir an önce tamamlanması gerekir. Bu zaman ne kadar kısa sürerse boşa harcanan zaman da o kadar azalmış olur. Çünkü üretim, verimlilik gibi ölçülebilir maddi yanı olan şeylerin ön planda olduğu günümüzde sokaklarda hiçbir şey yapmadan geçirilen zaman, boşa harcanan zaman demektir. Bu yüzden de bu sürenin olabildiğince kısa tutulması gerekir. Bu düşünceye göre insanın sokaklardan ziyade kendi düşünceleri içinde gezmesi, bir yere varma kaygısı gütmeyen yürümesi aslında hiçbir şey yapmamaktır (Solnit, 2016: s. 29).

Varılacak iki yer arasında, sokaklarda, geçirdiği zamanda insan, insan olduğunun bilincinde olmadan, kentin mekanik bir parçası gibi hareket eder. Görmeye,

duymaya maruz kaldığı her şey; reklam panoları, satış duyuruları ya da satıcıların kendileri; insana dışarıdan zorlanan, insanın zihnini, düşüncelerini bölen ve meşgul eden, artık kentlerin doğal bir parçası hâline gelmiş olan şeylerdir. Bunun yanında kent içinde olmak belirli bir davranış biçimi gerektirir. Uyulması gereken trafik kuralları bunun en belirgin örneğidir ve trafik kuralları, devletin kent akışı içindeki varlığının en basit hâlidir. Kaldı ki yurttaş kelimesinin kökeni de kentten gelir (Solnit, 2016: s. 256). Dolayısıyla yurttaşlık, yani bir devletin hüküm sürdüğü bölgenin sadık bir vatandaşı olma hissi, kente ait olmakla aynı köke bağlıdır. Trafik kurallarının yanında, kentte olmak aynı zamanda toplumla iç içe olmaktır. Bir toplum içinde olmak da belli davranış kurallarını gerektirir. Bu da insanın kendisiyle değil, toplumla ilişki içinde var olmasına sebep olur. Böylece kentsel kalabalık, insanları diğerlerinin düşüncelerine aşırı bağımlı hâle getirerek kendilerine saygının bencilliğe dönüşmesine sebep olur (Turner, 2019: s. 92). Sonuçta otomobilleşen kentler, kent içinde hareket hâlindeki insanı beş duyusunun beşini de kent için kullanmaya zorlayarak bedeni işgal eder. Benzer olarak otomobil kullanımı da dikkati tamamen toplamayı gerektirdiğinden duygu durumundan kesin bir kopuş isteyerek insanı bedeninden uzaklaştırır.

Otomobilleşmiş kent dünyasına ve kültürüne bu kadar alışkın olmamız, her ne kadar otomobilleşme tarihsel olarak yeni bir şey olsa da, bu yeni kültür içinde yetişmiş olmamızdan kaynaklanır. Freund ve Martin, otomobil dünyası insanlara önceleri rahatsız edici gelse de zamanla bedenlerimizin bu düzenle alıştığını ve rahatsız edici şeyleri hissetmemeye başladığımızı söylerler. “*Olayları ve çevreyi kavrayış biçimimiz değişime uğrarken, bir yandan da ne yaptığımızı ve yaptığımız şeyin nerede gerçekleştiğini fark ediş biçimimizi belirleyerek özneliğimizi etkileyen deneyimlerimiz devreye girer*” (1996: s. 137). Böylece otomobilleşen kentler zamanla insanları kendilerinin bir parçası hâline getirir. Otomobilleşmenin kendisi ise sınıfsal ve eşitsizdir. Çünkü otomobiller kendileri pahalı olduğu gibi bakım masrafları da kullanımları boyunca devam eder. Bunun yanında kamusal mekânlar sürekli olarak otomobillere, dolayısıyla da otomobil sahibi olabilen ekonomik olarak avantajlı kitleye göre düzenlenirler. Yoksullar, yaşlılar, çocuklar ve (çoğunlukla) kadınlar bu düzenlemelerin dışında kalır. Yine Freund ve Martin, kent düzenlemelerinin dışında kalan dezavantajlı kişiler için bu durumu

“*Otomobil mekânında yürüyüş oldukça zor şartlarda gerçekleşir. Daha çok yaşlıların rağbet ettikleri kır yürüyüşlerinde bile gidiş gelişler için otomobile ihtiyaç duyulur. Böylece otomobil, kent mekânlarının tasarım biçimini, dolayısıyla bedensel sağlık için gerekli yapılanmayı ve zindeliği sağlayan araçları korkunç derecede etkiler*” (1996: s. 62). sözleriyle ifade ederler. Sonuçta otomobil kullanımı, kullanan kişinin fiziksel hareketlerini kısıtlayıp onu otomobilin bir parçası hâline getirdiği gibi otomobillere göre düzenlenen kentler de bedeni doğrudan etkiler.

Otomobil de dahil teknolojik aygıtlar, bu aygıtların insanların bedenleriyle kuracağı ilişkiler göz önüne alınarak tasarlanır. Giderek kent içinde ihtiyaç duyulmayacak kadar hızlı, daha büyük, daha güçlü otomobillerin üretiliyor olmasının sebebi bu araçları kullanan kişilerin arabayla birlikte daha güçlü hissetmesine sebep olduğundandır. Bu arabaları satın almak, bu arabalara sahip olmak bir güç göstergisi hâline gelir. Buna karşın Paul Virilio, kendi kavramı olan dromoloji (hız bilimi) ve toplumsal ilerleme arasında bir birliktelik değil aksine bir çatışma görür ve bu çatışmanın seyrini şu şekilde özetler:

- 1- Teknolojik taşıtın olmadığı, kadının lojistik eş, savaşın ve yük arabasının anası rolünü oynadığı bir toplum
- 2- Ruhu olmayan bedenlerin metabolizma – taşıtlar olarak belli belirsiz bir şekilde denetlenmesi
- 3- Hızın ve teknolojinin üstünlüğü
- 4- Metabolizma-taşıtın teknolojik kara taşıtı karşısında rekabeti ve sonra yenilgisi
- 5- Proletarya diktatörlüğünün sonu ve zaman savaşı içinde Tarih'in sonu (1998: s. 93)

Virilio'un bu eleştirisini otomobil teknolojilerinin bugünkü verimsiz şekilleri bağlamında düşünmek önemlidir. Yine teknoloji kullanılarak üretilecek olan daha ekolojik, sürekli kendi içinde verimsizleşen hız ve güç takıntısından ziyade gerçek verimliliğin ön planda olacağı yeni otomobil tasarımları Virilio'yu haksız çıkaracaktır.

Sonuçta bugünkü tasarımlarıyla otomobiller hem kentin hem de bedenini işgaline sebep olur. Bunun yanında otomobil kullanımı sınıfsaldır ve toplumdaki avantajlı kişilerin yararına olacak bir düzen üretilmesine sebep olur. Otomobilleşme kültürünün getirdiği sonu olmayan ilerleme ve hız tutkusu hem tarihin sonunu getirecek hem de bu sona varıncaya kadar maddi olmayan şeylerin değersiz olduğu fikriyle insanları teknolojik bedenlere dönüştürecektir.

3. Yürümek

Kentler etrafımızda dönüp gider, bizler kentlerin içinden geçip gideriz. Fakat bir kentte yaşamakla bir kenti yaşamak hiçbir zaman aynı şey olmamıştır. Bir kenti yaşamak için onunla bağ kurmak; mahallelerini, sokaklarını hissetmek, kenti düzenleyenlerin verdiği kalıplar dışında o kentte var olabilmek gereklidir. İşte bunun için, adımlarımız bize yardımcı olur. Lauren Elkin, kendi flanözlük zamanlarını ve şehirlerde yaşadığı deneyimleri anlattığı *Flanöz* isimli kitabında

“Yürümek ayaklarımızla şehrin haritasını çıkarmaktır. Bir şehri zihninizde bir araya getirmenize, başka türlü ayrıksı varlıklar, birbirine bağlı, aralıksız ama uzak farklı gezegenler olarak kalacak mahalleleri birleştirmenize yardımcı olur. Onların aslında nasıl iç içe geçtiğini görmekten, aralarındaki sınırların nasıl çizildiğini

fark etmekten hoşlanırım. Yürümek bana kendimi evimdeymiş gibi hissettirir. Şehrin kimini çok iyi bildiğim, kiminde ise kendimi bir zamanlar bir partide tanıştığım biriyle yeniden bir araya gelmişim gibi hissettiğim mahallelerinde dolaşırken, ayaklarım sayesinde bu şehri ne kadar iyi öğrendiğimi görmekten tatlı bir haz duyarım” (2018: s. 34) şeklinde yazarak yürümenin kentle kurmayı sağladığı bağa, şehirleri eve dönüştürdüğüne dikkat çeker. Mahalleleri tanımak; onların dokusunu, tarihini keşfetmek, onları gerçekten görebilmek adımlarla mümkündür. Bir mahallenin bitip bir diğerrinin başladığı o sınır noktasından otomobille hızlıca geçen kişi değişen kokuları, değişen insan tiplerini, değişen apartman yapılarını fark etmeyecektir. Fakat yürüyen insan, yerlere düşmüş ya da saçılmış olan çöplerden dahi o mahallelerin, sokakların yapısına dair birçok şeyi görebilir. Yürüyen kişi ister ilk defa o sokaklarda yürüyor olsun, ister bildiği sokaklardan tekrar tekrar geçsin, bu kentlerle bedensel bir ilişki kurar (Breton, 2015: s. 99).

Bunun yanında yürümek “Çürümüş, kirlenmiş, yabancılaştıran, içler acısı bir medeniyeti reddetmenin ifadesidir” (Gros, 2017: s. 14). Otomobilleşme, bu yabancılaşmanın insan bedeninde doğrudan yaşanmasına sebep olur. Dolayısıyla yürüme de bu yabancılaşmanın karşısında bir direnme mekanizması olarak önem kazanmaya başlar. Bunun yanında yürüme, kurulu düzene bir başkaldırıdır. Çünkü; yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere; kentler ve kent hareketliliği, belli amaçların ve egemen ideolojilerin faydasına olacak şekilde düzenlenir ve otomobilleşme bu düzenin önemli bir parçasıdır. Yürümek ise kenti düzenleyenlerin oluşturmaya çalıştığı bu sınırlar dışında kentte var olmaya çalışmaktır. “Yürümek moderniteden bir kaçış, moderniteye bir naniktir” (Breton, 2015: s. 14). Bu anlamda politik bir yönü de içinde barındırır. Tüm bunların dışında, yürümenin sağladığı en büyük fayda, bu çalışmanın konusu da olan, bedenimizle ilişki kurmamızı, bedenimizde çoğalmamızı sağlamasıdır. İlk adımlarını atan bir bebeğin heyecanını ve yüzündeki neşeyi düşünün. Bu heyecan bebeğin bedeniyle ilk defa bir bütün olarak bağ kurmasından, ilerliyor olmasında kaynaklanır. İşte, atılan ilk adımda yaşadığı o heyecan, bedeniyle kurduğu bu yeni bağ tüm hayatı boyunca, attığı her adımda kendisini dinlemeyi bilen insana eşlik etmeye devam eder (Gros, 2017: s. 127).

Yürüyüş, insanın kendi içine dönmesini sağlayan bir deneyimdir. Yürüyen insan için bedeni farkında olmadan oradan oraya taşıdığı bir şey olmaktan çıkar, bedeniyle bağ kurar. Çünkü yürümek, bedenin bütün katılımını gerektirir. Daha iyi görür, daha net duyar, daha çok koku alır, daha çok hissederek ve tabii ki daha derin düşünürüz. Bu yüzden yürürken insanın hem bedeni hem ruhu hem de zihni onunla birlikte oradadır. Sonuçta yürümek insanı çoğaltır ve yürüyen insan asla yalnız değildir.

Yürüyerek zihniyle bağ kuran insan, bu yolculuğa düşüncelerini de katar. Aklımız dolu olduğunda bedenimizin bizi yürümeye yöneltmesi bu nedenledir. Yürümek düşüncelerimizi toparlamanın, zihnimizi boşaltmanın bir yoludur. Yürürken

kendi kendimizle konuşur ve bundan kaçamayız. Solnit, bu açıdan bakınca yürümenin kendisinin içsel bir yolculuk olduğunu söyler:

“Yürümenin ritmi bir düşünce ritmini beraberinde getirir ve bir doğa parçasının içinden geçmek, bir düşünceden diğerine geçişi hem yansıtır hem de tetikler. Bu durum, iç ve dış dünyadaki yolculuklar arasında tuhaf bir ahenk yaratır ve sanki şunu ima eder: Zihin de bir tür doğa parçasıdır ve yürümek de onu kat etmenin bir yoludur. Yeni bir düşünce, çoğunlukla, doğanın zaten hep orada bulunan bir unsuruymuş gibi gelir bize; düşünmek üretim değil de bir yolculuktur sanki. Yani, yürüme tarihi bir yönüyle somutlaştıran düşünmenin tarihidir; ne de olsa zihin değil ama ayaklarının hareketinin izini sürebiliriz” (2016: s. 23).

Görüldüğü üzere yürümek, zihin ile doğayı bir araya getiren bir deneyimdir ve zihnimizde oluşan düşünceleri, bu düşünceler adımlarımızla doğayı kat etmemiz sonucu ortaya çıktığından, aslında bizlere doğa verir. Böylece insan; doğada var olduğunu doğanın bir parçası olduğunu hisseder. Yani yürümek, insana doğadaki yerini hatırlatır. David Le Breton bu durumu yürümenin antropolojik bir etkinlik olduğunu söyleyerek açıklar (2015: s. 53). Ona göre yürümek, insana dünyadaki yerini, insanlarla olan etkileşimini sorgulatar. Yürürken doğa insan, insan da doğa kadardır. Yürüyerek insan ben olmaktan uzaklaşarak dünya ile bir olur. Yukarıda yürümenin kendi içinde bir yoğunlaşma olduğundan bahsettiğimiz için, burada bir çelişki ortaya çıkıyormuş gibi görünse de durum aslında öyle değildir; iki durumda da aynı şey söz edilmektedir. Yürüyerek düşüncelerini toparlayan; zihniyle, ruhuyla, bedeniyle bir bütün olarak bağ kuran insan, tam da Breton’un, bahsettiği gibi Dünyadaki yerinin farkına varır. Bu farkındalık Dünyanın büyük, insanın kendisinin ise önemsiz ve küçük olması anlamında değildir. İnsan yürüme sayesinde parçası olduğu düzenin farkına varır ve kendisini ve yaşadığı her şeyi bu düzene ait, olması gereken şeyler olarak hisseder. *“Yürüyerek kimlik fikrinin kendisinden, biri olma, bir hikâyeye sahip olma isteğinden kaçarsınız. (...) Yürürken biri olmama özgürlüğünü yakalarsınız, çünkü yürüyen bedenin tarihi yoktur. O sadece hareket hâlindeki kadim bedendir”* (Gros, 2017: s. 14).

Otomobilin içinde olmak, sürücüsüne bir izolasyon hissi verir. Sürücü; dünyayla bağı koparmış, küçük alanda kendi hâkimiyetini kurmuştur. Sürücü, otomobil sayesinde teknolojiyle iç içe olma, hızlanma, güçlü gördüğü bir makineyi kontrol etme hissini deneyimler. Bunun yanında, otomobillerin hareketlerini yönlendirenin de kendisi olması, bu hâkimiyet hissini güçlendirir. Sürücüler, otomobilin içindeki küçük alanın ve yolların hâkimi olma hissiyle gerçeklikten, dünyadan kopuk hâle gelirler. Fakat sürücünün otomobili yönlendirdiği algısı bir yanılsamadır. Sürücülük esnasında insanın bedeniyle kurduğu ilişki zayıflar. Sürücü koltuğuna oturan insanın bedenini kontrol eden şey kendisi değil, otomobildir. Sürücülükte insanın bedeni otomobilin bir uzantısı hâline gelir. İnsan, otomobilin duyma ve görme işlevlerini yerine getiren; otomobilin çizdiği sınırlar çerçevesinde, otomobile göre

hareket eden bir araç olur. İnsanın bu araçsallığında duyguların bir önemi yoktur. “*Otomobil sürücüsü unutmamanın insanıdır, çünkü manzara camın arkasından, uzak-tan geçerken sürücü hiçbir şey hissetmez. (...) Çünkü özellikle aciliyet insanıdır*” (Breton, 2015: s. 67).

Yürüyen insan ise tüm duyularıyla, bedeniyle, zihniyle, ruhuyla var olur. Bu bütün olarak var olma hâlinde daha önceden fark etmediği şeyleri fark eder. Doğada olsun, kentlerin içinde olsun, bu farkındalık hâli insana yeni bakış açıları, daha önceden fark etmediği şeyleri fark etme fırsatı verir. Her gün önünden geçip görmediği camgüzeli, ağacın yapraklarının rengi, fırından gelen taze simit kokusu, parktan gelen çocuk gülüşleri, bulutların şekilleri... Tüm bunlar insana bulunduğu yerle bir bütün olma, oraya ait hissetme duygusunu yaşatan şeylerdir ve ancak yürüme yoluyla keşfedilebilir. Yürümek insana bir yere ait olma hissini verir; o yer sadece tek seferliğine geçtiği bir yer olsa bile.

Yürümenin tadı herkes için aynı mıdır? Yürümek, herkesin için gerçekten eşit bir deneyim midir? Kuşkusuz, yürümek bile bu kadar saf değildir. Öncelikli olarak yürümek için sağlıklı bir bedene sahip olmak gerekir. Hastalık, sakatlık ya da engellilik kent kalabalığının içine dahil olmaya baştan engel olur ya da en azından kentin düzeni kente dahil olmayı zorlaştırır. Bunun yanında yürümek için insanın boş zamanının; hayatın temposunun yoğunluğu içinde bir şeyler üretmek, bir yerlere yetişmek zorunda kalmadan sadece kendisi için harcayabileceği zamanı olması gerekir. Dolayısıyla, her ne kadar tartışma boyunca yürüme ve otomobil kullanma deneyimlerini kentli orta sınıfın deneyimleri üzerinden yürütmeye çalışmış olsam ve otomobil kullanımının sürekli harcama gerektirmesi dolayısıyla sınıfsal olduğuna değinmiş olsam da, tüm toplumu göz önünde bulundurduğumuz da yürümenin de sınıfsal bir eylem olduğunu görebiliriz.

Peki sağlıklı bir bedeni ve boş zamanı olan her insan aynı şekilde yürüyebilir mi? Bu sorunun cevabı da kuşkusuz hayır olacaktır. Kent içinde olmak, hiçbir zaman hem kadın hem de erkek için aynı şeyi ifade etmemiştir. Tüm insanlar için kentlerde şiddete maruz kalma riski her zaman bulursa da kadınlar için bu risk, sadece kadın olmalarından kaynaklı olarak hem daha çeşitli hem de daha yoğundur. Kentler, toplumsal cinsiyet rollerinin bir ayna gibi yansımasını bulduğu yerlerdir (Cloke, Jarvis, & Kantor, 2015; Kalfa, Dinç, & Aytakin, 2009). Bu durumun bir sebebi, modern kentlerin Sanayi Devrimi sonrası erkek işçilerin kent içinde dolaşımını kolaylaştıracak şekilde erkekler için tasarlanmış olmaları ve bu düzenin kent kültüründe hâlâ devam ediyor olmasıdır. Bir diğer sebebi ise, kent düzenlemeleri yoluyla faydası gözetilen egemen sistemlerden birinin patriyarka olmasıdır. Patriyarkal sistemin kendi sürekliliğini sağlamak adına kullandığı yöntemlerden biri, kadını ev içinde özel alanda tutmaya çalışmaktır. Bunun yollarından biri ise, kentleri kadınlar için tehlikeli ya da en azından rahatsız edici mekânlar hâline getirmektir. En basitinden, kadınların kent içinde sözlü tacize uğraması, günlük hayatın bir olağan bir parçası gibidir. Kadınlar kentin benzer tehlikelerinden korunmak için evde kalmalı, تنها sokaklara

sapmamalı, geçecekleri yere göre giyinmelidirler. Solnit, kadınlar için korku mekânı olarak kentleri

“Hayatımın en sarsıcı keşfi, dışarı adım attığım andan itibaren, yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı hakkına gerçekten sahip olmadığımı; dünyanın benden nefret edermiş gibi görünen ve sadece cinsiyetim nedeniyle bana zarar vermek isteyen yabancılarla dolu olduğunu, cinselliğin şiddete dönüşmesinin kolaylığını ve neredeyse benden başka kimsenin bu meseleyi mahrem değil, kamusal bir sorun şeklinde görmediğini anlamamdı. Bana akıl verenler, geceleri dışarı çıkmamamı, bol giysiler giymemi, saçımı örtmemi ya da kesmemi, bir erkek gibi görünmeye çalışmamı, daha pahalı bir yere taşınmamı, taksiye binmemi, bana eşlik edecek bir erkek bulmamı söylüyorlardı – bunların hepsi de, Yunan duvarları ve Asur başörtülerinin modern versiyonlarıydı ve hepsi de özgürlüğümü güvence altına almak için hem kendi davranışlarımı hem de erkeklerinkini kontrol etmenin toplumun değil de benim sorumluluğum olduğunu söylüyorlardı” (2016: s. 344). sözleriyle ifade etmiştir. Dolayısıyla kadınlar, yürümenin sağladığı bu bedensel bütünlük hissine erkekler kadar kolay erişemezler. Kadınlar ve bedenleri arasına bu sefer de kentin eril egemen düzeni girer.

Görüldüğü üzere kentler, otomobillerde olduğu gibi, yürümeyi bile insanlar arasındaki eşitsizlikleri derinleştiren mekânlardır. Otomobilleşme bu eşitsizlik, otomobile sahip olabilmeye ya da olamama üzerinden sınıfsal bir temelden kaynaklanırken yürümenin kendisi bu eşitsizliği içinde barındırmaz. Yürümeyi eşitsiz bir eylem hâline getiren kent düzenlemeleridir. Kentlerdeki fiziksel olanaklar, kent içindeki hareketliliğe engel olduğu gibi kentlerin daha çok erkek mekânları olması kadınların kentte kendilerini güvende hissetmemelerine sebep olmakta ve yürüme imkânlarını kısıtlamaktadır. Kentlerin yürüme üzerinden sebep olduğu eşitsizlik sadece cinsiyetler üzerinden belirginleşmemektedir. Bütün dezavantajlı sınıflar bu eşitsizlikten kendilerine düşen payı almaktadır.

Sonuç

Otomobiller, 19. yüzyılda buharın enerji kaynağı olarak kullanılmasının ardından içten yanmalı motorlarda da petrolün kullanılmasıyla birlikte toplumda yaygınlık göstermeye başlamıştır. Otomobil ortaya çıktığı zamanlarda, günümüzde var olan hızlı ve toplu ulaşımı sağlayan araçların kullanımı yaygın olmadığından ve kent merkezleri birbirlerine uzak yerlere konumlandığından otomobilin fazlasıyla kullanışlı bir araç olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun yanında o zamanlarda yeni bir teknolojik gelişme olan otomobil, sadece üst sınıfların sahip olabildiği bir ulaşım aracıydı. Zamanla kent merkezleri büyüyüp gelişmiş, toplu ulaşım araçları çeşitlenip günlük hayatın bir parçası hâline gelmiştir. Otomobiller ise, varlıklarının sürdürülebilirliğini sağlamak amacıyla, giderek daha hızlı, daha büyük araçlar olarak üretilmeye ve tüketim kültürünün bir sonucu olarak lüks malzemelerle donatılmaya başlanmıştır. Şehir içinde birbirine yakın yerlerde bile bu araç kullanılmaya başlanmış,

bir zenginlik ve güç göstergesine dönüşmüştür. Böylece otomobiller zaman içinde ulaşım aracından ziyade bir tüketim nesnesi hâline gelmiştir.

Bu durum, tüm insanlığın hayatında değişikliklere sebep olmuş fakat en çok büyük şehirlerde yaşayan insanların hayatlarını etkilemiştir. Çünkü büyük şehirlerin en göze batan özelliklerinden biri, otomobil nüfuslarının fazlalığıdır. Örneğin İstanbul'a sadece 2020 yılı Aralık ayında 31.354 otomobilin trafik kaydı yapılmıştır. Yine aynı dönem verilerine göre İstanbul'un otomobil nüfusu 3.009.710'dur (TUIK Motorlu Kara Taşıtları, Aralık 2020). Dolayısıyla otomobilleşme, büyük kentlerin önemli bir parçasını oluşturur ve otomobile sahip olabilen orta sınıf ve üstünün hayatlarının yanı sıra kentli nüfusun tamamı üzerinde etkisi vardır.

Bugünkü tasarımlarıyla otomobiller, ulaşım ihtiyacından çok başka şeylerin, çoğunlukla modern zamanların ortaya çıkardığı duyguların giderilmesi amacıyla kullanılmaktadırlar. Örneğin hız tutkusu. Otomobil içindeyken beden ulaşmaya-çağı hareket ya da yol kat etme seviyesine ulaşma sürücüsüne bir haz verir. Bu anlamda hız tutkusu, motorlu araçların yaygınlaşması sonucu ortaya çıkan yeni bir duygudur. Bunun yanında güçlü bir teknolojik aygıtı yönlendiriyor olma hissi sürücüye bir hâkimiyet ve kontrol duygusu verir. Başka bir şeye ihtiyaç duymadan, dilediğin zaman yer değiştirebilir olma hissi otomobil sahibi olmakla birlikte gelen ve özgürlük hissini beraberinde getiren bir ayrıcalıktır.

Fakat yine bugünkü tasarımlarıyla otomobiller, öncelikle ulaşımdan çok kişisel hazların bir nesnesi oldukları için verimsiz araçlar hâline gelmişlerdir. Üstelik, kentlerdeki trafik ve araç yoğunluğunun sürekli olarak artmasına sebep oldukları için, birincil işlevleri olan ulaşımı kolaylaştırmak yerine zorlaştırırlar ve kentleri, caddeleri, sokakları işgal ederler. Bu işgali denetlemesi gereken ise iktidarlardır. Dolayısıyla otomobilleşme, iktidarlara yeni yönetim alanları açarlar. Otomobil sürücüsü direksiyon başındayken otomobilin mekanik bir parçası gibi işlev görür; yoldan başka bir şey düşünmemeli, dikkati dağılamamalıdır. Bu anlamda otomobiller bedeni de işgal ederler. Sonuçta bugünkü tasarımıyla otomobil, ortaya çıkış amacından uzaklaşmış, tüketim kültürünün bir nesnesi hâline gelmiş, bireylerin hem kentlere hem de bedenlerine yabancılaşmasına sebep olan bir araçtır.

Bu durum, her şey gibi, karşıtının da güçlenmesine sebep olmuştur. Bu yüzden otomobilin kentleri ve bedenleri işgali karşısında yürümek, yüceltilen bir eylem olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. Yürümek; otomobilleşmeyle birlikte gelen kuralları, sistemleri işlevsiz kıldığı; hâkim ideolojilerin bir ürünü olan modern kentler içinde, bu ideolojilerin ulaşmak istediği bütün amaçları yok saydığı için her şeyden önce politik bir eylemdir. Bunun yanında yürümek, insanın bedeniyle bir bütün olmasını sağlar. Yürümek, zihinsel bir aktivitedir ve düşüncelerin toparlanmasına olanak verir. Yürüyen insan bütün duyularını en derin şekilde kullanır: Daha iyi görür, daha iyi duyar, daha iyi koku alır, daha çok hisseder. Yürüyen insan bedeninin, dünyadaki yerinin farkındadır ve yürüyerek hem kendi tarihiyle hem de tüm insanlığın tarihiyle bağ kurar.

Trafiğin ve otomobilleşmenin içinde hareket hâlinde olmak, sürekli bir kuralcılığı beraberinde getirir. Bu durum, belli sınırlar içinde, önceden belirlenen şekilde hareket etmek zorunda kalınacağı ve bedenin dışsal bir kontrol altında olması demektir. Bunun yanında modern kentler, Sanayileşme Dönemi ile birlikte bugünkü hâlini almaya başlayan yapılardır. Kent tasarımları ise mevcut iktidarların elindedir. Dolayısıyla bugünün modern kentleri kapitalist ve patriyarkal iktidarların üretimidirler. Tüm bunlar kentleri ve otomobilleşme sürecini hegemonik erkeklikle aynı özellikleri taşıyan yapılar hâline getirir. Yürümek ise öncelikle hegemonik erilliğin özelliklerini taşıyan bu düzen karşısında bir direnme mekanizması olarak ortaya çıktığı için akışkan ve dışıldır. Bunun yanında yürüme eyleminin kurallara ve düzene ihtiyacı yoktur. En önemlisi ise yürümek, doğrudan bedende yaşanan bir deneyimdir. Bedeni bir bütün olarak deneyimlemenin, bedende çoğalmanın ve bağ kurmanın aracıdır. Taşıdığı bu özellikler de yürümeyi dışıl kılan özelliklerdir.

Sonuç olarak modern kentler ve otomobilleşme, hem hâkim yönetim sistemlerinin ürünü oldukları hem kuralcılıkları ve bağlayıcılıkları hem de insanların bedenlerinden uzaklaşmasına sebep oldukları için hegemonik erilliğin özelliklerini taşıyan yapılardır. Buna karşılık yürümek, kuralsız ve ideolojisizdir. Bedenle bağ kurmayı ve yürüyen insanın kendi içine dönmesini sağlar. Otomobillerin aksine ne bedene ne de çevreye bir olumsuz etkisi yoktur. Yürüyen insan yürüdüğü yerleri daha iyi tanır, oralarla bağ kurar. Yürüyen insan modern zamanların getirdiği tüm yabancılaşmalardan sıyrılarak doğaya olan aidiyetini hisseder. Otomobil kullanan insanların aksine, yürüyen insanlar arasında bir yarış; daha iyiye, daha hızlıya sahip olma yarış; yoktur. Yürümek dünyada, dünyayı fethetmek arzusuyla üretilmiş makineler yoluyla değil, dünyanın sunduğu imkânlar dahilinde var olmaktır. Tüm bu kuralsızlığı ve akışkanlığı sebebiyle de yürümek dışıl kimliğe sahip bir eylemdir.

Kaynakça

- Borden, I. (1997). "Space Beyond: Spatiality and the City in the Writings of Georg Simmel". *The Journal of Architecture*, 4(2), 313-335.
- Breton, D. (2015). *Yürümeye Övgü*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Cloke, J., Jarvis, H., & Kantor, P. (2015). *Kent ve Toplumsal Cinsiyet*. (Y. Temurtürkan, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Elkin, L. (2018). *Flanöz: Şehirde Yürüyen Kadınlar*. (D. Doğan, Çev.) İstanbul: Nebula Kitap.
- England, K. V. (1991). "Gender Relations and the Spatial Structure of the City". *Geoforum*, 22(2), 135-147.
- Erman, T. (2016). *"Mış Gibi Site" Ankara'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Freund, P., & Martin, G. (1996). *Otomobilin Ekolojisi*. (G. Koca, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Gros, F. (2017). *Yürümenin Felsefesi*. (A. Ulutaşlı, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.

Han, B.-C. (2020). *Şeffaflık Toplumu*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Haraway, D. (2006). *Siborg Manifestosu*. (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Harvey, D. (2020). *Kent Deneyimi*. (E. Soğancılar, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Kalfa, A., Dinç, Z. Ö., & Aytekin, B. S. (2009). "Kent İçi Ulaşımın Cinsiyeti: Ankara Örneği". A. Altan içinde, *Cins Cins Mekân*. İstanbul: Varlık Yayınları.

Kern, L. (2020). *Feminist Şehir*. (B. Aydaş, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Köse, E. (2014). "Cinsiyet, Teknoloji ve Kent: Otomobilin Muğlak Heteronormativizmi". *FeDergi*, 1(6), 32-42.

Lefebvre, H. (2019). *Mekanın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Solnit, R. (2016). *Yol Aşkı Yürümenin Tarihi*. (E. Kıvılcım, Çev.) İstanbul: Encore.

Tekeli, İ. (2000, Sayı 24). "Araba Sevdası". *Cogito*, 96-106. (A. Kuyaş, Rörportaj Yapan) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TUİK Motorlu Kara Taşıtları, Aralık 2020. (2021, 01 26). 04 14, 2021 tarihinde TUİK: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Motorlu-Kara-Tasitlari-Aralik-2020-37410> adresinden alındı

Turner, B. S. (2019). *Beden ve Toplum*. (İ. Kaya, & M. B. Bulut, Çev.) Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık.

Virilio, P. (1998). *Hız ve Politika*. (M. Cansever, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 332-345

ÇOCUK OYUNLARININ BİLİŞSEL GELİŞİME ETKİLERİ: “ESKİ MİNDER” VE “DEVE-CÜCE” ÖRNEKLERİ

The Effects of Children’s Games on Cognitive Development: The Examples of “Eski Minder” & “Deve-Cüce”

(Makale Geliş Tarihi: 25.09.2020 / Kabul Tarihi: 12.05.2021)

Gülten ÜNAL*

Öz

Bu çalışmanın amacı, geleneksel çocuk oyunları “Eski Minder” ve “Deve-Cüce” çerçevesinde çocuk oyunlarının bilişsel gelişime olan katkılarını sunmaktır. Bu katkılar yönetici işlev, dil ve yaratıcılık becerileri özelinde ele alınmıştır. Yönetici işlevler (i) çalışma belleği ve hatırlama, (ii) aktifleşme, uyarılma ve çaba, (iii) duyguları kontrol etme, (iv) dili içselleştirme ve (v) karmaşık problem çözme bileşenlerinden oluşmaktadır. “Eski Minder” ve “Deve-Cüce” oyunları ayrıca bu alt bileşenlerin her biri için ele alınmıştır. Çalışma kapsamında bir araya getirilen bulgular ve yorumlar, bu iki çocuk oyununun yapıları itibariyle bahsi geçen bilişsel alanların (yönetici işlevler, dil ve yaratıcılık) gelişiminde etkili olduğunu işaret etmektedir. Örneğin, Eski Minder oyununda çocuklar “ebe”nin belirlediği kural doğrultusunda yaratıcılıklarını sergilemekte, Deve-Cüce oyununda ise, “deve-cüce-cüce-deve” gibi oyunun sözlü formüllerini analiz edip oyunun gerektirdiği ayağa kalkma, oturma gibi ardıl vücut hareketlerini uygulayarak yönetici işlevlerin alt bileşeni olan karmaşık problem çözme deneyimlemektedirler.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Oyunları, Bilişsel Beceriler, Yönetici İşlevler, Dil, Yaratıcılık

Abstract

The aim of this study is to present the contributions of children’s games to cognitive development within the framework of traditional children’s

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Psikoloji Bölümü, gunal@ybu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1000-952X

games “Eski Minder” and “Deve-Cüce”. These contributions are considered in terms of executive function, language, and creativity skills. Executive functions consist of (i) working memory and recall, (ii) activation, arousal, and effort, (iii) controlling emotions, (iv) internalizing language, and (v) complex problem solving. “Eski Minder” and “Deve-Cüce” are also discussed for each of these subcomponents. The findings and interpretations brought together within the scope of the current study indicate that these two children’s games are effective in the development of the aforementioned cognitive areas (i.e. executive functions, language, and creativity) in terms of their structures. For example, in “Eski Minder”, children exhibit their creativity in line with the rule set by “it”, while in “Deve-Cüce”, by analyzing the verbal formulas of the game such as “camel-dwarf-dwarf-camel” and applying successive body movements such as standing up and sitting, they experience complex problem solving.

Keywords: Children's Games, Cognitive Skills, Executive Functions, Language, Creativity

1. Giriş

Oyun, çocuklar için olaylar ve durumlar karşısında duygularını ve isteklerini ifade etme aracıdır (Landreth, Homeyer ve Morrison, 2006). Oyun oynamak, çocukların gelişimi ve yaşam kalitesi için çok önemli bir etkinliktir (Foley, 2008). Hatta oynamak öğrenmenin kendisi olarak ele alınabilir (Singer, Golinkoff ve Hirsh-Pasek, 2006). Bu nedenle oyun, doğal bir öğrenme aracı olarak görülmekte (Anning ve Edwards, 2006) ve oyunda edinilen kavram ve becerilerin eğitim hayatına aktarılabilceği belirtilmektedir (Aksoy, 2014). Eğitime fayda sağlamanın yanı sıra, çocuk oyunları çok sayıda kavramı ve yeteneği gerektirdiği için bütünsel gelişimi desteklemektedir (Egemen, Yılmaz ve Akil, 2004; Fırat, 2013; Genç, Dağlıoğlu ve Yıldız-Altan, 2018; Güneş, 2015).

2. Bilişsel Gelişim ve Oyun İlişkisi

Oyun birçok açıdan bilişsel gelişimle etkileşim halindedir (Girmen, 2012; Fırat, 2013; Lockhart, 2010; Pellegrini ve Galda, 1993; Russ ve Doernberg, 2019). Bu etkileşim alanlarının başlıcaları oyunun yaratıcı süreçler, yönetici işlevler ve dil üzerindeki etkilerini içermektedir. Ayrıca, oyun eğitimi de oyundan en iyi şekilde faydalanabilmek için önemlidir (Christie, 1980).

Çocuk oyunlarındaki yaratıcı süreçler incelendiğinde, oyun içerisinde yaratılan roller çocukların iraksak düşünebildiklerini, farklı hikâyeler ve roller uydurabilme becerisi ise geniş çağrışımlar yapabildiklerini işaret etmektedir. Oyuncakların ve oyun (sözlü) materyallerinin farklı açılardan kullanabilmesi, oluşturulan oyun hikâyesindeki öğelerin değiştirilmesi ile zaman ve mekân öğelerinin gevşetilerek

farklı bir şekilde kullanılması ise bilişsel esneklik olarak değerlendirilebilir (Lockhart, 2010).

Oyun ayrıca yönetici işlevlerin gelişimine de katkı sağlamaktadır. Yönetici işlevler, zihinsel olarak fikirlerle oynamamıza, harekete geçmeden önce düşünmek için zaman ayırmamıza, yeni ve beklenmedik zorluklarla karşılaşınca bunlara hazırlıklı olmamıza ve odaklanmamıza yardımcı olan bir dizi zihinsel işlevden oluşur (Diamond, 2013). Bu işlevler, (i) çalışma belleği ve hatırlama, (ii) aktifleşme, uyarılma ve çaba, (iii) duyguları kontrol etme, (iv) dili içselleştirme ve (v) karmaşık problem çözme olarak ele alınabilir (Dendy, 2002). İlk bileşen olan çalışma belleği ve hatırlama, gerçekleri zihinde tutmanın yanı sıra herhangi bir zamanda kişinin uzun süreli belleğinden bunlara erişebilme yeteneği olan çalışma belleği ve hatırlamayı da içermektedir. Çocuklar oyun etkinlikleri ile birlikte zihinlerinde bir şeyleri tutabilme ve bunları daha sonra kullanabilme becerilerini ifade edebilirler. Ayrıca, geçmişte öğrendikleri bir şeyi oynamakta oldukları oyuna uygulayabilen çocukların şimdiki zaman dışındaki farkındalıkları da genişler (Lockhart, 2010).

Yönetici işlevlerin ikinci bileşenini, aktifleşme (başlama), uyarılma (dikkat etme) ve çaba (iş bitirme) oluşturur. Bu süreç genel anlamda, bir “planla-uygulagözden geçir” sürecidir. Çocuklar oyun içerisinde bir şey üretmekle meşgul olduklarında, bu iş için nelerin uygun olduğunu seçip ortaya çıkan sorunlara uyum sağlayarak süreci tamamlayabilirler. Çocuklar bu süreç içerisinde yeni planlar yaptıkça ve bunları uyguladıkça bu işlevleri tekrar tekrar kullanırlar. Bu bilişsel işlevlerin tam olarak gelişmesi için amaca yönelik oyun oynanması gerekmektedir. Yönetici işlevlerin üçüncü bileşeni ise duyguları kontrol etmedir. Bu kontrol, hayal kırıklığına tahammül etme ve harekete geçmeden veya konuşmadan önce düşünme yeteneğini içerir (Lockhart, 2010). Bu yetenek, öz düzenlemenin bir parçasıdır. Gelişmiş öz düzenlemeye sahip çocuklar, duygu ve davranışlarını daha fazla kontrol edebilir, dürtülerine direnebilir ve yaşamları içerisinde öz disiplin uygulayabilirler (Bodrova ve Leong, 2007).

Yönetici işlevlerin dördüncü bileşen olan dili içselleştirmek, kişinin davranışını kontrol etmek ve gelecekteki eylemlerini yönlendirmek için “kendi kendine konuşmayı” kullanabilmeyi içerir. Küçük çocuklarda dili içselleştirmek yönetici işlevlerin anahtarıdır. Çünkü bu beceri çocukların el, vücut ve seslerini içeren eylemleri yönetmelerine yardımcı olmaktadır. Karmaşık problem çözme ise, yönetici işlevlerin beşinci bileşenidir. Bu bileşen, bir sorunu parçalarına ayırmak, bu parçaları analiz etmek ve onları yeniden oluşturmak ile yeni fikirlere göre tekrar düzenlemeyi içerir. Problem çözme becerisini küçük çocuklara öğretebilmenin bir parçası, onların bir problem olduğunu anlamalarına yardımcı olmak ve ardından onları bir çözüm bulma sürecine dâhil etmektir. Çocuklar meşgul olduğunda ve yetişkinler çocuklar için sorun çözmekten kaçındıklarında, çocuklar kendi fikirlerine ve karar verme be-

cerilerine güvenmeyi ve kendilerini güvenli problem çözücüler olarak görmeyi öğrenirler. Oyun deneyiminden yoksun olan ve zamanlarının çoğunu yetişkinler tarafından organize edilen etkinliklerde geçiren çocuklar, sorunları zihinsel olarak çözmek için gereken yaratıcılıktan yoksun kalabilirler (Lockhart, 2010).

Diğer yandan, (çocuklar tarafından başlatılan) oyun türleri ele alındığında dört farklı oyun türüne rastlanmaktadır: “keşif” oyunları (bir şey yapmak için değil, fakat materyallerin özelliklerini keşfetmek ve yapmanın keyfi için oynanan oyun), “yapıcı” oyun (bir şeyler yapmak için oynanan oyun) “dramatik” oyun (inandırmak veya durumları taklit etmek ve çeşitli roller üstlenmek için oynanan oyun) ve (daha büyük çocuklar için) “kurallı” oyun (Lockhart, 2010). Çocuklar bu ilk üç oyun türü ile ilgilendiklerinde kendi kendilerine yönelttikleri konuşmayı kullanabildikleri için yürütücü işlevlere ait olan (aktifleşme, uyarılma ve çaba ile dili içselleştirme gibi) bilişsel becerileri geliştirebilmektedirler (Spiegel, 2008).

Yukarıda bahsedilen ilk üç oyun türü (keşif oyunu, yapıcı oyun ve dramatik oyun) üzerinden gidildiğinde, yönetici işlevlerin etkinliği şu şekilde ele alınabilir. Birinci bileşen “çalışma belleği ve hatırlama” ile, çocuk bir oyun içerisinde kendisinin öncelikle neyi nasıl yapacağını ayrıntılarını hatırlar ve bunları yapar. İkinci bileşen olan “aktifleşme, uyarılma ve çaba” bileşeni ile çocuklar oyun planını tamamlamak için gereken malzemeleri alır, plana ekleme(ler) yaparken ve sorunlara uyum sağlarken planı takip eder ve tüm bunları hatırlarken başkalarının da fikirlerini dinlerler. Üçüncü bileşen “duyguları kontrol etme” ise, oyunda işler istendiği gibi gitmediğinde üzülme veya hayal kırıklığı göstererek duygularını kontrol etmeyi ve oyunda sabırla sırasını beklemeyi içerir. Dördüncü bileşen olan “dili içselleştirmek”, oyun sırasında çocuk kullandığı malzemelerle uğraşırken ve rol yaparken “miş” gibi yaptığında, “kendi kendine konuşma” ile kendini gösterir. Son bileşen olan “karmaşık problem çözme” ise, bir sorunu parçalarına ayırmak, bu parçaları analiz etmek, yeniden oluşturmak ve düzenlemeyi içermesiyle birlikte oyun malzemelerini farklı bir şekilde kullanarak oyundaki sorunları çözmeyi kapsar (Lockhart, 2010).

Bunlara ek olarak, oyun etkinleri sayesinde çocuklar yetişkinlerle dilsel etkileşimde bulunabildikleri için çocukların dil gelişimleri hızlanabilmekte ve akıcılaşabilmektedir (Girmen, 2012; Fırat, 2013; Pellegrini ve Galda, 1993). Bu sayede çocuklar, duydukları ses ve kelimeleri farklı şekillerde birleştirerek dil becerilerini destekleyebilirler. Öte yandan, sözlü oyun formülü (oyun tekerlemesi) çocuk oyunlarının başlıca bileşenlerindedir. Örneğin, “İstop” oyununda “İstop”, “El El Üstünde Kimin Eli Var” oyununda “Davul mu Zurna mı?” kalıpları, bu oyunların sözlü oyun formüllerini oluşturarak oyuna yön vermekte ya da ödül veya cezanın ne olacağını belirlemeye yardımcı olmaktadır (Gürbüz, 2017). Oyunlar, oyun formülleri ile şekillenerek oyunu başlatıp oyunu geçerli kılmada ve sonuçlandırmada önemlidir. Bu nedenle, sözlü oyun formülleri çocukların dil gelişimine katkı sağlayabilmektedir.

Çocuk oyunları içerdikleri kural(lar) ile de çocukların bilişsel gelişimlerine yardımcı olabilir. Bu kurallar oyun hareketi, oyun sözü, oyuncu, oyun aracı, oyun sahası ya da bunların birleşimleri ile ilgili olabilir (Gürbüz, 2017). Bu kurallar sayesinde, çocuklar oyunun her aşamasında ve her bileşeninde bu kurallar yardımıyla karar verme, kuralları aklında tutup bunlara uyabilme, kuralları hatırlayıp uygulayabilmek için çaba gösterme, bu karmaşık kuralları çözüp anlayabilme, bu çözüm esnasında dil becerisini kullanabilme ve uyulmayan kurallar karşısında verilen cezaya karşılık olarak duygularını düzenleyebilme becerilerini geliştirebilirler (Lockhart, 2010). Örneğin, bu kurallar bazı oyunlarda hareket, söyleşme (“Kulaktan Kulağa” oyununda olduğu gibi) şeklinde, bazılarında dokunma (“Körebe” oyununda olduğu gibi), bazılarında tahmin etme (“Sıcak-Soğuk” oyununda olduğu gibi), bazılarında ise yer değiştirme (“Köşe Kapmaca” oyununda olduğu gibi) şeklinde olabilmektedir. Diğer yandan, oyunun ceza ve ödülü de oyunun kuralları içerisinde yer almaktadır. Bunlar, oyun materyalinin saklanıp bulunması, istenilen hareketin yapılması ya da taklit yapılması gibi ödül ya da cezaları içerebilmektedir (Gürbüz, 2017). Sonuç olarak, hem kuralları hem de ödül-ceza sistemlerinin uygulanışının gerektirdiği bilişsel beceriler nedeniyle, oyunlar yapısal olarak da çocuk gelişimine katkıda bulunabilirler.

Ayrıca oyun, içerisinde yeni nesnelere, durumlar, hikâyeler yaratabilmek çocukların içgörü ve problem çözme becerilerini ifade etmelerini sağlayabilir. Yine, çocuğun bir role büründüğü oyunlarda rol yapma ve bir başka karaktermiş gibi davranma ise perspektif alma becerisinin gelişimine yardımcı olabilir. Aynı zamanda, oyun içerisinde oluşturulan hikâyeler çocuklarda anlatı geliştirme becerisine yardımcı olabilir ve bu hikâyeler içerisinde yaratılan canavar, prenses gibi karakterlerin üretimi ve gerçekte olmayan yiyeceklerin lezzetliymiş gibi tüketilmesi ile hayal gücü üzerinden çocuklar, temaları ve sembolleri zihinleri yoluyla etkileyebilir. Bunlara ek olarak, çocuklar oyunda gerçek (oyuncak bebek gibi) ya da hayali (canavar gibi) nesnelere üzerinden kavga etme ve barışmayı deneyimleyebilir ve duygularını uygun bir şekilde oyun içerisine yerleştirerek onları ifade edebilirler. Bu süreç içerisinde çocuklar rol yapıyor olmanın sevinci ile oyunu özümseyerek ondan keyif alırlar (Russ ve Doernberg, 2019).

Son olarak, oyun ve oyun eğitimi, farklı düşünme, problem çözme yeteneği, sözlü zekâ ve diğer bazı bilişsel performans değişkenleri üzerinden incelendiğinde, çocuklarda kısa zaman zarfında ilgili alanlarda gelişmeler olduğu gözlenmiştir. Öte yandan, küçük çocukların nesnelere oynamasına izin verildiğinde, aynı veya benzer nesnelere içeren problemleri çözebilme ve farklı düşünebilme görevlerinde artan performansları olduğu bulunmuştur. Bu sebeple, oyun eğitiminin küçük çocukların bilişsel performansında kısa vadeli kazanımlar sağladığı söylenebilir (Christie, 1980).

Bu bilgiler ışığında, bu araştırmanın amacı ve ana problemi geleneksel çocuk oyunlarının bilişsel becerilerle ilişkilerini bir derleme çalışması ile incelemektir.

Çalışmada bu amaçla geleneksel “Eski Minder” ve “Deve-Cüce” oyunları çeşitli bilişsel değişkenlerle birlikte ele alınacaktır. Bu bilişsel değişkenler çalışmanın alt problemleri olarak ele alınabilir. İlgili değişkenler aşağıda sıralanmıştır:

- Yönetici işlevler (çalışma belleği ve hatırlama, aktifleşme, uyarılma ve çaba, duyguları kontrol etme, dili içselleştirme ve karmaşık problem çözme)
- Dil
- Yaratıcılık

Bu değişkenlerin yardımı ile geleneksel çocuk oyunlarının bilişsel becerilerle olan ilişkileri irdelenmeye çalışılacaktır.

3. Eski Minder ile Deve-Cüce Oyunları ve Bilişsel Gelişim

Bu çalışmada yer alan oyunlardan biri olan Eski Minder, herhangi bir materyal gerektirmeyen, değişken oyuncu sayısına sahip, hem kapalı hem açık mekânda ve şehir, köy ve kasabalarda genellikle kızlar arasında her yaş grubundan çocukların oynadığı eğlendirici bir taklit oyundur. Geçmişten günümüze kadar oynanan bu oyun, çocukların sosyal, psikolojik, fiziksel ve dil gelişimine katkı sağlayan bir oyundur (Gürbüz, 2017). Eski Minder oyunu ile çocuklar kendilerini düşünce, duygu ve imgelemleri üzerinden yaratıcı bir şekilde ifade edebilmektedirler (MEB, 2015).

Çocuklar Eski Minder oyununu daire düzeninde oynamakta ve oyunun kendine has bir tekerlemesi (sözlü oyun formülü) bulunmaktadır (Gürbüz, 2017: s. 328):

“Eski minder

Yüzünü göster

Göstermezsen bir şey söyle

Güzellik mi?

Çirkinlik mi?

Havuz başında mankenlik (heykellik) mi?”

Oyunda ebeinin etrafında dönülerek oyun tekerlemesi söylenir. Sonrasında ebe oyuncuların uygulaması için bir kural (güzellik, çirkinlik, mankenlik gibi) seçer. Eğer ebe “güzellik” derse, oyuncular kendilerini güzel ve sevimli göstermeye çalışırlar. Eğer ebe “çirkinlik” derse, oyuncular “güzellik” kuralında yaptıklarının tam tersini yapmaya çalışırlar. Sonrasında ebe gözlerini kapatır ve her oyuncu istediği pozunu alır. Ardından ebeye gözünü açması söylenir. Her bir oyunun sonunda ebe, rolünü en iyi yaptığını düşündüğü oyuncuyu seçer ve bu oyuncu ebe olur. Oyun böylece devam eder (Gürbüz, 2017; MEB, 2015; Tören, 2011).

Eski Minder oyunu müzik ve ritim becerisi gelişimini destekleyerek çocukların sosyal becerilerinin gelişmesine yardımcı olur (Şarman, 2015). Ayrıca, bu oyun içinde yer alan taklitler çocukların rol yapma ve kendilerini başka birinin yerine

koyma yeteneklerinin gelişmesine yardımcı olur. Çocuklar hem oyun içindeki deneyimli çocukları model alarak (Gürbüz, 2016) hem de kendi hayal güçleri sayesinde geliştirdikleri karakteri oyun içerisinde daha iyi hale getirerek oyunun gerektirdiği ifadeleri ve duruşları öğrenebilirler. Eski Minder oyununda kullanılan sayısmaca ve tekerlemeler sayesinde ise, çocuklar ilk defa karşılaştıkları sözcükleri nasıl ifade edebileceklerini deneyimleyebilir (Gürbüz, 2016). Sonuç olarak, bu oyun sosyal-duygusal, bilişsel ve motor gelişime destek olabilmektedir (Gelişli ve Yazıcı, 2015).

Bu çalışmada yer alan diğer oyun olan Deve-Cüce ise herhangi bir materyal olmadan, genellikle kapalı mekânlarda kız-erkek çocuklar karışık olarak 6 yaş ve üstü ile şehir, köy ve kasabalarda oynanan, oyuncu sayısı değişken, şaşırtmacalı ve eğlendirici bir oyundur. Yine geçmişten günümüze kadar oynanan bu oyun, zihinsel ve fiziksel becerilerin gelişime katkı sağlamaktadır. Deve-Cüce oyununda “deve” ve “cüce” kelimeleri, bu oyunun başlamasını ve devam etmesi sağlamakta ve oyunun adını da bu sözlü formül oluşturmaktadır (Gürbüz, 2017). Deve-Cüce oyunu, genel olarak ilkokullarda öğretmenlerin sınıfta öğrencilere oynattığı bir oyundur. Öğretmen “deve” dediği zaman, öğrenciler ayağa kalkmalı, “cüce” dediği zaman ise oturmalıdır. Söylenen kuralı yanlış uygulayan öğrenci(ler) yanar ve oyundan çıkar. En sona kalan oyuncu ise oyunu kazanmış olur (Gürbüz, 2017; Tören, 2011). Deve-Cüce oyunu vücut bölümlerinin koordineli kullanımı ile fizyolojik gelişimi desteklemeye yardımcı olabilmektedir (Şarman, 2015).

Eski Minder ve Deve-Cüce oyunlarında oyuncular oyun hareketi olarak duruş değiştirmektedirler. Bu değişim Eski Minder oyununda ebenin diğer oyunculara ilettiği kurallar üzerinden olurken, Deve-Cüce oyununda oyuncular yine ebenin (fakat oyun kuralı olarak hâlihazırda belirlenmiş iki kuralla) ilettiği sözlü kural üzerinden “deve” ve “cüce” duruşlarını sergilemektedir. Bu çerçevede, her iki oyun da çocukların “oyun kuralları”nı zihinlerinde tutarak Eski Minder ve Deve-Cüce oyunlarında doğrudan uygulamalarını gerektirmektedir.

Aşağıda Tablo 1’de bilişsel kavramlardan yönetici işlevler ile dil ve yaratıcılığın Eski Minder oyununa karşılık gelen örnek kısımları sunulmuştur. Tabloda da görüldüğü üzere, Eski Minder oyunu yönetici işlevlerin tüm alt alanları ve dil ile yaratıcılık kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Yönetici işlevlerden “duyguları kontrol etme” örnek olarak ele alındığında, her oyunun başında ebe seçilememeleri durumunda çocuklar doğal bir hayal kırıklığı ile mücadele etme durumunda kalmaktadır. Bu durumda, çocukların içinde buldukları duyguları kontrol ederek oyuna devam etmeleri ve yeni görevleri başarı ile tamamlamaları, Eski Minder oyununun bilişsel yönetici işlevlerinden bir kesiti oluşturmaktadır. Yine, bir diğer bilişsel kavram olarak “yaratıcılık” da oyun içerisinde istedikleri ve zihinlerinde canlandırdıkları farklı rollere bürünen çocukların hayal güçleri üzerinden kendine göstermektedir.

Tablo 1 Eski Minder Oyununun İçerdiği Bilişsel Becerilerden Örnekler

Bilişsel Beceriler	Oyundaki Karşılığı
Yönetici İşlevler (Yİ)	
(Yİ #1) Çalışma belleği ve hatırlama	Çocuklar ilgili oyun kuralını aktif bir şekilde çalışma belleklerinde tutar ve gerektiği zaman hatırlarlar.
(Yİ #2) Aktifleşme, uyarılma ve çaba	Çocuklar ilgili oyun kuralına dikkat ederek yapacakları taklidi planlayarak bunu uygularlar. Bu uygulama için çaba sarf ederler. Eğer bu planları bir oyunda işe yaramazsa, diğer oyunlar için yeni planları gözden geçirebilirler.
(Yİ #3) Duyguları kontrol etme	Eğer bir çocuk oyun içerisinde ebe tarafından beğenilmeyip bir sonraki oyunda ebe değil de yine oyuncu olarak kalırsa, bu hayal kırıklığına tahammül ederek gelecek oyunlar için kendilerini düzenleyip kontrol edebilir. Eğer çocuk ebe olarak seçilirse, bu sefer de ebe olmanın sevinci içerisinde oyunu yönetebilir.
(Yİ #4) Dili içselleştirme	Çocuklar dili içselleştirmek için gerekli olan el ve vücut hareketleri ile seslerini koordineli bir şekilde yönetebilmeyi, bu oyunun içinde yaptıkları taklitlerle gerçekleştirebilirler.
(Yİ #5) Karmaşık problem çözme	Çocuklar oyun içerisinde eldeki sorunu (ebenin seçtiği oyun kuralını) parçalara ayırarak (yani, hangi taklidi nasıl yapacaklarını planlayarak) kendi fikirlerini kendileri üretme yoluna gidebilirler.
Dil	Her oyunun başında söylenen tekerleme yardımıyla özellikle yaşça küçük çocukların oyun içerisinde duydukları ses ve sözcüklerin hangi şekillerde bir araya getirildiği bilgisi, çocukların dil becerilerinin gelişimine katkıda bulunabilir.
Yaratıcılık	Her oyun içerisinde ebenin belirlediği kuralı, oyuncuların farklı derecelerde ele alıp uygulamasıyla çocuklar yaratıcılıklarını değişik şekillerde ifade edebilirler.

Tablo 2’de ise Deve-Cüce oyununun içerdiği bilişsel becerilerden örnekler sunulmuştur. Tabloda Deve-Cüce oyununun hem yönetici işlevler hem de yaratıcılık ve dil gelişimi ile ilişkileri belirtilmiştir. Örneğin, yönetici işlevlerin “çalışma belleği ve hatırlama” alt bileşeni, bu oyunda kendisini, sözlü oyun formülü olan “deve” ve “cüce” kelimelerinin hafızada tutabilmesi ve hatırlanabilmesi üzerinden oyunun kurallarını uygulayabilmek olarak göstermektedir. Ayrıca, bilişsel becerilerden “dil” ise, oyunun sözlü formülü (oyun tekerlemesi) üzerinden özellikle yaşça küçük çocukların dil gelişimlerine katkıda bulunabilir.

Tablo 2 Deve-Cüce Oyununun İçerdiği Bilişsel Becerilerden Örnekler

Bilişsel Kavram ve Beceriler	Oyundaki Karşılığı
Yönetici İşlevler (Yİ)	
(Yİ #1) Çalışma belleği ve hatırlama	Çocuklar oyun içerisinde “deve” ve “cüce” kelimelerinin hangi anlamlara geldiğini ve bu kelimeleri duyduklarında neler yapmaları gerektiğini çalışma belleklerinde tutarlar.
(Yİ #2) Aktifleşme, uyarılma ve çaba	Oyun sırasında ilgili sözlü oyun formüllerine uygun olarak “ayağa kalkma” ve “oturma” eylemlerini başlatma ve bitirme ile bunların hangisini hangi formülü duyunca yapacağına dikkat etmeyi içerir.
(Yİ #3) Duyguları kontrol etme	Çocuklar oyun sırasında yanlış yaparak oyundan çıktıklarında kaybetmenin üzüntüsü ve oyunda en sona kalıp kazandıklarında ise kazanmanın sevinci ile duygularını kontrol etmeyi deneyimler.
(Yİ #4) Dili içselleştirme	Oyun içerisinde sözlü oyun formülü ile birlikte hızlı bir şekilde sürekli ayağa kalkıp oturan çocuklar bu eylemlerini yönlendirebilmek için içselleştirdikleri dillerini kullanabilirler.
(Yİ #5) Karmaşık problem çözme	Oyunun gerektirdiği kurallar çerçevesinde çocukların problem çözme becerileri basit bir şekilde de olsa, “ayağa kalkma” ve “oturma” eylemleri üzerinden kendini gösterebilir. Örneğin, “deve-cüce-cüce-deve” formülünü alan çocuklar, bu dört adımlık bilgiyi çalışma belleklerinde kodlayıp bunu vücut hareketlerine dökmeye çalışarak eldeki problemi (ardıl “deve-cüce-cüce-deve” sözlü oyun formüllerini) çözmek için çaba harcarlar.
Dil	Sözlü oyun formülü olan “deve” ve “cüce” kelimeleri üzerinden özellikle yaşça küçük çocuklar dili sözlü oyun formülleri üzerinden öğrenebilir.
Yaratıcılık	Oyunu yönlendiren çocuğun (ebenin), “deve” ve “cüce” kelimelerinden oluşan sözlü oyun formüllerini artarda sıralaması, diğer oyuncu çocukları şaşırtabilecek seviyede yaratıcı olabilir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Çocuğun hem öğrenme gelişiminde hem de sonrasında akademik hayatındaki geleceğini belirleyen bir etken olarak oyun, önemli bir etkinliktir (Lockhart, 2010). Bu çalışmanın sonuçları, oyunun bilişsel önemini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan oyunların özendirilerek çocuklara öğretilmesi önem taşımaktadır. Çocukların özellikle dışarı oyunları ve grup oyunu için özendirilmesi ve ders programı içeriklerine de grup oyunu içeriklerinin eklenmesi, bu oyunların etkililiğini artırabilir. Yine, ders içeriklerine eklenebilecek oyun-temelli öğrenme yöntem ve yönergeleri

ile eğitim sürecinin sosyal-bilişsel alt yapısı daha iyi bir şekilde oluşturulabilir. Hem okulda hem evde çocuğun içinde bulunduğu yaş grubuna uygun bir şekilde oynanabilecek oyunlarla çocuğun bütünsel gelişimi desteklenebilir. Bu amaçla, geleneksel oyunların çocuklara öğretilmesinin yanı sıra, daha fazla bilişsel (yönetici fonksiyonlar) ya da sosyal (uzlaşma) içerikli oyunlar geliştirilip çocuklara öğretilir. Ayrıca, bu tür çocuk oyunlarından ilham alınarak mobil oyunların da bilişsel ve eğitsel yanları öne çıkarılabilir. Çocukların kendilerinin de birer oyun geliştirici olmaları sağlanarak onların hem yaratıcılık seviyeleri hem de yöneticilik ve organizasyon becerileri desteklenebilir. Tüm bu açılardan oyunun, toplumun geleceğini belirleyen çocukların gelişimini her yönüyle (fiziksel, bilişsel, sosyal ve kültürel gibi) desteklemesi nedeniyle oyuna daha fazla değer verilmesi gerektiği düşünülebilir. Böylelikle oyun, istenen gelişimsel amaçlara hizmet edebilen bir “müdahale” programı olarak da kullanılabilir.

Oyun, çocukların hayatına hâkim olan ve özellikle okul öncesi dönemde çocukların gelişimi ve eğitiminde özel bir anlam taşıyan bir etkinliktir (Petrovska, Sivevska ve Cackov, 2013). Her tür oyun çocuk gelişimini destekleyebilir (Casby, 2003). Bu destek birçok açıdan olabilir. Örneğin, oyun üstbilişsel farkındalığı teşvik eder (Seifert, 2012). Ayrıca dikkat, hafıza, öz düzenleme ve genel akademik başarı oyun sayesinde gelişebilir (Castelli, Hillman, Buck ve Erwin, 2007). Oyun oynadıkları zaman çocukların duygusal temelli öğrenmeden sorumlu farklı nörolojik bölgeleri koordine etme yeteneği gelişir (Schaaf ve Miller, 2005). Oyun, çocukların hayal güçlerini, el becerilerini ve fiziksel, bilişsel ve duygusal güçlerini geliştirirken yaratıcılıklarını da kullanmalarına izin verir. Oyun, çocukların diğerleri ile birlikte yetişkin rollerini uygularken korkularını yenerek ustalaşabilecekleri bir dünya yaratmalarına ve keşfetmelerine olanak tanır (Ginsburg, 2007).

Oyun daha sağlıklı çocukluğa, çocukların entelektüel gelişimine ve aynı zamanda konuşma becerilerinin uyarılmasına katkıda bulunur. Oyunlar sayesinde çocuklar hareket etme, duygu geliştirme ve deneyimleme, onları mutlu ya da mutsuz kılan şeylerin izlenimlerini deneyimleme ve tüm duyularını harekete geçirme gibi ihtiyaçlarının farkına varırlar (Petrovska, Sivevska ve Cackov, 2013). Oyun yoluyla çocuklar, bilişsel gelişimleri için çok önemli olan bilgileri öğrenirler ve beceriler edinirler. Oyun, çocukların geçmişi, bugünü ve geleceği düşünmek için gerekli olan hayali ve hafızayı geliştirmelerine yardımcı olur (Klein, Wirth ve Linas, 2003). Oyun, çocuklara bilişsel gelişimin iki önemli ögesi olan problem çözme ve karar verme becerilerini uygulama fırsatını da verir. Aynı zamanda oyun, bir çocuğun yaratıcı yeteneklerinin gelişiminde önemli bir role sahip olabilir (Ahmad, Ch, Batool, Sittar ve Malik, 2016).

Ayrıca, (Eski Minder gibi) dramatik oyunlar zihin kuramını, yani başkalarının zihinlerini anlayabilme becerisini geliştirebilir (Dunn ve Cutting, 1999). Oyun-

lar, iyi bir ruh hali yaratan ve eğitici içerikleri ile çocukların ilgisini çeker. Çocukların rol yaparak geçirdikleri büyük zaman miktarı, dil kullanımı alıştırmaları için fırsatlar sağlar. Dramatik oyunlar sırasında, çocuklar diğer faaliyetlerle meşgul olduklarından daha fazla konuşur, daha uzun sözcüklerle konuşur ve daha karmaşık bir dil kullanırlar (örneğin, gelecek zaman, soru cümleleri ve koşullu fiiller gibi) (Fisher, Hirsch-Pasek, Golinkoff ve Singer, 2011). Bu açılarından özellikle dramatik oyunlar çocukların farklı bilişsel becerilerinin gelişimini destekleyebilir.

Tüm bu bilgiler ışığında, çocuklar kendi oyunlarının yönünü ve içeriğini belirlediklerinde, etraflarındaki dili duymak ve bu dili tecrübe etmek için birçok fırsata sahip olurlar. Çocukların kendi oyunlarını başlatmalarına izin verildiğinde, bu seçimleri kelimelerle ifade edebilir, diğer çocuklarla ve yetişkinlerle özgürce etkileşime girebilir ve sohbet edebilirler. Bu nedenle, dil becerilerinin gelişiminde çocuk tarafından başlatılan oyunun (yetişkinler tarafından tanımlanan ve yönetilen oyunun aksine) önemli olduğu düşünülmektedir. Çocuklar oyunları kendi kendilerine yönettikleri ve bu nedenle oyunlar onlar için anlamlı ve amaca yönelik olduklarında, çocuklar bu oyunlara katılımlarını sürdürmek için oldukça istekli olabilirler. Serbest oyun sırasında amaçsız olan çocuklar, bu üst düzey düşünme becerilerini kullanmak ve geliştirmek için gereken en yüksek düzeyde stratejiyi sergileyemezler. Aynı şekilde çocukların oyun etkinlikleri yetişkinler tarafından yönlendirildiğinde, başlama (aktifleşme) çocukların elinden alınır, ilgi (uyarılma) azalır ve eylemler (çaba) kendi deneyimleri hakkında düşünmek ve öğrenmek yerine başkalarını memnun etmeyi amaçlayabilir (Lockhart, 2010). Bu nedenlerden ötürü, çocukların kendi kendilerini yönlendirebilecekleri (geleneksel ya da sonradan üretilmiş) oyun kurgularının içinde bulunmaları önemlidir.

Kaynakça

Ahmad, S., Ch, A. H., Batool, A., Sittar, K. ve Malik, M. (2016). "Play and Cognitive Development: Formal Operational Perspective of Piaget's Theory". *Journal of Education and Practice*, 7(28), 72-79.

Aksoy, H. (2014). "Çocuk Oyunlarının İşlevleri: Sarıkeçili Yörük Çocuk Oyunları". *Milli Folklor*, 13(101), 265-276.

Anning, A. ve Edwards, A. (2006). *Promoting Children's Learning from Birth to Five: Developing the New Early Years Professional*. Maidenhead: Open University Press.

Bodrova, E. ve Leong, D. J. (2007). *Tools of the Mind: The Vygotskian Approach to Early Childhood Education*. Columbus, Ohio: Pearson.

Casby, M. W. (2003). "The Development of Play in Infants, Toddlers, and Young Children". *Communication Disorders Quarterly*, 24(4), 163-174. <https://doi.org/10.1177/15257401030240040201>

Castelli, D. M., Hillman, C. H., Buck, S. M. ve Erwin, H. E. (2007). “Physical Fitness and Academic Achievement in Third- and Fifth-Grade Students”. *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 29, 239-252. <http://doi.org/10.1123/jsep.29.2.239>

Christie, J. F. (1980). “The Cognitive Significance of Children’s Play: A Review of Selected Research”. *Journal of Education*, 162(4), 23-33. <https://doi.org/10.1177/002205748016200404>

Dendy, C. A. (2002, Şubat). Executive Function...“What is this anyway?” 10 Eylül 2020 tarihinde <https://genetic.org/executive-function-skills-school> adresinden erişildi.

Diamond, A. (2013). “Executive Functions”. *Annual Review of Psychology*, 64, 135-168. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143750>

Dunn, J. ve Cutting, A.L. (1999). “Understanding Others, and Individual Differences in Friendship Interactions in Young Children”. *Social Development*, 8, 201-219. <https://doi.org/10.1111/1467-9507.00091>

Egemen, A., Yılmaz, Ö. ve Akil, İ. (2004). “Oyun, Oyuncak ve Çocuk”. *ADÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, 5(2), 39-42.

Fırat, H. (2013). “Çocuk Oyunları-Eğitim ilişkisi: Bezirgân Başı Örneği”. *Electronic Turkish Studies*, 8(13), 885- 896.

Fisher, K., Hirsch-Pasek, K., Golinkoff, R. M. ve Singer, D. G. (2011). “Playing Around in School: Implications for Learning and Educational Policy”. A. Pellegrini (Ed.), *The Oxford Handbook of the Development of Play* (s. 341-362) içinde. New York: Oxford University Press.

Foley, P. (2008). “Introduction”. J. Collins ve P. Foley (Ed.), *Promoting Children’s Wellbeing: Policy and Practice* (s. 1-8) içinde. Bristol: Policy Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1t89902.3>

Gelişli, Y. ve Yazıcı, E. (2015). “A Study into Traditional Child Games Played in Konya Region in Terms of Development Fields of Children”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 197, 1859-1865. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.07.247>

Genç, H., Dağlıoğlu, H.E. ve Yıldız-Altan, R. (2018, Ekim). Türkiye’deki Geleneksel Çocuk Oyunlarının Okul Öncesi Matematik Kavram ve Becerileri Açısından İncelenmesi. Uluslararası IV. Çocuk Gelişimi Kongresi, Ankara.

Ginsburg, K. R. (2007). “The Importance of Play in Promoting Healthy Child Development and Maintaining Strong Parent-Child Bonds”. *Pediatrics*, 119(1), 182-191. <https://doi.org/10.1542/peds.2006-2697>

Girmen, P. (2012). "Eskişehir Folklorunda Çocuk Oyunları ve Bu Oyunların Yaşam Becerisi Kazandırmadaki Rolü". *Milli Folklor*, 24(95), 263-273.

Güneş, F. (2015). "Oyunla Öğrenme Yaklaşımı". *Electronic Turkish Studies*, 10(11), 773-786.

Gürbüz, D. Ö. (2016). "Geleneksel Çocuk Oyunları ve Eğitimsel İşlevleri: Emirdağ Örneği". *Journal of Turkish Studies*, 11(14), 529-564.

Gürbüz, D. Ö. (2017). Yapısal ve İşlevsel Açıdan Afyonkarahisar Çocuk Oyunları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Klein, T. P., Wirth, D. ve Linas, K. (2003). "Play: Children's Context for Development". *Young Children*, 58(3), 38-45.

Landreth, G., Homeyer, L. ve Morrison, M. (2006). "Play as the Language of Children's Feelings". D.P. Fromberg ve D. Bergen (Ed.), *Play from Birth to Twelve and Beyond: Contexts, Perspectives, and Meanings*. (2. baskı) içinde (s. 47-62). New York: Routledge

Lockhart, S. (2010). "Play: An Important Tool for Cognitive Development". *Extensions Curriculum Newsletter from High Scope*, 24(3), 1-8.

MEB (Milli Eğitim Bakanlığı). (2015). *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi: 0-72 Ay Sosyal ve Duygusal Gelişim*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Pellegrini, A.D. ve Galda, L. (1993). "Ten Years After: Reexamination of Symbolic Play And Literacy Research". *Reading Research Quarterly*, 28(2), 163-175. <https://doi.org/10.2307/747887>

Petrovska, S., Sivevska, D. ve Cackov, O. (2013). "Role of the Game in the Development of Preschool Child". *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 92, 880-884.

Russ, S. W. ve Doernberg, E. A. (2019). "Play and Creativity". J. C. Kaufman ve R. J. Sternberg (Ed.), *The Cambridge Handbook of Creativity* (s. 607-622) içinde. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316979839.030>

Schaaf, R. C. ve Miller, L. J. (2005). "Occupational Therapy Using a Sensory Integrative Approach for Children with Developmental Disabilities". *Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Review*, 11, 143-148. <http://doi.org.10.1002/mrdd.20067>

Seifert, K. L. (2012). "Cognitive Development and the Education of Young Children". B. Spodek ve O. Saracho (Ed.), *Handbook of Research on the Education*

Çocuk Oyunlarının Bilişsel Gelişime Etkileri: “Eski Minder” ve “Deve-Cüce” Örnekleri ^{AÜEDFD} 67,345
of Young Children (3. baskı) içinde (s. 19-32). Mahwah, NJ: Erlbaum
<https://doi.org/10.4324/9780203841198>

Singer, D. G., Golinkoff, R. M. ve Hirsh-Pasek, K. (2006). Play=Learning: How Play Motivates and Enhances Children’s Cognitive and Social-Emotional Growth. New York, NY: Oxford University Press.

Spiegel, A. (2008, 28 Şubat). Creative play makes for kids in control. 01 Eylül 2020 tarihinde <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=76838388> adresinden erişildi.

Şarman, A. S. (2015). Seferihisar Geleneksel Çocuk Oyunları ve Oyuncakları Üzerine Bir İnceleme. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye.

Tören, A. (2011). Erzincan’dan Derlenen Çocuk Oyunlarının Çocuk Eğitimi-
mindeki Yeri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzincan Üniversitesi, Erzincan,
Türkiye.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 346-362

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE BİLİŞSEL ESNEKLİK VE İYİ OLUŞ (PERMA) ARASINDAKİ İLİŞKİ: BİR YAPISAL EŞİTLİK MODELİMESİ

Examining the Relationship between Cognitive Flexibility and Well-Being (PERMA) in University Students: A Structural Equation Modeling

(Makale Geliş Tarihi: 07.04.2021 / Kabul Tarihi: 20.05.2021)

Mehmet Buğra ÖZHAN*

Mehmet BOYACI**

Öz

Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinde iyi oluşun açıklanmasına katkı sağlayabilmek için bilişsel esneklik ve iyi oluş (PERMA) değişkenlerinden oluşan bir yapısal eşitlik modelini test etmektir. Araştırma iki farklı üniversitede öğrenim gören 444 üniversite öğrencisi ile yürütülmüştür. Araştırma kapsamında veri toplamak amacıyla Kişisel Bilgi Formu, PERMA Ölçeği Türkçe Formu ve Bilişsel Esneklik Envanteri olmak üzere üç farklı ölçme aracı kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre üniversite öğrencilerinin bilişsel esneklik ve toplam iyi oluş (PERMA) puanları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler olduğu bulunmuştur. Bununla birlikte, araştırmadan elde edilen bulgular iyi oluşun çok boyutlu yapısını oluşturan “pozitif duygular”, “bağlanma”, “olumlu ilişkiler”, “anlam” ve “başarı” alt boyut puanları ile bilişsel esneklik puanları arasında da pozitif yönde ve anlamlı ilişkiler olduğunu ortaya çıkarmıştır. Dahası araştırmadan elde edilen bulgular ile, üniversite öğrencilerinde bilişsel esnekliğin iyi oluşun

* Dr. Öğr. Üyesi., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü; *Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Department of Educational Sciences, mehmet.ozhan@atauni.edu.tr*, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-4379>.

**Sorumlu Yazar/Corresponding Author, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, *İstanbul Medeniyet University, Faculty of Educational Sciences, Department of Educational Sciences, mehmet.boyaci@medeniyet.edu.tr*, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6980-4857>.

anlamli bir yordayıcısı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak, araştırma sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, iyi oluşun artırılması amacıyla yürütülecek çalışmalarda bilişsel esnekliği geliştirmeye yönelik önleyici psiko-eğitsel müdahale çalışmalarının faydalı olacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Bilişsel Esneklik, İyi Oluş, PERMA.

Abstract

The aim of this study is to test a structural equation model consisting of cognitive flexibility and well-being (PERMA) variables in order to contribute to the explanation of well-being in university students. The research was conducted with 444 university students studying at two different universities. Three different measurement tools, namely Personal Information Form, Turkish version of PERMA Profiler and Cognitive Flexibility Inventory, were used to collect data within the scope of the study. According to the results of the study, it was found that there are positive and significant relationships between cognitive flexibility and total well-being (PERMA) scores of university students. In addition, research findings revealed that there are positive and significant relationships between cognitive flexibility scores and “*positive emotions*”, “*engagement*”, “*positive relationships*”, “*meaning*” and “*accomplishment*” sub-dimension scores that form the multi-dimensional structure of well-being. Moreover, with the findings of the study, it was concluded that cognitive flexibility is a significant predictor of well-being in university students. In conclusion, when the research results are evaluated as a whole, it can be said that preventive psycho-educational intervention studies aimed at improving cognitive flexibility will be useful in studies to be carried out to increase well-being.

Keywords: Cognitive Flexibility, Well-Being, PERMA.

I. Giriş

Bireyin sorunlarına odaklanan problem odaklı psikoloji yaklaşımına alternatif olarak ortaya çıkan pozitif psikoloji, iyi oluş, mutluluk, psikolojik sağlamlık ve farkındalık gibi bireyin pozitif özelliklerine odaklanan konularla ilgilenmektedir (Hu, Chen ve Wang, 2021; Seligman, 2018; Snyder, Lopez, Edwards & Marques, 2016). Bireyin güçlü yanlarının ortaya çıkarılması ve olumlu özelliklerinin geliştirmesi onun zorlu durumlarla karşılaştığında daha dayanıklı olmasına ve güçlüklerle etkili bir biçimde baş edebilmesine yardımcı olmaktadır (Hogan, 2020; Özhan ve Boyacı, 2018). Ruh sağlığına bütüncül bir gözle bakıldığında önleme ve güçlendirme çalışmalarının amaçlarının ortak olduğu söylenebilir (Taycan ve Coşkun, 2020). Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) ruh sağlığını “bireyin yalnızca hastalık ya da engel durumunun olmayışı değil, ruhen, bedenen ve sosyal açıdan yani tüm yönleriyle iyilik

halinde olması” olarak tanımlamıştır (WHO, 2001). Bu bağlamda toplumda ruh sağlığının güçlendirilmesi adına insanın güçlü yanlarına odaklanan olumlu özelliklerini geliştirmeyi amaçlayan pozitif psikoloji çalışmaları günümüzde giderek araştırmacıların daha fazla ilgisini çekmeye başlamıştır (Boyacı, 2019; Hefferon ve Boniwell, 2011).

Pozitif psikoloji araştırmalarının önde gelen çalışma konuları içerisinde iyi oluş önemli bir yer tutmaktadır (Demirci, Ekşi, Dinçer ve Kardaş, 2017; Seligman, 2018). Bu araştırmada iyi oluş, pozitif psikolojinin dünyadaki öncülerinden olan Martin Seligman’ın önerdiği 5 boyutlu bütüncül iyi oluş modeline dayalı olarak kavramsallaştırılmaktadır. Seligman (2011; 2018) iyi oluşu anlık bir durum ya da “şey” değil bir yapı olarak tanımlamaktadır. Seligman (2011; 2018) tarafından önerilen bu bütüncül iyilik modeli; *olumlu duygular (positive emotions)*, *bağlanma (engagement)*, *olumlu ilişkiler (positive relationships)*, *anlam (meaning)* ve *başarı (accomplishment)* bileşenlerinden oluşmakta ve bu bileşenlerin ilk harfi olan PERMA kısaltması ile ifade edilmektedir (Seligman, 2011; 2018). Aslında yapılan son araştırmalarda (Boyacı, 2020) bireyi bütün olarak değerlendirmenin daha anlamlı olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda PERMA modelinin dünyanın farklı bölgelerinde iyi oluşu anlamak adına kullanıldığı bilinmektedir (Butler ve Kern 2016; Demirci, Ekşi, Dinçer ve Kardaş, 2017). PERMA modelinin ilk bileşeni olan *olumlu duygular*, Seligman’ın (2011) mutluluk tanımında da yer almaktadır. Seligman otantik mutluluk kavramını tanımlarken olumlu duyguları kuramının ilk boyutu olarak ele almıştır. Modelde olumlu duygularla, mutluluk, doyum, eğlence ve rahatlık gibi bireyin iyi hissetmesine eden olan duygular kastedilmektedir (Butler ve Kern, 2016). Olumlu duygular bireyin genel farkındalığını artırmaya yardımcı olmaktadır. Ayrıca olumlu duyguları deneyimleyen kişilerin yaratıcı düşünme becerilerinin yükseldiği ve daha bütüncül düşünebildikleri vurgulanmaktadır (Fredrickson, 2013). Modelin ikinci bileşeni ise *bağlanma* olarak kavramsallaştırılmıştır. Bağlanma aslında bireyin hayatın içerisinde olmasını, yaptığı işlere kendisini vermesini ve hayattan kopuk olmamasını ifade etmektedir. Hayata bağlanması yüksek olan kişiler kendi özelliklerine uygun hedefler seçebilen ve seçtikleri hedefler konusunda net olan bireylerdir (Butler ve Kern, 2016). Diğer insanlarla *olumlu ilişkiler* kurmak PERMA modelinin üçüncü boyutunu oluşturmaktadır. İnsanlar yaşam serüveni içerisinde karşılarına çıkan sorunlarla çevrelerindeki diğer insanlardan destek alarak daha kolay başa çıkabilirler. Aynı zamanda olumlu ilişkiler başkaları tarafından kabul görmeyi de içermektedir. Sonuç olarak olumlu ilişkilere sahip olan bireyler diğer insanlar tarafından ilgi görürler ve toplumla bütünleşme duygusuna sahiptirler. Modelin dördüncü boyutu ise *anlam* olarak belirlenmiştir. Anlamla kastedilen bireyin bir yaşam amacının olması ve bu yaşam amacının farkında olmasını içermektedir. Bireyin iyi oluşu için anlamlı bir hayat sürmesi gerekmektedir (Demirci, Ekşi, Dinçer ve Kardaş, 2017). Modelin son bileşenini ise *başarı* oluşturmaktadır. Başarı bireyin hedefler belirlemesini ve bu hedefler için çaba göstermeyi içermektedir. Başarı bireyde öz yeterliğin gelişmesini

ve belli becerilerde uzmanlığın kazanılmasını getirebilmektedir. Seligman bu bileşenlerin tek başına iyi oluşu tanımlamak için yetersiz olduğunu ve ancak bu bileşenlerin bir araya gelerek oluşturduğu çok boyutlu yapının bireyin iyi oluşunu kavramsallaştırmaya yardımcı olabileceğini ifade etmektedir (Seligman, 2018).

Bu çalışmada iyi oluş, bilişsel esneklikle olan ilişkisi açısından ele alınmıştır. Bilişsel esneklik, bireyin zorlu yaşam olayları karşısında farklı açılardan düşünebilmesi ve alternatifler üretebilmesini içermektedir. Pozitif psikolojinin önemli araştırma konularından biri olan bilişsel esneklik bireyin, farklı durumlar karşısında uygun, erişilebilir alternatiflerin farkında olma ve esnek davranabilme konusunda kendini yeterli hissetme yeteneği olarak tanımlanabilir. Bilişsel esnekliği yüksek olan bireyler kendilerine güvenen, hazır cevap, kişisel farkındalığı yüksek ve dikkatli kişiler olarak tanımlanabilirler (Spiro vd., 2019). Araştırmalar bilişsel esnekliğin, mutluluk, hoşgörü, öz-yeterlik, sosyal yetkinlik inancı, bilişsel beceriler, dil becerileri, problem çözme becerisi gibi değişkenlerle pozitif yönde ilişkili olduğunu vurgulamaktadır (Asıcı ve İkiz, 2015; Çelikkaleli, 2015). Bunların yanında birçok çalışmada ise bilişsel esneklik ile depresyon, anksiyete, obsesif kompulsif bozukluk ve stres gibi birçok sosyal duygusal problem arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu vurgulanmaktadır (Rosa-Alcázar vd., 2020; Spiro vd., 2019). Bu bağlamda bilişsel esnekliğin bireyin ruh sağlığını korumak ve iyi oluşunu artırmak adına önemli bir değişken olduğu söylenebilir. Bu çalışmada bilişsel esneklik *alternatifler* ve *kontrol* olmak üzere iki boyutlu bir yapı olarak ele alınmıştır. Alternatifler boyutu, bireyin zorlayıcı durumlar karşısında uyumsuz düşünceler yerine uyumlu ve dengeli düşünceler ortaya koyabilmesi ve alternatif düşünceler üretebilmesini içermektedir. Kontrol boyutu ise bireyin zorlu yaşam olayları karşısında kontrolü kaybetmeyeceğine yönelik düşüncelerini ifade etmektedir. Başka bir anlatımla kontrol boyutu ile bireylerin zorlu durumları kontrol edilebilir olarak algılama yeterliliği açıklanmaya çalışılmaktadır (Gülüm ve Dağ, 2012).

Bu çalışma, üniversite öğrencilerinin iyi oluşları ile bilişsel esneklikleri arasındaki ilişkileri bir yapısal eşitlik modeli çerçevesinde incelemek amacıyla tasarlanmıştır. Araştırmanın üniversite öğrencileri ile yürütülmesinin nedeni bu dönemin bireyin ailesinden ayrıldığı ve iş yaşamına girmeye hazırlandığı bir geçiş dönemi olmasıdır. Bu dönemde bireyler ailesinden ayrı kalma, ekonomik zorlanmalar ve hızlı değişimlere uyum sağlama gibi iyi oluşlarını olumsuz etkileyen çeşitli stres kaynaklarından etkilenebilmekte ve bu noktada psikolojik desteğe ihtiyaç duymaktadırlar (Hu vd., 2021; Özhan ve Boyacı, 2018). Snyder vd. (2016) bireyin yaşam serüveni içerisinde karşısına çıkan sorunlarla baş edebilmesi için pozitif özelliklerini geliştirmenin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Alan yazında bireylerin sorunlarla baş edebilmelerine destek olan çeşitli pozitif özellikler tanımlanmaktadır. Bu noktada çeşitli müdahaleler aracılığıyla geliştirilebilecek ve böylece bireylerin iyi oluş halleri üzerinde koruyucu, önleyici ve destekleyici rol oynayabilecek önemli bir pozitif özelliğin de bilişsel esneklik olduğu düşünülmektedir. Buradan hareketle, bu

araştırmada “*Üniversite öğrencilerinde PERMA modeline göre kavramsallaştırılan bütüncül iyi oluşun yordanmasında bilişsel esneklik anlamlı bir etkiye sahip midir?*” sorusunun cevabı aranmıştır.

II. Yöntem

Araştırma Modeli

Üniversite öğrencilerinde bilişsel esnekliğin bütüncül iyi oluşun (PERMA) anlamlı bir yordayıcısı olup olmadığını test etmek amacıyla yürütülen bu araştırma ilişkisel araştırma modelinde tasarlanmıştır (Creswell,2012). İlişkisel araştırmalar iki ve ya daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi açıklamak ve bu değişkenler arasındaki neden-sonuç ile ilgili çıkarımlar elde etmek amacıyla yürütülen araştırmalardır (Fraenkel, Wallen ve Hyun, 2011). İlişkisel araştırmaların doğasına uygun olarak bu araştırmanın bağımlı değişkeni iyi oluş (PERMA), bağımsız değişkeni ise bilişsel esneklik olarak belirlenmiştir. Ayrıca bu araştırmada veri çözümleme tekniği olarak ise yapısal eşitlik modellemesi kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunda yer alan katılımcılar Türkiye’de Doğu Anadolu ve Marmara bölgesinde yer alan iki farklı üniversitede öğrenim gören üniversite öğrencileridir. Araştırmanın çalışma grubu belirlenirken, ilk olarak gerekli minimum örneklem büyüklüğünü belirlemek üzere G*Power 3.1.9.4 yazılımı aracılığıyla bir yordayıcı değişken için (bilişsel esneklik), minimum güç ve düşük etki büyüklüğü temel alınarak güç analizi gerçekleştirilmiştir (Faul, Erdfelder, Lang, ve Buchner, 2007). Yapılan güç analizi sonucunda araştırma için gerekli minimum örneklem büyüklüğünün 430 kişi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buradan hareketle olası eksik, kayıp ya da hatalı veriler göz önünde bulundurularak farklı bölümlerde öğrenim gören en az 500 öğrenciye ulaşmak hedeflenmiştir. Bu hedefe ulaşmak için, sınıf mevcutları dikkate alınarak uygun örnekleme yöntemine dayalı biçimde araştırma kapsamında kullanılan veri toplama araçlarını içeren online anket linki toplam 568 öğrenciye ulaştırılmıştır ancak 508 öğrenci geri dönüş sağlamıştır. Verilerin analizi bölümünde detayları açıklandığı üzere kayıp, hatalı, eksik veri ve uç değer niteliği taşıyan anket bataryaları araştırmanın veri setinden çıkarıldıktan sonra geriye kalan 444 ise araştırmanın nihai çalışma grubunu oluşturmuştur. Güç analizi sonuçlarına dayalı olarak araştırmanın nihai çalışma grubunun gerekli minimum örneklem büyüklüğü kriterini sağladığı görülmüştür.

Araştırmanın çalışma grubunda yer alan öğrenciler tıp, hukuk, eğitim, mühendislik, sağlık bilimleri ve edebiyat fakülteleri olmak üzere 6 farklı fakültede öğrenim görmektedirler. Bu öğrencilerden 272’si kadın (% 61.3), 172’si ise erkek (% 38.7) öğrencilerdir. Bununla birlikte bu öğrencilerin yaşları ise 17 ile 33 arasında değişmekte olup, çalışma grubunda yer alan öğrencilere ilişkin yaş ortalaması ise 20.12’dir (ss= 1.88). Dahası araştırmanın çalışma grubunda yer alan öğrencilerden

102 kişi hazırlık sınıfı ve birinci sınıfta (% 23), 188 kişi (% 42.3) ikinci sınıfta, 95 kişi (% 21.4) üçüncü sınıfta ve 59 kişi ise (% 13.3) dördüncü ve daha üst sınıfta öğrenim görmektedirler.

Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin kişisel demografik özellikleri hakkında bilgi edinmek amacıyla bu araştırma kapsamında oluşturulmuştur. Formda yaş, cinsiyet, sınıf ve öğrenim görülen üniversite ile ilgili sorular yer almaktadır.

PERMA Ölçeği Türkçe Formu (PERMA)

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin iyi oluş halleri ile ilgili bilgi edinmek amacıyla kullanılan PERMA, Seligman'ın (2011) iyi oluşun bütüncül yapısını kavramsallaştırdığı PERMA teorisine dayalı olarak Butler ve Kern (2016) tarafından geliştirilmiş ve Demirci, Ekşi, Dinçer ve Kardaş (2017) tarafından ise üniversite öğrencilerinden oluşan çalışma grubu üzerinde Türkçe'ye uyarlanmıştır. 0-10 arasında puanlanan ölçekte toplamda 23 madde yer almaktadır. Ölçekte iyi oluşun çok boyutlu yapısını oluşturan ve "pozitif duygular", "bağlanma", "olumlu ilişkiler", "anlam" ve "başarı" olarak kavramsallaştırılan beş boyutun her birine ilişkin üçer maddeden oluşan toplam 15 madde ve sekiz dolgu maddesi olmak üzere toplam 23 maddeden meydana gelmektedir. Dolgu maddelerinden bir tanesi iyi oluşun genel göstergesi olarak işlev görmektedir. İyi oluşun çok boyutlu yapısını oluşturan her bir alt boyuta ilişkin puanlar o boyuta ilişkin üç maddeye verilen cevaplar toplanarak, ölçeğin genelinden elde edilen puan ise alt boyutlara ilişkin 15 madde ve genel iyi oluşu ölçen bir dolgu maddesine verilen cevaplar toplanarak elde edilmektedir. Ölçeğin hem alt boyutlarından hem de bütününden alınan puanların yükselmesi bireylerin iyi oluş düzeylerinin alt boyutlar ve genel iyi oluş hali bağlamında yükseldiği anlamına gelmektedir. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlama çalışması kapsamında güvenilirliği iç tutarlılığa dayalı güvenilirlik katsayısı hesaplanarak incelenmiş ve bu katsayı ölçeğin bütünü için .91 olarak bulunmuştur. Ölçeğin güvenilirliği bu araştırmanın çalışma grubu için tekrar incelenmiştir. Bu araştırmanın çalışma grubuna dayalı olarak ölçeğin bütünü için Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı .93 olarak hesaplanmıştır.

Bilişsel Esneklik Envanteri (BEE)

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin bilişsel esneklik düzeyleri ile ilgili bilgi edinmek amacıyla kullanılan BEE, Dennis ve Vander Wal (2010) tarafından geliştirilmiş ve Gülüm ve Dağ (2012) tarafından ise üniversite öğrencilerinden oluşan çalışma grubu üzerinde Türkçe'ye uyarlanmıştır. 0 (hiç uygun değil) – 5 (tamamen uygun) arasında puanlanan ölçekte toplam 20 madde yer almaktadır. Ölçek *alternatifler* (13 madde) ve *kontrol* (7 madde) olarak kavramsallaştırılan iki boyut halinde bilişsel esnekliği ölçülmektedir. Ölçeğin alt boyutlarına ilişkin puanlar her bir alt boyuta ilişkin maddelere verilen cevaplar toplanarak, ölçeğin genelinden

elde edilen puan ise 20 maddenin tamamına verilen cevaplar toplanarak elde edilmektedir. Ölçeğin hem alt boyutlarından hem de bütününden alınan puanların yükselmesi bireylerin katılımcıların bilişsel esneklik düzeylerinin alt boyutlar ve genel bilişsel esneklik bağlamında yükseldiği anlamına gelmektedir. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlama çalışması kapsamında ölçeğin güvenilirliği iç tutarlılığa dayalı güvenilirlik katsayısı hesaplanarak incelenmiş ve bu katsayı ölçeğin bütünü için .90 olarak bulunmuştur. Ölçeğin güvenilirliği bu araştırmanın çalışma grubu için tekrar incelenmiştir. Bu araştırmanın çalışma grubuna dayalı olarak ölçeğin bütünü için Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı .88 olarak hesaplanmıştır.

İşlem

Araştırma sürecine ilk olarak gerekli yasal izinler alınarak başlanmıştır. Gereken yasal izinler alındıktan sonra araştırma kapsamında kullanılacak ölçme araçları araştırmacı tarafından online forma dönüştürülmüş ve araştırma verileri dijital ortamda online anket formatında toplanmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin motivasyonlarını artırmak amacıyla araştırmanın problemi, amacı ve önemi konusunda bilgileri ve araştırma ile ilgili gerekli yönergeleri içeren bilgilendirme dokümanı online anket formunun ilk sayfasına eklenmiş ve öğrencilere anketleri dolduracakları bağlantı gönderilirken katılımın tamamen gönüllük esasına dayandığı belirtilmiştir. Böylece araştırma kapsamında kullanılan veri toplama araçları araştırmaya katılma konusunda gönüllü öğrencilere uygulanmıştır. Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarını öğrencilerin doldurması için 7 gün süre verilmiş, verilerin toplanmasına ilişkin kayıtlar incelendiğinde öğrencilerin ortalama 15 dakika içerisinde veri toplama araçlarını doldurma sürecini tamamladıkları gözlemlenmiştir.

Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında veri toplama işlemi tamamlanıp veriler bilgisayara kodlandıktan sonra ilk olarak veri setinde kayıp ve/veya hatalı veri olup olmadığı incelenmiştir. Kayıp verilerin incelenme ve değerlendirilmesinde kabul edilebilir yanıtız madde sayısı % 5 olarak belirlenmiştir (Tabachnick ve Fidell, 2012). Bu noktada % 5'in üzerinde yanıtız madde içeren 41 öğrenciye ilişkin ölçek bataryaları veri setinden çıkarılmıştır. Daha sonra ise veri setinde yer alan uç değerler ve dağılımın normalliği incelenmiştir. Veri setinde yer alan tek değişkenli uç değerler IBM SPSS programı kullanılarak oluşturulan histogram grafikleri, kutu grafikleri ve hesaplanan z puanları aracılığıyla incelenmiştir. Çok değişkenli normal dağılımdan sapan uç değerler ise Mahalobonis uzaklık katsayıları hesaplanarak incelenmiştir. Bu noktada uç değer olduğu belirlenen toplam 23 öğrenciye ilişkin ölçek bataryaları araştırmanın veri setinin dışında tutulmuştur. Bu incelemelerden sonra araştırma veri setinin uç değerlerden temizlendiğine ve Tablo 2'de verilen basıklık ve çarpıklık katsayılarından da görüleceği üzere normal dağılım özelliği taşıdığına karar verilmiştir. Dağılımın normal dağılım özelliği taşıdığına karar verildikten sonra araştırma verilerinin analizi araştırma problemi doğrultusunda 444 kişiden oluşan nihai çalışma grubu üzerinde gerçekleştirilmiştir.

Verilerin analizinde öncelikle araştırma kapsamında kurulan yapısal modelde yer alan tüm değişkenlere ilişkin betimsel istatistikler hesaplanmış daha sonra ise bu değişkenler arası ilişkiler incelenmiştir. Değişkenler arasındaki anlamlı ilişkiler ortaya konulduktan sonra, üniversite öğrencilerinde bilişsel esnekliğin iyi oluşun (PERMA) anlamlı bir yordayıcısı olup olmadığı yapısal eşitlik modellemesi ile test edilmiştir. Araştırma kapsamında kurulan yapısal modelin test edilmesinde Tablo 1’de ölçütleri (Byrne, 2013; Kline, 2015; Schermelleh-Engel, Moosbrugger, ve Müller, 2003; Schumacker ve Lomax, 2010) ile birlikte verilen uyum iyiliği indeksleri kullanılmıştır.

Tablo 1. Araştırmada Kullanılan Uyum İyiliği İndeksleri

Uyum İyiliği İndeksi	Mükemmel/İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum
$\chi^2/ (df)$	$0 \leq \chi^2 \leq 3$	$3 < \chi^2 \leq 5$
RMSEA	$0 \leq RMSEA \leq 0,05$	$0,05 < RMSEA \leq 0,08$
TLI/NNFI	$0,97 \leq TLI \leq 1,00$	$0,95 \leq TLI < 0,97$
CFI	$0,97 \leq CFI \leq 1,00$	$0,95 \leq CFI < 0,97$
NFI	$0,95 \leq NFI \leq 1,00$	$0,90 \leq NFI < 0,95$
AGFI	$0,90 \leq AGFI \leq 1,00$	$0,85 \leq AGFI < 0,90$
GFI	$0,95 \leq GFI \leq 1,00$	$0,90 \leq GFI < 0,95$

Yapısal eşitlik modellemesi kullanılarak test edilen model ile ortaya konulan doğrudan ve dolaylı etkilerin anlamlılığına kanıt sağlamak amacıyla Preacher ve Hayes (2008) tarafından önerilen bootstrapping prosedüründen de yararlanılmıştır. Araştırma kapsamında bootstrapp örneklem büyüklüğü 10000 kişi olarak ayarlanmış ve 10000 kişilik çoğaltılmış örnekleme elde edilen doğrudan ve dolaylı etkilere ilişkin güven aralıkları hesaplanmıştır. Bahsedilen analizler IBM SPSS 22 ve IBM AMOS Graphics programları aracılığıyla gerçekleştirilmiş ve bu analizlerde $p < .05$ anlamlılık düzeyi temel alınmıştır.

III. Bulgular

Bu bölümde öncelikle araştırma değişkenlerine ilişkin betimsel istatistikler ve bu değişkenler arasındaki ilişkileri ortaya koyabilmek amacıyla gerçekleştirilen korelasyon analizi sonuçları sunulmuştur. Daha sonra araştırma kapsamında test edilen yapısal modele ilişkin elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Son olarak ise doğrudan ve dolaylı etkilerin anlamlılığına kanıt sağlamak amacıyla yürütülen bootstrapping (yeniden örnekleme) prosedürüne ilişkin sonuçlara yer verilmiştir.

Değişkenler Arası İlişkilere Yönelik Bulgular

Korelasyon ve Betimsel İstatistikler

Araştırma değişkenlerine ilişkin korelasyon analizi sonuçları ve betimsel istatistikler Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Değişkenler Arasındaki Korelasyon Değerleri ve Betimsel İstatistikler¹

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
(1) PDuy	---	69**	65**	63**	59**	85**	29**	18**	30**
(2) Bağ		---	59**	67**	67**	85**	35**	18**	34**
(3) İliş			---	62**	58**	82**	27**	10*	25**
(4) Anl				---	76**	87**	41**	15**	38**
(5) Baş					---	84**	38**	16**	36**
(6)PERMA						---	40**	19**	39**
(7) Alt							---	32**	89**
(8) Kont								---	71**
(9) BE									---
<i>Ortalama</i>	19.92	21.09	19.93	19.88	20.04	107.69	49.76	23.41	73.16
<i>S. Sapma</i>	5.41	4.93	5.53	5.60	5.23	24.02	8.56	5.58	11.60
<i>Basıklık</i>	.59	1.09	.39	.82	1.32	1.49	1.01	-.52	-.04
<i>Çarpıklık</i>	-.74	-.87	-.71	-.89	-.96	-.95	-.74	-.17	-.18

Tablo 2 incelendiğinde, araştırmanın bağımsız değişkeni olan bilişsel esnekliğin hem bağımlı değişken iyi oluş hem de iyi oluşun bileşenleri ile pozitif yönlü ve anlamlı biçimde ilişkili olduğu görülmektedir. Ayrıca, araştırma değişkenlerine ilişkin basıklık ve çarpıklık katsayıları George ve Mallery’nin (2010) önerileri doğrultusunda değerlendirildiğinde araştırma veri setinde yer alan değişkenlere ait puanların normal dağılım özelliği taşıdığı ifade edilebilir.

Yapısal Modele Yönelik Bulgular

Araştırma kapsamında kurulan yapısal modelin test edilmesi sürecinde kurulan yapısal model öncelikle hiçbir modifikasyon uygulanmadan test edilmiştir (Model 1). Tablo 3’de sunulan Model 1’e ilişkin uyum iyiliği indeksleri incelendiğinde özellikle RMSEA bağlamında modelin veriler ile yeterince iyi uyum sağladığı sonucuna ulaşılmıştır (RMSEA: .101).

** $p < .01$, * $p < .05$.

PDuy: Pozitif Duygular, Bağ: Bağlanma, İliş: Olumlu İlişkiler, Anl: Anlam, Baş: Başarı, PERMA: İyi Oluş, Alt: Alternatifler, Kont: Kontrol, BE: Bilişsel Esneklik.

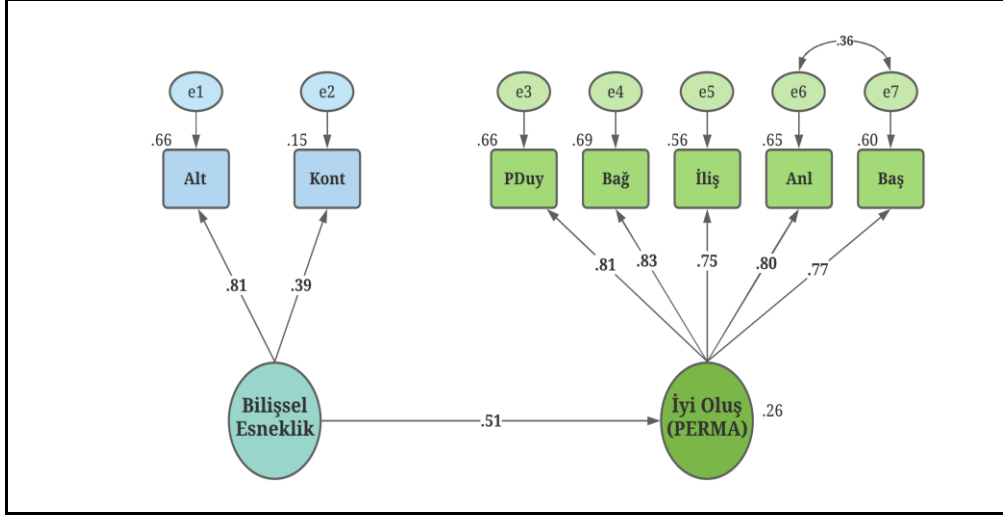
Tablo 3. Test Edilen Farklı Modellere İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri

Uyum İndeksi	Model 1	Model 2	Model 3
χ^2	71.222	46.208	37.712
df	13	12	12
χ^2 / df	5.479	3.851	3.143
TLI /NNFI	.936	.959	.969
CFI	.960	.977	.982
NFI	.952	.969	.975
AGFI	.898	.929	.944
GFI	.952	.970	.976
RMSEA	.101	.080	.070
AIC	101.222	78.208	69.712
ECVI	.228	.177	.157

Bunun üzerine modelin uyum iyiliğini geliştirebilmek üzere modele ilişkin önerilen modifikasyonlar incelenmiş ve e3 - e5 (MI = 21.87) ve e6 - e7 (MI = 19.94) hata terimleri ile temsil edilen gözlenen değişkenler arasında önerilen modifikasyonlar dikkati çekmiştir. Model iyiliğini artırabilmek amacıyla bu modifikasyonlar tek tek uygulanmış ve modeller ayrı ayrı test edilmiştir. İlk olarak e3 - e5 hata terimleri ile temsil edilen “pozitif duygular” ile “olumlu ilişkiler” gözlenen değişkenleri karşılıklı kovaryans yolu ile birleştirilerek model test edilmiştir (Model 2). Tablo 3’de yer alan Model 2’ye ilişkin uyum iyiliği indeksleri incelendiğinde Model 2’nin araştırma veri seti ile kabul edilebilir derecede uyum sağladığı görülmektedir.

En iyi uyum sağlayan modeli belirlemek üzere modele ilişkin diğer modifikasyon önerisi de gerçekleştirilmiştir. Bu noktada e6 - e7 hata terimleri ile temsil edilen “anlam” ve “başarı” değişkenleri de karşılıklı kovaryans yolu ile birleştirilerek alternatif diğer model test edilmiştir (Model 3). Tablo 3’de sunulan Model 3’e ilişkin uyum iyiliği indeksleri incelendiğinde Model 2 ile benzer şekilde Model 3’ünde araştırmanın veri seti ile yeterli uyumu sağladığı görülmüştür.

Tüm bunlarla birlikte araştırmanın veri seti ile yeterli uyum sağlayan bu iki modelden (Model 2 ve Model 3) hangi modelin daha iyi uyum sağladığını belirleyebilmek amacıyla modellere ilişkin hesaplanan AIC ve ECVI değerleri de incelenmiş Model 3’e dayalı olarak hesaplanan ilişkin AIC ve ECVI değerlerinin daha düşük olduğu görülmüştür. Buradan hareketle Model 3 araştırmanın nihai modeli olarak belirlenmiş ve bu modele ilişkin diyagram Şekil 1’de sunulmuştur.



Şekil 1. Araştırma Kapsamında Test Edilen Nihai Model²

Şekil 1’de yer alan araştırmanın nihai yapısal modeline (Model 3) ilişkin Tablo 3’de sunulan uyum iyiliği indeksleri incelendiğinde kurulan modelin araştırma verileri ile yeterince uyum sağladığı bir başka ifade ile doğrulandığı görülmektedir. Ayrıca bu modele ilişkin standartlaştırılmış ve standartlaştırılmamış regresyon katsayıları ve kritik oran değerleri (Cr) incelendiğinde modelde yer alan bütün regresyon yollarının anlamlı olduğu ve modelde istatistiksel açıdan anlamsız herhangi bir yol bulunmadığı görülmektedir. Tüm bunlarla birlikte yapılan model testi sonucunda modelde bağımsız değişken rolü üstlenen bilişsel esnekliğin anlamlı bir yordayıcı olarak bağımlı değişken rolü üstlenen bütüncül iyi oluşa (PERMA) ilişkin toplam varyansın % 26’sını açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Doğrudan ve Dolaylı Etkilere İlişkin Bootstrapping İşlemi

Araştırma kapsamında araştırmanın nihai modelinin (Model 3) veriler ile iyi derecede uyum sağladığı belirlendikten sonra, nihai modelde bağımsız değişken rolüne sahip olan bilişsel esnekliğin hem bağımlı değişken rolü üstlenen iyi oluş örtük değişkeni üzerindeki doğrudan bunun yanında bu değişkeni temsil eden gözlenen değişkenler üzerinde ise dolaylı etkisine kanıt sağlamak amacıyla bootstrapping prosedüründen de yararlanılmıştır. Bu noktada bootstrapp örneklem büyüklüğü 10.000 kişi olarak ayarlanarak yeniden türetilmiş örneklem üzerinde bilişsel esneklik bağımsız değişkenine ait doğrudan ve dolaylı etki katsayıları hesaplanmıştır.

² PDuy: Pozitif Duygular, Bağ: Bağlanma, İliş: Olumlu İlişkiler, Anl: Anlam, A: Başarı, Alt: Alternatifler, Kont: Kontrol.

Buna göre nihai modelde bağımsız değişken olarak işlev gören bilişsel esnekliğin iyi oluş üzerindeki doğrudan etkisi .513 (LLCI - ULCI: .336 - .665) olarak hesaplanmıştır. Bununla birlikte yapılan analizler sonucunda bilişsel esnekliğin *pozitif duygular* üzerindeki dolaylı etkisinin .416 (LLCI - ULCI: .272 - .546), *bağlanma* üzerindeki dolaylı etkisinin .427 (LLCI - ULCI: .278 - .557), *olumlu ilişkiler* üzerindeki dolaylı etkisinin .386 (LLCI - ULCI: .251 - .507), *anlam* üzerindeki dolaylı etkisinin .413 (LLCI - ULCI: .265 - .546) ve *başarı* üzerindeki dolaylı etkisinin ise .397 (LLCI - ULCI: .254 - .525) olduğu bulunmuştur. Tüm bunlar bir arada değerlendirildiğinde, bu bulguya dayalı olarak bilişsel esnekliğin hem bütüncül iyi oluş (PERMA) hem de bütüncül iyi oluşun bileşenleri üzerinde pozitif yönlü ve orta düzeyde yordayıcı etkiye sahip olduğu ve bu etkinin hem araştırma örnekleminde hem de bootstrapping prosedürü sonucunda yeniden türetilen örnekleme anlamlı olduğu söylenebilir.

IV. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinde bilişsel esnekliğin PERMA modeline göre kavramsallaştırılan bütüncül iyi oluşu ne düzeyde yordadığı yapısal eşitlik modellemesi ile sınanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre üniversite öğrencilerinin bilişsel esneklik puanları ile hem toplam iyi oluş (PERMA) hem de iyi oluşun bileşenleri olan *“pozitif duygular”*, *“bağlanma”*, *“olumlu ilişkiler”*, *“anlam”* ve *“başarı”* puanları arasında pozitif yönde ve anlamlı ilişkiler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca var olan bu ilişkiler yapısal eşitlik modellemesi ile test edilmiş ve oluşturulan model doğrulanmıştır. Başka bir anlatımla, bir üniversite öğrencisinin bilişsel esnekliğinin yüksek olması o öğrencinin iyi oluşunun da yüksek olma olasılığını arttırmaktadır.

Üniversite yılları bireyin ekonomik, sosyal, akademik ve duygusal açıdan zorlandığı ve bu nedenle psikolojik desteğe yoğun biçimde ihtiyaç duyduğu bir dönem olarak tanımlanabilir (Özhan ve Boyacı, 2018). Bu dönemde öğrenciler bu zorlanmaların yanında mesleki bir seçim ve seçtikleri mesleğe hazırlık yapmak durumunda da kalmaktadırlar (Yıldız-Akyol ve Boyacı, 2020). Bu zorlayıcı süreçte bilişsel esnekliği yüksek olan öğrencilerin sorunlarla daha kolay baş edebildiği ve böylece bu öğrencilerin mutluluk düzeylerinin daha yüksek olduğu alan yazında vurgulanmaktadır (Asıcı ve İkiz, 2015; Gülüm ve Dağ, 2012; Hu, Chen ve Wang, 2021).

Araştırmanın bulguları, üniversite öğrencilerinin hem toplam iyi oluş hem de iyi oluşun bileşenleri olan pozitif duygular, bağlanma, olumlu ilişkiler, anlam ve başarı düzeyleri ile bilişsel esneklik düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler olduğunu göstermektedir. Bu bulgudan hareketle, bilişsel esneklikleri daha yüksek olan öğrencilerin daha fazla pozitif duygulara sahip, yaşama bağlılığı daha yüksek, diğerleri ile daha fazla olumlu ilişkiler kurabilen, hayatına daha fazla anlam katan ve başarı duygusu daha yüksek bireyler olduğu söylenebilir. Bu noktada iyi oluşu yük-

sek olan bireylerin genel anlamda daha mutlu ve anlamlı bir yaşam sürdürdükleri bulgusu (Mayo, Velaz, Nieto ve Sánchez, 2019) önemli görülmektedir. Bu araştırmada da iyi oluş ile bilişsel esneklik arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Bu araştırmanın sonuçlarıyla tutarlı biçimde Asıcı ve İkiz (2015) de bilişsel esneklik ve mutluluk arasında pozitif bir ilişki olduğunu tespit etmişlerdir. Bu araştırmanın sonuçları da iyi oluşun yordanmasında bilişsel esnekliğin güçlü bir yordayıcı olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle araştırma sonuçlarının alan yazında yer alan çeşitli araştırma bulguları ile tutarlı olduğu söylenebilir.

Bilişsel esneklik ile beş faktör kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi araştıran Bilgin (2017), bilişsel esnekliği yüksek olan bireylerin öz-denetiminin daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Öz-denetimi yüksek olan bireylerin yaşamlarını kontrol edebildikleri düşünüldüğünde bu durumun iyi oluşlarına olumlu yönde bir katkı sunabileceği de söylenebilir. Ayrıca yine aynı araştırmada bilişsel esnekliği yüksek olan bireylerin, dışa dönük ve gelişme odaklı oldukları tespit edilmiştir. PERMA iyi oluş modelinde iyi oluşun önemli bileşenlerinden biri olarak kavramsallaştırılmış olan diğer insanlarla olumlu ilişkilerin kurulabilmesi noktasında, bireyin kendine yönelik olumlu duygulara ve başarı hissine sahip olması önemli görülmektedir (Seligman, 2018). Yine Bilgin'in (2017) araştırmasında bilişsel esneklik düzeyi düşük kişilerin duygusal açıdan daha tutarsız oldukları ifade edilmektedir. Alanyazında bilişsel esnekliği yüksek olan kişilerin depresyon, anksiyete vb. ruhsal rahatsızlıkları daha az deneyimledikleri bilinmektedir (Çelikkaleli, 2015; Gülüm ve Dağ, 2012). Bu bağlamda araştırmanın bulgularının alanyazınla tutarlı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, üniversite öğrencilerinde iyi oluşun açıklanmasına katkı sağlamayı amaç edinen bu araştırmada, bilişsel esnekliğin PERMA modeline göre kavramsallaştırılan bütüncül iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir. Bilişsel esnekliğin geliştirilmesi bireyin kişisel amaçlarına ulaşmasına yardımcı olacağı gibi yaşamında karşısına çıkabilecek olası sorunların çözümüne de yardımcı olacaktır (Hu, Chen ve Wang, 2021; Yıldız-Akyol ve Boyacı, 2020). Bu açıdan bakıldığında araştırmanın bulgularının iyi oluşa ilişkin alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yaşamın hemen her döneminde ve özellikle üniversite eğitimi sürecinde bireyler farklı türde zorlanmalarla karşılaşabilmektedirler. Yaşanabilecek olan bu zorlanmalar karşısında üniversite öğrencilerinin desteklenmesinde psikolojik danışma ve rehberlik hizmetleri önemli rol oynamaktadır (Boyacı, 2019). Bu noktada, araştırma bulgularından hareketle üniversite öğrencilerinin iyi oluş hallerini desteklemeye yönelik çalışmalarda bilişsel esnekliğin geliştirilmesi temelli müdahalelerin işlevsel olabileceği düşünülmektedir.

Sınırlılıklar ve Öneriler

Bilişsel esneklik ve iyi oluş ilişkisine dair ortaya koyduğu bulguların yanı sıra bu araştırmanın bazı sınırlılıkları da mevcuttur. Öncelikle araştırma kapsamında

toplanan veriler Türkiye genelinden değil sadece iki farklı şehirde üniversite öğrenimine devam eden öğrencilerden elde edilmiştir. Bu yönüyle araştırmanın genellenebilirliğinin sınırlı olduğu söylenebilir. Araştırmanın ikinci önemli sınırlılığı ise araştırma kapsamında toplanan verilerin ölçeklerle sınırlı olması yani sadece kendini rapor etmeye dayanan ölçme araçlarıyla elde edilmiş olmasıdır. Bir başka anlatımla bulgular araştırmada kullanılan ölçme araçlarının ölçtükleri nitelikleri ölçebilme kabiliyeti ile sınırlıdır. Bu noktada araştırma kapsamında bilişsel esneklik ve iyi oluş ilişkisine dair daha detaylı bilgiler sunabilecek nitel verilerin elde edilmemesi önemli bir sınırlılık olarak görülebilir.

Araştırma sonuçlarına göre, yukarıda sıralanan sınırlılıklar da göz önünde bulundurularak bazı önerilerde bulunulabilir. Öncelikle PERMA bütüncül iyi oluş modeli temelli gerçekleştirilecek araştırmalarda örneklem grubu Türkiye genelini yansıtacak biçimde, farklı bölge ve üniversitelerde öğrenim gören öğrencilerden oluşturularak üniversite öğrencilerin iyi oluş halleri konusunda daha kapsamlı veriler elde edilebilir. Ayrıca iyi oluş ve bilişsel esneklik ilişkisini değerlendirmede görüşme, gözlem, eylem araştırması gibi farklı tekniklerden yararlanılabilir. Tüm bunlarla birlikte, araştırmanın bulguları bütünsel olarak değerlendirildiğinde, iyi oluşun artırılmasında öğrenci merkezli çalışmalara ek olarak ailelere, öğretmenlere ve yöneticilere yönelik önleyici psiko-eğitsel çalışmaların uygulanmasının faydalı olacağı söylenebilir. Bu araştırma doğası gereği ilişkisel olarak tasarlanmıştır. Bu araştırmanın bulgularından yola çıkarak iyi oluşu geliştirmeye yönelik deneysel araştırmalar tasarlanarak bilişsel esneklik temelli müdahalelerin iyi oluşun artırılması üzerindeki etkisi test edilebilir.

Kaynakça

Asıcı, E., & İkiz, F. E. (2015). Mutluluğa Giden Bir Yol: Bilişsel Esneklik. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(35), 191-211.

Bilgin, M. (2017). Ergenlerin Beş Faktör Kişilik Özelliği ile Bilişsel Esneklik İlişkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(62), 945-954.

Boyacı, M. (2019). Üniversite Öğrencilerinin İyi Oluş Düzeylerinin PERMA Modeline Göre Yordanması: Sosyal Destek ve Pozitifliğin Rolü. *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 109-116.

Boyacı, M. (2020). *Rehberlik hizmetlerinin yönetimi*. İ. H. Karataş, E. Dede (Ed.). Eğitim kurumları işletmeciliği kuram, araştırma, uygulama. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Byrne, B. M. (2013). *Structural Equation Modeling with LISREL, PRELIS, and SIMPLIS: Basic Concepts, Applications and Programming*. New York: Psychology Press.

Butler, J., & Kern, M. L. (2016). The PERMA-Profil: A Brief Multidimensional Measure of Flourishing. *International Journal of Wellbeing*, 6(3), 1–48.

Creswell, J. W. (2012). *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. London: Pearson.

Çelikkaleli, Ö. (2014). Bilişsel Esneklik Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenilirliği. *Eğitim ve Bilim*, 39(176), 339-346.

Demirci, İ., Ekşi, H., Dinçer, D., & Kardaş, S. (2017). Beş Boyutlu İyi Oluş Modeli: PERMA Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenilirliği. *The Journal of Happiness & Well-Being*, 5(1), 60-77.

Dennis, J. P., & Vander Wal, J. S. (2010). The Cognitive Flexibility Inventory: Instrument Development and Estimates of Reliability and Validity. *Cognitive Therapy and Research*, 34(3), 241-253.

Faul, F., Erdfelder, E., Lang, A. G., & Buchner, A. (2007). G* Power 3: A Flexible Statistical Power Analysis Program for the Social, Behavioral and Biomedical Sciences. *Behavior Research Methods*, 39(2), 175-191.

Fraenkel, J. R., Wallen, N. E., & Hyun, H. H. (2011). *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw-Hill.

Fredrickson, B. L. (2013). Positive Emotions Broaden and Build. *Advances in Experimental Social Psychology*, 47, 1-53.

George, D., & Mallery, P. (2016). *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference*. London: Routledge.

Gülüm, İ. V., & Dağ, İ. (2012). Tekrarlayıcı Düşünme Ölçeği ve Bilişsel Esneklik Envanterinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerliliği Ve Güvenilirliği. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 13(3), 216-223.

Hefferon, K. & Boniwell, I. (2011). *Positive Psychology: Theory, Research and Applications*. New York: Mc Graw-Hill.

Hogan, M. J. (2020). Collaborative positive psychology: Solidarity, meaning, resilience, wellbeing, and virtue in a time of crisis. *International Review of Psychiatry*, 1-15. <https://doi.org/10.1080/09540261.2020.1778647>.

Hu, X., Chen, J., & Wang, Y. (2021). University Students' Use of Music for Learning and Well-Being: A Qualitative Study and Design Implications. *Information Processing & Management*, 58(1), 102409.

Kline, R. B. (2015). *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford.

Mayo, A. R. P., Velaz, E. B., Nieto, N. R., & Sánchez, P. G. (2019). Working Happiness in the Human Resource of a University Organization Based on Seligman's PERMA Model. *International Journal of Human Resource Studies*, 9(4), 101-109.

Özhan, M. B., & Boyacı, M. (2018). Grit as a Predictor of Depression, Anxiety and Stress Among University Students: A Structural Equation Modeling. *Anatolian Journal of Psychiatry*, 19 (4), 370-376.

Preacher, K. J., & Hayes, A. F. (2008). Asymptotic and Resampling Strategies for Assessing and Comparing Indirect Effects in Multiple Mediator Models. *Behavior Research Methods*, 40(3), 879-891.

Rosa-Alcázar, Á., Olivares-Olivares, P. J., Martínez-Esparza, I. C., Parada-Navas, J. L., Rosa-Alcázar, A. I., & Olivares-Rodríguez, J. (2020). Cognitive Flexibility and Response Inhibition in Patients with Obsessive-Compulsive Disorder and Generalized Anxiety Disorder. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 20(1), 20-28.

Schermelleh-Engel, K., Moosbrugger, H., & Müller, H. (2003). Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-Of-Fit Measures. *Methods of Psychological Research Online*, 8(2), 23-74.

Schumacker, R.E., & Lomax, R.G. (2010). A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling. New York: Taylor & Francis.

Seligman, M. E. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Wellbeing. New York: Free Press.

Seligman, M. (2018). PERMA and the Building Blocks of Well-Being. *The Journal of Positive Psychology*, 13(4), 333-335.

Snyder, C. R., Lopez, S. J., Edwards, L. M., & Marques, S. C. (2016). *Oxford Handbook of Positive Psychology* (Third ed.). New York: Oxford University Press.

Spence, R., Kagan, L., Nunn, S., Bailey-Rodriguez, D., Fisher, H. L., Hosang, G. M., & Bifulco, A. (2020). Life events, depression and supportive relationships affect academic achievement in university students. *Journal of American College Health*, 1-5.

Spiro, R. J., Feltovich, P. J., Gaunt, A., Hu, Y., Klautke, H., Cheng, C., ... & Ward, P. (2019). "Cognitive Flexibility Theory and The Accelerated Development of Adaptive Readiness and Adaptive Response to Novelty". Paul Ward, Jan Maarten Schraagen, Julie Gore, and Emilie M. Roth (Eds.). *The Oxford Handbook of Expertise*. (pp. 951-977). New York: Oxford University Press.

Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2012) *Using Multivariate Statistics* Boston: Pearson.

Taycan, O., & Coşkun, B. (2020). *Ruh Sağlığını Güçlendirme: Kavramlar, Kanıtlar, Uygulamalar*. Ankara: Türk Psikiyatri Derneği Yayınları.

World Health Organization [WHO] (2001). *The World Health Report 2001 Mental Health: New Understanding, New Hope*. Geneva: World Health Organization.

Yıldız-Akyol, E., & Boyacı, M. (2020). Cognitive Flexibility and Positivity as Predictors of Career Future in University Students. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 10(57), 297-320.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 363-375
FELSEFEYE YENİDEN DÖNÜŞ:
TÜMELLER TARTIŞMASI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

The Return to Philosophy: The Views on The Discussion of Universals

(Makale Geliş Tarihi: 22.04.2021 / Kabul Tarihi: 07.06.2021)

Kutsi KAHVECİ*

Öz

Tümeller sorunu, ontolojik ve epistemolojik statü içerisinde Orta Çağ felsefesine damgasını vuran ünlü tartışmalardan biridir. Tümeller sorunu esas itibarı ile tümellerin var olup olmadığı ile değil, nesnel gerçekliklerinin olup olmadığı ile ilgilidir. Bu sorun var olduğu iddia edilen tümellerin gerçekliği sorunudur.

Anahtar Kelimeler: Tümel, Tikel, Tanrı, Realizm, Nominalizm.

Abstract

The problem of universals is one of the well-known debates that marked the medieval philosophy within ontological and epistemological status. The question of universals is not about whether universals exist, but whether they have objective realities. This problem is the question of the reality of universals which are alleged to exist.

Keywords: Universal, Particular, God, Realism, Nominalism.

Giriş

Felsefenin en temel sorunlarından biri hiç şüphesiz tümeller sorunu ya da felsefe tarihindeki meşhur ifadesiyle tümeller kavgasıdır. Orta Çağ düşüncesinde yoğun olarak tartışılan ve doruk noktasına Orta Çağ'da ulaşan bu tartışmanın kökenleri daha eskiye dayanmaktadır. Antik Çağ'da, Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles (MÖ

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü; Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, e-posta: kkahveci@atauni.edu.tr
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6752-6566>

384-322) felsefelerine kadar geri götürülebilecek olan bu tartışma da bu iki filozofun, özellikle tümeller tartışmasının kavramsal örgüsünün oluşumuna büyük etkileri vardır.

Zihnimizdeki soyut kavramlarla dış dünyamızdaki somut varlıklar arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusu tümeller tartışmasının merkezinde yer almış, bu çerçevede soyut ve evrensel olan zihni kavram ve tasarımlarımızla, zihnimiz dışındaki somut ve tikel varlıkların gerçekliği sorgulanmıştır. Skolastik felsefenin gelişmesine katkıda bulunarak Orta Çağ'a damgasını vuran ayrıca nominalizmin ortaya çıkma sürecinde önemli bir aşama olan tümel kavramlar ve bu kavramların tikel nesnelere olan ilişkisine dair yapılan tartışmalar karşımıza birbirinden farklı yaklaşımlar çıkarmıştır (Topaloğlu, 2005:53).

Tartışma temellerini, Antik Çağ felsefesinden, Platon'un idealarından almaktadır. Tümeller sorununun temelinde, Platon'un görünüş ve gerçeklik (madde-form) sorununu çözmek üzere geliştirdiği idealar öğretisi ve bu öğretiye Aristoteles'in karşı çıkışı yatmaktadır. Platon, birincil özelliklerin nesnelere -tikellere-, ikincil özelliklerin ise formlara -tümellere- ait olduğunu düşünmüş ve ikincil özelliklerin bilgisinin, idealar dünyasında olduğunu ileri sürmüştür. Aristoteles, tümellerin varlığını kabul etmiş fakat Platon'a karşı çıkarak tümellerin nesnelere bağımsız olmadığını düşünmüştür (Korkman, 2018:433).

Realizm, gerek zihinde ve gerekse dış dünyada tümellerin varlığını kabul etmekte, bu anlamda düşüncemiz ile dış dünya arasında bir uygunluk görmektedir. Bu anlayışa göre dış dünyadaki objeler, zihnimizde keşfettiğimiz evrensel formlara bürünmüştür. Bu anlayışın temellerini atan Platon ruhlarımızın önceden tecrübe ettiği idelerin, sadece zihni soyutlamalar olmadığını, mutlak olup ontolojik gerçekliklerinin bulunduğunu, buna karşılık göreceli olan nesnelere dünyasının ise kendinde gerçek olmayıp bizlere gerçekleri hatırlatan araçlar olduğunu ifade etmiştir (Odabaş, 2018:51-52).

Bu yaklaşıma göre tikeller var oluşlarını ve varlıktaki devamlılıklarını tümellere borçludur. Çünkü tümeller tikellerden daha gerçektir. Ayrıca tümeller mantıksal, zamansal ve metafiziksel açıdan tikellerden daha öncedir. Sözelimi kâğıt üzerindeki üçgen ve dörtgen şekillerinin asıl kaynağı insan zihnindeki üçgen ve dörtgen kavramlarıdır. Kâğıt üzerindeki üçgen ve dörtgen biçimleri büyütülüp küçültülse veya yırtılıp atılsa dahi insan zihnindeki bu kavramlarda bir değişiklik görülmez veya bunlar ortadan kalkmaz. Çünkü bu kavramlar temel, gerçek ve değişmez olan kavramlardır. Kâğıt üzerindeki ise gölge ve görüntüden ibarettir. Görüntüden ibaret olan somut varlıklarda gözlemlediğimiz bireysel nitelikler mutlak gerçekliğe sahip değildir. Bunların ötesinde, aralarında ortak özellikler bulunmaktadır ve bu ortak özellikler esastır. Sözelimi kırmızı araba, kırmızı gül ve kırmızı kalem gibi farklı nesnelere, bu farklı nesnelere birbirine bağlayan ortak yön önemlidir, bu da fiziksel olmayan kırmızılık bağıdır. Tikeller yani bireysel varlıklar, dünyamızın Demiurgos

tarafından ideler örnek alınarak yaratılmasına kadar var değillerdir. Dolayısıyla dünyamızdan önce var olan ve gerçek olan şeyler sadece tümelldir (Topaloğlu, 2005:53).

Platon'un değişmez, tümel ve bir olan mutlak gerçeği (ideler dünyası) değişken, olası ve tikel olan nesnel dünyasının ötesinde araması realizmle sonuçlanmış bu da tümel tartışmasına öncülük yapmıştır. Aristoteles ise Platon'dan ayrılarak tümelldin kendi başlarına bir varlıkları bulunmadığını, buna karşın tikellerin içinde yerleşik olduklarını söylemiş ve bütün realitenin (ide-form, madde ve hareket vb) tikel varlıklardan oluştuğunu ifade etmiştir. Ona göre gerçek dediğimiz alan, belirsiz bir alan değildir. Nesnel dünyası da gölgelerden ibaret değildir. Saf form olan Tanrı dışındaki her şey için, madde, düşünce, kuvvet ve gaye gibi dört temel neden gerekmektedir (Aristoteles 1985:1-3). Bu bağlamda insan, millet, adalet, hayvan ve güzellik gibi soyut tümel kavramlarımız ise, subjektif düşüncemizin ürünüdür. Kendi başlarına var olamazlar. Buna karşın gerçekten var olan şeyler, 'şu at' veya 'şu adam' örneğinde olduğu gibi somut tikel varlıklardır (Topaloğlu, 2005:55).

Bilginin imkânı sorusunu araştıran ve bu imkânı oluş dünyasının dışında konumlandıran Platon'dan ayrılan Aristoteles, bilginin kaynağının fizik dünyada olduğunu düşünmüştür. Ona göre, değişmeyen tözler başka bir dünyada varolmazlar; onlar ancak fizik dünyada, nesnelere birlikte bulunurlar. Tözler, fizik nesnelere, madde ve formun birleşmesi ile oluşurlar. Tümel kavramının Aristoteles'in düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Özellikle Birinci Analitikler'de tümel önermelerin doğrulanmasından ve çıkarımdaki yerlerinden bahsedilmektedir. Aristoteles hiçbir zaman tümel tartışması adı altında bir araştırma yapmamış fakat konuya ilişkin sorunlara çözüm aramıştır.

Aristoteles'in ılımlı realizmi kendisinden sonra Platon realizmine karşı çok ciddi tepkilerin zeminini hazırlamış ve nominalizmin doğuşunu hızlandırmıştır. Zaten Antisthenes (M.Ö 444-368) idealar teorisinin geçersizliğini kanıtlamak için Platon'a cevaben 'bir at gördüğünü, ancak 'atlık kavramını' göremediğini belirtmiş ve adıcı düşüncenin ilk örneğini sergilemişti. Stoacılar ise bireysel varlıkların gerçekliğini kabul etmekle birlikte, kavramların kelime ve sözcüklerin anlamları olarak söylenen şeyler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Epikürçüler de kavramların birer sestenden ibaret olduğunu belirtmişlerdir (Topaloğlu, 2005:55).

Tümel Sorunu

Tümel sorununu esas itibarı ile tümelldin var olup olmadığı ile değil, nesnel gerçekliklerinin olup olmadığı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle tümelldin varlığı her durumda kabul edilmiş; ancak onların nerede olduğu ve insanın onlara nasıl ulaştığı tartışma konusu yapılmıştır. Bu sorun var olduğu iddia edilen tümelldin gerçekliği sorunudur (Hacıkadıroğlu, 1985:140).

Tümel tartışmasının önemi, tümelldin nesnel gerçekliğini savunan realizm ve nesnel gerçekliğinin olmadığını savunan nominalizm olmak üzere iki temel

yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olmasıdır. Orta Çağ, uzun olduğu kadar içinde barındırdığı pek çok düşünür ve düşünce açısından da yoğun bir dönemdir. Bu düşünsel yoğunluk önemli ölçüde dönemin neredeyse bütününde varlığını korumuş olan tümeller tartışması ile ilişkilidir.

Tümeller sorunu, ontolojik ve epistemolojik statü içerisinde Antik Çağ felsefesine olduğu kadar Orta Çağ felsefesine de damgasını vuran ünlü tartışmalardan biridir. Orta Çağ felsefesinde dönem boyunca en ağırlıklı felsefi tartışma tümeller üzerine olmaktadır. Porphyrios (M.S 233-305)'un yorumu ile Orta Çağ'a aktarılan bu düşünceler, tümeller tartışmasına merkezi yaklaşımların da kaynağı olmuşlardır. Tümeller tartışması bir sorun olarak asıl formuna Porphyrios ile ulaşmıştır.

Porphyrios'un Isagoge ya da Aristoteles'in Kategoriler Öğretisine Giriş adlı eserinde duyurduğu zihnimizin ve bilgimizin değeri sorusuna dayanan bu tartışma şu soruyla başlamıştır: Tümeller gerçek midir değil midir? Gerçekte bunlar birçok gerçeklikte ortak olan bir doğayı ve bu gerçeklikleri gösteren düşünceyi de belirleyebilirler. Her şeyden önce bireysel gerçekliklerin özyapılarıyla düşüncelerin ve bilimlerin özyapıları arasında bir karşıtlık var gibidir. Deney bize birincilerin gerçek insanlar gibi çok olduğunu, değişken ve yerelleşmiş olduğunu, ikincilerinse insanlık gibi tek, değişmez, zorunlu ve ölümsüz olduğunu göstermektedir (Timuçin, 1992:249). Porphyrios'un kendisi tümeller tartışmasına girmemiş ancak bu düşünceleri kendisinden sonra başlayacak olan kavgaya sebep olmuştur. Bu sorunu çözmek için Orta Çağ'ın düşünürleri değişik bakış açıları geliştirmişlerdir.

Bu bağlamda tümeller sorunu Yeni Platoncu Porphyrios'un Aristoteles'in mantığına yazdığı ek kitap olan Isagoge adlı çalışmasıyla Orta Çağ felsefesine girmiş ve Porphyrios'un ortaya attığı sorular ışığında biçimlenmiştir. Isagoge, esas itibarıyla Aristoteles'in Kategoriler adlı eserinin daha iyi anlaşılması amacıyla yazılmıştır. Porphyrios eserin başında Khrysaïros'a hitap eder ve kategoriler öğretisini öğrenmek için cins, ayırım, özellik, tür ve ilineğin ne olduğunu bilmek gerektiğini, bunun için kendisine yüzeysel ve basitçe bir açıklama yapacağını söyler. Porphyrios tümeller tartışmasının temel sorularını şu şekilde ortaya koymaktadır: 'İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da aklın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre var olup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım; burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır' (Porphyrios, 1986:11). Anlaşılmakta ki Porphyrios Isagoge adlı eserinde üç adet soru belirlemiş ve bu sorular tümeller tartışmasının temel soruları olarak kabul edilmiştir.

1. Cinsler, türler kalıcı tözsel gerçeklikler midir, yoksa zihnin yalın kavramları mıdır?
2. Tözsel gerçeklikler ise, bunlar cisimsel mi yoksa cisimsel olmayan varoluşa mı sahiptir?

3. Duyulur şeylerde ve onlara göre mi var olurlar, yoksa onlardan ayrı mıdır?

Porphyrus ortaya koyduğu bu soruları cevaplamaktan ziyade, Aristoteles'in Kategoriler adlı eserinde geçen temel terimlerin anlamları ve bu terimlerin kendi aralarındaki ilişkiler üzerine incelemelerde bulunmuştur. Yaptığı bu inceleme, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak araştırma alanına ilişkin terminolojide belirleyici bir rol oynamıştır. Kısacası Porphyrios, bu sorulara cevap vermekten kaçınmış fakat cins, tür, özellik, ilinek, ayırım hakkındaki açıklamaları, tümeller tartışmasının terminolojisini belirlemiştir.

Öte yandan Boethius (M.S 447-524) hem Aristoteles hem de Porphyrios'un eserleri üzerine yazdığı girişlerle, Orta Çağ'da tümeller tartışmasını başlatmış ve iyice alevlendirmiştir (Çüçen, 2010:95). Bu bağlamda Boethius, Orta Çağ'ın ünlü tümeller tartışmasını başlatmış ilk düşünür olarak görülür (Cevizci, 2009:214). Boethius, Isagoge'ye yazdığı ikinci yorumda Porphyrios'un belirlediği sorulara Aristotelesçi bir açıklama getirmiştir. Buna göre, tümeller fizik nesnelere ortak olarak bulunurlar. Onlara, tecrübelerin akıl tarafından soyutlanması ile ulaşılır.

Boethius yaptığı mantık çevirilerine yazdığı girişlerde cins ve tür gibi ikinci derece kategorilerin gerçekten birer varlığı var mıdır? diye sorarak tümellerin durumunu tartışır. Cins ve türlerin kendi başlarını bir varlıkları var mıdır? Yoksa onlar sadece zihnin soyutlamaları mıdır? Cins ve türler, tikeller içinde bulunan ortak özellikler olarak vardılar, ama tikellerin dışında bir varlıkları yoktur. İnsan zihni soyutlama gücüyle, tümel kavramları, somut bireylerden çekip çıkartabilir. Tümeller algılanabilir nesnelere bulunurlar. Fakat maddi nesnelere bağımsız olarak düşünülebilirler. Bu konuda Boethius Aristotelesçi olmasına rağmen, Platon ve Plotinos (M.S 205-270)'un etkisiyle felsefeyi, tümellerin içinde toplandığı Tanrı zihninin seyrine dalmaktır diye tanımlar (Çüçen, 2010:96).

Boethius'un tümeller tartışması açısından önemi hem tümeli tanımlaması hem de Aristotelesçi cevapları ortaya koymasındadır. Boethius eserinde tümeli 'aynı anda birden çok şeye ortak olan şey' olarak tanımlamıştır ve Boethius'un ardından bir şeyin aynı anda birden çok şeye ortak olmasının nasıl imkânlı olduğu araştırılmıştır. Aynı zamanda Boethius, Aristotelesçi görüşleri tartışmaya dâhil etmesiyle realizmin kollarından birini oluşturmuştur.

Gerçekten tümel diye bir varlık ya da kavram var mıdır? Eğer varsa nerede ve ne cinstendir? Tikelin bilgisinin ya da biliminin olamayacağı, tümel olanın bilgisinin asıl olduğu anlayışının etkisiyle Orta Çağ'da tümel denildiği zaman, Augustinus (M.S 354-430)'ta olduğu gibi Tanrı anlaşılabilir ve gerçekten var olanın Tanrı olduğu düşünülmüştür (Çotuksöken, 1993:21). Hristiyan felsefesine göre, gerçekten tümel varlık vardır ve o, Tanrı'dır. Tümel varlığın yok olması Tanrı'yı da yok etmektedir. Aynı şekilde tümel varlık var fakat tekilin içinde demek de Tanrı'yı tekil

yaparak cisimleştirmektedir. Tümel varlık gerçekten yoktur fakat tümel denilen kavramlar sadece birer dilsel ya da zihinsel soyutlamalardır diyen görüş de Tanrı'nın varlığını tehlikeli bir duruma sokmaktadır. O halde, tümellerin varlığı gerçekten Orta Çağ felsefesi için büyük bir sorundur (Çüçen, 2010:96).

Bu noktada Orta Çağ felsefesinde tümeller tartışmasında üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır:

1 - Katı Kavram Realizmi: Tümel kavramların, nesnelere önce başlı başına olan subjektif bir realiteleri vardır. Gerçekten tümeller, tikelden ve insan zihninden bağımsız olarak bir gerçekliğe sahiptir. Bu görüş kendini Platon felsefesiyle temellendirmektedir. Orta Çağ'daki başlıca temsilcileri: Saint Augustinus ve Aziz Anselmus (M.S 1033-1109)

2 - İlimli Kavram Realizmi: İlimli realizme göre, tümeller gerçek olmasına rağmen tikellerden ayrı bir varoluşa sahip değildirlere. Bu yaklaşıma göre tümeller, nesnelere ilişkileri açısından aşkın -transcendent- değil, içkin -immanent- tirlere. Yani tümel kavramlar nesnelere içindedirler ve bunlar nesnelere özleriyle ilgili formlardır. Nesnenin dışında ayrıca bir varlıkları yoktur. Var oluşları nesnededir. Bu görüş Aristoteles felsefesiyle kendini temellendirmektedir. Orta Çağ'daki başlıca temsilcileri: Petrus Abelardus (1079-1142), Albertus Magnus (1193-1280), Aziz Thomas Aquinas (1225-1274) (Gökberk, 1993:163).

3 - Nominalizm (Adcılık): Nominalizm sözcüğü Latince 'Ad' anlamındaki 'Nomen' kelimesinden gelmektedir. Nominalizm, realizmin tam karşıtı olarak tümellerin ne gerçeklikte ne de zihinde bir gerçekliğe ve varoluşa sahip olmadıklarını, onların yalnızca dilde var olabileceklerini savunan görüştür. Nominalistlere göre gerçek olan tikeller -nesnelere- dir (Russell, 1970: s.145-146). Aynı zamanda tümel kavramlar nesnelere sonradırlar ve bizim sonradan kurduğumuz subjektif kavramlardır. Bunlar sadece nesnelere bizim vermiş olduğumuz isimlerdir -adlardır- Kısacası tümeller boş bir sesten başka bir şey değildir. Orta Çağ'daki başlıca temsilcileri: Roscelinus (1050-1125), Ockhamlı William (1285-1347) (Gökberk, 1993:163).

Orta Çağ'da Platon ve Aristoteles geleneğinden ilk kopma XII. yüzyılda Roscelinus ve Abelardus ile başlamıştır. Ockhamlı William ise Roscelinus'la başlayan nominalist anlayışın şüphesiz en büyük temsilcisidir. Tümelleri düşüncenin konusu olarak kabul etmemesi ve entelektüel bilginin objektif değerine karşı şüpheli bir yaklaşım içerisinde bulunması dolayısıyla nominalizm kavramcılığın karşısında yer almıştır. Batı düşüncesinde adcılığı sistemli bir şekilde savunan ve din eleştirisinde kullanan Roscelin ise tümellerin nesne olabileceğini reddederek onların birer sözcük, ses ve boş isimden ibaret olduğunu söylemiş, gerçek olanın sadece tikel varlıkları olduğunu iddia etmiştir. Roscelin'in tikel olanı kabul ederek, tümelleri boş kavramlar olarak nitelemesi, metafiziksel iddiaları ve değişmez ilkeleri bulunan Hristiyanlığı temelden sarsmış, başta Tanrı inancı olmak üzere, Teslis ve Asli Günah

gibi pek çok dogmanın reddedilmesine zemin hazırlamıştır. Kilise ve kilise öğretilerini gerçek kabul etmeyen Roscelin kilisedeki bireyi de ön plana çıkarmış ve Asli Günah anlayışından ziyade, kişilerin bireysel inancını önemsemiştir. Roscelin'e itiraz eden Champeaux'lu Guillaume (1070-1121) ise tümel kavramları esas almış, sesten ibaret olan şeylerin tümeler değil aksine tikeller olduğunu ifade etmiş ve antropolojide gerçek olan şeyin insan türü olduğunu belirtmiştir. Guillaume insanı sadece birey olarak görenleri yermiş, esasta bütün bireylerin aynı olduğunu ve sadece özleminin arızı değişikliği ile birbirinden ayrıldıklarını ileri sürmüştür (Weber, 1993:154).

Tümelere içi boş kavramlar olarak niteleyen Roscelin'e kilise tepki göstermiş 1092 yılında düşüncelerini yasaklamış ve taraftarlarını mahkûm etmiştir. Bu yüzden yaklaşık olarak iki yüz yıl boyunca tümeler konusunda yeni bir gelişme görülmemiştir. Bu dönemde John Duns Scotus'un realizmi ve Guillaume Durand (1230-1296)'ın 'var olmak birey olarak mevcut olmaktır' biçiminde özetlenen realizm karşıtı görüşleri dikkat çekmiştir. XIV. yüzyılda ise Ockhamlı William'la birlikte realistlerle mücadele eden ve onların iddialarını çürütmeye çalışarak Aristoteles mantığını Platoncu gelenekten arındırmayı amaçlayan yeni bir adacı akım ortaya çıkmıştır. Tümelere realite değil, sadece birbirine benzeyen şeyleri göstermeye yarayan birer işaret ve kelime olduğunu söyleyen William da diğer adacılar gibi gerçek olanın sadece birey olduğunu dile getirerek, bilgi ve inanç, diğer bir deyişle dünya ile kilise arasında bir ayırmda bulunmuş, bir yandan metafiziğe ve metafizik iddiaları bulunan bilimlere kuşkuyla yaklaşmış, diğer yandan rasyonel teolojinin imkânsızlığından söz etmiştir. William için görülebilen ve bilinebilen realite ancak tikel ve olumsal olan şeylerdir. Bu açıdan Tanrı'nın varlığının ve birliğinin kanıtlanması da imkânsızdır. İnsan için söz konusu olan şey de zaten bireysel inançtır. Bu düşüncelerine rağmen William'ın tümelere bir kurgu olarak görmemesi ve sonuç itibarıyla inancı reddetmemesi kendisini diğer adacıardan ayırmıştır (Topaloğlu, 2005:57).

Nominalizme göre tümel kavramlar sadece zihinsel bir tasarımdır ve bir gerçekliği yoktur. Tümelere buharlaşan, uçup giden bir sesten başka bir şey değildir. Bu görüşe göre asıl ve tek var olan tekiler yani, tek tek nesnelere. William'a göre töz, tekil ve bir olduğu için hiçbir tümel de töz olamaz; çünkü tümel zihnin bir yapısı olarak zihindedir. Zihinden bağımsız tümel yoktur. Tümelere zihinsel boyutta kavramlara karşılık gelirler. Aynı şekilde cins ve türler zihnin dışında bulunamazlar. Cins ve tür, nesnelere ne olduğunu veren formlardır, ama kendileri birer öz veya varlık değildirler. Tümel kavramlar, dil ve yazı imleriyle yani işaretleriyle kendilerine varlık bulurlar. Ne zaman bir kavram, bir im veya işaretle kendini bir başka varlığın ifadesi olarak verirse, o zaman varlığa sahip olur. O halde, tümelere dil ve yazı imleri ve sembollerıyla varlığa gelirler. Tümelere gerçek varlığı yoktur, onlar dilsel sözcük ve isimlerden ibarettir. Tümelere söz etmenin ne gereği ne de anlamı vardır (Topaloğlu, 2005:57).

William, varlıklar gereksiz yere çoğaltılmamalıdır diyerek tümelere varlığını o meşhur usturasıyla kesip atmıştır. Ockham'ın usturası, bilim tarihi açısından

önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda Ockham, eğer iki hipotez yarışiyorsa en basit olan tercih edilmelidir diyerek bilimin temel ilkelerinden biri olan basitlik ilkesinin temelini atmıştır (Ural, 1988:132).

Daha sonraları, Albertus Magnus tümeller probleminin geldiği durumu üç temel kategoriye ayıracak bir sınıflandırmaya gider ve tümel olanın içinde bulunabileceği üç durumdan bahseder. Bunlar, ‘nesneden önce’, ‘nesnenin içinde’ ve ‘nesneden sonra’ şeklindedir. İlk görüş, tümellerin fizik nesnelere önce var olduğu; ikinci görüş, tümellerin fizik nesneyle beraber var olduğu fikrine dayanır. Üçüncü görüş ise, tümellere fizik nesnelere sonra, nesnel bir gerçekliği olmaksızın, uzlaşım yolu ile ulaşıldığını ifade eder. Bu görüşlerden ilki Platoncu, ikincisi Aristotelesçi gerçekçilerin; üçüncüsü ise adçıların tümel anlayışını özetlemektedir. Tümel kavramların var oluşları konusundaki bu üç temel tartışma skolastik felsefenin gelişmesindeki üç dönemi de birbirinden ayıran ölçülerdir:

1. Tümeller nesneden önce (skolastiğin ilk dönemi)
2. Tümeller nesnenin içinde (skolastiğin yükseliş dönemi)
3. Tümeller nesneden sonra (skolastiğin son dönemi) (Gökberk, 1993:163).

Bu bağlamda anlatılanların tümü dikkatleri tümeller probleminin teolojik önemine dikkat çekmektedir. Eğer nominalizm benimsenirse Hristiyanlığın (kilisenin) evrenselliği, enkarnasyon, asli günah, teslis, yeniden doğuş, meleklerin varlığı ve ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın eti ve kanı olduğu konusundaki kabulleri ortadan kalkmaktadır. Bu özelliği ile nominalizm Hristiyanlık için son derece tehlikelidir. Örneğin; kendisini bireylerin ötesinde bağımsız bir güç gören kilise bir sözcükten ibaret olacak ve gücünü yitirecektir. Aynı zamanda asli günah, Âdem'in cennetten kovulmasına neden olan ve Hristiyan inancına göre İsa'nın ve bütün insanlığın paylaştığı kabul edilen günahdır. Eğer var olan sadece tek tek nesnelere, bütün insanların paylaşması söz konusu olabilecek; insan türünün taşıyabileceği bir günah da söz konusu olamaz. Aynı şekilde İsa'nın bedenini ve kanını temsilen ekmek yemek ve şarap içmekte bir anlam ifade etmeyecektir. Eğer genel kavramların bir gerçekliği yoksa Tanrı-İsa ve Kutsal Ruh arasında bir ilişki kurulamayacak; teslis, üç ayrı Tanrı'nın varlığını gerektirecektir. Yine örneğin meleklerin varlığı konusunda hem realizm hem de nominalizm sıkıntıya düşecektir. Realizme göre tikeller tümel ve aynı bir ortak formdan pay alır ve maddelerinin farklı olması onların arasındaki farkları yaratır. Ancak bu durumda melekler arasındaki farkı yaratan nedir? Maddeleri olmadığına göre çok sayıda melek nasıl olmaktadır. Bu duruma göre tek bir meleğin olması gerekir ki bu da Ortodoks Hristiyan inancına uymaz (Gökberk, 1993:163). Bu açılardan bakıldığında tümellerin kabulünün Hristiyanlar için ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Hristiyan felsefesinde hâkim olan görüş radikal realist görüştür. Yaşadığımız dünyanın gerçekte var olmadığını, gerçekten var olanın öte dünya olduğu tezini

işler, ahiret inancını temellendirir. Başka bir ifadeyle içinde yaşadığımız bu dünyanın gelip geçici olduğunu, asıl gerçekliğin aşkın bir öte dünya olduğunu savunur (Hacıkadiroğlu, 1985:148).

Aşkın bir gerçekliği öne çıkaran Hristiyan felsefesi tüm ilgiyi bu gerçekliğe çeker ve öte yandan kilisenin hâkimiyetini pekiştirir. Ayrıca yine Hristiyanlıktaki asli günah ve teslis, tümlerin gerçek olması durumunda asli günahın tüm insanlık tarafından paylaşılmasını ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir üst cins olan Tanrı ile aynı şey olduğu anlayışını temellendirir. Ama diğer taraftan realizme göre gerçek olan bireyler değil de tümlerse Tanrı sadece tümleri bilir ve bireyleri bilmezse onun mükemmelliği tartışmalı hale gelir. Buna ek olarak realizm, bir cins-tür sıralaması içinde en üstün cins olan Tanrı'nın altındaki türleri içine alan bir sıralamada tek gerçek varlık olmasını ve diğerlerinin ondan bir türemeye meydana gelmesini yani panteizmi ortaya çıkarır. Bu hiyerarşik sıralama diğer yandan da etik bir probleme yol açar. İyi dediğimiz şey her şart altında mı iyidir yoksa Tanrı istediği için mi iyidir? İlkinin kabul etmek Tanrı'dan ayrı bir değerler alanı oluştururken ikincisi bizi nominalizme götürür. Epistemolojik açıdan bakıldığında da duyulur dünyayı ve insanı yetileri bir tarafa bırakan realist bakış daha çok bir imana ve aydınlanmaya dayanan ilahi olan bilgiyi öne çıkararak, deney ve gözlemin, aklın ortaya koyduğu bilgiyi görmezden gelir (Cevizci, 2005:1650).

Skolastikler çevresinde XI. ve XII. yüzyıllarda ortaya çıkan tümler tartışması düşünce dünyasını epeyce uğraştırdı. Bu tartışma mutlu bir gelişimin, felsefeye dönüşün ya da felsefede yeniden doğuşun ilk belirtisiydi. Bundan böyle felsefe dinin hizmetçisi olma görevini bitirmiş olarak asıl konusuna, bilgi nedir ve bilginin değeri nedir? konusuna dönüyordu. Bunda hem din çevrelerinin hem din dışı ortamların çok önem verdiği Aristoteles mantığı da belirleyici olmuştur. XI. ve XII. yüzyıllar sermayeciliğin feodallikten ve yeni felsefi kavrayışın skolastik felsefeden doğmaya başladığı yüzyıllardır. Böylece felsefe asıl görevine dönerken ilk insancı düşünürleri de ortaya çıkarmış oldu. Bu felsefenin özerkliğe kavuşması yolunda ilk adımların atılmasıydı. Gönülden akla, metafizikten fiziğe, Platonculuktan Aristotelesçiliğe doğru bir dönüşüm gerçekleşiyordu. Bu biraz da Orta Çağ'ın sonunu erkenden bildiren bir belirtiydi. Bu dönüşümde itici gücü özellikle Aristoteles'in mantık metinleri sağladı. Tümler tartışması felsefe insanlarını çok uğraştırdı ve onlar arasında bitmez tükenmez çekişmelere yol açtı (Timuçin, 1992:249).

Felsefe tarihinde Platoncu realizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkan ve sadece tikellerin gerçek olduğunu iddia eden nominalizm, Orta Çağ'da Roscelin ve Ockhamlı William gibi düşünürlerin düşünceleriyle yaygınlık kazanmış modern dönemde ise deneyciler ve mantıkçı pozitivistlerin kuramlarında varlığını devam ettirmiştir. Orta Çağ'ın ardından 17. yüzyıl Batı dünyasında Thomas Hobbes (1588-1679)'la temsil edilen nominalizm, 18. yüzyılda duyumcu Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) ve yararçı düşünür John Stuart Mill (1806-1873)'in düşüncelerinde varlığını devam ettirmiştir. 'Düşüncenin konusu asla at, üçgen değil, fakat bu

at, bu üçgendir' diyen Mill, tümel kavramların gerçekliğini bireysel alana indirgemiştir. Yeniçağa kadar klasik ve metafizik biçimleriyle bilinen ve zaman zaman kavramcılık adı altında kendini gizleyen nominalizm Rönesans'la birlikte bilimsel bir çehreye bürünmüştür. Bilimsel nominalizm olarak anılan bu yeni yaklaşımın temsilcileri arasında fizikçi ve bilim tarihçisi Pierre Duhem (1861-1916) ile E. Le Roy gibi düşünürler bulunmaktadır. Matematikçi Henri Poincare (1854-1912) de bu akıma yakın bir çizgiyi takip etmektedir. Bunlara göre bilimsel olgu ve olaylar, kanunlar, teoriler nesnel dünyanın bir tasavvuru değil, zihnin kurgularıdır. Zihin bu kurguları da gerçekliğe karşılık gelmeyip tamamen yapay ve semboliktir. Sözelimi matematik ve fizik bilimi, nesnelere kavranılır hale getirmek için yapılmış sembolik bir dilden ibarettir (Topaloğlu, 2005:61-62).

Nominalist düşünceye, algılarımızı duyum ve izlenimlerimize indirgeyen David Hume (1711-1776)'da, dinsel önermeleri olgusal içerikten yoksun bulan mantıkçı pozitivistde, varlığımızın özümüzden önce geldiğini ileri süren varoluşçulukta ve tek gerçek realite olarak maddeyi esas alan materyalist ve Marksist felsefe anlayışlarında da rastlanmaktadır. Karl Marx (1818-1883)'in adıcılığı 'materyalizmin Orta Çağ'daki ilk ifadesi' olarak değerlendirmesi de maddecilik ve nominalizm arasındaki yakın ilişkinin boyutlarını göstermektedir. Tecrübeciler de bilgilerimizin genel geçer doğruluğu için duyumları esas alarak katı bir ontolojik nominalizme varmıştır. Adıcılığın çağdaş temsilcilerinden Nelson Goodman (1906-1998) ile birlikte Amerikalı ünlü düşünür Willard V. O. Quine (1908-2000) özdeşliği olmayanın varlığını da kabul etmeyecek, nitelik, tür ve özlerin varlığın değil anlığın yapıları olduğunu, doğamızdaki bir eğilim neticesinde dili kullanarak tümelleri tasnif ettiğimizi, gerçekte bunların bir varlıklarının bulunmadığını belirtmiştir (Denkel, 1998:98).

Aydınlanmayla birlikte bilgi arayışında tikellere öncelik verilmesi, bir anlamda gözlem ve deney yöntemiyle tek tek nesnelere üzerinde durulması Batı da bilimsel zihniyetin gelişmesiyle sonuçlanmıştır. Bilimsel ilerlemeler sayesinde, kanıtlamaya dayalı doğa bilimlerinde gelişmeler, bununla birlikte inanca dayalı ve tümel kavramlara öncelik veren din bilimlerinde (kilise öğretilerinde) ise gerilemeler görülmüştür. İnsanın sadece tikel kavramların gerçekliğine vakıf olabileceği ve sadece onların varlığını kanıtlayabileceği, buna karşın genel kavramlara ulaşamayacağı ve nesnelere âlemde onların varlığını kanıtlayamayacağı anlaşılınca genel kavramlardan oluşan dinin bilimselliği ve geçerliği ciddi biçimde sorgulanır hale gelmiştir. Sonuç itibarıyla sadece görülebilen ve bilinebilen tikel nesnelere gerçek kabul edilmesi, gözükmeyen hatta deneysel yöntemlerle bilinmeyecek (kanıtlanamayacak) inanç unsurlarını içinde barındıran din için ciddi bir kriz oluşturmuştur (Topaloğlu, 2005:64).

Nominalizmin geçerli olarak kabul edildiği bir ortamda, Tanrı'nın nesnelere hareketle bilinmeyeceği ve bilimsel olarak varlığının kanıtlanamayacağı düşü-

nülmüştür. Bu nedenle Yeniçağ'da Tanrı'dan (özellikle Hristiyanlığın teslis inancından, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birlikteliğinden) ve asli günah kavramından rahatlıkla söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Öncelikle Teslis anlayışı tartışılmış Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u birleştiren ortak özün birbiriyle ilişkisi sorgulanmıştır. Günahkârlık kavramı yeniden ele alınmış, günahkâr olan bireyin kendisidir denilerek bireyüstü asli günah kavramından söz etmenin anlamsızlığı vurgulanmıştır. Bu olup bitenler karşısında yeni bir ilerleme sağlayamayan ve kendini aşamayan din (özellikle Hristiyanlık) ve dini kurumlar eski gücünden uzaklaşmış, her şeyin ötesinde bilimsel alandan çekilmek zorunda kalmış, sadece bireyin inanç dünyasında rol oynayan, moral değerlerine katkı sağlayan ve öteki dünyaya ait gereksinimlerine karşılık vermeye çalışan kurumlar haline gelmiştir (Topaloğlu, 2005:64).

Orta Çağ'da kilisenin huzurunu kaçıran ve yaşanan dünya ile bağlarını koparan nominalizm, Yeniçağ'da inançla bilim arasına kalın bir hat çizerek her iki olgunun birbirinden iyice ayrılmasına yol açmıştır. Tümmellerden söz eden, daha da önemlisi nesnelere dünyasında somut karşılığı bulunmayan bir varlığı ve bu varlığın soyut niteliklerini haber veren din ile somut objeleri göz önünde bulunduran ve sadece onlar üzerinde yoğunlaşan bilim, modern dönemle birlikte ortaya çıkan yeni epistemolojik yaklaşımların da katkısıyla kendi gerçek alanlarını fark etmiş ve kendi köşelerine çekilmek zorunda kalmıştır. Bu durumdan da din, özelde Hristiyanlık ve kilise, diğer bazı felsefi ve reformcu akımların da etkisi ile skolastik dönemdeki otoritesini yitirmiş ve ciddi kayıplar vermiştir. Yeni dönemle birlikte pozitivist karaktere bürünen nominalizm diğer etkenler içerisinde en önemli rolü üstlenerek rasyonel düşünce ve bilimsel çabaların hız kazanmasına neden olmuş, sonuç itibarıyla kutsal kitapların içeriğine din temelli etik değerlere kuşkuyla yaklaşımın önünü açmıştır (Topaloğlu, 2005:64-65).

Nominalizm sayesinde, bilgi arayışında tek tek nesnelere -tikelleri- inceleme gerekliliği ortaya çıktı. Bunun yolu ise gözlem ve deney yapmaktı. Bu sayede gözlem ve deney yöntemi, güvenilir bilginin bir aracı haline geldi. Gözlem ve deneyin en güvenilir bilgi edinme yöntemi olduğuna dair düşüncenin güçlenmesi, doğa bilimlerinin doğuşunu hızlandırdı. Nominalizmin doğa bilimlerinin önündeki en büyük engellerden birini ortadan kaldırması ve güvenilir bilgi edinme sürecinin yolunu açması, bilim ve düşünce tarihi açısından çok önemli bir dönüm noktası olmuştur (Ural, 1988:132).

Ockhamlı William'la birlikte nominalizm Rönesans ve Reform zamanına kadar etkisini sürdürmüş ve kilisenin dünyayla ilgili bağlarını koparmıştır. Papalığın güçten düşüşünü hızlandırmış, bir anlamda skolastisizmin sonunu hazırlamıştır. Daha da önemlisi deneysel ve seküler bir bakış açısıyla doğa bilimlerinin araştırılmasına zemin hazırlamıştır (Topaloğlu, 2005:58).

Sonuç

Tümeller tartışmasının önemi, Orta Çağ düşüncesine damgalarını vuracak olan realizm ve nominalizm olmak üzere iki temel yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olmasıdır. Tümeller tartışması felsefeye dönüşün ya da felsefe de yeniden doğuşun ilk belirtisidir. Çünkü felsefenin dinin hizmetçisi olma görevi bitmiş asıl konusuna, bilgi nedir ve bilginin değeri nedir? konusuna dönüş başlamıştır. Bu felsefenin özerkliğe kavuşması yolunda ilk adımların atılmasıdır. Aynı zamanda bu gelişim Orta Çağ'ın sonunu erkenden bildiren bir belirti olmuştur.

Orta Çağ'da Roscelin ve Ockhamlı William gibi düşünürlerin düşünceleriyle yaygınlık kazanmış olan nominalizmin geçerli olarak kabul edildiği bir ortamda, Tanrı'nın nesnelere hareketle bilinmeyeceği ve bilimsel olarak varlığının kanıtlanamayacağı düşünülmüştür. Bu nedenle Yeniçağ'da Tanrı'dan (teslis inancından), ve asli günah kavramından söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Öncelikle teslis anlayışı sorgulanmış, günahkârlık kavramı yeniden ele alınmış, günahkâr olan bireyin kendisidir denilerek bireyüstü asli günah kavramından söz etmenin anlamsızlığı vurgulanmıştır. Buna karşın bir ilerleme sağlayamayan Hristiyanlık ve dini kurumlar eski gücünden uzaklaşmış ve bilimsel alandan çekilmek zorunda kalmış, sadece bireyin inanç dünyasında rol oynayan ve öteki dünyaya ait ihtiyaçlarına karşılık vermeye çalışan kurumlar haline gelmişlerdir.

Orta Çağ'da kilisenin dünya ile bağlarını koparan nominalizm, Yeniçağ'da inançla bilim arasında kalın bir hat çizerek her iki olgunun birbirinden iyice ayrılmasına yol açmıştır. Din ile bilim, kendi gerçek alanlarını fark etmiş ve kendi köşelerine çekilmek zorunda kalmışlardır. Bu durumdan da din ve kilise, diğer bazı felsefi ve reformcu akımların da etkisi ile skolastik dönemdeki otoritesini yitirmiştir. Yeni dönemle birlikte pozitivist karaktere bürünen nominalizm rasyonel düşünce ve bilimsel çabaların hız kazanmasına neden olmuş, sonuç itibarıyla din temelli etik değerlere kuşkuyla yaklaşımın önünü açmıştır.

Nominalizm sayesinde, bilgi arayışında tek tek nesnelere -tikelleri- inceleme gerekliliği ortaya çıkmış ve bunun yolunun ise gözlem ve deney yapmak olduğu vurgulanmış bu sayede gözlem ve deney yöntemi, güvenilir bilginin bir aracı haline gelmiştir. Gözlem ve deneyin en güvenilir bilgi edinme yöntemi olduğuna dair düşüncenin güçlenmesi, doğa bilimlerinin doğuşunu hızlandırmıştır. Nominalizmin doğa bilimlerinin önündeki en büyük engellerden birini ortadan kaldırması ve güvenilir bilgi edinme sürecinin yolunu açması, bilim ve düşünce tarihi açısından çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Nominalizm, Rönesans ve Reform zamanına kadar etkisini sürdürmüş, kilisenin ve papalığın güçten düşüşünü hızlandırmış, bir anlamda skolastisizmin sonunu hazırlamıştır.

Kaynakça

Aristoteles. (1985). *Metafizik*, Ahmet Arslan (Çev.), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Cevizci, Ahmet. (2005). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınlar.

Cevizci, Ahmet. (2009). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları

Çotuksöken, Betül. (1993). *Orta Çağ Yazıları*, İstanbul: Kabcacı Yayınları.

Çüçen, Kadir. (2010). *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, İstanbul: Ezgi Kitabevi.

Denkel, Arda. (1998). *Nesne ve Doğası*, İstanbul: Doruk Yayınevi.

Gökberk, Macit. (1993). *Felsefe Tarihi*, 6. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. (1985). *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Korkman, Hamdi. (2018). *Tümeller Tartışmasının Psikoloji Bilimi Açısından Doğurguları*, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sayı:66,

Kırgızistan: Akademik Bakış Dergisi.

Odabaş, Uğur Köksal. (2018). *Platon*, Ankara: Araştırma Yayınları.

Porphyrios. (1986). *Isagoge*, Betül Çotuksöken (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Russell, Bertrand. (1970). *Felsefe Meseleleri*, Hayrullah Örs (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Timuçin, Afşar. (1992). *Düşünce Tarihi*, İstanbul: B. D. S. Yayınları.

Topaloğlu, Aydın. (2005). *Tümeller Sorunu*, Nominalizm ve Din, Sayı:34, Ankara: Felsefe Tartışmaları.

Ural, Şafak. (1988). *Bilim Tarihi*, İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Weber, Alfred. (1993). *Felsefe Tarihi*, H. Vehbi Eralp (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 376-389

**PSYCHOMETRIC PROPERTIES OF THE TURKISH VERSION OF
THE QUESTIONNAIRE OF GROUP RESPONSIBILITY OF COOPERA-
TION IN LEARNING TEAMS**

**Öğrenme Gruplarında Grup Sorumluluğu ve İşbirliği Ölçeği'nin
Türkçe Versiyonun Psikometrik Özellikleri**

(Makale Geliş Tarihi: 22.03.2021 / Kabul Tarihi: 07.07.2021)

Hatice Nur KOÇAK*

Senanur SAYINTA**

Şeyma Nur KARABACAK***

Ozan BIÇAKCI****

Erol ÖZÇELİK*****

* Çankaya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü; *Çankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology*, kocak.htn@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1411-7376>

**Çankaya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü; *Çankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology*, sayintasenanur@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9750-1244>

***Çankaya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü; *Çankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology*, seyma.n.karabacak@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5460-7412>

****Arş. Gör., Çankaya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü; *Research Assistant, Çankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology*, obicakci@can-kaya.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5883-2569>

*****Dr. Öğretim Üyesi, Çankaya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü; *Assistant Prof. Dr., Çankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology*, ozcelik@ankaya.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0370-8517>

Abstract

The Questionnaire of Group Responsibility of Cooperation in Learning Teams (CRCG) was developed to assess university students' responsibility and cooperation skills in learning teams. The presented study aims to develop a Turkish version of the CRCG and to analyze its psychometric properties. The original scale was translated into Turkish and back-translated into English. Participants consisted of 231 (152 women, 79 men) university students. Cronbach's alpha of this questionnaire was high, indicating excellent internal consistency. The temporal reliability of the Turkish version of the CRCG and its convergent validity with the Dimensions of the Learning Organization Questionnaire was acceptable. The confirmatory factor analysis results pointed out that the two-factor structure of the test provided valid results. Taken together, all these results indicate that the questionnaire has good psychometric characteristics. As a result, the Turkish version of CRCG enables researchers and professors to measure students' responsibility and cooperation skills in learning teams.

Keywords: Cooperative Learning, Responsibility, Cooperation, Teamwork, Scale

Öz

Bu çalışmanın amacı León del Barco, Mendo-Lázaro, Felipe-Castaño, Fajardo-Bullón, ve Iglesias-Gallego (2018) tarafından geliştirilen Öğrenme Gruplarında Grup Sorumluluğu ve İşbirliği Ölçeği'nin psikometrik özelliklerinin incelenerek Türkçe'ye uyarlanmasıdır. Çalışmaya Çankaya Üniversitesi'nin farklı bölümlerinden, 18-49 yaş aralığından oluşan 231 kişi (152 kadın, 79 erkek) katılmıştır. Veri toplama araçları olarak, Öğrenen Örgüt Boyutları Ölçeği ve Öğrenme Gruplarında Grup Sorumluluğu ve İşbirliği Ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğin Cronbach alfa katsayısı .93, yapı geçerliliği ve test-tekrar test tutarlılığı değerleri yeterli olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonucu, ölçeğin iki faktörlü yapısını desteklemektedir. Elde edilen bulgular ölçeğin psikometrik özelliklerinin iyi olduğunu ve öğrenme gruplarında sorumluluk ve iş birliği becerilerinin değerlendirilmesinde kullanılabileceğini göstermektedir.

Anahtar kelimeler: İşbirlikli Öğrenme, Sorumluluk, İşbirliği, Grup Çalışması, Ölçek

1. Introduction

Cooperative learning is a method in which people study in learning teams during an assignment or a task (Felder & Brent, 2007). Rather than teachers having the role of transferring knowledge to students and learners to passively receiving information, the cooperative learning method includes active interaction among students (McDonald, Larson, Dansereau, & Spurlin, 1985). When students engage in

cooperative learning, their academic success increases (Slavin, 1980). According to Yager, Johnson, and Johnson (1985), students in cooperative learning teams show higher academic achievements than those who are learning in an individualistic manner because they would support and help each other. These findings indicate that the processes of supporting and helping others in group work are exceptionally beneficial for learning.

Several approaches have been put forward to understand the relationship between cooperative learning and general achievement. One of those, the motivational approach, suggests that these achievements positively correlate with the group's success. Students want other group members to learn the topic since their individual success is related to the group's overall success. (Slavin, 1996). On the other hand, social cohesion theorists claim that the motivation behind helping behavior in groups is nothing but the concern about the group as a whole. Students will wish for other students' success in learning the topic as they value them and their success. Thus, social cohesion theorists refuse the individualistic emphasis on evolution within the group (Slavin, 1996).

Another perspective, which is the cognitive one, introduces that students' success and achievements increase through their relationship with each other due to enhanced cognitive processing of information instead of motivational reasons (Slavin, 1996). Nevertheless, it is also important to emphasize that the effects of cooperative learning change from one person to another. It has been demonstrated that cooperative learning is likely to affect people with high cognitive skills and social orientation (Hall et al., 1988). All of these theoretical perspectives support the idea that the individuals who are socially interactive in working groups demonstrate higher achievements (León del Barco, Mendo-Lázaro, Felipe-Castaño, Fajardo-Bullón, & Iglesias-Gallego, 2018).

1.1. Cooperative Learning in University Settings

Group work is a common learning approach that promotes collaborative skills and enhances productivity to generate measurable outputs (Burdett, 2006). According to León del Barco et al. (2018), there is a need for new learning methods such as cooperative learning to strengthen students' autonomous learning. In learning teams, individuals consider both theirs and all the other group members' benefits while working together (Smith, 1996). Thus, cooperation is predominant for cooperative learning. Cooperation is helping other group members, providing assistance about group work, and offering ideas that could uplift the group work (Johnson, Johnson, Holubec & Holubec, 1994). According to Smith (1996), cooperative learning can be utilized in different ways, such as informal cooperative groups (e.g., small and short-term learning groups) and formal cooperative groups (e.g., task-oriented and long-term learning groups), among the latter being more structured. It is pointed out that all of these applications enable students to be intellectually active

and individually interactive. Numerous studies have demonstrated that cooperative learning enhances students' academic success more than individualist or competitive learning. Moreover, it increases the quality of the relationship formed with faculty members. Besides, cooperative learning promotes students' psychological adjustment and improves their self-esteem, which is essential for students' psychological health (Smith, Sheppard, Johnson, & Johnson, 2005).

Furthermore, students working in groups have a better conceptual understanding than individualistic ones. It is proposed that being in discussions and debates with their groupmates improves their critical thinking and problem-solving abilities (Gaudet, Ramer, Nakonechny, Cragg, & Ramer, 2010). In terms of improving transversal competencies, implementing cooperative learning at universities is a useful technique for students. It helps to develop critical thinking, enables students to gain cooperation, interdependency, and group work (León del Barco et al., 2018). Despite several advantages of cooperative learning, it is still hard to be sure about its efficacy and success. According to Buchs, Gilles, Antonietti, and Butera (2015), it is challenging for professors to control the learning environment in class with a higher effort and personal involvement in university settings. Another factor affecting group performance is group potency, which is defined as a collective belief about the group's effectiveness, shared by all its members. Besides, some motivational constructs related to group potency that can influence the success and the feeling of being a part of a group are self-efficacy and collective efficacy. While self-efficacy is an individual's belief about that individual's performance, collective efficacy is an individual's own belief about the group's effectiveness but not necessarily shared by others (Guzzo, Yost, Campbell, & Shea, 1993).

Another critical point is that the concept of responsibility which is an essential criterion for the group's achievement. Responsibility is taking liability for an individual to solve the task of the group (Varga & Vidra, 2011). Greater responsibility is transferred to individuals in a team when they are delegated authority to create their own learning environment and make their own decisions (Buchs, Filippou, Pulfrey, & Volpé, 2017). Thus, students should be aware that they depend on other group members and perform their best to get successful outcomes (León del Barco et al., 2018). If the students know that their team members are responsible for all their actions, they will work harder for their group (León del Barco, Mendo-Lázaro, Felipe-Castaño, Polo del Río, & Fajardo-Bullón, 2017). On the contrary, if social loafing or diffusion of responsibility which refers to people feel less responsible for their task when they work with a group of people than they do it alone (Forsyth, Zyzniewski, & Giammanco, 2002), other students may consider their efforts futile (Webb, 2009). Thus, positive interdependence is necessary to be successful in learning groups. As a result, students should perceive their inability to succeed unless other members also do so (Smith, 1996). The mechanisms of interdependence and responsibility provide the group environment's commitment and trust and enhance

the team's effectiveness (León del Barco et al., 2017). It is vital to prepare students for cooperative learning and explain why and how to interact collaboratively because students are not likely to be ready for cooperation initially. Thus, the above-mentioned preliminary preparation will help students feel more competent and enhance their learning outcomes (Buchs et al., 2015). Thus, it is crucial to support students in taking care of the possible problems they may face in the group work and monitoring whether the task is actually implemented effectively, fair, and equal or not (Burdett, 2006). Taken together, it is necessary to understand the factors of cooperation and responsibility in group work which are critical elements of cooperative learning (León del Barco et al., 2018).

1.2. The Present Research

Cooperative learning enhances daily achievement, problem-solving ability, and long-term retention of information (Johnson, Johnson, Stanne, & Garibaldi, 1990). When students work in a learning team where members hold the skill of cooperation and the commitment of responsibility, learning is enhanced (Johnson & Johnson, 1987). Thus, responsibility and cooperation are the essential elements of cooperative learning (León del Barco et al., 2018). Team conflict is one of the reasons that the learning teams are unsuccessful. Lack of responsibility is the primary source of conflicts within teams (Del Canto et al., 2009). Free-rider attitudes and social loafing reflect the lack of responsibility in these teams. According to Kerr and Bruun (1983), free-rider attitudes decrease group motivation and productivity. Moreover, social loafing is a phenomenon that occurs when individuals working together in a group put less effort into the task than in a case in which they work alone (Jackson & Williams, 1985). It is suggested that when the individual contributions to the task cannot be evaluated, and personal involvement in the task is not meaningful, individuals tend to engage in social loafing (Karau & Williams, 1993). To deal with conflicts that are stemmed from free-rider attitudes, an assessment of responsibility should be provided to teachers and researchers (León del Barco et al., 2018).

Additionally, according to León del Barco et al. (2018), in occupational contexts, applicants who have professional experiences and collaborative skills are more likely to be hired to work in multidisciplinary teams due to their collaborative skills. Thus, similarly, a questionnaire measuring cooperation skills can inform teachers about students' teamwork and conflict resolution abilities. To do so, creating a questionnaire to measure one's levels of responsibility and cooperation in learning teams is very crucial (León del Barco et al., 2018). The Questionnaire of Group Responsibility of Cooperation in Learning Teams (CRCG; León del Barco et al., 2018) was constructed to assess university students' responsibility and cooperation skills in learning teams. This questionnaire aims to inform teachers and researchers about learning teams working in cooperation and other group learning forms in university set-

tings (León del Barco et al., 2018). Furthermore, this questionnaire will provide information about evaluating the learning group members' responsibilities and cooperation skills quickly and simply (León del Barco et al., 2018). The CRCG has substantiated good psychometric characteristics, i.e., it shows satisfactory internal consistency and temporal reliability (León del Barco et al., 2018). It is reported that in Turkey, the cooperative learning method has been a preferred option for teaching in recent years (Yıldız, 1999). Moreover, cooperative learning has become an essential practice in Turkish universities. Also, responsibility and cooperation are shown to be the basics of cooperative learning (León del Barco et al., 2018). However, a valid scale that measures responsibility and cooperation in cooperative learning tested in a Turkish sample is missing. Thus, a questionnaire measuring responsibility and cooperation in learning teams became a necessity for Turkish university students' learning environment since both responsibility and cooperation are essential for learning teams. In addition, it has been shown that CRCG is an appropriate questionnaire for a quick and valid evaluation of responsibility and cooperation elements of cooperative learning (León del Barco et al., 2018). Hence, the present study aims to develop a Turkish version of the CRCG and analyze its psychometric properties in a Turkish university sample. Instead of creating a new scale, the CRCG was adapted to Turkish because it is recommended that valid and reliable scales should be preferentially used for a given construct rather than a new test is developed (Furr, 2011).

2. Method

2.1. Participants

Participants were 231 students (152 women, 79 men) from Çankaya University with an age range between 18-49 ($M = 21.48$, $SD = 2.64$) in the current study. A convenient sampling technique was used to select the participants.

2.2. Materials

The Questionnaire of Group Responsibility and Cooperation in Learning Teams (CRCG). The CRCG (León del Barco et al., 2018) is a 14-item self-report questionnaire that is rated on a 5-point Likert-type scale from 1 (never) to 5 (always). The questionnaire includes two dimensions: responsibility and cooperation (León del Barco et al., 2018). The responsibility dimension has 8 items evaluating the group members' capability of fulfilling the group's aims and liabilities (León del Barco et al., 2018). The cooperation dimension has 6 items evaluating the group members' efforts to achieve the group's goal with the interaction among group members (León del Barco et al., 2018). Cronbach's alpha coefficients were found as .91 for responsibility, and .84 for cooperation, indicating good internal consistency (León del Barco et al., 2018). The total score of CRCG can be computed by the sum of all 14 items.

The Dimensions of the Learning Organization Questionnaire (DLOQ). The DLOQ (Watkins & Marsick, 1997) is a 49-item self-report questionnaire that

assesses learning activities within organizations. The items are rated on a 6-point Likert-type scale from 1 (almost never) to 6 (almost always) (Watkins & Marsick, 1997). The DLOQ has seven dimensions: continuous learning, inquiry and dialogue, collaboration and team learning, embedded systems, empowerment, system connections, and leadership (Watkins & Marsick, 1997). The continuous learning dimension has 7 items, whereas all the other dimensions have 6 items (Watkins & Marsick, 1997). The DLOQ was adapted into Turkish by Basim, Şeşen, and Korkmazıyrek (2007). Cronbach's alpha coefficient of the scale was reported as .88, demonstrating good internal consistency (Basim et al., 2007). In this study, the DLOQ was used for convergent validity analysis.

2.3. Procedure

The required permission to translate the CRCG was taken from the first author of the questionnaire. The study was approved by the Çankaya University, Social and Humanities Scientific Research and Publication Ethics Committee. All participants voluntarily participated in the study. The questionnaires were applied by using a paper format. Participants were given the informed consent and the demographic form, including gender and age information. DLOQ was applied to all participants in order to examine the convergent validity of CRCG. To ensure anonymity, all participants were assigned a code number. In order to ensure the reliability of the Turkish version of CRCG, the same test was re-administered to 61 of the participants after 25 days.

2.4. Forward-Backward Translation

After the required permission was obtained, two translators performed the forward translation of the CRCG from English to Turkish. The translators' mother tongue was Turkish. The first translator was an English lecturer. The second translator was an assistant professor in the psychology department from Çankaya University. Both translators were informed about the terminology in the questionnaire. Two additional translators performed the backward translation of the CRCG from Turkish to English. The translators were an English lecturer and an assistant professor in the psychology department from Çankaya University. They were also informed about the terminology of group work.

2.5. Data Analysis

Data were analyzed by using SPSS 25 (Statistical Package for the Social Sciences). First, Cronbach's alpha coefficients for internal consistencies of the scales and test-retest reliability analysis were analyzed. Next, Pearson correlation coefficients were measured for convergent validity analysis. Finally, a second-order confirmatory factor analysis (CFA) was administered for testing construct validity by using Jasp 0.14.1.0 software with the direct maximum likelihood (ML) method after the multivariate normality assumption was verified. The ML method was selected because of its attractive statistical properties such as asymptotic unbiasedness and normality (Li, 2016).

3. Results

3.1. Convergent Validity Analysis

Since both CRCG and DLOQ could be used to assess individuals' learning activities including responsibility and cooperation in groups, the Pearson correlation coefficient between the Turkish version of CRCG and DLOQ was calculated to examine the convergent validity of the CRCG. It has been found that CRCG was significantly and positively associated with DLOQ ($r = .66, p < .001$). This result suggests that the Turkish version of CRCG has good convergent validity.

3.2. Reliability Analysis

The internal consistency of the Turkish version of CRCG (for means and standard deviation, see Table 1) was analyzed with Cronbach's alpha and McDonald's ω coefficients. The Cronbach's alpha coefficients are calculated as .93 for the Turkish version of CRCG, .86 for the responsibility dimension, and .92 for the cooperation dimension. The McDonald's ω coefficients are .93 for the Turkish version of CRCG, .86 for the responsibility dimension, and .92 for the cooperation dimension.

Table 1. Means and (standard deviations) of the Turkish version of CRCG

	Test (SD)	Mean	Retest (SD)	Mean
Responsibility	3.68 (0.87)		3.70 (0.78)	
Cooperation	3.70 (0.88)		3.80 (0.76)	
Total	3.70 (0.83)		3.75 (0.74)	

A total of 61 participants (54 women, 7 men) were tested twice by the same testers with a 25-days interval to assess test-retest reliability. The mean age of these participants was 22.18, and the standard deviation was 3.73. The same participants completed the test and the retest. Test-retest correlation of the Turkish version of CRCG was acceptable ($r = .77, p < .001$). In addition, both responsibility and cooperation dimensions have acceptable test-retest correlations as $r = .73$ and $r = .72$, respectively ($p < .001$).

3.3. Factor Analysis

The two-factor structure (see Figure 1) of the Turkish version of CRCG was examined by the second-order confirmatory factor analysis. Each of the overall goodness-of-fit indices suggested that the two-factor model fit the data well, $\chi^2 (75) = 153.15$, SRMR = .03, RMSEA = 0.07 (see Table 2 for all fit indices).

Table 2. Confirmatory factor analysis results for the two-factor model of CRCG

Fit Indices	Fit Range	Two-dimensional Model
Total Fit Index		
χ^2 / df	$0 \leq \chi^2 / df \leq 3$	153.15/75 = 2.04
Comparative Fit Index		
NNFI	$\geq .95$.96
CFI	$\geq .95$.97
TLI	$\geq .95$.96
RMSEA	≤ 0.08	0.067
Absolute Fit Index		
GFI	$\geq .90$.91
Residual Based Indexes of Compliance		
SRMR	$0 \leq - \leq .08$.03

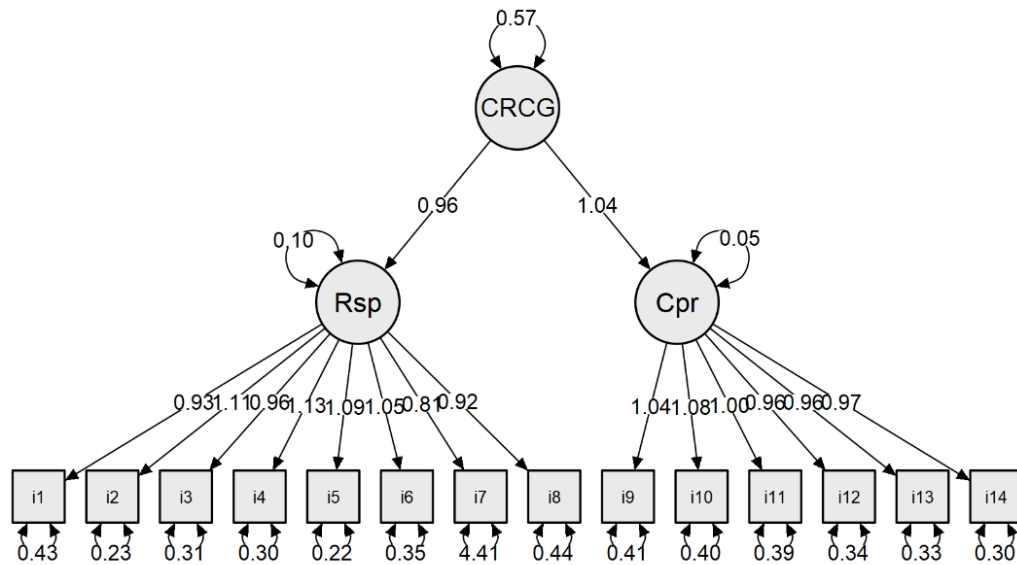


Figure 1. The model plot of the two-factor structure of CRCG.

Notes: Rsp stands for responsibility, Cpr stands for cooperation, and i stands for item.

Tukey’s test for non-additivity was employed to determine whether the CRCG was summable or not. The results indicated that all items in the scale were summable ($F = 1.90, p = .17$).

4. Discussion

The goal of this study was to develop the Turkish version of CRCG and analyze its psychometric properties. The sample of the study was composed of university students from Çankaya University in Turkey. The psychometric evaluation of the Turkish version of CRCG included examining internal consistency, test-retest reliability, convergent validity, and confirmatory factor analysis of the scale.

The results suggest that the Turkish version of CRCG demonstrated good psychometric characteristics, and the psychometric properties of the Turkish version of CRCG are consistent with the original CRCG. It has sufficient internal consistency and test-retest reliability. The Cronbach's alpha coefficient of the Turkish version of CRCG was .93, indicating good internal consistency. The Cronbach's alpha coefficient of the original CRCG was .92 (León del Barco et al., 2018). Thus, the obtained Cronbach's alpha coefficient of the Turkish version of CRCG was compatible with the Cronbach's alpha coefficient of the original CRCG. The temporal reliability of the original CRCG was acceptable ($r = .77$) (León del Barco et al., 2018). Similarly, the Turkish version of the CRCG's temporal reliability is also acceptable ($r = .77$). Moreover, it has been demonstrated that the Turkish version of CRCG had acceptable convergent validity with DLOQ. The results of the confirmatory factor analysis show that the two-factor structure of the test was validated. Thus, the first eight items and the rest six items in the CRCG generated the responsibility and cooperation factors. In addition, the responsibility and cooperation factors contributed strongly to CRCG.

Cooperative learning refers to group of students' responsibly and cooperatively work together to achieve a goal or to complete a task (Har, 2005). Furthermore, cooperative learning enhances students' enhancement of learning and academic achievement by using a variety of learning techniques (Balkcom, 1992; Slavin, 1983). In addition, cooperative learning was demonstrated to be gaining more interest in the world, especially in the USA (Timur, 2006). This trend has also been observed in Turkey (Dirlikli, Aydın, & Akgün, 2016), and cooperative learning becomes one of the common practices in the Turkish education system nowadays. On the other hand, group works sometimes cause some disadvantages such as diffusion of responsibility and social loafing (Hardy & Latane, 1988). It is important to measure the degree of responsibility and cooperation within a group in order to eliminate the effect of diffusion of responsibility effect. We believe that the present study could make several contributions to the cooperative learning literature in Turkey. Since both responsibility and cooperation are shown to be the basic elements of cooperative learning (León del Barco et al., 2018), a questionnaire that measures responsibility and cooperation in learning teams is necessary for learning environments for the Turkish population. This questionnaire enables researchers to measure one's being responsible and cooperative in learning teams and one's perspective regarding these issues. The Turkish

version of CRCG can be considered an efficient, fast, and simple tool to assess students' levels of responsibility and cooperativeness in university settings.

In conclusion, our findings suggest that the Turkish version of CRCG is a reliable and valid scale to understand and predict students' cooperation and responsibility skills. Since the Turkish version of CRCG is one of the available measurement tools with good psychometric properties related to responsibility and cooperation in group work, it may be used in future studies to use measure group learning, the responsibility of the group members and cooperation within the group. Moreover, it has been investigated that how cooperative method of learning could relate to the development of interpersonal and social competencies of university students as well as their teamwork and professional competencies (Mendo-Lázaro et al., 2018). Thus, future researchers can use CRCG to assess how students' cooperative skills change with the inclusion of cooperative learning strategies in educational settings. Then, it is recommended to use CRCG to assess how student's cooperative skills change over time. While doing so, then, rather than merely measuring students' cooperative skills, CRCG also becomes a tool which is assessing the role of the particular cooperative learning method in the development of those skills in students and whether that particular method is in need of improvement. This questionnaire can be used to assess responsibility and cooperation in group works in Turkish universities. Moreover, the usage of the Turkish version of CRCG in learning teams can enhance students' awareness about importance of responsibility and cooperation. If students understand their teammate's efforts including responsibility and cooperation, the efficacy of group work and cohesion among group members can be strengthened (León del Barco et al., 2018). All in all, we hope that the current study will help to enhance the effectiveness of group learning.

4.1. Limitations

There were some limitations that should be considered in the present study. Even though the Turkish version of CRCG showed acceptable convergent validity, the construct validity of the Turkish version of CRCG was not sufficiently proven since the divergent validity of the Turkish version of the CRCG was not demonstrated. Moreover, the present study's findings could have generalizability problems due to the sampling method and sample size. Data were collected only in Çankaya University by convenient sampling method. Since it is a non-random method to select participants, it could lead to bias in data collection. Also, the sample size of the present study was small, indicating low generalizability. In addition, the gender distribution of the sample was inequivalent. Future research should consider the potential effects of gender more carefully. Furthermore, most of the retest data were collected from the students of the psychology department. During the interval between test and retest, it was possible that the students might engage in several stressful group tasks, which might affect the participants' previous thoughts on working in groups.

As a result, this might decrease the correlation between test-rest results. Finally, although consistent results were obtained between the Turkish versions of CRCG and DLOQ, the following issues should be considered. The original version of the DLOQ analyzes the group work capability in workplaces. Necessary changes in words were made in order to adapt the questionnaire to university settings. As a consequence of these word changes, participants' understanding of the items of the DLOQ might be negatively affected.

References

- Balkcom, S. (1992). Cooperative Learning. *Education Research Consumer Guide*.
- Basim, H. N., Şeşen, H., & Korkmazıyürek, H. (2007). A Turkish translation, validity and reliability study of the dimensions of the learning organization questionnaire, *World Applied Sciences Journal*, 2 (4), 368-374.
- Buchs, C., Filippou, D., Pulfrey, C., & Volpé, Y. (2017). Challenges for cooperative learning implementation: Reports from elementary school teachers. *Journal of Education for Teaching*, 43(3), 296-306
- Buchs, C., Gilles, I., Antonietti, J. P., & Butera, F. (2015). Why students need to be prepared to cooperate: a cooperative nudge in statistics learning at university. *Educational Psychology*, 36, 956–974. doi:10.1080/01443410.2015.1075963
- Burdett, J. (2006). Degrees of separation – balancing intervention and independence in group work assignments. *The Australian Educational Researcher*, 34, 55–71. doi: 10.1007/BF03216850
- Del Canto, P., Gallego, I., López, J. M., Mora, J., Reyes, A., & Rodríguez, E., ... Valero, E. S. (2009). Conflicts in teamwork: four representative cases. *Revista de Formación e Innovación Educativa Universitaria*, 2, 344–359
- Dirlikli, M., Aydın, K., & Akgün, L. (2016). Cooperative learning in Turkey: A content analysis of theses. *Educational Sciences: Theory & Practice*, 16(4). doi.org/10.12738/estp.2016.4.0142
- Felder, R. M., & Brent, R. (2007). Cooperative learning. *Active Learning*, 34–53. doi:10.1021/bk-2007-0970.ch004
- Forsyth, D. R., Zyzniewski, L. E., & Giammanco, C. A. (2002). Responsibility diffusion in cooperative collectives. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(1), 54-65.
- Furr, M. (2011). Scale construction and psychometrics for social and personality psychology. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gaudet, A. D., Ramer, L. M., Nakonechny, J., Cragg, J. J., & Ramer, M. S. (2010). Small-group learning in an upper-level university biology class enhances academic performance and student attitudes toward group work. *PLoS ONE*, 5(12): e15821. doi:10.1371/journal.pone.0015821

Guzzo, R. A., Yost, P. R., Campbell, R. J., & Shea, G. P. (1993). Potency in groups: articulating a construct. *British Journal of Social Psychology*, 32, 87–106. doi: 10.1111/j.2044-8309.1993.tb00987.x

Hall, R. H., Rocklin, T. R., Dansereau, D. F., Skaggs, L. P., O'Donnell, A. M., Lambiotte, J. G., & Young, M. D. (1988). The role of individual differences in the cooperative learning of technical material. *Journal of Educational Psychology*, 80, 172-178.

Har, L. B. (2005). What is cooperative learning. Retrieved October, 15, 2018

Jackson, J. M., & Williams, K. D. (1985). Social loafing on difficult tasks: Working collectively can improve performance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49(4), 937-942. doi:10.1037/0022-3514.49.4.937

Johnson, D. W., & Johnson, R. (1987). A meta-analysis of cooperative, competitive and individualistic goal structures. *Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum*.

Johnson, D. W., Johnson, R. T., Holubec, E. J., & Holubec, E. J. (1994). The new circles of learning: Cooperation in the classroom and school. *Association for Supervision and Curriculum Development*

Johnson, D. W., Johnson, R. T., Stanne, M. B., & Garibaldi, A. (1990). Impact of group processing on achievement in cooperative groups. *The Journal of Social Psychology*, 130(4), 507-516. doi:10.1080/00224545.1990.9924613

Karau, S. J., & Williams, K. D. (1993). Social loafing. A meta-analytic review and theoretical integration. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 681–706. doi: 10.1037/0022- 3514.65.4.681

Kerr, N. L., & Bruun, S. E. (1983). Dispensability of member effort and group motivation losses: free rider effects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 78–94. doi: 10.1037/0022-3514.44.1.78

León del Barco, B., Mendo-Lázaro, S., Felipe-Castaño, E., Fajardo-Bullón, F., & Iglesias-Gallego, D. (2018). Measuring responsibility and cooperation in learning teams in the university setting: Validation of a questionnaire. *Frontiers in Psychology*, 9. doi:10.3389/fpsyg.2018.00326

León del Barco, B., Mendo-Lázaro, S., Felipe-Castaño, E., Polo del Río, M., & Fajardo-Bullón, F. (2017). Team potency and cooperative learning in the university setting. *Journal of Psychodidactics*, 22(1), 9-15. doi:10.1387/revpsicodidact.14213

Li, C. H. (2016). Confirmatory factor analysis with ordinal data: Comparing robust maximum likelihood and diagonally weighted least squares. *Behavior Research Methods*, 48(3), 936-949.

McDonald, B. A., Larson, C. O., Dansereau, D. F., & Spurlin, J. E. (1985). Cooperative dyads: Impact on text learning and transfer. *Contemporary Educational Psychology*, 10(4), 369-377. doi:10.1016/0361-476x(85)90033-5

Mendo-Lázaro, S., León-del-Barco, B., Felipe-Castaño, E., Polo-del-Río, M. I., & Iglesias-Gallego, D. (2018). Cooperative team learning and the development

of social skills in higher education: the variables involved. *Frontiers in Psychology*, 9, 1536.

Slavin, R. E. (1980). Cooperative learning. *Review of Educational Research*, 50(2), 315–342. doi:10.3102/00346543050002315

Slavin, R. E. (1983). Cooperative learning. *Research on Teaching Monograph Series*. Longman Inc., College Division, 1560 Broadway, New York, NY 10036.

Slavin, R. E. (1996). Research on cooperative learning and achievement: What we know, what we need to know. *Contemporary Educational Psychology*, 21, 43–69.

Smith, K. A. (1996). Cooperative learning: making groupwork work. *New Directions for Teaching and Learning*, 67, 71–82.

Smith, K. A., Sheppard, S. D., Johnson, D. W., & Johnson, R. T. (2005). Pedagogies of engagement: Classroom-based practices. *Journal of Engineering Education*, 94(1), 87–101. doi:10.1002/j.2168-9830.2005.tb00831.x

Timur, S. (2006). The effects of cooperative learning on student success in 7th grade primary education science course. (Unpublished master's thesis). 18 Mart University, Çanakkale.

Varga, J., & Vidra, A. (2011). Cooperative learning. *Journal Plus Education*, 12, 138–143.

Watkins, K. E., & Marsick, V. J. (1997). *Dimensions of the Learning Organization Questionnaire (DLOQ)*, Warwick: Partners for the Learning Organization.

Webb, N. M. (2009). The teacher's role in promoting collaborative dialogue in the classroom. *British Journal of Educational Psychology*, 79, 1–28. doi:10.1348/000709908X380772

Yager, S., Johnson, D. W., & Johnson, R. T. (1985). Oral discussion, group-to-individual transfer, and achievement in cooperative learning groups. *Journal of Educational Psychology*, 77(1), 60–66. doi:10.1037/0022-0663.77.1.60

Yıldız, V. (1999). İşbirlikli öğrenme ile geleneksel öğrenme grupları arasındaki farklar [The differences between cooperative learning and traditional learning groups]. *Hacettepe University Journal of Education*, 16-17, 155–163.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 390-418

MEHMET NURİ PAŞA VE YILDIZ MAHKEMESİ SAVUNMASI

Mehmet Nuri Pasha and Yıldız Court Defense

(Makale Geliş Tarihi: 22.03.2021 / Kabul Tarihi: 12.05.2021)

Hacer GÖL*

Öz

Sultan Abdülaziz'in intihar mı ettiği, yoksa bir cinayete mi kurban gittiği tarihte hâlâ tartışılan konulardan biridir. Sultan Abdülaziz'den sonra tahta geçen V. Murat'ın saltanatı da ruhsal sorunları nedeniyle kısa sürmüş ve II. Abdülhamit, meşrutiyeti ilan edeceği sözü ile tahta çıkarılmıştır. II. Abdülhamit hem biraderi V. Murat'ın günden güne iyileşmesi hem de daha önceki padişahların akıbetine uğramamak için siyasi alanda kendisi için tehlike olan kişileri ortadan kaldırmak istemiştir. Bu amaçla da Sultan Abdülaziz'in ölümünü öne sürerek hazırladığı iddianame ile Yıldız Sarayı'nın bahçesinde, çadırlar içerisinde bir mahkeme kurdu muştur. Bu mahkemeye Sultan Abdülaziz'i hal' eden heyeti ve bu sırada görev başında olan kişileri dâhil etmiştir. Bunlar içerisinde önemli kişilerden biri de Osmanlı Devleti'nin ilk anayasasını hazırlayan Mithat Paşa'dır. Fatma Sultan'ın eşi olan ve olay sırasında başmabeynci olan Nuri Paşa da bu mahkemede yargılanmıştır. Makalenin amacı, Nuri Paşa'nın tarih içerisindeki rolünün, Yıldız Mahkemesi'ndeki ifadeleri ve yargılama safhaları esas alınarak ortaya konulmasıdır.

Anahtar kelimeler: Nuri Paşa, Yıldız Mahkemesi, Taif, Nispetiye, Fatma Sultan, Mücevher, İntihar, Abdülaziz

Abstract

Whether Sultan Abdulaziz committed suicide or was the victim of a murder is still one of the controversial issues. The reign of Murat V, who took the throne after Sultan Abdulaziz, was also short-lived due to his mental prob-

*Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yakınçağ Tarihi Ana Bilim Dalı, hacergol@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2371-7947.

lems. Abdülhamit was enthroned with the promise that he would declare constitutionalism. Abdülhamit II wanted to eliminate the people who were expected to create danger for him in the political arena, not only because his brother Murat V had recovered day by day but also because he wanted to avoid the fate of the previous sultans. For this purpose, he had a court prepared in tents in the garden of Yıldız Palace with the indictment which he had prepared by claiming the death of Sultan Abdulaziz. This court had included the delegation and the people who were on duty at the time of Sultan Abdülaziz. One of the most important people among these was Mithat Pasha, who prepared the first constitution of the Ottoman Empire. Nuri Pasha, who was Fatma Sultan's husband and was the chief viceroy at the time of the incident was also judged in that court. The purpose of the article is to reveal Nuri Pasha's role in history within the framework of the trial and the statement of Nuri Pasha in Yıldız Court.

Key words: Nuri Pasha, Yıldız Court, Taif, Nispetiye, Fatma Sultan, Jewerely, Suicide, Abdulaziz

Giriş

Osmanlı Devleti tahtına art arda geçen Sultan Abdülaziz, V. Murat ve II. Abdülhamit'in saltanat dönemleri ile aynı kaderi paylaşarak hal' edilişleri hala tartışılan konular arasında yer alır. Halk arasında yaygın olarak Sultan Aziz adıyla bilinen Sultan Abdülaziz'in ölümü, kendinden sonraki dönemde siyasi bir malzeme olarak kullanılmıştır. Üstelik onun ölümü etrafında yer alan birçok kişi açısından da oldukça acı sonuçlara neden olmuştur.

Sultan II. Abdülhamit, önceki sultanların akıbetine uğramamak için siyasi otoritesini güçlendirmek istiyordu. Bunun için Yıldız Sarayı bahçesinde, çadır içerisinde bir mahkeme kurarak, Sultan Abdülaziz'e suikast ve cinayetle suçladığı birçok kişiyi yargılatmıştı. Bu yargılamalar ile hem saltanatı için tehlike olarak gördüğü kişileri yok etmek hem de V. Murat'ı halkın gözünden düşürerek yeniden tahta çıkarılma ihtimalini ortadan kaldırmak istemişti.

Osmanlı'nın ilk anayasasını hazırlayan Mithat Paşa, Yıldız Mahkemesi'nde yargılananların en önemlilerinden biriydi. Diğerleri ise Sultan Abdülaziz döneminin saray yönetiminde aktif rol oynayan Rüştü Paşa, Damat Mahmut Celalettin Paşa, Hayrullah Efendi gibi kişilerdi. Bunların yanı sıra Sultan Abdülaziz'in cinayetiyle ve onun mallarının bir kısmını gasp etme suçlamasıyla yargılanan dönemin mabeyncisi Damat Nuri Paşa da vardı.

Konu ile ilgili olarak İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın "Mithat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar", "Mithat Paşa ve Taif Mahkûmları", "Mithat Paşa ve Yıldız Mahkemesi" adlı eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerde daha ziyade Mithat

Paşa ve onun etrafında gelişen olaylar incelenmiş, yer yer Damat Nuri Paşa'ya da değinilmiştir. Konu daha sonra Mithat Paşa çerçevesinde birçok yazar tarafından araştırılmıştır. Arzu Terzi'nin "Sarayda İktidar Mücadelesi" adlı eseri ise Sultan Abdülaziz, V. Murat ve II. Abdülhamit'in mal varlığı odaklı olup Damat Nuri Paşa'ya da yer veren çalışmalardan biridir. Literatürde başlı başına Damat Nuri Paşa'yı ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Damat Mahmut Paşa, Damat Salih Paşa, Damat Ferit Paşa gibi saray damatlarının, Osmanlı siyasetine dâhil oldukları ve birçok olayın içinde yer aldıkları görülmektedir. Bu nedenle Damat Nuri Paşa hakkında yapılacak bir çalışma önem taşıyacaktır. Çalışmanın amacı; belgelere dayanarak, Mithat Paşa gibi önemli bir devlet adamının yanında yargılanan ve onunla işbirliği ile suçlanan Damat Nuri Paşa'nın tarihteki önemini, özellikle de Sultan Abdülaziz Vakası'ndaki rolünü ortaya koymak, sâbık sultanın mal varlığı ve suikast iddiaları karşısında mahkemedeki ifadelerini ayrıntılı olarak sunmak ve bu iddialara karşı kendisini nasıl müdafaa etmeye çalıştığını göstermektir.

Damat Nuri Paşa

Asıl adı Mehmet Nuri olan ve bilinen adıyla Nuri Paşa, 1840-1890 tarihleri arasında yaşamıştı. 1866'da vefat eden mir-i mirandan yani mülkiye paşalarından Ferik Arif Paşa'nın oğluydu (BOA, HR.MKT 482/46-2). Babası "Kambur Arif Paşa" olarak da anılmaktaydı. Nuri Paşa, mutasarrıflıklarda bulunmuş ve daha sonra Sultan Abdülmecit zamanında saraya 1858'de mabeynci olarak girmişti.

Abdülmecit'in kızlarından Fatma Sultan ilk evliliğini Koca Mustafa Reşit Paşa'nın oğlu Ali Galip Paşa ile yapmıştı. Ali Galip Paşa, kayığına, Tarabya açıklarında bir römorkörün çarpması sonucu hayatını kaybetmişti (Lütfi, 1984/IX, s. 149). Böylece Nuri Paşa saraya damat adayı olarak sunulmuştu.

Fatma Sultan'ın, Nuri Paşa ile evliliğe önceleri sıcak bakmadığı, hatta onu "haremime kabul etmeyeceğim" dediği bilinmekteydi (Şehsuvaroğlu, 1951/24, s. 1150-1153). Fakat daha sonra eski eşine çok benzettiği Nuri Paşa'yı 15 Mart 1859'da Şefik Paşa'nın vekil, Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ve Mahmut Nedim Paşa'nın şahit olduğu bir törenle eş olarak kabul etmişti (BOA, HSD. AFT 3/43). 18 yaşında evlenen Nuri Paşa'ya bu evliliğinden sonra aynı yıl vezirlik rütbesi, 1867'de Mecâlis-i Âliye'de Devlet Nazırlığı, 1872'de Şûrâ-yı Devlet İkinci Reisi görevleri verildi. Fatma Sultan'ın, kardeşleri arasında V. Murat'ı desteklediği bilinmekteydi (Şakir, 1943, s. 81). Onların yakınlığına binaen V. Murat tahta geçince eniştesini, 1876'da validesi Şevkefza Valide Sultan'ın kethüdalığı, sonra da mabeyn müşiri olarak onurlandırmıştı. Nuri Paşa'nın yükselen yıldızı on iki gün sonra kendini tekrar göstermiş ve unvanı Mülkiye Paşalığından, Askeri Paşalığa çevrilmişti. Yıldız Köşkü'ne nakli sırasında Mabeyn Müşiri olarak rütbesi değiştirilmişti (Uzunçarşılı, Mithat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, 2000, s. 190; Mahmut Celalettin, 1983, s. 119; Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Tâif Mahkumları, 1985, s. 131). Nuri Paşa ile Fatma

Sultan'ın evliliğinden, Mehmet Fuat adlı bir erkek ve Emine Lütfiye adlı bir kız çocuğu olmuş bunlardan ilki üç, diğeri iki yaşında iken hayatlarını kaybetmişlerdi (Öztuna, 2005 , s. 268 ; Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Taif Mahkumları, 1985, s. 131).

Nuri Paşa, II. Abdülhamit döneminde suistimallerinden dolayı mabeyn müşirliğinden alınarak memuriyete geri gönderildi. Yıldız Mahkemesi'nde Abdülaziz'e suikasttan ve cinayetten yargılanarak suçlu bulundu. Fatma Sultan'dan 1876 Hazi- ran'ının ilk günü boşanması sağlanarak idam cezasına çarptırıldı. II. Abdülhamit, hanedanlığı döneminde idam cezasına olumlu bakmamış ve uygulatmamıştı. (Yalçın, 1937/127, s. 358). Hem bu nedenle hem de saraya damat olması nedeniyle rütbe, nişan ve unvanları alınarak verilen idam cezası ömür boyu hapis cezasına çev- rildi. Bu olaylar üzerine Fatma Sultan, V. Murat'ın Çırağan Sarayı'na kapatılmasına ve eşinin de Taif'e sürülmesine tepki göstererek küçük kardeşi II. Abdülhamit'e karşı çıktı (Şehsuvaroğlu, 1951/24, s. 1150-1153). Ancak bu sonucu değiştiremedi. Nuri Paşa diğeri mahkûmlar gibi 28 Temmuz 1881'de İstanbul'dan vapura bindirilerek mahkûmiyetini geçireceği Cidde'ye gönderildi. Cezasını Taif Kalesi'nde çekti. On sene kadar sinir buhranları içinde yaşadı. Haremi, ailesi ve akrabaları tarafından yal- nızlığa terk edildi. Zaten eşi Fatma Sultan kendisinden önce 1883'te vefat etmişti.

Nuri Paşa, mahkûmiyetini yaşarken Bekir Ağa isimli bir uşak, hizmetinde bulunmuştu. Uşak Bekir Ağa, bir gün hapisane yönetimi tarafından çağırılarak, bir uşağın efendisi ile mahkûmiyetinin ancak efendisi öldüğünde biteceği, bu nedenle özgürlük için efendisini intihara teşvik etmesi yönünde uyarıldı (Mithat, 1997, s. 336). Hapishane yönetimi diğeri siyasi mahkûmlardan olduğu gibi Nuri Paşa'dan da bir an önce kurtulmak istiyordu. Tüm bunlara rağmen Nuri Paşa intihar etmedi ancak durumu her geçen gün daha da kötüleşti. "İntifâh-ı rie"de denilen veremden vefat etti. Taif'te defnedildi (BOA, Y.EE 21/42).

Yıldız Mahkemesi ve Sanıkların Mahkemeye Çağırılışı

Sultan Abdülaziz, Feriye Sarayı'nda 4 Haziran 1876 günü sakalını düzelt- mek için bir makas istemiş, sonra bilekleri kesik vaziyette bir minder üzerinde bu- lunmuş ve kısa zaman sonra hayatını kaybetmişti. Sâbık sultanın naaşı önce Feriye Karakolu'na götürülmüş, doktorların incelemesiyle ölüm nedeninin bileklerini kese- rek intihar olduğu kararına varılmıştı.

Sultan Abdülaziz'den sonra tahta çıkan V. Murat'ın saltanatı da yaklaşık üç ay sürdü. Ruhi durumunun bozulması üzerine tahttan indirilerek yerine Kanun-i Esasi'yi ilan edeceği sözünü veren II. Abdülhamit tahta çıkarıldı. Kendisinden ön- ceki iki padişahın hal' edilerek tahtan indirilmeleri, şüphesiz ki II. Abdülhamit üze- rinde derin tesir bırakarak, onun şüpheci olmasına neden oldu.

II. Abdülhamit için rahatsız edici bir diğeri olay ise hâlâ hayatta olan V. Mu- rat'ın iyileşme ihtimali ve taraftarlarının onu tekrar tahta çıkarmak istemeleriydi. II. Abdülhamit'in tahta çıktığı sene sabık Sultan Murat ve oğlu Salahattin Efendi'yi bir

vapur ile Avrupa'ya kaçırmak maksadıyla yerli ve yabancı kişilerden oluşan bir heyetin faaliyetleri, hafiyeler tarafından Yıldız Sarayı'na bildirildi. Nitekim bu istihbarattan birkaç gün sonra çarşaf giymek suretiyle kadın kılığına girmiş ikisi maliye ve rüsumat kâtiplerinden diğer ikisi de Hristiyanlardan oluşan dört kişilik bir heyet, validesinin isteği üzerine Sultan Murat'a kurşun dökmek için geldiklerini söyleyerek saraya girmek ve eski sultanı kaçırmak istemişlerdi. Ancak bu teşebbüs alınan sıkı önlemler sayesinde başarısızlıkla sonuçlanmıştı (BOA, Y.EE 22/85).

Bir diğer girişim ise Ali Suavi tarafından yapılmıştı. 20 Mayıs 1878'de yaklaşık 150 kişilik bir grup ile Çırağan Sarayı'na girmiş, V. Murat'ın odasına kadar ulaşmıştı. Tarihe "Çırağan Sarayı Baskını" ya da "Çırağan Sarayı Vak'ası" olarak da geçen bu hareket, V. Murat'ın ikna edilememesi ve Yedisekiz Hasan Paşa'nın zamanında müdahalesi ile başarısızlıkla sonuçlanmıştı.

II. Abdülhamit hem kendinden önceki iki padişahın akıbetine uğramamak hem de siyasi açıdan kendisine tehlike arz eden kişileri ortadan kaldırmak istiyordu (Mithat, 1997, s. 72). Aynı zamanda V. Murat'ın etrafında toplanan adamları ve onu yeniden tahta çıkarma girişimlerini de yok etmeliydi. Tahta çıktığı zamandan itibaren amcası Sultan Abdülaziz'in ölümünü araştırması için gizli tahkikat başlatmış ve saltanatının beşinci yılında da bu olayı olgunlaştırarak gündeme getirmişti. Sultan Abdülaziz'i katletmekle suçladığı kendisi için tehlike oluşturacak kişileri Yıldız Sarayı bahçesinde çadır içerisinde kurduduğu mahkemelerde yargıladı. Bu olaylara V. Murat ve annesini de dâhil ederek bunların halk içinde itibarlarını kaybetmelerini ve bu tehlikeyi ortadan kaldırmayı hedefledi.

"Yıldız Mahkemesi" adıyla tarihe geçen bu mahkemeler, tamamen Sultan II. Abdülhamit'in denetimi ve müdahalesiyle yapıldı. Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa, Şûrâ-yı Devlet Reisi Mithat Paşa, Harbiye Nazırı Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz'in hal'i sırasında donanma ile Dolmabahçe Sarayı'nı abluka altında tutan Kayserili Ahmet Paşa ve Şeyhülislam Hayrullah Efendi'den oluşan Hal' Heyeti -ki bunlar vükelâ ya da komisyon olarak da metinlerde zikredilmektedir-, Sultan Abdülaziz'in katline hüküm verdikleri ve bunun emrini de Sultan V. Murat ve validesinden aldıkları suçlamalarıyla yargılandılar. Damat Nuri Paşa ve Damat Mahmut Paşa da V. Murat ile birlikte bu fiili hazırlamakla suçlandılar (BOA, Y.EE 16/20)(bkz. Ek. 5) Hazırlanan iddianameye göre metinlerde "iki Mustafa" olarak da geçen, aylık 100'er lira maaş bağladıkları saray pehlivanları Pehlivan Mustafa ve Cezayirli Mustafa ile gece bekçisi Hacı Mehmet, birlikte bu cinayeti işlemişlerdi. Katl işini iki korucu ile bir mabeyn kâtibinin gördüğü kabul ettirilmeye çalışıldı (Şehsuvaroğlu, Hürriyet ve Demokrasi Şehidi Mithat Paşa, 1951/20, s. 889-894). Komisyon azaları sadece Abdülaziz'in katli ile değil şehzadeleri zehirlenme girişimleri ile de yargılandı (Serkiz Orpilyan, 1326, s. 1-2).

Mahkeme esnasında komisyonun iki üyesi Hüseyin Avni Paşa ile Kayserili Ahmet Paşa vefat etmişti. Eski Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa'nın ifadesi ise hastalığından dolayı İzmir'de alınmıştı. Şeyhülislam Hayrullah Efendi o vakit hac ibadeti için Mekke'de bulunduğundan, yargılanması sonraya bırakılmıştı. Suriye Valisi Mithat Paşa, olay üzerine İzmir'deki Fransa Konsolosluğu'na iltica etmiş, kendisine adil bir yargılanma ve ifade sözü verilmesi üzerine İstanbul'a gelmeyi ve yargılanmayı kabul etmişti. Damat Nuri Paşa, Damat Mahmut Paşa ve Mabeynci Fahri Bey ise buldukları yerlerden alınarak mahkemeye getirilmişlerdi.

Sultan II. Abdülhamit iktidarı döneminde, Şark ve İslam kültürünü benimsemiş kişileri önemli mevkilere getirmişti. Sultan tarafından atanan Mahkeme Heyeti, bu kültürü benimsemiş kişilerden oluşmaktaydı. Adliye Nazırı Cevdet Paşa ve mahkemenin ilk başkanı Sururi Efendi bu kişiler arasındaydı (Ülken, 1992 , s. 68). Yıldız Mahkemesi aynı zamanda Avrupa'daki mahkemelere de benzetilmek istenmişti. Mahkemenin ikinci başkanı Hırsto Foridi Efendi idi. Mahkeme salonları, adliye memurlarının oturacakları yerler yarım ay şeklinde ve zeminden bir metre kadar yüksekte yapılmıştı. Karşı tarafa dinleyiciler için sandalyeler konmuş, sanıklar için iki tarafa, nispeten daha alçak bir yer düzenlenmişti. Mahkeme Reisi'nin oturacağı yer belirlenmiş, azadan Tevfik Efendi, Emin Efendi, Hüseyin Bey ve Ermeni Tokfor/Tekavur Efendi de Reis'in sağına ve soluna oturtulmuşlardı. Müddeî-i umûmî olarak görev yapan Latif Bey, Reis'in sağında, müddeî-i umûmîye muavini olarak görevlendirilmiş Ragıp Bey ile saraydan birkaç zat ise onun yanında oturtulmuştu. Mahkeme Reisi ile müddeî-i umûmînin arkasına konulan iki yıldızlı koltuk ise Adliye Nazırı Ahmet Cevdet Paşa içindi. Buradaki amaç, Cevdet Paşa'nın dışarıdakilere belli etmeden gerektiğinde müdahale etmesini kolaylaştırmaktı. Bunların daha da arkasında gazeteciler, yaverler, harem ağaları vesâirenin oturması için koltuklar konmuştu (Osman, 2017/I ve II, s. 628).

Yıldız Mahkemesi'nde sanıklara avukat tutma hakkı, ancak saray tarafından yazılmış listede ismi bulunanlardan biri olması koşuluyla verilmişti. Mithat Paşa ve Damat Nuri Paşa önce Şehrî Efendi'yi avukat olarak tutmuştu. Fakat Mithat Paşa, Şehrî Efendi'nin kendisinin ağzını arayarak sözlerini dışarıya aktarmak suretiyle hile yaptığını anlayınca avukata lüzum olmadığını söylemişti (Uzunçarşılı, Mithat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, 2000, s. 281; Osman, 2017/I ve II, s. 627).

Mahkemelere girişler “duhûliye bileti” olarak adlandırılan biletlerle yapıldı. Tercüman-ı Hakikat, Ceride-i Havadis ve Vakıf matbaalarına gönderilen ilanlar ile mahkemeyi seyredebilmek için giriş bileti temin etmek gerektiği, bileti olmayanların mahkeme mahallinde dahi bulunamayacakları duyuruldu (BOA, Y.EE 20/50). Belli bir fiyat karşılığında, mahkemeye katılacak kişinin ad ve unvanı, hangi devlet tebaasından olduğu yazılmak suretiyle, tarih belirtilerek ve oturacağı koltuk numarası da yazılarak kişiye özel biletler düzenlendi. (Ek:1).

Mahkemeyi izleyenler arasında İngiltere, Rusya, Avusturya, Almanya, Fransa, İtalya, İran, Romanya, Felemenk, Amerika ve Belçika gibi birçok ülkenin sefaret görevlileri, tercümanları ve basın görevlileri vardı. Mahkemeleri seyretmek üzere gelen kişiler, unvanları, görevleri, temsil ettikleri devlet, koltuk numaraları ve hangi tarihte izleyecekleri esas alınarak kaydedildi. (BOA, Y. EE 17/65-2) (Ek:2). Ülke içerisinde de mahkemeyi izlemeye talep oldukça fazlaydı (BOA, Y.EE 19/38).

Yabancı gazeteler aslında daha önceden Sultan Abdülaziz'in hal' edilişi sırasında onun millet ve tarih önünde üzerine almış olduğu önemli sorumlulukların bilincinde bir hükümdar olduğundan bahisle, konuyu sütunlarına taşımışlardı. "*Abdülaziz düşüşünün utancı ile yaşayamaz*", "*şu saatte ölmüş bulunmaktadır. Ya da ölümü bir gün veya saat meselesidir*" diyerek adeta bir kehanette bulunmuşlardı. Bazı Fransız gazeteleri ise "*herhalde gelecek yazımızda sultanın şu veya bu şekilde ölüm haberi gelecektir*" diyorlardı. Anlaşılabileceği üzere tahttan indirilen Sultan Abdülaziz'in vefatı çok da şaşırtıcı olmamıştı. Ancak onun hal' edilişi kadar onun adına düzenlenen bu mahkeme de ilgi çekici bir nitelikteydi. Mahkemeyi takip eden basın mensupları Yıldız Mahkemesi'nin düzmece olduğunu ve bir komediyi andırdığını yazmışlardı (Koloğlu, 2001/5 , s. sayfa 28 -33). Yargı aşamaları, yalnız Avrupalılar tarafından değil birçok Osmanlı vatandaşı tarafından da tepki ile karşılanmıştı (Şehsuvaroğlu, Sultan Aziz, Hayatı, Hal'i, Ölümü, 2011, s. 200).

İşkence ve baskılar altında Mustafalardan birine, Mahmut Paşa ve Nuri Paşa'dan aldıkları talimat üzerine Abdülaziz'in sol kol damarlarını çakı ile kestiğini, sağ kolunda bazı yerlerini yaraladığını, Fahri Bey'in de Sultan'ın kollarından tuttuğunu, bu esnada Hacı Mehmet ile Cezayirinin de dizlerine oturduğu söyletildi. Cezayirli Mustafa, bu işin kat'iyen aslı olmadığı, Mabeynci Fahri Bey ise nafîle olarak Abdülaziz'in intihar ettiği yönünde ifade verdi (Osman, 2017/I ve II, s. 629). Mithat Paşa da hakkındaki tüm suçlamaları reddetti.

Damat Nuri Paşa'nın Sorgusu

Yıldız Mahkemesi'nde asıl hedef Sultan Abdülaziz'i hal' eden heyeti ortadan kaldırmak olmakla birlikte Saray ailesine mensup olduğundan Damat Nuri Paşa çok da itham edilmek istenen kişilerden birisi değildi. Ancak hal heyetini yok etmek için birkaç kişinin kurban edilmesi o kadar da önemli değildi (İbretnümâ, Mabeynci Fahri Bey'in Hatıraları, 1989, s. XI). Kendisinin Sultan Abdülaziz'in vefatı sırasında Mabeyn Müşiri olması dolayısıyla ifadesine başvurulmuştu. V. Murat ile işbirliği yaparak Sultan Abdülaziz'i katletmekle itham edilmişti. Sorgusu; Sultan Abdülaziz'in istememesine rağmen sarayında görevlendirilmek istenen üç kişi, bunlara verilen maaş, Abdülaziz'in nakit ve mücevherlerine ne olduğu ve Nispetiye Mes'esi üzerinden yapılmıştı. Nuri Paşa'ya genel olarak Hırsto Foridi Efendi tarafından sorular sormuştu.

Mahkeme üyeleri, sorgulamalarını belli bir sistematik içerisinde yapmaları nedeniyle ifade tutanaklarında çok sık tekrarlar görülmektedir. Bu nedenle ifade tutanakları bir makale içerisinde verilemeyecek kadar uzun kalmış, tutanaklar içinden alıntılar yapılarak ya da özetleme yolu ile konu anlatılmaya çalışılmıştır. Makale normlarına uyabilmek için şahitlerin Nuri Paşa hakkındaki beyanları ile Paşa'nın ifadelerine cevap olan beyanlarına da yer verilmemiştir. Tekrarlara düşmemek açısından sorulan aynı ya da benzer nitelikteki sorulara ayrıca değinilmemiştir.

12 Cemaziye'l-Ahir 98 (12 Nisan 1881)'de alınan ifadesinde; Nuri Paşa'ya, Hüseyin Avni Paşa'nın katledilmesi meselesi üzerine sorular sorulmuştur. Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz'in ölümünden sonra onun yaverliğini yapan Çerkez Hasan'ı Bağdat'taki Altıncı Ordu'da görevlendirmişti. Fakat Çerkez Hasan görev yerine gitmeyerek Hüseyin Avni Paşa'yı öldürmüştü. Bunu üç sebeple yaptığını söylemişti. Birincisi, Abdülaziz'in hal' ve ölümünden onu sorumlu tutuyordu. İkincisi, Çerkez Hasan'ın kız kardeşi Neşerek Hatun'un çok hasta olmasına rağmen Abdülaziz'in hal'i sırasında açık bir kayıpta şiddetli yağmur altında sabık padişahla birlikte Feriye Sarayı'na götürülürken mücevher sakladığı gerekçesiyle, bir subayın omzundaki şalı almasını hakaret saydığı içindi. Üçüncüsü ise kendisini Bağdat'a gönderen Hüseyin Avni Paşa'ya olan kinyedi. (Uysal, 2015, s. 252-254)

Mahkeme Nuri Paşa'ya; Bu katl olayından sonra V. Murat ve annesinin tepkisini, ne gibi bir tahkikat başlatıldığını, Feriye Sarayı'na gidip gelenlerin incelenip incelenmediğini sormuştu. Paşa, o sıralarda V. Murat'ın rahatsızlığı ile uğraştığını, annesinin de oğluyla ilgilendiğini söylemişti. Bu katl olayına Mithat Paşa'nın bu tür katillerin acilen cezalandırılması gerektiğini söyleyerek tepki vermesi üzerine, Rüştü Paşa bir tahkikat başlatmanın yerinde olacağını belirtmiş ve Nuri Paşa'da saraya girip çıkanlara dikkat edilmesi için gerekli yerlere emir vermişti (BOA, Y.EE 141/50-1).

Mahkeme bir diğer sorusunda Hüseyin Avni Paşa'nın katlinden sonra halk arasında çıkan tepkilerin neler olduğu, kimlerin çıkardığı, neler yaptıkları ve bunları engellemek amacıyla sarayın hangi tedbirleri aldığı sorgulanmıştı. Paşa ise buna, "*Efkâr-ı Umûmiyyece olan telaş Sultan Murat'ın hastalığı üzerine zimâm-ı idare-i devletin vükelâ elinde kalmasından ve Hüseyin Avni Paşa ile sâirlerinin katl ve sû-i kasd olunmasından dolayı bu fesadın daha ileriye tevessü etmesinden nâşi şâyi' olmuş idi. Bazı takımlardan maksat kimler olduğunu bilemediğim gibi taşkınlık dahi ne gibi şeylerdir bilemiyorum.*" cevabını vermişti (BOA, Y.EE 141/50-1). Halkın endişesinin V. Murat'ın hastalığından dolayı yönetimi kimin üstleneceğine dair olduğunu söyleyerek, kimlerin, ne tepki gösterdiğini bilmediğini ifade etmişti.

Mahkemenin aynı tarihteki bir başka sorusu, Taşkışla'dan alınan birkaç bölük askerin gizli bir mevkide konuşlanması üzerine olmuştu. Paşa'nın cevabı ise bu konuyla alakalı herhangi bir malumatı olmadığı, konunun vükelâ ve Seraskere sorulması gerektiği yönündeydi.

Nuri Paşa'nın Taşkışla'daki askerler hakkındaki cevaplarından tatmin olmayan mahkeme, konuyu tekrar açmıştı. Mabeyn-i Hümayun Başkâtibi Sadullah Bey tarafından Makam-ı Sadaret'e gönderilmiş olan resmi tezkireyi esas almak suretiyle Taşkışla'daki askerlerle ilgili olarak Nuri Paşa ile Darüssaade Ağası'nın bilgilendirildiğini bildiklerini ve bu konuda açıklama yapmasını istemişti. Nuri Paşa bunun üzerine "Avni Paşa maktûlen vefat etti. Efkâr-ı Umumiye bütün bütün tahavvülâta başladı. Abdülhamit Efendi Hazretleri de birçok zevât-ı mu'tebereyi kabul ediyor imiş. Hatta mesmu'ata göre bizim mahrem tanıdığımız yadigârlardan içlerinde adam bulunur imiş. Beyne'l-ulema veliyy-i ni'metin hastalığı mâni-i hilâfettir" diye güft ü gü ediyormuş. Bunun için Rüştü ve Mithat Paşalar ile sözleştik. Allah esirgesin böyle bir vuku'at olur ise cümlemiz mahvoluruz. Abdülhamit Efendi tarafından saraya getirilecek veya biat için kendi dairelerine bir cemm-i gafir gidecek olur ise asker ile müdafaa ve mümanaat olacaktır" diyerek cevap verdi (BOA, Y.EE 18/31-2). Yani Sadullah Bey'in yanına gelerek, II. Abdülhamit'in gizlice, aralarında tanınan kişilerin de olduğu bazı kişilerle görüşüğünü, V. Murat'ın hastalığının, hilafete engel teşkil eder yönünde dedikodular çıkardığını, bu durum karşısında kendisinin Mithat Paşa ve Rüştü Paşa ile sözleştiğini, eğer Abdülhamit bir kalabalıkla saraya yürürse ya da kendi sarayında biata kalkışırsa, askerle müdahale edeceklerini söylediğini bildirmişti. Bunun üzerine Paşa "bu makûle şeylere karışmam" diyerek cevap vermişti. Ertesi gün Mithat Paşa ve Rüştü Paşa tarafından çağrılarak kendisine korumaya amaçlı bilgilendirme yapıldığı, verdiği tepkinin ise "vazifesizlik" olduğu söylenerek tepki gösterilmişti. Görüleceği üzere Paşa burada kendisini olaylardan sıyırmış, hatta Mithat ve Rüştü Paşa'ya muhalefet eder bir niteliğe bürünmüştü.

Mithat Paşa bir ifadesinde, saraydaki işlerde hanedan ailesinden olmaları dolayısıyla V. Murat ile annesinin, Nuri Paşa ve Mahmut Paşa ile birlikte karar aldıklarını ve kimseyi bilgilendirmediklerini söylemişti. Mahkeme bu durumu Nuri Paşa'ya sormuş, Paşa ise bunu yalanlayarak tam tersine komisyonun V. Murat ve validesi ile birlikte karar alıp kendisinin de bu kararları padişahın duyduğu yönünde ifade vermişti.

Bir diğer soru ise yine Mithat Paşa'nın ifadesi üzerinden yapılmıştı. Abdülaziz'in hal'inden sonra kurulan komisyon tarafından mühürlenene, içinde mücevherat bulunan sandıkların mührünün açılarak, alınan mücevheratın cinsi ve miktarı hakkında Nuri Paşa sorgulanmıştı. Paşa, "Bu mücevherat sandıkları komisyon ma'rifeti ile içeride mühürlenerek muahharan dışarı çıkarıldığında komisyon ma'rifetiyle ta'dad olunarak yine sandıklara vaz'ile üzerleri mühürlenip odanın anahtarı Mahmut Paşa'ya verildi. Sandıkların üzerleri Mahmut Paşa'nın mühriyle temhir olundu ve odanın anahtarı Mahmut Paşa'ya verildikten sonra ben de oda kapısını mühürledim. Ve önüne bir nokta vaz' olundu. Mithat Paşa'nın dediği gibi komisyon mevcut olmaksızın sandık açılmak ve içinden mücevherat çıkarılmak vuku' bulmadı. Saltanat elbisesi ile sorguç ve kılıç için lüzumlu olan mücevherat ibtida sorguç için Sultan Abdülaziz merhumun Feriye'ye naklinden sonra Dârü's-saadeti'-ş-şerife ağasının

getirmiş olduğu çanta derûnundaki mücevherattan komisyonun kararı ile ahz ve sarf kılındığı misillü diğerleri dahi kılınc veya (..... kesik) ve sorgucun ortasına konulacak büyük taş tahrirleri icra olunan mücevherattan komisyonun kararıyla alınıp kuyuncuya verilerek saray-ı hümayunda bozdurulup i'mal olunmuş ve bakiyye mücevherat muahharen teslim olundu.” diyerek cevap vermişti. Yani mücevheratın komisyon tarafından bir odada toplandığını, sandıklara mühürlenerek konduğunu ve anahtarının Mahmut Paşa’ya verildiğini, kendisinin de oda kapısını mühürlediğini ve odanın önüne bir işaret koyduğunu söylemişti. Olayların, komisyonun sorumluluğu altında gerçekleştiğini dile getirmişti. Feriye Sarayı’ndan getirilen çanta içinde kalmış mücevherlerin bir kısmının ise V. Murat’ın cülusunda kullanacağı saltanat elbisesi, sorğu ve kılıcı süslemek için kullanıldığını, geri kalanların komisyona teslim edildiğini söyleyerek kendisine yönelik suçlamaları reddetmişti.

Mithat Paşa’nın Feriye’ye alınan adamlar hakkında, bu işlerin komisyonca yapılmadığını, Mahmut ve Nuri Paşalar tarafından yapıldığını söylemesi üzerine Mahkeme Nuri Paşa’ya bu durumu sormuştu. Paşa cevaben, saraydaki en basit konularda bile komisyonunun kararlar aldığını bu nedenle aksinin mümkün olamayacağını söylemişti.

İfade metinlerinden anlaşılacağı üzere Nuri Paşa’ya sorulan sorularda kullanılan “komisyon” kelimesinin kullanım şekli dikkat çekicidir. Komisyon ile adeta bir suç işlemek üzere bir araya gelen kişiler kastedilmektedir. Nuri Paşa’nın cevapları ise mahkemenin suçlamalarını onaylar yönde ve her şeyin sorumlusu olarak da komisyonu göstermekten ibaret olmuştu. Bir anlamda mahkemenin komisyonu suçlama amacına hizmet etmişti.

Mahkemede önceki ifadesinin aksine Pehlivan Mustafa, Sultan Abdülaziz’i öldürmek için emir aldığını ifade etmişti. Bunun üzerine Nuri Paşa; “*bu Mustafa ile refiklerinin komisyon kararıyla Feriye’ye me'mur olduklarına dair valide tarafından getirilen irade-i seniyye üzerine resmen çağırdım. Güzel hizmet etmeleri için resmen ve alenen ta'limat vererek tenbih eyledim. Öyle Mustafa Çavuş'a hafıyyen ta'limat vermedim.*” demişti (BOA, Y.EE 18/31-3). Bu kişilerin komisyon tarafından tayin edildiğini ve Valide Sultan’ın iradesi ile atandıklarını, kendisinin alenen iyi hizmet etmeleri yönünde emir verdiğini gizli emir vermediğini dile getirerek olayların içinden kendisini çıkarmış ama bunu yaparken de tam da mahkemenin istediği gibi V. Murat’ı, annesini ve komisyonu suçlamıştı.

Damat Nuri Paşa’nın 3 Nisan 97 (15 Nisan 1881)’de alınan ifadesi; Mahkemenin bu bölümünde Sultan Abdülaziz’e kurenalık yapan Fahri Bey’e refakat ve yardım etmek üzere Feriye’deki saraya alınmak istenen Mustafa Pehlivan, Üsküdarlı Mustafa ve Hacı Mehmet Ağalar ile harem ağalarından Karabüber, Nesip, Nazif ve Kenan Ağa’nın kim tarafından ne amaçla alındığı üzerine sorgulama yapılmıştır.

Nuri Paşa kendisine yöneltilen soruyu “*Fahri Bey ol vakit, Mithat Paşa ve Rüştü Paşa ve Hayrullah Efendi bunların kararıyla gönderilmiş muahharan valide*

sultan kendileri tertip buyurdular. Zaten kendi emekdarları olduğu cihetle herbirlerini celp ederek birisi Kurbalı'da (Kurbağalı) ve diğer mahalden gönderilerek Seyyid Bey ma'rifetiyle almış olduğum emr-i ismet-ânelerini infaza mecbur bulundum. Ve o sırada müşârün-ileyhalara beyân-ı hal ederek onlar tarafından dahi münasip görülerek yüzerlira maaş ile me'mur olunmuşlardır. Harem ağalarınca hiç ma'lumatım yoktur. Valide sultan kendileri tertip etmişler göndermişlerdir." diyerek bu kişilerin gelişlerinin yine komisyon tarafından verilen karar ve V. Murat'ın annesinin iradesi doğrultusunda olduğunu söyleyerek cevaplamıştı. İradenin kendisine Seyyid Bey tarafından getirildiğini, bu üç kişinin 100'er lira aylıkla köşke alındığını, haremağalarından ise haberi olmadığını, bunların tamamen valide sultan tarafından görevlendirildiğini ifade etmişti (BOA, Y.EE 17/37-2) .

Mahkeme, Nuri Paşa'nın Mahmut Paşa ile birlikte bir odada, bu üç adam ile konuştuğunu, bunlar odadan çıkınca saatlerce de kendi aralarında konuştuklarını, bu adamlar için "güçlü kuvvetli ve babayiğit" tabirlerini kullandığını, bunu ne maksatla söylediğini, bunlara ne emir verdiğini, onlardan sonra odada neler konuşulduğunu ve Sultan Abdülaziz'in yanına bu kişilerin nasıl gönderildiklerini sordu. Nuri Paşa ise "merhum sultan Abdülaziz'in Feriye'de bulunduğu esnada sanki bahren birtakım sandallar ve berren bazı kimseler yanaşıp merhumu kaçıracakları havadisi şeyyi' bulmuş olmakla sultan Murat hazretlerinin valideleri bendenize Seyyid Bey'i göndererek zikir olunan eşhası Feriye'ye göndermekliğim hakkında irade-i seniyye-i tebliğ eylediler. Merhum iki Mustafalar ile Mehmet Ağa'yı çağırıp hafiyyen ta'limat verdiğim esnada Damat Mahmut Paşa dahi yanımda idi. Verdiğim ta'limat gidip Feriye'de Sultan Aziz merhum istemediği halde içeri bile girmek üzere hizmet ve muhafazasına i'tina eylemekten ibarettir." demişti (BOA, Y.EE 17/37-3). Sultan Abdülaziz'in Feriye'de bulunduğu sırada denizden ve karadan bazı kişilerin saraya yanaşarak sabık sultanı kaçıracakları ya da fenalık edileceği dedikodularının olduğunu, Sultan Abdülaziz'in de bundan endişe duyduğunu dile getirmişti. Bu dedikodular nedeniyle Valide Sultan böyle bir durumun olma ihtimaline karşı bu adamları göndermişti. Nuri Paşa ise bu kişilere Sultan Abdülaziz bunları istemese bile hizmette ve muhafazasında kusur etmemeleri yönünde talimat vermişti. (BOA, Y.EE 17/37-3). Mabeynci Fahri Bey de hatıratında Sultan Abdülaziz'in kaçırılacağına dair endişeleri olduğunu doğrulamaktadır. (İbret-nümâ, Mabeynci Fahri Bey'in Hatıraları, 1989, s. 2-3).

Mahkemenin Nuri Paşa'yı bazen sıkıştırma amaçlı bazen de ifadesini netleştirmesi için sorular sorduğunu görmekteyiz. Bu sorulardan biri de bu üç adamla konuşurken Serkurana Ethem Bey ve Süleyman Ağa'nın da odada olup olmadıklarına, verilen talimatı duyup duymadıklarına ilişkindi. Yine Mahmut Paşa'nın, bu üç şahsın idaresi ve kumandasına mı memur edildiği de sorgulanmıştı. Nuri Paşa "Ethem Bey ile Süleyman Ağa'nın odada bulunup bulunmadıklarını tahattur edemiyorum. Ta'limat ise ta'limât-ı hafiyye olmayıp izah kılındığı veçhile ta'limât-ı aleniyyeden ibaret bulunmuş olup Mahmut Paşa'nın dahi bu üç şahsın Feriye dairesinde buldukları

müddette idare ve kumandasına me'mur idi. Ve zan eder isem bunları o gün Mahmut Paşa alıp birlikte daire-i mezkûreye getirmiştir.” diyerek aslında olayı çok da hatırlayamadığını ifade etmişti. Bunun üzerine Feriye Sarayı'nın kumandasının Mahmut Paşa'da olup olmadığını kesin olarak söylemesi istenmişti. Cevaben adamların kiminle geldiğini hatırlayamadığını, ancak adamların idaresinin Mahmut Paşa'da olduğunu söylemişti (BOA, Y.EE 17/37-4).

Verdiği ifadelerden anlaşılacağı üzere korku ve endişe içinde olan Nuri Paşa'nın, baskı altında olması ve olayın üzerinden zaman geçmesi nedeniyle de bazı kısımları net hatırlayamadığı, ifadesinde çok da düzgün cümleler kuramadığı görülmektedir. Ancak hatırlayamasa dahi sorumlu olarak komisyonu, Mahmut Paşa'ya ya da Valide Sultan'ı suçlamaktan geri durmamıştır.

Damat Nuri Paşa'nın 4 Nisan 97 (16 Nisan 1881)'de alınan ifadesi (bkz Ek 4); Mahkemenin bu bölümünde Nuri Paşa'nın önceki ifadesinde söylediği, iki Mustafa ve Mehmet Ağa'nın Feriye Sarayı'na atanmasından Mahmut Paşa'nın bilgisi dahilinde ve köşkün koruması işinin de üzerinde olduğuna dair verdiği bilgileri teyit etmek üzerine kurulmuştu. Nuri Paşa ise ifadesinde; Olayın üzerinden zaman geçtiği için bazı konuları hatırlayamadığını ancak Sultan Abdülaziz'in vefatından önce ve sonra Feriye Sarayı'nın muhafazasından Mahmut Paşa'nın sorumlu olduğunu, bu kişilerin Feriye'ye gönderilmesinden de haberdar olduğunu söyledi. Bu kişilerin saraya neden gönderildiğini kendisinin bilmediğini, aslında orada yeterince asker ve memurun bulunduğunu, dolayısıyla bu atamanın keyfi olduğunu ifade etti. *“Ba-irade-i seniyye yüzer lira maaş ile gönderilecek adamların emin olup olmadıklarını Mahmut Paşa Seyyit Bey'e sual ettiğimde "evet bu adamların emin ve efendimiz ve Valide Sultan ve bendeniz dahi biliyorum" diye söyledi. “bu üç şahsı Feriye'ye göndermekten maksat Abdülaziz merhumu ile birtakım adamlar kaçırmaya teşebbüs etmişlerdir. Bunun vuku bulmaması ve her türlü muhabere ve mükâtebe vuku bulmaması için olduğunu Mahmutpaşa ve Seyyid Bey bendenize söylediler ve ma'hud üç kişiyi Feriye'ye gönderdiğim vakit Sultan Aziz'in emr-i muhafazasını ve muhabere ve mükâtebenin vuku bulmaması için dikkat ve itina etmelerini emr ve tenbih eyledim.”* diyerek sözlerine ekledi. (BOA, Y.EE 141/39-3). Yani sultanın kaçırılma ihtimali karşısında bu kişilere haberleşme ve korumaya dair görevler vermiş ve sultana hizmette kusur etmeleri yönünde tembihlemişti.

Bu konuyu mahkemenin sorması üzerine Mahmut Paşa, iki Mustafa ve Mehmet Ağa'nın Feriye'ye gönderildiğinden haberi olmadığını, bu kişilerden sadece Mustafa Pehlivanı tanıdığını ifade etmişti. Seyyid Bey vasıtası ile Nuri Paşa'ya tebliğ olunan Valide Sultan'ın iradesi sırasında odada bulunmadığını, bu kişilerin Sultan Abdülaziz'in hizmetine verildiğinden de haberi olmadığını, vefattan önce Feriye'de bulunmadığını, vefattan sonra oraya vükelâ ile gittiğini, Nuri Paşa'nın sözlerinin iftiradan ibaret olduğunu söylemişti. Mahmut Paşa, Sultan Abdülaziz'in vefatından sonra Valide Sultan tarafından verilen emre göre, 10 yaşının üzerinde olan

cariyeleri araştırmak ve tahliye etmek için Feriye'ye gittiğini ve bu yolda sorulacak sorulara cevap verebileceğini söylemişti. Bunun üzerine iddialarını ispatlaması istenen Nuri Paşa, kendisine “müfteri” denmesini kabul etmediğini, adı geçen üç şahsın Valide Sultan'ın iradesi ve Seyyid Bey'in tebliği üzerine işe alındıklarını, bunlarla konuşurken yanlarında Mahmut Paşa'nın da mevcut olduğunu, bunu adı geçen üç şahsa da sorarlarsa doğrulayacaklarını söylemişti. (BOA, Y.EE 141/39-3). Yanlışlıkla Mahmut Paşa'nın Feriye Sarayı'nı korumakla görevli olduğunu söylediğini, oysa düşününce o vakit vükelâ heyeti tarafından sarayın korunduğunu, Mahmut Paşa'nın ise Abdülaziz'in vefatından sonra sarayı korumakla vazifelendirildiğini söyleyerek ifadesini değiştirmiştir (BOA, Y.EE 17/38). Ancak bu defa da Mahmut Paşa'nın üzerinden aldığı şüpheleri vükelâ heyeti üzerinde toplamıştır.

Mahkemenin Nuri Paşa'ya sorduğu soruların uzunluğu, niteliği, yönlendirme amaçlı ifadeleri içermesi dikkat çekicidir. Bu sorularla Nuri Paşa'nın ifadesini mahkeme istediği şekilde yönlendirilebilmişti. Nuri Paşa ise bu soruların tesiri ile olayları karıştırmış, belki de üzerindeki baskı nedeniyle mahkemenin sorularını onaylar nitelikte konuşmuştu.

V. Murat padişah olduğunda Nispetiye Kasrı'nda şehzadelere bir davet tertip etmişti. V. Murat'ın bu yemeği, şehzadeleri öldürtmek ve saltanatı oğluna bırakmak için düzenlediğine dair bir jurnal alan Abdülhamit, bu yemeğe katılmamıştı. Zaten davet, cülûs sonrası saraya gidip gelenlerin devam etmesi nedeniyle iptal edilmişti. Konu Yıldız Mahkemesi'nde iddianamelere eklenerek gündeme getirilmişti. Böyle bir davet var idiyse bile bunun Abdülmecit'in şehzadelerinin birbiriyle yaklaşmaları için olduğu düşünülmektedir. Abdülhamit bu durumu V. Murat'ı suçlamak için vesile olarak kullanmak istemiştir. Ancak bakıldığında davetin tertip işinde Abdülmecit'in şehzadelerine yönelik olduğu, Abdülaziz'in oğullarının bu davete dâhil edilmelikleri görülmektedir. Eğer Sultan V. Murat'ın amacı rakiplerini yok etmek olsaydı bütün şehzadeleri bu davete çağırırdı. Abdülhamit'in Nispetiye Daveti üzerinde ısrarla durmasındaki amaç günden güne iyileşmekte olan V. Murat'ın tekrar tahta geçmesinden endişelenmesi ve hal' erkânının bir kısmının hayatta bulunmasından dolayı bunları da olaya dâhil ederek ortadan kaldırmak istemesiydi (Uzunçarşılı, Mithat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, 2000, s. 149). Bu meseleye Nuri Paşa'da dâhil edilmişti.

Nuri Paşa'nın 27 Cemaziye'l-evvel 98 (27 Nisan 1881)'de alınan ifadesinde; Nuri Paşa böyle bir davet olduğunu Mahmut Paşa'dan duyduğunu, bunun üzerine durumu Hüseyin Avni Paşa'ya sorduğunu, onun da böyle bir davetin olmadığını, bu söylentinin Seyyid Bey tarafından acelece çıkarıldığını ifade etmişti. Valide Sultan ile komisyonun davetle ilişkisi sorulduğunda ise Nuri Paşa bu konudan valide sultanın bahsetmediğini söylemişti (BOA, Y.EE 19/5-4). Ancak bir gün sonraki sorgulamasında “böyle bir davet tertibi komisyon erkânı bulunan Rüşdü ve Mithat ve Avni Paşalar ile Hayrullah Efendi'nin re'y ve kararları olmadıkça yapılması

kabil değildir.” diyerek komisyonun haberi olmadan hiçbir işin yapılamayacağını söylemişti (BOA, Y.EE 19/5-5).

Nuri Paşa'nın mahkemesinde sorulan sorulardan biri de Sultan Abdülaziz'in ölümünden sonra oraya giden doktorların ücretlerinin ödenmesi emrinin kim tarafından verildiği olmuştur. Nuri Paşa “*Muayenede bulunan etibbaya verilen otuz altı bin bu kadar kuruş o günü Feriye Karakolhanesi'nde bulunan komisyon erkânı olan vükelâ tarafından etibbanın esamisini ve her birerlerine verilecek paranın miktarını mübeyyin tanzim ve irsal olunan defter mücibince i'tasına dair irade olmayıp sâir mevadda cereyan ettiği gibi komisyonun kararı üzerine câri olmuştur. Hatta bu otuzaltı bin bu kadar kuruştan başka mezkûr defterde biri Nuri Paşa'ya ve diğeri Marko Paşa'ya verilmek üzere iki aded dahi murassa' kutu münderic olduğundan ol vechile iki de murassa' enfiye mahfazası verilmiştir. Ve bunlar müfredâtıyla ol vakit tutulmuş olan Ceyb-i Hümayun defterinde mukayyet bulunmuştur. Ve bunlar için irade istihsal olunmaması Sultan Murat'ın hasta olmasından ve evvelki ifademde beyan olduğu ve vechile her hususta komisyon erkânının re'y ve kararı ile muamele icrası hakkında karar verilmiş olmasından neş'et etmiştir. Mamañih mezkûr defter valide sultana irâe olunarak meblâğ-ı mezkûr ile enfiye muhafazaları Hüseyin Avni Paşa tarafından gelen adama teslimen gönderilmiştir.*” demişti (BOA, Y.EE 19/5-5). Ödemenin komisyon üyeleri tarafından onaylanarak, Ceyb-i Hümayun kaleminden yapıldığını ve deftere kaydedildiğini belirtmişti. Defter, Hüseyin Avni'nin bir adamı tarafından teslim alınmıştı.

Mahkeme Nuri Paşa'ya, Nispetiye Kasrı'na davetin olacağı Cumartesi günü Hırvat asıllı askerlerin silahlandırılarak neden gönderildiğini sordu. Nuri Paşa ifadesinde “*Şevketli efendimizin cülûs-ı hümayunlarından sonra mezkûr dâvet günü Nispetiye Kasrı'na birkaç nefer müsellaħ Hırvat gönderildiğini şundan bundan işittim ise de kimler olduğunu tahattur edemiyorum.*” dedi (BOA, Y.EE 19/5-7). Mahkeme tarafından sorulan soru ile sanki Hırvatların oraya gönderilme amacının, şehzadelerin katletmesi olduğu ima edilmişti. Nuri Paşa ise olaylardan haberi olmadığını beyan etmişti.

Mahkeme, eğer Nispetiye Kasrı'nda şehzadeler katledilse idi Nuri Paşa'nın da sert bir muameleye tabi olacağı söylemişti. Bunun üzerine Nuri Paşa “*Bendenize odamdan Rüştü Paşa çağırıp efendiler hazeratının ahvâlini sordu. Bildiğim kadar hikâye eyledim. Onun üzerine Avni Paşa "en ziyade Murat'ın cülûsu böyle oldu" Millete karşı haftada bir cülus mu ettireceğiz? Ve ol vakit millete ve ecnebiyeye ne cevap vereceğiz? Herhalde bir cumhuriyeti tasavvur ediyoruz. Bunu yapalım" demesi üzerine "buna bir çare bulalım" demesi üzerine Bendeniz, "kabul etmem" dedim. Zira bizim milletimizde böyle şey câiz olamaz. Cemiyet-i İslâmiyeye hizmet edecek makam Hilâfettir" diyerek red etmem üzerine Mithat Paşa ülfetle muamele eyledi. Sairleri "biz seni kendi efkârımızdan zannederdik" diyerek Rüştü Paşa ve Hayrullah Efendi ve Kayserili Ahmed Paşa ve Damad Mahmud Paşa mevcud idiler.*

Rüşti Paşa "dışarıya buyurun. Müzakeremiz var" dedi. Ben de dışarı çıktım. İşte o akşam Nispetiye maddesiyle diğerine karar vermişler. Şu sûretle bir müzakerede bulunmadığımdan dolayı tefhimât-ı tasavvuratlarını bilemeyeceğim tabiidir" şeklinde ifade verdi (BOA, Y.EE 19/5-6). Nuri Paşa'nın ifadesine göre, V. Murat'ın cülusundan sonra komisyon üyelerinin de bulunduğu bir odada Hüseyin Avni Paşa durumu değerlendirirken, halka ve yabancı devlet temsilcilerine V. Murat'ın rahatsızlığından dolayı ne cevap verecekleri konusunda çıkmaza düşüklerini ve mevcut durumdan hoşnut olmadıklarını söyleyerek cumhuriyet idaresinin gerekliliğinden bahsetmişti. Nuri Paşa ise bu yönetim şeklinin İslam'a aykırı olduğunu ve tek yönetim şekli olarak Hilafeti kabul ettiğini söyleyerek itiraz etmişti. Hatta bu nedenle Mithat Paşa kendileri ile aynı düşüncede olmadığı için Nuri Paşa'ya sitem etmişti. Görüleceği üzere Nuri Paşa, bahsettiği kişileri yönetimi değiştirmeyi düşünmekle suçlamıştı. O dönem için bunun hoş karşılanmayacağı göz önüne alındığında, Nuri Paşa'nın bu ifadesi Yıldız Mahkemesi için zaten hedef alınan hal' heyetini mahkûm etmesi için oldukça değerliydi.

Nuri Paşa'nın 15 Mayıs 97 (27 Mayıs 1881) ve 20 Haziran 97 (2 Temmuz 1881) tarihli ifadesinde; Mahkemenin bu bölümünde, Nuri Paşa'nın daha önce beyan ettiği, Mithat Paşa'nın cumhuriyet ilan etme eğilimi hakkında sorular sorulmuştu. Mithat Paşa'nın bu suçlamayı reddettiği dile getirilmişti. O dönemde cumhuriyet kelimesinin böyle bir dava duruşmasına konu olması oldukça ilginçti. Nuri Paşa, Mithat Paşa'nın cumhuriyet fikrinden bahsettiğini, komisyonun da bunu duyduğunu dile getirmişti. "*Cülûs-ı hümayunun ilk günü hey'et-i vükelâ harem-i sarayı hümayun'a kâffe-i odaları ve hazineleri dolaşarak mücevherat vesair eşyâ-yı zîkiyem ve konsilide (konsolide) ve şimendüfer ve senedât-ı sâirenin milletin parasıyla alındığından bahisle Mithat Paşa " bunların müsaderesi lâzım gelir " diyerek odaları mühürlediler. Andan sonra Mabeyn'e müteallik husûsâtın arkası alınuncaya kadar dediğim zevattan mürekkep olarak hey'et-i vükelâdan ibaret bir komisyon teşkiline karar verip irade istihsal etmiş olduklarını bizzat Murat Efendi ifade eyledi. Bu komisyon o günden i'tibaren Mabeyn-i Hümayun'da in'ikad etti. Evvelki ifademde beyan eylediğim veçhile Murat Efendi'den aldığım irade işlerin arkası alınuncaya kadar Saray-ı hümayuna müteallik olan kâffe-i husûsâtın komisyona müracaat olunarak re'y ve karar alınmadıkça hiçbir şey yapılmamasından ibarettir. Bu komisyonda Murat Efendi'nin hal'ine kadar imtidat etti. Murat Efendi'nin ibtidâ-yı cülûsundan ta hal'ine kadar Mabeyn-i Hümayunca en âdi bir işten en büyük husûsâta varınca Komisyon-ı mezkûrun re'y ve kararı olmadıkça hiçbir şey yapılmadı. Mahmut Paşa dahi bu komisyonun erkânından bulunduğu cihetle komisyon-ı mezkûrun kâffe-i kararlarında onun da re'yi var idi. bu cihetle bazı mevâdd-ı âdiyede ve meşâgil-i kesîrem hasebiyle komisyona müracaat olunacak bazı mevâddı Mahmut Paşa'ya beyan ederek istihsâl-ı re'y olunurdu.*" demişti (BOA, Y.EE 141/60). Böylece Mithat Paşa'yı inkâr ediyor konumuna sokarak, onunla ilgili şüphelerin çoğalmasını sağlamıştı.

Sultan Abdülaziz'in uzun süreden beri para ve mal biriktirmeye düşkünlüğü bilinmektedir. Bu nedenle hal'inden sonra bu servetin miktarı ve ne olduğu tartışma konusu olmuştu. Aslında Sultan'ın hal edilmesinden sonra servetinin saltanatın malı olduğu için muhafaza altına alınması gerekliydi. Hal'den sonra komisyon üyeleri devlet hazinesinin sıkıntılı durumunu düzeltmek için bunlara el konulması görüşündeydi. Nakit, mücevherler ve kıymetli eşyalar komisyon üyeleri tarafından Beşiktaş Sarayı'nda mühürlenerek muhafaza altına alınmış ve bir deftere kaydedilmişti. Bu defter de mabeynci olması nedeniyle Nuri Paşa'ya verilmişti. Ancak kargaşa ortamında bu iş ihmal edilmiş ve böylece Nuri Paşa ile V. Murat'ın annesi Şevkefza Sultan tarafından kıymetli eşya ve mücevherler çeşitli yerlerde bulunan kasr ve köşkerlerin eşyalarından ve hayvanlardan istediği kadarını zimmetlerine geçirmek suretiyle gasp edilmişti (Mahmut Celalettin, 1983, s. 124-126; Terzi, 2011, s. 81). Komisyon reisi olan Mithat Paşa durumu haber almış, Sultan Murat'ın validesinin emri ile bu mücevherattan aşırabildiği kadarını aşırıktan sonra tutulmakta olan mücevherat defterinin de Nuri Paşa tarafından ortadan kaldırıldığını öğrenmişti. Nuri Paşa ise V. Murat'ın kılıç ve sorgucunda kullanılmak üzere bu mücevherattan bir kısmının alındığını söylemişti. Mithat Paşa bu olaydan sonra Nuri Paşa'ya güvenmeyerek sadrazam Rüştü Paşa'ya bu işin içinde bulunmayacağını söyleyerek komisyondan çekilmişti (Uzunçarşılı, Mithat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, 2000, s. 69). Bu olay Yıldız Mahkemesi tutanaklarına da yansımıştı. Mithat Paşa'nın ifadesi Nuri Paşa ve Valide Sultan'ın bu serveti el altından yağmaladıkları yönünde olurken, Nuri Paşa durumu inkâr etmişti.

Mithat Paşa'nın ifadesi üzerinden gidilerek, Nuri Paşa'ya saray işleriyle kendileri ile Mahmut Paşa'nın ilgilendiğini, komisyona ve Mithat Paşa'ya danışılmadığı söylenmiş, nakit ve mücevherat konusu tekrar gündeme getirilmişti. Nuri Paşa, V. Murat'ın tahta çıktığı günlerde onayladığı hal' heyetinden oluşan bir komisyonun saraydaki harem odalarını teftiş ettiğini ve milletin malı olarak gördükleri pek çok mücevher, kıymetli eşya, senet, şimendüfer ve konsolidi müsadere edileceği gerekçesi ile mühürlediğini belirtmişti. O günden sonra da sarayda bulunan bu komisyonun haberi olmaksızın hiçbir şeye dokunulmadığını da ifade etti. Sözlerine "*Konsilide ve şimendüfer sandıkları derûnunda zuhur eden pusulalar hesap olunarak cülusun tahminen ikinci veya üçüncü günü maliye hazinesine gönderildi. Nukud-ı mevcûde olan doksan bu kadar bin lira hazineye gönderilmeyerek kâmilen saray-ı hümayunda kaldı. Ve Ceyb-i Hümayun defterinde muharrerdir. Ve bu akçeden evvelki ifademde sebk ettiği veçhile kırk şu kadar bin lira asâkir-i şâhâne'ye cülûs bahşişi namıyla verildi*" diyerek devam etti (BOA, Y.EE 18/31-4).

Mustafa Çavuş, Cezayirli Mustafa ve Hacı Mehmet'in gelişlerini de şu şekilde anlattı: "*Bu adamların Sultan Aziz merhumun dairesine me'mur olduklarını irade-i seniyyesini Seyyid Bey getirdi. Valide sultanı idhal edişim valide sultana olan husumeti Kürt Mustafa'dan muahharan işittiğim cihetle âtide bu iradenin içine sokuşum adalet-i veliyy-i ni'metimizin ikmalî içindir. Seyyid Bey bu iradeyi getirdiği*

vakit bu adamları sual eyledim. Cevabında ısmarlamış olduğunu ifade ile geldikleri vakit getireceğim dedi. Sonra bunlar beraber geldiklerinde geleni benim yanıma getirdi. Bunların emniyetli ve sadık olup olmadıklarını sual ettim. Bunlar efendimizin emniyetli adamlarıdır. Valide sultan da bilir, efendimiz de bilir dedi. Evvela Mustafa Çavuş'u getirdi. Feriye'ye yüz lira maaşla nasbı iradesini tebliğ etti. Ve kendisine hüsn-i hizmet ve sadakat edeceğini beyan eyledim. Asıl me'muriyet vazifeniz Sultan Aziz aklınca bir parça hiffet geldiğinden bir kaza ve tehlike olmamaklık için oraya me'mursunuz dedim. Ve bu aklınca olan hiffeti dahi kulunuza irade ile beraber Seyyid Bey söyledi. Ve odada dahi Seyyid Bey ile ben ve Mustafa Çavuş vardı. Ve bu adam çıkarıken "Sultan Aziz kuvvetlidir. Mahsus bu adamları intihab ettik" dedi. Ve Mustafa'ya da bir kaza zuhurunda kollarından yakalarsın diyerek beraber çıktılar. Diğer Hacı Mehmet ve Mustafa'yı da beraber getirerek bunlara da bâlâdaki talimatı verdim. Ve bunlar da çıkarır iken "Sultan Aziz'in cinnet halini ifşa etmeyiniz ve etmeyeceğinizden eminim. Çünkü yemin ettiniz" diye Seyyid Bey söyledi. Ba'de odadan çıktılar. Sonra müdür odasına gittiler. Ondan sonra Süleyman Ağa dahi dört harem ağası ile gelip onların dahi Feriye'ye memur olduklarını söyledi. Ve bunların vazife-i me'muriyetleri de içerüce olacak hizmetlerde bulunmak ve muhâberat-ı mükâtebâta dikkat etmek bu vazifeler dahi tebliğ olundu. Ve bu harem ağaları geldiğinde Seyyid Bey dahi odada idi. Harem ağalarıyla diğerleri dahi beraber gönderileceği cihetle Müdür Ahmet Ağa vasıtasıyla diğerleri de celp olundu. Ve bunlar da bâlâda zikr olunduğu veçhile hüsn-i sûretle hizmet etmeleri ve Raşit Paşa maiyyetinde olduklarını ve Fahri Bey'in aciz kalıp da bunları isteyecek olur ise muhafaza için bunları o vakit içeriye getirmelerini Seyyid Bey'in ifadesi üzerine tebliğ eyledim. Ve bundan sonra elbise bahası namıyla kendilerinin talebi üzerine bende Seyyid Bey'den sual ettim ki; bunlara ne miktar verelim? Bir istîzan edin? dedim. " siz otuz lira veriniz de sonra ben istîzan eder, iradesini getiririm" dedi. Ben de "iradesi gelinceye kadar maaşlarına mahsuben veririm dedim ". O veçhile ya ben vermem (verdim) veyahut verildi. Çünkü tahattur edemiyorum ve merkumlara yüzer lira maaş tahsis olunması ise ayda bir def'a hanelerine gideceklerinden içindir. Ve bunları da Seyyid Bey mi gönderdi? Ben mi gönderdim? Hayli zaman mürur ettiğinden tahattur edemiyorum. " diyerek bu adamlara söylediklerini tekrarlamıştı. Nuri Paşa V. Murat'ın cülusundan birkaç gün sonra konsilide ve şimendüferlerin maliyeye gönderildiğini, nakitlerin ise sarayda kaldığını, Ceyb-i Hümayun Defteri'ne kayıt olunduğunu söylemişti. Bu kaleminden cülus bahşışı verildiğini ve Feriye Sarayı'na gönderilen kişilerin paralarının da buradan verildiğini ifade etmişti. Sultan Abdülaziz'in ruh durumu iyi olmadığından ve sultanın güçlü ve kuvvetli oluşundan dolayı onu korumak için bu adamların Feriye Sarayı'na gönderilmek istendiğini belirtmişti. Ayrıca Sultan Abdülaziz'in yanında bulunan palayı da bu nedenle aldıklarını ifadesine eklemiştir (BOA, Y.EE 17/22-4, BOA, Y.EE 17/22-2, BOA, Y.EE 17/22-3).

Nuri Paşa'nın ifadelerine bakıldığında, önce emin olarak başladığı cümlelere daha sonra muğlak cevaplar vererek ya da hatırlayamadığını söyleyerek devam ettiği

görülmektedir. Bunun nedeni baskı altında bulunması ve suçtan sıyrılmak için mahkemenin sorularını onaylar nitelikte cevaplar vermesi olarak yorumlanabilir.

Yukarıda sorgu metinlerinden anlaşılacağı üzere Nuri Paşa'nın sorgu ifadeleri çeşitli tarihlerde bazen aynı konular üzerinden defalarca alınmıştır. Mahkemeyi onaylar nitelikte cevaplar veren Nuri Paşa baskı altında ve alacağı cezanın korkusuyla V. Murat ve validesini, hal' heyetini, Seyyid Bey'i defalarca suçlayıcı ifadeler vermiştir. Hatırlayamasa da ifadelerine çok emin cümlelerle başlamış ve daha sonra aslında çok da hatırlayamadığını söylemiştir.

Damat Nuri Paşa'nın Sultan II. Abdülhamit'e Arizaları

Nuri Paşa, yargılanması sırasında II. Abdülhamit'in affına mazhar olabilmek için saltanat ailesine mensup olmasının avantajını da kullanarak çeşitli tarihlerde beş adet ariza sunmuştur. Bu arizalarda Sultan II. Abdülhamit'e övgüler yağdırmıştır. Bunlar kendi el yazısı ile yazılmış olup 20-21-22-23 Haziran ve 8 Temmuz 1297 tarihlidir. Yazısındaki karalamalardan ve kurduğu bozuk cümlelerden yoğun bir baskı altında olduğu anlaşılmaktadır.

Kendini savunduğu, tekrar tekrar af dilediği bu arizalarından 20- 21 Haziran 1297 (2- 3 Temmuz 1881) tarihli olanında, Sultan Abdülaziz'in katlinde hiçbir rolü olmadığını, böyle bir düşünceyi aklından dahi geçirmedini dile getirmiştir. Seyyid Bey tarafından getirilen bir iradeyi icra ettiğini, V. Murat, Valide Şevkefza Sultan, Hüseyin Avni Paşa ve Seyyid Bey'in Sultan Abdülaziz'e garazları olduğunu ve bunu herkesin bildiğini söyleyerek bu kişileri suçlamıştır. Kendisinin bu haremağaları mevzuunda da bir suçu olmadığını, Valide Sultan'ın emirleri doğrultusunda gittiğini söyleyerek tekrar tekrar affedilmesi için yeminler etmiş ve yalvarmıştır (BOA, Y.EE. 17/24-1,BOA, Y.EE 17/24-6,6).

Nuri Paşa 21 Haziran'da bir ariza daha vermiştir (Bkz: Ek 3). Bu arizasında ise Sultan Abdülaziz'in hal' meselesinde aleyhte olduğunu öncelikle ifade etmiştir. Bu tür işlerin askeri kuvvet yoluyla yapıldığını, ancak kendisinin bu olay sırasında askeri bir rütbesinin bulunmadığını söyleyerek zaten işe dâhil olmasının mümkün olmadığından bahsetmiştir. Nuri Paşa askeri rütbesini V. Murat'ın tahta geçmesinden sonra aldığını ve bunun Ceyb-i Hümayun defterinde görüleceğini açıklayarak hal olayı ile ilgisinin olmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca V. Murat Dolmabahçe Sarayı'na geldiği sırada kendisinin Serasker Avni Paşa'nın arabası ve kayığını kullanarak saraya geldiğini, Numan adlı bir kayıkçının da buna şahit olduğunu, isterlerse bunu da bu kişiden öğrenebileceklerini ifade etmiştir. Kendisinin bu sırada ikinci mabeyn müşiri olduğunu ve sadece verilen emirleri uygulayan bir kişi olarak sorumluluğun Hüseyin Avni Paşa ve Seryaver Mustafa Paşa'da olduğunu dile getirmiştir. Arizasında, V. Murat, Valide Şevkefza Sultan ve Avni Paşa arasındaki yakın ilişkisine de dikkat çekmiş, bunların kendi aralarında sürekli sohbet ettiklerini söylemiştir.

Aslında Nuri Paşa'nın ve eşi Fatma Sultan'ın, Hüseyin Avni Paşa'nın ailesi ile yakın ilişkiler içinde olduğu bilinmektedir. Hüseyin Avni Paşa'nın kızı evlenirken Fatma Sultan ona bin liralık hediye takmıştı. Hüseyin Avni Paşa ile Nuri Paşa'nın arasındaki muhaberat Tophane-i Amire kaymakamlarından İsmail Paşa aracılığı ile gerçekleşmiş, bu sayede sık sık Haydarpaşa'daki köşkte yahut Kurbağalıdere'de toplantılarda görüşmüşlerdi. Ayrıca Hüseyin Avni Paşa'nın hanesi yandığında, Fatma Sultan buraya pek çok hademe ve hizmetçi göndermiş, hatta Paşa'nın ailesini Mercan'daki sarayında misafir etmişti. Onlar için 2000 liralık esvap, yorgan, döşek masraf etmişti (BOA, Y.EE 85/5).

Nuri Paşa bu arızasında sanki Hüseyin Avni Paşa ile ilişkisini reddetmiş, dikkatleri daha ziyade V. Murat ve validesi üzerine çekmek istemiştir. Feriye Sarayı'nın muhafazasından V. Murat'ın iradesi ile Avni Paşa'nın sorumlu olduğunu dile getirmiştir. Kendisinin Feriye Sarayı'na tamir için gittiğinde askeri bir rütbesinin olmadığını ta ki Yıldız'a geldiğinde kendisine askeri rütbe verildiğini tekrar dile getirmiştir. Sultan Murat'ın tahta çıkışı sırasında askere verilen ihsanların ve yemeklik sıfatıyla verilen akçelerin hepsinin Ceyb-i Hümayun defterinde kayıtlı olduğunu ve ispatının bu deftere bakılmakla mümkün olacağını söylemiştir. Mahmut Paşa'nın da, kendisinin de hal' olayında bir dahlinin olmadığını ifade etmiştir. Arızasında Serkurenalık makamında bulunan Seyyid Bey'den şikâyet ederek onun "fırıldak" yapılarak çok iş çevirdiğini söylemiştir. Onun zamanındaki ihsanların kimlere verildiğinin, defterden anlaşılacağı üzerinde durmuştur. Pehlivan Mustafa'nın ve diğer kişilerin deftere kaydedildiğini, bunun da V. Murat'ın iradesi ile olduğunu söylemiştir. Nispetiye Meselesi'nden ise o gün haberi olduğunu, önceden hiçbir şey bilmediğini belirtmiştir. Hırvatlardan ise haberinin olmadığını ve duymadığını ifade etmiştir.

Nuri Paşa bu arızasında mücevherat meselesine de değinmiştir. Mithat Paşa başkanlığında kurulan komisyon ile birlikte bütün odaların gezildiğini, mücevherlerin görüldüğünü, bunların oldukları yerlerde bırakılarak kapıların kilitlendiğini, anahtarların da Darrüssade Ağası'na teslim edildiğini belirtmiştir. Kapıya da bir asker konmuştur. Sandıklar geçirileceği vakit de komisyondan izin alınarak, kapının anahtarının bulunduğu Seyyid Bey, mührü taşıyan kendisi, nöbetçi zabıt ve Seyyid Efendi ya da Ethem Paşalardan birisinin bulunduğunu ancak bu durumda açıldığını öne sürmüştür. Darrüssade Ağası'nın getirdiği çantayı bile kendisinin muhafaza ettiğini, oradaki mücevheratı kullanarak Sultan'ın giyeceği kıyafetteki sorgucun ortasındaki güneş için gerekli taşları bile komisyona danışarak aldığını, diğer mücevheratın mühürlü olduğundan çantadaki mücevherlerin kullanıldığını söylemiştir.

Nuri Paşa, Seyyid Bey'in getirdiği bu adamları irade üzerine aldığını, Sultan V. Murat'a bazı evraklar imzalatıp odasından çıkarken merdiven başında Sultan Abdülaziz'in vefatını öğrendiğini ve sultanına durumu arz ettiğini, kendisinin olay mahalline gittiğinde ise Hüseyin Avni Paşa'nın orada bulunduğunu ve birtakım doktorların muayene için orada bulduklarını söylemiştir. Bu doktorlar arasında Ömer

Efendi ve Marko Paşa'nın da olduğunu söylemiştir. Hatta Ömer Efendi Abdülaziz'i sultan olarak tanımayarak naaşını muayene etmek istememiştir. Kendi sultanının V. Murat olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hüseyin Avni Paşa sinirlenerek onun askeri nişanlarını sökmüştür.

Nuri Paşa kendisinin devamlı mabeynde kaldığını, çok fazla dışarıya çıkmadığını ifade etmiştir (BOA, Y.EE 17/24-2, BOA, Y.EE 17/24-3, BOA, Y.EE 17/24-3,2). Paşa'nın devrik cümleler kullanması, olayları konudan konuya atlayarak anlatması, sık sık tekrarlarla düşmesi, arızasını ne kadar baskı ve stres altında kaleme aldığını göstermektedir.

Nuri Paşa'nın 23 Haziran 1297 (5 Temmuz 1881) tarihli arızasında ise kendini savunarak iradeyi Valide Sultan'ın verdiğinden ve Seyyid Bey'in getirdiğinden bahsetmiştir. Aldığı talimat doğrultusunda hareket ettiğini, Cezayirli Mustafa'yı bu iki adamın başına amir ettiğini, bunların ayda bir evlerine gitmek koşuluyla yüzer lira aylıkla alındıklarını ve kendilerine verilen sırrı asla açığa dökmemeleri yönünde talimat verdiğini söylemiştir. Bu sırada odada haremağaların da bulunduğunu sözlerine eklemiştir. Bunların ellerine 30'ar lira elbise parası verdiğini de kabul etmiştir. Sultan Abdülaziz'in vefatı günü Hüseyin Avni Paşa'yı gördüğünü ve onun bu durumu halkın kendinden bildiği yönünde kaygılı olduğunu anlatmıştır. Ortada bulunan çakı meselesi hakkında ise Seyyid Bey tarafından yapılmış olabileceğini dile getirerek, Seyyid Bey'i suçlamıştır. Hal' sırasında Sultan Abdülaziz'in yanında bir pala olduğunu, Dolmabahçe Sarayı'ndaki eşyaların naklinin ve muayenesinin Süleyman Ağa aracılığı ile yapıldığını, Sultan Murat'ın, Valide Sultan'ın, Avni ve Ahmet Paşaların, Sultan Abdülaziz'e olan kin ve öfkelerinin halk tarafından bilindiğini tekrarlamıştır. Görüldüğü üzere burada da Seyyid Bey, Hüseyin Avni ve Kayserili Ahmet Paşaları suçlamaktadır (BOA, Y.EE 17/24-4, BOA, Y.EE 17/24-5).

Nuri Paşa'nın 8 Temmuz tarihli bir başka arızası ise oldukça kısadır. Adı geçen üç adamın Feriye Sarayı'na gönderilmesine dair Sultan V. Murat'ın iradesinin, Seyyid Bey tarafından Valide Sultan'dan alınarak kendisine getirildiğini ve verilen talimat doğrultusunda uyguladığını dile getirmiştir (BOA, Y.EE 17/23).

Nuri Paşa her ne kadar Sultan II. Abdülhamit'e yalvarmış yakarmış, olaylarda hiçbir suçu olmadığını dile getirmiş, hatta suçu V. Murat, Valide Şevkefza Sultan, Seyyid Bey ve komisyon üyeleri üzerine atmışsa da çabaları boşa gitmiştir. Önce idam cezasına sonra cezası hafifleterek ömür boyu hapse dönüştürülmüştür. Osmanlı Devleti'nin o dönemdeki Hicaz Vilayeti'ne bağlı Taif Kalesi'nde cezasını çekmek üzere İstanbul Vapuru ile yola çıkarılmıştır.

Sonuç

Sultan Abdülaziz'in nasıl öldüğü konusu günümüzde de gizemini korumakta ve tartışılmaktadır. Ancak II. Abdülhamit'in bu durumu kendi sarayının bahçesinde

kurduğu Yıldız Mahkemesi ile intihar olmadığı, cinayet olduğu yönünde hukukileştirme çabaları açıkça görülmektedir. Mahkemenin kuruluş amacı, mahkemede görev yapan kişiler, sorgulama yöntemleri, padişahın istediğinde sorgu sürecine müdahil olabilmesi ve yönlendirebilmesi gibi durumlar göz önüne alındığında olağanüstü şartlarda yapılan bu mahkemenin adalet ve tarafsızlığı da tartışmalıdır.

Sultan II. Abdülhamit'in tekrar tahta geçme ihtimali karşısında rakip olarak gördüğü V. Murat'ın ve annesinin halk içinde itibarını düşürmek, kendinden önceki iki padişahın akıbetine uğramamak ve siyasette kendi ayağına dolanabilecek ya da kendi saltanatını zorlayacak kişileri yok etmek amacıyla kurduğu bu mahkemenin sonuçları da pek çok kişi için acı olmuştur. Mithat Paşa, Rüşti Paşa gibi o devre damgasını vurmuş pek çok önemli şahsiyetin yanında Damat Nuri Paşa da Yıldız Mahkemesi'nde yargılanmıştır.

Damat Nuri Paşa, saltanat ailesinden olduğu için aslında çok da itham edilmek istenmemiştir. Ancak kendisi dönemin mabeyncisi olduğu için ifadesine başvurulmuştur. Daha ziyade Feriye Sarayı'na alınan üç kişi ve haremağaları, Nispetiye Meselesi, Abdülaziz'in nakit ve mücevherleri üzerinden sorgusu yapılmıştır.

Nuri Paşa'nın ifadelerini baskı altında ve stresli bir ruh durumunda verdiği gerek yazısından gerek ifade şeklinden anlaşılmaktadır. İfadelerinde kendisinin sadece emir kulu olduğunu, verilen emirlerin uygulayıcısı olduğunu söylemesi, her ne kadar sonradan düzelte de önce Mahmut Paşa'yı, sonra Seyyid Bey'i, Mithat Paşa'yı ve komisyonu suçlar nitelikte ifade vermesi dikkat çekicidir. Bütün olayların sorumlusu olarak bu kişileri ve komisyon üyelerini göstermiştir. Komisyon kelimesini bile sanki bir suçu işlemek için bir araya gelmiş insan topluluğu niteliğinde kullandığı izlenimini vermektedir.

Verdiği ifadeler sonucunda her ne kadar kendisinin suçsuz ve günahsız olduğunu söylese de Nuri Paşa, suikastçılarla işbirliğiyle suçlanarak idama mahkûm edilmiştir. Sonra bu mahkûmiyeti ömür boyu hapis cezasına çevrilmiştir. II. Abdülhamit kendisi için tehlike teşkil edecek kişileri ortadan kaldırma yolunu tercih ederken bazı kişileri feda etmekten çekinmemiştir. Bunlardan biri de saltanat ailesine mensup olmasına rağmen Nuri Paşa olmuştur. Nuri Paşa, suçsuzluğunu savunurken, Yıldız Mahkemesi iddianamesini onaylar nitelikte verdiği ifadelerle tarihe geçmiştir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Boa), Hariciye Nezâreti. Mektubî Kalemî Belgeleri (Hr.Mkt) .

Boa, Ali Fuat Türkgeldi Evrakı (Hsd.Aft)...Hsd. Aft

Boa, Yıldız Sarayı Arşivi Yıldız Esas Evrakı (Y.Ee).

Hatırat, Araştırma Eserleri Ve Makaleler

İbretnümâ, Mabeynci Fahri Bey'in Hatıraları. (1989). İstanbul: Türk Tarih Kurumu.

Koloğlu, O. (2001/5). Dönemin Basınına Yansıyan İddia ve Söylentilerle Abdülaziz'in Tartışılan Ölümü. *Popüler Tarih* , 28 -33.

Ahmet Lütfi, (1984/IX). *Vak'anüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi, C.IX, Haz: M.Münir Aktepe.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Mithat Paşa. (1997). *Yıldız Mahkemesi ve Tâif Zindanı, Mirat-ı Hayret.* İstanbul: Temel Yayınları.

Mahmut Celalettin. (1983). *Mirat-ı Hakikat, Tarihi Hakikatlerin Aynası, Haz : Mehmet Miroğlu.* İstanbul: Hakikat Yayınları.

Osman Nuri. (2017/I ve II). *Bilinmeyen Abdülhamit, Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı, Abdülhamid'in Hususi ve Siyasi Hayatı .* İstanbul: Temel Yayınları.

Öztuna, Y. (2005). *Devletler Hanedanlar, Türkiye 1074-1990. C.II.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları .

Serkiz Orpilyan. (1326). *Sultan Aziz'in Katilleri.* İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası .

Şakir, Z. (1943). *Çırağan Sarayı'nda 28 Sene Beşinci Murad'in Hayatı.* İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu Yayınları.

Şehsuvaroğlu, H. Y. (2011). *Sultan Aziz, Hayatı, Hal'i,Ölümü.* İstanbul: Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayınları.

Şehsuvaroğlu, H. Y. (1951/20). Hürriyet ve Demokrasi Şehidi Mithat Paşa. *Resimli Tarih Mecmuası*, 889- 894.

Şehsuvaroğlu, H. Y. (1951/24). Sultan Mecid'in Küçük Kızı Fatma Sultan". *Resimli Tarih Mecmuası*, 1150-1153.

Terzi, A. (2011). *Sarayda İktidar Mücadelesi, Saray, Mücevheri iktidar, II. Abdülhamit'in bin bir zorluklarla Paris'ten İstanbul'a getirttiği mücevherlerin sonu ne oldu.* İstanbul : Timaş Yayınları.

Uysal, M. A. (2015). *Hüseyin Avni Paşa (1820-1876).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uzunçarşılı, İ. H. (1985). *Midhat Paşa ve Tâif Mahkumları.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uzunçarşılı, İ. H. (2000). *Mithat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları .

Yalçın, H. C. (1937/127). Meşrutiyet Hatıraları 1908-1918. *Fikir Hareketleri*.

EK: 1Yıldız Mahkemesi'ne girebilmek için kullanılan “duhûliye bileti” ve transkripsiyonu.(Bu bilet <http://sinanculuk.blogspot.com/2014/09/yildiz-mahkemesi-duhuliye-bileti-midhat.html> adlı siteden 22.01.2021)

Adliye

İngiltere Sefareti'ne

Numara 2	Malta Karakolhanesi'ndeki muhakemenin se-yir ve temasının me'zuniyetini hâvi duhuliye biletidir.	Tarih 30 Re- ceb sene 98 (28 Haziran 1881)
İsim ve şöhreti	Lord Dafrin	
Me'zuniyeti	İngiltere Sefiri bey	
Kangi (Hangi) devlet Tebaasından Bulunduğu	İngiltere	
İsim ve şöhret ve me'muriyeti bâlâda muharrer zevâta Malta Karakolhanesi'nde İcra olunacak muhakeme-i aleniyyeyi istima' eylemek üzere ruhsatı hâvi duhu-liye biletidir.		
Fi 15 Haziran sene 97(27 Haziran 1881)		
Me'mur	Kâtip	Binbaşı
Kâmil		Rauf

عَدْلِيَّةُ اَهْلِيَّةِ سَخَرَةِ

نومرو	نالقه قورقونلار حاكمه قورقونلار حاكمه	تاريخ
۷	تاريخ ۱۰ ص ۱۰	
اسم و شهرت	مرد و دافقيه	
مامورتي	انقده سفيره	
قبلي و نتيجه تيزي	انقده	
<p>اسم و شهرت و دافقيه با لوده محمد زاده نالقه قورقونلار حاكمه اجراء اولمجه محكمه عليه با استماع اهللك اوزره خصم حادي و خبر ليه تيزه ۱۰ ص ۱۰</p> <p>كبي كاس حادي</p>		

EK. 2: Duhûliye bileti temin ederek 16 Haziran 97'de(28 Haziran 1881) Malta Karakolhanesi'nde ki mahkemeleri izlemek için gelen dış devlet temsilcileri ve isimleri şunlardır (BOA, Y. EE 17.65.2.1):

NUMARA	İSİM VE ŞÖHRETİ	ME'MURİYETİ	HANGİ DEVLET TEBAASINDAN OLDUĞU
1	Mösyö	İngiliz Sefareti Baştercümanı	İngiltere
2	Sinerson		
4	Mösyö Blonket	İngiltere Sefareti	Rusya
6	Mösyö Makiyet	Başkâtibi	Almanya
8	Mösyö Şrörder	Rusya Sefareti Baştercümanı	Avusturya
10	Mösyö Vinav		Fransa
11	Mösyö Ortero	Almanya Sefareti	İtalya
12	Mösyö	İkinci Tercümanı	İtalya
13	Graçyani	Avusturya Sefareti	İran
14	Mösyö Dirtuni	İkinci Tercümanı	
15	Cevad Han	Fransa Sefareti ikinci	Romanya
18	Mirza Rıza Han	Tercümanı	Felemenk
22	Mösyö Oleniko	İtalya Sefareti ikinci	Belçika
23	Mösyö Kevin	Tercümanı	Amerika
	Mösyö Bartoks	İtalya Sefaret, Baştercümanı	
84	General Glozere	İran Sefareti Müsteşarı	Fransa
		İran Sefareti Başkâtibi ve Baştercümanı	Romanya
	Mösyö floriyan	Romanya Maslahatgüzarı	İngiltere
	Mösyö Dutiras		Fransa
	Mösyö Hanle	Felemenk Sefareti Baştercümanı	İngiltere
	Mösyö Domas		Fransa
	Mösyö İsmith (Smith)	Belçika Sefiri	
	Mösyö Lumoan	Amerika Sefiri	
	Mösyö Noble	Hip tarafınan Bi'l-vekâle müşarün-ileyhin duhuliyesiyle gelmiştir.	
		Korye Doryan Gazetesi Müdürü	
		Niyologos Gazetesi sahib-i intiyazı	
		İstanbul Gazetesi Başmuharriri	

		Tan Gazetesi Mümeyyizi Taym (Times) Gazetesi Mümeyyizi İstandoro Gazetesi Mümeyyizi Kredi Lyone Kumpanyası Müdürü Kredi Lyone Kumpanyası Me'murlarından	
--	--	---	--

Ek: 3: Damat Nuri Paşa'nın 21 Haziran 97 (3 Temmuz 1881) tarihli arizasının tercümesi

“Efendim, veliyy-i ni'metim Hudâ-yı lem-yezel hakkı için zerre kadar fi'l-i katilde el-ıyazen billâh medhal ve ma'lâmâtım olmadığını ve hiçbir taraftan mesmuatım ve hissiyatım olmadığı gibi el-ıyazen billâh nefsim için dahi böyle bir fi'l-i katilde bulunmaktığı asla hatırımdan bile geçirmem. Vazife-i müşiriyetim icraatı ise irade-i seniyyeyi getiren Seyyid Bey'e ve icrada dahi hissiyatım dahi olmayıp ancak irade-i seniyyeyi icra eyledim. Bu fi'l katilde gerek valide tarafından ve gerek Murat Efendi tarafından ve gerek Avni Paşa ve Ahmet Paşa ve Seyyid Bey tarafından bi'zzat bi'l-vasıta mesmuatım olmadığına vallahi ve hissiyatım dahi olmadığına gene (yine)vallahi şimdiye kadarki bâb-ı adalete girdiğim günün ikincisi bunu sübutiyetle mesmuum olduğuna vallahi aman padişahım, aman efendim Murat Efendi'nin ve valide sultanın ve Avni Paşa ile Ahmet Paşaların Sultan Aziz merhum üzerlerine olan adavetleri cümlelerin ma'lumu olduğu gibi bizzat veliyy-i ni'metim dahi pek iyi bilirsiniz böyle bir fiil de dahi Seyyid Bey'den başka diğer mahremleri olamaz. Bu da efendimizce de ma'lum-ı şahaneleridir. Kulları ise müşiriyette bulundum. Bir emir kulu olduğum için aldığım irade-i seniyyeyi icra eyledim. Aldığım irade-i Seniyyede Seyyid Bey var ve birde kulları. Başka Allah'tan gayri kimse yok. İrade-i seniyyenin ispatına hacet göremem, Veliyy-i ni'metime şunu haddim olmayarak arz ederim ki; bu mes'ele-i cinayetten asla medhal ve ma'lumatım yoktur. Eğer sehvi lisanımdan derece-i sübut olacak olur ise vallahi bi-gayri hakkın birtakım iftiralarla dahil olmuş olacağım. Ben irade-i Seniyye aldım, Seyyid Bey'den. Allah hazır idi. Sair sübutları nefsim için şahadet bilirim. Huzûr-ı Hümayunlarına bu vasiyet-namemi takdim eylerim. Bu iftiralardan tevellüt edecek bir şahadeti huzûr-ı Rabbü'l-alemin de rütbe-i şahadetimle ityan eylerim. Çünkü dünyada nefsimi bi-gayri hakkın kürek cezasıyla veya idam cezası ile mahkûm eylemek kullarınca asla kabul olunur mevâddan olmadığı gibi padişahım efendim dahi merhamet-i şahaneniz razı olmaz. Kulları katil değilim, âmir değilim. Şerik dahi değilim. Ancak emir kuluyum. Aldığım irade-i seniyyeyi icra eyledim. Yalnız bir icradan ibarettir. Birinci gece vermiş olduğum

istintak-ı hususide ve gerek şimdiye kadar verdiklerim istintaklarda garaz ve nefsaniyetimi çıkardığım gibi bu son defa olarak da valide sultan ile diğer valide beynindeki adavetleri dahi çıkardım. 20 Haziran tarihli son def'a verdiğim beyannamemden ve ihraç eyledim. Ve ve ta'limat-ı aleniyye verdiğim vakit umumu hazır eylediler ki harem ağaları dahi hazır oldukları hatırıma geldi. Ve valide sultanın verdiği emir ile Raşit Paşa'ya gitmekliğim dahi vazife-i müşiriyetim icraatındandır. Bunun için dahi hiçbir mes'uliyette nefsi, bulundurmam. Allah nâzır. Veliyy-i ni'metim hazır-ı huzûr-u hazreti padişahime böylece arz eylerim. Sâye-i şahanelerinde garazsız olarak icra-yı vazife-i müşiriyetim bunlardan ibaret olduğunu ve başka bir ifadem olmayıp bu son def'a bilâ-garaz velâ ivaz olarak vallahi beyan eylerim. Ve bu son def'a olarak kendi kalemin ile yazdığım istikamet-i vicdanım hiçbir vakitte bir fi'l-feciadanın gerek tertibatında ve gerek müzakeratında ve gerek filiyatında Allah bulundurmasın. Bulunmadım ve hissiyatım dahi olmadığına vallahi dünyada kiraet-i hümayununuz ile dahi hakkaniyet ve merhamet-i vicdâniyye-i hümayununuza arz eylerim. Ahirinde dahi Cenâb-ı Vâcib-i Teala huzurunda mahkeme-i kübrada kiraet edeceğim budur. Hemen Cenabı Hak hakkı izhar eylesin. Sâye-i adalet-i padişahide her ne suretle karar verilir ise gene merhamet-i şahanelerine sıhriyyetimi takdim ile böyle bir fecia içinde namus-ı sıhriyyetimi hak-ı pay-i hümayununuza arz ve namus-ı zatiyemi dahi merhamet-i şahanelerine takdim eylerim. Aman padişahım aman. Veliyy-i ni'metim bi-gayr-i hak göreceğim her ne ceza olur ise kulları emir kuluyum. Aldığım irade-i seniyyeyi icra eyledim. Yalnız icradan dolayı terettüp edecek cezadan dahi nefsimi merhamet-i padişahime takdim eylerim. Ve hin-i icrada dahi Vallahi niyet-i halisamla icra eyledim. Aman efendim aman mübarek kalbi hümayununuzun merhamet ve şefkat-i şahanesine bu terahhum-name-i acizi olarak takdim eylerim. Vallahi pek bir-gayr-i hakkın gideceğim. Böyle bir fülde bulunmayacağımdan nefsimden, vicdanımdan eminim. Padişahım dahi me'mul buyurmayacağından vicdanım Allah için şahittir. Aman efendim bu fi'l-feciadan kurtar. Sâir surette hayatımı kurban olarak takdim ederim efendim padişahım. Fi 21 Haziran 97. Kulları Nuri” (BOA, Y.EE., 17.24.1.1,BOA, Y.EE 17.24.6.6.1)

Ek 4: Damat Nuri Paşa'nın 4 Nisan 1397 tarihli ifadesi (BOA, Y.EE 141/39-3)

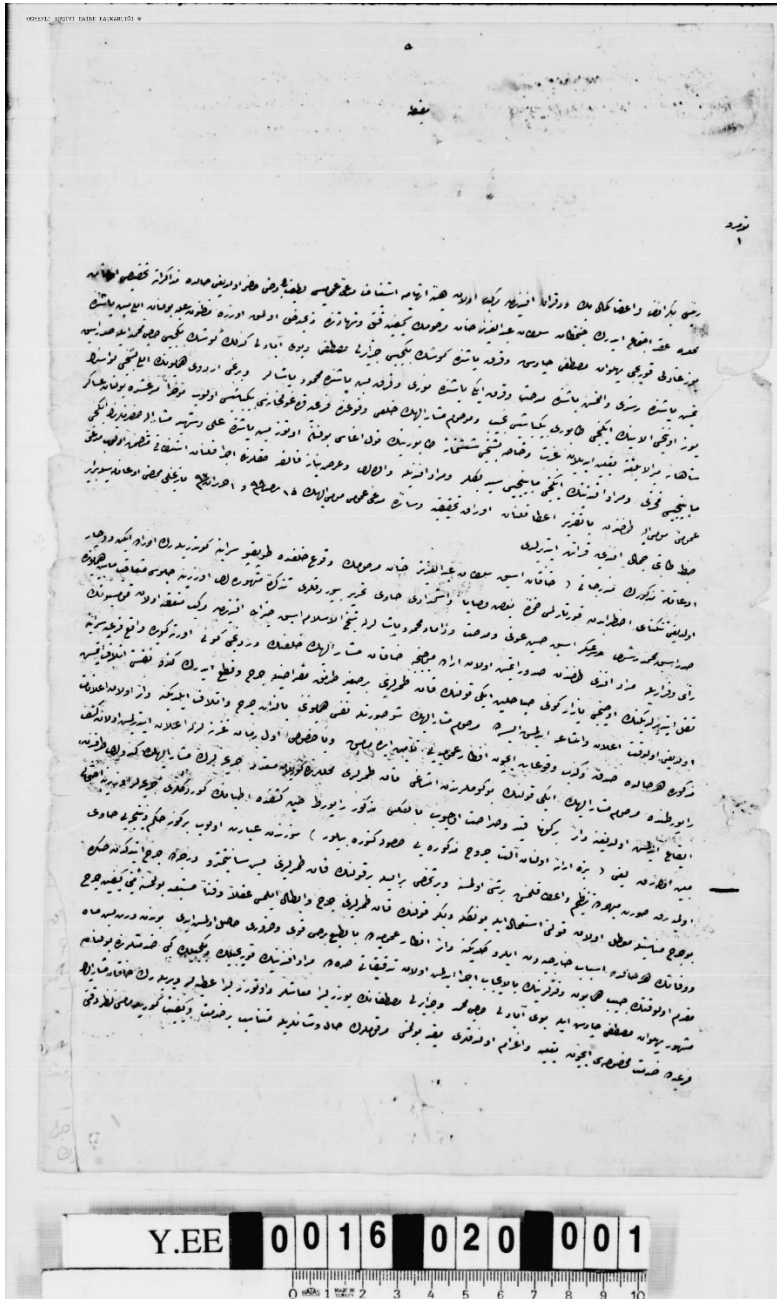
2

فریدسرای همی یون اوز مینه محمود یاشاندان ننه رت و عاقوبتی واری ایلی فرعی
 کوندر یونده ایلم مطقی و هاجن محمد فخران هقده محمود یاشاندان معلومان و اوج
 ورتومان ادر اگوندر مکده اصل مقصد اری و مقوم اوج شخصیت فرعی کوندر
 فرعی میرا هجی دهم اولرده کور وضع ایلدی و مقوما کیمده فرزند انقی ایلدی
 موصت و ساری و عونی یا شالار طوا حاشینان دمی اعزاز اولسا اوج شخصی هقده
 معلوظتر واری ایلی ایسته بوا شلیم اوجی اولرده یا اعلت بوران

سینه کیم اکر ضرورت علم و دقتند یان چو نه زمانه مرد ایشیر اولرند بونجه
 هر بر اوجی دفعه خالار کیمور بنا و عیم برنجی اناوه صده فرقه ایشیر اولرند
 و هر ایل محمود یاشانده بیکر اوز ضرورت و قاندر اول فرعی دفعه رتاشانده یون
 نصیب اولندی و حق حصصه و دویغی ساری همی بوننده فرعی کوندر یونده یا شاد اوجاری
 بوندر محمود یاشاندان معضیم اوج اولدی و دوق دمی اکر سینه دیکر اوز ضرورت
 و کون سینه در ساران کای فایده کای یا اولر و سینه سینه دیکر اوز ضرورت
 حکمه فرعی ننه قلیب سینه مامور محمود یاشان اولدی ایلم مطقی و هاجن محمد فخران
 فریدسرای بونده با اناوه سینه مامور نصیب اولر و فرعی اوج فرعی ایشیر و هر ایل
 محمود یاشاندان معلومان و ارایدی نیا اوج شخصیت اوج طومر حله یا یون کوندر
 کوندر سیم بالاره بیان ارا اناوه اوج شخصیت فرعی کوندر مکده یا صومعه
 بینه اوجی بولدر مکده موقومان فرعی کوندر مکده اوجی ایشیر و هر ایل
 اوجی اناوه بوندر بولدر مکده مامور و ارایدی اوجی شخصیت فرعی کوندر
 کوندر سیم حقیقی اوجی مکده ساری و کوندر محمود یاشان ایشیر اناوه ایشیر
 قرار و بولدر با اناوه سینه بوندر معاصره ایشیر کوندر بولدر ایشیر ایشیر
 اولر و ایشیر ایشیر محمود یاشان سینه سوال ایشیر سینه ایشیر ایشیر
 ایشیر ایشیر ایشیر و اناوه سینه دینده ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر
 بود اوج شخصیت فرعی کوندر مکده معضیم ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر
 حاجید معضیم ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر
 ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر
 کوندر دینده سینه دینده ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر
 ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر ایشیر

2 vorok
 Y.EE 141/39 3 (2 shif boz)

Ek 5: Yıldız Mahkemesi mazbatasından bir sayfa (BOA, Y.EE 16/20-1)



Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 419-441

MUZAFFERÎLER TARİHİNDE ŞAH ŞÜCA (1358-1384)

Shah Shuja in The History of Muzaffarids (1358-1384)

(Makale Geliş Tarihi: 30.06.2021 / Kabul Tarihi: 29.07.2021)

Şaban Cem TÜYSÜZ*

Öz

Cengiz'in torunu olan Hülâgû Han'ın temelini attığı İlhanlı devletinin siyasi yaşamında 1316 yılında Ebu Saîd Bahadır Han tahta geçmiş onun vâris bırakmadan ölümü ile siyasi birlik dağılmış ve hâkimiyet küçük hanedanlar arasında paylaşılmıştır. Bu yerel hanedanlardan birisi de Muzafferîlerdir.

Muzafferîler hanedanının kurucusu Emîr Muhammed'in oğlu olan Şah Şüca hanedanının ikinci hükümdarıdır. Kardeşi Şah Mahmûd ile beraber, babaları Emîr Muhammed'in başarısız Tebriz seferi dönüşünde gözlerine mil çekip sürgüne göndermiş daha sonra da öldürmüşlerdir. Şah Şüca babasının vefatından sonra 1358 yılında 17 yaşında Şiraz'da Muzafferî tahtına geçmiştir. Hanedanının en parlak devri olarak kabul edilen bu dönemde Şah Şüca devleti yaklaşık yirmi altı sene yönetmiştir.

Şah Şüca tahta çıktıktan sonra kardeşi Şah Mahmûd'la aralarında sayısız iktidar mücadelesi yaşamıştır. Sultan Üveys'in 1374 yılında ölümü üzerine bölgenin hâkimiyetini elinde tutan Celâyirli Devletinde yaşanan iktidar mücadelesinden yararlanmak isteyen Şah Şüca, hayallerini süsleyen Hz Süleyman kadar bilge ve İskender kadar kudretli bir sultan edasıyla 1376 yılında başkent Tebriz'i ele geçirerek, Celâyirli tahtının kısa bir süre de olsa hâkimi olmuştur.

1353 yılına kadar katı bir Sünni hükümet oluşturan Muzafferîler, Şah Şüca dönemiyle birlikte dini konularda çok daha fazla hoşgörü göstermiştir. Toplumsal ve dini yasakları tümüyle ortadan kaldırarak sınır konulamayan, toplumsal etik kurallara aykırı bir yaşam şekli doğurmuştur. Bu durum toplumsal yaşamda sosyo-kültürel yozlaşmanın zirveye ulaşmasını sağlamıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Edirne/ TÜRKİYE. Asst. Prof. Trakya University, Faculty of Letters, Department of History, Division Of Mediaveal History, Edirne/ TURKEY. E-mail: ctuysuz70@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1470-1839.

Yaşanan kültürel farklılık ve yozlaşma, sadece Muzafferî hanedanı için değil coğrafyanın tümü için geçerli bir durumdur. Bu durumun ayrıntılı bir incelemesi ve eleştirisinin de yapılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şah Şüca, Muzafferî, Şiraz, Şah Mahmûd, Timur.

Abstract

In the political history of Ilkhanid state that was established by grandson of Genghis, Hulagu Khan, in 1316 Abu Sa'id Bahadur Khan succeeded to the throne and upon his death without leaving any heirs, political union was dissolved and sovereignty was shared among small dynasties. One of such local dynasties were the Muzaffarids.

Son of founder of the Muzaffarids dynasty Amir Mohamed, Shah Shuja is the second ruler of the dynasty. Together with his brother Shah Mahmud, he blinded his father Amir Mohamed following his unsuccessful campaign to Tabriz and sent him to exile where he was subsequently killed. After his father's death Shah Shuja ascended to Muzaffarids throne in Shiraz in 1358 at the age of 17. Accepted to be the prime of the dynasty, Shah Shuja governed the state for about twenty- six years.

Following his ascension to the throne, Shah Shuja had power struggles with his brother, Shah Mahmud. Upon death of Sultan Uveis in 1374 Shah Shuja benefited from power struggle in Jalayirid State that occupied the region and captured its capital city, Tabriz in 1376 in the manner of the sultan of his dreams, wise like Suleiman and powerful like Alexander, occupying the Jalayirid throne even for a brief period.

Muzaffarids that established a stern Sunni government until 1353, demonstrated higher religious tolerance in Shah Shuja period. He removed all social and religious bans and formed an unlimited lifestyle contrary to social ethics. This caused socio-cultural corruption to peak in social life. The cultural difference and corruption was valid not just for the Muzaffarid dynasty, but for the entire geography. A detailed study and critic of this situation is called for.

Keywords: Shah Shuja, Muzaffarid, Shiraz, Shah Mahmud, Timur.

Giriş

Cengiz'in torunu olan Hülâgû Han'ın temelini attığı İlhanlı devletinin siyasî yaşamında 1316 yılında Olcaytu'nun ölümü (1304-1316) üzerine çocuk yaştaki oğlu Ebu Saîd (1316-1335) Bahadır Han, tahta geçmiş onun varis bırakmadan ölümü

(1335) ile siyasi birlik dağılmış ve hâkimiyet küçük hanedanlar arasında paylaşılmıştır. Bu yerel hânedanlar; Çobanoğulları, Celâyirîler, İncûlular, Serdabarîler, Kertler ve Muzafferîlerdir (İbn-i Battûta, 1376 hş., I/281-282; Muhammed Hasan Han, 1366-1368 hş., I/632-634, III/58-61; Spuler, Bertold, 1957, s.143-154; İkbâl, 1312 hş., s.365; Togan, 1981, s.231-232; Mişkûti, 1343 hş., s.260-263; Beyânî, 1345 hş., s.16; Boyle, "Ilkhans", 1968, V/413-414; Şâbîti, 1346 hş., s.306-307; Hakikat, 1360 hş., s.146-147; Meşkûr, 1372 hş., s.243-247; Zerrînkûb, 1375 hş., s.237, 254-255; Rûdgâr, 1376 hş., s.50-56; Smith, 1361 hş., s.75-76; Kutbî, 1364 hş., s.56-57).

Muzafferîler 1314 yılından 1393 yılına kadar İran'ın güneyinde hüküm sürmüştür. Ataları ilk İslam fetihleri sırasında Horasan'a yerleşmiş Araplardan olan aile XIV. yüzyılda hâkimiyetlerini Yezd, Fars, İsfahan ve zaman zaman Azerbaycan'a kadar genişletmiştir.

Hanedanın gerçek kurucusu sayılan Mübarizeddin Muhammed on üç yaşındayken babasının yerini almış, bir süre İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun tabiiyetinde kalmış daha sonra İlhanlı sultanı olan Ebu Saîd Bahadır Han'ın hizmetinde bulunmuştur. Ebu Saîd, bir süre sonra ona Yezd bölgesinin emîrliğini vermiş, (1318) o da bu tarihten itibaren bağımsız olarak hüküm sürmeye başlamıştır (Şabânkâreî, 1376 hş., s.310-312; el-Eherî, 1954, s.166-167; Âbrû, Lutfullah Hâfiz, 1317 hş., s.204-205; Semerkandî, 1372 hş., I/170-171; Mîrhând, 1338 hş., V/546-547; Hândmîr, 1362, hş., III/228; Kazvîni, 1363 hş., s.248; Muhammed Hasan Han, I/632; Browne, III/59; Spuler, s.148; İkbâl, s.355-357; Âzzâvî, 1936-1939, I/537-538; Râzî, 1334 hş., s.335; Ğanî, 1340 hş., I/34-39; Piriye, 1978, s.39; Boyle, V/415; Sümer, SAD I/1969, s.1-147, 1970, I/98; Smith s.110; Zerrînkûb, s.256; Rûdgâr, s.50-54).

İlhanlı Sultanı Ebu Saîd'in ölümünü takip eden siyasi karışıklık döneminde bölge hâkimiyeti için İncû hanedanından Ebu İshak ile yaptığı uzun savaşlardan sonra egemenliğini Yezd'den İsfahan'a kadar genişletmiştir. Muhammed, Kirman'ın son Kutluğhanı Kutbeddin Şah Cihan'ın kızı Mahdumşah Kutluğhan ile yaptığı evlilik sonucunda, Kirman ve İsfahan'ı da ele geçirmeyi başarmıştır. 1356'da Irak-ı Acem, Fars ve Kirman bölgelerinde İncû hanedanını mağlup ettikten sonra iyice güçlenmiş olan Muzafferî Devleti hükümdarı Emîr Mübarizeddin Muhammed Muzaffer¹, Azerbaycan ve Tebriz'i ele geçirmek amacıyla, 1359 yılı baharında kalabalık bir ordu ile Sultaniye'den Tebriz'e yöneldi. Verzigân bölgesinde Ahi Cuk ve Muhammed Muzaffer arasında yapılan savaşta Ahi Cuk yenilerek kaçtı. Muhammed Muzaffer Tebriz'i ele geçirerek Azerbaycan'a hâkim oldu. Yerel hanedanlara fetihnameler göndererek kendi adına hutbe okuttu (el-Eherî, s.183; İbn-i Haldûn, 1375 hş., IV/793; Şabânkârî, s.318; Mustevfî, 1372 hş., s.69; Kutbî, s.76-78; Âbrû,

¹ İbn-i Tağrîberdî, Cemaleddin Ebi'l-Mahâsin Yusuf, el-Menhelu's-sâfi ve'l-mustevfî bād el-vâfi, I-III, neşr. Muhammed Emin Sa'îd Abdulfettah Âsûr, Kahire, 1956-1984, III/117'de Şah Şüca olduğunu söylemiştir. Ancak bu doğru değildir.

s.238; Fasîh-i Havâfî, 1341 hş., III/92; Semerkandî, I/320-321; Mîrhând, IV/504-505; Hândmîr, III/292; Ğaffârî, 1343, hş., s.222; Müneccimbaşî, III/14; Vezîrî, 1375 hş., I/514; Howorth, 1876-1892, III/695-696; İkbâl, s.456; Âzzâvî, II/98; Ğanî, I/154; Beyânî, 1345 hş., s.35; Fâikî, 1375 hş., I/491).

Ancak Emîr Muhammed Muzaffer Tebriz’de sadece bir hafta kalabildi.² Celâyirli Sultan Üveys, Muhammed Muzafferî’nin Tebriz’i ele geçirdiğini öğrenince hiç vakit kaybetmeden Azerbaycan’a yöneldi. Tebriz’de ansızın Celâyirli ordusunun yaklaştığı haberi yayılınca Muhammed Muzaffer derhal Tebriz’i terk etti ve Isfahan’a çekildi.

Isfahan’a ulaşınca burada oğulları Şah Şüca ve Şah Mahmûd, babalarına isyan ederek önce onun gözlerine mil çektiler, Fars bölgesinde yer alan Kal’a-i Sefid’e sürgüne gönderdiler. 1364 yılında sürgünde iken vefat etmiş, cenazesi Meybud’daki Muzafferîye Medresesine defnedilmiştir (Şabânkâreî, s.319; Mustevfî, s.69-70; Âzzâvî, II/98-99, Kutbî, s.78-80; Âbrû, s. 238-239; Fasîh-i Havâfî, III/92; Semerkandî, I/322-325; Mîrhând, IV/505-510; Hândmîr, III/292-294; Vezîrî, I/514; Howorth, III/696; Zeyneloğlu, s. 70; İkbâl, s.457; Ğanî, I/154; Bosworth, 1967, s.162; Minorsky, İA, VIII/134; Vekîlî, s.250-251; Fâikî, I/491).

Muhammed Muzaffer’in Sultan Üveys’e karşı koymadan Tebriz’i terk etmesinin nedeni ona münecimlerin o yıl içinde kendisine güzel yüzlü ve uzun boylu bir gençten büyük bir bela geleceği varsayımlarıydı. Bunun üzerine Muhammed Muzaffer, bu sıfatların Sultan Üveys’te toplandığı ve bu belanın kendisine ondan geleceği endişesi ile hareket ederek derhal Tebriz’i terk etmişti (Mustevfî, s.69-70; Âbrû, s.238; Semerkandî, I/322; Mîrhând, IV/505; Hândmîr, III/292-294; Ğanî, I/155; Fâikî, I/492). Emîr Mübarizeddin Muhammed Muzaffer’in Tebriz’i terk etmesinden sonra Sultan Üveys başkentine geri gelerek hiçbir mukavemetle karşılaşmadan 1359 yılı içinde şehri ele geçirdi.

Şiraz’ın Fethi ve Muzafferîler Devleti’nin Celâyirli Devleti’ne Bağlanması:

Celâyirli Devleti’nin Tebriz ve Bağdat merkez olmak üzere Azerbaycan ve Irak-ı Arab’daki³ hâkimiyeti döneminde, Şiraz merkez olmak üzere Isfahan, Kirman, Eberkuh ve çevresinde kurulan Muzafferîler Devleti’nde ise saltanat mücadeleleri hâkimdi.

² Mîrhând, (IV/505), Hândmîr, (Habîbu’s-siyer, III/292), Howorth, (III/696), iki ay; Beyânî, (s.35), dört ay

³ Tebriz’in alınması ve Ahi Cuk’un öldürülmesinden sonra Azerbaycan, Arran ve Muğan, Kars ve İğdir gibi şehirler de Celâyirli Devletin eline geçti. Celâyirli Devleti’nin hâkimiyet sahası kuzey ve kuzey-doğuda da Hazar denizi kıyıları ve İlhanlı’ların eski başkenti Sultaniye’ye kadar genişledi. Celâyirli Sultan Uveys başkenti Bağdad’dan Tebriz’e taşıdı. Bkz., İkbâl,

1358-1359 yılında Şah Şüca ve kardeşi Şah Mahmûd, babaları Emîr Mübarizeddin Muhammed Muzafferî'yi Tebriz seferi dönüşünde dramatik bir şekilde etkisiz hale getirmişlerdi. Şah Şüca babasının ölümünden sonra 1358 yılında 17 yaşında Şiraz'da Muzafferîler tahtına oturdu. Muzafferîler'in en parlak devri olarak kabul edilen bu dönemde Şah Şüca, hanedanı yaklaşık yirmi altı sene yönetmiştir.

Şah Şüca ilk iş olarak Şiraz'ı başkent yaptı, Hâce Kıvâmüddin'i vezirliğe getirdi, Kardeşi Şah Mahmûd'a Isfahan ve Eberkuh'u, diğer kardeşi Sultan Ahmed Muzafferî'ye ise Kirman'ın idaresini verdi. Ancak kısa bir süre sonra Şah Şüca'nın vergi tahsildarları Eberkuh'un vergilerini toplamak isteyince Şah Mahmûd, Şah Şüca'ya isyan ederek onun adını sikkelerden ve hutbelerden çıkararak bağımsızlığını ilan etti. Bu gelişme üzerine Şah Şüca 1362-1363 yılında büyük bir orduyla Isfahan'a yöneldi. Şah Şüca, kardeşi ile yaptığı savaşta kesin bir sonuç elde edemedi, kardeşler arasında göstermelik bir barış sağlandı (Şabânkâreî, s.319; Kutbî, s.81-86; Şâbitî, s. 338-339; Semerkandî, I/355-356; Mîrhând, V/510-512; Hândmîr, III/295-296; Vezîrî, I/515-517; Howorth, III/697; İkbâl, s.426-427; Âzzâvî, II/188; Ğanî, I/192-206; Bosworth, s.162).

Ancak saltanat hırsı ile kasıp kavrulan Şah Mahmûd, Muzafferî Devleti tahtını ele geçirebilmek için gücünün zirvesinde olan Celâyirli Sultan Üveys'ten yardım istedi. Bu amaç doğrultusunda Üveys'e elçi⁴ göndererek kardeşi Şah Şüca'nın Isfahan'ı ele geçirmesi durumunda Tebriz'i de alarak Celâyirli Devletine son vermek istediğini, kendisine yardım etmesi halinde Muzafferî Devleti'nin başkenti Şiraz'ı Sultan Üveys adına fethedeceğini bildirdi (Şabânkâreî, s.319; Kutbî, s.86-87; Âbrû, s.243; Semerkandî, I/356; Mîrhând, V/512-513; Hândmîr, III/296-297; İkbâl, s.427; Âzzâvî, II/111; Ğanî, I/206; Beyânî, 1345 hş., s.37).

Şah Mahmûd, bu ittifak ile Muzafferî Devleti'ne sultan olmayı, Celâyirli Devleti'ni metbû olarak tanımayı vaat ediyordu. Beklenmeyen bu teklif karşısında Sultan Üveys, bölgedeki en güçlü rakibi olan Şah Şüca'yı ortadan kaldırmak ve Muzafferî Devleti'ni hâkimiyet sahasına dâhil etmek için bir fırsat olarak gördü. 1363-1364 yılında Emîr Ali İnak komutasında büyük bir orduyu Şah Mahmûd'a yardım için Isfahan'a gönderdi (İbn-i Haldûn, IV/798; Kutbî, s.87; Âbrû, s.243; Fasîh-i Havâfî, III/97; Semerkandî, I/356; Mîrhând, IV/516-517; Hândmîr, III/297; Howorth, III/697; İkbâl, s.427; Ğanî, I/206,240; Beyânî, 1345 hş., s.37; Âl Dâvûd, DMBİ, 1368 hş., II/139-152, II/145). Sultan Üveys'in gönderdiği orduda

s.456-457; Âzzâvî, II/99; Beyânî, 1345 hş., s.35; Vekîlî, s.251; Fâikî, Azerbaycan, I/492; Zerrînkûb, Donbâle-i Rûzgârân, s.259; Kâreng, Âbdulâlî, Âsâr-i Bâstânî-yi Azerbaycan, Tahran, 1374 hş, s.624; Kırzioğlu, M. Fahrettin, Kars Tarihi, c.1, İstanbul, 1953, s.441; Sümer, Faruk, Kara Koyunlular, c.1, Ankara, 1984, s.41.

⁴ Kutbî, (s.97) ve Âbrû, (zeyl, s.243) Şah Mahmud'un Hâce Şemseddin Kermezi'yi göndererek Üveys ile akrabalık kurmak istediği ve yardım talep ettiğini belirtirler. Beyânî (s.36) ise elçi olarak kendi veziri Hâce Taceddin Muşîrî'yi gönderdiğini yazmıştır. Ancak bu doğru değildir.

Akçabaşı, Satı Bahadır, Mübarek Şah Develi gibi Celâyirli Emîrlerinin yanı sıra daha önce Muzafferî'lerden kaçan İncü Emîrleri, Emîr Ğiyaseddin Mansur ve Salğur Şah Türkmen de bulunuyordu.

Şah Şüca, bu hamle karşısında, kardeşi Şah Mahmûd'a Mevlana Muineddin Yezdi'yi arabulucu olarak göndererek Celâyirli'leri, Muzafferîler'in iç işlerine karıştırmaması yönünde uyardı. Ancak Yezdi'nin Isfahan'a geldiği sırada Celâyirli ordusu Kaşan sınırına dayanmıştı (Kutbî, s.87; Mîrhând, IV/517; Ğanî, I/207; Beyânî,1345 hş., s.37).

Isfahan'a ulaşan Emîr Ali İnak komutasındaki Celâyirli ordusunu Şah Mahmûd, kale surlarının dışında karşıladı. O, Emîr Ali İnak ve maiyetindeki emîrlere değerli hediyeler sundu, konaklamaları için sarayının kapılarını açtı. Ayrıca Celâyirli hazinesine gönderilmek üzere yüklüce bir miktar vergi ödedi. Şah Mahmûd ve Celâyirli askerlerinden oluşan güçlü ve kalabalık bu ordu Şah Şüca sorununu ortadan kaldırmak amacıyla Isfahan'da bir ay kadar kalarak Loristan, Rey, Kaşan, Ave ve Save'deki küçük mahalli emîrlerin katılımları ile Şiraz'a hareket ettiler. Kasr-ı Zerd civarında amcazadesi Şah Yahya Muzafferî de Şah Mahmûd'un ordusuna katıldı (Kutbî, s.87; Semerkandî, I/360; Mîrhând, IV/517; Hândmîr, III/297-299; Ğanî, I/207; Beyânî,1345 hş., s.37; Âl Dâvûd, II/145).

Şah Şüca, yaklaşmakta olan bu ordu ile savaşmayı göze alamadı. Emîrlerini toplayarak ne yapılması gerektiği konusunda onların fikirlerini sordu. Ardından kardeşine bir mektup yazarak “ *Her halükarda ben bu işten bir zarar görsem bile senin hiçbir menfaatin olmayacaktır. Bu kargaşa ortamından tek karlı çıkacak kimse Sultan Üveys olacaktır*” dedi. Saltanat hırsının gözlerini körelttiği Şah Mahmûd, Şüca'ya “*Bu ihtilafların ortaya çıkmasına sen neden oldun. Isfahan'a saldırarak benim mülkümü mahvettin, senin davranışların beni öyle bir noktaya getirdi ki çaresiz kalarak Sultan Üveys'ten yardım istedim. Sonucun ne olacağını hep birlikte göreceğiz*” cevabını gönderdi (Kutbî, s.87; Fasîh-i Havâfî, III/97; Semerkandî, I/360-361; Mîrhând, V/517; Hândmîr, III/295-296; Vezîrî, I/517; İkbâl, s.427; Ğanî, I/208-209; Beyânî,1345 hş., s.37).

Şah Mahmûd ile savaşmaktan başka bir çaresi kalmayan Şah Şüca güçlerini takviye ederek Şiraz'dan hareket etti. Diğer kardeşi Sultan Ahmed Muzafferî de Kirman'dan gelerek ona katıldı. Ancak yolda ondan ayrılarak Şah Mahmûd'un tarafına geçti. Yaşanan bu olumsuz gelişmelere rağmen Şah Şüca, savaşmaktan vazgeçmedi. Nihayet iki tarafın ordusu 1364 yılı içinde Şiraz'ın kuzey-doğusundaki Ser-i Çahan bölgesinde karşı karşıya geldi (Fasîh-i Havâfî, III/98).

İki kardeş arasındaki savaş gün boyu olanca şiddetiyle sürdü. Gece Şah Mahmûd kuvvetlerini toparlamak ve dinlenmeleri için geri çekildi. Şah Şüca bu fırsattan yararlanarak savaş meydanını terk ederek Şiraz'a döndü. Şah Mahmûd, kardeşini takip ederek Şiraz'a ulaştı ve şehri kuşattı. Kuşatma altında çıkış yolu kalmayan Şah Şüca, barış yapmak için Şah Mahmûd'a elçi gönderdi. Şah Mahmûd, elçiye

Şüca'nın Şiraz'ı terk ederek Eberkuh'a gitmesini ve kendisi hakkında daha sonra bir karar vereceğini bildirdi. Şah Şüca durumu kabullenerek önce Eberkuh'a oradan Kirman'a geçti (Fasîh-i Havâfi, III/97-99; Zerrînkûb, s.259; İbn-i Haldûn, IV/798; Semerkandî, I/361-363,372-374; Âzzâvî, II/188; Kutbî, s.87-91; İkbâl, s.428-429; Âl Dâvûd, II/145, Ğanî, I/211,218-222; Beyânî,1345 hş., s.38-39; Mîrhând, V/517-521-522; Hândmîr, III/297-299; Howorth, III/698, Browne, III/168).

1364 yılı sonunda görüntüde Şiraz'da Şah Mahmûd, gösterişli bir törenle Muzafferî Devleti tahtına oturdu. Fakat gerçekte olan Sultan Üveys'in amacına ulaşmasıydı. Bu galibiyetle o, Muzafferî Devletini fiilen ortadan kaldırmış, Irak-ı Acem, Fars, İsfahan, Eberkuh ve diğer bölgeler Celâyirli Devleti'nin nüfuz sahasına dâhil etmişti.⁵ Bu tarihten sonra Muzafferî Devleti Celâyirli Devleti'nin bir eyaleti durumuna geldi. Şah Mahmûd ise Sultan Üveys'in atadığı bir eyalet valisi konumunda idi (Kazvîni, s.275; İkbâl, s.457; Âzzâvî, II/111-112; Ğanî, I/218; Beyânî,1345 hş., s.39; Smith, II/401; Kuliyevev X/410; Âl Dâvûd, II/145 Yakubovski, 1976, s.222).

Şah Şüca, Şiraz'ı terk ettikten sonra Kirman'da iki yıl kadar derin bir sessizliğe büründü, mücadeleye kaldığı yerden devam etmek için puslu havanın dağılmasını bekledi. Şiraz'da Muzafferî Devleti Sultanı Şah Mahmûd ise bir yanda hanedan üyeleri arasındaki iç siyasi çekişmelerin arasında sıkışmış diğer tarafta zevk ve sefa ile sultanlığın keyfini çıkarmaya çalışıyordu. Kaynakların ifadesiyle sınır tanımaz, genel toplumsal ahlak kurallarının hiçe sayıldığı, toplumun çoğunluğunun kabul etmediği bir yaşam tarzı bu dönem coğrafyada hâkim olan bütün devlet ve hanedanlarda olduğu gibi Muzafferî sarayında da yaşanmaktaydı.

Ser-i Çahan'da yapılan savaşta Şah Mahmûd'un yanında yer alan amcazadesi Şah Yahya Muzafferî gizlice Şah Şüca'ya haber göndererek kendisinin ihanetinin bağışlamasını istemişti. Şah Şüca onu affetti. Fakat o, ihanet bağımlılığından kurtulamayarak Kirman'a kaçıp ikilik çıkarmaya devam etti. Diğer kardeş Sultan Ahmed Muzafferî de Şiraz'daki konumdan hoşnutsuzdu. Ayrıca Celâyirli Emîrleri de Şiraz'ın fethinden sonra Azerbaycan'a geri dönmeyerek burada kalmışlardı. Şiraz

⁵ Selman-i Sâvecî, Şiraz'ın alınması ile ilgili olarak söylediği kasidesinde bu düşüncemizi doğrulamıştır:

*“Sultan Uveys'in devleti devranın arsasını kapladı.
Sancağının başındaki ay Keyvan'in sınırlarını kapladı
Bayrağının üzerindeki ayça feleğin üzerinden başını gösterdi
Fars'ın fethinin mutluluğundan dolayı âşıklar dün gece
Bu yeni gazeli söyleyerek İsfahan'ın yolunu tuttular.
Şah(Uveys) bir ayda Rum'dan Kirman kapısına kadar her yeri aldı
Padişah Uveys'in “Çetr-i Hümayun” undaki Hüma kuşu
Yeryüzünün sergisini kendi gölgesinin altına aldı.*

O (Sultan Uveys) 765 senesinde Fars memleketini Hürmüz hududuna kadar fethetti”. Bkz.; Sâvecî, Selmân, Divan, neşr, Mansûr Muşfik, Tahran, 1336 hş, s.432-434; Kazvîni, Lubbu't-tevârîh, s.275.

halkı bu emirlerin davranışları nedeni ile Şah Mahmûd'dan desteğini çekmiş, Şah Şüca'ya heyetler göndererek onu Şiraz'a davet etmişlerdi.

Yaşanan bu gelişmeler üzerine Şah Şüca, Temmuz 1366'da kalabalık bir ordu ile Şiraz'a yöneldi. İki taraf arasında Şiraz yakınlarında yapılan savaşta Şah Mahmûd'un güçleri ve Celâyirli ordusu hezimetle uğradı. Şah Mahmûd, kuvvetleri ile Şiraz'a kapandı, buradan Isfahan'a çekildi. Celâyirli kuvvetleri ise Tebriz'e geri döndüler. Şah Şüca Şiraz'da devlet işlerini çeki düzene koyduktan sonra Isfahan'ı ele geçirmek için bu bölgeye yöneldi. Şah Mahmûd elçiler göndererek Isfahan'ı kendisine bırakması halinde onun sultanlığını tanıyacağını bildirdi. Şah Şüca'nın bu teklifi kabul etmesi ile de (1366-1367) Isfahan'da onun adına sikke bastırıp hutbe okuttu (Mustevfi, s.85; Kutbî, s.92-96; Âbrû, s.243 Fasîh-i Havâfi, III/99; Semerkandî, I/380-384; Mîrhând, IV/517-531; Hândmîr, III/301-303; Howorth, III/698; İkbâl, s.429-430; Âzzâvî, II/188; Ganî, I/227-248; Beyânî, 1345hş., s.41-42).

Takvim yaprakları 1368-1369 yılını gösterdiğinde iki kardeşin arasındaki hâkimiyet mücadelesi sessiz ama derinden devam ediyordu. Her iki kardeş de iktidara sahip olabilmek için farklı bir yöntem arayışına girdiler. Seçilen yöntem güçlü siyasi bağlara sahip olabilmek amacıyla siyasi bir evlilik yapmaktı. Bunun için seçilen aday ise, Celâyirli Sultan Üveys'in kız kardeşi idi.⁶

1368-1369'da Şah Şüca amacına ulaşmak için Veziri Emîr İhtiyareddin Hasan Kurçî'yi Sultan Üveys'e hitaben bir mektup ve birçok değerli hediye ile Tebriz'e gönderdi (Semerkandî, I/417; Akîlî, 1337 hş., s.325; Mîrhând, IV/533; Hândmîr, Destûru'l-vuzerâ, 1317 hş., s.253; Howorth, III/698; İkbâl, s.458; Ganî, I/256-257; Beyânî, 1345hş., s.44).

Şah Şüca'nın bu girişiminden haberdar olan Şah Mahmûd da harekete geçerek veziri Hâce Taceddin Muşiri'yi bu işin halledilmesi ile görevlendirdi. Hâce Taceddin Muşiri, Şah Mahmûd'a "...Şah Şüca ile aranızda muhalefet kılıcı vardır. Fakat Sultan Üveys'e sığınır ve hizmetkerlik makamına inerseniz bu evlilikle saltanatınız güçlenir. Bu konuda bana tam yetki verirseniz kızı alıp Isfahan'a getirmeyi size garanti ediyorum..." dedi. Şah Mahmûd bu evliliğin gerçekleşmesi için her türlü şartı

⁶ Kaynak ve araştırmalarda bu hatunun Sultan Üveys'in kızı ya da kız kardeşi olduğu noktasında çelişkiler vardır. Semerkandî, (Matlâu's-sâdeyn, I/418), Mîrhând, (IV/535), bu hatunun ismini vermeden sadece Sultan Üveys'in kızı olduğunu belirtirler. Fasîh-i Havâfi (III/102) ise önce 770 h. yılı olaylarını anlatırken her hangi bir isim vermeden Şah Mahmûd'un Sultan Üveys'in kızına talip olduğunu kaydetmiş 771 h. yılı olaylarının zikrinde ise (III/103) Şah Mahmûd'un bu hatunu nikâhına geçirdiğini söylemiştir. Ancak 775 h. yılı olaylarını anlatırken bu kez "Şah Mahmûd'un talip olduğu ancak ulaşamadığı Sultan Üveys'in kızı Dilşad Hatun ile Şah Şücâ'nın oğlu Zeynel Abidin'in evlendiği" ifadesini kullanmıştır. Ganî (I/256) ise bu hatunun Sultan Üveys'in kızı değil, kız kardeşi Döndü olduğunu söylemiştir. Beyânî (s.44) de mezkûr kaynaklara dayanarak Sultan Üveys'in kızı olduğunu söylemekle birlikte herhangi bir kaynak göstermeksizin bu hatunun adının Tandu (Döndü) olduğunu belirtmiştir. İbn-i Haldûn, (IV/799) Şah Şüca'nın kardeşi Şah Mahmûd'un ölümünden sonra Döndü Hatun'u kendi oğlu Zeynel Abidin'in nikâhına geçirdiğini kaydetmiştir.

kabul edeceğini ve yazacağı her şeyin altına mührünü basacağını söyledi (Semerkandî, I/418-419; Akîlî, s.325-326; Mîrhând, IV/533-534; Hândmîr, Destûru'l-vuzerâ, s.253; Howorth, III/698; Ğanî, I/258).

Hace Taceddin Muşiri gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra Tebriz'e hareket etti. Celâyirli Sarayında huzura kabul edilen Muşiri, İsfahan ve Irak-ı Acem'in temliknamesi ve Şah Mahmûd'un "...Şah Şüca Sultaniye'de 50 000 askerle yerleşmek ve tedricen bir o kadar askeri de Azerbaycan ve Irak-ı Acem'den toplamak niyetindedir. Öyle anlaşılıyor ki o hem kızıma hem de memleketinize göz koymuştur. Bu, Sultan ve memleketi için bir tehlikedir. Oysa ömrü boyunca hazretlerine (Sultan Üveys) kulluk ve hizmetkârlık makamında bulunan Şah Mahmûd'un amacı padişahın yardımcıları ile Fars, Yezd, Kirman ve Eberkuh'u da onun hâkimiyet sahasına dâhil etmektir. Zira Şah Mahmûd bütün Irak memleketlerini Celâyirli hatundan olacak şehzadeye bırakacak, böylece buralar Celâyirli Devleti'nin bir parçası haline gelecektir. Ayrıca Şah Mahmûd, Şehzade Hatun'un İsfahan'a ulaşmasından hemen sonra Şah Yahya ve Şah Mansur'un kız kardeşini Sultan için isteyerek onun nikâhına geçirmeyi taahhüt etmektedir. Bu evliliğin gerçekleşmesi ile Şah Mansur ve Şah Yahya da Sultan'ın hizmetkârları zümresinde yer alacaklardır..." mektubunu Sultan Üveys'e sundu (Semerkandî, I/418-419; Akîlî, s.326; Hândmîr, Destûru'l-vuzerâ, s.253-254; Ğanî, I/258).

Bu vaatler, Sultan Üveys'in karar vermesinde oldukça etkili oldu. Danışmanlarını toplayarak her iki teklif konusunda görüş alışverişinde bulundu. Şah Mahmûd'un tercih edilmesi durumunda gerçekleşecek bu siyasi evlilikle, bütün Irak-ı Acem ve Fars'ın da Celâyirli hâkimiyet sahasına katılacağı görüşünde fikir birliği sağlandı (Semerkandî, I/420-421; Akîlî, s.326; Mîrhând, IV/534; Hândmîr, Destûru'l-vuzerâ, s.254-255; Ğanî, I/259-260; Beyânî, 1345hş., s.46).

Böylece Emîr İhtiyareddin, eli boş bir şekilde Şiraz'a, Hace Taceddin Muşiri ise istediğini almış olarak İsfahan'a döndü. Nihayet gerekli hazırlıkların tamamlanmasından sonra 1369-1370 yılında Sultan Üveys'in kız kardeşi kalabalık bir kabile ve büyük bir Celâyirli kuvveti ile İsfahan'a gönderildi. Şah Mahmûd, İsfahan'da büyük bir düğünle bu Celâyirli melikesi ile evlendi (Mustevfi, s.85-86; Âbrû, s.243; Fasîh-i Havâfî, III/102-103; Semerkandî, I/423; Akîlî, s.326; Mîrhând, IV/535; Kutbî, s.97; III/303-304; Kazvîni, s.275; Howorth, III/698; İkbâl, s.458; Ğanî, I/262; Beyânî, 1345hş., s.46; Âl Dâvûd, II/146).

Böylece Şah Mahmûd bu evlilikle İsfahan ve Irak-ı Acem'in bir bölümünde hâkim olarak 1375-1376 yılındaki ölümüne kadar Celâyirli Devleti'ni metbu tanıyarak bu bölgede yarı bağımsız bir şekilde hâkimiyet sürdürdü (Mustevfi, s.86; Kutbî, s.97-98,103,156; Ğaffârî, s.223; Âbrû, s.243,247; Mîrhând, IV/536; Hândmîr, III/304; Howorth, III/698; İkbâl, s.458; Ğanî, I/208-210, 263-264,288-289; Beyânî, 1345 hş., s.46,56; Semerkandî, Tezkirtu's-şuêrâ, 1337 hş., s.334-340; Browne, III/168).

Şah Şüca ise yaşadığı hayal kırıklığına bir yenisini ekleyerek hayatını, kardeşi Şah Mahmûd'u öldürmek ve Tebriz'i alarak Celâyirliileri yok etme amacına adadı. Bu amacından de asla vazgeçmedi.

Tebriz'in Şah Şüca Tarafından İşgali:

Şah Şüca, saltanat sahnesine adım attığı ilk günden itibaren Şiraz, Kirman ve Isfahan'la sınırlandırılmış hâkimiyet alanını genişletmek, Tebriz ve Azerbaycan başta olmak üzere Celâyirli Devleti topraklarını Muzafferî Devleti'nin hâkimiyet sahasına dâhil ederek bölgede Hz Süleyman kadar bilge ve İskender kadar kudretli tek Sultan olma hayalini taşıyordu. Bu gayeye ulaşma yolunda önündeki en büyük engel olan kardeşi Şah Mahmûd ile mücadeleleri sırasında Celâyirli Devleti sultanı Üveys'ten oldukça zarar görmüş, bir kaç kez de başkenti Şiraz'ı terk etmek, hatta Celâyirli Devleti'ne haraç ödemek ve onun hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalmıştı.

1376 yılında bir yanda en büyük rakibi ve düşmanı Sultan Üveys'in diğer yanda kardeşi Şah Mahmûd'un ölüm haberi Şiraz'a ulaşınca (Kutbî, s.103; Mîrhând, IV/548; Hândmîr, III/309; Beyânî,1345 hş., s.56) Muzafferî Devleti sultanı Şah Şüca, iki büyük sevinci birden yaşadı.

Kardeşinin veliaht bırakmadan ölmesi Isfahan'da bir otorite boşluğu doğurdu. Huzursuzluk ve kaos ortamı Isfahan'da hakim oldu. Şah Şüca bu fırsatı değerlendirme için vakit kaybetmeden Isfahan'a yöneldi. Isfahan'a ulaşınca Şah Mahmûd'un devlet erkânı ve emîrleri onun huzuruna gelerek itaatlerini bildirdiler ve şehri ona teslim ettiler (Kutbî, s.104; Âbrû, s.247; Mîrhând, IV/548-549; Ğanî, I/289-300).

Isfahan'da bir müddet kalarak burada hâkimiyeti sağlayan Şah Şüca, hayallerine kavuşmak yolunda kalan son engeli de ortadan kaldırmak istedi. Sultan Üveys'in ölümünden sonra onun yerine geçen Sultan Hüseyin'in⁷ küçük yaşta ve yetersiz olmasını⁸ bu uğurda bir fırsat olarak görüp Azerbaycan'ı istila etmek için

⁷ Sultan Hüseyin, babası Sultan Üveys öldüğünde 8 yaşında idi. Sultan Üveys'in ölümünden bir gün sonra 776 yılı cemadievvel ayının 4'ünde (6 Eylül 1374) başkent Tebriz'de Azerbaycan emîrleri, Abbas, Musafir, Muhammed Devati, Ömer Kopçacı, Süleyman Atabeg, Hamza, Lulu, İsrail, Rahman Şah, Sungur Şah ve diğer emîrlere ile devlet erkânı tarafından Celâyirli Devleti'nin tahtına oturtuldu. Bkz. Makrîzî, Ahmed b. Alî, Kitâbus-sulûk li Mârifeti Duvelu'l-mulûk, I-XII, neşr. Mustafa Zeyyâde-Saîd Âbdu'l-Fettâh Âşûr, Kahire, 1956-1973, VII/244, İbn-i Haldûn, IV/793; Mustevfî, Zeyl-i Târîh-i Guzîde, s.92; Âbrû, zeyl, s. 246; Fasîh-i Havâfî, III/108;; Mîrhând, V/578; Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/243; Ğaffârî, Cihân-ârâ, s.216; Muhammed Hasan Han, I/636; İkbâl, s.459; Âzzâvî, II/141; Ğanî, I/288-289; Beyânî, 1345 hş., s.55; Fâikî, Azerbaycan, I/494.

⁸ Mîrhând, IV/550; Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/309; Ğanî, I/293, Sultan Hüseyin'in davranışlarından rahatsız olan bir grubun Şah Şüca'yı Azerbaycan'a davet ettiklerini yazmışlardır.

hazırlıklara başladı (Kutbî, s.104; Âbrû, s.247; Mîrhând, IV/549; Hândmîr, III/309; Smith, II/401; Beyânî, 1345 hş., s.56; Âl Dâvûd, II/147).

Sultan Hüseyin, Şah Şüca'nın saldırı hazırlığını haber alınca bir mektup yazarak, onu bu fikrinden vazgeçirmeye çalıştı fakat başarılı olamadı.⁹ Şah Şüca, Şiraz, Isfahan ve Kirman'dan topladığı onikibin kişilik bir süvari kuvveti ile 1375-1376 yılı başlarında Tebriz'i ele geçirmek üzere Azerbaycan'a yöneldi. Şah Şüca, Curbadekan'a ulaştığı sırada civarda bulunan diğer bir grup emîr de gelerek ona katıldılar. O, Kazvin'i kuşatarak aldı. Şah Şüca her hangi bir saldırı ile karşılaşmadan Sultaniye'ye kadar ilerledi. Sultaniye Hâkimi Adil Ağa, şehrin yönetimini bir grup güvenilir mülazımı ile birlikte eşi Hacı Nevruz Hatun'a bırakmış kendisi Tebriz'e gitmişti (Mustevfî, s.95; Kutbî, s.104; Âbrû, s.247; Mîrhând, IV/550; Hândmîr, III/311; Howorth, III/658; İkbâl, s.460; Âzzâvî, II/144; Ğanî, I/293-296; Beyânî, 1345 hş., s.59; Fâikî, I/495; Âl Dâvûd, II/147).

Hacı Nevruz Hatun politik bir hamle ile Şah Şüca'ya haber göndererek "*Ben evinde oturan bir kadınam. Padişahların gururu vardır. Eğer şehri bu şekilde alırsanız bu sizin için övünülecek bir davranış olmaz. Şayet alamazsınız bir kadına karşı aldığınız mağlubiyet nedeni ile gururunuz ve etrafınızda itibarınız kalmaz*" dedi. Hacı Nevruz Hatun'un bu sözleri karşısında Şah Şüca, Sultaniye'yi alma düşüncesinden vazgeçerek doğrudan Tebriz'e yöneldi (Âbrû, zeyl, s.248; Beyânî, 1345 hş., s.59).

Sultan Hüseyin ve Adil Ağa, Ucan dolaylarında Celâyirli başkentine ilerleyen Şüca'yı beklemeye başladılar. Celâyirli ordusu sayıca Şah Şüca'nın ordusundan üstün olmasına rağmen bir otorite boşluğu ve kargaşa hâkimdi. Nihayet iki ordu savaş düzeni alarak karşı karşıya geldi. Muzafferî ordusunun sağ kanadını oluşturan Şah Mansur¹⁰, Celâyirli ordusunun sol kanadını oluşturan Emîr Abdulkadir, Hacı Harbende, Hacı Minkutluğ ve Emîr Beyoğlu'nun kuvvetlerini ilk hamlede dağıtarak bu dört emîri de esir aldı. Adil ağa, Celâyirli Sultan Üveys'in ölümünden sonra Şehzade Şeyh Hasan'ın katli ve Sultan Hüseyin'in Sultan ilan edilmesinden dolayı diğer emîrlere kırgın olması nedeniyle savaşmakta isteksiz davranıyordu. Adil Ağa'nın bu isteksizliği ve ordunun sol kanadının dağıtılarak komutanlarının esir alınması Sultan Hüseyin ve diğer emîrlerin telaşa kapılmasına neden oldu. Celâyirli ordusu dağıldı. Her bir emîr bir tarafa gitti. Adil Ağa da Sultan Hüseyin'i yanına alarak Bağdad'a döndü (Mustevfî, s.95; Kutbî, s.104; Âbrû, s.246; Fasîh-i Havâfî, III/110-111; Mîrhând, IV/551; Hândmîr, III/311; Howorth, III/699; Ğanî, I/296; Beyânî, 1345 hş., s.59-60).

⁹ Bu mektupların metni için bak. Ğanî, I/293; Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/310-316; Beyânî, 1345 hş., s.56-59

¹⁰ Âbrû, zeyl, s.248 de Sultan Şibli olarak belirtir.

Bu anı yaşamak için, yıllarca mücadele eden Şah Şüca, 1376 yılında hayallerini süsleyen, uğrunda kan ve gözyaşı akıttığı Celâyirli Devleti başkenti Tebriz'e girdi, muzaffer bir sultan edasıyla tahta oturdu (Mustevfî, s.95; İbn-i Haldûn, IV/794; Kutbî, s.104; Âbrû, s.246; Fasîh-i Havâfî, III/110-111; Mîrhând, IV/551; Hândmîr, III/311; Ğaffârî, s.223; Howorth, III/699; Muhammed Hasan Han, I/636; İkbâl, s.460; Muşfik, s.10; Âzzâvî, II/144; Ğanî, I/296; Râzî, s.335; Beyânî, 1345 hş., s.59-60; Zerrînkûb, s.290; Fâikî, I/495; Âl Dâvûd, II/147).

Şah Şüca vakit kaybetmeden tüm Azerbaycan'ı hâkimiyeti altına almak için emîrlerinden Şah Mansur'u Arran, Karabağ ve Muğan'ın, Sultan Şibli'yi Sultaniye'ye, Emîr Ferruh'u Nahçıvan'a, Emîr İsfahan Şah'ı Ucan'ın alınması ile görevlendirdi. Kendisi de Tebriz'de başarısının tadını çıkardı. Ancak çok geçmeden Azerbaycan'ın her bir köşesinde Şah Şüca ve emîrleri aleyhine isyanlar baş gösterdi. Adil Ağa'nın yeğeni ve Saru Gorgan (Sarı Kurtlar) Kalesi'nin hâkimi Emîr Tursun, Çağatu Nehri kıyısında Şah Şüca'nın önde gelen emîrlerinden biri olan Emîr İsfahan Şah'a saldırarak onu hezimete uğrattı ve esir alarak Saru Gorgan Kalesi'ne hapsedti. Bu olaydan kısa bir süre sonra bu kez Celâyirli Emîrlerinden, Kahkaha Kalesi komutanı Emîr Eyudacı kaleden çıkarak etrafında topladığı kalabalık bir kuvvetle Tebriz'e yöneldi. Ayrıca Sultan Hüseyin'in de büyük bir ordu ile Bağdad'dan Tebriz'e doğru yola çıktığı şayiasını yaydı (Kutbî, s.104-105; Âbrû, s.248-249; Mîrhând, IV/552; Hândmîr, III/312; Howorth, III/658; Ğanî, I/296; Beyânî, 1345 hş., s.60; Fâikî, I/495).

Bütün bunların dışında Muzafferî Emîrleri de sık sık birbirlerinin hâkimiyet alanlarına tecavüz ediyor ve isyan çıkarıyorlardı. Ayrıca amcasının oğlu Şah Yahya Muzafferî'nin de Şiraz'ı ele geçirmek için hazırlık yaptığı haberleri geliyordu. Şah Şüca, Tebriz'de vakit geçirmenin saltanatı için tehlikeli bir hale geldiği endişesine kapılarak Tebriz'i terk etmeye karar verdi. Şiraz'a doğru yola çıktı.

Şah Şüca'nın Tebriz'den ayrılmasından bir hafta sonra Bağdad'a kaçan Sultan Hüseyin Tebriz'e geri döndü, etrafa dağılmış bir halde bulunan Celâyirli Emîrlerini de Tebriz'e çağırdı. Böylece yaklaşık dört aylık bir aradan sonra başkent Tebriz tekrar Celâyirli Devleti'nin eline geçti.

Sultan Hüseyin Tebriz'e dönüp hâkimiyeti ele geçirmesinden sonra Şah Şüca'ya bir elçi göndererek, Emîrlerinden Abdulkadir ve Hacı Harbende'yi serbest bırakmasını, buna karşılık kendisinin de Emîr İsfahan Şah'ı serbest bırakacağını söyledi. Şah Şüca, Şiraz'da kendisine karşı birleşen hanedan içi muhalefeti ortadan kaldırmak, ordusunu takviye etmek amacıyla uzatılan bu dostluk elini geri çevirmedi.

Esir emîrleri değerli hediyelerle Tebriz'e gönderdi. Hatta bu barış havasını pekiştirmek için Sultan Üveys'in kızı Dilşad Hatun'u¹¹ oğlu Zeynel Abidin'e istedi. Sultan Hüseyin bunu kabul ederek kardeşi Dilşad Hatun'u Zeynel Abidin'e verdi, onu İsfahan'ın idaresine tayin etti. Sultan Hüseyin de Emîr İsfahan Şah'ı hilat ve hediyelerle Şiraz'a gönderdi (Kutbî, s.106; Mîrhând, IV/553-554; Hândmîr, III/312; Howorth, III/700; Muşfik, s.10; Beyânî, 1345 hş., s.61; Fâikî, I/495).

Şah Şüca Muzafferî'nin Sultaniye'ye Saldırması:

Şah Şüca Muzafferî, bölgede yaşanan gelişmeleri dikkatle takip ediyordu. Özellikle son yıllarda siyaset arenasında güçlü bir portre olarak ortaya çıkan Adil Ağa'nın Sultaniye ve Irak-ı Acem'de güçlenmesinden rahatsızlık duyuyordu. Celâyirli sınırları içinde yaşanan Şeyh Ali isyanı ve bütün Celâyirli ordusunun bu isyanı bastırmak için Adil Ağa komutasında Irak-ı Arab'a gitmesi, Şah Şüca'yı, 1381-1382 yılı başlarında Fars, Irak-ı Acem ve Loristan'dan topladığı kuvvetlerle Sultaniye'yi hâkimiyet altına almaya yöneltti (Kutbî, s.107; Âbrû, s.264; Fasîh-i Havâfî, III/117; Mîrhând, IV/556; Hândmîr, III/313; Ganî, I/304; Âl Dâvûd, II/147 Mustevfî, s.107).

Şah Şüca'nın bu niyetinden habersiz olarak Kürdistan yaylağından Sultaniye'ye dönmek üzere yola çıkan Adil Ağa, Şah Şüca'ya değerli hediyelerle birlikte elçiler göndermişti. Adil Ağa'nın elçileri Şah Şüca'ya ulaştıklarında o tam teşekküllü bir ordu ile Loristan civarına gelmişti. Elçiler Ferahan vilayetinde Adil Ağa'nın hediyelerini ve dostluk mesajını Şah Şüca'ya ilettiklerinde O, "...*Ben şu anda Tebriz'i işgal etmek için yola çıkmış durumdayım. Adil Ağa'nın dostluk elini uzatması bu durumdan kurtulmak içindir. Eğer o gerçekten bana dostluk teklif ediyorsa hemen gelip bana katılması ve benim mülazımlarımın arasına dâhil olması gerekir. Aksi takdirde onun dostluk izharı yapmacık ve nifak içinsse savaşa hazırlansın*" diyerek elçileri Sultaniye'ye geri gönderdi. Adil Ağa, Şah Şüca'nın cevabı karşısında savaş hazırlıklarına başladı ve Celâyirli Sultan Hüseyin'e haber göndererek kendisine yardım etmesini istedi. Sultan Hüseyin, Tebriz ve çevresinden topladığı askerlerle hayatını ve yaşamının anlamı olan, sultanlığını borçlu olduğu Adil Ağa'ya, yardım için Sultaniye'ye yöneldi. Şah Şüca ise Hemedan'da karargâh kurmuş ve galibiyetten emin bir ruh haliyle rehavete kapılmıştı (Âbrû, s.265; Mîrhând, IV/556; Beyânî, 1345 hş., s.65).

Nihayet iki ordu Sultaniye önlerinde karşı karşıya gelerek savaşa başladılar. İlk gün oldukça kanlı ve zorlu bir savaş oldu. Bu sırada Sultaniye Kalesi'nde bulunan kuvvetlerden yaklaşık 500 atlı kaleden çıkarak Şah Şüca'nın ordusunun lojistik des-

¹¹ İbn-i Haldûn, (IV/799) ve Âzzâvî, (II/188); Şah Şüca'nın, kardeşi Şah Mahmûd'un ölümünden sonra onun Üveys'in kızı Döndü Hatun'u kendi oğlu Zeynel Abidin'in nikâhına geçirdiğini kaydetmişlerdir. Ancak bu doğru olsa bile daha önce belirttiğimiz gibi Sultan Üveys'in kızının adı Döndü (Tandu) değil Dilşad Hatun'dur.

tek kuvvetlerini dağıttı, Ordunun lojistik kaynaklarını yağmalayarak kaleye geri döndüler. Savaş akşama kadar aralıksız devam etti. Akşam olunca her iki taraf da geri çekildi. Sultan Hüseyin de Zencan yolu üzerinde kendi kuvvetleri ile yardıma gelen kardeşi Ahmed ile birleşti. Şah Şüca ise savaşın yenilgi ile sonuçlanacağını anlayarak Tarum tarafına çekildi. O savaş sırasında ayağına aldığı bir kılıç darbesi ile yaralanmıştı. Gece olunca dağınık bir halde olan emîrleri de gelerek ona katıldılar. Ertesi gün taraflar toplanarak yeniden savaş düzeni aldılar. Ancak iki taraf da birbirine karşı bir saldırıda bulunmadı. Üçüncü gün Şah Şüca, Adil Ağa'ya elçi göndererek barış istedi. Adil Ağa ise Şah Şüca'nın Sultaniye Kalesi'nin kapısına kadar gelmesi ve onunla yüz yüze görüşmesi sonrasında barışı kabul edeceğini bildirdi.¹²

Şah Şüca, aldığı yenilgi ve hayal kırıklığı ile kuvvetlerinden arta kalanları toplayarak Şiraz'a döndü. Yaşadığı hayal kırıklığından sonra Şah Şüca Şiraz'da devlet işleri ile ilgilenerek, sınırları içinde hâkimiyet sağlamaya, hanedan üyeleri arasında yaşanan mücadeleleri sonlandırmaya çalıştı (Kutbî, s.107-108; Âbrû, s.264-266; Fasîh-i Havâfî, III/117; Mîrhând, V/556-558; Hândmîr, III/313; Ğanî, I/305; Sümer, 1989,BELL., LIII/206, LIII-206/191).

Fakat dönem için garip karşılanmayan bir yaklaşımla Şiraz'da Şüca'ya karşı başlatılan hanedan içi muhalefet artarak devam ediyordu. Özellikle bu muhalefetin aktörlerinden olan Şah Mansur Muzafferî diğer bir kaç emîri de kendi tarafına çekerek Şah Şüca'nın yanından kaçtı ve Sultaniye'ye gelerek Adil Ağa'ya sığındı. Adil Ağa, onu kendi himayesine aldı, hâkimiyet sahasında bulunan Hemedan Bölükleri'nin idaresini ve Harbatan ve Çahar sede (dört yüzlük) Emîrleri ile Emîr Yadiğâr Şah Karani, Emîr Ali Arşiyun ve Hacı Musafêr'i de onun emrine verdi.

Ancak Şah Mansur burada bir süre kaldıktan sonra Muzafferî tahtını Adil Ağa'nın gölgesi altında elde edemeyeceğini anlayınca kaçarak Mazenderan ve Assterabad hâkimi Emîr Veli'nin yanına gitti ve onun himayesine girdi. Irak-ı Acem ve Azerbaycan'da bir hâkimiyet boşluğu olduğunu söyleyerek onu önce Celâyirli Devleti daha sonra da Muzafferî Devleti üzerine yürümeye tahrik ve teşvik etti. Bu tahriklere kapılan Emîr Veli ise büyük ve teçhizatlı bir ordu ile Irak-ı Acem'e yöneldi. Fakat gücünün doruğunda olan Adil Ağa bu girişimi hezimetle sonlandırdı. Şah Mansur, Sultaniye'ye Adil Ağa'nın huzuruna gelerek pişman olduğunu belirterek af diledi (Mustevfî, s.97; Âbrû, s.252-253-254; Fasîh-i Havâfî, III/111; Mîrhând,

¹² Kutbî, (s.107-108), Mîrhând, (IV/557), Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/313 ve Ğanî, (I/305) bu olayı daha farklı anlatmışlardır "...Adil Ağa ve emirleri Sultaniye Kalesi'ne kapanmışlardı. Acze düşerek bir grubu dışarı göndererek barış istediler. Şah Şücâ` kabul etti ve İttifak oldu. Sayısız hazineler ve birçok pişkeşlerle kaleden dışarı çıktılar. Saru Adil Kaleden yalnız çıktı. Şah Şücâ` da bir kaç kişi ile birlikte geldi. Aralarında görüşme oldu. Adil Ağa özel giysiler, murassa kemer ve diğer hediyelerle ödüllendirildi. Şehre geri döndü. Aynı zamanda ordu da Sultaniye'den ayrılarak Şiraz'a yöneldi..."

V/580; Hândmîr, III/312; İkbâl, s.460; Âzzâvî, II/154-155; Ğanî, I/302; Beyânî, 1345 hş., s.62).

Şah Şüca, aleyhine yaşanan bu gelişmeler karşısında farklı bir stratejiye yöneldi. O, bekle-gör-tavır sergile politikasını uygulamaya koydu. Celâyirli Devletinde yaşanan hükümdar değişikliği¹³ yeni Sultan Ahmed ve Sultaniye hâkimi Adil Ağa arasında öngörülme-yen iktidar mücadelesi, Şah Şüca'nın sınırları dışında yaşanan bu gelişmelere kulak kabartmasına yeniden Tebriz'i ele geçirme sevdasına kapılmasına neden oldu.

Celâyirli Sultan Ahmed, saltanatının üzerinde gölge olan Adil Ağa sorununu çözmek amacıyla Ucan'da hazırlıklarını tamamladıktan sonra Sultaniye'ye yöneldi. Adil Ağa Sultaniye'nin korunmasını Emîr Hüseyin ve Emîr Cihanşahi'ye bırakıp kendisi Şehzade Sultan Bayezid'i yanına alarak ordusu ile Hemedan'a çekildi. Ardından da Muzafferî Devleti hükümdarı Şah Şüca'ya elçi göndererek yaşanan bu durumdan onu haberdar etti ve yardım istedi. O sıralarda ordusu ile Isfahan'da bulunan Şah Şüca, Adil Ağa'nın yardım talebini hiç düşünmeden kabul etti ve vakit kaybetmeden kalabalık bir ordu ile Curbadekan'a doğru yola çıktı. Adil Ağa ve Sultan Bayezid de Curbadekan'da ona katıldılar. Hep birlikte Hemedan'a yöneldiler (İbn-i Haldûn, IV/795; Mustevfî, s.112; Kutbî, s.110; Âbrû, s.275; Fasîh-i Havâfî, III/121; Mîrhând, V/591; Hândmîr, III/248; Howorth, III/702, İkbâl, s.463; Âzzâvî, II/176).

Kendisi aleyhine oluşturulan bu ittifaktan haberdar olan Sultan Ahmed, Şah Şüca'ya bir elçi ile "...*Bayezid benim kardeşimdir. Ben onu kendi ağabey mahdumum olarak kabul ediyorum ve memleketin hiç bir yerini kendisinden esirgemiyorum. Ancak Adil bizim hizmetkârımızdır ve bize asi olarak sizin kapınıza gelmiştir. Siz kardeşim hakkında neyi uygun görürseniz onu kabul ederim. Ancak Adil Ağa'ya her hangi bir taviz vermem. Siz de ona değer vermeyerek memlekete musallat olmasını engelleyin!*" mesajını gönderdi (Kutbî, s.109; Âbrû, s.275; Fasîh-i Havâfî, III/121; Mîrhând, V/591-592; Hândmîr, III/248; Ğanî, I/306).

¹³Sultan Ahmed 1382 yılında Tebriz'e yaptığı ani baskın neticesinde, kardeşi Sultan Hüseyin'i öldürttüktan sonra Celayıroğulları Devleti'nin tahtına oturdu Bkz., İbn-i Tağrîberdî, el-Menhelu's-sâfî, I/249; Mustevfî, Zeyl-i Târîh-i Guzîde, s.107; İbn-i Arabşâh, Âcâibu'l-makdûr fî Nevâib-i Teymûr, neşr. Ahmed Faiz el-Humsî, Beyrut, 1986, s.123; Kutbî, s.108; Âbrû, zeyl. s.267; Makrîzî, Kitâbu's-sulûk, VII/470; Mîrhând, V/587; Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/246; Gaffari, Cihân-ârâ, s.216; Deguignes, Joseph, Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Târîh-i Umumisi, I-VIII, Paris, 1756-1758, çev. H. Cahid Yalçın, İstanbul, 1923, VI/80; Müneccimbaşı, III/11; Howorth, III/659; Zeyneloğlu, s.73; Browne, III/172; İkbâl, s.461; Âzzâvî, II/170; Smith, "Djalayir", EI, II/401; Barthold "Ahmed Celâyir", IA, I/182; Sümer, Kara Koyunlular, s.46.

Şah Şüca¹⁴ bekle-gör-tavır sergile politikası doğrultusunda Şehzade Bayezid'i kullanarak Sultaniye ve Irak-ı Acem'i kendi hâkimiyet alanına dâhil etmeyi tasarlıyordu. O, Irak-ı Acem'in Bayezid'e verilmesini sağlayacak, görünüşte bu bölge Sultan Bayezid'in, gerçekte ise Muzafferî Devletinin hâkimiyet sahası olacaktı. Bu sayede, Irak-ı Acem ve Sultaniye'de büyük bir güç haline gelmiş olan Adil Ağa'yı da saf dışı edecekti. Şah Şüca, kurguladığı oyunu sahneye koymak için, Sultan Ahmed'den Irak-ı Acem'in Bayezid'e verilmesini ve kendisinin ise Azerbaycan'a geri dönmesini istedi. Ayrıca, Adil Ağa ve Bayezid'in yanında bulunan Azerbaycan emîrlerinden Ömer Kopçacı, Muhammed Cemşid ve diğer emîrlerin bundan böyle Adil Ağa'dan değil Bayezid'den emîr almalarını söyleyerek onları kendi emîrleri Emîr İbrahim Şah ve Emîr Abdülkerim'i, Sultan Bayezid ile birlikte Sultaniye'ye gönderdi. Adil Ağa'yı¹⁵ ise ona bağlı Irak-ı Acem Emîrleri ile birlikte kendi (1383-1384) yanında alıkoydu (İbn-i Haldûn, IV/795; Mustevfî, s.112; Kutbî, s.110-111; Âbrû, s.275; Fasîh-i Havâfî, III/121; Mîrhând,V/592; Hândmîr, III/248-249;Howorth, III/659; İkbâl, s.463; Ganî, I/309; Huart, 1901,s.16). Şah Şüca kurguladığı ve sahneye koyduğu bu tiyatro ile saltanatındaki en güçlü konuma ulaştı. O, artık Tebriz, Şiraz, İsfahan'ın tek hâkimi idi.

Şah Şüca, Sultan Ahmed ve Şehzade Bayezid arasındaki anlaşmazlığı kendi lehine çözüme kavuşturduktan sonra kendisi için sorun teşkil eden Mansur Muzafferî

¹⁴ Browne, (III/173) Şah Mansur Muzafferî olduğunu söylemiştir. Ancak bu doğru değildir.

¹⁵ Asıl adı Şücaeddin Adil olan Adil Ağa kimi kaynaklarda Sarı Adil (Sarı Adil) ve Saru Saltuk olarak da bilinir. Bkz., Kutbî, s.107; Mîrhând, VI/147; İbn-i Kerbelâî, Hâfız Huseyn-i Tebrîzî, Ravzatu'l-cinân ve Cennâtu'l-cinân, I-II, neşr. Câfer Sultan el- Karâî , Tahran, 1344 hş., II/641; Sümer, "İlhanlı Hükümdarları", BELL., LIII-206/191;Sultaniye'de büyük bir güce kavuştu ve bu bölgede bağımsız olarak hareket etti. Sultan Hüseyin'in Sultan Ahmed tarafından öldürülmesinden sonra ona karşı muhalefet ederek Şehzade Bayezid'i sultan ilan etmesi ile başlayan süreçte sürekli olarak Sultan Ahmed ile mücadele içinde oldu. Ancak Sultan Ahmed'e karşı koyamayacağını anlayarak Muzafferî Devleti padişahı Şah Şüca'dan yardım istemesi kendisinin oldukça zor durumlara düşmesine neden oldu. Sultan Ahmed Celâyir ile Şah Şüca'nın anlaşması sonucunda Adil Ağa Sultaniye'yi kaybetti ve Şah Şüca tarafından Şiraz'a götürüldü. Timur'un İran'a yöneldiği tarih olan 1385-1386 yılına kadar Şiraz'da yaşayan Adil Ağa bu tarihte Sultaniye'nin Timur'un eline geçmesinden sonra Timur tarafından Sultaniye'ye davet edilerek Sultaniye'nin idaresi kendisine verildi. Bkz., Şâmî, Nizameddîn, Zafernâme, neşr. Penâhî-yi Simnânî, Tahran, 1363 hş., s.97; Yezdî, Şerefu'd-dîn Ali, Zafernâme, I-II, neşr. Muhammed Abbasî, Tahran, 1336 hş., I/284-285; Mustevfî, Zeyl-i Târîh-i Guzîde, s.114; Fasîh-i Havâfî, III/123; Âbrû, zeyl, s.277; Mîrhând, VI/143; Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/437; Howorth, III/660; İkbâl, s.619; Âzzâvî, II/178; Beyânî, s.76; Bu tarihten sonra ölünceye kadar Timur'un emrinde kalan Adil Ağa Sultaniye'nin idaresinde keyfî davranması ve hazineye ait olan parayı kendisine iktidar kazandırmak için harcaması gerekse de onun yükselmesini çekemeyen diğer emirlerin Timur'u tahrîk etmeleri sonucunda 1386 yılında öldürüldü. Bkz., Yezdî, Zafernâme, I/288; Mustevfî, Zeyl-i Târîh-i Guzîde, s.121-123; Âbrû, zeyl, s.286-288; Mîrhând, VI/146-147; Hândmîr, Habîbu's-siyer, III/438; el-Karâî, II/641; İkbâl, s.598; Beyânî, s.67,79.

işini çözmek için harekete geçti. Sultan Ahmed, Bağdad'ı ele geçirmesinden sonra Şah Mansur Muzafferî'yi Huzistan ve Şuşder'in alınması ve idaresi ile görevlendirmişti (Hândmîr, III/248).

Bu sırada Şuşder'in idaresini Şah Şüca adına Emîr İslam sürdürüyordu. Emîr İslam, Şah Mansur'un Şuşder'e saldıracağını haber alınca Isfahan'da olan Şah Şüca'ya bir elçi göndererek yardım istedi. Şah Şüca, Pehlivan Ali Şah adlı bir emîrini ona yardım etmesi için bir miktar kuvvetle Şuşder'e gönderdi. Pehlivan Ali Şah, Emîr İslam'ı öldürerek Şuşder'i ele geçirmek istedi ise de bunu başaramadı ve İslam tarafından yakalanarak öldürüldü. Bu sırada Şah Mansur Şuşder'e ulaşarak burayı ele geçirdi. Şah Mansur Şuşder'le yetinmeyip Loristan bölgesine saldırdı. Şah Şüca, vakit kaybetmeden Loristan üzerine hareket etti. Yolu üzerinde bulunan Hürrem Kalesi'ne ulaşınca kale hâkimi Melik İzzeddin'e haber göndererek onun kızını istedi. Ancak İzzeddin kızının Sultan Ahmed ile nişanlı olduğunu söyleyerek onun bu teklifini geri çevirdi. Bunun üzerine Şah Şüca kalenin fethedilmesi emrini verdi. Çaresi olmayan Melik İzzeddin ise kızını Şah Şüca'ya vermeyi kabul ederek bu durumdan kurtuldu. Buradan yoluna devam eden Şah Şüca Şuşder'e giderek burayı kuşattı. Ancak Şah Mansur ile aralarında herhangi bir savaş olmadan ve kesin bir sonuç elde edemeden Şiraz'a geri döndü (Kutbî, s.109-111; Mîrhând, IV/559-561; Hândmîr, III/249,313; Howorth, III/702; İkbâl, s.434; Ğanî, I/308-309; Âl Dâvûd, II/147).

İç siyasette bu gelişmeler yaşanırken dış siyasette Timur tehlikesi belirmişti. Şah Şüca, şahsında olduğunu düşündüğü "*Hz Süleyman kadar bilge ve İskender kadar kudretli*" Sultan yakıştırmasını Timur'a ileterek, ona övgüler dizmiş, ülkesini bu tehlikeden kurtarabilmek için tabiiyet menşurunu Timur'a göndermiştir. Oğlu Zeynelâbidin'i onun vasiliğine vermiştir (Şâmî, s.99-104; Mustevfî, s.122-123; Âbrû, 286-288; Mîrhând, VI/147-159; Hândmîr, III/438-439; Hammer, I/66; Browne, III/1184-187; İkbâl, s.598-599; Mişkûtî, s.289-290, Aka, 1991, s.12).

Şah Şüca, bu gelişmelerden sonra önce Tebriz'e ardından Şiraz'a geldi. Günlerini zevk ve sefa partilerinde geçirmeye başladı. Ancak bir süre sonra aşırı alkol tüketimine bağlı olarak hastalandı. Şah Şüca, ölmeden kısa bir süre önce, Şiraz'ı oğlu Zeynelâbidin'e, Kirman'ı kardeşi Ahmed'e, Yezd'i yeğeni Yahya'ya, Isfahan'ı diğer yeğeni Mansur'a bırakmıştı. Hastalığı ağırlaşp öleceğini anlayınca Timur ve Sultan Ahmed Celâyir'e¹⁶ birer mektup yazarak kendi çocuklarını onlara emanet etti ve

¹⁶ Şah Şüca Muzafferî'nin Sultan Ahmed Celâyir'e yazdığı 1384 tarihli mektupta; "...Dünyada iyiliği, kötülüğü, dostluğu ve düşmanlığı gördüğünü, artık kendisinin ölüm zamanının geldiğini, dünyanın nimetlerine hasret gitmediğini, ancak ölümünü aç kurtlar gibi bekleyenler olduğunu, bu nedenle çocuklarını ona emanet ettiğini söyleyerek Sultan Ahmed'e sultanların ahlakına yakışır bir şekilde onlara kendi çocukları gibi sahip çıkmasını" vasiyet ediyordu. Bkz.; Mîrhând, IV/561-566; Ğanî, I/320; Nevâî, Abdülhuseyn, Esnâd u Mekâtibât-i Târîhî-yi İran, Tahran, 1977, s.18; Şâbitî, Esnâd u Nâmehâ, s.344; Beyânî, s.7. Sultan Ahmed

1384 yılında Şiraz'da öldü (Kutbî, s.111-118; Mîrhând, IV/561-566; Hândmîr, III/314; Howorth, III/703; İkbâl, s.434-435; Nevâî, s.18; Şâbitî, s.339).

Şah Şüca Muzafferî'nin siyasi yaşamı kadar özel yaşamı da oldukça renklidir. O, Resim, minyatür, tezhip gibi sanat dallarını içine alan güzel sanatlar alanında; bölgenin, mensup oldukları dinin ve geliştirdiği sanat anlayışının etkisiyle harmanlanan yeni bir ekol meydana getirmeye çalışmıştır. Şah Şüca özellikle şiirle uğraşmış, çeşitli eserler de meydana getirmiştir. Şah Şüca Muzafferî, sanatçıların koruyuculuğunu da üstlenerek onlara sarayında yer vermiştir. Onun yapmış olduğu uygulamalar ya da söylemiş olduğu sözler, bu sanatçıların eserlerine de yansımıştır. Bu yansımalar kimi zaman güzel bir dille, kimi zamanda ağır ifadelerle dile getirilmiştir.

Şah Şüca Muzafferî saltanat döneminde toplumsal ve dini yasakları tümüyle ortadan kaldırmış bu da sınır konulamayan, toplumsal etik kurallara aykırı bir yaşam şekli doğurmuştur. Bu durum toplumsal yaşamda sosyo-kültürel yozlaşmanın zirveye ulaşmasını sağlamıştır. Yaşanan kültürel farklılık ve yozlaşma, sadece Muzafferî hanedanı için değil coğrafyanın tümü için geçerli bir durumdur. Bu durumun ayrıntılı bir incelemesi ve eleştirisinin yapılması gerekmektedir. Dönemin usta kalemelerinden olan Hâce Nizâüddin Necmüddin Ubeydullâh-ı Zâkânî'nin Mûş u Gürbe kasidesinde (Kedi ile farenin konu edildiği) zamanın ikiyüzlülüğü, ahlâk ve adabı ince bir üslupla eleştirilmiştir. Bazı araştırmacılara göre bir kara mizah örneği olan eser (Halman, 2001, s.161-175, Çiftçi, I, 1999, s.57-66), Ortaçağ'da bu bölgede yaşanan kültürel çatışma ve yozlaşmayı yansıtmaya açısından oldukça önemlidir.

Sonuç:

Çalışmamızda ayrıntılarıyla siyasi yaşamını ortaya çıkarmaya çalıştığımız Muzafferîler Hanedanının ikinci hükümdarı olan Şah Şüca, 1358 yılında Şiraz'da tahta geçmiş, Muzafferîler'i hanedanını yaklaşık yirmi altı sene yönetmiştir. Muzafferîler tahtında tartışmasız tek hâkim olmak amacıyla sayısız mücadeleler yaşamıştır.

Şah Şüca, çalkantılarla dolu siyasi yaşamının son yıllarında "*Hz Süleyman kadar bilge ve İskender kadar kudretli*", bir sultan olmayı başarmış fakat kader karşısına Timur tehlikesini çıkarmıştır. Kıvrak siyasi zekâsıyla Şah Şüca, Timur'a bağlılığını bildirerek hanedanını yok olmaktan kurtarmış, 1384 yılında çok sevdiği Şi-

Celâyir'in Şah Şüca'ya cevabında ise; "Bizim aramızda bir fark yoktur sen bensin ben de sen. Bu mektuplar sadece aramızdaki dostluğun, ittifakın ve iyi niyetin ispatı, İslam mülkünün iyi namlı hüsrevi, tartışmasız padişahı ve cevanbaht şehriyarının âlicenaplığının ve büyüklüğünün yeniden ifadesidir." Diyerek ona övgüler yağdırıyor ve "Aralarında oluşan dostluk sayesinde her ikisinin de daha da güçleneceklerini ifade ederek bu dostluğun baki olacağını ve devam etmesi için kendisinin elinden gelen her şeyi yapacağını, aralarındaki dostluk anlaşmasını kıyamete kadar bozmayacağını" ifade ediyordu. Bkz.; Nevâî, Esnâd u Mekâtibât, s.23-24.

raz'da hayata gözlerini kapamıştır. Mezarı Şiraz'da Haft Taran Bulvarı üzerinde bulunmaktadır. 1353 yılına kadar katı bir Sünni hükümet oluşturan Muzafferiler, Şah Şüca dönemiyle birlikte dini inanışta farklı yaklaşımlar sergilemiş, daha fazla hoşgörü ve özgürlük ortamı yaratmışlardır. Takınılan bu tavır bilimsel anlamda farklı disiplinler ile yapılacak ortak çalışmalarla ortaya konulacaktır.

Kaynakça

Âbrû, Lutfullah Hâfız, Zeyl-i Câmîu't-tevârîh-i Reşîdî, neşr. Hânâbâ Beyânî, Tahran, 1317 hş.

Âkîlî, Seyfeddin Hâc-i Nizam, Asaru'l-vuzerâ, neşr. Celaleddin Huseyn-i Ormevî, Tahran, 1337 hş.

Âl Dâvûd, Seyyid Ali, "Âl-i Muzaffer", DMBİ, Tahran, 1368 hş., II/139-152

Âzzâvî, Abbas, Târîhu'l- İrâk Beyne'l- ihtilâleyn, I-III , Bağdad, 1936-1939
Barthold "Ahmed Celayir", İA, I/182

Beyani, Şirin, Târîh-i Âl-i Celayir, Tahran, 1345 hş.

Bosworth, C. E., The Islamic Dynasties, Edinburgh , 1967

Boyle, J. A. "Dynastic And Political History Of The Ilkhans", The Cambridge History Of Iran, V/303-421, Cambridge, 1968

Çiftçi, Hasan; "Bir Fabl Olarak Fare ile Kedi Hikâyesinin Arkasındaki Mesaj", Akademik Araştırmalar Dergisi, I, 1999, s.57-66.

Dequignes, Joseph, Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Târîh-i Umumisi, I-VIII, Paris, 1756-1758, çev. H. Cahid Yalçın, İstanbul, 1923

el- Eherî, Ebubekr el-Kutbî, Târîh-i Şeyh Üveys, neşr. J. B. Van Loon, Lahay, 1954

Fâikî, İbrahim, Azerbaycan der Mesîr-i Târîh-i İnan, I-II, Tebriz, 1375 hş.

Fâikî, İbrahim, Azerbaycan der Mesîr-i Târîh-i İnan, I-II, Tebriz, 1375 hş.

Fasîh-i Havâfî, Ahmed b. Celaleddin Muhammed, Mucmel-i Fasîhî, I-III, neşr. Mahmud Ferruh, Meşhed, 1341 hş.

Ğaffârî, Kadı Ahmed Kazvîni, Târîh-i Cihân-ârâ, neşr. Muctebâ Minovî, Tahran, 1343, hş.

Ğanî, Kasım , Târîh-i Âsr-i Hâfız, I-II, Tahran , 1340 hş.

Hakikat, Abdurrefi', *Târîh-i Conbeş-i Serbedârân u Dîger Conbeşhâ-yi İrânîyân der Karn-i Heştom-i Hicrî*, Tahran, 1360 hş.

Halman, Talat; "*Ubeyd-i Zâkânî*", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, 18/1, 2001, s.161-175

Hândmîr, Ğiyâsu'd-dîn Muhammed el-Huseynî, *Destûru'l-vuzerâ*, neşr. Saîd Nefisî, Tahran, 1317 hş.

Hândmîr, Ğiyâsu'd-dîn Muhammed el-Huseynî, *Târîh-i Habîbu's-siyer fi Ahbâr-i Efrâd-i Beşer*, I-IV, neşr. Muhammed Debîrsiyâkî, Tahran, 1362, hş.

Howorth, Henry, H., *History Of The Mongols*, I-IV, New York, 1876-1892

İbn-i Ârabşâh, Âcâibu'l-makdûr fi Nevâib-i Teymûr, neşr. Ahmed Faiz el-Humsî, Beyrut, 1986

İbn-i Battûta, Muhammed b. Abdullah Tancî, er-Rihle, Farçaya çev. Muhammed Ali Muvehhed, (*Sefernâme-i İbn-i Battûta I-II*), 1376 hş.

İbn-i Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, el-İber, Farsçaya çev. Âbdu'l-Muhammed Âyetî, (*Târîh-i İbn-i Haldûn I-VI*) Tahran, 1375 hş.

İbn-i Kerbelâî, Hâfız Huseyn-i Tebrîzî, *Ravzatu'l-cinân ve Cennâtu'l-cinân*, I-II, neşr. Câfer Sultan el-Karâî, Tahran, 1344 hş.

İbn-i Tağrîberdî, Cemaleddin Ebi'l-Mahâsin Yusuf, el-Menhelu's-sâfi ve'l-mustevfî bād el-vâfî, I-III, neşr. Muhammed Emin Sa'îd Abdulfettah Âşûr, Kahire, 1956-1984,

İkbâl, Aştîyânî Abbas, *Târîh-i Moğûl u Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*, Tahran 1312 hş.

Kâreng, Âbdulâlî, *Âsâr-i Bâstânî-yi Azerbaycan*, Tahran, 1374 hş.

Kazvînî, Yahya b. Abdullatif, *Kitab-i Lubbu't-tevârih*, tıpkıbasım, Tahran, 1363 hş.

Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi*, c.1, İstanbul, 1953.

Kuliyev, C.B., "*Djalair*", Azerbaycan Cobet Ensiklopediası, X/410, Bakü 1987

Kutbî, Muhammed, *Târîh-i Âl-i Muzaffer*, neşr. Âbdulhuseyn Nevâî, Tahran. 1364 hş.

Makrîzî, Ahmed b. Alî, *Kitâbus'-sulûk li Mârifeti Duvelu'l-mulûk*, I-XII, neşr. Mustafa Zeyyâde-Saîd Âbdu'l-Fettâh Âşûr, Kahire, 1956-1973

Meşkûr, M. Cevâd, *Târîh-i İrân-zemîn*, Tahran, 1372 hş.

Minorsky, “*Üveys*”, İA, VIII/134

Mîrhând, Muhammed Seyyid Burhaneddin Hâvendşâh Belhî, *Târîh-i Ravzatu’s-safâ I-XII*, neşr. Abbas Pervîz, Tahran, 1338 hş.

Mişkûfî, Nusretullah, ez Selâçika ta Safeviyye, Tahran, 1343 hş.

Muhammed Hasan Han, İtimadu’s-saltana, Mirâtu’l-buldân, I-IV, neşr. Âbdulhuseyn Nevâî- Mîr Haşim Muhaddis, Tahran, 1366-1368 hş.

Mustevfî, Zeynu’d-dîn b. Hamdullah Mustevfî, *Zeyl-i Târîh-i Guzîde*, neşr. İrec Afşâr, Tahran, 1372 hş.

Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Sahâyifu’l-aḥbâr*, I-III, çev. Şair Ahmed Nedim, İstanbul.

Nevâî, Âbdulhuseyn, *Esnâd u Mekâtibât-i Târîhî-yi İrân*, Tahran, 1977

Piriyev, B.Z. , *Azerbaycan (Hülagular Devletinin Tenezzülü Devrinde)*, Bakü 1978

Râzî, Abdullah, *Târîh-i Kâmil-i İrân*, Tahran, 1334 hş.

Rûdgâr, Kanbarâli, ez Beynu’n-nehreyn ta Maverâu’n-nehr, Tahran 1376 hş.

Şâbîfî, Seyyid Ali Mueyyed, *Esnâd u Nâmeḥâ-yi Târîhî*, Tahran, 1346 h.ş.

Sâvecî, Selmân, *Divan*, neşr, Mansûr Muşfik, Tahran, 1336 hş.

Semerkindî, Devletşâh, *Tezkirtu’s-şuêrâ*, neşr. Muhammed Abbasî, Tahran, 1337 hş.,

Semerkindî, Kemalu’d-dîn Âbdurrezzâk, *Matlâu’s-sâdeyn ve Mecmâu’l-bahreyn*, c.I, neşr. Âbdulhuseyn Nevâî, Tahran, 1372 hş.

Smith, John M., “*Dlalyir- Djalayirid*”, EI, II/ 401-402

Smith, John M., *The History of Serbedar Dynasty*, Farsçaya çev. Yâkub Ajand, (*Hurûc u Ûrûc-i Serbedârân*) Tahran, 1361 hş.

Spuler, Bertold, *Die Mongolen In Iran*, Gottingen, 1939, çev. Cemal Köp-rülü, (İrân Moğolları), Ankara, 1957

Sümer, Faruk, “*Anadolu’da Moğollar*” , SAD I/1969, s. 1-147, Ankara, 1970, I/98;

Sümer, Faruk, “*İlhanlı Hükümdarlarından Abaka, Argun Hanlar ve Ahmed-i Celayir*”, BEL., LIII/206, s.175-197, Ankara, 1989, LIII-206/191.

Sümer, Faruk, *Kara Koyunlular*, c.1, Ankara, 1984.

Şabânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Mecmaü'l- ensâb, neşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran, 1376 hş.

Şâmî, Nizameddîn, Zafernâme, neşr. Penâhî-yi Simnânî, Tahran, 1363 hş.

Togan, A. Zeki Velidi, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1981.

Vezîrî, Ahmed Ali Han, Târîh-i Kirmân, I-II, neşr. Bâstânî-yi Pârîzî, Tahran, 1375 hş.

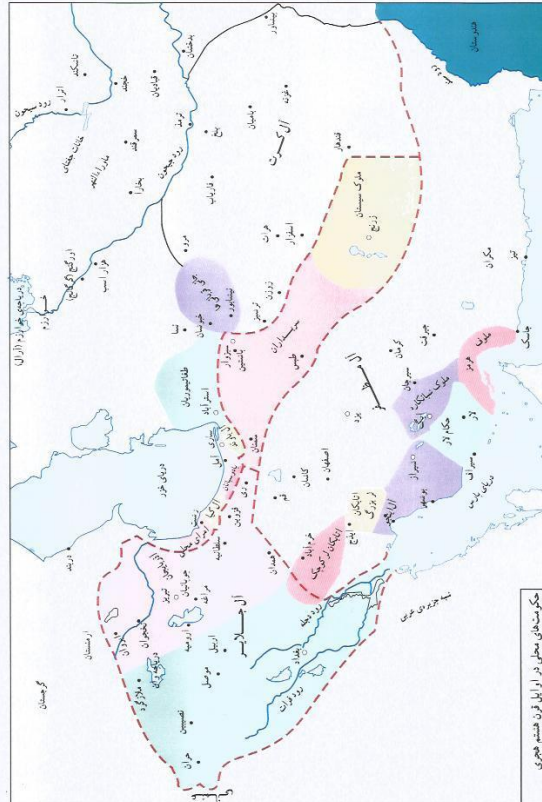
Yakubovski, A. Yu, Zolotoya Orda, Leningrad, 1937, çev. Hasan Eren, (Altınordu Ve Çöküşü), Ankara, 1976

Yezdî, Şerefu'd-dîn Ali, Zafernâme, I-II, neşr. Muhammed Abbasî, Tahran, 1336 hş.,

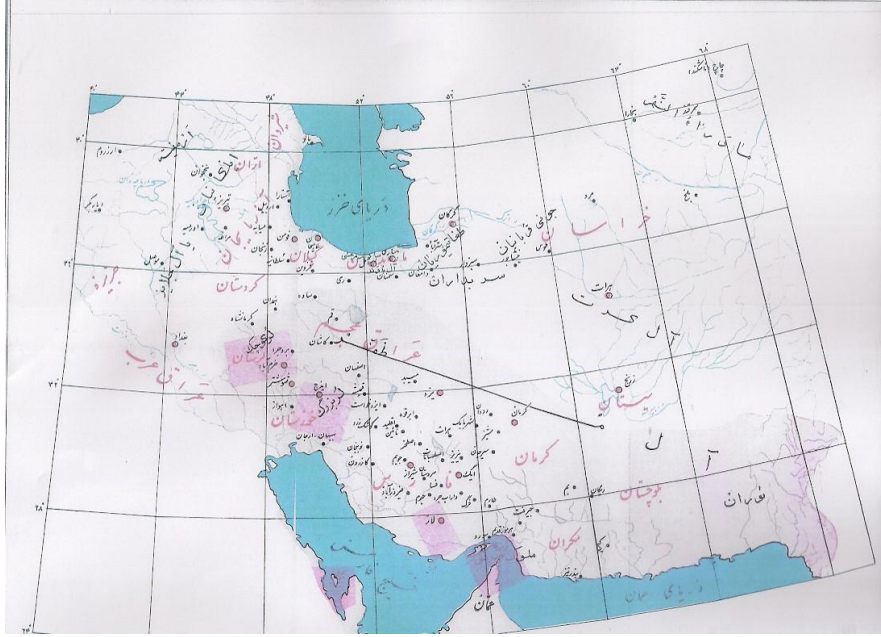
Zerrînkûb, Âbdulhuseyn, Donbâle-i Rûzgârân-i Îrân, Tahran, 1375 hş.

Zeyneloğlu, Cihangir, Muhtasar Azerbaycan Tarihi, İstanbul, 1924

EKLER: Yerel Hanedanlar ve Muzafferîler Döneminde İran



EK:2 Şah Suca döneminde Muzafferî Devleti



EK: 3 Şiraz- Şah Şüca'nın Mezarı



Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 442-448

**13.-15. YÜZYILLARDA AZAK DENİZİ'NDE BALIK VE HAVYAR
TİCARETİ**

**The Fish and Caviar Trade in the Sea of Azov in 13th and 15th
Centuries**

(Makale Geliş Tarihi: 13.08.2021 / Kabul Tarihi: 21.08.2021)

Ahmet Safa YILDIRIM*

Öz

Azak Denizi havzası Antik Çağdan günümüze uluslararası balık ve havyar ticaretinin ana tedarikçilerinden biridir. Orta Çağda da Azak Denizi'nde Kuban (Lo Copa) ve Don (Tana/Ten) nehirlerinin tatlı ve serin sularıyla beslenen bol miktarda mersin, morina, tirsi ve yayın balığı avlanmıştır. Bu balıklar ister taze, ister kurutulmuş isterse de tuzlanmış olarak hem bölgesel ticarete hem de uzak mesafeli uluslararası ticarete temel emtiadan biri olmuştur. Balığın yanında havyar ve balık tutkalı da ticari mallar arasında yer almıştır. Özellikle mersin balığının siyah havyarı lüks tüketim ürünleri arasına girmiştir.

Bu çalışmada Latin tarihi kaynakları ve seyyahların notları ışığında Azak Denizi'nden hem Karadeniz kıyı kentlerine hem de boğazlar yoluyla Konstantinapol-Pera, Akdeniz Adaları ve Avrupa'ya uzanan balık ve havyar ticareti ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, Azak Denizi, Ticaret, Balık, Havyar.

Abstract

The Azov Sea basin has been one of the main suppliers of the international fish and caviar trade from Antiquity to the present. Also in Middle Ages in the Azov Sea, abundant sturgeon, cod, shad and catfish fed by the fresh and cool waters of the Kuban and Don (Tana/Ten) rivers were caught. These fish, whether fresh, dried or salted, had been one of the main commodities in both

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum/TÜRKİYE. E-mail: ahmet.yildirim@atauni.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-8910-7581

regional trade and long-distance international trade. Besides fish, caviar and isinglass were also among the commercial goods. Especially the black caviar of sturgeon had become one of the luxury consumer goods.

In this study, in the light of Latin historical sources and travellers' notes, the fish and caviar trade from the Sea of Azov to both the Black Sea coastal cities and via the straits to Constantinople-Pera, the Mediterranean Islands and Europe is discussed.

Keywords: Middle Age, Sea of Azov, Trade, Fish, Caviar

Giriş

İnsanoğlunun temel ekonomik faaliyetleri, giyim-kuşamı ve beslenme alışkanlıkları yaşadığı coğrafya ile doğrudan ilintilidir. Bununla birlikte farklı coğrafyalar arasında gelişen ticaret, yerel ekonomileri ve toplumların kültürel hayatlarını etkileyen önemli bir faktördür. Bu bağlamda tarih boyunca Karadenizlilerin beslenme alışkanlıklarında ve ekonomik faaliyetlerinde balıkçılık ve balık ürünleri ticareti önemli bir yer tutmuştur. M.Ö. 4'üncü yüzyılda Herodot, Borysthenes adıyla bahsettiği ve Karadeniz'i besleyen en büyük nehirlerden biri olan Dinyeper'de avlanılan ve kendisinden havyar elde edilen devasa mersin balıklarına değinmeden geçememiştir (Herodotos, 2009: s.316).

Tıpkı Dinyeper Nehri gibi Antik Çağdan günümüze balık ve havyar ticaretinin merkezlerinden biri olan Azak Denizi (Antik Çağda Palus Maeotis), Karadeniz'in kuzey doğusunda olup, batıdan Kırım, doğudan ve kuzeyden Rusya ile çevrilidir. Genişliği yaklaşık 4 km olan Kerç Boğazı'yla (Antik Çağda Kimmer Boğazı) Karadeniz'e bağlanır. Azak Denizi, kıyılardan merkeze gidildikçe artan 1 ilâ 14 metre derinlikle dünyanın en sığ denizi olmasına ve küçük boyutuna rağmen birçok açıdan eşsiz bir su havzasıdır. Kuban ve Don nehirlerinin taşıdığı sularla Karadeniz'e nispeten tuzluluk oranı oldukça düşük olan Azak Denizi'nde bu nehirlerin deltaları, balık türleri için yumurtlama alanı teşkil ederken, nehirler vasıtasıyla Azak Denizi havzasına taşınan besin maddeleri, hem yetişkin balık türleri hem de yavruları için geniş bir beslenme alanı oluşturmaktadır. (Diripasko vd., 2015, s.184-186.).

Azak Denizi'nde Balık ve Havyar Ticareti

13'üncü yüzyıl ortalarında Azak Denizi'nde biri Kuban (Lo Coppa) diğeri Azak (Tana) olmak üzere iki balık ticaret merkezi vardı. Rubruck'lu William'ın bahsettiği üzere Konstantinapol'den gelen ve Azak Denizi'nin sığ sularında yol alamayan büyük ticaret gemileri için ilk durak Taman yarımadasındaki Matrega kentiydi. Burada karaya çıkan tüccarlar, büyük miktarlarda mersin, tirsi, yayın ve diğerkuru-tulmuş balıklardan almak üzere teknelerini Don (Tanais, Ten) Nehri'ne kadar gönderirlerdi (Ruybroecli Willem, 2010: s.80). Pegolotti, Azak (Tana) – Hanbalık (Pekin/ÇİN) arasında uzanan Kuzey İpek Yolu'nda seyahat edecek tüccarlara iaşeleri için yanlarına tuzlanmış balık almalarını tavsiye etti (Pegolotti, 1936: s.22). Tüccarların Azak'tan temin ettikleri, hem tazesı hem de salamurası oldukça lezzetli olan mersin balıkları dünyanın birçok yerine ihraç edildi. Pero Tafur, buradan alınan balıkların Kastilya'ya (İspanya) hatta Flanders'e (Belçika) gönderildiğini bizzat gördüğünü ifade etti. Don Nehri etrafında yaşayan halklar, boyutları birkaç metre ile ifade edilen morina balığı da avlıyorlardı. Avlanan balıkların yanı sıra bu balıklardan elde edilen ve oldukça kıymetli olan siyah havyar fiçılarla, Bizans ve Türkiye'deki kentler başta olmak üzere dünyanın birçok kentine gönderildi (Pero Tafur, 2016: s.158-159). Bu havyar fusco denilen bir ölçüyle satılıyordu (Pegolotti, 1936: s.24). Ceneviz ve Venedik gemileriyle taşınan havyar 14'üncü yüzyılda, Avrupa'da lüks tüketimin bir nesnesi haline geldi (Khvalkov, 2015: s.415-416). 1430'larda Bursa'da zeytinyağlı havyar tüketilen bir lezzetti (Broquiere, 2000: s.203).

1289-1290'da Kefe'de (Caffa) birçok belge düzenleyen Ceneviz noter Lamberto di Sambuceto'nun kayıtları, Azak ve Kuban'dan ihraç edilen balık ve havyarın yönünü tüm açıklığıyla gözler önüne sermektedir. Belgeler arasında tesadüf edilen çeşitli navlun sözleşmeleri Azak'tan ve Kuban'dan Batum (Vati), Trabzon (Trebisonda), Samsun (Simisso), Sinop (Sinope), Konstantinapol ve İzmir'e (Smyrna) uzanan büyük miktarda balık ve havyar sevkiyatıyla ilgilidir. Azak veya Kuban'dan yapılacak olan balık sevkiyatında, yükün boşaltılacağı yere göre navlun ücreti her 1000 libre balık için 10 ilâ 18 altın hyperper arasında değişmekteydi (Balard, 1973: s.80, 177-178, 183, 277-278, 291, 316-317, 378-379).

Cenevizler, Kuban'da icra edilen balık ticaretine özel önem veriyorlardı. 1449'da çıkarılan Kefe tüzüğü uyarınca Kuban'da bulunan Ceneviz konsolosuna yerel yetkililerle anlaşarak sezona göre balık fiyatlarını tedavüldeki en değerli para cinsinden belirlemesi, akabinde de balık alımı yapması emredildi. Unvanı veya rütbesi ne olursa olsun, ister az ister çok miktarda balık almak isteyen biri Ceneviz konsolosunun iznine tabi tutuldu (Statutum Caphae, 1881: s.672).

Cenevizler gibi Venedikliler de balık ticaretiyle yakından ilgilendiler. Venedik balık ticareti *Ternaria Nuova* adlı özel bir kurumun kontrolündeydi. Balık ticaretinin ana nesnesi Azak Denizi'nde avlanan mersin balığıydı ve uluslararası ticarete önemli bir yeri vardı. Venedik'ten Flanders'e gidecek gemiler, Karadeniz'den

gelecek olan Venedik kadırgalarını beklemek zorundaydı. Bu sayede Karadeniz'den getirilen emtia, Flanders'e sevk edilirdi (Khvalkov, 2015: s.413-415). Venedik'te tuzlanmış balığın libbresi 3 soldi değerindeydi (Pegolotti, 1936: s.143).

Pera'da (Galata) düzenlenen bazı noter belgeleri havyar ve balık fiyatlarını belirlemeyi mümkün kılmaktadır. 1433'te Pera'da havyarın kantarı 6,5-7 altın hyperper ediyordu (Khvalkov, 2015:s.415-416). 1436-1439 yıllarında Konstaninapol'de bir ticaret şirketi olan tüccar Giacomo Badoer'in 1438'deki bir kaydında 2 fiçı içerisinde 8 kantar ağırlığında olan havyarın değeri 6 altın hyperper 8 karat olarak gösterildi (Badoer, 1956: s.417). Havyar, Bizans mutfağında olduğu gibi (Dalby, 2003: s.66-67) Sultan II. Mehmed'in saray mutfağında da yer alan ürünler arasındaydı (Bilgin, 2004: s.196). Pera'da 1453'te 3 fiçı havyar 2.578 Osmanlı akçesine satıldı. 1468'de Morina balığının tanesi 10 Venedik dukasıydı. 1469'da yine Pera'da 42 kantar Kuban havyarı toplamda 4.830 Osmanlı akçesine alıcı buldu (Roccatagliata, 1982: s.166, 171, 174, 186).

Azak'tan veya Kuban'dan çok uzak mesafelere balık ve havyar ihraç ediliyor olmasında en büyük etken, Altın Orda hanlarına ve Cenevizlere büyük gelir sağlayan Kırım tuz madenleriydi (Ruybroecli Willem, 2010: s.85; Statutum Caphe, 1881: s.645-646). Bilindiği üzere tuz, bir tatlandırıcı olduğu kadar koruyucu özelliğiyle de kullanılan bir maddeydi. Bu tuzlar, özel değirmenlerde öğütülüyor ve kullanıma hazır hale getiriliyordu (Barbaro, 2016: s.15). Kış aylarında türlü zahmetle avlanan balıklar (Barbaro, 2016, s.14-15) deniz aşırı ülkelere sevk edilmeden evvel en geç mart ayı içerisinde tuzlanmaları gerekiyordu (Öztürk, 2014: 503).

Balık ve havyar dışında, yine balıktan üretilen ve İtalyancada colla di pesce olarak adlandırılan ve bazı mersin balığı türlerinin hava keseciklerinden imal edilen balık tutkalı, Karadeniz'den sevk edilen ve ticari önemi olan diğer bir üründü (Pegolotti, 1936: s.294, 376). Sitrin sarısı rengiyle maruf (Pegolotti, 1936: s.376) olan bu ürüne Giacomo Badoer'in 1439 yılına ait kayıtları arasında tüccar Giovanni di Siena'nın Azak'tan aldığı havyar ve baharatın yanında değinilmiştir (Badoer, 1956: s.376, 707).

Ticari değeri yüksek olan balık ve havyar zaman zaman eşkıyaların yağmalarına maruz kalıyordu. Tüccarların bazen yağmadan kurtulmak için ilginç yöntemlere başvurduğu da oldu. Azak'a (Tana) 40 mil mesafede Bosagaz adlı mahalde yer alan balık avlama yerinde, tüccarların bütün kış avlayıp tuzladıkları balıklar ve havyar yağmacıların elinden kurtulamadı. Josaphat Barbaro'nun ifadelerinde geçtiği üzere bir defasında balık avlama yerinde Zuan de Vallae, yağmacıların geldiğini haber alınca büyük bir çukur kazarak 300 kadar tuzlanmış havyar dolu fiçiyi buraya gömdü ve üzerinde ateş yaktı ancak ürünlerin yağmalanmasını yine de engellemedi (Barbaro, 2016: s.14-15).

Haziran 1475'ten son Osmanlı Devleti egemenliğine giren Kırım ve Azak Denizi'nde balık ve havyar ticareti devam etti. Kefe Gümrük Bekaya Defteri'ne göre

Türk, Rum ve Latin tüccarlar tarafından ticareti yapıldığı anlaşılan balık ve havyarın çıkış yeri yine Azak ve Kopa'ydı (Lo Copa / Kuban) (İnalcık, 1995: s.54,56-57,64,73; Öztürk, 2014, s.501-504). Ayrıca balık tutkalı halen üretimi ve ihracatı önemini koruyordu (Öztürk, 2014: s.504). Cenevizlerin 1449'da yürürlüğe giren Kefe tüzüğünde (statutum caphe) bahsi geçen Lo Copa maddesine benzer olarak Osmanlıların Azak Öşr-i Mahi kanunnamesi ile Kopa kanunnamesi önemli oranda balık üretimi, işlemesi, ihracı ve balıktan alınan vergilerle ilgilidir (Öztürk, 2014: s.502).

Sonuç

İnsanın ekonomik faaliyetleri ve beslenme alışkanlıklarında şüphesiz yaşadığı coğrafya temel etkindir. Bu bakımdan nehir, göl ve deniz kenarında yaşayan insanların balıkçılıkla uğraşmaları gayet tabiidir. Dünyanın en sığ denizi olan Azak Denizi'nde Don ve Kuban nehirlerinin yarattığı imkân ve az tuzluluk oranı burada yaşayan ve Akdeniz'den dahi göç ile Azak'a ulaşan balık türleri için geniş bir beslenme alanıydı. Dolısıyla Antik Çağdan günümüze, Azak'ta icra edilen balıkçılık, coğrafyanın şartlarını iyi değerlendiren bölge halkı için temel geçim kaynaklarından biri olmuştur. 13-15'inci yüzyıllarda İtalyan tüccarların da dikkatinin yoğunlaştığı Azak Denizi balık ticaretinde Venedikliler ve Cenevizler yer alarak, bölgenin balık ve balık mahsulleri (havyar-balık tutkalı) ticaretini bir adım öteye taşımışlar ve bu ürünleri Güney Karadeniz kıyı kentlerine olduğu kadar, boğazlar yoluyla Konstantinapol ve Pera üzerinden Akdeniz Adalarına, İtalya'ya ve Flanders'e kadar uzanan Avrupa pazarına ihraç etmişlerdir. Oldukça kârlı olan balık ve havyar ticareti, 1475'te Gedik Ahmed Paşa'nın Kırım ve civarını fethiyle Osmanlı Devleti tekeline geçmiş ve Osmanlı egemenliği süresince önemini korumuştur.

Kaynakça

Balard, M. (1973). *Gênes Et L'Outre-Mer I: Les Actes de Caffa du Notaire Lamberto di Sambuceto 1289-1290*: Paris.

Bertrando de la Broquiere, (2000). *Bertrando de la Broquiere'in Denizaşırı Seyahati*, (Yay) Ch. Schefer, (Çev) İlhan Arda: İstanbul, Eren Yayınları.

Bilgin, Arif. (2004). *Osmanlı Saray Mutfağı (1453-1620)*: İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Bratianu, G.I. (1927). *Actes des Notaires Génois de Péra et de Caffa de la Fin du Treizième Siècle (1281-1290)*: Bucarest.

Dalby, Andrew. (2003). *Tastes of Byzantium: The Cuisine of a Legendary Empire*: New York, I.B. Tauris & Co Ltd.

Francesco Balducci Pegolotti, (1936). *La Pratica Della Mercatura*, (Ed) Allan Evans: Cambridge-Massachusetts.

Giacomo Badoer, (1956). *Il Libro dei Conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436-1440)*, (Yay) Umberto Dorini-Tommaso Bertele: Italy.

Herodotos, (2009). *Tarih*, (Çev) Müntekim Ökmen: İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalçık, Halil. (1995). *Sorces and Studies on the Ottoman Black Sea I: The Custom Register of Caffa 1487-1490*, (Ed) Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin: Cambridge.

Jacoby, David. (2009). "Caviar Trading in Byzantium", Rustam Shukurov (Ed.). *Mare et Litora: Essays Presented to Sergei Karpov for His 60th Birthday*. (s. 349-364). Moscow.

Jean Cardin, (2914). *Chardin Seyahatnamesi: İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan, Ermenistan, İran 1671-1673*, (Ed) Stefanos Yerasimos, (Çev) Ayşe Merat: İstanbul, Kitapyayınevi Yayınları.

Josaphat Barbaro, (2016). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*, (Çev) Tufan Gündüz, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Khvalkov, Ievgen Alexandrovitch. (2015), *The colonies of Genoa in the Black Sea Region: Evolution and Transformation I*: Florence.

Öztürk, Yücel, (2014). *Osmanlı Hâkimiyetinde Kefe (1475-1600)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Pero Tafur, (2016). *Pero Tafur Seyahatnamesi 9 Mayıs 1437 – 22 Mayıs 1438*. (Çev) Hakan Kılınç. İstanbul: Kitapyayınevi Yayınları.

Roccatagliata, Ausilia. (1982). *Notai Genovesi in Oltremare Atti Rogati a Pera e Mitilene 1408-1490 I*: Genova.

Ruybroecle Willem, (2010). *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*, (Ed) Peter Jackson – David Morgan, (Çev) Zülal Kılıç: İstanbul, Kitapyayınevi Yayınları.

Statutum Caphe. (1881). *Atti della Societa Ligure di Storia Patria*, III/II(II), (s.575-680): Genova.

Diripasko, O.A, Bogutskaya N.G., Dem'yanenko, K.V., Izergin, L.V., (2015). "Sea of Azov: A Brief Review of the Environment and Fishery", *Aquatic Ecosystem Health & Management*, 18/2, (s.184-194): Doi: <http://dx.doi.org/10.1080/14634988.2015.1039428>.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Atatürk University Journal of Faculty of Letters

Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 449-480

**BİLGİ ÇAĞINDA KÜTÜPHANELER: KURAMSAL BİR
SORGULAMA**

Libraries in the Information Age: A Theoretical Examination

(Makale Geliş Tarihi: 31.05.2021 / Kabul Tarihi: 25.08.2021)

Güler DEMİR*

Öz

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin kuşattığı bilgi çağı, endüstriyel, ticari, sosyal, ekonomik vb. alanları dönüştürürken, eğitsel, kültürel ve toplumsal organizasyonlar arasında önemli yeri olan kütüphaneler de politika ve hizmetlerini bu çerçevede biçimlendirmeye başlamıştır. Bu çalışmanın amacı, anılan çağda kütüphanelerin ve kütüphanecilerin nasıl bir dönüşüme uğradığı, ne gibi sorunlarla yüzleştiği ve neler yapılması gerektiği konularında kuramsal bir sorgulama yapmaktır. Çalışma, konuya ilişkin literatüre dayalı bir derleme çalışmasıdır. Çalışma kapsamında, bilgi toplumu ve ilişkili kavramlar, bilgi okuryazarlığı ve dijital/sayısal kütüphaneler ile sorunları irdelenmektedir. Çalışma sonucunda sanayi sonrası toplumların küreselleşme ve teknoloji ile biçimlenen yapılarının bilginin rolünü, bilgi ile etkileşim biçimlerini çok daha güçlü bir seviyeye taşıdığı, kütüphaneleri de önemli ölçüde dönüştürdüğü anlaşılmıştır. Dönüşüm süreçlerinde yaşanan adaptasyon sorunu, dijital/sayısal uçurum, bilgi kirliliği, bilgi ve teknoloji okuryazarlığı eksikliği gibi sorunlar, hükümetlerin desteği ile birlikte ilişkili tüm paydaşların (meslek elemanları, kamusal, özel kurum ve kuruluşlar, gönüllü organizasyonlar vb.) koordinasyonu çerçevesinde ele alınması gereken sorunlardır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, bilgi çağı, bilgi toplumu, sanayi sonrası toplumlar, küreselleşme, bilgi ve iletişim teknolojileri, dijital kütüphane, sosyal medya, dijital uçurum, bilgi okuryazarlığı.

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü; Assoc. Prof. Dr, Kastamonu University, Faculty of Science and Letters, Department of Information and Records Management. gulerdemir2009@gmail.com; gulerdemir@kastamonu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3934-1596>

Abstract

While information age, which is surrounded by information and communication technologies, transformed many things such as industrial, commercial, social and economic structures, libraries, which have an important place among educational, cultural and social organizations, have started to shape their policies and services within this framework. The purpose of this study is to make a theoretical inquiry about how libraries and librarians have transformed themselves in line with these developments and changes, what problems they face and what needs to be done. The study is a compilation study based on related literature reviews. Within the scope of the study, information society and related concepts, the topics of information literacy and digital libraries and problems of digital libraries are examined. As a result of the study, it was understood that the structures of post-industrial societies shaped by globalization and technology have moved the role of information and also the way they interact with information to a much stronger level, and have transformed libraries significantly. Problems such as adaptation, digital gap, information pollution, lack of information and technology literacy in the transformation processes should be addressed within the framework of the coordination of all relevant stakeholders (professional staff, public and private institutions, voluntary organizations, etc.) with the support of governments.

Keywords: Information, knowledge, information age, information society, post-industrial societies, globalization, information and communication technologies, digital library, social media, digital gap, information literacy.

Giriş

21. yüzyıl, yeni ve farklı becerileri gerektiren iş alanları ile mesleklerin gelişmeye başladığı, bilginin anlam ve değerinin değiştiği bir çağdır. Günümüz dünyasında bilgi, günlük yaşamda olduğu kadar bilim dünyası ve tüm toplumsal alanlarda da hâkim unsur halini almıştır. Bilgi artık yalnızca zihinlerde depolanan, kitaplarda temsil edilen ve farklı disiplin çerçevelerinde sınıflandırılan şey değildir. Bilgi, bir enerji biçimi, bir ağlar ve akışlar sistemi olarak değerlendirilmektedir. Bilgi çağının simgesi istikrardan çok değişimin kendisidir. Bilgi yönetimi uygulamaları birçok kuruluş için giderek daha önemli hale gelmiştir. Etkili bir bilgi yönetim sistemine sahip olmanın yalnızca elde edilen gelirleri korumakla kalmayıp, aynı zamanda elde tutma şansını ve üretkenliği artırabileceğine, yeniliği teşvik edebileceğine inanılmaktadır. Çoğu kuruluş, bilgilerini geliştirdiklerinde uzun vadeli rekabet avantajlarını sürdürebileceklerinin giderek daha fazla farkına varmaktadır. Bu bağlamda gittikçe önemi artan bilgi odaklı bir ekonomi, üretimin küreselleşmesini sağlayan, girişim ve yaratıcılığı teşvik eden iletişim ağları çerçevesinde dijital içeriğin hızlı gelişimi ve yainsaması olarak tanımlanmaktadır. Bilgi çağı çalışanlarının, yeni bilgileri hızlı bir

şekilde bulabilmeleri, değerlendirebilmeleri, sunabilmeleri/paylaşabilmeleri beklenmektedir (Krishnan ve Das, 2012, s. 381; Emezie ve Nwaohiri, 2013, s. 32; Osoba ve Quadri, 2017, s. 20).

Tüm dünyada, yeni BİT'ler/bilgi ve iletişim teknolojileri (ICT=information and communications technology), toplumları, hükümetleri, endüstrileri, grupları ve bireyleri giderek daha fazla etkileyen yenilikçi sistemler ve ağlar yaratmakta ve/veya desteklemektedir. Bu teknolojilerin ve yarattıkları fırsatların, kuzey ile güney, "dâhil edilenler" ve "dışlananlar" arasındaki uçurumu kapatmaya yardımcı olmak için kullanılması da dikkate alınması gereken bir noktadır. Böylece herkes sürdürülebilir kalkınma ve büyümenin yaratacağı olanaklara eşit erişim hakkı kazanabilecektir. Bilgi çağının önemli bir bileşeni olan BİT ve kalkınma konusu, henüz 1995-1997 yıllarında Birleşmiş Milletler Kalkınma için Bilim ve Teknoloji Komisyonu (UNCSTD= The United Nations Commission on Science and Technology for Development) tarafından ana tema olarak gündeme taşınmıştır. Bu bağlamda farkındalığı ve anlayışı artırmak ve ulusal, bölgesel ve küresel düzeylerde yeni girişimleri teşvik etmek üzere çalışmalar başlatılmıştır (Howkins ve Valantin, 1997, s. xi).

Yaygın biçimde bilgisayar çağı olarak da bilinen bilgi çağının ortaya çıkışı, bilginin bilgisayar ağları, cep telefonları, dijital müzik, ipad'ler, dijital kameralar, internet ortamları vb. birçok elektronik kanal aracılığı ile kolayca erişilebilir hale geldiği bir döneme işaret etmektedir. Hızlı ve sürekli değişimin gerçekleştiği bu çağda, uyum sağlama, yaratıcılık, yenilikçilik gibi nitelikler değer kazanırken, olgu, olay ve sorunlara büyük resim ya da geniş sistem üzerinden bakılması da bir gereklilik durumuna gelmiştir (Emezie ve Nwaohiri, 2013, s. 32; Osoba ve Quadri, 2017, s. 20). Yeni yüzyılın getirdiği değişiklikler, ekonomik sistemlerle sınırlı değildir. Çalışma yaşamında ilişkili alanın gerektirdiği niteliklerin yanı sıra, akıllı telefonlar, sosyal medya araçları gibi dijital medya ve platformları etkin ve yoğun biçimde kullanabilmeyi sağlayan yeni bilgi ve becerilerin edinilmesi, tercih edilir olmaktan çok zorunluluk durumuna gelmiştir (Erdem, Bağcı ve Koçyiğit, 2019, s. 1).

Bilgi çağının sunduğu olanaklara karşın yan etkilerinin de tartışıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda en fazla yaygın sorunlar arasında, bilgi patlaması ve bilgi kirliliği yer almaktadır. Tarihsel süreçte özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra gözlemlenen basılı kitap ve dergi sayısındaki hızlı artış ile beraber hem manyetik hem de optik ortamlarda bilginin üretiminin hızla artışının yarattığı bilgi patlamasının, çok daha yoğun biçimde bilgi çağında yaşandığı düşünülmektedir. Bu durum, tamamen anılan koşulların (internet ve internet tabanlı araç ve ortamların hızla yayılıp çeşitlenmesi) doğal sonucudur. Bilgi çağı ile beraber gittikçe gelişen ve çeşitlenen teknolojiler, bilgi kaynaklarının üretimine ve paylaşımına çok daha fazla ve çeşitli ortamlar sunmuş, işletmelerde ve organizasyonlarda bilgi akışı ve serbestçe aktarımı daha da artmıştır (Osoba ve Quadri, 2017, s. 20; İspir ve Torlak, 2018, s. 31). 21. yüzyıl, bilginin dünya çapında üretimi ve yayılmasını çok daha kolaylaştıracak yeni

araçlar ve teknikleri ortaya çıkardığından, bilgisayarı ve internet bağlantısı olan herkes mesajlarını küresel bir kitleye kolayca ulaştırabilmektedir. Bu, dünyanın çeşitli yerlerinden çok sayıda insanı, sanal ortamlara katılmaya, bu ortamlarda bilgi üretip paylaşmaya teşvik etmektedir. Örneğin, sosyal medya, yüz milyonlarca insanın geniş bir yelpazede bilgi ve haber yayınladığı küresel bir fenomen haline gelmiştir (Hoq, 2014, s. 55).

Teknolojinin gelişmesi ile beraber kütüphaneler de önemli ölçüde değişim ve dönüşüme uğramıştır. Söz konusu değişim, 21. yüzyıl kütüphanecisine yeni sorumluluklar yüklemiştir. Bu nedenle, kütüphanecilerin, günümüz kütüphanelerinin değişen ve değişmeye de devam edeceği öngörülen dünyasına ayak uydurmak için gerekli becerileri edinmesi gerekir (Idiegbeyan-Ose ve Ilo, 2013, s. 73).

Bu çalışmada, kütüphanelerin bilgi çağına uygun bir form kazanmak ve bilgi toplumunun gelişimine katkı sunmak üzere neler yapması gerektiği üzerine odaklanılırken, bu bağlamda karşılaşılan ya karşılaşılabilecek sorunlar üzerinde de durulmaktadır. Kısa vadede belli yatırım ve çabaları gerektiren süreçlerin uzun vadede önemi yadsınamayacak kazanımları ortaya çıkaracağı unutulmamalıdır.

1- Bilgi Çağı ve Bilgi Toplumu

Literatürde bilgi toplumu ve/veya bilgi çağı kavramlarının pek çok yazar, kuramcı ve fütürist tarafından farklı yaklaşımlar ile sıkça ele alındığı görülmektedir. Neredeyse hepsinin bu bağlamda önemli bileşenler olarak vurguladığı küreselleşme ve teknoloji, çok daha önce, McLuhan (1964) tarafından irdelenmiş; McLuhan teknolojik determinizm yaklaşımı ile küreselleşme ve teknolojinin ortaya çıkardığı toplumsal ve kültürel değişim konusunda derinlikli sorgulamalarda bulunmuştur. McLuhan'a göre, tüm sosyal ve politik işlevleri etkisi altına alan elektronik iletişim, dünyayı küçük bir köye dönüştürmüştür. Bu gelişme, örneğin, zencilerin, gençlerin ve diğer bazı grupların konumuna ilişkin duyarlılığı geliştiren birleştirici bir güçtür.

Bell (1973), sanayi sonrası toplumsal gelişmelerde, iletişim teknolojilerinin ve bilgisayar sistemlerinin rolüne ağırlık vererek, bilginin üretiminden dağıtımına ve paylaşımına dek taşındığı farklı boyutlara işaret etmiştir. Bell (1976, ss. 578-579) söz konusu toplumlarda küçülen aileler ve çocuk sayısı; artan boşanmalar, eğitilmiş nüfusun yükselişi, kadınların bağımsızlaşması ve iş alanlarında daha fazla yer alması vb. sosyal yapı dönüşümünün yanında teknolojinin gücüne işaret ederek ekonominin artık yüksek teknoloji ekonomisi olduğundan söz etmektedir. Ancak eleştirel bir yaklaşımla yüksek teknoloji ekonomisinin karakterinin, göreceli olarak zengin ve fakir ülkeler arasındaki uçurumu da genişlettiğini vurgulamaktadır. 20. yüzyılın sonları ile 21. yüzyılın başlarından itibaren dünya acımasız bir gerçekle yüzleşmeye başlamıştır; "güney" ile "kuzey" veya "üçüncü dünya" (dördüncü ve beşinci de dâhil) ile gelişmiş sanayi ülkeleri arasındaki bölünmeler dünya siyasetinin temel gerçeğidir. Bunun dışında, yeni toplum tipinde ekonomi ürün değil bilgi odaklı olduğundan,

sınıfsal yapıda bilgi sahibi olanlar ile olmayanlar karşıtlığının da geliştiği görüşündedir. Böyle bir tabloda, sanayi sonrası toplumun yaratacaklarını önceden kestirmek kolay değildir. Öte yandan, sanayi sonrası toplumun, sanayi toplum yapısını tamamen değiştirdiği de söylenemez. Daha çok tıpkı sanayi toplumunun tarımsal kesimleri tamamen ortadan kaldırmaması gibi, bu toplum tipi de sanayi toplumunun tüm katmanlarını ortadan kaldırmayacak; kimilerinin üzerine yeniden inşa edilecektir.

Toffler (1981), üçüncü dalga (the third wave) toplumları olarak adlandırdığı toplumlarda artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığı görüşündedir; yepyeni aile tipleri ve ilişki biçimleri, ekonomik ilişkiler, siyasi çatışmalar ve yepyeni bir bilinç bu çağın özelliğidir. Masuda (1983) ise önceki çağlarda öne çıkan maddi değerlerin artık yerini bilgi değerlerine bıraktığı kanısındadır; sanayi toplumunun maddi tüketime odaklı sistemleri, bilgi toplumunda hızla gelişen bilişsel yaratıcılığa teslim olmuştur. Bir diğer düşünür, Drucker (1993), aslında bu yeni toplumsal yapının kapitalizmin yeni ve farklı bir yüzünü yansıttığına vurgu yaparak, kapitalizm sonrası toplum olarak nitelediği bu yapı içerisinde oluşan yeni örgütlenme ağlarının bilgi toplumunu oluşturduğunu ifade etmiştir. Kendisine göre, bu yeni yapı, uzmanlaşan bilgi ve uzman kişiler eli ile geliştirilmelidir.

Bilgi toplumu konusunda Postman'ın (1993), "teknopoli" kavramı temelindeki yaklaşımı da ilgi çekicidir. Teknolojipoli, ekonomi, siyaset, tarih, inançlar, sanat, aile ilişkileri ve pek çok şeyi farklılaştıran bir tür totaliter teknokrasiden başka bir şey değildir. Bilgisayar ise teknopoli'nin temsili aracıdır. İnsanlar, böyle bir tablo içinde düşünen makinelere (thinking machines) dönüşmüştür.

Giddens ve Pierson (1998, s. 99) birçok kişinin bugün bir bilgi toplumunun ortaya çıkışından söz ettiğine işaret ederken aslında bu kavramın pek de yeni bir kavram olmadığını altını çizmektedir. Geniş anlamda, basılı materyallerin basımı ile seri üretimi ve elektronik iletişimin görece erken gelişimi nedeniyle birkaç yüzyıldır zaten 'bilgi toplumu' vardır. Yakın tarihteki gelişmeler ise sadece insanların birbirleriyle iletişim kurma biçimini değil, aynı zamanda bütün toplumların organizasyon yapısını değiştirmiştir. Giddens ve Pierson (1998, s. 99) on dokuzuncu yüzyılın ortalarında icat edilen Mors alfabesinin ilk elektronik iletişim biçimi olduğunu belirtmektedir. Mors'tan önce, bilgiyi bir noktadan diğerine taşımak için her zaman bir yere gidilmesi gerektiğini ancak bu icat ile beraber bu problemin ortadan kalktığını ifade etmekte, bu gelişmenin aslında elektronik çağın başlangıcı olduğuna dikkati çekmektedir.

Bilgi toplumu olgusu ve kavramını teknolojik, ekonomik, mesleki, mekânsal ve kültürel çerçevelerde ayrı ayrı irdeleyen Webster, (2002) tarafından bilgi toplumu sayılmanın karşılığı olarak bir takım niceliksel ölçütleri yeterli bulan anlayışa karşı yöneltilen eleştiri de oldukça önemlidir. Webster (2002, s. 21-22) bilgi toplumuna ilişkin çoğu tanımlamalarda, nicel bir takım ölçütlerin (beyaz yakalı çalışanların sayısı, bilgiye ayrılan gayri safi millî hâsıla yüzdelik oranı vb.) bilgi toplumu olmak

için yeterli sayıldığını belirtmektedir. Ancak, depolanan ve dolaşımı artan çok daha fazla miktarda bilgi ile karşı karşıya olmak yeni bir tip toplumun (bilgi toplumu) ortaya çıktığı anlamında bir gerekçe olamaz. Bu tıpkı, bugün 1970 yılı ile karşılaştırıldığında çok daha fazla otomobil olmasının, bizi bir "otomobil toplumu" haline getirmemesi gibidir. Sonuç olarak, niceliksel bağlamdan çok bilginin ne kadar işlevsel olduğu ve içselleştirildiği dikkate alınmalıdır. "Enformasyon bombası" metaforunu kullanarak teknoloji ve hızın gücüne odaklanan Virilio (2003) ise benzer biçimde eleştirel bir tavırla bu güçlerin niceliği önceleyen etkilerinin nitelik için tehdit oluşturabileceği kaygısını dile getirmektedir. Böyle bir ortamda mekân ise eski anlam ve önemini tamamen yitirmektedir. Çağa ilişkin kaygılarını dile getiren bir diğer düşünür Beck de (2019) teknolojinin yan etkilerini (nükleer ve kimyasal atıklar, hava ve çevre kirliliği, yeni hastalıklar vb.) irdeleyerek, ortaya çıkan yeni toplum tipini "risk toplumu" biçiminde adlandırmaktadır. Castells (2009) ise teknolojinin yarattığı ağ toplumuna işaret etmekte ve ekonomik, sosyal, kültürel tüm yapılanmaların ağ ilişkileri içerisinde gerçekleştiği gerçeğini gündeme taşımaktadır.

Farklı paradigmaları ile konuya ışık tutan tüm kuramcı ve fütüristlerin genel olarak bulunduğu ortak kanı, küreselleşme ile beraber dünyanın küçülmesi, zaman ve mekânın eski anlamını yitirmesi, ekonomik, toplumsal ve sosyal yapının değişimi ve en önemlisi de teknolojinin tüm bu sayılan unsurları dönüştüren ve öngörülemez hızıdır. Kuşkusuz, hemen hepsinin bulunduğu bir önemli nokta da bilgi olgusu ve kavramının artık çok daha güçlü ve farklı bir boyut kazanmış olmasıdır.

Sonuç olarak, hangi kavramlaştırma veya yaklaşımla anılırsa anılsın, bilgi toplumu ifadesinin en çok bilgi ve bilgi teknolojilerindeki gelişmelere koşut olarak ortaya çıkan yeni toplum tipine işaret ettiğine ilişkin ortak bir görüş bulunmaktadır. Bu yeni gelişmeler arasında mikro işlemciler, kişisel bilgisayarlar, internet ve diğer ilgili teknolojiler bulunmaktadır. Bu yeni dönemin tanımlayıcı özellikleri şunlardır:

- Ekonomide sanayi merkezli sermayeden bilgi merkezli sermayeye geçiş,
- Bu değişimden kaynaklanan yeni sosyal ilişki biçimleri,
- Küresel bir bilgisayar ağı altyapısı,
- Bu ağ içindeki bilgi alışverişine odaklanma (Keenan, 2010, s. 19).

Bu özelliklerin tümü dikkate alındığında, bu çağda bilginin kalkınma ve gelişmişliğin ölçü birimi olarak kabul edildiği anlaşılabilir. Bir ülkenin gelişmişlik düzeyi, daha önceleri ürettiği çelik ve enerji miktarı ile ölçülürken artık enformasyon teknolojilerini oluşturan mikro-elektronik, telekomünikasyon ve bilgisayar teknolojilerinin olanakları ile elde edilen, işlenen, iletilen, saklanan bilgi ile ölçülmeye başlanmıştır (Yücel, 1997).

Tonta (1999, s. 372) nasıl ki tarım ve sanayi toplumlarında yaşamın idamesinde insan gücü önemli ise bilgi toplumunda da bilginin gücüne işaret etmektedir. İnsanoğlu, bu güç ve kaynağı harekete geçirmek ve ondan en verimli bir biçimde

yararlanmak zorundadır. Tarım ve sanayi toplumlarında insan gücünün ne kadar verimli kullanıldığı kimin daha güçlü olduğunu belirlerken, bilgi toplumunda da güç, kimin bilgiye ne kadar sahip olduğuna bağlı olacaktır. Kısacası, gereksinim duyulan bilgileri olası en kısa zamanda üreten, “bu bilgileri “bilim-teknoloji-üretim” çevrimini daha hızlı döndürmek için kullanan toplumlar bilgi çağında “güçlü” olacaklardır”.

Bilgi, bilgi kaynakları ile teknoloji araç ve ortamlarının kullanım süreçlerinde bilinç ve başarı elde etmenin en önemli koşullarından biri ise etkin bilgi okuryazarlığıdır.

1-1. Bilgi Okuryazarlığı

Bilgi ve teknoloji okuryazarlığı, 21. yüzyılın becerileri arasında önemli rolü olan becerilerdir. Karmaşık problem çözme ile analitik ve eleştirel düşünme becerileri, yenilikçilik, yönetim ve koordinasyon, inisiyatif kullanma, karar alma, müzakere becerileri, duygusal zekâ, hizmet odaklılık ve bilişsel esneklik becerileri vb. beceriler 21. yüzyıl becerileri olarak kabul edilmektedir. Önceki yüzyıllarda yeterli görülen okuma ve yazmayı bilme kesinlikle önemli olmakla birlikte, artık tek başına yeterli değildir. 21. yüzyıl okuryazarlığı, bilgisayar okuryazarlığından da fazlasını, örneğin tüm multimedya formlarında bilgi üretmek, sunmak, paylaşmak gibi becerileri gerektirmektedir. Bilgi ve teknoloji, eğitim, kamu hizmeti, iş alanı ve yaşamın tüm alanlarında etkin bir öge durumuna gelmiştir. Eğitim temelde bilgiye dayanırken, öğrenmenin ve öğretmenin her yönü, bilginin doğru biçimde toplanmasını, işlenmesini ve paylaşımını gerektirmektedir. Geçmişin tek bir birincil bilgi kaynağı olan ders kitabına dayalı eğitim anlayışı, büyük ölçüde bilgi teknolojisi ve ağa bağlı bilgi patlaması nedeniyle hızla değişmektedir. Aynı durum kamu hizmetleri için de geçerlidir; vatandaşlar bilgi için giderek daha fazla web tabanlı, elektronik kaynaklara ve hizmetlere yönelmektedir (Eisenberg, 2011, s. 6; Gray, 2016). Kültürel okuryazarlık, kütüphane okuryazarlığı ve teknolojik okuryazarlık ile son zamanlarda kullanılan dijital okuryazarlık ve multimedya okuryazarlığı gibi sıkça duyduğumuz ve birbiri ile ilişkili ifadeler arasında yer alan bilgi okuryazarlığı, en yalın tanımı ile bilgiyi belirleme, değerlendirme, organize etme ve mantıklı bir şekilde kullanma becerisidir (Syamalamba, 2011, s. 49).

Kurbanoğlu (2010, s. 743) bilgi okuryazarlığını, genel olarak bir beceriler bütünü biçiminde tanımlar. Bilgi gereksiniminin fark edilmesi, tanımlanması, bilgi arama stratejilerinin geliştirilmesi, bilgiyi arayıp bulabilme, seçebilme, değerlendirebilme, kullanabilme, sınıflayıp düzenleyebilme, yorumlayabilme, yeni bilgiyi mevcut olanla tutarlı biçimde bütünleştirebilme ve iletip paylaşabilme gibi aşamalar bu sürecin parçalarıdır. Bilgi okuryazarlığı, aynı zamanda muhakeme yürütebilme, karar verebilme, olası problemleri çözebilme, analitik ve eleştirel düşünebilme, sentez yapabilme, yaratıcılık, yeni bilgi üretebilme, edinilmiş deneyimlerden yola çı-

karak bilgi ve beceri transferi yapabilme ve bilgiyi içselleştirme gibi üst düzey düşünme becerilerini de gerekli kılmaktadır. Sağlıklı iletişim, ekip çalışması, işbirliği ve koordinasyon, motivasyon, uyum sağlama yetenekleri gibi “fonksiyonel okuryazarlık, bilgisayar okuryazarlığı, ağ okuryazarlığı kütüphane okuryazarlığı, medya okuryazarlığı, görsel okuryazarlık gibi çeşitli okuryazarlık becerilerinin birleşiminden” oluşan bir kavramdır.

Bilgi okuryazarlığı, 21. yüzyılda, gerekli bilgiyi elde etmek ve olası sorunlara çözüm bulmanın anahtarı ve dijital yeterlilik boyutlarından biri durumuna gelmiştir. Bu yeterlilik, bilgi arama ve bilgiye erişim süreçlerinin etkin biçimde, etkin stratejilerle yönetimini, erişilen bilginin işlevsel olup olmayacağına karar verilmesini, kısacası bilgi ile etkileşimde sağlıklı bir yol izlenmesini sağlamaktadır. Bilgi okuryazarlığı, aynı zamanda, dijital çağın hızla artan medya araçlarına hâkim olmak için gereken medya okuryazarlığı ile sıkı bir biçimde ilişkilidir. İnternet ile yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin (ICT) ortaya çıkışı, e-yeterliklerin edinilmesi ve bunların etkin kullanımı için gerekliliğe yol açarken, akademik dünyada kuramcılar kavramın yeniden tanımlanması gerekliliğini haklı çıkarmaktadır. Çünkü bu çağın ortaya çıkardığı bilgi okuryazarlığı, geleneksel okuma yazma becerisinden oldukça farklıdır (Cergolj, 2014, ss. 18-19; Trujillo-Torres vd., 2020, s.49).

2- Bilgi Toplumu ve Kütüphaneler

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin kütüphanelerde kullanımı ile beraber literatürde kütüphane kavramının da farklı biçimlerde anılması söz konusudur. Sanal kütüphane (virtual library), dijital/sayısal kütüphane (digital library), elektronik kütüphane (electronic library), duvarsız kütüphane (library without walls), kâğıtsız kütüphane (paperless library), kablolu kütüphane (wired-up library), esnek kütüphane (diffuse library), masaüstü kütüphane (desktop library), çevrimiçi kütüphane (online library) ve bilgi otoyolu (information superhighway), geleceğin kütüphanesi (future library; library of the future), mantıksal kütüphane (logical library), ağa bağlı kütüphane (networked library), ağ geçidi kütüphanesi (gateway library), genişletilmiş kütüphane (extended library) ile basılı ve elektronik kaynaklarla hizmetlerin karma biçimde sunulduğu karma kütüphane (hybrid library) gibi kavramlar buna örnek verilebilir (Magnussen, 2002, s. 11; Kurulgan, 2013, s. 475). Anlaşıldığı gibi bu bağlamda literatürde henüz evrensel kabul gören bir terminoloji yoktur. Bununla beraber, sanal kütüphane, dijital kütüphane, karma kütüphane ve elektronik (veya e-) kütüphane en yaygın kullanılanlarıdır (Magnussen, 2002, s. 11).

Hangi kavramlar kullanılırsa kullanılsın, günümüz kütüphanelerinin, en son teknolojiyi kullanarak dünyanın her yerindeki kullanıcılarına ve meslektaşlarına uygun bir şekilde bilgi aktarma çabasında olduğu söylenebilir. Bu anlamda kütüphaneler bilgi devriminin ön saflarında yer alan kuruluşlar arasındadır (Grandbois ve Aronson, 1997, s. 10).

Bilginin sermayeye dönüştüğü, her sektör ve alanda önem kazandığı, üründen çok hizmetin öne çıktığı bilgi toplumunda, kütüphane ve kütüphanecilerin de rolü bilginin etkin kullanımı için daha fazla entelektüel bir boyuta taşınmıştır.

Kütüphaneciler, önceki çağlarda olduğu gibi, bilgi çağında da bilginin toplanması, depolanması, organize edilmesi ve topluma yayılmasında kilit rol oynamaktadır. İnternetin ortaya çıkışı, kütüphanelerin geleneksel rolünün ortadan kalkacağına dair öngörülerini beraberinde getirirse de, tersine, bilgi sağlayıcıları olarak kütüphaneler ve kütüphanecilerin rolünün daha da önemli duruma gelmesi söz konusudur. Örneğin üniversitelerde, kütüphane yöneticileri karar alma süreçlerinde önemli bir paydaş olmaya devam ederken, diğer yöneticiler, profesörler ve öğrenciler kütüphaneyi kampüsün beyni olarak görmektedir. Kütüphanelerin, geleneksel materyal koruyucu rolleri kökten değişmiş; bilgi yönetimi programlarında dinamik ortaklar olarak yer almaya başlamışlardır (Krishnan ve Das, 2012, s. 381).

Bir üniversite kütüphanecisi artık sadece bilgi vermekle kalmayıp, bunun yerine bilgi ile tüm etkileşim süreçlerinde bir ortak, bir yaratıcı, öğretmen ve rehber dönüşmektedir. Bu dönüşüm hali hazırda gerçekleşse de dijitalleşme gittikçe artacağından bu durum daha da ileri boyutlara taşınacaktır. Kütüphanelerin ve kütüphanecilerin üniversitelerde öğrencilere ve araştırmacılara içerikten daha fazlasını iletme konusunda önemli bir rol oynadıklarını göstermeleri zorunlu olacaktır. İddialı bir betimleme olarak anlaşılabilir de, geleceğin kütüphanecisi, Donna Haraway'ın post-modern anlayışı ile türettiği sayborg (cyborg) terimi ile açıklandığında, insan ve robot karışımı sibernetik bir organizma olma yolunda gelişecektir. Bu sibernetik organizma, "hem bir makine ve organizmanın oluşturduğu melez varlık hem bir kurgu karakter hem de bir sosyal gerçeklik yarattığı" olarak tanıtılmaktadır (Yoder, 2003, s. 382; Linde, 2006, s. 6).

Linde (2006, s. 9), geleceğin dijital kütüphanelerinin gittikçe elektronikleşen araştırma kaynaklarının yönetimi ve bu kaynakların daha geniş kitlelerce erişilebilir kılınması için uğraşlar verdiği süreçlerde kütüphanecinin makine ve kullanıcılar arasında bir ara yüz rolünün olacağı; kütüphaneci olmadan bu süreçlerin başarıya ulaşamayacağı görüşündedir. Ayrıca, İngiltere'deki bir derneğin (the Society of Chief Librarians) 2010 yılında yaptığı bir anket, internet kullanıcılarının kütüphane personeline diğer çevrimiçi destek ve bilgi sağlayıcılarından daha fazla güvendiğini ve bilgi arayışında kullanıcıların duyduğu güven açısından da halk kütüphanesi personelinin, doktorlardan sonra ikinci sırada olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırma, kütüphanecilerin sosyal medyayı kendilerinin (ve kullanıcılarının) yararına uygulama ve kullanma konusunda benzersiz bir konumda olduklarını göstermektedir. Ankete katılanların % 80'i kütüphanelerde sağlanan desteğin çevrimiçi bilgileri anlama düzeylerini geliştirdiğini ve % 70'i çevrimiçi bilgi ve becerilerini geliştirdiğini bildirmiştir (SCL Blog Archive, t.y.).

Öte yandan, Subaşıoğlu (2001, ss. 52-53) tarafından aktarılan bilgilere göre, dijital kütüphanelerin, geleneksel kütüphanelerden tamamen farklı organizasyonlar olduğunu düşünmek de doğru değildir. Çünkü geleneksel ve dijital kütüphanelerin hem çok benzer hem de çok farklı yönleri bulunmaktadır. Bilgiye ve bilginin organizasyonuna duyulan gereksinim değişmemiş; bilginin üretimi, dağıtımı, sunuluş ve kullanım yöntemleri değişmiştir. Bu değişimi yaratan durum ise tamamen teknolojinin etkisidir. Dijital kütüphanelerin hangi hızda gelişebileceklerini teknoloji belirlemiştir ancak teknolojinin nasıl kullanılacağı insanlara bağlıdır. Subaşıoğlu (2001, ss. 52-53) burada insan faktörünün hem geleneksel hem de dijital kütüphane için değişmez önemine de vurgu yapmış bulunmaktadır.

21. yüzyılda teknolojinin ortaya çıkışı, iş dünyası, endüstriler, hükümetler, akademik kurumlar için olduğu kadar kütüphanelerin gelişimi için de önemli fırsatlar sunmuş ve sunmaktadır. Günümüz kütüphane kullanıcıları gereksinim duydukları bilgi ve bilgi kaynaklarına kolayca ve uzaktan erişimi tercih ettiğinden, kütüphane kaynak ve hizmetlerinin dijitalleştirilmesi dünya genelinde ortak bir eğilim halini almıştır. Akıllı telefonlar ve tabletler gibi yaygın olarak kullanılan araçlar ile daha fazla bilgiye her zaman her yerden erişilebilmesi, kütüphanelerin de bu ve benzeri araçları kullanmaları için önemli bir gerekçedir (Haris, 2016, s. 1).

Bilgi toplumu, öncelikle geleneksel kütüphane ve bilgi merkezlerini kitap ve diğer belgeleri saklayıp hizmete sunan kurumlar olmaktan daha farklı bir konuma taşımıştır. Bir tek fiziksel kütüphaneye bağımlı olmayı ortadan kaldıran sanal, dijital ve elektronik bilgi kaynaklarının bulunduğu kütüphaneler, nerede ve hangi formatta olursa olsun söz konusu kaynakların tanımlanmaları, yerlerinin belirlenmesi ve etkin kullanımları anlamında kütüphanecilerin de rolünün dönüşümüne etki etmiştir. Teknolojinin hızla ilerlemesi insan faktörünün önemini azaltmamış, aksine bilgi merkezlerinde yeniliğe ve gelişmeye açık, iletişim becerileri olan, bilimsel yönetimi iyi kullanan uzmanlara olan gereksinimi çoğaltmıştır. Kütüphaneci ya da enformasyon uzmanı, küresel değişimin getirdiği tüm avantajları kullanabilecek niteliklerle kendisini donatıp geliştirmelidir (Anameriç ve Rukancı, 2004; Karakaş, 1996, ss. 339-340).

Hızla gelişen teknolojik araç ve ortamların kütüphanelerde kullanılması önemli avantajları (kolay, çabuk ve uzaktan erişim vb.) sunmakla birlikte, anılan teknolojileri kullanmak belli bilgi birikimi ve becerileri gerektirdiğinden, kütüphanecilerin bu çerçevede eğitim almaları, kendilerini geliştirmeleri ve kullanıcılarına da eğitim vb. anlamlarda destek vermeleri önemlidir. Bunun dışında, bilgi çağında kütüphaneler, finansal, teknolojik, sosyal ve benzeri birçok sorunla yüzleşmektedir. Bu sorunların çözümlenmesinin, yalnız kütüphanelerin gelişimi değil, toplumsal kalkınma ve gelişmeye destekleri dikkate alındığında, toplumların ilerlemesi için de zorunlu olduğu dikkate alınmalıdır.

2-1. Bilgi Çağında Kütüphanelerin Yaşadığı Sorunlar

Bilgi toplumuna geçiş sürecinde yalnız Türkiye’de değil aynı zamanda gelişmiş birçok ülkede de kütüphaneler ve kütüphanecilerin adaptasyon sorunları yaşadığı bilinmektedir. Söz konusu adaptasyon sürecinde kütüphanelerin maruz kaldığı en önemli değişikliklerden biri, elektronik kitap ve dergilerin kullanımının artması ile birlikte tam metin veri tabanlarının yaygınlaşması ve bu nedenle basılı kaynakların zamanla ortadan kalkmasıdır. Bunun yanı sıra, bilgi ağları kanalıyla elektronik belge aktarımlarının gerçekleşmesi sonucu kütüphanelerin dermeye dayalı hizmet ve politikalarından, erişime dayalı hizmet ve politikalara doğru yönelmeleri gerekmiştir (Anameriç ve Rukancı, 2004). Ayrıca, dijital kütüphane oluşturma ve geliştirmenin zorlukları, maliyeti ve uzun vadeli bir çaba gerektirmesi, 1990'ların başındaki iyimserlik ve heyecanın yerini kaygılara bırakmasına neden olmuştur. Dijital medyanın geleneksel koleksiyonlara entegrasyonu, tıpkı önceki dönemlerde yeni medya araçlarının (örneğin, video ve ses kasetleri) entegrasyonunun yarattığı sorunlar gibi zorluklara neden olabilmektedir. Bunun nedeni, dijital bilginin benzersiz doğasıdır; daha az sabittir, kolayca kopyalanır ve aynı anda birden fazla kullanıcı tarafından uzaktan erişilebilirler. Dijital kütüphaneler için oluşturulacak altyapının, bilgi gereksinimleri ve kullanımı konusunda bilgi sahibi profesyoneller tarafından yönetilmesi gerekmektedir (Cleveland, 1998, s. 3; Kuny ve Cleveland, 1998, s. 107).

Hamilton (2004, s. 189), dijital kütüphanelerin varlıklarını koruması ve gelişiminde ekonomik sürdürülebilirliğinin önemine değinmektedir. Dijital kütüphaneler bağlamında, sürdürülebilirlik terimi, materyallerin dijital olarak korunmasıyla ilgili teknik konulardan, kaynakların büyük ölçüde uzun vadeli kamusal erişimi gibi sosyal sorulara kadar her şeyi ifade eden geniş bir terimdir. Ekonomik sürdürülebilirlik, birçok dijital kütüphane projesinde aşılması gereken ciddi bir sorundur. Ekonomik sürdürülebilirliği başarmanın anahtarlarından biri, dijital kütüphaneyi bağlı olduğu ana kuruluşun ayrılmaz bir parçası haline getirmektir. Ekonomik baskıların yaşandığı süreçlerde genellikle temel hizmetler dahi tehdit altında olabildiğinden, dijital kütüphanenin artık bir eklenti olarak değil, bir bütünün ayrılmaz parçası olarak görüldüğü bir konuma ulaştırılması çok önemlidir. Bu, doğru aşamada sunulan ve kullanıcılar tarafından değer verilen sağlam bir ürüne/hizmete sahip olarak yapılabilir.

Bilgi eksikliği kadar bilgi patlamasının da yarattığı tehlikelerin varlığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir. En çok da bu nedenle, kütüphaneci ile kullanıcı arasındaki ilişkiler günümüzde çok daha karmaşıktır. Kütüphanecinin rolü artık salt bilgi hizmetleri sağlamakla sınırlı değildir; aynı zamanda kullanıcılarını kütüphane hizmetlerinin ve ürünlerinin etkin kullanımı konusunda eğitme sorumluluğu vardır. Kütüphaneci, genellikle karmaşık bir soru söz konusu olduğunda kullanıcıya sadece referans masasında yanıt vermenin yeterli olmadığını; kullanıcı eğitiminin bu bağ-

lamda ne kadar önemli olduğunun farkına varmalıdır. Bir kütüphanenin işlevselliğinde kullanıcıların bilgi okuryazarlığı çok önemli bir konudur. Bilgi okuryazarlığının eksikliği ve cehaletin aynı zamanda toplumsal bir sorun olduğu, hatta bir ülke için ciddi düzeyde olumsuz etkilere yol açabileceği üzerinde düşünülmelidir. Genellikle iyi eğitilmiş insanlar, bilmediklerini daha kolay kabul edebildiklerinden başkalarına karşı daha az saldırgan ve daha dostça davranabilmektedir. Etkin bilgi hizmeti sunmak ve bilgi okuryazarlığı sorununu çözmek, meslek elemanları ile okulların, üniversitelerin ve eğiticilerin birlikte çalışmasını gerektirmektedir (Railiené ve Steponaitiené, 2001, ss. 37-38).

Bilgi okuryazarlığı eğitimi, kullanıcı eğitimi, kütüphane tanıtımı ve bibliyografik öğretimin bir uzantısı biçiminde ele alınabilmekle beraber farklı ve daha geniş çerçevede değerlendirilmesi gereken bir eğitim biçimidir. Günümüzün koşulları gereği bilginin her yerde olması ve dolayısıyla bilgi kirliliği, kullanıcıların bilgi niteliğini değerlendirmesinde sorunlar yaşamasına yol açmakta ve bilgiyi eleştiren, sorgulayan kullanıcılara duyulan gereksinim gittikçe artmaktadır. Basılı ve basılı olmayan bilgi kaynaklarının, çevrimiçi veri tabanlarının, arama motorlarının vb. bilinçli kullanımı, bilgi okuryazarı olmanın gerektirdiği becerilerdir. Ayrıca, herhangi bir kaynağın diğer bir kaynakla karşılaştırılması sonucundaki tercih, seçilen kaynağın sorgulanarak değerlendirilmesi, analizi ve araştırılan konuya uygun kaynakların belirlenmesi gibi beceriler de bilgi okuryazarlığının önemli bileşenleri arasındadır (Grassian ve Kaplowitz, 2001, s. 9; akt. Saatçioğlu, Özmen ve Özer, 2003, s. 50). Pek çok kurum ve kuruluş, bilgi okuryazarlığının önemine ilişkin farkındalık kazandırdığından, bu anlamda eğitime ağırlık vermektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan Rhode Island Üniversitesi'nin (University of Rhode Island) kütüphanesi tarafından 1998 yılında başlatılan Bilgi Okuryazarlığı Programı, öğrencilerine akademik araştırmalar yapma konusunda eğitim vermenin yanında onları iş hayatına da hazırlamaktadır. Öğrencilere hem kavramsal düzeyde bilgilerin verildiği hem de uygulamalı çalışmaların yapıldığı bir tür öğrenme laboratuvarı yapılandırılmıştır. Bu ortam, eleştirel ve bağımsız düşünmeyi teşvik etmektedir. Öğrencilere yanıtlanması gereken soruları nasıl soracakları ve bu sorulara yanıt verecek uygun bilgileri nasıl bulacakları öğretilmektedir (Burkhardt, MacDonald ve Rathemacher, 2002, s. 1). Yine, Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan Toledo Üniversitesi, çekirdek müfredatının beş yetkinlik etrafında biçimlenmesi gerektiği kararını almıştır. Bunlar, "iletişim"; "bilimsel ve nicel muhakeme ile okuryazarlık"; "kişisel, sosyal ve küresel sorumluluk"; "eleştirel ve bütünleştirici düşünme" ve "bilgi okuryazarlığı"dır. Tasarım sürecinin başlarında çalışan mühendislik öğrencilerinin çeşitli kaynaklardan bilgi toplamaları ve analiz etmeleri gerektiği söylenmiş ve araştırma süreçlerini özetleyen bir rapor sunmaları istenmiştir. Rapor ile beraber kullandıkları kaynakların bir bibliyografyasını da sunmaları talep edilmiştir. Bu raporlar, yazımın netliği, anlaşılabilirliği, alıntı yapılan kaynakların çeşit-

liliği ve uygunluğunun yanı sıra alıntılarının doğru yapıp yapılmadığı açısından değerlendirilmektedir. Uygulanan bu modül ile bilgi okuryazarlığı becerileri öğretilirken aynı zamanda bu becerilerin mühendislik tasarım sürecinin bir parçası olduğunun anlaşılması da sağlanmaktadır. Modüle ilişkin geri beslemeler, programdan verim elde edildiğini ancak daha da geliştirilmesine gereksinim duyulduğunu göstermiştir. Ancak, çalışmada, kütüphanecilerin bilgi okuryazarlığı eğitimi verecek yetkinliğe sahip olmasına karşın bu tür çevrimiçi modüller vb. geliştirilmesinde öğretim tasarımcıları ile çalışmalarını gerektiği çünkü bu çalışmaların özel bir takım tasarım ve teknoloji stratejilerine ilişkin eğitimi gerektirdiği ifade edilmektedir (Napp ve Ballard, 2013).

İrlanda'da ise Briggs (2016), Galway-Mayo Institute of Technology adlı Eğitim Enstitüsünde birinci sınıf öğrencilerine, zorunlu olarak Öğrenme ve Yenilik Becerileri (Learning & Innovation Skills/LIS) modülü ile bilgi okuryazarlığı eğitimi verildiğini bildirmektedir. Öğrencilere bilgi okuryazarlığı (IL= Information Literacy) becerilerini öğrenmeleri için temel yetkinlikleri sağlamayı amaçlayan dört bağımsız kütüphane eğitimi oturumu sunulmaktadır. Briggs (2016, ss. 12-13) bu eğitimin çıktılarını değerlendirmek üzere yapılan ankete dayanarak öğrencilerin bu eğitimden önemli düzeyde yarar elde ettiğini, ancak eğitimin kuramsal boyuttan çok daha fazla pratik boyuta taşınması gerektiğini dile getirmektedir. Ayrıca, bu eğitimin bir sınıfla sınırlandırılmaması gerektiğini de ifade etmektedir. Bilgi okuryazarlığı eğitimi, yıl veya yeteneklere bakılmaksızın tüm öğrenciler için talep üzerine sağlanmalıdır. Aynı zamanda, kütüphaneciler, öğrencilerin yaşam boyu öğrenme için gerekli olan bilgi okuryazarlığı becerilerini geliştirmek için akademisyenlerle işbirliği yapmaya çalışmalıdır.

Yerli literatürde bilgi okuryazarlığına ilişkin birçok çalışma (Çapar ve Gürdal, 2001; Çapar ve Gürdal, 2002; Kurbanoglu ve Akkoyunlu, 2002; Önal, 2007; Yılmaz, 2012; Çakmak ve Önal, 2013; Çakmak, 2016; Baysen, Çakmak ve Baysen, 2017), konu bağlamında akademik ve uygulama alanlarında bir farkındalığın ve yoğun çabaların olduğunu göstermektedir. Söz konusu kaynaklarda üzerinde en fazla uzlaşılan noktalar, bilgi okuryazarlığının 21. yüzyıl koşullarındaki rolü ve önemi; bilgi merkezlerinin ve kütüphaneci/bilgi uzmanlarının bilgi okuryazarlığı eğitiminde yönlendirici etkisi; kütüphaneci, eğitimci, yönetici ve öğrencilerin eğitim süreçlerinde koordineli çalışmalarının yararı ve işbirliği gibi konulardır.

Çapar ve Gürdal (2001; 2002) tarafından hazırlanan ve iki bölüm halinde yayınlanan makaleler, bu çerçevede oldukça yönlendiricidir. Bu çalışmalarda Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanecilik Bölümü son sınıf öğrencilerinin okuryazarlık (işlevsel, kütüphane ve enformasyon okuryazarlığı) durumları anket ile ölçülmeye çalışılmıştır. Ayrıca okuryazarlığa etki eden öğelerle beraber öğrencilerin okuryazar bir toplum oluşumuna katkıda bulunma anlamında kendilerini ne oranda

yeterli hissettikleri de sorgulanmıştır. Dolayısıyla, öğrencilerin okudukları materyalin türü, konusu, materyali sağlama yolları, okuma amaçları, okuma sıklık ve yoğunluğu vb. durumlar değerlendirilmiştir. Kütüphane okuryazarlığına en fazla etki eden öğeler, kişisel ilgi alanları, seçtikleri meslek ve üniversitedeki öğretim elemanları; kütüphane okuryazarı olmayı en çok engelleyen öğeler ise kütüphanelerin yeterli olmaması ile ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretimden gelen olumsuz etkenler biçiminde belirlenmiştir (Çapar ve Gürdal, 2002, ss. 71-72). Çalışmanın sonucu, öğrencilerin okuryazarlık konusunda farkındalığını ve gerekli bilgi ile teknik yeterliliğe sahip olduklarını göstermektedir. Ancak, öğrencilerin aldıkları üniversite eğitiminin onlarda özgüven ve meslek sevgisini geliştiremediği de anlaşılmıştır. Buna etki eden önemli bir etmenin, mesleğin düşük statüsü ve iş alanının darlığı olduğu düşünülmektedir (Çapar ve Gürdal, 2002, s. 82). Kurbanoğlu ve Akkoyunlu'nun (2002) bir çalışması ise ders programlarına dâhil edilecek bilgi okuryazarlığı dersi veya konusunun çerçevesini çizmesi; bu bağlamda öğrencilerin en çok gereksinim duyduğu bilgi ve becerilere işaret etmesi anlamında ufuk açıcudur. Yazarlara göre, yaşam boyu öğrenmenin temel taşı olarak niteledikleri bilgi okuryazarlığı becerileri, erken yaşlarda kazanılmalı ve okul programlarında yer almalıdır. Yazarlar, bir ilköğretim okulunda 6. sınıf öğrencilerine bilgi okuryazarlığı becerilerini kazandırmak amacıyla yürütülen bir uygulamanın planlama ve pilot çalışma aşamaları ile beraber elde edilen bulguları açıklamaktadırlar. Kurbanoğlu ve Akkoyunlu (2002, s. 22) tarafından verilen bilgilere göre, bilgi okuryazarlığı konusundaki yayınların ve uygulamaların incelenmesi ile 1999-2000 öğretim yılında başlatılan çalışmalarda, bilgi okuryazarlığı eğitiminin kütüphaneciler tarafından yürütülmesi konusu tartışmasız kabul edilmiştir. Uygulamanın yapıldığı okul, 4 ayrı kütüphanesi ve 9 ilişkili alandan mezun kütüphanecisi olan TED Ankara Koleji Vakfı Okullarıdır. Altıncı sınıflarla yürütülen programda, öğrencilerin eğitim alacakları konularda eğitim öncesi ve sonrası bilgi düzeylerinin ölçülmesi ve sonuçların karşılaştırılması amacı ile bir öntest ve sontest uygulaması yapılmıştır (Kurbanoğlu ve Akkoyunlu, 2002, s. 23). Çalışma sonucunda, öğrencilerin zorlandığı konuların hemen hepsinin uygulama gerektiren durumlar olduğu kanısına varılmıştır. Bunlar, örneğin, bilgisayarla taramada tarama stratejileri oluşturma, okul kütüphanesinin çevrimiçi kataloğunda karmaşık taramalar yapma, bilgi iletimi sürecinde gönderme ve alıntı yapma, kaynakça hazırlarken künye düzeni vb. leridir. Bir diğer önemli sonuç, hem öğrencileri yönlendirebilmeleri hem de kütüphanecilerle sağlıklı işbirliği kurabilmeleri için öğretmenlerin de bilgi okuryazarlığı eğitiminden geçirilmesi gerekliliğidir. Ders programları ile öğrencilerin sürekli değişen bilgi gereksimlerinin, teknoloji, eğitim ve bilgi okuryazarlığı alanlarındaki gelişmelerin kütüphaneciler tarafından sürekli izlenmesi ve gereken değişikliklerin zaman yitirmeden programa yansıtılması önerilmektedir (Kurbanoğlu ve Akkoyunlu, 2002, ss. 37-39).

Bilgi okuryazarlığı konusunun literatürde sıkça tartışıldığı 2000’li yılların başında, Saatçioğlu, Özmen ve Özer (2003) tarafından yapılmış bir çalışma da dikkate değer bilgileri sunmaktadır. Bu çalışmada verilen bilgilere göre, Dokuz Eylül Üniversitesi’nde bilgi okuryazarlığını yaygınlaştırmak amacı ile hazırlanan bir proje çerçevesinde, öncelikle kütüphane ve kütüphanecilerin konumlarının incelenmiş ve verilmesi gereken eğitim programları belirlenmiştir. İlk adım olarak bilgi okuryazarlığı kavramı ve önemi tanıtılmış, üniversitenin misyonu ve eğitim bağlamında kütüphanelerin yetki ve görevleri saptanarak ne tür stratejiler geliştirilmesi gerektiği tartışılmıştır. Bu projenin yürütüldüğü süreçlerde dile getirilen sorun, kütüphanecilerin bilgi okuryazarlık eğitimine duydukları gereksinimdir. Özellikle alana ilişkin profesyonel eğitim geçmişi olmayan kütüphane çalışanlarına daha temel düzeyde eğitim verilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır (Saatçioğlu, Özmen ve Özer, 2003, s. 60). Önal’a (2007, s. 336) ait önemli bir diğer çalışmada, medya okuryazarlığının bilgi merkezleri ile hizmetlerindeki rolü ve işlevleri açıklanmakta ve Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü dördüncü sınıf öğrencileri (toplam 71 öğrenci) ile Mart-Nisan 2007 tarihlerinde gerçekleştirilen araştırma bulguları değerlendirilmektedir. Çalışmanın vardığı sonuç (Önal, 2007, ss. 352-354), kütüphanecilerin medya okuryazarlığı konusunda bilinç ve farkındalığı yayma ve eğitici rol üstlenme gibi sorumlulukları olduğu biçimindedir. Bu amaçla, öncelikle kendilerini eğitmeli ve gelişmeleri yakından izlemelidirler. Öğrencilerle gerçekleştirilen görüşme ve anket ise medya okuryazarlığı konusunda bilgili olduklarını göstermiştir. Bilgi merkezlerinde bulunması gereken medya ürünleri ve bilgi kanalları arasındaki farkları görebildikleri gibi bu bağlamdaki gelişmelerden de haberdardır. Ayrıca, medya okuryazarlığına ilişkin derslerde de başarı göstermektedirler. Çalışmada, kütüphanelerin aktif katkısıyla geliştirilen medya okuryazarlığı programlarının “toplumu eğitmek, geleceğe hazırlamak ve doğru bilgilendirme ortamları yaratmak üzere büyük fırsatlar” sunduğunun altı çizilmektedir.

Yılmaz’ın (2012) bir çalışması ise, 2010-2012 yılları arasında Türkiye, İngiltere, İtalya, Polonya ve Yunanistan’ın ortaklığı ile gerçekleştirilen “EMPATIC, Bilgi Becerileri Aracılığıyla Kendi Kendine Öğrenmenin Güçlendirilmesi” adlı Avrupa Birliği projesinin bulgularını ve önerilerini tanıtmak bakımından oldukça önemlidir. Çalışma kapsamında, okullar (ilk ve ortaöğretim), yükseköğretim, yetişkin eğitimi ve mesleki eğitim sektörleri için ayrı ayrı verilen en iyi örnekler, politikacılar, karar mercileri, öğretmenler, kütüphaneciler ve bu konuda çalışacak tüm paydaşlar için yol göstericidir. Çalışma, kurumsal sahipliğini Türk Kütüphaneciler Derneği’nin üstlendiği, Proje Başkanlığını Prof. Dr. Bülent Yılmaz’ın yürüttüğü söz konusu AB Projesinin sonuçlarına dayanan çıkarımları kapsamaktadır. Çalışmanın (Yılmaz, 2012, s. 580) vurguladığı belli başlı ve önemli çıkarımlardan biri, eğitim sistemleri, bilgi kültürleri ve her AB ülkesindeki bilgi okuryazarlığı gelişim deneyimlerinin farklılığı nedeni ile genelgeçer bir yaklaşımın benimsenemeyeceği gerçektir. Bu nedenle bilgi okuryazarlığı hedeflerinin genel olarak Avrupa çevresinde

aynı olması ancak bilgi okuryazarlığı gelişim stratejilerinin ulusal nitelikte olması önerilmektedir. Okullarda, bilgi okuryazarlığı konusunda farkındalık ve uygulamaları yaymada okul yönetimi ve öğretmenlerin en önemli paydaşlar olduğu belirtilmektedir. Bilgi okuryazarlığı ile ilgili konularla özellikle ilgilenen kütüphanecilerin/bilgi uzmanlarının da eğitim süreçlerine dâhil olan diğer tüm gruplarla/paydaşlarla iş birliği yapması gerektiği vurgulanmaktadır (Yılmaz, 2012, ss. 580-581). Çalışmada söz konusu ilke ve uygulamaların özellikle Avrupa Birliği üye ve aday ülkelerinde yaşama geçirilmesinde hedeflenmesi gereken temel grubun karar vericiler, bürokratlar ve politikacılar olduğu en çok vurgulanan konudur. Yılmaz (2012, s. 591) “bu noktanın Türkiye için de geçerliliği olduğu ve ciddiye alınması gerektiği” görüşündedir. Çakmak ve Önal (2013) tarafından yapılan bir çalışma ile Türkiye’de onsekiz okul kütüphanesinde kütüphanecilerin bilgi okuryazarlığı konusuna ilişkin gerçekleştirdikleri etkinliklerin saptanması ve bilgi okuryazarlığı algılarının analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu çalışma, hem kuramsal çerçevesi hem de kuramın pratikle buluştuğu zemini yansıtmaları nedeni ile oldukça önemlidir. Çalışmada ayrıca, bilgi okuryazarlığı konusundaki etkinliklerde okul yönetimi ve okuldaki diğer öğretmenlerin desteği de sorgulanmıştır. Web tabanlı bir görüşme formu ile yapılan çalışmanın sonuçlarına göre, söz konusu etkinliklerin okullara göre değiştiği, okulların farklı sürelerde bilgi okuryazarlığına ilişkin etkinliklerde buldukları, araştırmaya katılan devlet okullarında ise bu bağlamda farkındalık ve eğitim programı eksikliklerinin bulunduğu saptanmıştır. Öğrencilerin bilgi okuryazarlığı becerilerini geliştirmek üzere proje ödevleri ile desteklendikleri ve bunun yanında web tabanlı araştırmalar, kütüphane ve veri tabanlarının kullanımı gibi konularda eğitim aldıkları anlaşılmıştır. Öğrencilerin buldukları sınıfa göre aşamalı etkinlikler de düzenlenmektedir. Okul kütüphanecilerinin bilgi okuryazarlığı becerileri konusunda dersler verdikleri, okul kütüphanesi dışındaki derslerde de Türkçe ve Edebiyat öğretmenlerinin ve kütüphaneden sorumlu öğretmenlerin yükümlülüklerinin bulunduğu saptanmıştır. Çalışmanın önemli bir diğer sonucuna göre, öğretmenlerle karşılaştırıldığında okul kütüphanecilerinin konuya ilişkin farkındalığı ve desteği daha yüksek düzeydedir (Çakmak ve Önal, 2013, s. 643).

Çakmak, (2016)’ın bir çalışması ise hem akademik düzeyde hem de uygulama ortamlarında bilgi okuryazarlığına ilişkin farkındalık ve bilincin Türkiye’nin de dâhil olduğu bir uluslararası Konferans ile yansımaları vermesi açısından önemlidir. Çakmak (2016), bilgi okuryazarlığına ilişkin 10-13 Ekim 2016 tarihlerinde Çek Cumhuriyeti’nin başkenti Prag’da Çek Üniversiteleri Derneği ev sahipliğinde gerçekleştirilen Avrupa Bilgi Okuryazarlığı Konferansı’nda ele alınan konulara işaret etmektedir. Söz konusu Konferans Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü ve Zagreb Üniversitesi Bilgi ve İletişim Bilimleri Bölümü ortaklığında 2013 yılından bu yana her yıl Avrupa’da bir partnerin ev sahipliğinde gerçekleştirilmektedir. Çakmak (2016) tarafından verilen bilgilere göre, Konferansta Barselona; Macaristan, Slovakya ve Polonya ile karşılaştırmalı olarak Çek Cumhuriyeti; Portekiz

ve Bulgaristan örnekleri tartışılmıştır. Halk kütüphanelerinin konu açısından önemi, tıp/sağlık okuryazarlığı, medya okuryazarlığı, bilgi okuryazarlığı eğitimi vb. konular ağırlıklı ele alınan konulardır. Baysen, Çakmak ve Baysen (2017) tarafından yapılan bir diğer çalışma, eğitimcilerin bilgi okuryazarlığının yaygınlaştırılmasındaki rolü ile beraber bu süreçte okul yönetimlerinin ve kütüphanecilerin de önemli paydaşlar olduğuna işaret etmesi anlamında dikkati çekmektedir. Çalışmada, ulusal politikalar ve mevzuat çerçevesinde öğretmen yeterliliklerinde bilgi okuryazarlığı eğitimine yer verilip verilmediği ya da ne şekilde yer verildiği ve ayrıca eğitim fakültelerinin ders programları bağlamındaki durumu sorgulanmaktadır. Çalışmanın hazırlanmasında, Türkiye'de Ankara örneği ile KKTC (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti) bünyesinde eğitim fakültesi bulunan devlet ve vakıf üniversitelerinin misyonları ve programlarına ilişkin birincil dokümanlardan yararlanılmıştır. Varılan sonuç ise hem Türkiye'de hem de KKTC'de öğretmen yetiştirilmesinde bilgi okuryazarlığı konusunun yeterli olarak ele alınmadığı, bu konuda farkındalığın düşük olduğu biçimindedir. Ayrıca incelenen eğitim fakültelerinde bilgi okuryazarlığı eğitim programının bulunmadığı da vurgulanmaktadır. Çalışma kapsamında (Baysen vd., 2017, ss. 58-60), öğretmen yetiştirme anlamında başvurulabilecek 2011 “Öğretmen Eğitimi İçin Bilgi Okuryazarlığı Standartları” (Information Literacy Standards for Teacher Education) vb. önemli standartlara da yer verilmiştir. Referans verilen standartların bulunduğu ortak nokta, 21. yüzyıl koşullarında öğretmen adaylarının bilgi okuryazarlığı becerilerini kazanmasının önemi ve bilgi okuryazarlığı derslerinin ders programlarında yer almasının gerekliliğidir. Bu bağlamda başarının anahtarı ise öğretmen, kütüphaneci, yönetici, öğrenci ve aileler ile ilişkili tüm diğer kişi ve kuruluşların işbirliğidir.

Bilgi ve Belge Yönetimi bölümlerinde lisans ve lisansüstü eğitim veren üniversitelerin web sayfalarında ve ders programlarına ilişkin Bologna bilgi/ Avrupa Kredi Transfer Sistemi (AKTS-ECTS)/paketlerinde yer alan ders içerikleri incelendiğinde hemen hepsinde “Bilgi Okuryazarlığı” dersinin verildiği anlaşılmaktadır. İstanbul Üniversitesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Kastamonu Üniversitesi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, Bartın Üniversitesi ve Çankırı Karatekin Üniversitesi'nin Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü lisans ders programlarında “Bilgi Okuryazarlığı” dersi yer almaktadır. Yalnız, Osmaniye Korkutata Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü'nün ders programında bu derse rastlanmamış, Marmara Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü ders programında ise “Bilgi Okuryazarlığı” adı altında bir ders yerine “Medya Okuryazarlığı” dersinin verildiği anlaşılmıştır.

Gerek literatürden elde edilen bulgular gerek üniversitelerin ilgili bölümlerinin büyük çoğunluğunda bu dersin yer aldığına işaret eden bilgiler, hem akademik düzeyde hem de uygulama alanlarında/bilgi merkezlerinde bu konuda önemli bir bilinç, farkındalık ve çabanın varlığına işaret etmektedir. Kuşkusuz bu çerçevede eğitimsel, kültürel ve entellektüel yapının daha da geliştirilmesi gereksinimi, eğitim, teknik

altyapı, işbirliği, yönetim mekanizmalarının desteği vb. eksikliklerin, sorunların giderilmesi gerektiği de unutulmamalıdır.

Bilgiye eşit erişim koşullarını sağlamak bağlamında bir diğer konu ise git-tikçe önem kazanan açık erişimdir. Bilgi toplumlarında, imtiyazlı ve imtiyazlı olmayan topluluklar arasındaki uçurumu ya da bir diğer deyişle dijital uçurum sorununu gidermenin yolu bilgiye özgür ve ücretsiz erişimdir. Kişisel, özel, mesleki ya da kamusal, hangi türden olursa olsun, bilgiye evrensel düzeyde ve eşit erişimin sağlandığı ülkelerde sosyal dışlanma söz konusu olmayacağı gibi ekonomik güç de çoğalacaktır. Açık erişim, gelişimin anahtarı sayılmalıdır (Bandi ve Bandi, 2011, s. 102). Finlandiya'da ve diğer İskandinav ülkelerinde, bazı küçük özel kütüphaneler dışındaki çoğu araştırma kütüphaneleri ile tüm üniversite kütüphaneleri, açık erişim ilkesini izlemektedir. Artan ekonomik baskılara ve diğer birçok Avrupa kütüphanesinde uygulanan farklı modellere karşın bu ülkelerde temel hizmetler ücretsiz olarak verilmektedir (Ruhanen, 2001, s. 44). Dijital çağda kütüphanecinin görevlerinin kapsamı, e-koleksiyonların yaratılması ve dijital kütüphane kaynaklarının yönetimi vb. işlemlerle beraber genişlemiştir. Açık erişimin geliştirilmesiyle birlikte, kütüphaneciler dijital yayınların açık erişim havuzlarında depolanması sürecine dâhil olmuşlardır. Dahası, kütüphaneciler açık erişim politikaları oluşturmak ve kurumsal arşiv hizmetleri geliştirmek için gerekli bilgi ve becerilerini de geliştirmek durumundadır (Wałek, 2018, s. 2).

Açık erişim konusu Türkiye'de ilk kez 2000'lerin başında gündeme taşınmıştır. Bu çalışmalarda, öncelikle bilimsel dergilere erişim üzerine odaklanılmış, telif hakları, lisanslama şartları, yayıncı politikaları gibi konular tartışılmıştır. İlk adım olarak, açık erişim felsefesini, politikalarını ve araçlarını tanıtan bireysel ve kurumsal farkındalık faaliyetleri yürütülmüştür. Daha sonra 2010'lu yıllarda Avrupa Birliği (AB) projelerine dâhil olunması söz konusudur. AB projelerini takip eden kamu projeleri ile Türkiye'de üretilen bilimsel bilginin dünya ülkeleri ile paylaşılabilir duruma gelmesine yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. Açık erişim konusunda henüz arzu edilen düzeye gelinememiş olsa da ulusal ve uluslararası işbirliği artırılarak ve Sivil Toplum Kuruluşlarından (STK) destek alınarak önemli ilerlemeler kaydedildiği düşünülmektedir (Bulut vd., 2020, ss. 2-3). Türkiye'de açık erişim konusuna ilişkin Dilek-Kayaoğlu (2006, s. 44) tarafından verilen bilgilere göre ise bilim politikası oluşturulması ve uygulamaya geçirilmesi, bu anlamda siyasi iradenin desteği, bilimci yetiştirmek ile araştırma-geliştirme için yeterli mali desteğin sağlanması vb. konularda sorunlar bulunmaktadır. Dilek-Kayaoğlu (2006, s. 49) yerli literatüre erişime izin veren mekanizmalarda çok başlılığın yaşandığına işaret etmektedir. Bu çok başlılık sorunu, sınırlı olan kaynakların etkin ve verimli kullanımını engellemektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Türkiye’de açık erişim kavramı, 2000’li yıllarda önem kazanmaya başlamış, üniversite çevrelerinde tartışılan bir konu olmuştur. Akademik düzeyde gerçekleştirilen ve bu konuyu sıkça ele alan çok çeşitli toplantı ve konferanslar bunun önemli bir kanıtıdır. 9-11 Aralık 2005 tarihlerinde Bahçeşehir Üniversitesi tarafından düzenlenen “X. İnternet Konferansı”; 2006 yılında Pamukkale Üniversitesi tarafından düzenlenen “Bilgi Teknolojileri Kongresi IV, Akademik Bilişim 2006”; İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü (İYTE), TÜBİTAK, Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu (ANKOS) ve Hacettepe Üniversitesi işbirliği ile 27 Ekim 2016 tarihinde TÜBİTAK’ın ev sahipliğinde Ankara’da gerçekleştirilen “5. Ulusal Açık Erişim Konferansı” vb. bunlardan bir kaçıdır. Bu toplantılar önemli tartışmalara ve kararlara zemin sunmuştur. Örneğin, Bahçeşehir Üniversitesi’nde düzenlenen “X. İnternet Konferansı”nda Türkiye’de bu bağlamda uygulamaların bir birlik içinde yürütülmesi amacı ile Açık Erişim Ulusal Politika oluşturulması kararı alınmıştır. Pamukkale Üniversitesi’nde düzenlenen “Bilgi Teknolojileri Kongresi IV, Akademik Bilişim 2006” toplantısında, Berlin Bildirgesi benimsenmiş ve toplantı sonunda “Açık Erişim Bildirgesi” oluşturulmuştur. Ayrıca AB’06 Düzenleme Kurulu Başkanlığı tarafından kamuoyu da bilgilendirilmiştir. Bu konuda ulusal çapta bir farkındalığın oluşturulması için ULAKBİM (Ulusal Akademik Bilgi Ağı ve Bilgi Merkezi), ANKOS (Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu), TKD (Türk Kütüphaneciler Derneği) ve ÜNAK’ın (Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği) katıldığı “Açık Erişim Danışma Kurulu” adıyla bir kurul oluşturulmuştur (Karasözen, Zan ve Atılgan, 2010, s. 237). Bu gelişmelerin tümü akademik düzeyde araştırmaları tetiklediği gibi bilgi merkezlerindeki uygulamaların da önünü açmıştır.

Türkiye’de özellikle 2014 yılından sonra açık erişim konusunda önemli adımlar atıldığı bilinmektedir. 20-21 Ekim 2014 tarihlerinde, Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu (ANKOS);, Açık Erişim ve Kurumsal Arşivler (AEKA) Grubu; Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Kurumsal Arşivler ve Açık Erişim (KAAE) Grubu ve Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü işbirliği ile YÖK’ün ev sahipliğinde Ankara’da gerçekleştirilen 3.Ulusal Açık Erişim Çalıştayı, açık erişimin ulusal düzeyde uygulanmasına ilişkin önemli bir çalışmadır (Tonta ve Gürdal, 2014, ss. 645-648). Çalıştayın amacı, “kamu kaynaklarıyla desteklenen bilimsel yayın ve verilere herkesin ücretsiz olarak erişebilmesi konusunda farkındalık yaratmak, bu yaygın ve verilerin kurumsal arşivler aracılığıyla erişime açılmasını sağlamak ve bunun için gereken açık erişim politika, strateji, mevzuat ve alt yapısını ve hizmetlerini” tartışmaktır. Çalışmada, Avrupa Komisyonu’nun 2014-2020 yıllarını kapsayan çerçeve programında (Ufuk 2020) Avrupa Birliği (AB) fonlarıyla desteklenecek araştırmalar için açık erişimi zorunlu kıldığı vurgulanmaktadır. Vurgulanan diğer bir önemli gelişme ise YÖK’ün Ocak 2014’te başlattığı Yükseköğretim Akademik Arşiv Projesidir (YAAP). YAAP projesi ile üniversitelerde üretilen tüm bilimsel çıktılar kurumsal arşivlerde depolanarak düzenlenmesi, erişime açılması ve bu arşiv içeriklerinin YÖK tarafından harmanlanarak merkezi olarak da

erişilebilir duruma getirilmesi hedeflenmiştir. YÖK tarafından üniversitelere açık erişim politikalarını oluşturmaları için örnek politikalar da gönderilmiştir (“MedO-ANetAçık Erişim Politikaları Uygulama İlkeleri”³ ve “Örnek Üniversitesi Açık Erişim Politikası”⁴). Daha sonra aradan geçen 10 aylık sürede Türkiye’de 124 kurum arşivinin kurulumu tamamlanmış, kurumlardan 69’u arşivlere veri girişi yapmaya başlamıştır. Anılan dönemde, Uluslararası Açık Erişim Arşivleri Rehberinde (OpenDOAR) Türkiye’den kayıtlı arşiv sayısı 45’e çıkmıştır (Tonta ve Gürdal, 2014, ss. 645-648). Bir diğer çalışmada, Al ve Tonta (2014), Avrupa Birliği Araştırmaları Açık Erişim Politikası Uyum Stratejileri Projesi’ni (PASTEUR4OA) tanıtmakta ve Türkiye’de açık erişim konusuna ilişkin akademik düzeyde oldukça yoğun çalışmalar yapıyor olsa da kamu kaynaklarıyla gerçekleştirilen araştırmalardan üretilen yayınlara açık erişim konusunun, politika yapıcı pozisyonda yer alan yetkililerin gündeminde olmadığından yakınmaktadır. Açık erişim ile ilgili çalışmalarda genellikle kütüphanecilik arka plan bilgisine sahip kişiler etkin rol oynamaktadır. Oysa konunun daha geniş katılımlı (fon sağlayıcılar, yavıncılar, akademisyenler, kullanıcılar) olarak ele alınması yarar sağlayacaktır. Açık erişim konusunda önemli gelişmelerden biri, Tonta (2014) tarafından da dile getirilen ve Türkiye’nin dâhil olduğu, “Akdeniz Ülkeleri Açık Erişim Ağı” (www.medoanet.eu) projesidir. Avrupa Komisyonu tarafından desteklenen bu proje kapsamındaki açık erişim politikaları uygulama ilkeleri, kısa ve hedefe yönelik önerilerden oluşmaktadır. Projenin amacı, projeye katılan altı Akdeniz ülkesinde (Fransa, İspanya, İtalya, Portekiz, Türkiye ve Yunanistan) uyumlu bir yaklaşımla politika geliştirme çalışmalarını koordine etmektir. İlkelerin hedef kitleleri, özellikle politika geliştiriciler ve bu politikaların paydaşları ile araştırma yapan kurumlar ve fon sağlayıcılarıdır. Proje kapsamında en iyi uygulamalar ve son politika gelişmeleri temel alınmaktadır. Bunun yanı sıra özellikle Avrupa Komisyonu’nun bilimsel bilgiye erişim, bu bilgilerin korunması ve dağıtımını konulu öneri ve bildirim (2012) ile ve Ufuk 2020 (Horizon 2020) planları dikkate alınmaktadır. İlkelerde, UNESCO, Avrupa Araştırma Üniversiteleri Birliği, Avrupa Üniversite Derneği, Bilim Avrupa gibi örgütler tarafından son zamanlarda hazırlanan konuya ilişkin belgeler, politika bildirimleri, öneriler ve esasların yanı sıra altı ülkede uygulanan anketler de dikkate alınmaktadır.

Öte yandan, günümüz koşulları çerçevesinde gelişen bilgi teknolojisindeki hızlı değişim, bilgiye erişim ve bilginin kullanımına ilişkin yasal düzenlemeleri her zamankinden daha fazla sorunlu bir boyuta taşımıştır. Bunun nedeni, büyük ölçüde, teknolojinin hızı ve öngörülemez olması nedeniyle yasal mekanizmalar tarafından tüm durumların önceden düşünülmemiş olmasıdır. Bu nedenle, bilgi teknolojisinin evrimi sıklıkla bilgi üreticileri ve hak sahiplerinin yasal haklarını tehlikeye atan bir faktör olarak dikkate alınmakta, dolayısıyla ilk ve sonraki hak sahipleri için daha katı fikri mülkiyet (IP=intellectual property) hukuku ve yasal korumanın bir gerekçesi olarak değerlendirilmektedir. İnternet tabanlı kaynakların mevcudiyeti, kullanımını ve dağıtımınıyla ilgili yasayı daha katı hale getirmeye yönelik çalışmalar ise çoğu

durumda dijital kütüphanelerin ve arşivlerin gelişimi için bir tehdite dönüşebilmektedir. Bununla beraber, neredeyse her saniye üretilen ve yayınlanan bilgi bolluğu göz önüne alındığında, bu kaynakların dijital kütüphaneler tarafından elde edilmesi ve arşivlenmesinin dışında hem üreticisi hem de kullanıcılarının haklarının korunması önemli bir sorumluluktur. Fikri mülkiyet haklarına ilişkin yasal düzenleme ve kısıtlamalar konusunda kütüphanecilerin ve aynı zamanda kullanıcıların eğitilmiş, bilgi sahibi olması ve güncellemeleri izlemesi çok önemlidir (Tella ve Kwanya, 2018, 18-22). Özellikle dijital ortamda bilgi ve bilgi üreticilerinin, bilgi ekonomisinde önemli bir itici güç olarak kabul edilen fikri mülkiyet haklarına ilişkin farkındalık geliştirilmesi zorunlu hale gelmiştir çünkü dijital ortamda hak ihlallerinin kanıtlanması kolay değildir. Fikri mülkiyet ve telif hakları gibi konularda, sadece kütüphaneciler değil kullanıcıların da farkındalığının geliştirilmesi, mevzuatın çiğnenmemesi ve etik olmayan, usulsüz kullanımların önüne geçilmesi için şarttır. Kütüphanelerin, kütüphanecilerin ve kütüphane derneklerinin kurumsal rolü, mevzuata ilişkin bu tür dengelere çok dikkat etmeyi ve bilgi üreticilerinin yanı sıra kullanıcı haklarını da korumayı gerektirmektedir. Kütüphane koleksiyonlarındaki telif hakkı alınmış eserlerin büyük çoğunluğu lisans anlaşmaları yoluyla satın alınmakta veya sağlanmaktadır. Genellikle kütüphaneler telif hakkıyla korunan eserler için daha fazla ödeme yaparlar. Bu nedenle, korsanlıkla mücadele mevzuatını korumak için kütüphanede açık veya kapalı erişime sunulmuş herhangi bir materyalden yararlanma sürecinde, kütüphane personelinin ve kullanıcılarının, telif hakkı, sınırlamaları ve faydaları hakkında bilinçli davranmaları şarttır (Mir, 2016, ss. 639, 643).

Bu çağda, dijital teknoloji konusuna hâkimiyet ayrıca çok fazla önem kazanmıştır. Kutluca ve Yalman (2016) tarafından geleneksel kütüphane yerine e-kütüphane kullanımı konusunda öğretim elemanlarının görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışmada, geleneksel kütüphanelerin yavaş ve sorunlu olduğu, gerekli alt yapıların oluşturulması ile beraber e-kütüphane yapılanmasının çok daha avantajlı olacağı görüşleri ortaya çıkmıştır. Dijital sistemler kanalı ile istenilen kaynaklara daha rahat ve daha hızlı erişim sağlanması tercih nedeni olmuştur. Bununla beraber, aynı çalışmada (Kutluca ve Yalman, 2016, s. 362) dijital kütüphane kullanıcılarının teknoloji konusunda yeterli bilgiye sahip olmamalarının bu sistemlerin kullanımını güçleştirdiği de ifade edilmiştir.

Dijital kütüphanelerin tanıtımlarını nasıl sağladıkları ve kullanıcıların gereksinimlerine ne ölçüde yanıt verdikleri de önemlidir. Sosyal medya kullanımı, çok fazla yaygın olması bağlamında, kütüphanelerin dikkate alması gereken bir konudur. Kakırman-Yıldız (2012) tarafından yapılan bir çalışmada Marmara Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü (MÜBBY) öğrencilerinin (230 öğrenci) sosyal paylaşım sitelerini nasıl kullandıkları sorgulanmış, öğrencilerin bilgi edinme yaklaşımları ve mahremiyet konusuna bakış açıları incelenmiştir. Dijital yerli olarak nitelenen öğrencilerin bilgi edinme ve bilgi paylaşımı konusunda sosyal platformları çok

yoğun kullandıkları ortaya çıkmıştır. Kakırman-Yıldız (2012, s. 540) tarafından verilen bilgilere göre, öğrenciler, bilgi gereksinimlerini karşılamak üzere sosyal medyaya çok yüksek oranda başvurmaktadır. Kütüphaneyi (fiziksel ve dijital) kullananların oranı %54'dür. Öğrencilerin % 46'sı Google ya da Facebook gibi siteler üzerinden araştırma yapmaktadır. Bu sonuçlar, sosyal medya kanallarına yönelen yoğun ilgi nedeniyle kütüphanelerin bu kanalları hem tanıtım için hem de dijital hizmet ortamları olarak kullanmalarının avantajlı olacağını düşündürmektedir.

Nitekim Canty (2012) tarafından genel olarak dünyada kütüphanelerin sosyal medyayı nasıl kullandığının araştırıldığı bir çalışmada, kullanılan platformların farklılıklar gösterse de coğrafi konum ya da kullanılan dile bakılmaksızın güncel kullanımlarımızda aşına olduğumuz ortamlar olduğu saptanmıştır. Çalışma, 2012 yılında Facebook, Twitter, YouTube ve Bloglar'daki kütüphane hesaplarından derlenen sosyal medya verilerine dayanmaktadır. Elde edilen bulgulara göre, kütüphanelerin sosyal medya kullanım amaçları ve içerikleri birbirine benzemektedir ancak kimi kütüphaneler neredeyse tüm platformları kullanırken kimileri ancak bir kaçını kullanmaktadır. Çalışmanın verdiği en önemli mesaj, web siteleri için seçilen nitelikli görsellerin insanlarla etkileşimde başarı sağladığını göstermesidir. Bu veri, aynı zamanda, görsel okumanın yaygınlığına da işaret etmektedir. Ancak kütüphanelerin sıklıkla kullandığı ortamlardan, örneğin Twitter takipçilerinin sayısı ya da Facebook beğeni ve yorumları gibi kolay ölçülebilir veriler elde edilebilse de, kullanıcı memnuniyetini ölçmek çok daha sorunlu görünmektedir. Ek olarak, kullanıcıların gözünde kütüphanenin itibarının artmasını sağlayacak iyi bir sosyal medya yönetim politikası, personel için ciddi bir zaman yönetimini de gerektirmektedir.

2008 yılında, ABD'de Kütüphane Araştırma Servisi (Library Research Service) tarafından 584 halk kütüphanesinin web sitelerinde çeşitli web teknolojilerinin kullanımına ilişkin yapılan ve 2010, 2012 ve 2014 yıllarında tekrarlanan bir çalışmada, halk kütüphanelerinin teknoloji eğilimleri saptanmıştır. Kullanıcılar için duyarlı tasarım (responsive design) ve çevrimiçi hesap erişimi sağlama gibi bazı özellikler 2012-2014 yılları arasında küçüklük ya da büyüklüğüne bakılmaksızın çoğu kütüphanede önemli oranda artış gösterirken, sohbet ve metin referansı gibi diğer özellikler ise görece sabit kalmıştır. Aynı yıllar arasında "bunu paylaş (share this)" ve "bunu ekle (add this)" gibi paylaşım izin veren, etkileşimli sekmeler ile blog, e-posta ve referans hizmetlerinin hepsi büyük kütüphanelerde artarken, daha küçük kütüphanelerde karışık tercihlerle kullanılmaya başlanmıştır. Aynı çalışmada sosyal medyaya ilişkin eğilim ölçüldüğünde, Twitter, Facebook ve Foursquare kullanımının öncelikli olduğu ortaya çıkmaktadır. 2012-2014 yılları arasında Twitter her boyuttaki kütüphanede artarak, % 18'den % 31'e sıçramıştır. Facebook kullanımı 10.000'den az kişiye hizmet veren kütüphanelerde % 54'ten % 65'e yükselmiş ancak diğer kütüphanelerde sabit kalmıştır. Foursquare kullanımı ise her boyuttaki kütüphanede artmış; özellikle 100.000 ile 499.000 kişi arasında kitlelere hizmet veren kütüphanelerde % 21'den % 42'ye sıçramıştır. Sonuç olarak, sosyal medya kullanımı

tüm kütüphanelerde önemli ölçüde artmış, özellikle büyük kütüphanelerde 2012'de 3,61 ağdan 2014'te 4,72 ağa yayılarak artış göstermiştir (Wanucha ve Hofschire, 2016).

Islam ve Habiba (2015) tarafından yapılan bir diğer çalışmada Bangladeş'teki kütüphanelerde sosyal medya kullanım amaçları ve karşılaşılan sorunlar irdelenmektedir. Çalışmada (örneklem 17 devlet üniversitesi, 24 özel üniversite ve 5 özel kütüphanedir) kütüphanelerin çoğunun, öncelikle kütüphane ürün ve hizmetlerini pazarlamak, kütüphane imajının daha çağdaş olması ve dünya çapında e-itibar kazanmak amacı ile sosyal medyayı kullandığı anlaşılmıştır. Diğer amaçları, yararlı bağlantılar ile kütüphane haber ve etkinliklerini paylaşma, ilgili kaynakları etiketleme (tagging), tartışma grupları ve işbirliği oluşturma, video konferans, reklam ve araştırma yapmaktır. Kütüphanecilerin çoğu sosyal medyanın önemi ve işlevselliğine inanmaktadır. Elektrik arızaları, güvenlik ve mahremiyet, gelişmiş BT becerileri eksikliği ve internetin yavaşlığı gibi sorunlar sık karşılaşılan sorunlardır. Çalışmada, Bangladeş'teki bazı kütüphanelerin sosyal medya araçlarını kullanmasa da, sosyal medyaya yönelik olumlu yaklaşımları olduğu ortaya çıkmıştır. Bangladeş gibi gelişmekte olan ülkelerde kütüphane kaynaklarının ve hizmetlerinin pazarlanması için sosyal medyanın kullanımı ve bu bağlamda personelin eğitilmesi önerilmektedir (Islam ve Habiba (2015, ss. 301-303).

Khan ve Bhatti (2012, ss. 1, 10) tarafından Pakistan'da yapılan benzer amaçlı bir çalışma, kütüphanecilerin ve akademisyenlerin kütüphanelerin sosyal medya kullanımına oldukça olumlu yaklaştığı sonucunu ortaya çıkarmıştır. Sosyal medya kullanımı, çevrimiçi kullanıcıların dikkatini çekmesi ve uzaktan öğrenmeye destek olması anlamında önemlidir. Çeşitli kütüphane hizmetlerinin pazarlanması için de Facebook, Wikis, LinkedIn, Blogging, YouTube ve çevrimiçi grupların kullanılması önerilmiştir. En yoğun karşılaşılan sorunların, yetersiz eğitim olanakları, bilgi eksikliği, mahremiyet ve kimlik hırsızlığı, düşük internet hızı ve elektrik kesintisi olduğu belirtilmektedir. Sosyal medya sayfalarının daha da geliştirilmesi, sık güncellenmesi, haber ve hizmet duyurularının/uyarılarının yapılması önerilmektedir. Pakistan kütüphanelerinde sosyal medya kullanım eğiliminin artması için kütüphanecilerin, kütüphane kaynakları ve hizmetlerinin pazarlanmasında sosyal medya kullanımını konusunda eğitilmesi de altı çizilen bir öneridir.

Nijerya'da yapılan bir çalışmada (Adewojo ve Mayowa-Adebara, 2016, s. 48) üniversite kütüphanelerinde sosyal medya kullanımının, hem kütüphane personelinin alanına ilişkin yeniliklerden haberdar olması hem de kullanıcılarının değişen gereksinimlerini karşılayacak hizmetler sunması bakımından çok önemli olduğu belirtilmektedir. Çalışmanın bulgularına göre, Yaba College of Technology'deki kütüphane personelinin, kullanıcılara kütüphane ve bilgi hizmetleri sağlamak ve onlarla iletişim kurmak için başlıca Facebook, WhatsApp ve Twitter'dan yararlandığı anlaşılmıştır. Bu durum, kütüphane personelinin diğer sosyal medya araçlarını tam

olarak kullanmadığı ve bu nedenle kütüphane personelini eğitmek için proaktif farkındalık ve eğitime gereksinim duyulduğu biçiminde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, zayıf internet erişimi ve düzensiz güç kaynağı gibi altyapı sorunları, sosyal medya araçlarının eksikliği ve yönetim desteğinin eksikliği gibi zorluklar, sosyal medya kullanımından maksimum fayda sağlamak için eleştirel bir şekilde ele alınması gereken konulardır (Adewojo ve Mayowa-Adebara, 2016, s. 48).

Gelişmekte olan ülkelerden Bangladeş, Pakistan ve Nijerya örneğinde görüldüğü gibi kütüphaneler sosyal medya kullanımının önemini bilincindedir. Ancak uygulamalarda genellikle internet alt yapısı sıkıntıları ve gerek kütüphaneciler gerekse kullanıcıların bilgi ve teknoloji okuryazarlığı eksikliği dile getirilmektedir. Tüm bu ve benzeri sorunlar devlet desteğiyle, kütüphaneler, eğitim kurumları ve diğer ilişkili kurum ve kuruluşlar arasındaki işbirliği ve dayanışma ile çözümlenmesi gereken sorunlardır.

Gelişmiş ya da gelişmekte olan kütüphanelerin sosyal medya kullanımına ilişkin genel olarak yaşadığı sorunlar, öğrenilmesi gereken çok fazla sosyal medya aracının varlığı; zaman yönetimi; mahremiyet ve olası kimlik hırsızlığıdır. Bunun dışında, nasıl kullanılacağı konusunda bilgi eksikliği ve kütüphane personeli için yetersiz eğitim olanakları; devlet desteğinin eksikliği; personel ve bütçe yetersizliği; kütüphanecilerin sosyal medyayı öğrenmeye ve kullanmaya ilgisinin düşük olması; farkındalık eksikliği ve teknolojik fobi gibi sorunların varlığı da ifade edilmektedir. Sıklıkla dile getirilen diğer bir sorun ise elektrik kesintisi ve internetin yavaş hızı gibi altyapıya ilişkin konulardır. Ayrıca, sosyal medyanın kullanımı, kütüphaneler ve topluluklar arasında daha açık bir iletişim ortamı yarattığından kullanıcılar aldıkları hizmetlere daha eleştirel bakmaktadır; kütüphanenin çevrimdışı hizmetlere göre daha hızlı yanıt vermesi beklenmektedir. Haber ve bilgilerin güncellenmesi de daha düzenli aralıklarla, sıklıkla yapılmalıdır (Sumadevi ve Kumbar, 2019, s. 234; Anwar ve Zhiwei, 2020, s. 113; Kamarudin, Halamy ve Mohsin, 2020, s. 7).

Buraya kadar anılan tüm sorunlara karşın, dijital kütüphanelerin sunduğu olanaklar dikkate alındığında, bu ve benzeri sorunların çözüm yollarını bulmak bu bağlamda uzun vade için önemli bir yatırım olacaktır. Ayrıca, kütüphanelerde dijital teknolojilerin yanında sosyal medya kullanımının pek çok avantajı olduğu da anlaşılmaktadır. Kütüphane hizmetlerinin tanıtımı ve pazarlanmasında geleneksel yollardan daha fazla seçenek sunması ve potansiyel kullanıcıları kendine çekmesi önemli özellikleri arasındadır. Bunun dışında, kullanıcıların bilgi oluşturma ve paylaşımına zemin sunması; sosyalleşmesine, diğer kullanıcılarla yaklaşmasına yardımcı olması; sohbet özelliği; işbirliği ağı; kütüphane kaynaklarını bulma ve uzaktan öğrenmeyi teşvik etmeye yardımcı olması, bu avantajlar arasındadır (Sumadevi ve Kumbar, 2019, s. 234). Sosyal ağ siteleri, kütüphaneciler ve kullanıcıları arasında işbirliğini kolaylaştırarak etkili iletişimi teşvik etmektedir. Ayrıca kütüphaneleri, kütüphane katalogları dışında kalan arama motorları vb. platformlardaki bilgi

akışı ile buluşturması oldukça önemlidir. Sosyal medya ağları, kütüphane kaynaklarını kullanıcıların kullanımına sunma kapasitesine sahiptir. Bir kütüphanenin web sayfasına eklenen sosyal ağ siteleri, uzaktan ve sürekli eğitimi teşvik ederek öğrenciler için daha fazla tercih edilir hale gelecektir (Tella ve Akinboro, 2015, s. 289).

Sonuç ve Öneriler

Sanayi sonrası toplumların yapılanmasında etkili olan faktörler pek çok paradigma ve anlayışa konu olmuştur. Ekonomik, politik, sosyolojik, felsefi, sanatsal, eğitsel, kültürel ve ruhsal, hangi perspektiften bakılırsa bakılsın, söz konusu faktörler arasında en fazla üzerinde durulanlar, küreselleşme ve hızla gelişerek çeşitlenen teknolojidir. Dünyayı küçülterek coğrafi sınırları silikleştiren küreselleşme ile internet ve iletişim teknolojilerinin yakınsayıcı etkisi, ağların ortaya çıkardığı olanaklar ve ilişkiler, ekonomik sistemleri, kültürel yapıları, eğitimi, ilgi alanları ve tercihleri, kısacası hemen her şeyi dönüştürürken, bilgi olgusu ve kavramı da bambaşka bir boyut kazanmıştır. Sanayi toplumlarında öne çıkan pek çok öge ya önemini yitirmiş ya da başka nitelikler kazanmıştır. İnternet ağları, merkezi yapıları daha merkezlessiz hale getirmiş, ekonomik, ticari, sosyal ilişkiler ve aile yaşamında dahi merkezi yapılar çözülmeye başlamıştır. Sanayi sonrası toplumlarda, çekirdek aile artık tek tip aile değildir; yeni aile tipleri ve ilişki türleri gelişmeye başlamıştır. Toplum yapıları ve kültürlerinin, homojen dokuları aşınmaya başlamış ve heterojenleşme gittikçe yayılmıştır. İnternet ve iletişim teknolojilerinin ortaya çıkardığı en önemli etkilerden biri de zaman ile mekânın eski anlamını yitirmesidir. Küreselleşme ve teknolojinin hızı, zaman ve mekânın sanayi ve sanayi öncesi toplumlardaki konumunu ortadan kaldırmıştır. Üretim sektörlerinde beden ve kas gücünün yeri eski önemini kaybetmiş; bilgi ve entelektüel sermayenin güç olduğu hizmet alanları gelişmeye başlamıştır. Kısacası beden gücü ile karakterize edilen Taylorist verimlilik yerini zihinsel güce ve entelektüel verimliliğe; yenilikçilik, yaratıcılık, girişimcilik, esneklik vb. değerlere bırakmıştır. Tüm bu anılan güç ve değerlerin kazanımı ise bilgiye ve bilginin içselleştirilerek etkin kullanımına bağlıdır.

Toplumsal değer ve normlar da dâhil hiçbir şeyin artık eskisi gibi olmadığı, bilgi ve iletişim teknolojilerinin önemli düzeyde biçimlendirdiği, bilgi toplumu ya da dijital toplum gibi ifadelerle anılan yeni toplum düzeni içerisinde kütüphaneler de geleneksel yapılarından sıyrılmıştır. Günümüzde çoğu kütüphane, artık, türü ne olursa olsun, yalnız basılı materyallerin hizmete sunulduğu ve yalnız kitap ödünç verilen mekânlar değildir. En az gelişmiş olanın dahi en azından koleksiyonlarının bir kısmını sanal ortamlara taşıdığı, dijitalleşme sürecine girdiği görülmektedir.

Bu çalışmada, bilgi toplumlarında, yukarıda anılan gelişmelerden kütüphanelerin ve kütüphanecilerin nasıl, ne şekilde etkilendiği, politika ve hizmetlerinin nasıl bir dönüşüme uğradığı ve ne gibi sorunlarla karşılaştığı sorgulanmıştır. Literatür değerlendirmesi sonucunda elde edilen bulgular, sanayi sonrası süreçlerin yepyeni kütüphaneleri yarattığına işaret etmektedir. Günlük yaşamdan meslek ve bilim

alanlarına dek tüm toplumsal katmanlarda sanal ortamlara taşınan yapılanma ve ilişkiler, 21. Yüzyılın insanının bilgi davranışları da dâhil tüm davranış ve tercihlerini etkilemiş; internete bağlanılabilen her ortamdan bilgi gereksinimlerinin karşılanmasına yönelik eğilim genel eğilim halini almıştır. Bu dönüşüm yalnız internet çağının nesilleri olan dijital yerlileri değil internetle daha sonra tanışan dijital göçmenleri de etkileyen bir dönüşümdür; artık tüm birey ve grupların dijital alışkanlıkları olduğunun söylenmesi iddialı bir söylem sayılmamalıdır. Çağdaş işletme anlayışında müşteri odaklı anlayışın gittikçe gelişmesi dikkate alındığında, kütüphaneler de hizmet amaçlı birer işletme olduğundan, kullanıcının talep ve tercihlerine koşut biçimde yapılanmaları kaçınılmazdır.

Kütüphaneler ve kütüphanecilerin, bilgi kaynakları ile kullanıcı arasındaki köprüyü oluşturan konumu, hangi dönemde olursa olsun değişmemekle beraber, değişen durum, söz konusu konumun çok daha profesyonel, karmaşık ve aktif bir hale gelmesidir; bir kütüphaneci, örneğin, artık sadece kullanıcıya bilgi ya da bilgi kaynağını sunmakla görevini tamamlamamaktadır. Kullanıcı ile beraber araştırma sürecine dâhil olmakta, bir arkadaş, bir ortak, eğitimci ve rehber rolünü de üstlenebilmektedir. Multimedya araçları ile zenginleşen kaynaklar, kütüphane web sayfaları, çevrimiçi kataloglar, çevrimiçi veri tabanları ve dijital medya gibi tüm platformlar ve tüm yeni teknolojiler, kütüphanecilerin onları profesyonel biçimde kullanmasını sağlayacak bilgi ve becerilerle donanmasını gerektirmektedir. Bilgi, teknoloji ve medya okuryazarlığı becerileri, dijital kütüphaneciliğin en önemli ön koşullarıdır. Öte yandan, bilginin üretim ve paylaşımını kolaylaştıran teknolojilerin sunduğu olanaklara karşın en önemli yan etkisi bilgi patlamasının yol açtığı bilgi kirliliğidir. Kütüphane kullanıcılarının da bilgi kirliliğinden kaçınma, bilinçli ve etkin bilgi arama, bilgiyi kullanma, yeni bilgiler üretme ve paylaşımı için bilgi, teknoloji ve medya okuryazarı olması gerekmektedir. Dolayısıyla, dijital kütüphanelerin önemli bir sorumluluğu da kullanıcılarına anılan bağlamlarda eğitim vermesidir.

Dijital ya da dijitalleşme sürecinde olan kütüphaneler, bütçe, insan kaynakları, donanım ve ekipman, hükümet ve diğer kurum ile kuruluşların desteği, eğitim gereksinimi, mevzuat kısıtlamaları, dijital uçurum ve benzeri pek çok sorunla karşı karşıya kalabilmektedir. Dijital kütüphanelerin varlıklarını koruması, gelişimi ve sürdürülebilirlikleri, statükocu bir anlayış yerine, sürekli yeniliklere, iletişim ve işbirliğine açık, esnek anlayışı tercih etmelerine bağlıdır. Etkin bir hizmet sunmak ve bilgi okuryazarlığı vb. sorunları çözmek için kütüphanecilerin diğer kütüphaneciler, mesleki dernekler, okullar ve üniversiteler ile işbirliği içerisinde olmaları çok önemlidir. Bilgiye evrensel düzeyde ve eşit erişimi sağlayacak olanakların geliştirildiği ülkelerde sosyal dışlanma ve eğitim sorunları önemli oranda çözüleceği gibi ekonomik güç de artacaktır. Bu nedenle gelişmiş kütüphaneler ülkelerin kalkınmasında emniyet sübapları sayılmalıdır. Fikri mülkiyet hakları gibi mevzuat gerekleri ve etik ilkelerin dikkate alındığı açık erişim politikaları, gelişmenin önünü açacaktır.

Dijital sistemler, rahat ve hızlı erişimi sağlayıp zaman ve mekân sınırlarını ortadan kaldırdığından, dijital kütüphaneler önemli olanaklar sunmaktadır. Ancak hem kütüphanecilerin hem de kullanıcıların, yaşam boyu öğrenimi için önemli bir koşul olan bilgi okuryazarlığı eğitimi dikkate alınmalı, eğitim programları düzenlenmelidir. Öte yandan, dijital bir kütüphanenin kaynak ve hizmetleri ne kadar gelişmiş olursa olsun, iyi bir tanıtım politikası yoksa görünürlüğü yeterli düzeyde sağlanamaz. Dijital nesiller başta gelmek üzere çoğunluğun sıklıkla kullandığı sosyal medya kütüphane hizmetlerinin bir parçası olabileceği gibi tanıtımının da sağlanması açısından önemli bir tercih nedenidir. Dünyada artık pek çok kütüphane, amaç ve özellikleri doğrultusunda uygun sosyal medya platformlarını kullanmakta; kullanıcıları ile daha yakın bir etkileşim ortamı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, çok fazla sosyal medya ortamının varlığı nedeni ile kurumun gereksinimleri doğrultusunda öncelikler ve seçim ölçütleri belirlenebilir. Kütüphanelerin çoğunda, gelişmiş ülkelerdekiler de dâhil, personel, bütçe, teknolojik alt yapı, zaman yetersizliği gibi sorunlar yaşandığından, kütüphaneler en azından uygun buldukları bir sosyal medya aracını kullanarak ortamın sunduğu avantajlardan asgari düzeye de olsa yararlanabilirler.

Buraya kadar anılan tüm sorunlar, kütüphanelerin bağımsız olarak çözebilecekleri sorunlar değildir. Kütüphanelerin, bağlı oldukları kurumların, hükümetlerin, eğitimcilerin, gönüllü kuruluşların, medyanın ve üniversitenin ilişkili bölümlerinin desteğini almaları, meslek elemanları ile koordineli çalışmaları çözümü kolaylaştıracak önemli adımlardır. En önemlisi de, kısa vadede öncelikli sayılmayan yatırımların uzun vadede sağlayacağı ekonomik kazançlar ve söz konusu yatırımların yalnız dijital kütüphanelere değil toplumsal gelişmeye de katacağı değerlere ilişkin bilinç ve farkındalığı yaymaktır.

Kaynakça

Adewojo, A. A. ve Mayowa-Adebara, O. (2016). Social media usage by library staff in academic libraries: The case of Yaba College of Technology, Lagos State, Nigeria. *Information and Knowledge Management*, 6(1), 43-49.

Al, U. ve Tonta, Y. (2014). Açık erişim politikalarının geliştirilmesi ve PASTEUR4OA Projesi. *Türk Kütüphaneciliği*, 28(3), 433-436.

Anameriç, H. ve Rukancı, F. (2004). Bilgi toplumu ve toplumun bilgilenmesinde kütüphanelerin rolü. *Kütüphaneciliğin Destanı Uluslararası Sempozyumu Bildiriler* içinde 21-24 Ekim 2004 (ss. 330-338). Ankara: Ankara Üniversitesi D.T.C.F.

Anwar, M. ve Zhiwei, T. (2020). Social media and libraries: The perfect combination of the next generation. *International Journal of Library and Information Studies*, 10(3), 108-116.

Bandi, A. N. ve Bandi, S. (2011). Open Access to knowledge: Initiatives in India. *National Conference on Beyond Librarianship: Creativity, Innovation and Discovery* içinde (ss. 102-113). Mumbai, Maharashtra.

- Baysen, F., Çakmak, N. ve Baysen, E. (2017). Bilgi okuryazarlığı ve öğretmen yetiştirme. *Türk Kütüphaneciliği*, 31(1), 55-89.
- Beck, U. (2019). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru*. K. Özdoğan ve B. Doğan, (Çev.). İstanbul: İthaki.
- Bell, D. (1973). *The coming of post-industrial society*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Bell, D. (1976). The Coming of the Post-Industrial Society. *The Educational Forum*, 40(4), 574-579. Doi: 10.1080/00131727609336501
- Briggs, K. (2016). Learning information literacy skills through library instruction: An Irish higher education case study of first year students. *Political Science*. <https://www.semanticscholar.org/paper/Learning-information-literacy-skills-through-an-of-Briggs/c9c7c095c2b985e6665e1741ad34bcbfd116be85>
- Bulut, B., Çelik, S., Gürdal, G., Holt, İ., Kafalı Can, G., Madran, O ve Tonta, Y. (2020). Türkiye’de açık erişim ve açık bilim. *ÜNAK2020 Akademik Yayıncılık, Açık Bilim ve Kütüphane(ci)ler Sempozyumu* içinde (ss. 1-13). İzmir: Yaşar Üniversitesi.
- Burkhardt, J. M., MacDonald, M. C. ve Rathemacher, A. J. (2002). *Information literacy: Challenges for the future*. Public Services Department Faculty Publications. Paper 9. http://digitalcommons.uri.edu/lib_ps_pubs/9
- Canty, N. (2012). Social media in libraries: It’s like, complicated. *Alexandria: The Journal of National and International Library and Information Issues*, 23(2), 41-54.
- Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford University Press.
- Cergolj, M. G. (2014). Updating the multidimensional relationship to information in school environment. *Švietimas: politika, vadyba, kokybė/Education Policy, Management and Quality*, 2(17), 18-25.
- Cleveland, G. (1998). *Digital libraries: Definitions, issues and challenges*. International Federation of Library Associations and Institutions, Universal Dataflow and Telecommunications Core Programme Occasional Paper 8. <https://archive.ifla.org/VI/5/op/udtop8/udt-op8.pdf>
- Çakmak, T. (2016). Avrupa Bilgi Okuryazarlığı Konferansı 2016. *Türk Kütüphaneciliği*, 30(4), 774-778.
- Çakmak, T. ve Önal, H. İ. (2013). Bilgi okuryazarlığı becerilerinin kazandırılmasında okul kütüphanecilerinin rolleri ve algıları. *Türk Kütüphaneciliği*, 27(4), 633-647.
- Çapar, B. ve Gürdal, O. (2001). Kütüphanecilik Bölümü öğrencilerinin okuryazarlık durumu üzerine bir araştırma. *Türk Kütüphaneciliği*, 15(4), 407-418.
- Çapar, B. ve Gürdal, O. (2002). Kütüphanecilik Bölümü öğrencilerinin okuryazarlık durumu üzerine bir araştırma II. *Türk Kütüphaneciliği*, 16(1), 70-82.
- Dilek-Kayaoğlu, H. (2006). Açık erişim kavramı ve gelişmekte olan bir ülke olarak Türkiye için anlamı. *Türk Kütüphaneciliği*, 20(1), 29-60.
- Drucker, P. F. (1993). *Post-capitalist society*. Butterworth-Heinemann Ltd.

Emezie, N. A. and Nwaohiri, N. M. (2013). 21st century librarians and effective information service delivery. *Journal of Information and Knowledge Management*, 4(1), 30-43.

Erdem, C., Bağcı, H. ve Koçyiğit, M. (Ed.) (2019). *Introduction to 21st century skills and education*. Cambridge Scholars Publishing.

Eisenberg, M. B. (2011). Develop and deliver essential Information literacy programs. *Journal of the Korean Society for Library and Information Science*, 45(2), 5-21. Doi:10.4275/KSLIS.2011.45.2.005

Giddens, A. ve Pierson, C. (1998). *Conversations with Anthony Giddens: Making sense of modernity*. Polity Press.

Grandbois, Y. ve Aronson, B. (1997). A library without walls. *World Health*, 6, 10-11.

Haris, A. R. (2016). *The 21st century library*. https://www.researchgate.net/publication/328528041_The_21st_Century_Library

Grassian, E. ve Kaplowitz, J.R. (2001). *Information literacy instruction theory and practice*. Neal-Schuman Publishers.

Gray, A. (2016). *The 10 skills you need to thrive in the Fourth Industrial Revolution*. Paper presented at the World Economic Forum. Obtenida el <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-10-skills-you-need-to-thrive-in-the-fourth-industrial-revolution/>

Hamilton, V. (2004). Sustainability for digital libraries. *Library Review*, 53(8), 392-395.

Howkins, J. ve Valantin, R. (Ed.) (1997). *Development and the Information Age: Four global scenarios for the future of information and communication technology*. International Development Research Centre.

Hoq, K. M. G. (2014). Information overload: Causes, consequences and remedies: A study. *Philosophy and Progress*, 49-68. Doi: <http://dx.doi.org/10.3329/pp.v55i1-2.26390>

Idiegbeyan-Ose, J. ve Ilo, P. I. (2013). Libraries and librarians in the 21st century: A new perspective. *African Journal of Information and Knowledge Management*, 1(1), 68-74.

Islam, M. M. ve Habiba, U. (2015). Use of social media in marketing of library and information services in Bangladesh. *DESIDOC Journal of Library & Information Technology*, 35(4), 299-303.

İspir, Z. ve Torlak, D. (2018). 21. yüzyıl trendleri ve akademik kütüphanelerle ilişkisi. *ÜNAK 2018 Yeni Nesil Kullanıcılar, Değişen Kütüphaneler Sempozyumu* içinde (ss. 30-44). İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Kakırman-Yıldız, A. (2012). Sosyal paylaşım sitelerinin dijital yerlilerin bilgi edinme ve mahremiyet anlayışına etkisi. *Bilgi Dünyası*, 13(2), 529-542.

Kamarudin, N., Halamy, S. ve Mohsin, M. (2020). Academic library and its users: Social media as intermediary. *International Journal of Technology Management and Information System*, 2(4), 1-9. <http://myjms.mohe.gov.my/index.php/ij-tmis>

Karakaş, S. (1996). Enformasyon Devrimi sürecinde kütüphanecinin rolü. *Türk Kütüphaneciliği*, 10(4), 339-349.

Karasözen, B., Zan, B. U. ve Atılgan, D. (2010). Türkiye'de açık erişim ve bazı ülkelerle karşılaştırma. *Türk Kütüphaneciliği* 24(2), 235-257.

Keenan, A. (2010). *The discourse of the information age*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Alberta Üniversitesi.

Khan, S. A. ve Bhatti, R. (2012). Application of social media in marketing of library and information services: A case study from Pakistan. *Webology*, 2012, 9(1), 1-11.

Krishnan, N. ve Das, C. K. (2012). Globalization and challenges in library management in the 21 century: An appraisal of the university library systems in India and the USA. *Emerging Trends including Knowledge Management, Proceedings of the Seminar on Challenges in Library Management System*. 24-25 Şubat içinde (ss. 381-385). Kolkata, India.

Kuny, T. ve Cleveland, G. (1998). The digital library: Myths and challenges. *IFLA Journal*, 24(2), 107.

Kurbanoğlu, S. S. ve Akkoyunlu, B. (2002). Bilgi okuryazarlığı: Bir ilköğretim okulunda yürütülen uygulama çalışması. *Türk Kütüphaneciliği*, 16(1), 20-40.

Kurbanoğlu, S. (2010). Bilgi okuryazarlığı: Kavramsal bir analiz. *Türk Kütüphaneciliği*, 24(4), 723-747.

Kurulgan, M. (2013). Bilgi teknolojilerinin kütüphane/ bilgi-belge merkezlerine etkisi: Toplumsal, yapısal, yönetsel ve işlevsel açılardan bir inceleme. *Türk Kütüphaneciliği*, 27(3), 472-495.

Kutluca, T. ve Yalman, M. (2016). Geleneksel kütüphanelere alternatif bir tasarım: E-kütüphane. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(35), 345-365.

Linde, P. (2006). *Digital libraries: A challenge for medical research and education*. https://www.researchgate.net/publication/30498874_Digital_Libraries_-_a_challenge_for_Medical_Research_and_Education

Magnussen, A. (2002). *The development of virtual libraries in Commonwealth libraries in Australia*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. University of Canberra.

Masuda, Y. (1983). *The information society as post-industrial society*. World Future Society.

McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extensions of man*. McGraw Hill.

Mir, F. M. (2016). Intellectual property rights issues and challenges of academic libraries in digital environment. *International Journal of Computer Engineering In Research Trends*, 3(12), 639-644.

Napp, J. B. ve Ballard, P. J. (2013). Information literacy instruction assignment in an online module. *American Society for Engineering Education Annual Conference & Exhibition*. https://www.researchgate.net/publication/248393903_Information_Literacy_Instruction_Assignment_In_An_Online_Module

Osoha, M. A. and Quadri, M. O. (2017). Concept and application of knowledge management in the 21st century libraries: A practical approach. *Journal of Applied Information Science and Technology*, 10(1), 19-25.

Postman, N. (1993). *Technopoly: The surrender of culture to technology*. Vintage Books.

Önal, H. İ. (2007). Medya okuryazarlığı: Kütüphanelerde yeni çalışma alanı. *Türk Kütüphaneciliği*, 21(3), 335-359.

Railienė, B. ve Steponaitienė, A. (2001). Do libraries help to survive in the information age?. *Libraries in Knowledge-Based Society. Proceedings of the 3rd Nordic-Baltic Library Meeting* içinde (ss. 37-39). Tallinn: Estonya.

Ruhanen, T. (2001). The role of the university and research libraries in education and science: The new economic challenge. *Libraries in Knowledge-Based Society. Proceedings of the 3rd Nordic-Baltic Library Meeting* içinde (ss. 44-45). Tallinn: Estonya.

Saatçioğlu, Ö., Özmen, Ö. ve Özer, P. S. (2003). Bilgi okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesinde kütüphanelerin rolü ve Dokuz Eylül Üniversitesi Uygulaması. *Bilgi Dünyası*, 4(1), 45-63.

SCL Blog Archive (t.y.). *Survey reveals librarians second only to doctors in public's trust*. <https://simplewillform.com/survey-reveals-librarians-second-only-to-doctors-in-publics-trust.html>

Subaşıoğlu, F. (2001). Dijital kütüphaneler: Tanımlama sorunu. *Türk Kütüphaneciliği*, 15(1), 45-54.

Sumadevi, S. ve Kumbar, M. (2019). *Use of social media to promote library services in the digital age*. https://www.researchgate.net/publication/337673976_Use_of_Social_Media_to_Promote_Library_Services_in_the_Digital_Age

Syamalamba, R. (2011). Informatin literacy programmes for undergraduate students. *International Journal of Digital Library Services*, 1(1), 49-90.

Tella, A. ve Kwanya, T. (2018). *Handbook of research on managing intellectual property in digital libraries*. IGI Global.

Tella, A. ve Akinboro, E. O. (2015). The impact of social media to library services in digital environment. Adeyinka Tella (Ed.) *Social media strategies for dynamic library service development* içinde (ss. 279-295). IGI Global Publishers.

Toffler, A. (1981). *The third wave*. Bantam Books.

Tonta, Y. (çev.). (2014). Araştırma yapan ve destekleyen kurumlar için MedOANet Açık Erişim Politikaları Uygulama İlkeleri. *Türk Kütüphaneciliği*, 28(3), 418-432.

Tonta, Y. (1999). Bilgi toplumu ve bilgi teknolojisi. *Türk Kütüphaneciliği*, 13(4), 363-375.

Tonta, Y. ve Gürdal, G. (2014). 3. Ulusal Açık Erişim Çalıştayı Sonuç Bildirgesi 21 Ekim 2014. *Türk Kütüphaneciliği*, 28(4), 645-648.

Trujillo-Torres, J. M., Gómez-García, G., Navas-Parejo, M. R. ve Soler-Costa, R. (2020). The development of information literacy in early childhood education teachers: A study from the perspective of the education center's character. *Journal of Technology and Science Education*, 10(1), 47-59.

Virilio, P. (2003). *Enformasyon bombası* (Kaya Şahin, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Walek, A. (2018). Is data management a new “digitisation”? A change of the role of librarians in the context of changing academic libraries' tasks. *IFLA WLIC 2018-Kuala Lumpur, Malaysia-Transform Libraries, Transform Societies in Session 139-Education and Training, Science and Technology, and Continuing Professional Development and Workplace Learning*. <http://ifla-test.eprints-hosting.org/view/creators/Walek=3AAnna=3A=3A.html>

Wanucha, M. ve Hofschire, L. (2016). *Trends in U.S. public library websites and social media use*. Library Research Service. <https://www.lrs.org/fast-facts-reports/trends-in-u-s-public-library-websites-and-social-media-use/>

Webster, F. (2002). *Theories of the information society* (2d. ed). Routledge.

Yılmaz, B. (2012). İlk ve ortaöğretim (okullar), yükseköğretim, yetişkin eğitimi ve mesleki eğitim sektörlerinde bilgiokuryazarlığı: EMPATIC projesi bulguları ve karar vericiler için öneriler. *Türk Kütüphaneciliği*, 26(3), 578-591.

Yoder, A. (2003). The cyborg librarian as interface: Interpreting postmodern discourse on knowledge construction, validation, and navigation within academic libraries. *Libraries and the Academy*, 3(3), 381-392.

Yücel, İ. H. (1997). *Bilim- teknoloji politikaları ve 21. yüzyılın toplumu*. <http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/yucel.pdf>

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Issue 67, Aralık/ December 2021, 481-495
**THE CASE OF AFGHANISTAN IN NATO'S STRATEGIC
COMMUNICATION CONCEPT IN COMBATING TERRORISM**

**Terörizmle Mücadelede NATO'nun Stratejik İletişim
Konsepti ve Afganistan Örneği**

(Makale Geliş Tarihi: 19.11.2021 / Kabul Tarihi: 27.11.2021)

Erhan UZUN*

Abstract

StratCom is a comparatively new term that has become almost a buzzword in many areas, including the military. It has no agreed definition, but is usually associated with winning people's hearts and minds. The human factor is very important in strategic communication, as it is vital to understand, and to interact, engage, and communicate with, the public. StratCom is the synchronization of all communication and information-related attempts directed at the target audience in order to form, strengthen or maintain an idea or attitude that is in the interest of the operation or implemented policy.

This paper analyses StratCom efforts of the NATO-led ISAF forces, which have been in combat in Afghanistan since 2003. It argues that StratCom has played a crucial role in achieving success for the Alliance and coalition forces in Afghanistan because to effectively combat terrorism, modern warfare requires a comprehensive approach rather than solely military power.

Key Words: NATO, Strategic Communication, ISAF, Afghanistan, Terrorism.

Öz

Stratejik iletişim nispeten yeni bir terim olup askeri çevreler dahil bir çok alanda neredeyse bir moda sözcük haline gelmiştir. Üzerinde anlaşılan bir tanımı yoktur ancak genellikle insanların kalplerini ve zihinlerini kazanmakla ilişkilendirilir. Halk arasında mevcut savaşların ve operasyonları yapıldığı bilincine dayanır ve bu nedenle insan faktörü oldukça önemlidir. Dolayısıyla halkı anlamak,

*PhD, Gime American University, erhanuzun2003@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-0281-8327

etkileşim kurmak, kaynaşmak ve onlarla iletişim kurmak gerekir. Stratejik iletişim, yürütülen operasyonun veya uygulanan politikanın çıkarına yönelik bir görüş ve tutum oluşturmak, güçlendirmek veya onu korumak için hedef kitleye yönelik tüm iletişim ve bilgi ile ilgili çabaların senkronizasyonudur.

Bu çerçevede, bu makale 2003 yılından bu yana Afganistan'da savaşan NATO liderliğindeki ISAF güçlerinin stratejik iletişim çabalarını analiz etmektedir. Ayrıca bu makale stratejik iletişimin, İttifak'ın ve koalisyon güçlerinin Afganistan'daki başarısı için hayati bir rol oynadığını savunmaktadır çünkü modern savaş, terörizmle etkin bir şekilde mücadele etmek için tek askeri güç yerine kapsamlı bir yaklaşım gerektirir.

Anahtar Kelimeler: NATO, Stratejik İletişim, ISAF, Afganistan, Terörizm.

Introduction

Terrorism aims to weaken its targeted elements in a psychological sense by breaking their will and determination to fight rather than physically neutralizing them as an asymmetrical method of warfare. (Hammes, 2015: p.189) Therefore, terrorist organizations generally aim at a perceptual political gain rather than a military success with their terrorist acts. Full understanding of this strategic logic underlying terrorist acts is highly important in planning anti-terrorism strategies and determining their priorities.

States with a pure security approach to combating terrorism mainly prefer to resort to hard power and use of massive military forces to neutralize their targets. Politicians and officials, in addition to some scholars in these states, tend to deny the need to tackle the historical, social, cultural, economic and ideological problems that lead to terrorism. Thus, an environment can be created in which combating terrorism turns into a mere fight against terrorists, by transferring responsibility solely to law enforcement or armed forces in these states. (Güler, 2015: p.11)

Although terrorist organizations try to act as politically rational actors, they can sometimes resort to actions that go against their political goals. This situation brings into question whether terrorists are rational actors or not. Therefore, researchers often have to question the motivations underlying terrorism. (Abrahms, 2008: p.78) In much research, observations and theories have emerged that the motivation underlying terrorism stems from the strong emotional and psychosocial ties, group dynamics, and sense of belonging that members have established with each other. Therefore, understanding the group dynamics of organizations and the nature of psychosocial ties between group members also possess great importance in determining anti-terrorism measures.

History clearly highlighted that terrorism cannot be defeated solely by military power. They also stress that military and judicial methods sometimes carry the risk of completely neglecting other dimensions that might lead terrorist organizations

to strengthen their armed wing and increase their violent actions. Thus the balanced use of military, political, legal, social, psychological, cultural, economic, historical and ideological assets play a crucial role in effectively combating terrorism.

In recent years, StratCom has become an important component of effective combat against terrorism. Military organizations, either national or international, have increased efforts to establish official StratCom organizations and policies for successful combat against terrorism.

The Strategic Communication Concept

The word "strategic" primarily defines the level of principles, decisions, plans or policies and has been regarded mainly as an official term. However, as Durand pointed out, along with institutions implementing national policies, they also develop strategies to achieve their goals. (Durand, 2006: p.35) Thus today, the term strategy is no longer limited to the military / national context and has become a policy tool for all kinds of institutions.

The words *strategy* and *communication* have been combined to express the point at which management strategy and communication intersect. When the word *strategic* is used in the context of communication, it refers to a management function that covers and combines different communication practices performed by institutions. (Hallahan et al, 2007: p.3.) The beginning of communication as a strategic management function dates back to the 1960s. (Grunig, 2006: p.151) In the following years, the concept of communication within institutions has gained importance in the context of strategic management. Today, most institutions from all sectors accept StratCom as a special corporate function.

Argenti, Howell and Beck defined StratCom as communication tailored to its overall strategy to improve the company's strategic position. (Argenti, Howell and Back, 2005: p.83) In the first issue of the *International Journal of Strategic Communication*, StratCom was defined in its most general form as an organization's use of communication to fulfill its mission. This definition stands out as the most accepted definition in the literature. The definitions of StratCom relate communication to the general strategy, goals, or mission of the institution, rather than to goals such as reputation, which institutions can achieve by using different communication functions and by good relations with the public. This approach does not exclude the different goals adopted by other communication disciplines. Instead, it argues that these goals are aligned with the overall mission and objectives of the institution.

StratCom sometimes has been regarded as part of the deception that, since Sun Tzu, has been inherent in warfare strategy. (Dulek and Campbell, 2015: p.122) However, this situation is not limited to the military mentality. Hallahan states that this origin of the word *strategy* has brought the concept to be viewed as negative in

the management literature, with a negative connotation in the context of manipulating the environment. The relationship of communication with negative perceptions such as propaganda and manipulation is well known. Therefore, employing a military concept that has a negative connotation together with communication related to activities that are perceived negatively can strengthen the negative meaning of both concepts. When practices keep pace with this negativity, the resulting scenario is considered as the dark side of StratCom. But no communication discipline, including propaganda, is inherently good or bad. As highlighted by Lasswell (1928: p.264), propaganda is neither more nor less immoral than a pump lever. It is the people who use it who make communication activities negative.

StratCom is not a brand-new research area independent from other communication disciplines. To achieve their goals, institutions employ various communication disciplines whose goals and methods are similar. The word *strategic*, which defines communication, aims to reveal these similarities between different communication disciplines that institutions use to achieve their goals. (Fredriksson and Pallas, 2016: p.153) Today's communication environment requires these communication disciplines to be organized around the goals and mission of the institution. (Hallahan et al, 2007: p.6) Thus, StratCom is considered an umbrella concept under which are combined communication disciplines with different purposes, such as public relations, organizational communication, marketing communication, and corporate communication. (Holtzhausen and Zerfass, 2015: p.3)

It should be noted that while StratCom unites other communication disciplines, it also takes on some of their problems. The biggest of these problems is the definition of StratCom (Nothaft, 2016: p.70) because there has not been any unique definition that is accepted by scholars. (Paul, 2011: p.18) Sandhu describes the problem as "StratCom management still struggling with its own identity." (Sandhu, 2009: p.72) The fact that StratCom is a new and immature discipline, combined with the definition problem, brings with it the use of the concept synonymously with different communication disciplines.

Both academic and communication professionals can use StratCom and public relations as alternatives to each other. (Sison, 2013: p.227) In referring to purposeful communication, researchers such as Tench, Verhoeven and Zerfass may deliberately choose to use concepts such as communication management and public relations synonymously with StratCom. (Tench, Verhoeven and Zerfass. 2009: p.147)

The confusion concerning concepts largely disappears when one considers StratCom to be an umbrella concept that unites the communication functions of the institution under one heading and harmonizes them with the institution's objectives. It has become a crucial part of military operations in the post-Cold War era, in which military operations have also heavily included non-military operations.

Implementation of the Strat Com Concept in Combating Terrorism

Terrorism and acts of terror have proliferated in the past decade to become one of the most crucial threats against states in the post-Cold War era, making combat against terrorism top priority for many states, including Turkey. Terrorists are embracing new opportunities to spread the psychological impact of terrorism around the world, provoke anger, and recruit supporters and recruits through various sorts of media. Today, terrorism includes not only violence, but also theater, with emphasis on script preparation, sets, props, role-playing, minute-by-minute stage management, and flashy YouTube videos. (Weimann and von Knop, 2008: p.883)

Counterterrorism communication includes various forms of interaction that focus on reducing the attractiveness of the violent extremist ideology and disrupting the pathways to radicalization, with the ultimate goal of reducing support for terrorist violence. (Schmid, 2018: p.13) It has emerged as an important tool in effective combat against terrorism, adding nuance to the traditional or kinetic approach for arresting and killing terrorists. Alongside arrest, these tactics include physically constraining their ability to kill, and to hit and attack targets. The mixed approaches also aim to limit terrorists' access to traditional mass media, reduce and censor news of terrorist acts and perpetrators, and minimize terrorists' media manipulation capacity and impact. (Weimann and von Knop, 2008: p.884)

StratCom ensures the synchronization of information, ideas, actions, discourses and images of all elements and abilities in order to harmonize the perceptions of the target audience with political goals. StratCom is not just a form of communication but it is a mindset that directs communication. It is a philosophy that ensures the harmony of all civil and military elements that can produce a message with its action, discourse and images. (Güler, 2015: p.273) In the struggle against terrorism, the concept of StratCom, puts using force and planning in secondary place in the struggle involving military measures.

Today, achieving decisive victory against asymmetric threats such as terrorism through military methods is seen as a very difficult goal to achieve. The fact that terrorist organizations do not have a clear physical center of gravity or conflict lines, certainly not like conventional armies do, makes it very hard to neutralize them by military methods. For this reason, a multi-faceted strategy has emerged that aims to break the motivation, political determination, and will of terrorist organizations to continue their armed propaganda.

StratCom activities in combating terrorism should be configured according to the terrorist organizations' determination and will to fight. In other words, StratCom activities should draw upon all military and non-military power elements in order to break the motivation to fight. The prominent approach here is to see all StratCom implementations that can be used in combating terrorism as an integral

whole along with security operations. StratCom focuses all military and civilian activities in order to create cognitive and behavioral change in key audiences, especially terrorist organizations.

The biggest challenge in managing the StratCom concept in combating terrorism lies in clarifying the StratCom activities of terrorists or their supporters. Today, “the CNN effect” has ceded place to “the Twitter effect.” If the information distributed by terrorists via social media is not monitored by security forces, this information will be monitored by others and wrong answers may be given, which may cause undesirable behavioral changes in the target audience. (Başeren, 2009: p.8) As stated by Mark Laity, Chief of StratCom at SHAPE (Supreme Headquarters Allied Powers Europe), terrorism is neither more nor less a complete form of StratCom that works to create fear in people's brains; he argues that the 9/11 attacks were a method of StratCom. He also states that videoing a suicide attack on an Afghan chieftain from three different angles and sharing it on YouTube on the same day is absolutely a StratCom tactic, and that StratCom should be at the center of every operation. (Başeren, 2009: p.3)

When terrorists carry out their actions, their goal is to terrorize people, through mass media as a theater stage on which they perform their activities. At the center of their activities are disciplines such as propaganda, perception management, and psychological operations that contain information operation. The main difference is that military organizations explain their purpose after they start their operations, while terrorists plan their StratCom first and then support it through actions.

Past experience has clearly shown that fighting terrorism only with hard power does not succeed. StratCom should not be a mean of expressing legal issues. Both the terrorist and the terrorist's supporters should be neutralized, and the views and beliefs that direct them to support and tolerate the acts of terrorism should be fought, with StratCom forming the focus of this struggle. Accordingly, when StratCom is implemented, all military and civilian elements should work harmoniously and effectively, to create positive effects on the target audience in the desired direction. (Güler, 2015: 264)

First of all, the StratCom to be used in the combat against terrorism should be determined, and a suitable road map should be drawn that does not make any compromise with the terrorist. The scope of the message to be conveyed to states, to target audiences in the national or international public, and to terrorist organizations, should be determined separately, and the most appropriate channel should be recommended to accomplish the desired effects. (Güler, 2015: 265) For effective combat against terrorism, the operation should start after StratCom activities have begun; and supporters of terrorists or terror organizations must definitely be included as targets of StratCom activities, with the most appropriate communication channels determined for each target audience.

NATO, beginning mainly after the September 11 attacks, was one of the first international military organizations to develop an effective StratCom policy against terrorism. At the NATO Prague Summit in 2002, the Alliance agreed on a Military Concept for Defense Against Terrorism. The Bucharest NATO Summit (2008) and the Strasbourg/Kehl NATO Summit (2009) further developed and refined NATO's approach to combating terrorism. At the Bucharest Summit, StratCom was identified as a critical element of NATO's combat against terrorism activities. The policy guidelines envision StratCom as a contribution to developing a common understanding of NATO's role in combating terrorism, as part of a wider international effort.

Additionally, the US government established the Strategic Counter-Terrorism Communication Center as one of several tools that the State Department can use to better fight terrorist groups in the war of ideas. In particular, its mission was to identify al-Qaeda members, confront them, and weaken their communications. The Strategic Counter Terrorism Communication Center was divided into three departments: intelligence and analysis, plans and operations, and Digital Outreach teams in order to achieve its goals. The Center played an important role in the fight against DAESH, especially in disrupting the terrorist group's ability to recruit foreign fighters, or in countering DAESH propaganda (Katz, 2015) via several campaigns. (U.S. Congress House Committee on Foreign Affairs, 2012)

Strategic Communication in Afghanistan

In response to the attacks on September 11, 2001, the US led a coalition of states in Afghanistan to remove the Taliban from power. After forming a new Afghan government, the international military presence in Afghanistan was divided. America's Operation Enduring Freedom actively hunted terrorists across the country, while ISAF protected the capital, Kabul, to create a safe space for the Afghan government and international actors to operate. ISAF was a British-led coalition and operated under the mandate of the UN Security Council.

After becoming fully operational on 12 January 2002, ISAF passed under NATO command in 2003. Being the first out-of-area deployment on this scale, ISAF received a new mandate in October 2003, based on UNSCR 1510, which gradually expanded its area of responsibility to all of Afghanistan. NATO's primary objective in Afghanistan has been "to enable the Afghan authorities to provide effective security across the country and ensure that the country can never again be a safe haven for terrorists". (NATO, June 2021)

At the Summit Meeting of the NATO Heads of State and Government in Istanbul on 28 June 2004, NATO announced that it decided to expand the ISAF, including adding several more Provincial Reconstruction Teams (PRT). It was clearly emphasized that "contributing to peace and stability in Afghanistan had been NATO's key priority and the methodology to expand the mission throughout Af-

ghanistan through establishment of additional PRTs". (NATO, June 2004) This became one of the most important developments to closely reach out to the Afghan people. NATO took over the command of all PRTs in 2006. Within these operations are included the IO (information operations) and liaison with local and Afghan authorities. Its main objective is "winning over the population" by demonstrable resources such as organizing assemblies and solving problems that affect the daily lives of the locals through surveys, while regularly monitoring public support of the actions performed by the contingents.

It was only then – three years after taking over ISAF in 2003 – that NATO realized it had to increase its communication efforts. Public attention began shifting from Iraq to Afghanistan where NATO was increasingly involved in heavy fighting with the Taliban in the south and the east of the country. Suddenly, governments were announcing a growing number of casualties, and parts of the public began wondering whether NATO would be able to succeed in Afghanistan. This made governments realize that public diplomacy is a critical instrument to sustain public and parliamentary support for operations there. (Babst, 2008: p.4) It is worth to note that Turkey has become part of ISAF mission with massive contribution.

StratCom activities had been mainly carried out by the US Military at the beginning of the mission, however, from mid-2006 on, the importance of univocality in communication and policy with other states was realized, especially concerning disagreement on the extension of ISAF in Afghanistan. With the completion of ISAF stage III in August and stage IV in October of that year, NATO took over the leading role in Afghanistan. There was an important division between Europeans and the US in public support for the mission. Europeans stated they were ready to support reconstruction and stabilization, but in states such as Italy, Spain, and Germany there was little public support for any involvement in combat actions. A skeptical public opinion in several states was reflected in the large number of national caveats and political division over the nature of the mission. (Dimitriu, 2012: p.202)

While a number of countries talked about a counterinsurgency, other countries did not employ this term to describe the mission, or it was deliberately avoided in favor of talk about a "post-conflict reconstruction mission." Moreover, between the different countries there were very different ideas about how the operation should be executed. NATO had the unenviable task of molding a single strategy out of all these diverse views and communicating this to an international public. It was not obvious what the contribution of the various NATO countries should be, and when it became clear in the spring of 2006 that the Taliban's strength had actually increased over the course of the years and that the troops were now regularly being engaged in combat, critical voices from the European public grew ever louder. These developments led the then Supreme Allied Commander Europe (SACEUR), General

James Jones, to decide that StratCom tasks should be embedded in Supreme Headquarters Allied Powers Europe (SHAPE), NATO's highest military organ. (ACO Directive Number 95-2, April 2012)

The initiative was taken over at NATO's political headquarters in Brussels, where the Public Diplomacy Division quickly added StratCom to its list of main tasks. Shortly thereafter, the first StratCom directives were published. The document "Enhancing NATO's StratCom" appeared on October 31, 2007, followed a year later by a StratCom directive from SHAPE that emphasized support by the home front. In an unpublished NATO report from May 2007, it was acknowledged that strategic success in Afghanistan depended on the political will of the participating countries. Above all, according to this document, the understanding by the international public of the importance of the mission was vital for its success. The most important conclusion was that NATO must develop a consistent narrative and that all operations and actions had to conform to that narrative. (ACO Directive Number 95-2, April 2012)

In 2007 the then Secretary-General Scheffer still had critical words for NATO's communication activities: "When it comes to video, we are frankly in the Stone Age. NATO has no ability to gather video from the field to show people what is happening. We are also barely on the field when it comes to the web." (Scheffer, 2007) Since then NATO has become active on Twitter, Facebook, Flickr and YouTube, has its own website and television station, and is working on applications for iPhone. Videos and images of NATO operations are declassified and made openly available to the public in order to counter the Taliban's propaganda.

By the end of 2007 the US Ministry of Defense had written a plan for the implementation of StratCom in Afghanistan, in which as many as twelve different target audiences were identified. This was followed by the ISAF Theatre StratCom Strategy in 2008. It was argued that a coherent strategy and the coordination of Public Affairs, PsyOps, Information Operations and Key Leader Engagement were needed in order to gain the local population's support and confidence in the Afghan government, the retention of international support and the undermining of support for the insurgency. The NATO Allied Joint Force Command in Brunssum, responsible for the coordination of the ISAF mission in Afghanistan, implemented StratCom within the organization by setting up the Information and Influence Branch on September 1st, 2008. Despite all the initiatives and guidelines, actual implementation of those initiatives followed only fitfully. Thus, despite the new guidelines, there was hardly any coordination in Afghanistan between the personnel of Public Affairs and units charged with implementing the influence activities, such as PsyOps.

In particular, there were concerns in the Public Affairs organization that discontinuing the strict separation between influencing foreign target groups and

providing information in their own country would lead to loss of integrity and credibility. Secondly, although master narratives of the ISAF mission were disseminated within the Public Affairs organization, these had only limited impact at the lower levels. Not only were personnel at Task Force level in Public Affairs getting these narratives from NATO, they also had to contend with the national interests of various political parties at home, each with their own agenda. Moreover, the narratives were only disseminated among the personnel of Public Affairs, where they served as lines of communication and guidelines for dealing with the media; the ISAF narrative never reached the troops on the ground and was never used in planning and execution of operations at the lower levels.

The arrival of General Stanley McChrystal as Commander of ISAF in the summer of 2009 provided the needed impetus to implement StratCom in Afghanistan. General McChrystal's principles concerning counterinsurgency and a population-centric approach were not new; in fact he was elaborating on the existing ideas of his predecessors. His initial assessment on 30 August 2009 was a foretaste of the policy he would pursue: "ISAF is not adequately executing the basics of counterinsurgency warfare," he wrote, "the concepts are not new. However implemented aggressively, they will be revolutionary to our effectiveness." (McChrystal, 2009) General McChrystal regarded StratCom as "a vital contribution to the overall effort." Besides the primary target group, the Afghan people, wrote McChrystal, public opinion in the participant countries, as well as international opinion, was crucial for the success of the mission.

The 2009 Strasbourg–Kehl NATO Summit also showed hints of pessimism about the Afghanistan campaign. The summit declaration addressed insecurity, persistent corruption, and the uneven provision of good governance. NATO clearly identified Afghanistan as its "key priority" (NATO, 2008) and established a direct link between the stability and security of Afghanistan and the surrounding region and its members' security. The ever-more-complex insurgency necessitates a comprehensive, well-organized and well-implemented NATO strategy towards Afghanistan. In this context, NATO defines its guiding principles in its approach towards Afghanistan as: long-term commitment, support for the Afghan leadership, a comprehensive approach that brings together civil and military approaches, and regional engagement. (NATO, 2009)

The ISAF mission, and NATO's reasoning for being involved in Afghanistan, is explained in the Strategic Concept as: "Instability or conflict beyond NATO borders can directly threaten Alliance security, including by fostering extremism, terrorism, and trans-national illegal activities such as trafficking in arms, narcotics and people." With regards to conventional capabilities, the strategic concept notes that NATO will maintain the ability to sustain concurrent major joint operations and several smaller operations, "including at a strategic distance, mobile and deployable

conventional forces to carry out both our Article V responsibilities and the Alliance's expeditionary operations." (NATO, November 2010: p.4-5) With regard to specific outgrowths from the Afghanistan mission, the strategic concept notes that NATO must further its doctrine and capabilities for counterinsurgency, stabilization, and reconstruction operations, all of which lie at the heart of ISAF.

ISAF aims at assisting the Afghan people in building a secure and democratic nation. It provides help to the Afghan government in security sector reform by training, mentoring, and supporting the Afghan National Army and the Afghan National Police by means of the NATO Training Mission in Afghanistan. NATO also conducts reconstruction and development activities in the country. In 2011, ISAF began handing responsibility for primary security over to the Afghan government.

The Chicago Summit in 2012 described NATO's plans for troop withdrawal as irreversible. NATO entered a predominant support function phase as of mid-2013, when all parts of Afghanistan started to transition to ANSF responsibility. The withdrawal from Afghanistan has been paralleled by the establishment of an "Enduring Partnership" between NATO and the Afghan government, ensuring a proper transition phase based on both practical and political cooperation. (NATO, December 2009) At the same time, after 2014 ISAF began transforming into a predominantly classroom mission for the training and advising of Afghan security forces. (NATO, 2012) Since then, the Alliance focused on building up the security sectors and empowerment of the central government in preparation. NATO's exit strategy from Afghanistan is essentially a form of apprenticeship for the Afghan government, with a renewed focus on stabilization that extends the authority of the central government to strengthen the ANA and the ANP. NATO/ISAF's role includes not only training and advising but also patrolling along with Afghan forces in the field. This is supposed to reinforce the self-confidence and the fighting capability of Afghan forces, enabling them to operate independently over time. (O'Hanlon and Riedel, 2011: p.123) Finally, the Alliance has declared that NATO plans to exit Afghanistan by September 1, 2021, starting in May of that year.

NATO has paid the high price of domestic discontent for its long negligence of StratCom in Afghanistan. However, the Alliance has learned important lessons on how to manage a complex mission such as ISAF or the Resolute Support Mission. NATO's effort to reconcile different positions, namely between member states that emphasize reconstruction efforts and those that stress the military aspect, has shown some results – not least because national leaders have pushed for an equilibrium of civilian and military action. Especially on the domestic front, the Media Operations Centre, NATO TV, and the soon-to-be revamped website are clear signs that NATO has taken responsibility for selling the mission to domestic publics.

Communication with the Afghan public has, so far, lacked similar improvement. NATO has hardly been able to counter Taliban disinformation, and it has not

invested enough in people with adequate language skills who can reach out to the local civil society. Recent initiatives in which actors of different communication disciplines – media relations, public affairs, information operations, psychological operations, and others – work together in newly created StratCom cells point in the right direction and have triggered high-level discussion on StratCom. NATO efforts in this respect are still evolving, and although these activities came too late, it seems that NATO has learned its lesson.

Conclusion

Combat against terrorism has been an important task for many states, especially Turkey, for a long time. Military operations against terrorists have played a crucial role in achieving success, but not enough to completely destroy the threat, as lessons learned from past experiences have highlighted. Breaking the motivation, will, and determination for armed struggle, and the support of local, regional, and global public opinion have also proven important tasks, equal to military operations. Public Affairs or StratCom, in a wider perspective, has become the main tool for this purpose, and now considered crucial for the success of missions of international organizations, especially for NATO.

The Alliance had focused on StratCom activities in missions in Bosnia or Kosovo after it realized that these missions, which also included national building phases, required more than military operations. Combat against terrorism in Afghanistan also stimulated NATO to focus on StratCom activities in order to reach the members or supporters of terror organizations as well as garner public support in the country. In the subsequent phase in particular, the Alliance adopted population-centric counterinsurgency in a latest attempt to support a transition to a legitimate government.

The Alliance, as well as member states, have learned important lessons in Afghanistan on how to apply StratCom in the struggle against terrorism. The Alliance has now focused on the withdrawal process from Afghanistan while embarking on a massive StratCom competition with Russia concerning the crisis in Ukraine. Fighting on two different fronts may not sound easy for an organization of members holding different views, but such a two-front challenge would definitely enhance StratCom capabilities of the Alliance for future missions, which most likely will simultaneously include both conventional warfare and combat against terrorism.

References

Abrahms, Max (2008). “What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy”, *International Security*, Vol.32, No:4, 2008, pp. 78-105.

ACO Directive Number 95-2 (18 April 2012), retrieved April 10, 2021 from <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.297.2932&rep=rep1&type=pdf>

Argenti, Paul A. Robert A. Howell and Karen A. Back (2005), *The Strategic Communication Imperative*, MIT Sloan Management Review, 46 (3), 2005, p. 83-89.

Babst, Stefanie *Reinventing NATO's Public Diplomacy*, NATO Defence College, Rome, 2008.

Başeren, Sertaç *Strategic Communication For Combating Terrorism*, Terörizmle Mücadele Mükemmeliyet Merkezi, Ankara, 2009.

Dimitriu, George .R. (2012) "Winning The Story War: Strategic Communication and The Conflict in Afghanistan", *Public Relations Review*, Vol. 38, Nu.2, pp. 195-207.

Dulek, Ronald E. and Kim S. Campbell (2015), "On the Dark Side of Strategic Communication", *International Journal of Business Communication*, Vol. 52 Nu.1, pp. 122-142.

Durand, Rodolphe (2006). *Organizational Evolution and Strategic Management*, Sage, London.

Fredriksson, Magnus and Josef Pallas (2016), "Diverging Principles for Strategic Communication in Government Agencies", *International Journal of Strategic Communication*, Vol.10, No:3, pp. 153-164.

Güler, Rıza (2015). *Güvenlik Odaklı Stratejik İletişim: Tarihsel Karşılaştırmalı Bir Analiz*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kara Harp Okulu, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Grunig, James E. (2006). "Furnishing the Edifice: Ongoing Research on Public Relations As A Strategic Management Function", *Journal of Public Relations Research*, Vol.18, No:2, pp. 151-176.

Hallahan, Kirk, [Derina R. Holtzhausen](#), [Betteke van Ruler](#), [Dejan Verčič](#) and [Krishnamurthy Sriramesh](#). (2007), "Defining Strategic Communication", *International Journal of Strategic Communication*, Vol. 1, No.1, pp.3-35.

Hammes, Thomas X. (2005). "War Evolves Into The Fourth Generation", *Contemporary Security Policy*, Vol.26, No.2, pp. 189-221.

Holtzhausen, Derina and Ansgar Zerfass (2015), *Strategic Communication: Opportunities and Challenges of the Research Area: The Routledge Handbook of Strategic Communication*, Routledge, New York.

Katz, Rita (2015). "The State Department's Twitter War With ISIS is embarrassing", TIME, retrieved March 10, 2021 from <http://time.com/3387065/isis-twitter-war-state-department/>

Lasswell, Harold D. (1928). "The Function of the Propagandist" *International Journal of Ethics*, 38:3, 258-278.

McChrystal, Stanley (2009) "Commander ISAF's Initial Assessment", retrieved February 26, 2021 from https://media.defense.gov/2017/Jun/19/2001765050/-1/-1/0/AP_BRAND_MCCHRYSTALS_ASSESSMENT.PDF ISAF

NATO (June 2004), "Istanbul Summit Communiqué", retrieved February 05, 2021 from <https://www.nato.int/docu/pr/2004/p04-096e.htm>.

NATO (2008), "ISAF's Strategic Vision", retrieved February 12, 2021 from https://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_8444.htm?mode=pressrelease

NATO (2009), "Summit Declaration on Afghanistan", retrieved February 26, 2021 from https://www.nato.int/cps/en/natohq/news_52836.htm

NATO (December 2009), "Statement on Afghanistan", retrieved February 26, 2021 from https://www.nato.int/cps/en/natohq/news_59701.htm?selectedLocale=en

NATO (November 2010), "Active Engagement, Modern Defence: Strategic Concept", retrieved April 6, 2021 from https://www.nato.int/strategic-concept/pdf/Strat_Concept_web_en.pdf

NATO (2012) "Chicago Summit Declaration on Afghanistan", retrieved June 2 2021 from https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_87593.htm?selectedLocale=en

NATO (2019), "NATO and Afghanistan", retrieved March 29, 2021 from https://www.nato.int/cps/en/natolive/topics_8189.htm.

Nothhaft, Howard (2016). "A Framework for Strategic Communication Research: A Call for Synthesis and Consilience", *International Journal of Strategic Communication*, Vol.10, No.2, pp. 69-86.

O'Hanlon, Michael and Bruce Riedel (Winter 2011), "Plan A-Minus for Afghanistan", *The Washington Quarterly*, Vol.34, No:1, pp. 123-132.

Paul, Christopher (2011) *Strategic Communication: Origins, Concepts, and Current Debates*, Praeger, California.

Sandhu, Swaran (2009) "Strategic Communication: An Institutional Perspective", *International Journal of Strategic Communication*, Vol.3, No:2, pp. 72-92.

Scheffer, Jaap De Hoop (2007). Public Diplomacy in NATO-led Operations, retrieved March 10, 2021 from <https://www.nato.int/docu/speech/2007/s071008a.html>

Schmid, Alex P. (2013) "Radicalisation, De-Radicalisation and Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review", *The International Centre for Counter-Terrorism – The Hague*, Vol.4, No:2.

Sison, Marianne D. (2013) "Creative Strategic Communications: A Case Study of Earth Hour", *International Journal of Strategic Communication*, Vol. 7, No:4, 2013, p. 227-240.

Tench, Ralph [Piet Verhoeven](#) and [Ansgar Zerfass](#)et. (2009) "Institutionalizing Strategic Communication in Europe: An Ideal Home or a Mad House? Evidence from a Survey in 37 Countries", *International Journal of Strategic Communication*, Vol.3, No:2, pp. 147-164.

U.S. Congress House Committee on Foreign Affairs (2012), The State Department's Center for Strategic Counterterrorism Communications: Mission, Operations, and Impact, House of Representatives, Washington.

Weimann, Gabriel and Katharina von Knop (2008), "Applying The Notion of Noise To Countering Online Terrorism", *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol.31, No:10, pp. 883-902.