

T. C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KEMAL TAHİR'İN KÖY ROMANLARINDA
TOPLUMSAL YAPI ANALİZİ

Şebnem KARAAĞAÇ

Danışman
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT

İZMİR-2020

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kemal Tarih’in Köy Romanlarında Toplumsal Yapı Analizi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih 13/07/2020

Şebnem KARAAĞAÇ

İmza

XXXXXX

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Kemal Tahir'in Köy Romanlarında Toplumsal Yapı Analizi

Şebnem KARAAĞAÇ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Sosyoloji Programı

Türk toplum yapısını tanımlamak, çözüm önerileri geliştirmek için kurumlar ve değerlere ilişkin tespitlerle tahliller oluşturmak önem taşımaktadır. Kemal Tahir'e göre Türk insanını tanımak; geçmişinde, Anadolu'da, köylerde başlamaktadır. O, kenti ve kentliyi ifade edebilmenin yolunun köylerden geçtiğini belirtmektedir. Bununla beraber, göz önünde bulundurulması gereken bir diğer konu ise, Türkiye Cumhuriyetinin tarihinin Osmanlı İmparatorluğuna dayanmakta olduğu ve Osmanlı'nın halka sağladığı adil, huzurlu ve sömürüden uzak koruyucu idare ile devletin “ana” olarak görüldüğüdür. Türk insanının devletine bakışı Batı'ninkinden çok farklıdır.

Kemal Tahir, Osmanlı'nın, Anadolu'nun, Türk insanının Batı'dan alınan basmakalıp ifadelerle açıklanmasına her zaman karşı çıkmış, Batı'nın yüzyıllardan beri sürdürdüğü sömürü politikalarına karşı tepkisini her defasında dile getirmiştir. Batılılaşma, Türk insanının kendi gerçeğine yabancılaşmasını getiren, toplumsal değerlerle çelişen bir süreçtir. Çözüm; Batı'da değil, içimizdedir.

Kemal Tahir, romancı kimliği ile öne çıkmıştır; ancak, romanlarında ve roman hazırlıkları olan notlarında tarihsel, sosyolojik tahlillere ve meselelere yer verdiği görülmekte olup sosyal bilimcilerin de faydalanabilecekleri kaynaklar oluşturmuştur.

Erken Cumhuriyet dönemi köye yönelme hareketleri ile köylerle ilgili olarak gerek edebiyatta gerek sosyolojide toplumsal yapıya dair belirlemeler

içeren eserlere ve çalışmalara sıkça rastlanmaktadır. Siyasette de köylerin oy potansiyeli nedeni ile köylü için, köylüye göre planlamalar yapılmıştır.

Bu çalışma, Kemal Tahir'i romancı olarak köyü, köylüyü tüm gerçekliği romanlarında tasvirlerinden ulaşılan bulgularla değerlendirmeye yöneliktir. O, romanlarında fikirleri olmazsa olmaz görmüş; “roman kişileri” ile gerçekçi tespitler yapmıştır. Bu anlatımlar, dönemin ve bölgenin toplumsal yapısına dair çıkarımlara da imkan vermektedir.

Kemal Tahir'in edebi eserlerinin toplumsal koşullarla ilişkisi bağlamında, kurgular üzerinden gerçeğe yaklaşımı göz önünde bulundurulması gereken hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Kemal Tahir, Toplumsal Yapı, Köy.

ABSTRACT
Master's Thesis
The Social Structure of Analysis in Kemal Tahir's Village Novels
Şebnem KARAAĞAÇ

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Sociology
Sociology Program

It is important to create determinations and analysis about institutions and values in order to describe Turkish society structure, to develop solution suggestions. According to Kemal Tahir, knowing Turkish people lies in the past, and starts in villages in Anatolia. He states that the way to express the city and the citizens is through the villages. Therewithal, another issue to be considered is history of Republic of Turkey is base upon Ottoman Empire and with the just, peaceful and protective and far from exploitation management of people in Ottomans, the state considered as “mother”. The perception of the state of the Turkish people is very different from people of the west.

Kemal Tahir has always objected the explanation of the Ottoman, Anatolian, Turkish people with the stereotypical expressions taken from the west, and has always expressed his reaction to the centuries old exploitation policies of the west. Westernization is a process that brings alienation of Turkish people to their own reality and contradicts social values. Solution is not in the west, but within us.

Kemal Tahir became prominent with his novelist identity however, it is observed that his novels and notes in his novels; include historical, sociological analyses and issues and thus he has created resources for social scientists to benefit from.

Works and studies containing determinations regarding the social structure in sociology in the literature related to the village orientation in the early Republican period are frequently encountered. Plans for villagers and

plans that favours villagers had been made due to voting potential of villages in politics.

This study aims to evaluate Kemal Tahir as a novelist from the findings obtained from his realistic depictions of village and villagers in his novels. He saw ideas as indispensable in his novels; made realistic determinations with “novel persons”. These narratives also provide inferences about the social structure of the period and the region.

Within the context of relations of Kemal Tahir's literary works with social conditions, his approach to reality through fictions is one of the issues that should be taken into account.

Keywords: Kemal Tahir, Social Structure, Village.

KEMAL TAHİR'İN KÖY ROMANLARINDA TOPLUMSAL YAPI ANALİZİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xiii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM TOPLUMSAL YAPI KAVRAMI

1.1. TOPLUMSAL YAPI	6
1.2. SOSYOLOJİDE YAPI KAVRAMI	10
1.2.1. Yapısalcılık	10
1.2.2. Yapısal İşlevselcilik	14

İKİNCİ BÖLÜM OSMANLI'DA TOPLUMSAL YAPI VE DEĞİŞME

2.1. OSMANLI TOPLUM YAPISINI AÇIKLAYAN ÇALIŞMALAR	19
2.1.1. Osmanlı Toplum Yapısına İlişkin Marksist Yaklaşımlar	24
2.1.1.1. Asya Tipi Üretim Tarzı Ve Doğu Despotizmi/Doğu Korumacılığı Tartışmaları	27
2.2. OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ	35
2.2.1. Merkez-Çevre İlişkileri	40
2.2.2. Kültür Değişmeleri	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE TOPLUMSAL YAPI VE DEĞİŞME

3.1. TÜRKİYE’DE KÖY GERÇEĞİ VE KÖY KALKINMASI	46
3.1.1. Köy Kalkınması Projeleri	50
3.1.1.1. Köy Eğitim Kursları ve Köy Enstitüleri	55
3.1.1.2. Köye Dair İstatistiksel Çalışmalar	58
3.2. TOPLUMSAL YAPI ÇALIŞMALARI	62
3.2.1. Köylerde Değişim Süreci	62
3.2.2. Sosyolojide Köy Çalışmaları Yöntemi Tartışmaları	66
3.2.3. Köy Monografileri	70

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK EDEBİYAT YAZININDA KÖYLER

4.1. EDEBİYAT VE SOSYOLOJİ İLİŞKİSİ	79
4.1.1. Toplumcu Gerçekçilik	87
4.2. TÜRK EDEBİYATINDA ROMAN	89
4.3. TÜRK EDEBİYATINDA KÖY ROMANI	94

BEŞİNCİ BÖLÜM

KEMAL TAHİR HAYATI, DÜŞÜNCE YAPISI VE ESERLERİ

5.1. KEMAL TAHİR’İN HAYATI	100
5.2. KEMAL TAHİR’İN ESERLERİ	105
5.3. KEMAL TAHİR’İN GÖRÜŞLERİ	107

ALTINCI BÖLÜM

METODOLOJİ

6.1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	114
---------------------------	-----

YEDİNCİ BÖLÜM

KÖY ROMANLARI ANALİZİ

7.1. SAĞIRDERE-KÖRDUMAN	120
7.1.1. Köylünün Devlete Bakışı	121
7.1.2. İdari İşler/Köy İşleri	124
7.1.3. Aile	125
7.1.4. Köy-Kent Çelişkisi	125
7.1.5. Üretim/Geçim	126
7.1.6. Mülkiyet	128
7.1.7. Adet-Gelenek	128
7.1.8. Kültür	129
7.1.9. Tören ve Ritüeller	129
7.1.10. Toplumsal Cinsiyet	131
7.1.11. Din	134
7.1.12. Batıl İnançlar	135
7.1.13. Gündelik Alışkanlıklar	135
7.1.14. Sosyal İlişkiler	136
7.1.15. Eğitim	137
7.1.16. Eşkiyalık	138
7.1.17. Sağlık	138
7.1.18. Köylülük	139
7.1.19. Tabakalaşma	140
7.1.20. Değerlendirme	140
7.2. YEDİÇINAR YAYLASI-KÖYÜN KAMBURU-BÜYÜK MAL	144
7.2.1. Köylünün Devlete Bakışı	146
7.2.2. İdari İşler/Köy İşleri	150
7.2.3. Aile	155
7.2.4. Köy-Kent Çelişkisi	156
7.2.5. Üretim/Geçim	157
7.2.6. Mülkiyet	157
7.2.7. Adet-Gelenek	159

7.2.8. Tören Ve Ritüeller	159
7.2.9. Toplumsal Cinsiyet	160
7.2.10. Din	163
7.2.11. Batıl İnançlar	165
7.2.12. Gündelik Alışkanlıklar	165
7.2.13. Eğitim	166
7.2.14. Sosyal İlişkiler	168
7.2.15. Eşkiyalık	169
7.2.16. Sağlık	170
7.2.17. Köylülük	171
7.2.18. Tabakalaşma	171
7.2.19. Değerlendirme	174
7.3. RAHMET YOLLARI KESTİ	178
7.3.1. Köylünün Devlete Bakışı	179
7.3.2. İdari İşler/Köy İşleri	179
7.3.3. Aile	180
7.3.4. Köy-Kent Çelişkisi	181
7.3.5. Üretim/Geçim	181
7.3.6. Kültür	181
7.3.7. Tören Ve Ritüeller	181
7.3.8. Toplumsal Cinsiyet	182
7.3.9. Din	182
7.3.10. Gündelik Alışkanlıklar	183
7.3.11. Sosyal İlişkiler	183
7.3.12. Eşkiyalık	184
7.3.13. Sağlık	186
7.3.14. Köylülük	186
7.3.15. Tabakalaşma	186
7.3.16. Değerlendirme	187
7.4. GENEL DEĞERLENDİRME	189

SONUÇ

191

KAYNAKÇA

197



KISALTMALAR

CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
ATÜT	Asya Tipi Üretim Tazı



GİRİŞ

Toplumsal yapıyı bilmek, tanımak ve anlamak sosyoloji çalışmalarının başlıca konularını oluşturmaktadır. İnsan, doğası gereği sosyaldır ve toplumu oluşturan diğer bireylerle kendi ürettiği kurumlar aracılığı ile sürekli bir etkileşim halindedir. Grupların ve toplulukların kendi iç yapılarında ya da birbirleriyle olan ilişkisel bütünlüğü sosyal yapıyı oluşturmaktadır.

İnsan, toplumsal etkileşimi ile kendini ifade ettiği biliş süreçlerinde bilim ve sanat dallarına başvurmaktadır. Bilim ve sanat dallarının açıklayıcılığı ile varlığını tanımlamaktadır. Açıklayıcı olguların kimi zaman iç içe geçtiği alanlar oluşmaktadır. Toplamların değışme dönemlerine dair yansımalarını ve rutinlerini edebi eserlerden okumak sosyoloji için yardımcı bir kaynak oluşturmaktadır. Nasıl ki sanat ve edebiyat tarihsel koşullar zemininde oluşup olgunlaşıyorsa sosyoloji için de toplumsal olguları açıklarken tarihsel bağlamlarını ve etkilerini göz ardı etmek mümkün değildir. Bu çalışmada, sosyoloji ve tarih bilimine dair toplumsal yapı unsurlarının edebiyatla ifadesinin bulguları değerlendirilecektir.

Türkiye'nin toplumsal yapısına ilişkin olarak Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, tarihsel önemli bir kırılma dönemidir. Osmanlı'nın son dönemleri olan duraklama ve gerileme dönemi toplum yapısına bakıldığında saray ve çevresi ile uzağında bulunan halkın yaşam tarzı arasında büyük farklılık ve dolayısıyla kopuklukların varlığı dile getirilmektedir. Türk Modernleşmesi, Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesi ile beraber askeri, iktisadi, sosyal ve kültürel alanda Batı'dan örnekle yaşanan bir değışim sürecini kapsamakta olup merkezde yaşanan, halktan kopuk modernleşme hareketleri taşrayla merkez arasındaki toplumsal farklılıkları daha da arttırmıştır. Aynı zamanda büyük bir bağımsızlık mücadelesinin yaşandığı bu dönem, toplumsal açıdan oldukça sancılı geçmiştir. Bir tarafta modernleşme ve Batı'ya yaklaşma süreci diğer taraftan da toplumsal bir mücadele ile Anadolu insanının dramı Türkiye'nin o anki tablosunu oluşturmaktadır. Anadolu insanını tanımak ve bilmek amacıyla ve aynı zamanda Türkiye'nin modernleşmesi sürecinde gerek köy kalkınmasına yönelik devlet kurumları projeleri ile gerek sosyologların monografik bilimsel çalışmaları ile çeşitli kaynaklar oluşturulması sağlanmıştır.

İlgilerin Anadolu insanına yönelmesiyle, edebiyat yazınında da köyle ilgili çalışmalar oluşmaya başlamıştır. Başlarda daha cılız ve yüzeysel olan bu edebi eserlerde köy, kentin “öteki” si olarak ele alınmıştır. O dönem ülkenin nüfusunun oldukça büyük bir çoğunluğunu kaplayan köyler, başlangıçta şehirli aydın için kendine yabancı bir söylemle “*bize ait*” tir ve “*uzaktan bilinmesi gereken*” dir. Köye yönelik romantik çalışmalar sonradan yerini daha gerçekçi çalışmalara bırakmıştır. Karanlıkta kalan köylerin aydınlatılmasının gerekliliğine, yöntemine ve nedenlerine ilişkin için çok sayıda farklı görüş ve politika bulunmaktadır. Köy kalkınması ile ilgili tartışmalar değişen dönemlerde siyasetin de gündeminde yer almaktadır.

Köyün, edebiyat eserlerinin konusu olmasıyla yazılan romanlarda, “*Köy Romanları*” döneminin önemli isimlerinden Kemal Tahir’in öncelikli amacı, “*Türk insanını tanımak*” olmuştur. Eserlerinde köy yaşantısı, gurbet, ağalık, eşkıyalık, eğitim, köy-kent ikiliği ve siyaset başlıca konuları oluşturmaktadır. Ona göre insanın dramının olduğu yerde roman başlamaktadır. Köy romanı yazmak, köyü ve köylüyü tüm gerçekliği ile anlatmak onun yazın hayatında bir dönem olmakla beraber tarihsel tezli romanları da uzun ve detaylı çalışmalarının ürünüdür. Ancak, onun merkezinde daima edebiyat ve roman yer almaktadır.

Kemal Tahir; şair, yazar, gazeteci, düşünür, tarihçi, senarist kimlikleri ile önemli eserler bırakmıştır. Hayatının farklı dönemlerinde farklı düşünüş biçimlerine sahip olmuştur. İlk döneminde milli mücadele ve bağımsızlık savaşını desteklemiş hatta kendi kurduğu dergide bu yönde yazılar yazmış, sonradan donanmayı isyana teşvik suçundan on üç yıl hapisshanede kalmıştır. Marksist bakış açısı sonradan onu Türk toplumunu Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) üzerinden tartışmalı bir açıklama girişimine de olanak vermiştir. O, batılılaşma çalışmalarının karşısına her zaman “*yerlilik*” anlayışını savunmuştur. Sosyalizmi en doğru yönetim şekli olarak görmüş, Türk toplumunun çareyi her zaman kendi ruhunda ve Osmanlı’dan kalan mirasında araması gerektiğini düşünmüştür. Hapishane onun için bir bakıma “*okul*” olmuştur. Kemal Tahir’in hayatını Çorum, Çankırı, Malatya, Nevşehir hapishanelerinde geçirdiği dönemler, ona aslında çok da tanımadığı Anadolu insanını gözlemlemesi ve bilgi edinmesi fırsatını vermiştir. Kemal Tahir, köy romanları yazmasını hapishane yılları ile ilişkilendirmiş, köy romanı yazmanın sebebini onlarla on üç yıl gece gündüz bir çatı altında yaşamak ve köylüyü tanımak olarak açıklamıştır (Tahir,

2016c: 21). Bu durum çoğu zaman eleştirilere maruz kalmasına neden olsa da romanlarda oldukça sade, yöreye özgü kullandığı diliyle anlattıkları bize o dönemdeki köyü tanımda önemli ipuçları vermektedir. Edebi eserlerinin yanı sıra romanları için titiz çalışmalarını içeren notları ölümünden sonra düzenlenmiştir. Notlar, onun tarihsel olarak toplum yapısına dair görüşleri ve düşünce yapısı ile önemli hususlarda yol göstericidir. Kemal Tahir'in "*Notlar*"ında da belirttiği gibi Doğu ve Batı çelişkisi göz önüne alındığında medeniyete ulaşmak için formül, Batı'nın empoze etmeye çalıştığından çok daha farklı bir yerde, kendi tarihimizde ve gerçeğimizde aranmalıdır.

Dünyada uygarlıkların gelişimine baktığımızda Batı'nın medeniyeti sahiplenme durumu gözle görülür bir gerçektir. Doğu toplumlarının medeniyete olan yakınlığı ise Batı'nın üstünlüğünü tanınması ve teorilerini takip etmesine göre sınıflandırılmaktadır. Oysaki toplumları tek bir ilerleme çizgisi üzerinden açıklamak yanılgıyı doğurmaktadır. Farklı toplumların mutlaka kendine özel nitelikleri bulunmaktadır. Bu durumda, Türk sosyolojisinde tartışılması gereken konuların başında gelen bir konu olarak, Batı sosyolojisinin çatısı altında toplanmak kendi sosyolojimiz için çözüm önermede ne kadar yeterli olabilmektedir? Türkiye'de sosyoloji öncelikle bu toplum için yapılmaktadır ve ait olduğumuz toplum ile oluşum sürecini, etkileyen faktörleri yani tarihini bilmek araştırmanın önemini oluşturmaktadır. Batı'dan alınan genel şablon sosyoloji bilimini Türk toplumu üzerinde uygulamak yetersiz kalacaktır. Toplumsal olaylara çözüm üretebilmek için sorunların öncelikle doğru saptamalarının yapılması gerekmektedir. Bu nedenle, sosyolojinin genel ilke ve kuramlarını bilmemiz gerektiği kadar kendi toplumumuzun da özünü oluşturan ve etkileyen faktörleri bilmeli ve tanımalı; toplumsal yapıyı oluşturan kurumlarının kendi içine ve birbirleriyle etkileşimini doğru tespit edebilmeliyiz.

Sosyolojinin alanını oluşturan insan ve toplumu dışarıdan hazır alınan kalıplarla açıklamak yerine tanıyıp bilerek ele almak önem taşımaktadır. Kemal Tahir, için Anadolu insanını tanımak ve anlamak için asıl gerçeği olan köye ve köylüye bakmak gerekmektedir. Kemal Tahir, köylüyü en doğal haliyle gerçekçi bir biçimde idealize etmeden sadece insan olarak ele almıştır. Köylüye ahlak üzerinden sınıflamalar yapmamıştır.

Araştırmanın konusunu, Kemal Tahir'in köy romanlarında anlatılan köyün toplumsal yapısı bilgisine ulaşmak amaçlı olarak toplumsal yapı unsurlarının tespiti ve tahlili oluşturmaktadır.

Araştırmanın amacı, Türk toplumu için sancılı bir geçiş dönemi olan sürece ayna tutan Kemal Tahir'in romanlarında köyü ele alış biçimi ile okuyucuya aktarmak istediği hususların tespiti için çözümlemesini yapmak, kurumlar ve değerlere ilişkin toplumsal yapı bileşenlerinin uzantısında edinilen verilerin bulgulaşmış halinin genel olarak bilimsel yapı çalışmaları ve Kemal Tahir'in notlarındaki görüşleriyle karşılaştırabilmektir.

Araştırma kapsamında; yapılacak olan literatür taramasında toplum, yapıya ilişkin kuramlar, Osmanlı toplum yapısı açıklamaları ve tartışmaları, modernleşme döneminde merkez ve köyler, erken Cumhuriyet döneminde köye ve köy kalkınmasına dair farklı yaklaşımlar, köy romanı ve toplumsal gerçekçilik, Kemal Tahir'in toplumsal meselelere, köye, köylüye yaklaşımı bilgilerine ulaşmak için kaynak taraması yapılacaktır. Analizlerde köyle ilgili ve köyde geçen altı eserdeki metinler, toplumsal yapıya dair unsurlar çıkarılmak üzere taranacaktır. Birinci bölümde, toplumsal yapıya dair açıklayıcı bilgiye ulaşmak için sosyolojide “*yapı*” kavramının nasıl ve ne ile ele alındığı ile toplumsal yapı üzerinde etkili olan faktörlere dair genel tartışmalar, “*yapı*” ya dair yaklaşımlar, yapısalcı ve yapısal işlevselci kuramın genel sayılıtları çıkarılacaktır. İkinci bölümde, Türk toplumunun Cumhuriyetten önceki tarihinden Osmanlı devlet yapısı, idari örgütlenmeler, iktisadi politikaları ve modernleşme dönemine ilişkin genel açıklayıcı tablo bir oluşturulmaya çalışılacaktır. Üçüncü bölümde, çalışmada ulaşılmaya çalışılan köylerin toplumsal yapı bilgisine dair Türkiye’de köyle ilgili kalkınma politikaları ve projeleri ile bilimsel yaklaşımlar ve diğer çalışmalarda ele alınan konular ve değerlendirmeler eklenecektir. Dördüncü bölümde, farklı bir disiplin edebiyatla sosyolojinin karşılıklı ilişkisi kapsamında gerçekçi romanlar ve Türk edebiyat yazınında bir dönemi oluşturan köy romanlarına ilişkin genel ve önemli noktalar çıkarılacaktır. Beşinci bölümde, edebi kişiliğinin yanı sıra Türk düşünce hayatında önemli bir role ve etkiye sahip olan Kemal Tahir'in hayatı, eserleri, düşüncelerine ilişkin hususlar belirtilecektir. Altıncı bölümde çalışmanın yöntemi belirlenecektir. Son yedinci bölümde ise Türk Anadolu insanına ve dönemin toplumsal yapısına dair Kemal

Tahir'in köyü ele alan romanlarında konuyla ve konunun arkasında geçen yaklaşımlar, analiz için veri oluşturmak üzere ele alınacaktır.

Toplumsal yapıya dair roman dönemlerinin tarihsel ve sosyolojik açıklamalarla oluşturulan tablosuna daha mikro ve edebi bir yaklaşıma dayanan gerçekçi roman metinlerinin kategorilere göre çıkarımları ile geliştirilen farklı bir bakışla değerlendirmesi yapılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI KAVRAMI

Bireyler, toplum içinde karşılıklı; ihtiyaçlarını karşılamak, yardımlaşmak, dayanışmak ve anlaşma sağlamak amacıyla daimi bir etkileşimi sürdürmektedirler. Topluma dair yapılan araştırmalarda toplumsal yapıyı tanımak ve tanımlamak öncelikli öneme sahiptir. Zira yapıya dair unsurlar, araştırma sürecini etkileyen önemli faktörlerdir. Toplumsal yapı, toplumu oluşturan bireylerin ilişkisel süreçlerini kurumlaşmış haliyle ele almaktadır. “*Yapıyı oluşturan öğeler arasında düzenli, sistematik ve sürekli ilişkiler bulunur*” (Keat ve Urry, 2016: 193). Sosyal ilişki ise fertlerin müşterek amaçları ile gündelik pratikleri ile oluşan bağlantıların tümüyle oluşmaktadır.

1.1. TOPLUMSAL YAPI

Toplunun oluşum ve değişim süreçlerine dair kavramsallaştırmalar sosyolojinin bilim olmasından önceye dayanmaktadır. Toplumsal olguların varoluşu ile ilgili genel toplumsal kuramların açıklayıcılığı ve karşılaştırmaları öncelikle yol göstericidir. İnsanı toplum içinde var eden ve biçimlendiren koşullar kapsamında toplumsal düzenin sağlanmasında etkili olan faktörler ve genel yasalardan ulaşılan çıkarımların insanla bağlantısını çözümlemek gereklidir. Toplumsal bunalımları tespit ve çözümünde çelişkileri ile uzlaşımları görmezden gelmek mümkün değildir. Toplum yapısını temellendiren kuramlar öncelikle bilinmesi gerektirir. Toplum, bir birliktelik ve düzeni içerdiği kadar çelişkileri de bünyesinde barındırmaktadır. Tönnies, geleneksel ve modern toplumların değişimle beraber çelişkilerini ifade etmektedir. Ona göre iki kavram bu çelişkiyi anlamamızda ayıracıdır.

Tönnies, toplum yapısını açıklarken, “*Gemeinschaft*” ve “*Gessellschaft*” kavram çifti ile geleneksel, tarımcı hayat tarzı ve modern, kentsel hayatı ideal tipleri ve karşıtlıkları ile ele almaktadır. Sanayileşme ve beraberinde kentleşmeyle yeni dönem ekonomik, siyasal ve toplumsal değişim ve dönüşümlerin geçmişten kopuşunu anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Gemeinschaft, topluluk ve cemaat

yaşam biçimini ve uyumunu göz önünde tutmaktadır . Prototipi ailedir. Toplumsal ilişkiler duygusal bağlar içermekte, sosyal kontrol de din, aile ve yakın çevre gibi manevi baskıyla sağlamaktadır. Toplumun onur, dostluk, erdem gibi kutsanan değerleri Gemeinschaft'tadır. Sosyal iletişim güçlüdür, ilişkiler iki taraflı güven ve samimiyete dayalıdır, bu nedenle uzun sürelidir. Değerler ve ahlakı birincil ilişkilerin yaşandığı köy toplumlarıyla ilişkilendirmek yerinde olacaktır. Gessellschaft ise daha rasyonel ve planlı ilişkiler ağıdır, modern Avrupa toplumunu işaret etmektedir. İkincil ilişkilerle örülüdür ve bireysel çıkarlar ön plandadır. Özünü rasyonalite ve çıkarıcılık oluşturmaktadır. Grup bilinci, sosyal denetim ve duygusal ilişkiler zayıftır. İnsanların toplumdaki birbirini anlama yaklaşımının yerine uzmanlıkla düzenlenmiş şartlara uygun geliştirilmiş ve toplumsal sözleşmelerle korunan ilişkiler mevcuttur. Gündelik ilişkiler alış-veriş üzerine kurulu olup bireyler statü ve maddi çıkar yarışındadırlar. Tönnies, Gemeinschaft'ta bireylerin tüm ayırıcı unsurlarına rağmen uniter, Gessellschaft'ta ise tüm birleştirici unsurlara rağmen ayrı hallerine dikkat çekmektedir. Ayrıca bu iki kavramın tamamen karşıtlığını söylemek yerine içiçe geçtiği durumlardan da söz etmek yerinde olacaktır. Köy ve kent suç karşılaştırmasında Gemeinschaft'ın etkinliğini kaybetmesiyle “suç” ve “intihar” ın artması Durkheim'ın düşüncesinde de etkili olmuştur (Nisbet, 1997: 98-106; Slaterry, 2017: 59). Bu iki farklı kollektif yaşamdan birisi temel bir irade uyumuna dayanarak din ve örfler tarafından geliştirilmekteyken diğeri uzlaşma ve akılcı iradeyi esas almaktadır, devletin de egemenliği koruması ile üstün bir geçerliliğe sahip olduğundan söz edilebilmektedir (Tönnies, 2016: 432-433).

Durkheim, toplumsal yapıyı açıklarken toplumu bir bütün olarak gören işlevselci bir yaklaşım geliştirmiştir. Toplum birbirinden bağımsız ve sistemi oluşturan parçalar bütünüdür. Bir organizma gibidir; ekonomi, aile, yönetim gibi parçalarını bir arada tutan temel değerler sistemi, temel bir ahlaki konsensus ve toplumu oluşturan üyelerin ortalama inanç ve duygularının oluşturduğu kendine has hayatı olan bir dizge olarak ifade edilen kollektif bilincin oluşturduğu bir normlar sistemi mevcuttur. Normlar, sürekli bir istikrarı sağlamakla beraber, aslında sınırsız ve tatminsiz istekleri olan bireyleri de kontrol altında tutmaktadır. Bireysel farklılıklar ve uyumsuzluk durumunda suç oluşmaktadır. Yani normlar, bireyin istekleri ve toplum düzeni arasında geriliminde, bireye ahlaki bir rehberlik de

oluşturmaktadırlar. Bunun dışına çıkılması, ortak bilinci inciten ise suçtur. Bu durumda, bir eylem suç olduğu için kınanmamakta, kınandığı için suç olmaktadır (Durkheim, 2006: 99-111). Durkheim, daha çok değişim ve kaos dönemlerinde rastlanan normsuzluğun olması durumunda ise Marx'ın üretim sürecindeki insanın soyutlanmışlığının, engellenmişliğinin üstüne “*anomi*” kavramını geliştirmektedir. Toplumsal değerleri oluşturan “*konsensus*” u sağlamak işbölümüne ve toplumsal dayanışmaya dayalı, mekanik ilişkilerin olduğu dini normların da etkin olduğu geleneksel toplumlarda daha kolayken ahlaki değerlerin aşıldığı, bireylerin huzursuz olduğu sınıai toplumlarda daha zordur (Slattery, 2017: 33-37).

Durkheim, toplumsal dayanışmayı ele alırken, geleneksel toplumların basit, yüz yüze ilişkilere dayanan ve herkesin görevinin belli olduğu ortak yaşam şekilli toplumsal yapılarını oluşturan mekanik dayanışmasının karşısına modern toplumlarda yaşanan karışık işbölümüne dayalı organik dayanışmayı koymaktadır. Toplumu oluşturan bireylerin toplumsal dayanışma esaslı oluşturduğu ve uyduğu ahlak-değerler sistemini var eden kolektif bilincin geçerliliği ile yaygın ya da örgütlü baskı ile yaptırım sahibi, benzerliklerden kaynaklanan mekanik dayanışmanın bulunduğu toplumlarda bireyselliğin ve farklılaşmanın az olması sonucu geçerliliği fazladır. Bu toplumlarda toplumsal düzenlemeler daha çok sosyal ilişkiler, aile ve dinle sağlanmakta ve uyuma da kolay erişilebilmektedir. Modern toplumlarda mekanik dayanışma; alt kültürlerin artması, bireyler arası farklılıkların çoğalması ve hatta sınıf-statü ayrımlarının çıkmasıyla artık sınırlarını aşar ve toplumu karşılamamaya başlar, yasalar devreye girer. Sosyal kontroller yetersiz kalır. Toplumsal düzeni sağlama görevi devlete geçer. Durkheim'a göre hukuk ve ahlak kuralları insanları uyumlu bir topluluk haline getiren bağları oluşturmaktadır. Toplumda herkesin birbirine bağımlı olduğu kompleks bir işbölümüne dayalı bir dayanışma (organik dayanışma) ile sanayi ekonomisinin temelini oluşturan mesleki uzmanlaşma gelişmektedir (Durkheim, 2006: 453; Slattery, 2017:33-37).

Durkheim'ın toplumu anlamacı yaklaşımı Weber, Comte'un pozitivist yaklaşımının karşısında “*antitez*”dir. Giddens ise bu karşıtlıkta anlamacı-yorumsamacı yaklaşımıyla sentezi oluşturmaktadır (Akpolat, 2007: 54). Giddens, toplumsal yapılar ve insanın failliği arasındaki bağlantıyı ele almaktadır. Giddens'a göre eylem ve yapı ilişkilendirmesi mutlaka bir izlemeyi gerektirmektedir. Etkilerin

permütasyonlarının sonsuzluğu düşünülünce yapının eylemi ya da eylemin yapıyı belirlediği genellemesine ulaşmaya çalışmak anlamsızdır (Giddens, 1999: 288). Ona göre; toplumsal yapılar, kurallar ve kaynaklarla şekillenmektedir. İnsan, her ne kadar toplumsal hayatın kendisini hizaya soktuğunu düşünüp pasif kalıyor olsa da aslında kolektif iradeyle toplumsal yapıyı yaratabilecek ve yeniden üretebilecek güce sahiptir. Eyleyen, refleksif ve özgür bir fail olan insan, toplumsal hayatta merkezi bir konumdadır. İnsanlar karşılaştıkları durumlarda, sözel ve refleksif bilinçle, bilinçaltı ve bilinçüstü ile davranışlarını uyarlama gücüne sahiptirler. İnsan eylemi ile toplumsal yapı bir kere oluştuktan sonra var olan kurallar, rutinler ve kabuller onun meşrulaşmasını ve oturmasını sağlar. Resmi ve resmi olmayan kurallara uyulmaması ise kaosa neden olur. Bu dönemden sonra değişim ise ancak devrim gibi kolektif bir eylemle mümkündür (Slattery, 2017: 486-489).

Toplumsal yapının birey üzerindeki yine öznenen dolayımı etkisi ve aynı bağlamda insanın toplumdaki davranışlarını ve davranış kalıpları üzerinde sosyalleşme sonucu sosyal kontrolün daimi bir etkisinden söz etmek yerinde olacaktır. Sosyal kontrol, formel ya da informal denetimle toplumsal nizamı sağlamaktan sorumlu olup, insanların bir arada yaşamasında sözleşme niteliğindedir (Browne, 2011: 29). Eksikliği ya da azlığı kaosu çağırabildiği gibi fazlalığı da muhafazakar bir toplum düzenini beraberinde getirmektedir.

Toplum açıklamaları, içinde bulunulan dönemle, yöntemlerine göre farklılıklar göstermektedir. Toplum, ortaklıklar üzerinden açıklanırken içinde yaşayan birey ya da grupların farklı nitelikleri de mevcuttur. Toplumsal kurumların sözleşmeye dayalı ilişkilerinin yanı sıra doğal düzen ve toplumsal düzen karşıtlıkları zaman zaman birbirinin üzerinde etkili olan ve besleyen unsurlara da dönüşebilmektedir. Toplumun parçası olan kurumlar ve insanlar üzerinde birbirleri ile etkileşimin olduğu kadar genel olarak yüksek bir otoritenin varlığı ise her zaman söz konusudur. Bireyi toplumda var eden, yaklaştıran ve çelişikliğe sürükleyen unsurlar mevcuttur. Bilimsel gerçekliğin dışına çıkılması, öznel koşulların devreye girmesi tehlikesine rağmen şu da bir gerçektir ki; maddi öğelerin varlığı kadar manevi değerler de toplum üzerinde etki sahibidir. Normlar ise insani istekleri kontrol altına almada ve istikrarı sağlamada gereklidir. Toplumun yapısına ve dayanışma tipine göre uygulanan ve etkili olan normlar farklılıklar göstermektedir.

1.2. SOSYOLOJİDE YAPI KAVRAMI

Kurumlar tarafından oluşan toplumsal yapıyı açıklarken yapısal işlevselci kuramlar sistem içinde yer alan öğelerin düzenli etkileşimlerini, işlevlerini ve karşılıklı rollerini açıklamaktadır. Yapının ne olduğu, nasıl oluştuğu ve etkileyen faktörlere dair kavramsal yaklaşımlar, yapıya dair kuramlarda ele alınmaktadır. Marx, yapıyı çelişkileri ve çatışmaları ile ele almaktadır.

Yapı, Marksist geleneğin temel sayıltılarında önemli bir yere sahiptir. Buna göre; üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliğinin oluşturduğu alt-yapının hukuki, siyasal ve ideolojik (felsefe, ahlak, din) olan üst-yapının temelini oluşturması durumundan hareketle, iki türlü düşünce belirlenmektedir. Üst yapı, alt-yapıda yer alan üretici güçler ve üretim ilişkileri karşısında görece özerkliği sahiptir ve üst-yapı ile alt-yapı karşılıklı olarak birbirlerini etkileyecek konumdadır (Althusser, 2006: 53-56). Althusser, Marx'ın yaklaşımdaki tek ve bir bütün olan baskı aygıtının devlet olduğu düşüncesinden farklı olarak daha çoğulcu bir yapı teorisi ile baskı aygıtı olan, devletin ideolojik aygıtlarının hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler gibi kamu alanlarında olduğu gibi kiliseler, aileler, sendikalar, gazeteler, kültürel kuruluşları gibi özel alanlarda da mevcudiyetini ifade etmektedir. Althusser'e göre yeniden üretim süreci ise devletin ideolojik aygıtları tarafından kitlesel olarak zihinlere yerleştirilen egemen sınıfın ideolojisi ve öğrenilen az sayıda maharet ile sağlanmaktadır (Althusser, 2006: 62-63; Say, 2013: 338-339). Yapıyı altta yatan olgular, altyapı, kültür ve değerler açısından ele alan yapısalcılık ve işlevleri ile kurumlar açısından ele alan yapısal işlevselcilik üstünde durulması gereken düşünce yöntemleridir.

1.2.1. Yapısalcılık

Yapı, onu oluşturan öğelerin toplamından daha fazla bir bütündür. Yapıyı oluşturan öğeler, oluşturdukları genel dizge kapsamında birbirleriyle düzenli, sistematik ve sürekli ilişkilere sahiptirler (Keat ve Urry, 2016: 192-193). Yapısalcılık, dizge (sistem) yaklaşımı, başta dilbilim olmak üzere birçok alanda okuma, çözümleme ve değerlendirme yapılarak ele alan yerleşik yargıların dışında

bir düşünüş tarzıdır. Yapısalcılığın temel gayesi, insan davranışlarının ve düşünüşlerinin bir temele dayandığı ve bu örtük temelin düzenli bir çözümlemeyle su yüzüne çıkarılmasıdır. Yapısalcılık, evrimciliğin karşısına insanın değişmezliği yaklaşımı ile çıkmaktadır ki bu durum yapısalcılığı Marksizmden de ayırmaktadır (Yüksel, 1995: 11,12, 17).

Keat ve Urry'ye göre, yapıyı çözümlerken pozitivist, realist ve instrumentalist analizler mevcuttur. Pozitivist yaklaşım sosyal yapıyla ilgili olarak gözlenebilir fenomenler arasındaki düzenlilikleri ele almaktadır. Realist yapı yaklaşımı ise yine gözlenebilen sosyal ve örüntüsel ilişkiler sistemine dayanmaktadır Yapısalcı yaklaşım, fenomenleri atomize etmeden, tekil öğelere ayırmadan ele almanın önemine inanmaktadırlar. Sistemler bütünleşmiş örgütün içinde önemini kazandığı yerde ele alınmalıdır. Yapısalcılar, doğrudan görülenin arkasındaki yapıyı tanımaya çalışmaktadırlar (Keat ve Urry, 2016: 194-195, 198-199).

Brain Fay'ın belirttiği üzere, yapısalcı toplum teorisi anlam sistemi, aslında bilinçli aktörler tarafından üretilmemekte hatta toplumsal özneleri yaratmaktadır (aktaran Say, 2013: 334). Yani, öznenin yapı karşısında bağımlılığı söz konusudur. Swingwood'un ifadesiyle nasıl ki Durkheim'a göre, toplumsal olgular, ahlâkla ve kolektif temsillerle bağıntılı ise, Saussure de dil kolektifliği ifade etmektedir. Dil den yola çıkarak yapılan açıklamalara göre bir göstergeler sistemi olan dil bireylerin kendi insiyatiflerinden kaynaklı değildir (Say, 2013: 334).

Yüksel'e göre, yapısalcı bakış, bağlı olduğu toplumun kültürel özelliklerini taşıyan "*dil*"in bireyin dışında oluşmuş ve bireye benimsetilmiş olma halini ele almaktadır. Dil, bireyin düşünüşünü, eylemini ve diğer bireylerle olan iletişimini biçimlendirmektedir. Yani dil bireyde bu eylemlerde önce gelmekte, dolayısıyla bireyin düşünüşünde bireyin dışında olan toplumsal ve kültürel olanının etkisini göstermektedir. Toplumsal olan dil bireyin dışında ve soyutken, dil dizgesinden seçimle oluşturulan söz, bireysel ve somuttur. Bu durumda dil, derin yapı olarak; onun yansıması söz ise yüzeydeki yapı olarak kendini göstermektedir. Düşünme için önce dil dizgesini bilmek gereklidir. Yazın alanında Saussure'ün yapısalcı eleştirisine göre, metin kendi içinde tamamlanmış bir dizgedir, onu oluşturan parçaların birbirleriyle olan bağlantıları ve bütündeki işlevlerinin belirlenerek tasarımın böylece ele alınması gerekmektedir. Metin diğer dış bağlantıları ve

oluşturucuları ile değil kendi içinde eşzamanlı bir dizge olarak değerlendirilmelidir. Yapısalcılığın amacı yüzeysel yapıda mevcut bulunan sözden hareketle derin yapıyı, dizgeyi çözümleyebilmektir. Dil dizgesindeki bağıntılar ise “*dizimsel*” ve “*dizisel*” olarak ifade edilmektedir. Dizimsel ilişkiler, farklı işlevleri olan öğelerin tümce içinde sözdizimi kuralları ile yanyana gelmesiyle oluşur ve yatay düzlemde yer alırlar. Dizisel ilişkiler ise, tümcede yanyana değil birbirinin yerine geçebilen ortak işlevlere sahip öğeler arasındaki bağlantılardır ve dikey düzlemde yer alırlar. Amaç, sözle ifade edilenden yola çıkarak dizimsel ve dizisel bağlantıları ele alıp yapıyı işlevsel öğelerine ayırmak ve bu yolla metnin ardındaki dizgeyi keşfedebilmektir. Metnin yüzeyindeki somut ve biçimle ilgili olan gösteren ile soyut ve içerikle ilgili olan gösterilen göstergeyi oluşturmaktadır. Gösterenden hareketle örtük olan gösterilenin belirlenmesi sonrasında göstergeye ulaşarak oluşturulan göstergeler dizgedeki yerine yerleştirilir ve böylece derin yapı ya da derin anlama ulaşmak hedeflenir. Çözümleme işleminde dikkate alınan metin dışı unsurlar değil, metnin iç tutarlılığıdır. Gösterge, sadece dil bilimi için değil bildiri ileten tüm dizgelerde geçerli olabilmektedir (Yüksel, 1995: 11-23, 27).

Strauss, yapıyı “*gözlenebilen sosyal varoluşa ilişkin olgulara bir anahtar, olguların karakterini dikkate alan ilkeler veya formüller ve böylece de sosyal realitenin arkasında yatan mantığı tahmin etmeyi amaçlayan açıklamacı bir inşaa*” olarak tanımlamaktadır. Ona göre yapısal analiz ise betimleyici bir metottan fazlası değildir (aktaran Keat ve Urry, 2016: 197). Strauss’a göre olaylar, dağınık ve bağımsız görünüyor olsa da genel bir dizge oluşturacak şekilde bütünseldir; insan deneyimlerinin ve eylemlerinin tümü, insanın bağlı olduğu temel düşünce yapısıyla sınırlıdır. İkili karşıtlıklar, bireyin farklılıkların algısına ulaşmasıyla oluşmaya başlar. Birey tarafından algılanan olgular uzamlarına göre parçalara ayrılarak düzenlenmektedir. Bu biçimlendirme düşünce düzeneğine dair önemli ipuçları taşımaktadır (aktaran Yüksel, 1995: 40). Strauss, her toplumun düzen ve düzensizliğe dair iki yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre bir toplum hem makine hem de makinenin yaptığı iştir. Bir “*buhar makinesi*” olarak düzensizliğe eğilimi bulunmakta iken mekanizma olarak düzeni oluşturmaktadır. Bir örgütlenme gerektiren kültür mevcut uygarlığı oluşturan bireylerin dış dünyayla ilişkilerini, toplum ise birbirleriyle olan ilişkilerini ifade etmektedir (Strauss, 2007:108-109).

Yapısalcı yaklaşım, tarihsel düzlemde yer alan düşünce yapılarının birini diğerinden üstün tutmamaktadır. Bu durum Lévi-Strauss'un ilkel ve uygar ayrımında iki insan düşüncesi zaman-ötesi anlar arasında bir uzlaşma kurma amacıyla olup bu amaç ilkelde söylenler yoluyla; uygarda sanat, edebiyat, felsefe yoluyla gerçekleştirilmektedir (Say, 2013: 334; Yüksel, 1995: 40).

Keat ve Urry yapısalcılığın temel sayıltılarını yedi maddede toplamaktadırlar. Bunlar:

- 1) Yapısalcılar fenomenleri tekil öğelerine ayırarak değil sistemsel bütünlükleri ile ele almaktadırlar.
- 2) Yapısalcıların amacı, gözlenen ve bilinen sosyal gerçekliğin ardındaki yapıyı anlamaktır.
- 3) Saussure ve sonrası dilbilimcilerin çoğu, yüzeydeki fenomenlerle olduğu kadar arkalarındaki genetik yapısal mekanizmayla da ilgilenmektedirler.
- 4) Dil analizindeki metod ve sınıflamalar, kod gibi formlara sahip dil dışındaki sosyal eylemleri de çözümlemede kullanılabilirler.
- 5) Farklı kültürel sistemlerde karşıt ilişkilere dayanan ikili karşıtlıkların yapısal analizi yapılabilir.
- 6) Yapısalcılar, Saussure'un eş zamanlı ve art zamanlı ayrımını kullanmaktadır. Yani dilin analizi yapılırken tarihsel olarak değişimlerin analizi yerine dilin farklı dönemlerde değil eşzamanlı yapılması esastır. Çünkü tarihsel süreç içinde değişen dil sistemini tek dil sistemine göre yapmak doğru değildir.
- 7) Yapısalcılar, sosyal sistemin farklı taraflarındaki eş biçimli yapıları tanımayı amaçlamaktadırlar. Bu durum şöyle açıklanabilir ki; eş biçimli yapılar evrensel mi ya da hangi yapıların eş biçimli olduğu sorusuna cevap aramaktadırlar.

Genel olarak ise yapısalcı çözümlemede tarihsel süreç ve nedensellik sayılmamakta ama yapıların mantıksal dönüşümü göz önünde bulundurulmaktadır (Keat ve Urry, 2016: 198-201).

1.2.2. Yapısal İşlevselcilik

Yapısal işlevselciliği ele alırken yapının ve ögelerin bağıntılarının bilgisine ulaşmak için önce işlevselciliği tanımlamak gereklidir. Sistemlerin işlevsellik açısından ögeleri ile nasıl çalıştığına dair oluşan sayıltıları Abrahamson şöyle sıralamaktadır:

- 1) Sistemin içinde yer alan ögeler, işlevsel olarak ilişkilidir. Yani bir ögenin düzenli işleyişi, diğerlerinin de düzenli işleyişini gerektirmekte olup, bir öge bir diğer ögenin yerini tutabilmektedir. Aynı görevleri yerine getiren ögelerde “*işlevsel karşılıklar*” yaşanabilmektedir.
- 2) Sistemi oluşturanlar sistemin işleyişine katkıda bulunmaktadırlar. Burada önemli olan bu katkıların olumlu oluşları yani işlevlerin ve etkilerinin sonuçlarıdır. Sistemin tüm parçalarının sisteme genellikle olumlu katkıda bulunduklarından yola çıkarak mutlaka olumlu katkıda bulundukları sonucuna da varılamaz. Katkıda bulunmayan “*artık*” ve olumsuz katkıda bulunan “*bozuk işlevsel*” ögeler de mevcuttur. Artık ögeler bir zaman sisteme olumlu katkıda bulunmuş ama sonucunda etkisiz kalmışlardır, sistem onları her zaman dışarı atmamakta bazen katkısız halleriyle mevcudun içinde kalmaktadırlar. Atıkların işlevsiz olarak sistemin içinde yer alması ve almaması durumu İşlevselcilik yaklaşımında tartışmalı bir konudur.
- 3) Sistemler genellikle diğer sistemlerle etkileşim halindedirler. Bu etkileşimle alt sistemler olarak daha büyük sistemleri oluşabilmektedir.

İşlevselci teoriler, istisnalar hariç olmak üzere ögeler arasında “*uyum*” a dayanmaktadır. Değişme çok da istenilen bir durum olmayıp, ögeler tarafından engellenmeye maruz kalmaktadır. Değişimin yaşanması durumunda ise ögelerde çeşitlenmeler gözlemlenmekte ve beraberinde karmaşıklıklara neden olabilmektedir. İşlevsel teoriler bir çok disiplinde geçerli olabilmektedir (Abrahamson, 1990: 3,4).

Yapı, “*görece durağan ve kalıplaşmış toplumsal birimler dizisi*” veya “*görece kalıcı kalıplar sistemi*”ni ifade etmektedir (Paloma, 1993: 35). Abrahamson’a göre yapı, bir fotoğraf gibi zamanda bir noktada yer alan olgunun form ve biçimlerini belirtmektedir. Ama yapıya dair gerçek bilgiye doğrudan duyular yoluyla ulaşılmaz.

“Gerçek bilgi, somut olguların altlarında yatan yapıların manifestasyonları olarak görülmesine izin veren zihnen inşa edilmiş kavramlardan elde edilir.” (Abrahamson, 1990: 11).

Abrahamson, yapısal işlevselciliğin yaradılış sayılığını; *“Yapı mekanda örgütlenme ise, işlev zamanda örgütlenmektir.”* diye ifade etmektedir. Yapı ve işlev döngüsel olarak birbirini beslemekte ve doğurmaktadır. Yapısal işlevselcilikte, alt yapıların işlevleri ve yapıya etkisi eşit olmayabilmektedir. Ayrıca, tüm yapısal teorilerde de mutlaka işlevsellik bulunmayabilmektedir (Abrahamson, 1990: 12).

Parsons, işlevi tüm yaşayan sistemleri anlamak için odak nokta olarak görmektedir (aktaran Paloma, 1993: 156).

Parsons, yaşayan sistemlerin çevreleriyle etkileşimde olan açık sistemler olduğunu belirtmektedir. Yani sistemi oluşturan parçalar kendi içinde birbirleriyle olduğu kadar açık bir sistem olarak çevresiyle de değişim halindedir. Bu, sistemin işlevsel zorunluluk gruplarından birini oluşturmaktadır. Diğeri ise hedefe ulaşmadaki lüzum görülen araçlarla ilgilidir. Bu gruplara bağlı olarak Parsons’a göre dört işlevsel zorunluluk belirtmektedir. Bunlar; gizil kalıp koruması, bütünleşme, amaca ulaşma ve uyumdur (aktaran Paloma, 1993: 156-161).

Parsons, toplumla bir olarak ele aldığı sosyal sistemin en önemli işlevini bütünleşme olarak görmektedir. Kültürel sistemler ve kişilik sistemleri sosyal sistem üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Bu durum Parsons’ın sosyal düzenin nasıl sağlandığı sorusunun cevabını oluşturmaktadır. Kültürel, sosyal ve kişilik sistemlerinin uzun vadede karşılıklı olarak sağladığı ile ilgilidir. Toplumlar bu sistemler tarafından kurumlaştırılan ve içselleştirilen sağladığı normlara ve değerlere tabiidir (aktaran Abrahamson, 1990:34).

Parsons, Durkheim’ın işlevselcilik ve bütünleşme çizgisini takip etmiş parçadan bütünü ele almayı uygun görmüştür. Weber’in eylem kuramını yeniden değerlendirmiştir. O sistem kuramını; eylem, fonksiyon, yapı, denge ve bütünleşme kavramları üzerinden ele almaktadır. Toplumsal yapının özünde aile, eğitim gibi kurumların oluşturduğu bir sosyal sistem bulunmaktadır. Pozitivist ve evrimci bir bakış açısıyla gözlemi değerli görmektedir. Toplumu kendinden önceki büyük teorilerde yer alan farklılaşmayı ele alarak bütünleşmeye gitmektedir. Sosyal sistemi oluşturan alt sistemleri toplumsal sistemi, kültürel sistem, kişilik sistemi ve

davranışsal organizma olarak açıklamaktadır. Sistemler kendi içinde birbiriyle ilişkili, benzer ve tamamlayıcıdır. Bağımsız olarak düşünülemezler. Bu sistemlerin sonuçları ise bütün içinde tekrar şekillenmektedir. Bireyler toplumsal bütünü, yaşayan organizmayı oluştururken değerli olsalar da tek başına bir kültürü oluşturma gücü yoktur. Ama şu vardır ki yaşayan bireyin kültürel sistemin içinde bulunduğu sürece oluşmuş olan kalıplara göre öğrendiği ve öğrendiğiyle uyguladığı ve hareketler organizmanın yani bütünün mevcut düzenini oluşturmaktadır (Sarp, 2016: 11-13). Parsons, bu alt sistemleri karşılayan işlevleri de belirtmektedir :

- 1) Toplumsal sistem; bireylerin, birbirini etkileyen aktörlerin ve etkileşimiyle oluşan ve kültürel sistemdeki değerlere göre toplumsal rollerin sürdürüldüğü, bütünleşme işlevinden sorumludur.
- 2) Kültürel sistem, üyelerin bir arada kalması için dil, din ve ulusal değerler gibi simgesel sistemlerle değer yüklenen ve değerlerin içselleştirildiği, ödül ve ceza yolu ile toplumsal denetimin sağlandığı gizil-kalıp koruması işlevinden sorumludur.
- 3) Kişilik sistemi; bireysel istek ve tatminlere dayanan sistemler olup amaca ulaşma işlevinden sorumludur.
- 4) Davranışsal organizma insanın doğal ve biyolojik tarafını ele almaktadır ve uyum işlevinden sorumludur (aktaran Wallace ve Wolf, 2004: 44-54).

“Parsons, bireysel ihtiyaçlar ve toplumsal ihtiyaçlar arasındaki bağı kültürel sistemle kurmaktadır.” Parsons’a göre toplumsallaşmanın gerçekleşme süreci biyolojik organizma, kültürel sistem ile değerler, kişilik sistemi ile aktör ve toplumsal sistemle rollerden oluşmaktadır. Eylem kuramına dair eylem şemasında ise kültürel bir amaçla güdülenmiş olan aktör, eylemin araçları, eylemin şartları ve amacın gerçekleşmesi bulunmaktadır (Akpolat, 2015: 18-19; Paloma, 1993: 156-161).

Toplumsal sistem bir bütün olarak toplumdur ve aile, eğitim, dinsel kurumlar gibi daha küçük alt sistemler tarafından temsil edilmektedir. Toplumsal sistemde yer alan roller meslekler gibi statü ile eşdeğer konumdur. Roller, karşılıklı olarak beklentileri de oluşturmaktadır. Yani bir doktorun ya da annenin yapması gerekenler vardır. Toplumsal sistem, Pareto’dan alınan bir kavram olan *“denge”*ye ulaşma meyilindedir. Sistemin normu düzendir. Parsons, roller ve eylemi kalıp değişkenlere

bağlı olarak toplumsal sistemin çözümlenmesinde ana kuramsal iskelet üzerinden beş maddeyle açıklamaktadır. Bunlar:

- 1) Duygusal ilişkilerden yola çıkarak; duygusallık, duygusal nötrlük,
- 2) Bireysel ve grubun çıkarını gözetmede; bireysel ve kollektif yönelim,
- 3) Aktörün herkese uygulanan kriterlerle, seçilmiş standartlara göre uyguladığı ilişki tarzı; evrensellik ve özgüllük,
- 4) Bireyin doğuştan gelen statüsü ve sonradan kazanılan maharetleri ile; nitelik ve performans,
- 5) Bireyin sınırlı ilişkisi ve birbirini etkilediği yaygın ilişkisi ile; belirlilik ve yaygınlıktır (Wallace ve Wolf, 2004: 39-43).

Parsons, toplumsal sistemde yer alan eylemleri bu kalıplar üzerinden temellendirmektedir. Sapkın davranış ise eksik sosyalleşmeyle açıklanabilmektedir. Ayrıca Parsons, küçük toplumların daha kişisel ve duygulara bağlı değerler üstüne kurulu olduğunu belirtirken, daha gelişmiş toplumlar doğru ve efektif işleyiş için daha araçsal değerlere ihtiyaç duymaktadırlar. İş ve aile hayatı gibi (Slattery, 2017: 376-378)...

Merton, işlevsellikte bulunan bazı belirsizliklere açıklama getirme amacıyla çözümlemesinde genel olarak belirleyici üç postulaya değinmektedir. İlk olarak o, toplumun kusursuz işlevsel bütünlüğünü ve iç tutarlılığını gerçeğe aykırı bulmaktadır. Olumsuz işleve sahip öğelerin durumunun sistemi etkilemesinden söz eder. Olumlu bir öğenin de olumsuz, bozuk işlevleri olabilir hatta. İkinci postula evrensel işlevselcilikle ilgilidir. Bu durumda tüm standart ve formlar olumlu işlevlere sahip olarak değerlendirilmektedir. Oysaki toplumsal pratiklerin hepsi olumlu değildir olumsuz işleve sahip olanlar da mevcuttur. Üçüncü postula ise bazı işlevlerin zorunluluğu ile ilgilidir. Toplum onlarsız mevcut olamaz olarak sayılmaktadır. Bu işlevleri oluşturan toplumsal ve kültürel kalıpların zorunluluğu söz konusudur. Bunlara meydan okumalar mevcut olabilmektedir. Merton işlevselciliğin sorunlarıyla ilgili çözümleme için sorgulama önerilerde de bulunmaktadır. Bunlar: Sistemin doğasının ne olduğu, açık ve gizil işlevlerin belirlenmesi, sistem için işlevsel gereksinmenin olup olmadığına karar verme, düzene olan ilgi sistemin dengesizliğini görmeye engel olma riski konularıyla ifade edilebilmektedir (Paloma, 2013: 43).

Toplumsal yapının içinde ögeleri, birbirini oluşturan sistemler olarak ele almak mümkün olduğu gibi temeli oluşturan faktörler de önem taşımaktadır. Gücü elinde bulunduran devletle açıklanan üretim temelli alt yapı ve üst yapı ilişkileri üzerinden açıklanırken halkın egemen olanı bilmesi, kabullenmesi ve sürdürmesi sürecinde devletin baskı aygıtlarının çoğulluğu da ayrı bir eklemedir. Yapısalcılık, yapıyı bir dizgeler sistemi bütünlüğü içinde ele almakta ve insan davranışının örtük temelleri üzerinde durmaktadır. Bilinen ve görünen gerçeklikle beraber arkasındaki yapıyı anlamak önemlidir. Özneyi yapıya olan bağımlılığında ele almaktadır. Yapısal işlevselcilik ise yapıyı oluşturan ögelerin işlevsel ilişkileri ile bütünü oluşturmaktadır. Yapı ve işlev birbirini etkilemektedirler. Sosyal sistemin en önemli fonksiyonu bütünleşmedir. Uyum ve beraberinde denge sistemi bir arada tutan unsurlardır. Toplumu oluşturan tüm ögelerin doğru işlevselliği, artıklığı ya da sistemin iç tutarlılığının devamlılığının sağlanması ise yapısal işlevselcilikle ilgili tartışılan konulardır.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DA TOPLUMSAL YAPI VE DEĞİŞME

Toplumsal yapıyı anlama ve açıklama çalışmalarında tarihsel sürecin izini sürmek gereklidir. Türkiye'nin toplumsal yapısı, yüzyıllar boyu yaşayan Osmanlı İmparatorluğuna dayanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu var olduğu süre boyunca üç kıtaya yayılmış, siyasal, iktisadi ve kültürel olarak bulundukları bölgeyi de etkilemiştir.

Osmanlı Devleti, toplum modelleri ile belli bir tipin içinde açıklanmaya çalışılsa da yüzyıllarca süren hakimiyeti ve bir çok farklı ulusu bünyesinde barındırıyor olması nedeniyle toplumunun özelliklerini tek tipe indirgemek mümkün değildir. Kemal Tahir, romanlarda farklı insan tiplerine dair roman kişileri oluşturmuştur. Türk insanını tanımak için Osmanlı gerçeğini bilmek önem taşımaktadır.

2.1. OSMANLI TOPLUM YAPISINI AÇIKLAYAN ÇALIŞMALAR

Osmanlı'da devlet yapısını açıklayan yaklaşımlarda devletin yüceliği altında, dinin, geleneğin ve devlet bürokrasisi ile askeri gücün etkileri öncelikli konulardır. Osmanlı devletinde var olan merkezîyetçi yapı ve mülkiyet biçimi ile sermaye birikiminin olmaması, kurumları arasında belirleyici etkiye sahiptir. Merkezîyetçiliğin bozulması ile oluşan yeni zümreler sermaye birikimine kanal oluşturmuştur. Osmanlı toplum yapısını genel hatlarıyla açıklayan yaklaşımlara bakıldığında dini ve devletçi, gelenekçi, merkezîyetçi yapısı ile toprak mülkiyet rejimi belirleyici önemli unsurlardır. Devletin idari yapılanması ise kullardan oluşan bürokrasi temellidir.

Ocak'a göre, Osmanlı Devletinin resmi ideolojisi esasınca dayanmakta olup devlet de en az din kadar kutsaldır. Yani devletle dinin özdeşmiş yapısı söz konusudur. “*Her şey devlet içindir, din de devlet içindir*” (1999: 73). Yani devletin dini olan İslam, devletin dışında ve hakim konumda değildir. Devlet kontrolünde ve devlete bağımlıdır. Neticede aslında şeyhülislam da devlet kademesinde görev yapan bir memurdur. İslam, halk tarafında da tarikatlar aracılığıyla mevcuttur (Ocak, 1999:

96). Padişahın hakimiyeti de dinle temellendirilmekte ve sağlamlaştırılmaktadır; hatta gerektiği yerde varlığı tartışılır hadisler (“*Habeşli bir köle olsa da sultana itaat ediniz.*”, “*Sultan, Allah’ın her mazlumun sığındığı yeryüzündeki gölgesidir.*” gibi...) devreye girmekte ve kabul görmektedir (Ocak, 1999: 87). Yani padişahların saltanatı hem gelenek hem de dinle muhafaza edilmektedir. Ocak’ın belirttiği üzere; Tebaa, etnik ve geleneksel özelliklerini muhafaza ederek devletin hakimiyetini koşulsuz kabul eder, vergi ve istenilen hizmeti verir, tam teslim boyun eğer. Bu durum, Osmanlı siyasetinde ve yönetim anlayışında önemli bir hususu oluşturmaktadır (1999: 91).

Berkes’e göre, Osmanlı’da idari yapının temel ve önemli unsurları ise: halife-padişah, kazasker, şeyhülislam ve bağımlı hizmet sınıfları; kapıkulları, yeniçeri kul ordusu, maliye ve yönetimden sorumlu bürokrasidir (Berkes, 2003: 36). Berkes, ayrıca bir diğer önemli unsuru “*dinsellikten çok geleneksellik*” olarak ifade etmekte ve gelenekselliği üç ilke kapsamında açıklamaktadır: “*Nizamı-alem*”, “*Kanun-i Kadim*” ve “*Patrimonyalizm*”. Osmanlı İmparatorluğunda nizam’ı alem, Tanrı tarafından oluşturulmuştur, ebedi-müddet var olacak olandır. Burada makbul olan, değişme değil dengedir. Devlet de Kanuni Kadim olup, Tanrı tarafından oluşturulmuş olması nedeniyle dinsel bir niteliği mevcuttur. Devletin yapı taşları siyasal ve militer gücün meşruluğu kaynağı açıklanamamış olsa bile dinle sağlanmıştır ve dinin koruması altındadır. Devletin dini kurallara dayanıyor olması ise onun meşruluğunu sağlar. Ayrıca “*patrimonyal*” yapı durumu tamamlamaktadır. “*Tanrı alemin düzenini kurmakla kalmamış o düzeni tutturmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır*” (Berkes, 2003: 30).

Berkes, Osmanlı sisteminde köylünün özel bir mülkiyeti olmadığını fakat toprağı kullanma hakkından yani miri mülkiyet rejiminden söz etmektedir. Miri mülkiyette, ekilen topraklarda sürekli bir denetim olup, üretimin canlı tutulması ve emek kontrolü amaçlanmıştır. Topraklar üzerindeki hakkın siyasal bir güç sağlamak gibi bir durumu da yoktur. Artı değere sahip olunamadığı için sermaye de birikmez ve sermayenin yatırım olarak değerlendirilmesi yapıp, üretimini devam ettirilemez. Bu durumda, para ekonomisi yoluyla kapitalist üretim şekline ulaşmak da mümkün değildir. Toprak mülkiyeti olmayanlar ise üretimlerinin artı değerini devlete vermek

zorundadırlar. Yani, üretim halk için toprağı işleme şartı ile serbesttir ve sadece geçim kaynağıdır (Berkes, 2016: 51-54). Sonradan düzenin bozulması ve yönetici sınıfı başta olmak üzere kapitalin birikmesiyle klasik Osmanlı düzeninde var olmayan mültezim, faizci, toprak ağası, ayan ve derebeyi gibi zümreleri oluşmaya başlamıştır (Berkes, 2016: 351-353).

Berkes, devletin mülkiyetlerin çoğunu kendi elinde tutmasının yanında kimsenin de güç elde edebileceğı bir mülkiyet edinmesine izin verilemeyeceğini düşüncesinden hareketle Osmanlı'da ne liberal ve kapitalist olmayan geri kalmış Asya ve Afrika ülkeleri gibi basmakalıp açıklamalarla feodal ne de “*Katolik Roma Papalık Devleti*” gibi teokratik rejim unsurlarından söz edilemeyeceğini ifade etmektedir (Berkes, 2003: 24-25).

Pamuk’a göre, Osmanlı toplumunun klasik döneminde en önemli iktisadi kurum ve uygulama “*Tımar*” dır. “*Tımar düzeni, para kullanımının sınırlı kaldığı bir ortamda devletin mülkiyeti altındaki topraklarda köyü üreticilerden toplanan vergi gelirlerinin sipahi ağırlıklı bir orduya dönüştürülmesini sağlamaktadır*”. Bu nedenle, tımar; toprak düzeninde kalmayıp mali ve askeri konularda da belirleyici bir öneme sahiptir. Ama tabi Osmanlı'da bu tip uygulamalar imparatorluğun toprak genişliği, dağımıklığı ve çeşitliliğı nedeniyle denetimden uzak ve yakın bölgelerde farklılık göstermiştir (Pamuk, 2016: 4).

Pamuk, Osmanlı'da para kullanma ile ilgili olarak 16.yüzyıla kadar altın sultani, gümüş akçe, bakır mangır ve pul geçerli olduğunu belirtmektedir. Ama toprak genişlemesi ve imparatorluğa geçiş sürecinde fethedilen topraklarda kullanılmakta olan paralar nedeniyle iki yönlü bir para politikası benimsenmiştir. Sultani tek Osmanlı sikkesi “*egemenliğinin simgesi*” olarak günlük alışverişlerde gümüş sikke kullanılmaya başlanmıştır. Para uygulamalarında da çeşitlilik her zaman söz konusu olmuştur (Pamuk, 2016: 11, 12). Ayrıca 16.yüzyılda yaşamış olan Mustafa Ali'ye göre sikke ve hutbe, Osmanlı'da hükümdarın prestijini soyut ve somut olarak göstermenin iki yolunu oluşturmaktadır (aktaran Pamuk, 2016: 26). Osmanlı'da ayrıca vergi toplama sisteminde “*iltizam*” geçerlidir. “*İltizam sisteminde sermayeleri olanlar devlete yaptıkları ödemeye belirli bir bölge ya da kaynağın vergisini toplama imtiyazını elde ederlerdi*”. 15. ve 16. yüzyıllarda devletin vergi gelirlerinin sadece sınırlı bir bölümü iltizam tarafından tahsis edilmektedir. “*Vergi*

gelirlerinin en büyük bölümü tımar düzeni çerçevesinde sipahiler tarafından tarımsal üreticilerden yerel ve aynı olarak toplanıyordu.” Mali koşulların bozulması, savaş teknolojilerinin gelişim ile de tımar, askeri ve mali önemini kaybetmiş, yerini iltizama bırakmıştır (Pamuk, 2016: 13).

Halil İnancık’a göre, Osmanlı iki temel sınıftan oluşmaktadır. Birincisi, yöneticiler sınıfı, yöneticiler ve hizmetindeki yürütme görevlileri ile saray-asker erkanı, devlet görevlileri ve ulema; ikincisi ise yönetilenler sınıfı, reaya, vergi veren ama yönetime katılmayanlardır (aktaran Mardin, 2016: 74)Tüccar, esnaf ve köylüler piramidinde köylü, piramidinin en altında yerel eşrafın zorlamalarına, ağır vergilere maruz kalan kesim olarak yer almaktadır (Mardin, 2016: 77, 78). Her ne kadar köylünün isyan ettiğine dair örnekler, oluşturulmaya çalışılsa da (Celali isyanları) bunların nedeni sayılan zorluklar değildir. Mülksüz köylü, güvencesizliği nedeniyle tam bağlı olduğu devlete isyan etmesi söz konusu olamamaktadır (Mardin, 2016: 86). Müslüman ve gayri müslim tebaadan savaşmış olanlar dinsel eğitimden sonra askeri eğitime katılabilmektedir (Mardin, 2016: 74).

Yurdakul, Osmanlı Devleti’nin reaya dışında geleneksel yönetici idari düzeni, seyfiye, ilmiye ve kalemiye olmak üzere üç kuruma bağlı olduğunu belirtmektedir. Dini eğitimin başı şeyhülislamdır. Medreseler ve sibyan mekteplerinin finansmanı ise vakıflar tarafından sağlanmaktadır. Enderun ise devşirmeler için devlet adamı yetiştirmede ayrıcalıklı eğitim kurumudur. Ayrıca geleneksel usta-çırak ilişkisi ise gündelik mesleki eğitim için, seçkin konaklarda alimler ve sanatkarlar da dersler vermektedirler (Yurdakul, 2013: 69).

Orhan Türkdoğan’nın sorguladığı iki konudan biri devşirmenin halktan farklı konumdur. Bir diğeri ise dildir. Halk dili Türkçe iken elit kesimin farsça kullanması düalizmi Türkdoğan tarafından ele alınmaktadır. Ona göre, yönetimi ve askeriyei devşirme kökenli, sarayda özel yetiştirilmiş (Enderun) unsurlara terk etmesi, kendi öz halkını da toprağa bağlı reaya ya da avam tabakası “*manav*” durumuna getirmesidir (Türkdoğan, 2015:149).

Türkdoğan, Marc Bloch’un Annales Okulunun bakış açısı sosyal tarih anlayışıyla Türk toplum yapısındaki “*derin yarılmaları*” Osmanlı’nın Selçuklu’dan aldığı ikili örgütlenme biçimiyle açıklamıştır. Bir yanda farsça konuşan elit zümresi diğer yanda Türkçe konuşan avam halk kitlesinin mevcudiyetini Farsça Mesnevisiyle

Mevlana Celaleddin Rumi ve halk mistisizmini dile getiren Yunus Emre'yle örneklendirmiştir. Ona göre, Osmanlı'da halk köylü çiftçi reaya durumuna getirilirken yabancı bir dil resmileşmektedir. Türkdoğan'ın ilk eleştirisi ise Enderun üzerinden olup, 600 yıl boyunca bürokrasisini, yönetimi ve askeri idareyi Rum, Ermeni, Boşnak, Arnavut, Hırvat, Sırp gibi yabancı asıllı devşirmelere bırakması, sadık tebaa olan kendi halkını dışlamasıdır. Ayrıca devşirme kökenli kulların kendi halkını koruduğu da örneklendirilmektedir. Türkdoğan bu ikili yapının kaynağını Halil İnancık'ın fethedilen topraklardaki yerli halkı kazanmak amaçlı “*istimalet*” teorisinde ve Oğuz-Türkmen anlayışında aramaktadır. Savaşlarda esir alınan kölelerden yetenekli olan çocukların seçilerek Enderun da özel eğitim yöntemleriyle yetiştirilen ve yönetim kademelerinde yer alan kullar ve vergi ödeyen köylü-çiftçi tebaa düalizmi halk-aydın ikiliğinde de kendini göstermektedir. Gökalp'e göre halk, milli kültürün kaynağıdır. Enderun aydınları da millileşmeli ve halkla bütünleşmelidir. Bu tarihsel ikili yapı; kültür-medeniyet, mektep-medrese, Türkçe-Osmanlıca, dindar-ladini (din dışı) kategorileşmelerinde de kendini göstermektedir. (Türkdoğan, 2015: 147-169).

Genç, Osmanlı İmparatorluğunda iktisadi yapıyı, “*din, siyaset, ahlak, aile, cemaat, tarikat ilişkilerinin karmaşık yumağı içinde sırf iktisadi ilişkileri ayıklamak çayda erimiş şekeri bulup çıkarmak kadar zordur*” diye açıklamaktadır (Genç, 2000: 44). Genç, Osmanlı Devletinde iktisadi ve siyasal yapıyı üç temel ilke üzerinden açıklamaktadır: İaşe (provizyon), Gelenekçilik ve Fiskalizm. Temelde amaç imparatorlukta mal ve hizmetlerin olabildiğince ucuz ve bol olmasıdır. Bu nedenle batı ülkelerinin tersi bir anlayışla ithalat teşvik edilirken ihracat zorlaştırılmıştır. Tabi bu durumun kapitülasyonları doğurduğu da belirtilmesi gereken ayrı bir konudur. Kıtlik korkusuyla israf ise “*men-i israfat*” yasaklarıyla engellenmiştir. Üretimle öncelikle kazaların ihtiyacı karşılanmaktadır. Bölge esnafı, gıda maddeleri ve ham maddelerin satın alınması, işlenmesi ve satılması konusunda tekeldir ve loncalarla örgütlenmiştir (Genç, 2000: 47). Bu durum onlara cemaat olarak eşitlikçi bir biçimde rekabet yerine işbirliği içinde faaliyet göstermeleri için imkan vermiştir. Osmanlıda ticaretle uğraşan kesimde olduğu gibi askeri ve bürokratik kesimde de tercih edilen çatışma yerine dayanışmadır ve hoşgörü esastır (Genç, 2000: 72). İaşeyle amaçlanan üretim ve ticarete daima müdahaleciliğin de benimsenmiş

olmasını sağlamasıdır. Oluşturulan sosyal ve iktisadi dengelerin korunması amaçlı muhafazakar bir yaklaşım geçerli, değişime her zaman ihtiyatlı yaklaşılmaktadır. İktisadi düzenin sağlanmasında da yine şeriata söz hakkı verilmektedir. Esnaf örgütleri oluşturduğu kuralları kadiya da danışmaktadır (Genç, 2000: 72). Padişah kanunnameleri de şeriata aykırı düzenlemeler içermemektedir. İktisadi alandaki sorunların çözümünde de “*kadimden ola gelene aykırı iş yapılmaması*” şeklinde olup, Kadim olana verilen cevap “*Kadim odur ki onun öncesini kimse hatırlamaz*” şeklindedir ki bu durum gelenekçiliğin etkisini açıklamaktadır (Genç 2000 :49). Aynı zamanda “*fiskalizm*” ile de devlet hazinesinin korunması amaçlanmaktadır. Burjuva oluşumu ise sermaye birimi ile engellenmiştir. Yüksek kar engellenmekte, “*narh*” la piyasada fiyat kontrolü sağlanmaktadır (Genç, 2000: 51).

Mehmet Genç, Osmanlı düzeninin temel unsurlarını miri toprak rejimi, millet sistemi, esnaf örgütlenme tipi, vakıfları olarak açıklamakta, iktisadi düzenin ise bu öğelerin üzerinden “*meriokratik*” seçkinlerle yürütüldüğünü belirtmektedir (Genç, 2000: 79).

Osmanlı İmparatorluğunun genel olarak en güçlü niteliği merkeziyetçi yapısı olarak değerlendirilmektedir. Miri toprak rejimi nedeni ile mülkiyet oluşmamaktadır. Bu nedenle, yönetenler ve yönetilenler olarak iki ayrı kesimin varlığının mevcudiyeti değerlendirilebilirken genel olarak sınıftan söz edilememektedir. Despotik ve kapalı bir yapısı Osmanlı için uygun düşmeyeceği gibi imparatorluk içinde amaçlanan üretimde bolluktur. Tımar sistemi, devlet yapısı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Ama imparatorluğun sınırlarının genişliği nedeni ile uygulama birliği her zaman sağlanamamaktadır. Toplum yapısında din ve geleneğin etkinliğinden söz etmek mümkündür. Devletin kutsallaştırılışı ile padişah da dini ve geleneksel kaidelerle yüksek bir mertebede yer almaktadır.

2.1.1. Osmanlı Toplum Yapısına İlişkin Marksist Yaklaşımlar

Özellikle 1961 Anayasası sonrası Türkiye’de solun artık mevcut sahada varlık gösterebilmesi ile Marksist eserlerin çevirilerinin yapılması ve ulaşılabilir olması kolaylaşmıştır. Bu dönemde, Osmanlı Devleti ve toplum yapısına dair açıklama geliştirmeye çalışma sürecinde, üretim ilişkileri de Marksist teori

kapsamında ele alınmaya, feodalite ve ATÜT tartışılmaya başlanmıştır. Osmanlı Devletini Marksist yaklaşımla açıklamada Hikmet Kıvılcımlı önemli bir yer tutmaktadır.

Kıvılcımlı, tarih teziyle insanlık tarihini aydınlatarak medeniyetlerin kuruluş ve yıkış dönemlerinin kanunlarını oluşturmayı amaçlamıştır (Aydar, 2018: 96) O, antika tarih diye ifade ettiği M. Ö. 4-5 binli yıllardan M.S. 14. yüzyıla kadar devam eden ve kentleşmeyle tükenen tarihsel süreçte barbarlar ve medeniyetler arasındaki çatışmalı ilişkilerini devrimlerin belirleyicisi olarak görmektedir (Kıvılcımlı, 1988: 45- 49).

Kıvılcımlı, Osmanlı Devletinin tarihinde toprak ekonomisinin önemini belirtmektedir. Temel etkenin ekonomi olmasıyla beraber Osmanlı tarihinin genellemelere gidilemeyecek kadar özgüllüğünü ifade etmektedir. Türkiye gerçeği Osmanlı tarihinde aranmalıdır. Bu gerçeklik kavranmadığı sürece ekonomikten de politikten de söz etmek gereksizdir (aktaran Aydar, 2018: 120).

Kıvılcımlı, Osmanlı'nın tarihinde göçebe ve eşitlikçi ilkel bir sosyalizme ve komünizme dayanan bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Osmanlı'nın gerçek ruhunun aranması gereken tam da bu noktadır (Kıvılcımlı, 2008: 31). Osmanlı İmparatorluğu tarih çözümlemesinde, Roma ve İslam medeniyetlerinin sentezi olup, sosyo politik açıdan Bizans İmparatorluğundan, ekonomik açıdan ise İslam'dan etkilenmiştir (Aydar, 2018: 120). Kıvılcımlı'nın belirttiği üzere; Osmanlı kuruluşundan itibaren insana değer veren, servet biriktirmekten ve servet düşkünü olarak görünmekten kaçınan bir anlayışa sahiptir ve yüzyıllar boyunca da sosyal düzen yaklaşımını ile gelirlerini halk hizmeti için kullanmıştır. Miri toprak rejimi ile topraklar tüm Müslümanların ortak malı olarak görülmüştür. Devletin memur gibi maaşlı çalışan ve adaleti gözeten dirlikçileri toprak gelirini paylaşmışlardır. Ama mülkiyet her zaman devlete ait olmuş ve devlet miri toprakların takipçisi olmuştur. Halkın yararına bu sistem sürüp gitmiştir. Kıvılcımlı'ya göre medeniyetin gelmesiyle Osmanlı Devletinin sonunu getirecek olan koşullar, toprak düzenindeki bozulmalarla ve bununla beraber ilkel sosyalizminden kopuş ile hazırlamıştır (Kıvılcımlı, 1988: 240-241; Aydar, 2018: 123-124). Miri toprak rejimiyle sadece devlete ait olan toprakların gelirlerinin devlete yetmeyişi ile topraklar kesimcilere kiralanabilir olmuş, onlar ise işletme hakkını mültezimlere vermişlerdir. Kesim düzeni her ne

kadar miri mülkiyeti devam ettirse de erken kira-geç kira gibi kayırmalara da imkan vermiştir. Böylelikle, dirlik düzenin yerine gelen “*kesim*” sisteminde toprak gelirlerinin, artık sadece devlete değil, yeni oluşan sosyal sınıflara; tefecilere, bezirganlara ve kesimcilere de paylaştırılmaya başlanmasıyla çiftçi artık gelirinin az bir kısmını elinde tutabilmeye başlamış ve bir nevi toprağın esiri olmuştur. Bunun sonucu olarak da devlete giden gelir oldukça azalmış, derebeylik düzeni baş göstermiştir. Bu uygulama, Osmanlı’da miri toprak rejiminin yerine mülkiyetin geçmesinin zeminini oluşturmuştur (Kıvılcımlı, 1988: 243; Aydar, 2018: 125-127).

Kıvılcımlı’nın tarih tezine göre, tarihsel devrimi yapacak olan “*barbar*”ların yerini artık Osmanlı’nın iç güçleri ile geçilmesi engellenen kapitalizm almıştır. İlkel barbarların artık mevcut olmadığı göz önünde bulundurulunca adil düzeni getirecek olan ise işçiler ve köylüler olacaktır (Aydar, 2018: 128).

Kıvılcımlı, her ne kadar yeni Cumhuriyet döneminde yok sayılmış olsa da , Marksist çevrelerde olduğu gibi Osmanlı tarihini açıklamayı Türkiye gerçeği açısından önemli görmüştür (Aydar, 2018: 129). Aydar’ın Osmanlı’daki toplum ve üretim yapısını açıklamaktaki farklı görüşlerin sınıflandırmasında:

1) Osmanlı toplum yapısının ve gelişim sürecinin Batı’dan farklı ve kendine özgü olarak ele alan görüş: Osmanlı toplum yapısını dönemi içinde başlıca kendi özellikleriyle açıklamışlardır. Aynı zamanda, Selçukluların devamı niteliğinde ele aldığı gibi öteki Türk İslam devletlerinin ve İran Moğollarının teşkilat sisteminin etkisini de kabul etmiştir. Özellikle Tımar sistemi, Ömer Lütfi Barkan’ın da belirttiği üzere Selçuklu Devletindeki sistemle ortak özelliklere sahiptir (Aydar, 2018: 130). Kuruluşundaki etkiler dışında merkezîyetçi iktisadi ve toplumsal yapısı belirli bir özgünlüğe sahiptir. Fuad Köprülü de Osmanlı Devletini Türk-İslam geleneğinin yansıması olarak görmektedir (Aydar, 2018: 131).

2) Osmanlı’yı feodalizmle açıklamayı uygun gören görüş: Behice Boran ve Mübeccel Belik Kıray Osmanlı toplum yapısını Avrupa feodalizmine biçimsel farklılıklar dışında benzer görmüşlerdir. Toplumsal yapıdaki modernleşme, batılılaşma ve gericilik durumlarını kapsayan değişiklik üretim ilişkileri ve sosyal sınıflar bağlamında değerlendirilmelidir.

Baykan Sezer, Osmanlı’nın feodalizmle açıklama çabaları içinde askeri feodal ya da merkezi feodal olarak ifade edilmesini doğru bulmamakta; feodalizmin

askeri olmayan formunun bulunmadığı gibi merkeziyetçiliğin ise asla feodaliteyle birlikte anılamayacağını, bunun Osmanlı Devletinin kendine özgü niteliklerinden farklı açıklanmasına neden olduğunu belirtmektedir (Sezer, 2006: 55).

3) Osmanlı'yı ATÜT'le bağlantılı olarak ele alan görüş: Marx'ın Doğu'daki üretim ilişkilerinin Batı'dan farklı olduğunu belirtmektedir. ATÜT'de mülkiyet, iklim ve toprak şartları nedeniyle yapay sulama sistemlerinin oluşturulması gerekliliği nedeniyle devlette ya da komünlerdedir. Devlet, kamu hizmetlerini yürüten ve üretim fazlasına ele koyabilen üstün otoritedir (Aydar, 2018: 133). Sencer Divitçioğlu, Niyazi Berkes, Kemal Tahir Osmanlı'yı ATÜT'le açıklamaya yönelmişlerdir.

4) Osmanlı'nın kapitalizme gelişim evrelerinin Batı'dan farklı olması nedeniyle pre-kapitalist dönemde olduğuna dair görüş: Osmanlı'daki servet birikimi ile kapitalistleşme sürecinin yaşandığını ama Batı'dan farklı olduğunu ifade eden yaklaşımın açıklamasını Doğan Avcıoğlu yapmıştır (1987: 29-31).

5) Osmanlı toplum yapısını mevcut yaklaşımlarla açıklamaktansa kendine özgü yapısını öne çıkaran tarihçilere ilişkin görüş: Weber'in patrimonyalizm kavramı ile siyasal otoritenin geleneksel yapılara dayandığını öne süren görüştür. Şerif Mardin, toplum yapısına dair açıklamalarını bu yaklaşımla yapmıştır (Aydar, 2018:130-137).

Türk toplum yapısını üretim tipini Marksist çerçevede açıklamaya çalışan görüşlerin yanı sıra bu görüşlerle tartışmaları ile ele alan yaklaşımlar mevcuttur. ATÜT ile ilgili olarak ise yeni tartışmaların ve Osmanlı-Türk toplumuna ilişkin genellemeler dışı durumuna eğilmek yerinde olacaktır.

2.1.1.1. Asya Tipi Üretim Tarzı Ve Doğu Despotizmi/Doğu Korumacılığı Tartışmaları

ATÜT, Marx'ın Batı toplumlarını açıklama için kullandığı üretim ilişkileri temelli teorisinin yanında yine Marksist teori kapsamında Doğu toplumları için tartışılan üretim tipidir. Osmanlı Devletinin üretim tipini feodaliteden uzaklaştıkça ATÜT kavramsallaştırmalarına göre açıklamanın doğruluğu ya da tutarlılığını

gözden geçirmek için ATÜT ve Osmanlı üretim-mülkiyet özelliklerinin karşılaştırmalı olarak bilinmesi önem taşımaktadır.

Öncelikle şu vardır ki; Doğu'da Batı'daki gibi toprakta özel mülkiyetinden söz edilememektedir. Sencer Divitçioğlu, Marx ve Engels'in mektuplarıyla bu durumu belirtmektedir. Farklılaşma; Marx tarafından Doğu'da özel mülkiyetin olmamasıyla açıklanırken, Engels tarafından iklim, coğrafya ve toprak yapısıyla açıklanmaktadır. Geniş yapay sulamaya olan ihtiyaç göz önünde bulundurulduğunda bu bir merkezin görevidir (Divitçioğlu, 1981: 17-18). Dolayısıyla Doğu toplumlarında Batı'daki gibi mülkiyet temelli feodaliteden söz edilememektedir. Çünkü mülkiyet, tasarrufunu özel kişi ya da topluluğa devredebilmek koşuluyla devlete aittir. Devlet, iktisadi kamu işlerinden sorumludur (Marx ve Engels'den aktaran Divitçioğlu, 1981: 19). Burada Marx'a göre, üstün, tek otorite olan devletin birleştirici rolüyle “*despot*” luğundan da söz etmek mümkün olabildiği gibi demokrat da olabilmektedir (Marx'tan aktaran Divitçioğlu, 1981: 21).

Divitçioğlu, Marx'tan hareketle yaptığı çıkarımlarda; Doğu toplumlarında, tarım ve el sanatları işbirliğine dayalı olarak oldukça yaygın olup topluluklar kapalı iktisadi birim olabilmektedirler ki bu durumda üretilen ürünün çoğu işleyen ailenin, artık ürün devletindir ve artık ürünü devlet aldığı için ekonomide meta üretiminden söz edilememektedir. Devletin de geliri vergi olarak sayılan bu rant ve dışarıdaki talan ganimetlerdir (1981: 19-28).

Osmanlı Devletinde de toprak mülkiyeti devletle eşdeğer hükümdarıdır. O ölürse mülkiyet varise kalmalıdır. Sencer Divitçioğlu, Osmanlı padişahlarının beylik döneminden beri miri toprakların gelirini farklı amaçlarla aile mensuplarına ya da devletin dayandığı askeri ve dini zümrelere dağıttığını da belirtmektedir (1981: 46). Tımar ise hükümdarın uygun gördüğü kişilere verilmektedir. Divitçioğlu, Osmanlı devletinde mülkiyetin birliği ile ilgili istisnaları; devletin ileri gelenlerine sultan tarafından verilen arazi temlikler, vakıf adı altında özel mülkiyete tahsis edilen malikanelerle açıklamıştır. Ama şu da vardır ki sultan istediği anda hepsine el koyabilmektedir (Divitçioğlu, 1981: 61).

Divitçioğlu, Osmanlı'yı devlette sultani, ulema ve asker üçlüsünün hakimiyeti ve mülkiyetten yoksun reaya farklılığından yola çıkarak sınıflı bir toplum olarak

ifade etmektedir (1981: 19). Ama ona göre bu durum yine de Batı'daki gibi ele alınamamaktadır. Sipahi ve köylü ilişkisinde, sipahi devleti temsil eden bir memurdur ve yetkisini devletten almaktadır. Köylü ise serf değildir. Köylünün hakları vardır. Mesela, sipahi onu öşürün karşılığındaki samanı taşımak için yedi günün üstünde angaryaya koşmamaktadır. Bu durumda bile köylü isterse bu sürenin üç gününü bedelini para ile ödemek koşulu ile satın alabilmektedir. Angarya süresi olan yedi gün Kanuni Sultan Süleyman zamanında üç güne düşmüştür. Ayrıca Osmanlı'da sınıflararası akışkanlık da oldukça fazladır (Divitçioğlu, 1981: 72).

ATÜT'e dair açıklamalar kapsamında Baykan Sezer de Marx'ın, ATÜT'ü Doğu toplumlarında mülkiyetin olmaması ve öncelikle sulama işlerinde olmak üzere üretimi denetleyen ve ürününün çoğuna el koyan merkezi yapılanma Devlet ile açıklamakta olduğunu belirtmektedir (Sezer, 2006: 59). Yıldırım'ın da anlatımıyla, Doğu toplumlarında Avrupa'dan farklı olarak eşit verimlilikte topraklar yerine verimli su boyları olduğu kadar verimsiz topraklar da bulunmaktadır. Başta doğal su kaynaklarından doğal yoldan sulamalarla yapılan tarım nüfusunun artması sonucu oluşan üretim eşitsizliklerini ve problemlerini beraberinde getirmiştir. Göçebelerin verimli topraklara ulaşmak için baskıları nedeniyle halk kendi içinde askeri nitelikli olarak örgütlenmiş ve saldırılarla mücadele etmiştir. Göçebe baskılarına karşı güvenlik amacıyla oluşturulan bu yapı, sonraları sulama sistemlerinin de düzenlenmesi ile üretim ve beslenme sorununu da çözüm geliştirmiş, ATÜT'de devletin de kaynağını oluşturmuştur. Yani Devlet, halkın güvenlik ve üretim ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla vücut bulmuş, bu rolleri zamanla ona üstün bir nitelik sağlamıştır. Yıldırım'a göre, halkın ihtiyacına binaen oluşan devletin ayrıcalıklı konumu onu halktan ayıran ama farklılaştırmayan bir özellik olup Doğu toplumlarında devlet ve toplum ayrılmasının kaynağıdır. Başlarda göçebe saldırılarına karşı iken zamanla Yunanlıların kentlerin endüstrisi için hammadde ihtiyacı ile yaptığı saldırılara da karşı korunmayı beraberinde getirmiş ve bu durum zamanla bir Doğu-Batı çatışmasının da temellerinden birini oluşturmuştur (Yıldırım, 2018: 662-663).

Kızılçelik, Doğu-Batı çatışması teorisinin ana hatlarını maddelendirmiştir. Doğu ve Batı toplumlarını açıklamada doğru olan, toplumların kendi iç

dinamiklerinden yola çıkarak tarihsel süreçleri değerlendirilerek yapılmalıdır. Çözüm planları da bu farklılıklar göz önünde bulundurularak oluşturulmalıdır. Doğu-Batı farklılaşması çok eski tarihlerden beri süregelmektedir. Tarihte Yunan-Pers savaşları ilk göstergelerindendir. Osmanlı İmparatorluğu ise Batı'nın baskınlığına Doğu'nun temsilcisi olarak karşı durmuştur. Farklılaşmanın çıkışı tarihte Doğu toplumlarının yerleşik yapıya geçerek zenginliği elde etmeleri ve bu durumun toplumlararası ilişkileri şekillendirmesi ile ilgilidir. Doğulu toplumlarda sınıfsal yapıdan söz edilemezken Batı'lı toplumlar sınıf merkezlidir. Doğulu toplumlarda devlet adil, koruyucu ve kollayıcı iken Batılı toplumlarda sınıfların çıkar ve savunma aracıdır. Doğulu toplumlar devletin refah ve huzur için halka olan sorumluluğundan dolayı her şeyi devletten beklemektedirler. Batılı toplumlarda mülkiyet edinme önem taşımaktadır. Yani Doğu'da devlet Batı'da mülkiyet belirleyici unsurlardır. Batı'da sermaye de belli kesimlerde toplanmıştır ama Doğu'da toplumsal eşitliğin gözetilmesi nedeni ile sermayenin belli yerlerde toplanması mümkün olmamıştır. Batı'da kölecilik sistemlerden söz edilirken Doğu halkında kölecilik yoktur, insanlar özgürlüklerine düşkündürler. Doğu-Batı çatışması dünya uygarlıklar tarihinde de ilişkilerde dinamik ve belirleyici bir etkiye sahiptir. Baykan Sezer'in de belirttiği üzere Doğu-Batı çatışması sınıf temelli değil, toplumlararası savaflara bağlıdır. Evrensel bir teoridir. Osmanlı bu teoride Doğu'nun sözcülüğü ve koruyuculuğu rolünü üstlenmiştir (aktaran Durmuş: 349-352).

Kemal Tahir, Doğu-Batı çatışmasını geçmiş, bugün ve geleceği etkileyen en derin çelişki olarak görmektedir. Çatışmanın din mücadelesi ile ifadesi ise sömürünün perdelenmesinden başka bir şey değildir. Bu durumla ilgili olarak Ortadoğu Türklerinin Batı'yla savaşırken Arap Müslümanlığının haclılarla anlaşarak kavgadan çekildiğine dikkat çekmektedir. Osmanlı'nın Doğu'nun savunuculuğunu yaparak Batı'ya karşı verdiği mücadelelerde Batı'yla işbirliği yapılarak oynanan oyunlar olduğunu ve Osmanlı'nın "*arkadan vurulduğunu*" ifade etmektedir (Tahir, 2016c: 238).

Sezer, Osmanlı Devletinin ATÜT'de belirtildiği gibi kapalı bir tarım topluluğu olarak açıklamanın doğru olmayacağı görüşündedir. Dünya imparatorluğu olan Osmanlı, çağdan kopuk değildir. Üretim ve devlet işleri birbirinden keskin bir biçimde ayrılmıştır. Sezer, Osmanlı'yı merkeziyetçi yapısıyla açıklamış, feodalizmin

de hiçbir çeşidinin merkeziyetçilik ile anlamayacağına dikkat çekmiştir. Devletin üretim konusunda sadece vergi toplama kısmında dahil olduğunu belirtmektedir. Merkeziyetçilikle birlikte geniş topraklara sahip imparatorlukta farklı üretim ilişkileri de mevcut olmuştur. Osmanlı’da toprağı işleyen üretici köylü bağımsızdır, ama ekonomik sınıf olmalarını sağlayacak zenginliğe ve özerkliğe de sahip değillerdir. Bu nedenle toprağın mülkiyeti devletin tasarruf hakkı halkındır. Devlet de üretim işlerine dahil olmamaktadır. Ama üretim de denetletici role sahiptir. Üretici köylünün devlete karşı sorumluluğı ise tarımı sürdürmesidir. Baykan Sezer, üretime katılmayan köylünün “*çift bozan resmi*” ödediğini dile getirmektedir. Devlet temsilcisi olan tımarlı sipahiden ise askeri sınıfa tabi olmadığı göz önünde bulundurularak ve üretimde söz sahibi olmamakla birlikte sadece görevini yapması beklenmiştir (2006: 55, 79-80).

Sezer, ATÜT kavramının Doğı toplumlarını sistematize eder haline karşı çıkmış, toplumların doğuşuna ilişkin bilgiye ulaşmakta yetersiz görmüştür. Ayrıca kapalı köy toplumu ve ekonomisine dair temellendirmeler, merkezi devletlerin gelirini bu köylerden sağlıyor olmasının da bir ilişki içeriyor olduğundan hareketle çelişkisini ifade etmektedir. Aslında, ATÜT tanımlaması bir yerden sonra Batı’nın Doğı’yu kendisinden farklı olarak ifade ettiği bir araca dönüşmüştür. Osmanlı’yı ATÜT kalıplarıyla açıklanırken Doğı Despotizmiyle anılmasının aynı zamanda bir suçlama haline dönüştürüldüğünü belirtmektedir. ATÜT’ün sağladığı faydanın ise tarihsel materyalizm ile ele alınan beşli gelişim şemasında yer almayan üretim tiplerinin varlığının kabul edilmesi ile beraber gelişme çizgisini yeniden ele almak ya da şemaya altıncısını eklemek gereksiniminin oluştuğunu dile getirmektedir (Sezer, 2006: 59, 61).

Baykan Sezer, Kemal Tahir’in tezini sosyolojiye taşımıştır ve onun gibi Osmanlı toplumunun özgün yapısını şematik yorumlamalara mesafeli kalmıştır. 1960’lı yılların tartışmalarını ele alan Sezer, dönemin tartışmacılarından farklı bir yol çizmiştir. Fakat bu durum Kemal Tahir’le konu ve sorun bağlamında ilgisine ek olarak sayılabilmektedir. Eğribel, Baykan Sezer ve Kemal Tahir ilişkisini bir önce-sonra ilişkisinden ziyade Türkiye’de özgün düşüncenin oluşumu esasında değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir (Eğribel, 2004: 105). Sezer’de dönemin

hakim düşüncelerinden bağımsız bir yaklaşımla ATÜT'ün Türk toplum yapısıyla örtüşmediğini düşünmektedir.

Kaçmazoğlu, Kemal Tahir'in ATÜT ve Despotizme ilişkin değerlendirmelerini toplum ve devlet yapısı özellikleriyle ifade etmektedir. Kemal Tahir'in, Osmanlı'nın sınıflı bir yapısı olduğu fikrine karşı çıktığını belirtmektedir. Merkezi yapıya sahip olan Osmanlı'da üretim ilişkilerinde servet birikimi ve özel mülkiyetten söz edilemediği gibi asilzadelik, göçebelik, kölelik, feodalite, merkantalizm, burjuvaji ve proleteriyadan da söz edilememektedir. Köylü, serf değil özgürdür. Sadece devletin çıkarı üstün tutulmaktadır. Toplumsal yapıda bunların egemenliği ve sömürü mevcut olmadığı gibi insanlar arasında da din, dil, ırk ve soy farkı gözetilmemektedir. Kemal Tahir de Osmanlı'nın coğrafi ve tarihi nedenlerden dolayı Batı'dan farklı üretim ve tüketim ilişkilerine sahip olduğunu belirtmektedir. Osmanlı'yı sorgularken Batılı teorileri ele almanın yanı sıra Doğu-Batı çatışmasındaki tarihsel rolünü de belirtmek önemlidir. Osmanlı'nın tipik bir Doğu Devlet yapısına sahip olduğu çıkarımıyla Doğu tarihine yeni bir yorum getirmeyi amaçlamıştır. Bunun nedeni ise sorunların kaynağını bularak doğru çözüm yolları geliştirebilmektir. Kemal Tahir, Osmanlı Devleti'nin Doğu Devleti olması ve ATÜT benzeri özellikler sergilediği halde ATÜT'e uygun bir devlet olmadığını da belirtmektedir. Değişen koşullara göre de farklı çözümler üretmiş ve bu sayede uzun yıllar boyu ayakta kalmıştır. Şu da vardır ki; Kerim Devlet anlayışıyla halkını gücüyle kollamakta, halk da artık ürününü devlete aktarmaktadır. Osmanlı, kuruluşundan sonraki geçen uzun sürede de göçebe, yarı göçebe özellikleri ve Türkleşme sürecini arkasında bırakmıştır. Kemal Tahir de devlet yapısında bürokrasinin temellerini, padişah-ulema-asker-sivil memurla açıklamaktadır. Devleti bu bileşenler bir arada yönetmekte olup ona göre, padişahın despotluğunda da söz etmek de mümkün değildir (Kaçmazoğlu, 2012: 9-14).

Kemal Tahir, Osmanlı'nın belli başlı en önemli özelliğini mülkiyet hakkının tanınmamasıyla açıklamaktadır. Tanzimat sonrasında bile mal ve can güvenliği kutsallaşamamıştır. Kemal Tahir erken döneminde Osmanlı'nın dayandığı istihsal sistemi, Asta Tipi Üretim Tarzında yer eden talanla ilişkilendirmektedir. Dış talan bittikten sonra iç talana geçilmiştir (Tahir, 1992b: 30). Yavuz da Kemal Tahir'in bu yaklaşımı ile ilgili olarak bir toplumda sömürülen ve sömürenlerin olmasının

mutlaka Batı toplumlarına özgü olmayıp sömürünün niteliğinin de farklılaşmayı oluşturduğu görüşünü ifade etmektedir (1977: 66). Halkın vergiye bağlanması, imparatorluğun güçlü olduğu dönemlerde belirli bir düzene bağlı iken çöküntüye doğru giderken belirsizleşmiş kime, ne kadar ve ne zamanlarda verileceği bilinemez olmuştur (Tahir, 1992b: 36).

Kemal Tahir'in Osmanlı'ya ilişkin görüşlerinde sonradan önemli değişimler söz konusudur. Özcan'ın da belirttiği üzere, Osmanlılığın karakteri ile de ilgili olarak geç ve erken dönem bakışı farklılıklar göstermektedir (Özcan, 2014: 102). Mesela Anadolu Türklüğüne bakışı Osmanlı'nın içinde küçük nüfuslu horlanan bir azınlık olarak görülürken sonradan Türklüğü bir ırk olarak değerlendirmek yerine Osmanlı'nın Türk'ten daha Türk olduğu ifadesiyle zihniyet ve siyaset olarak görmektedir (1992b: 55, 149-150). Yıldırım, bu anlamda Kemal Tahir'in millet tanımlamasının etnik milliyetçilikten değil, "*ülkü birliği*"nden temellendiğini ifade etmektedir (2018: 672).

Berkes'e göre, Osmanlı'daki kulluk sistemi nedeniyle kullandığı "*despotik*" söylemi anlamını "*Grekçe'de köle sahibi efendi*" den alan, siyasi eziciliği ve kanun ve kural tanımazlığı benimsemeyi değil yine bu siyasi güçle hakimiyeti anlatmak içindir (2003: 25). Berkes'e göre toplumun iç dinamiklerini şekillendiren başlıca faktör devlettir. Devleti, bir makinaya benzetmekte ve eskiyip yıprandığında bile toplumun üstünde onun doğal evriminin önünü kesmesi ile makinayı düzeltecek güç bırakmadığına ve bu durumun bozuk düzenin sürekliliğini yol açtığına değinmektedir (2016: 106).

Kemal Tahir de başlarda Osmanlı'yı hak ve hukuk tanımayan, talana dayanan, halkla ilişkisi çatışmalar barındıran despot bir devlet olarak ifade etse de sonradan doğuşu ve yükselişi süresince insanlığa getirdiği onurlu düzenle dünyada birleşik Dünya devletleri örneğini geliştirdiğini belirtmiştir. Anadolu halkları ise bu örneğin göstergesidir. İnsanı sömüren köleciler, feodal, mülkiyetçi düzenlerle boğuşup duran Batı, Doğu'nun insancıl sistemini anlamamış, anladığında ise çıkarları için anlamazlıktan gelmiştir. Kemal Tahir'e göre tarih boyunca İskender'in eşkıyalığı, köleciler Roma soygunculuğu, Haçlı Seferleri, kapitalist burjuva sömürsü Batı'nın gerçekte ne olduğunun göstergesidir. (1992b: 409). Osmanlı, sömürücü Batı'ya karşı duran örgütlü bir yapıdır. Bu nedenledir ki, Batı ise Osmanlı'yı küçültmek için yıllar

yılı gerek bilimsel gerek toplumsal yollarla türlü yalanlara başvurmuştur. Üstelik Osmanlı'da merkezi idarenin zayıfladığı dönemlerde Türk aydınları da bu yalanlara inanmış ve ona göre hareket etmişlerdir (Tahir, 1992b: 410). Olması gereken, Batı'nın yalanlarının farkında olmak ve doğrusunu bilmek için çalışmaktır. Birincisi, Osmanlı söylendiği gibi bir aşiret, göçebe, kavim devleti değildir. Osmanlı tarihinde kabile devletlerinin kuruluşunda yer alan şeflik boğuşması, konfederasyon gibi unsurlara rastlandığı halde aristokratik bir tabakalaşmaya rastlanmamaktadır. İkincisi; Osmanlı, şeriata dayalı sunni otokratik bir devlet de değildir. Kuruluşu ile Bizans ve Rumeli Slavlığına yönelik gelişme göstermiştir. Uç mıntikalarda savaşçı dervişler bulunmaktadır ama Osmanlı dünya İmparatorluğunun din üzerine kurulmayacağını da bilincindedir. Hatta Osmanlı'da dinsel hoşgörü, şartlardan biridir. Sunni Müslümanlık ise devletin çıkarları için çalıştırılmıştır. Üçüncüsü; Osmanlı İmparatorluğu, talancı bir anlayışına dayanmamaktadır. Osmanlı, Rum-Bizans topraklarına talan değil adalet, hoşgörü, eşitlik götürmüştür. Dördüncüsü; Osmanlı despotik bir devlet değildir. Osmanlı'nın despotluğunun Batı'daki çıkarlara dayanan sınıfsal despotluktan daha fazla olduğunu söylemek mümkün değildir. Beşincisi; Osmanlı'da Marx'ın sözünü ettiği Doğulu merkezi devlet özelliği olan kölelikten söz edilememektedir. Zaten Osmanlı'da insanın insan tarafından ya da sınıfsal sömürsünden söz etmek mümkün değildir. Sivil Devlet ve orduda yer alan hür köleler bulunmaktadır. En yüksek devlet memuru olan sadrazam da devşirmedir ve bu makam sonraları Anadolu halkına da açık olmuştur (Tahir, 1992b: 411-416). Kemal Tahir'e göre "*Osmanlı, tipik bir Doğulu devlettir*"(1992b: 414).

Kemal Tahir, Osmanlı Devletini, kuruluş ve yükseliş dönemlerinde ilkel bir despotizmin tersine "*altın çağ*" ını yaşadığını ifade etmekle beraber, adli düzenin varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre, Osmanlı'da yozlaşma, batılılaşmayla başlamaktadır (aktaran Köymen, 2007: 66). Osmanlı'da bireysel mülkiyetin toplanmaması konusu ile ilgili olarak; Devletin "*Kerim Devlet*" ya da "*Hayırlı Devlet*" olarak "*toprağın belli ellerde toplanmasının önlenmesi*" ni uzunca bir süre başarıyla uyguladığını ifade etmektedir (Tahir, 1992b: 248).

Osmanlı Devleti'ni her ne kadar feodal yakıştırmalarından uzaklaştırmış olsa da tüm özellikleriyle ATÜT'e uygun olarak açıklamak da mümkün değildir. Mülkiyetin devlette olması ve devletin genel ihtiyaçları karşılaması gibi konularda

benzerlik gösterse de ATÜT'le tanımlanamayacak durumları da mevcuttur. Osmanlı toplumu artık göçebe özellikler göstermemektedir. Ayrıca Devletin Despot olarak açıklanması ise gerek despotizmin özellikleri bakımından gerek Kerim devlet nitelikleri ve idari yapısıyla tartışılırdır.

2.2. OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ

Osmanlı Devletinde modernleşme hareketleri, toprak kazanmanın yerini Balkanlarda toprak kaybetmeye bırakmasıyla, zaruri olarak 17. yüzyılda duraklama döneminde başlamıştır. Şerif Mardin'göre, *“Gerilemenin dehşet verici bir biçimde farkedilişi bütün Osmanlı reformlarının gerisindeki itici gücü teşkil etmiştir”* (1998: 153-154). Modernleşme ise medeniyetin sahipliğine soyunan Batı'dan aktarılanlarla geleneksel yapıda da değişiklikleri beraberinde getirmiştir.

Gereklilik olarak doğan süreç, Batı'daki gelişmelerin hızlanmasıyla askeri alanda baş gösteren yeniliklere dayalı olarak Tanzimatla beraber yüzünü Batı'ya dönmüş, batılılaşma kültür kalıplarının kopyala-yapıştır formatıyla oturmaya çalışılmıştır. Özellikle beyaz Türklerde dönemin Jön Türkler esintisiyle edebiyatta da hicivlerle dile getirilmiştir. Şerif Mardin, Recaizade Mahmut Ekrem'in *“Araba Sevdası”* romanı baş karakteri *“Bihruz Bey Sendromu”* ile kendisi bir Jön Türk olan Bihruz beyin aslında Türk Toplum yapısıyla hiç de uyuşmayan Batı'lı olma hallerinin tüm suniliğini gözler önüne sermiştir (Mardin, 1992 :35-58). Zamane benzerleri gibi....

Berkes, Türkiye'de batılılaşma serüveninin tümüyle başarılı olmadığını düşünmektedir. Ona göre; *“ister devlet, ekonomi, eğitim ve toplum kurumları alanlarında Batı'dan bir şey alarak eski yapının bir yanına onu takma girişimleri biçiminde olsun, ister ‘kayıtsız şartsız her yanca batılılaşma’” sloganı yürütülmesi biçiminde olsun bu batılılaşma süreci kolay ve tümüyle başarılı olamamıştır.”* Batılılaşma yolundaki temelsiz ve aksak girişimler ve sonuçları ise mevcut bünye içinde feda edilen çok şeyi beraberinde getirmektedir (Berkes, 2003: 28).

Shaw, 17. ve 18. yüzyılda Osmanlıyı canlandırma amaçlı yapılan gelenekçi reformlar döneminde eski düzeni sağlamak amaçlı olarak sert ve kati yollara başvurulduğunu, bu dönem reformlarının önemli ölçüde imparatorluğun

örgütsüzlüğüne müdahale edebildiğini ve yabancıların gönderilmesini sağlayabildiğini belirtmektedir. Bu reformların da kalıcılığından ve devamlılığından söz edilememektedir. Fakat, gelenekçi reformların 19. yüzyıl çağdaş reformlarının önünü açtığını söylemek mümkündür. (Shaw, 1994: 243, 307). 19. yüzyılda liderlerin modernleşme arzusu ile yapılan Avrupai çağdaş reformlar ise imparatorluğun sınırlarının genişliği, Osmanlı'nın iç işlerine müdahale eden büyük güçlerin varlığı, bilgisiz, güçsüz ve deneyimsiz Osmanlı reformcuları, aceleci ve temelsiz bir reform girişimciliği ve mevcut azınlıkların Batılı güçlerce bağımsızlık yönünde etkilenmesi nedeniyle sekteye uğramıştır (Shaw ve Shaw, 2000: 9-10). Shaw'lar, Atatürk ve Osmanlı modernleşmesinin farkını ise Tanzimatçılar ve II.Abdulhamid'in reformları sınırlı idari bir alanda tutmalarına karşılık Atatürk'ün ise reformları toplumsal temellerle bağlantılandırması olarak ifade etmektedir (aktaran Akpolat, 2013: 39).

Akpolat, modernleşme kuramlarını evrimci ve yapısal işlevselci yaklaşımla açıklarken *“Toplumların zorunlu evrim sürecinde canlı organizmalar gibi sürekli devinim haline olan organik yapılar”* olması özelliğine değinmektedir (2013: 13). Spencer, toplumsal işleyişi ve toplumsal yapıdaki gelişmeleri doğa kurallarıyla eş tutmaktadır. Ona göre toplumlar basitten karmaşığa doğru evrilirken kurumlar bir yandan farklılaşmakta bir yandan da yeni temeller üzerinde birbirleriyle bağımlı hale gelmektedirler. Bock'a göre; *“Kurumlar arasındaki bu bağımlılık ilişkisi ilkelerde zayıfken evrim ilerledikçe kuvvetlenir. Toplumlar homojen yapıdan heterojen yapılara doğru evrilirler”* (aktaran Akpolat, 2013; 13).

Akpolat'a göre;

“...batılulaşma ya da batıya eklemlenme çabalarının altında tarihin öznesi-faili olma isteği; batıdan uzaklaşma çabalarımızın altında da ötekimiz olarak kurguladığımızda batı karşısında özne olma isteğimizle biçimlenen zihniyetimiz vardır (Nesne olma acısıyla “ben” in “öteki”nden kopması.) Zihniyetimiz zamanının genişlemesiyle süreklilik arz etmektedir...”(Akpolat, 2013: 44).

Osmanlı'da yenileşme hareketlerini 18.yüzyılda *“Lale Devri”*ne ve ordunun yeniden düzenlenmesi planının içeren *“Nizam-Cedit”*e kadar geriden açıklamalar mümkün olabilmektedir. Her ikisi de isyanla karşılanmıştır (Patrona Halil ve Kabakçı Ali isyanları) Mumcu'ya göre; ayanların söz hakkının varlığının belgesi olan Sened-i İttifak ise 1808'de ayanlıktan gelen sadrazam Alemdar Mustafa

Paşa'nın da uğraşları sonucu Osmanlı padişahının yetkilerini kısıtlayan, ayanları koruyan karşılıklı imzalanmış ilk anayasa olarak tarihte yerini almıştır. (aktaran Kiraz, 2018: 6). Akıllıoğlu'nun belirttiği üzere; Sened-i İttifak Padişah II. Mahmud döneminde ayanlarla yapılan ve padişahın yetkilerinden ödün verdiği bir sözleşme olup Batı'daki örneklerinden farklı olarak yoksul tebaayı korumak, halka kesilen vergi eziyetini engellemek, kamu otoritesi ve devlet yapısını sağlamlaştırmak gibi amaçlar belirlemiş olsa da Mumcu, padişahın yetkilerinin sınırlandırılmasının acaba geçekten mi halk için mi yoksa ayanların devlet otoritesinin boşluğundan faydalanmak için bir girişimi mi sorunsalını ifade etmektedir. Ona göre Ayanlar, *“Osmanlı Devletini Avrupa feodalizmine sürüklemektedir”* (aktaran Kiraz, 2018: 6).) Sonrasında II. Mahmud'un gücünü tekrar toplamasıyla kaldırılmış, çıkan yeniçeri isyanı ile de Alemdar Mustafa Paşa öldürülmüştür. Karahasanoğlu'na göre; 18. yüzyılda gerek açılan elçilikler gerek diğer ülkelere gönderilen elçiler yoluyla dışarıyla bağlantı ve etkileşim kurma yolları sağlanması, tercüme faaliyetleri bilgi ağları oluşturma amacını taşımakta, yabancı uzmanların istihdamı modernleşme hareketleri içinde sayılabilmektedir. Fakat 18.yüzyıldaki modernleşme çabalarının amacına ulaştığını söylemek mümkün olamamaktadır (Karahasanoğlu, 2013: 2-21).

Akyıldız, II. Mahmud, kırsaldan gelen ve şehrin huzurunu ve güvenliğini olumsuz etkileyecek hareketlerde bulunanlar için bir takım önlemler alındığını belirtmektedir. Olumsuzlukları tespit edilen şahısların şehrin dışına çıkarılması sağlanmaktadır. Bu uygulamanın zorluğu nedeniyle de çözüm amaçlı olarak 1829'da İstanbul mahallelerinde muhtarlık örgütü kurulmuştur. Muhtarlar halk temsilcileri tarafından seçilmekte olup muhtarı oldukları bölgenin güvenliğinden, nüfus hareketlerinin takibinden, mahalleye gelip gidenin bilgisini oluşturmaktan sorumlu olmuşlardır. Halk ve devlet arasında bağlantı oluşturmak amacını taşımaktadırlar. Muhtarlık kurumu, 1833'ten itibaren taşrada da oluşturulmuş, vergi tahsiliyle de görevlendirilmişlerdir. 1864'te de ihtiyar heyetinin muhtara eklenmesi sağlanmıştır (Akyıldız, 2013: 61).

Yıldız'ın da belirttiği üzere; II.Mahmud döneminde *“Vaka-ı Hayriye”* adıyla anılan girişimle Yeniçeri ocağı 1826'da kaldırılmış ve ocak mensupları, hatta Bektaşî dergahı üyeleri ve dervişleri cezalandırılmıştır. Bu durum, merkezi politik iktidarın gücünü tekelleştirdiği gibi ordu ve askerlikle ilgili *“manevi bir boşluk”* açılmasına da

neden olmuştur (Yıldız, 2013: 27). Yeniçeri ocağının yerine 17 Haziran 1826'da “*Asakir-i Mansure-i Muhammediyye*” (Hz. Muhammed'in Muzaffer Askerleri) adlı yeni profesyonel bir ordu kurulmuş, 1843 yılından itibaren ismi düzenli ordu manasına gelen “*Asakir-i Nizamiyye*” olarak kullanılmıştır (Yıldız, 2013: 28).

Akyıldız'a göre, Osmanlı Devletinde yaşayan farklı etnik kökenden halklar, milliyetçilik akımının da etkisiyle oluşan talepleri dönemin yenileşme hareketlerini şekillendirmede etkili olmuştur ve bu duruma çözüm niteliğinde Tanzimat Fermanı (Gülhane-i Hattı Hümayun) ın II. Mahmud'dan sonra yerine tahta geçen oğlu Sultan Abdülmecid döneminde 3 Kasım 1839'da ilanı ile farklı din ve etnisite mensuplarını Osmanlı çatısı altında tutabilmek amaçlanmış, padişah, bürokrasi ve halk arasındaki ilişkiler hukuk çerçevesinde yeniden ele alınmıştır; vergiler ve eşit askerlik mükellefiyeti ile ilgili yeni düzenlemeler yapılmıştır. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda iltizam sisteminin halkı zarara uğrattığı düşünülerek herkesten gelirine göre vergi alınacağı ifadesiyle de yeni vergi sisteminin esasları belirlenmiştir. İltizam usulü, 1840'ta kaldırılarak merkezden taşraya *muhasıl-i emval* denilen görevliler gönderilmeye başlanmıştır. Muhassıllar, topladıkları vergileri doğrudan merkezi hazineye göndermişlerdir. Muhassıllık sistemi, çoğu kişinin işine gelmediği için 1842 yılında tekrar iltizam sistemine geçilmiştir (Akyıldız, 2013: 59-60).

Yurdakul'a göre, Tanzimat devrinde naip ve kadı yetiştirmek için kurulmuş olan Muallimhane ise, Osmanlı Medeni Kanunu *Mecelle*'nin de teorik ve pratik eğitiminin verildiği mekteptir. II. Mahmud döneminde yapılan düzenlemelerle geleneksel dini eğitim veren medreselerin yanı sıra yerine yeni ve askeri, musiki ve tıbbi alanda eğitim veren modern eğitim kurumları açılmaya başlanmıştır. Şeyhülislamın idaresi dışında açılan yeni okullar, 1857'de kurulan Maarif Nezareti'ne bağlanmıştır. Bu durumla eğitimin sekülerleştiğinden de söz edilebilmektedir. Zorunlu ilköğretimde (zorunlu olmasına rağmen bu zorunluluk devam ettirilememiştir), sayıları arttırılan sıbyan mekteplerinin üstüne bu mektebi tamamlayan erkek öğrenciler için rüştiyeler kurulmuştur. Kızlar için sıbyan mektebinden sonra devam edecekleri rüştiyeler ise ilk kez 1859 tarihinde İstanbul Sultanahmet'te açılmıştır. Rüştiyelerin sayısı, Maarif Nizamnamesinden sonra hızla artmış ve 1876 yılında 287'yi bulmuştur. Ayrıca yeni iş ve meslek okulları ile Darülfünun, Darüşşafakka ve Mekteb-i Sultani gibi özel statülü okullar, ayrıca

gayrimüslim cemaat ve yabancıların açtığı okullar da mevcuttur (Yurdakul, 2013: 68-87).

Tanzimat Fermanı, idari ve askeri alanda yenilikleri kapsadığı gibi insan hakları konularının Batı'dan sonra Osmanlı'da da ele alınışıdır. Fermenda yer alan can emniyeti, ırz ve namusun korunması, yaşama hakkı ve mülkiyetin korunması ve mülkiyetin tespit edilmesi gibi ifadeler, 17. ve 18. yüzyılda Batı'daki çeşitli haklar bildirgelerinin temel felsefeleriyle ilişkilidir (Doğan'dan aktaran Kiraz, 2004: 258). Fakat Batı'daki örneklerinden farklı olarak halkın içinden değil tepeden inmeci ve dayatmacı koşullara dayanmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat Fermanı halk tarafından kolaylıkla benimsenip kabul edilememiştir (Armaoğlu'ndan aktaran Kiraz, 1975:131).

Kemal Tahir, Tanzimat'ı Osmanlı'da oluşmuş temel kültürel birikimle değil, son dönem yenilgileri ile dış baskılarla istemeden razı olunan bir hareket olarak görmektedir. Esasında, Tanzimat da köklü değişiklikleri getirememiştir. Tanzimat, Osmanlıların Osmanlı'yı kurtarabilmek için giriştiği “*kendini aldatmaya dayanan, oportünist davranışları*”ndan başka bir şey değildir. Ona göre, batılılaşmanın altında aslında Batılı olmayan bir devletin Batı'ya benzeme çalışmaları bulunmaktadır. Bakıldığında Batı ise, ilkel komünizme, köleliğe, feodalizme ve kapitalist sistemi ile burjuva sömürgeciliğe dayanmaktadır (2016c: 195; 2016d: 31). Beşinci aşama olan sosyalizme geçiş ise ihtilale dayanmak durumundadır. Kemal Tahir'e göre sosyalizme sadece Doğu'lu toplumlarda ihtilalsiz geçmek mümkündür (2016c: 198).

Kemal Tahir, Batı'nın kendisi dışındaki toplumları, kendine benzetmek için yani batılılaştırma süreci için “*geri kalmış toplumlar*” yaftalamasına da değinmektedir. Batı'yla aynı tarihsel süreçleri yaşamayan, kültürü, ekonomisi farklı ve kendine göre toplumsal yasaları bulunan Batı'dan farklı toplumlar, Batı tarafından büyük bir “*kandırmaca*” ile geri kalmış olarak ifade edilmektedir (2016c: 202). Kemal Tahir' göre, “*Hiçbir toplum tarihinden koparılmadıkça ve insanları maskara edilip aşağılık duygusuna yüzde yüz düşürülmedikçe sömürge haline gelemmez*” (Tahir, 2016d: 184). Kemal Tahir, Batı'dan teknik buluşlar, metotlar ve sosyalizm dışında alınabilecek bir şey olmadığını belirtmektedir. Bunları da çalışıp hak ederek, kendi toplumumuza uyarlayarak almak şarttır (2016c: 204-205). Ona göre, bir Doğu toplumu olan toplumumuz gelecekteki hayatını kurtuluşunu “*demir*

parçaları” ile değil insandan bekleyerek insancıl tarafla sağlayacaktır (2016c: 244).

Geri kalmış ülkeler olarak ifade edilen ülkeler arasında ATÜT biçiminde yaşamış toplumlar çoğunluktadır. Kemal Tahir’e göre bu toplumların batılılaşmaya çalışması “*çıkılmazda debelenmekten*” başka bir şey değildir, hatta geriliktir. Batı, kişisel mülkiyet sistemi ile insanın insanı sömürsünden başka bir şey yapmamaktadır. İnsanın kendisinden, yarattığı araçlardan, ürününden yabancılaştırarak sömürsünü yıllarca sürdürmüş, “*bugün açıktan açığa insan eti yiterek geçinir bir canavar haline gelmiştir*” (2016c: 207).

Kemal Tahir, ayrıca genelleştirici, kapsayıcı ifadeleri aslında birbiriyle farklı aşamalarda olan toplumların farklılıklarının görmezden gelinerek “*bir çuvala konularak*” bir arada sömürsü için bir araç olarak görmektedir. Esasında eğer erken bunamaya yakalanmamışsa hiçbir toplum geri kalmış değildir. Ona göre, geri kalmışlığın nedeni iç ve dış sömürdür, talandır (Tahir, 2016c: 209).

Osmanlı Devletinde modernleşme hareketleri aslında toplumsal yapının kendi içinde süregelen bir yöneliminden çok Batı’nın, gücünü ve kültürünü dünyaya dayatma sürecinin sonuçlarındandır. Kendini medeniyetin sahibi olarak gösteren Batı, dünyanın geri kalanını medeniyetten uzak olarak yaftalayarak medeniyete giden yolun batılılaşmadan geçtiği iddiasındadır. Bu iddiada ise oldukça inandırıcı ve ikna edici olmuştur. Bu durumda Batılı olmayan toplumların batılılaşması ancak kendi kültürlerinden tavizlerle mümkün olmaktadır. Bu durumda batılılaşmanın ise çatışma içeren, zor bir süreci beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Osmanlı Devletinde öncelikle askeri alanda sonra iktisadi alanda var olan modernleşme girişimleri ve hareketleri toplumsal yapıda değişikliklere de neden olmuştur.

2.2.1. Merkez-Çevre İlişkileri

Osmanlı Devletinde saray ve çevresi ile halkın kopukluğunu destekleyen tezler merkez ve çevre farklılığı ile çatışmasını ifade ettiği gibi köy ve kentte büyük ve küçük gelenek ikiliğini de ayrıca ele alınmaktadır. Söz edilen ayrımın modernleşme dönemine de yansımaları olmuş, farklılaşma daha da çok artmıştır.

Niyazi Berkes, Osmanlı devlet ve iktisat yapısının son iki yüz yılındaki değişim ve gelişimleri ele alarak devlet ve halk arasındaki keskin kopukluktan söz

etmektedir. Ona göre, “*Bu sistemde devlet toplumdan ayrı, hakimiyet sahibi ve onun üstünde olan bir kurumdur. Bu kurum toplumun her yanına ve bu arada doğal olarak toplumun ekonomik hayatına hükmeder*” (Berkes, 2016: 13). Şerif Mardin, de her ne kadar ulus devlet olma sürecinde uzlaşma yaşanmış olsa da Osmanlı’da merkez ve çevre ilişkileri teziyle kopukluğu desteklemektedir. Ona göre, Osmanlı ve çevresi sürekli çatışma halindedir. Bu durumun en genel yönü ise, dağınıklığın ve düzensizliğin devamlılığıdır. Osmanlı Devleti, merkezden oluşturduğu ve merkezi denetime tabi olan ordudaki başarısını toplumu da bu “*çember*”e alarak göstermesi tartışmalıdır. Merkez ve çevrenin kopukluğu Türk siyaseti üzerinde de uzun zaman oldukça etkili olmuştur. Bu kopukluğun nedenleri ise; imparatorluk öncesi bir soylular zümresinin varlığı ve merkezin bu zümreye karşı olan “*kuşku*” bakışı, taşranın “*din sapkınlığının fesat yuvası*” olarak görülmesi, merkezin imparatorluğa yeni katılan unsurlarla bağının çeşitliliği de göz önüne alarak gevşek olması olarak sayılabilmektedir. Yerleşik-halk göçebe kopukluğu ve ayrıca merkezin kültür üstünlüğü ve halkın bu kültür ayırımına maruz kalması, merkezdeki kültüre ulaşamaması olarak ifade edilebilmektedir (Mardin, 1990: 31-33). Osmanlı Modernleşmesi, sürecinde merkez-çevre ilişkilerinde bütünleşme çalışmaları söz konusu olmuş çevrenin mozaik yapısı düzene getirilmesi gerekli görülmüştür. Merkez ve çevre kopukluğundan modernleşme sürecinde de söz etmek mümkündür. Mesela modernleşme döneminde modern eğitime geçilirken taşradakiler modern eğitime ya ulaşamamışlar ya da tercih etmemişlerdi. 1903 yılında gelişmekte olan Konya’da modern orta eğitimde 1963 öğrenci varken medreselerde 12000 öğrenci eğitim görmekteydi (Mardin, 1990: 45). Türkiye’de kültürel hayatın ve kitle iletişim araçlarının modernleşmesi büyük ve küçük kültür arasındaki farkı açmıştır. Merkez modernleşirken çevre, gelenek ve din gibi değerlere sarılmaktadır. Cumhuriyet döneminde de bürokrat sınıf, köylülerle bütünleşme konusunda yetersiz kalmıştır. Zaten yetersiz olan kaynakların da eğitime ayrılan bölümü merkezde gerçek Kemalistlerin yetiştirilmesine harcanmıştır. Mardin’e göre toplumsal düzenlemelerin tepeden inme ve bütünleştirmekten mahrum yapısı ise Osmanlı’da da Atatürkçü programda da benzer özellikler göstermektedir (Mardin, 2016: 52). Demokrat partinin iktidara gelmesi de yine bu kopukluğun halktaki rahatsızlığı sonucudur. “*Yeni parti, köylüye hizmetler getireceği köylünün gündelik sorunlarını siyasetin*

gerçekte konusu olarak ele alacağı, Türkiye'yi bürokrasiden kurtaracağı ve dinsel pratiği liberalleştireceği konusunda söz vermiştir" (Mardin, 2016: 57). Ayıca Demokrat parti çevrede etkin olan yöntem olan dine de başvurarak sesini duyurmak konusunda başarılı olmuştur.

Şerif Mardin, kent ve köylülerin ikiliğine "*küçük ve büyük gelenek*" arasındaki ayrımın sosyal yapı içinde sosyal yapıyı düzenleyen ve sürdüren süreç olarak kültürel ve politik yönüyle beraber iktisadi yönüne de dikkat çekmiştir. Bu ikilik "*merkez-çevre*" ya da Tütündoğan'ın söz ettiği dildeki ikilikte de kendini göstermektedir, zira Divan ve Halk edebiyatı arasındaki farklılaşma göze çarpmaktadır. Mardin, Ziya Gökalp'in bu durumu Türklerin (modernleşme sürecinde) kendi kurumlarını yükseltmek (geliştirmek) yerine yabancı milletlerin kurumlarını itina ve onlardan yapma bir medeniyet olarak terkip etmeleri durumuna bağlamaktadır. Gökalp, büyük ve küçük gelenek arasındaki sınırın, yani bu ayrımın derinliğin resmi/halk lisanı, resmi ahlak/halk ahlakı, resmi teşkilat/halk teşkilatı asker/reaya ve kültürel olarak da avam/havas ikilikleriyle görünür olduğunu dile getirmektedir (Mardin, 1992: 23). Modernleşme sürecinde toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanır ve oluşan yeni fonksiyonlarla yeni alışkanlıklar oluşmuştur. Mardin, Karl Deutsch'un da ifade ettiği "*toplumsal seferberlik*" yaklaşımında modernleşme sürecinde birbirleriyle grift bir yapıda olan sosyal yapıların değişimle beraber yeni araçlarla tekrar toplanıp bütünleştiğini belirtmektedir. Bu noktada birbirine bağlı kurumlar birbirini tamamlamaktadır. Modernleşmeyle beraber iletişim ve ulaşım araçlarının yaygın kullanımı ve gelişmesi ise büyük ve küçük gelenek arasındaki ayrımı azaltmakla beraber diğer bir taraftan da açmaktadır. Osmanlı Devletinde ise büyük ve küçük gelenek birbirleriyle bir bütünleşmeye girmemişlerdir (Mardin, 1992: 26-28). Yönetici seçkinler, halktan bihaber ve kopuk, israf içinde bir yaşam sürerlerken halk ise bu gösterişçi müsriflere karşı hoşnutsuzluklar beslemektedir. Bu ikilik, vergi toplayıcıları ve vergi verenler üzerinden de okunmaktadır. Sultanın ve sarayın etrafında toplananlar yani askeri ve bürokratik kesim ile din adamları vergi toplayıcılarını; çevrenin hayatını sürdüren aşiret, köylü, alt sınıf ise vergi ödeyicilerini ifade etmektedir. Buradaki iktisadi ikilik kültürel ikiliği beraberinde getirmekte, vergi toplayan saraya yakın kesimin dili Osmanlıca vergi veren halkın dili Türkçedir. Tanzimat sonrası aşırı batılılaşmanın

etkileri Türk romanının dan da izlenebilmektedir. Konular, daha çok kadının toplumdaki yerinin değişmesi ve üst sınıf erkeklerin batılılaşması üzerine odaklanmıştır (Mardin, 1992: 30-31).

Osmanlı Devletinde alışkanlıklara dönüşen toplumsal pratikler geleneği yaratmış ve gelenek ise dinle bütünleşmiştir. Zamana göre yeniden uyarlanması gereken toplumsal değerler ise değişim karşısında katılma eğilimi sergilemektedir. Geleneğin kapsamında yer alan toplumsal değişmelerin yer edinmesi için zaman gereklidir, hızlı ve köklü değişmeler ise dışarıdan müdahale yoluyla uygulanır ve bu durumun uyumsuzlukla karşılaşması olasıdır. Müdahale ile tepeden yapılan değişmeler, değişme taraftarı olmayan birey ve toplumlar tarafından dini sebeplerle olumsuz karşılanabilmektedir. Berkes, Osmanlı Devletinde beka amacıyla kaçınılmaz olan “*yabancı ve aykırı*” görülen Batı’yla karşılıklı ilişkilerin aslında hiç olmadığından söz etmenin de mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre; “...*bu yabancılığa ve aykırılığa karşıt bir biçimde geniş bir ilgi alanı ortaya çıkmıştır. Osmanlı düzeninin bozulması da bu ilişkilerin sonucudur*” (Berkes, 2003: 37). Çağdaşlaşma hareketlerinde geleneğe ve dine sarılma reflektif bir hareket olarak alışılagelmiştir. “*Cumhuriyet döneminde birçok eski kafalılar fes giymenin bir din sorunu olduğunu sanmışlardır. Hâlbuki bir yüzyıllık süre önce (II.Mahmud döneminde) fes giymeyi de dine aykırı sayanlar olmuştur*” (Berkes, 2003: 197). Çağdaşlaşma karşısında tepkisel olarak oluşan blok, “*dinciler*” asrılık, çağın gereklerine uymak anlamındaki laikliği züppelik, köksüzlük ve dinsizlik olarak olumsuz ifadelerle başvurmuşlardır. Berkes’e göre ele alınması gereken “*kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma*” olmalıdır (Berkes, 2003: 19).

2.2.2. Kültür Değişmeleri

Modernleşmeyle beraber kültür unsurlarında yaşanan değişiklikler, maddi ve manevi kültürü farklı olarak etkilemektedir. Özellikle sosyal ilişkilerin öncelik taşıdığı köylerde manevi kültürde yaşanan değişimlerin değişimi kolay kabul görmemekte ve sağlanamamaktadır.

Mümtaz Turhan’ göre, kültür; bir topluluğun sahip olduğu maddi ve manevi değerler bütünü olup kapsamında topluluğa dair bilgi, ilişki, değer ölçüsü, görüş ve

zihniyet ile davranış şekillerini barındırmaktadır (1987: 48). Turhan, “*Kültür Değişimleri*” nde köy ve kentin kültürel değişimlerine değinmekte; “*kültürün biyolojik ihtiyaçlardan doğduğunu*” ama sonradan “*kültürün de yeni ihtiyaçlar doğurduğunu*” belirtmektedir (1987: 42). Ona göre batılılaşma da bir “*kültür değişimi*” dir (1987: 47). Yeni kültürel unsurlar ise var olan kültürün içinde anlam ve şekil değiştirmektedir. Kültür ise önce şehirde mecburi olarak sonra köyde serbest olarak kendini göstermiştir. Turhan, serbest kültür değişimini tercih eder, çünkü serbest kültür değişimi yerine yenisini koyarak olgunlaşır ki bu durum hızlı toplumsal dönüşümler sonucu oluşan anomik süreçlerin varoluşunu engellemektedir. Topluluk kimliğini kaybetmeden değişim geçirmektedir. Kültürel değişim vuku bulduğu kültürün içinde senteze uğrar. Turhan; maddi ve manevi kültürde ortaya çıkan değişimleri ele almaktadır. Ona göre, maddi kültür görünen ve kullanılan maddi unsurlar üzerinden açıklanırken işe yaraması yani teknik bilgiye dayalı olması ve topluluğun zihniyet şemalarına aykırı olmaması önemlidir. Turhan’a göre; manevi kültür ise sosyal ilişkilerde, tutum ve zihniyette ve sosyal yapıda görülen değişikliklerdir. Değişime direnen manevi kültürdür (1987: 79-82). Köylü altyapısı bulunmayan tepeden baskıyla gelen kalkınma tedbirlerini reddetmektedir. Ama köylü dikkate alındığını fark ederse işbirliğinden yana olacaktır. Kalkınma yolunda engel köylü değil aydındır ona göre (Akpolat, 2014: 339). Turhan’ın dikkatini çeken bir diğer konu da köylünün çiftçiliği sadece bir geçim aracı değil, bir yaşam biçimi, kültür olarak benimsemesidir (1987: 79-82). Modernleşme sürecine bakıldığında batılılaşma kapitalistleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Oysaki Türk toplumu kolektivisttir. Manevi unsurlar önemlidir. Köyün maddi olduğu kadar manevi kalkınması da önemlidir fakat öğretmen-imam tezatı köylerden yansıyandır. Turhan, buna çözüm olarak ilahiyat lisesi mezunu imamların öğretmenlik yapmasını savunmaktadır. (aktaran Akpolat, 2014: 334). Ona göre, kalkınmanın yolu ne tahsil ne köy enstitüleri ne nüfus yoğunluğu ne de toprak reformudur. Bir ülke kendi koşullarını bilmelidir ve değişiklikleri de uyarlamalıdır. Kalkınma, mevcut koşullar, “*ihtiyaç*” lar ve amaçlar göz önünde bulundurularak belirli bir plan kapsamında yürütülmelidir. Toplumsal değişimin hareket noktası ve amacı bilimsel kalkınmadan ziyade milli kültürü korumakla olmaktadır (aktaran Akpolat, 2014: 336-337). Turhan; dinin insanın açıklayamadığı olaylar karşısında duyduğu aczi, korkusunu

tatmin etme ve sosyolojik olarak da bir topluluğu bir arada tutma işlevinden söz etmektedir (aktaran Akpolat, 2014: 327-328). Türkdoğan, ise R. Tapper'in dinin iki sosyal görevi olduğu açıklamasına değinir. Biri, hayata duygusal anlam katan etik anlayışı, ölümden sonra selamete ulaşma ve bir yaşam beklentisi; diğeri toplumsal dayanışma sağlayan kültürel norm ve değerlerin kaynağını oluşturan kamusal görevi. Ayrıca Türkdoğan dine savaş açmanın yerine halk(volk)-islamın modern değerlere uyarlanması gerektiğini belirterek dini değerleri toplumdan soyutlayan, onu laiklik karşısı gören ülkelerde toplumsal kirlenmenin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir (Türkdoğan, 2015: 688, 689).

Osmanlı devletinde duraklama döneminde mecburi olarak başlayan modernleşme hareketleri için bir milat belirlemek güçtür. Osmanlı toplum yapısı açıklamalarında sözü geçen saraya yakın olanlar ve çevredeki halk ilişkilerinin farklı nedenlerle kopukluğu modernleşme döneminde daha da belirginleşmiş, geleneksel yaşam biçimini sürdüren halk, yeniliklere karşı dine ve geleneğe sarılma gibi tepkiler göstermiştir. Modernleşme döneminde taşra ve köyler her ne kadar Türk insanının özünü oluşturuyor olsalar da karanlıkta kalmış özümselememiştir Modernleşme, sadece toplumun görünen üst kesimlerinde vücut bulmuş ulaşım ve iletişimin de henüz gelişmemiş olması nedeniyle Anadolu'da toplumsal değerlere karşı bir hareket olarak algılanmasına da neden olmuştur.

Modernleşmenin krizleri, tepeden inmece haliyle maddi değişikliklerden çok manevi değişikliklere de başlamaktadır. Değerlerin yerinden oynaması birey için ürküntü vericidir ve dirençle karşılaşması muhtemeldir. Halk toplumsal alanda modernleşmeye yetişemediği anda modernliği gelenek ve din dışı olarak algılamaya başlamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE TOPLUMSAL YAPI VE DEĞİŞME

İbni Haldun’a göre, “*göçebe hayat*” olarak söz ettiği köy ve köylünün özellikleri:

- “1. *Göçebelik şehir hayatından öncedir.*
2. *Göçebeler, şehir ahalisine nispetle hayır ve iyiliği kabule daha yakın bir haldedir.*
3. *Göçebeler şehir ahalisine nispetle daha şecaatlidir.*
4. *İnsanları, birbirine yardım ederek ve birbirilerini koruyarak kuvvet ve kudret kazanmaktadırlar*” olarak sayılabilmektedir (1990: 302-330).

Köy, ekonomisi tarıma dayalı, geniş aile ve komşuluk gibi geleneksel ilişkilerin var olduğu, öteki topluluklardan ayrı coğrafi ve ekolojik alana yerleşmiş, kendine özgü işgücü, toplumsal örgütü, özel bir adı ve tarihi bulunan kentten az nüfuslu ve kentten farklı yapısal özellikler gösteren birliklerdir (Arı, 1985:27).

Mustafa Kemal Atatürk, 1 Mart 1922’de millet meclisinin açılış konuşmasında; “*Türkiye’nin sahibi ve efendisini köylüler*” olarak ifade etmiştir. Ona göre; yoksulluğun nedeni bu gerçeği bilmemekten kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Atatürk: “*Ulusumuz çiftçidir,...., köylünün emeğinin sonuç ve verimlerini kendi çıkar ve yararı adına son ölçüsüne vardırarak ekonomik siyasetimizin temel özüdür.*” diye belirtmiştir (Ambarcıoğlu, 1973: 5).

3.1. TÜRKİYE’DE KÖY GERÇEĞİ VE KÖY KALKINMASI

Osmanlı zamanında kendi halinde ve merkezden kopuk olarak konumlanan ve yaşayan köy ile köylü, modernleşme ve erken Cumhuriyet döneminde ele alınmaya başlamıştır. Köye yönelik ilk farkındalıklar, edebi eserlerde kendini göstermiştir. Ama köy bu ilk eserlerde henüz arka planı oluşturmaktadır. Köye dair sorunların da ele alınması Cumhuriyet döneminde başlamıştır ve yine edebiyat eserlerinin konusunu oluşturmuştur.

Kurt’a göre, Türkiye’de köy sorunu modernleşme döneminde ele alınması gerekliliğiyle kendini göstermiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası edebiyat yazınında yerini almıştır. Her ne kadar Tanzimat döneminde Nabızade Nazım’ın “*Karabibik*” (1890), Ebubekir Hazım Tepeyran’ın “*Küçük Paşa*” (1910) gibi

eserlerinde yer almış olsa da köylünün farkedilişi, Kurtuluş Savaşı döneminde olmuştur. Savaş Milli Mücadele ile Anadolu'nun gücünü ortaya koymuştur. Ayrıca, İstanbul hükümeti ve işgalcilerin köylü halkı kendi tarafına çekmesinin önüne geçilmesi için mutlaka üstüne düşülmesi gereken bir sorun olmuştur (Kurt, 2003: 53). Ne var ki oluşturulan çözüm önerileri aydın ve halk kopukluğunu her defasında gözler önüne sermektedir. Aydınlar köyü pastoral şiirlere konu olan bir romantiklikle görmektedir. Köy romantizmi ile gerçekçiliği her zaman ele alınması gereken bir çelişkiyi oluşturmaktadır. Kurt'a göre 1924 yılında yürürlüğe giren "*Köy Kanunu*" her ne kadar köy sorununa kapsamlı çözümler getirmeyi amaçlasa da köyler için köklü bir değişiklik yaratamamıştır (2003: 54).

Sencer'e göre, Türkiye tarihinde köyün ve köylünün dikkatleri çekmesi öncelikle Kurtuluş Savaşı ve Anadolu insanının mücadelesiyle başlamış, köylerde yaşayanların sayısının nüfusa göre oranının fazlalığı sonucu demokrasi ile de artık köylünün sesini duyurmasıyla öncelikler arasında yerini almıştır. Türk aydını için bu süreden sonra köye yönelmek artık bir gerekliliktir. Sencer, köy ve köylünün edebiyat yazınında da yer alması ve köy romanının oluşmasını köyün bu "*aktüel*" durumuna bağlamaktadır (1962: 240). Sencer, 1950 yıllarından itibaren halkın çoğunluğunu yaşadığı köye yönelimleri ele almaktadır. Türk köyü, özellikle Cumhuriyetten sonra yazın alanına girmiş ve bu durum sonrasında düşünce hayatına girmesini de beraberinde getirmiştir. Sencer, Osmanlı İmparatorluğunda köylünün savaşlar ve vergilerle sömürüldüğünü dile getirmektedir (1962: 224). Sencer'in ifadesiyle, "*Anadolu, devletin dinmez savaş tutkusunun kanıyla beslenmiştir. Türk köylüsü, Osmanlı ihtişamını emeğiyle sulamıştır.*" ama kendi kaderine terkedilmiştir. Ona göre bu durumun sorumlusu Türk aydınıdır (1962: 224). Köy sorununa Türk aydınının ilk ciddi yaklaşımı Kadro Hareketi ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu "*Yaban*" (1932) ile olmuştur. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun bu hesaplaşmayı dile getirdiği hüsrana dair izler taşımaktadır:

"Bu viran ve bu yoksul insan kitlesi için ne yaptın? Yıllarca, yüzyıllarca onun kanını emdikten sonra ve bir posa halinde, kanını toprak üstüne akıttıktan sonra, şimdi de gelip ondan tiksime hakkını kendinde buluyorsun. Anadolu halkının bir ruhu vardı, nüfuz edemedin. Bir kafası vardı, besleyemedin. Üstünde yaşadığı bir toprak vardı, işletemedin. O, katı toprakla kuru göğün arasında bir yabancı ot gibi bitti. Şimdi elinde

orak buraya gelmişsin, ne etkin ki ne biçeceksin?”(aktaran Sencer, 1962: 230).”

Yaban’daki bu çıkış, sorunun Türk aydınında olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Bir aydın hesaplaşmasıdır. Türk köyü ve köylüsünün “tiksinilecek” durumunun sorumlusu kendi vatanının dibine indikçe yabancılik hisseden Türk aydınıdır. Yakup Kadri bu durumu şöyle ifade etmektedir. “*Mektep görmüş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark, bir Londralı İngilizle bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür*” (2002: 181).

Mahmut Makal - Bizim Köy (1950) yayımlandığı dönemde oldukça ses getirmiştir. Köy Enstitüsü mezunu bir öğretmen olan Makal, Konya Aksaray’ın 130 hanelik Demirci köyünde öğretmen olarak yaşadıklarını coşkulu bir dilden farklı köy hayatından sahnelerle yakınma olarak aktarmış, dikkatleri köy gerçeğine çekmiştir. Kendisi de yakın bir Aksaray köylüsü olan Makal, eserinde yer yer kendi köyüyle de karşılaştırmalı olarak köyün toplumsal gerçekliğini, Anadolu insanının halini ifade etmiştir. Köylünün fakirliğini, çaresizliğini, cehaletini anlatmaktadır. Tarım, çoğunlukla tahıla dayanmaktadır. Beslenmeleri yazdan sakladıklarını kışta yetirebilme sürecidir ve yetersizdir. Yazın mevsimlik sebze, kışın bulgur yenilmektedir. Bunların yanı sıra gıda olarak; fasulye, patates, bağı olanın pekmezi, davarı olanın yağı lüks olarak tüketilmektedir. Kuru ekmek ise gıda tükendiğinde baharda otların çıkmasını beklerken yemek zorunda olduklarıdır (Makal, 2019: 17-18). Köylüler, cehaletin sonucu olarak ilk fırsatta en yakınlarına bile düşman olabilmektedirler (Makal, 2019: 21). Ayrıca yetersiz beslenme, “*suyun pis oluşu*”, salgın-tedavi edilmeyen hastalıklar nedeniyle çocuk ölümlerine de sıkça rastlanmaktadır (Makal, 2019: 46). Evler kiler, ahırılık ve samanlıkla içiçedir. Hatta birbirlerine bile karışabilmektedirler (Makal, 2019: 38). Ekmek pişirmekte kullanılan tandır ise evlerin içindedir ve başlıca yakıt olan tezeğin yanmasıyla evi ısıttığı kadar ayakta duranların yere çömelmesini gerektirecek kadar çok duman çıkarmaktadır. Bu nedenle Makal, tavandan küçük pencereli evlerin duvarlarının zift olduğuna değinmektedir. Makal. Tarım Kredi Kooperatiflerinin ise faydasından çok zararından söz etmektedir (2019: 58). Çünkü köylü aldığı paranın geri ödemesini düşünmemekte, faizle büyüyen borç belini bükmemektedir. Öküzleri ise güvenceleridir. Hastalıkları, kayıpları felakettir (Makal, 2019: 42). Köylüler saati ise güneşten

bilmektedirler. “Gerçi, Keleş Hoca’nın külüstür bir saati yok değil; ama ona başvurmak kimsenin aklından geçmez” (Makal, 2019: 61). Temizlik, ise önemli bir sorundur Demirci köyünde. Ahırda, hayvanların arasında, ocakta ısıtılan az bir suyla soğukta yıkanmaktadırlar. Tuvaletler evlerden uzak, ortak kullanım için, çevresi kısmen kapalı içinde çukur açılmış yerlerdir (Makal, 2019: 63-64). Takma ad kullanımı ise o kadar yaygındır ki köylüler kütükte yazılı isimlerini artık hatırlamamaktadırlar (Makal, 2019: 66-67). Kadınlar ise uygar yaşamdan tam tersinde konumlanmış, konuşmaya hatta erkekle aynı hizada yürümeye bile uygun görülmemektedirler. Bir nebze değer gördüğü an ilk evlendiği zamanlarda ki genellikle 15 yaş altında dişilik yönleri nedeniyledir (Makal, 2019: 72-73). Köylüler, çareyi dinde görmektedirler, batıl inançlar fazladır. “Ocak” ların derde derman olduğunu düşünmektedirler (Makal, 2019: 91). Hatta çocuklarını eğitimleri için öğretmendense köye gelen bir hafıza teslim etme istekleriyle onu dışlamaları bir taraftan yaşadığı yokluk ve zor hayat koşullarıyla birleşince Makal için umutsuzluğa dönüşmüştür:

“Şimdi hafızın elleri ayakları öpülüyordu kesinkes. Herkes hoşnuttu...İyi ama, ben neciydim burada?... Şimdi büyük kentlerde radyolar çalışıyordu. Lokantalar, kahveler doluydu. Karınlar toktu, keyifler yerindeydi. Şimdi “Vatan... Millet... Sakarya...” diye söylevler çekiliyordu. Kim bilir nereelerde, köy davasının hızlı adımlarla ilerlediğini anlatıyordu belki bir konuşmacı...Ve kara kuvvet koşar adımlarla ilerlediğini anlatıyordu yolunda yürüyordu. Kimsenin haberi yoktu bundan, kimsenin umurunda değildi bu...” (Makal, 2019: 102-103).

Mahmut Makal, ayrıca köyde eğitim denilince ilk akla gelenin dini eğitim olduğunu, modern eğitimin belki askere gidince mektup yazmak için okuma yazmadan sınırlı olduğunu da ifade etmektedir. Okul için “salma” toplanma yönünde emir gelmiş olmasına rağmen köylüler bu konudan oldukça isteksiz kalmışlar ancak hacizle biraz eşya toplanabilmiştir (Makal, 2019: 112).

“Bizim Köy” yayınlandığı dönemde köy romanları akımının başı çektiği ifade edilmektedir. Orhan Kemal, köy romanlarının çıkışını ve “Bizim Köy”ü Demokrat partinin tezi olan bir açılım romanı olarak değerlendirmektedir. Ona göre, tam da Demokrat Parti’nin köyle ilgili söylemleri dönemine denk gelmesi Mahmut Makal’ın şansısıdır (Tükel, 1960: 69).

Sencer’in belirttiği üzere; romanda yer alan köy, köy incelemelerinin artmasını da beraberinde getirmiştir. Amerika’da eğitim görmüş bir aydın olan

Nusret Köymen ütöplast ve aslında halkı tanımadan köy kalkınması için kitap ve broşürlerle bilgilendirmeyi önemsemiş, gençlerin yazları köylere giderek çalışmalarda bulunması için projeler üretmiştir. Nusret Köymen gibi ölkücü reformist İ.Hakkı Tonguç da köye yönelme hareketlerinde başı çekenlerdendir. O, Osmanlı Devleti döneminde köylünün ve çiftçinin aydınlar ve bürokratlar tarafından sömürölüp yoksul bırakıldığını; köylerin yıkıntı alanları haline geldiğini ifade etmektedir. Meşrutiyet sürecinde de bu durumda değışiklik olmamıştır, çünkü yönetim kadrolarının halka ilişkisi yoktur (Sencer, 1962: 231-232). Cumhuriyet sürecinde de köyün anlaşılmasını geciktiren bir talihsizlik devam etmektedir. Tonguç, köyün her işe temel olması gerekliliğinden söz ederek köyün ve köylünün anlaşılmasının ve kalkınmasının önemini belirtmektedir. Sonuçta, Tonguç'un köy enstitülerine esas olacak düşüncesi; köylüleri genel, klasik eğitim dışında kendi ihtiyaçlarını da karşılayabilecek çok yönlü bir eğitimin verilmesi gerekliliğı olmuştur (aktaran Sencer, 1962: 233).

Köye yönelik çalışmalar her ne kadar başlarda edebi ve romantik eserler olsa da sonradan köy gerçeğinin farkına varılmasını sağlayan eserler yazılmaya başlanmıştır. Aydınlar için, köy manzaraları acı ve utanç doludur. Köy gerçeğinin farkına varılmasının yanı sıra demokratikleşmede köy incelemelerini gerekli kılmıştır. Köyle ilgili akademik ve bilimsel çalışmaların doğuş yeri tam da bu noktalardır.

3.1.1. Köy Kalkınması Projeleri

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde gözlerin köye çevrilmesi ile köyü geliştirmek ve yenilemek için çalışmalar yapılmıştır. Köylerin yapısına mercek tutulmuş, tanımlamaları yapılmıştır. İktisadi, idari, sosyal ve eğitime yönelik planlama ve projeler üretilmiştir. Köyün imkanlarının yetersiz olarak görülmesi nedeniyle daha cazip görünen kente göç, tartışılan bir sorun olmuştur.

Cavit Orhan Tütengil, 1964 yılında Galatasaray Lisesinde yapmış olduğı “*Türkiye’de Köy ve Aydınların Tutumu*” na ilişkin konuşma metninde 1960 tarihinde “*Köyler İstatistiğı*” nden alınan veriye göre muhtarlık sayısını: 35,382 olarak belirtmiş olmasına rağmen bazı muhtarlıkların köylerin birleşmesinden meydana

gelmiş olması nedeniyle köy sayısının bunun çok üstünde olduğunu ifade etmektedir (1962: 107). 1960 yılı Genel Nüfus sayımı verilerine bakıldığında nüfusun dörtte üçü köylerde yaşamaktadır (aktaran Tütengil, 1962: 107). Bu durum toplumsal yapı çalışmalarında köyün önemini açıklamaktadır. Bununla beraber köy, birçok sosyal hizmete ihtiyacı olan bir durumdadır. Cami, köy odası, telefon, imam, değirmen, su, kooperatif, pazar, belediye, okul ve öğretmeni olmayan köylerin ihtiyaçlarından oluşan “yok” lar listesi oldukça uzun; köy koşulları ağır, yoksulluk ve güçlüklerle şekillenmektedir (Tütengil, 1962: 111). Tütengil, aydınların köye bakışını ele alırken Ziya Gökalp’ın “*güzide*” lerinin köye yönelmesi için iki nedenden söz etmektedir; halktan harsi terbiye almak için köye doğru gitmek ve halka medeniyet götürmek için köye doğru gitmek (aktaran Tütengil, 1962: 112) Tütengil, Şevket Süreyya Aydemir’in “*Toprak Uyanırsa*” adlı eserinde imamın sözlerine dikkate çekmektedir : “...köyün iktisadi dirliğine el atmadan, Keltepe’ye mektep değil, ya darülfünun açılrsa nafi. Sen köyün dirliğine el at be oğlum, dirliğine bak!...” (aktaran Tütengil, 1962: 114).

Tütengil, köye yönelmede çıkarılan eserleri romanlardaki romantizm, toplumcu gerçekçi yaklaşımlar, nutukçu halkevleri köycülüğü¹ ve sadece eğitim yoluyla kalkınmayı hedefleyen köy enstitüleri çalışmaları olarak kategorize etmektedir. Fakat köy kalkınmasında istenilen sonuçlara ulaşmada tatmin edici neticelere varılmadığı gerçektir. Ona göre Köy Enstitüleri girişim iki şekilde değerlendirilebilmektedir: Birincisi olumsuz, tek yönlü bir kalkınma çabası olarak, köyün sadece eğitim yoluyla kalkınması sonuca götürmemiştir; ikincisi olumlu olarak, fikir ve sanat alanında köylü aydınlar çıkmıştır (1962: 114-115).

Tütengil’e göre köylü ve kentlinin yaşayışı birbirinden oldukça farklıdır. Kıyafet, beslenme, barınma, ulaşım, dil, zihniyet, dünya görüşü, düşünce özgürlüğü, okur-yazar olma (eğitim), iş bilme bu farklar ve intibak sıkıntılarından bazılarıdır (Tütengil, 1969: 23). Tütengil, köy ve kent ikiliğinde tehlikeli gelişme olan köyden kente göç ve gizli işsizliği çözmenin yolunun şehrin kapılarını kapatmak değil, köyde köylüyü iten tarımın, kan davasının, feodal toprak düzenlemelerinin, topraksızlığın

¹ Tütengil bu süreci aydınların köyde yaptıkları bir piknik hali olarak ifade etmektedir (Tütengil, 1962: 114)

karşısında çözüm olarak planlı sanayileşme ve yurt inşasını önermektedir (1962: 117).

Tütengil için Türkiye'nin kalkınmasına köyden başlanmalıdır. Köy sorunlarını, nüfus ve hareketleri, ekonomi (sanayinin hammaddesinin köyden karşılanıyor olması) ve köy-kent ikiliği açısından ele almanın yerinde olduğunu düşünmektedir (1969: 9).

Tütengil, gerek Adapazarı gerek Bursa köyleri araştırmalarında teknoloji ve makinalaşmanın köye gelmesiyle modernleşen köydeki değişiklikleri incelemiştir. Köylerde tarımda makinalaşma ve gübre kullanımı, toplumsal hayatta, sinema ve radyo kullanımı ile boş zamanlar değerlendirme yollarında değişiklikler baş göstermiş; terzilik, ayakkabıcılık, sıvacılık gibi yeni zanaatlar türemiştir. Evlerde halı, koltuk, karyola, porselen tabak, madeni kaşık-çatal, ütü, gazyağı gibi eşya ve gereçler kullanılmaya başlanmıştır. Yapılarda kiremit çatı, pencere tipleri, kerpiç yerine beton kullanımı ile değişiklikler söz konusudur. Köylerin modernleşmesiyle köy-kent ikiliği yumuşamaya başlamıştır. Düğünlerde ve eğlence tarzında değişiklikler (müziksiz düğünden müzikli ve eğlenmeye yönelik), çarık yerine çizme kullanımına başlanmıştır. Gençlerin ise hayalleri kente gitme ve zenginlik haline gelmiştir. Babalarının köyde kalma planlarının aksine oğullarının askerlik görevini yaptıkları sürede tanıştıkları şehir hayatı, köye göre daha rahattır çünkü. (Tütengil, 1969: 15-20).

Cavit Orhan Tütengil'in köy kalkınmasında önemli ilkeleri: köyü tanımak, tek yönlü kalkındırma çalışmalarının yetersizliği, köyün başlı başına bir birim olduğu düşüncesinden sıyrılma, köy-kent ikiliğine karşı ilişkiler bakımından denge oluşturma, köy kalkınmasında tüm faktörlerin bir arada ele alınması, kalkınmada tek tip değil bölgesel özelliklere göre planlamalar yapılması ve en büyük engel cehaletle savaştır (1969: 41-44).

Tütengil'e göre, köyü tanımak için istatistiksel yöntem, monografik araştırma, zaman ve mekan belirtilmesi kaydıyla toplumcu gerçekçi köy edebiyatı yol gösterici olabilmektedir (1969: 38-41).

Ökçün, sanayici, işçi, çiftçi ve tüccarların iktisadi faaliyetlerini canlandırmak ve üretkenliği arttırmak amacıyla hak ve talepleri uygulamaya alınmak üzere İzmir İktisat Kongresi'nde (1923) değerlendirildiğini belirtmektedir. Buna göre; “Çiftçi

Grubunun İktisadi Esasları” başlığı altında çiftçi ve köylünün durumu ele alınmış ve “*Reji İdare*”² usullerinin kaldırılması, köylü ve çiftçilere bedelsiz kitap ve dergi dağıtımı yapılması, köylerde geniş arazilerde tarım derslerinin de verileceği ilkokulların açılması, yüksek ziraat okulunun kurulması, kışlalarda tarıma yönelik eğitim verilmesi, aşarın kaldırılması ve köylere yol yapımı” karara bağlamıştır (aktaran Sağlam, 2016: 223).

Sağlam’ın da belirttiği üzere yayınlandığı tarihte köyle ilgili düzenlemelerin arasında bir ilk ve modernleşme süreçleri kapsamında olan 442 sayılı “*Köy Kanunu*” (1924) köyün statüsünü oluşturmak, köydeki idari yapıyı oluşturan muhtar, ihtiyar heyeti, köy korucuları, imam, öğretmen, katip ve köy muhtarlığı gibi devlet kadroları ihdasının yanısıra köylüler tarafından yapılacakları da belirlemiştir. Köylünün yapması mutlak olan işlerle isteğe bağlı işler birbirinden ayrılmıştır. İsteğe bağlı işler köy derneğinin çoğunluk oyuyla zorunlu hale getirilebilmektedir. Özellikle köylerde hastalıkların önüne geçmek için olan uygulamalar yapılması zorunlu maddelerdendir (Tuvaletleri ayırma, ahırın evden ayrı bir yerde konumlandırma hastalıklı hayvan karantinası gibi). Ayrıca köy odası gibi ortak kullanım alanları oluşturma da maddelerde yer almaktadır. Kanunlara uymamanın cezası para cezası olarak belirlenmiş, tahsilat işinde de ihtiyar heyeti görevlendirilmiştir. Alınan ceza paraları ile köyün ortak ihtiyaçlarının karşılanması amaçlanmıştır. “*Köylülerin yapmalarının zorunlu veya isteğe bağlı olduğu işler gerçekleştirildiğinde o günkü şartlar içerisinde köylerin yaşanabilir mekânlar haline getirilebileceği düşünülmüştür*”. Düşünce bu olsa da köyün ve köylünün o zamanki vaziyeti isteğe bağlı olan ve zorunlu maddelerin arasındaki büyük farklardan çıkarımlarla uygulanabilirliği zordur hatta olası görülmemektedir. “*Köy Kanunu*” nun maddelerinde alınan tedbirler, Türk köyünün o dönemki durumu hakkında bilgiler vermektedir (Sağlam, 2016: 224).

Köy Kanunu’nun 12. maddesindeki “*Mecburi İşler*” kısmında, köylülerin yapmaları gereken ortak faaliyetler 37.maddede kanunlaştırılmış ve yerine getirmemeleri halinde cezai yaptırım öngörülmüştür. Köy muhtarı ve İhtiyar Meclisi bu faaliyetleri uygulama ve denetlemekle görevlidir. Mecburi işler; özetle, bataklıkları kurutmak, çeşme yapmak, evlerde odalarla ahırları bir duvar ile

² Devletin çöküş sürecinde, II.Abdulhamid döneminde tütün ekim, satış ve ticaretinin yabancı güçlerin himayesine bırakılması. (Kenan Demir, II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Basınında Tütün Tarımı ve Reji Şirketi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2019, ss 419-446.)

birbirinden ayırmak, evlere ve köye üstü kapalı, kuyulu, lağımlı hela yaptırmak, evlerden dökülen pis suların birikmemesi için ark yapmak, köy sokaklarını temiz tutmak ve her evin önünü süpürmek, gübrelikleri köy dışına taşımak, her köyün ortasında yol belirlemek ve köy meydanı açmak, köy odası ve konuk odası yapmak, köyde mescit yapmak, maarif idarecilerinin vereceği örneğe göre mektep yapmak, köye ağaç dikmektir.

Köy Kanunu'nun 14. maddesi de yapılması köylünün isteğine bırakılmış olan faaliyetleri kapsamaktadır. Bunlar da oldukça çarpıcıdır, özetle yapılması istenenler: Köy evlerindeki ahırları odalardan ayrı bir yere yapmak, ev, ahır, hela duvarlarının iç ve dışlarını senede bir defa badanalamak, köy yollarını taş kaldırım ile döşemek, köy mezarlığına gübre, süprüntü dökmemek, mezarlara iyi bakmak, köyde bir çamaşırlık, hamam, pazar ve çarşı yeri oluşturmak, orman yapmak. Bunun haricinde kanun maddesinde köy kalkınması için gerekli olan ortak yardım sandığı kurmaktan, müşterek tarım araçlarından, tarım ürünlerini işleyen atölyelerden, eğitim ve kültür hareketlerine kadar akla gelebilecek her türlü faaliyet kanunun kapsamında yer almaktadır.³

1931 yılında, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) nin 1931'de toplanan III. Büyük Kurultayı'nda kurulan Halkevleri, CHP tarafından 1933-1950 yılları arasında yayımlanan “*Ülkü*” dergisi ve Halkevlerinin şubelerinde hazırlanan 55 kadar dergi ile köyün ve köylünün sorunları ele alınmıştır (Geray'dan aktaran Sağlam, 2016: 224-225). Ayrıca, Ankara ve İzmit şubeleri köyün tarihi, coğrafyası, adet ve geleneklerine ilişkin sorularla “*Köy Araştırmaları İçin Rehber*” çıkarıldığını, köy arşivleri çıkarılmasını amaçlanmıştır. Halkevleri, köylüler için geziler düzenleyerek, pratik konularda eğitmek, ekonomi ve sağlıkla ilgili konularda ilgilenmek, destek olmak gibi amaçlarla faaliyetler göstermişlerdir. “*Halkevleri köycülük şubesi bünyesinde köylerin ekonomik yapıları, tarım ve hayvancılık, köylerin tarihleri, örf ve adetleri, kültürleri ve eğlence hayatları gibi konuları kapsayan monografik çalışmalar*” yapılmıştır (Sağlam, 2016: 225).

Osmanlı Devleti ve erken Cumhuriyet döneminde köylerde yaşayan halkın sayısı kente göre oldukça fazladır. Köylünün ise kutsal bir yere konumlandığı

³ Köy Kanunu. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.442.pdf>. Erişim Tarihi : 07.07.2020

devletin politikalarının merkezinin oldukça dışında kalmıştır. Sağlık, eğitim, temizlik, konut ve üretim imkanları oldukça sınırlı ve hatta yetersizdir. Köy Kanunu, İktisat Kongresi ya da Halkevleri köylerin yenileşmesine ve gelişmesine yönelik olsa da köyün modernleşmesi, köyden kente göç, köye sosyal ve kültürel faaliyetlerin getirilmesi, köy ve kentin bütünleşmesi gibi konularda yüzeysel ve yetersiz kalmaktadırlar. Köylünün uzun zaman içinde kendi kendine oluşturduğu daha çok gelenek, din ve adetlere yönelik alışkanlıklarını ve algılarını değiştirmek kağıtlarda ve uzun konuşma metinlerinde yer aldığı gibi çok da kolay ve sistemli değildir.

3.1.1.1. Köy Eğitim Kurşları ve Köy Enstitüleri

Köy Enstitüleri erken Cumhuriyet döneminde köy kalkınmasının öncelikle eğitimle sağlanacağına dair inançla kurulmuştur. Eğitime yönelik ilk proje değildir, bir sürecin uzantısıdır. Dönemin yapısı göz önünde bulundurulduğunda ayrıntılı bir proje dönemine ihtiyacı olduğu kesindir. Zamanla konuya ilişkin gelişen bir çok ayrıntı Köy Enstitülerini siyasetin konusu yapmıştır.

1935'te köye ve köylüye ağırlık verilen bir politikalar izlenmeye başlandığı süreçte,; Saffet Arıkan, Milli Eğitim Bakanı ve İsmail Hakkı Tonguç ise Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü görevlerine atanmışlardır. İsmail Hakkı Tonguç, bir sonraki Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel döneminde de görevine devam etmiş, Köy Enstitüleri'nin kurucusu olmuştur (Eyyupoglu, 2017: 4).

Altunkaya'nın da belirttiği üzere, ilk uygulaması kararname ile 1936 yılında Eskişehir Mahmudiye Çifteler “*Köy Eğitim Kursu*” olarak yapılmış, sonradan 1937-1944 yılları arasında bu uygulama ülkenin birçok bölgesinde yaygınlaştırılmıştır (aktaran Sağlam, 2016: 225). 1937 yılında “*Köy Eğitim Kurşları Kanunu*” yürürlüğe girmiştir.

Köy Eğitim kurşları sonradan 1940 yılında açılan Köy Enstitülerine dahil edilmişlerdir. İsmail Hakkı Tonguç, köy kalkınması için vatandaş olan köylünün bilinçlenmesini ve sorunların çözüm sürecinde katılımını çok önemli görmektedir. Ona göre, modernleşme görüşlerinin merkezindeki sorun, köy ve köylüyü “*yukarıdan aşağıya ya da halka rağmen halk için anlayışıyla kalkındırmak değil...*”,

“...manalı ve şuurlu bir şekilde köyün içten canlandırılmasıdır...”. (aktaran Eyyupoglu, 2017: 5).

“Köy Enstitüleri Kanunu” 17 Nisan 1940 yılında kabul edilmiştir. Enstitülerin sayısı 1945-1946 öğretim yılına kadar yirmiye çıkarılmıştır. 1948-1949 öğretim yılında ise bir tane daha açılarak bu sayı yirmi bir olmuştur. (Eyyuboğlu, 2017: 6-7). Enstitüler, 1940-1946 yılları arasında en güçlü dönemini yaşamıştır, 1946 yılına kadar toplam öğrenci sayısı 15.523, mezun edilen öğretmen sayısı ise 5,225 olmuştur (İrmak, 2018; 87).

İsmail Hakkı Tonguç tarafından planlaması yapılan hem enstitüler eğitim-öğretim amaçlı, hem de “*modern bir çiftlik*” gibidirler. Enstitü öğrencileri bir yandan kendi yapılarını kendileri yapmayı ve çiftçilik öğrenecekler, diğer yandan da ortak bir üretim ve işbirliği içinde çalışma alanı oluşturacaklardır (Eyyuboğlu, 2017: 7).

Köy Enstitüleri, 27 Ocak 1954’te çıkarılan 6234 Sayılı Kanun’la kapatılmış, yerlerine açılan İlk Öğretmen Okulları da 1974’te öğretmen liselerine dönüştürülmüştür (Eyyupoglu, 2017: 8).

Fındıkoğlu, Kültür ve terbiye tarihimizin “*Maarif Umumiye Nizannamesi*” ile başlayan ve Cumhuriyet devrinde “*Köy Muallim Mektebi*” ve “*Eğitmen Ordusu*” ifadeleriyle devam eden ve 1940 yılında “*Köy Enstitüsü*” adıyla genişleyen eğitim sürecini milli bir dava olarak görmektedir. Belirttiği üzere; 1940 ve 1947 meclis kayıtlarına dayanarak konunun sosyolojik bir mesele olarak ele alındığı kesindir. Köy Enstitülerinin, 1940-1947 yılları arasındaki şekli 1947-1966 yılları arasında düzeltmelere tabi tutulmuş, adı “*Köy Muallim Mektepleri*” ne çevrilmiştir. O, sadece bir isim değişikliği dışında aslında Köy Enstitülerinin yerinde durmakta olduğunu ifade etmektedir. Fındıkoğlu’na göre; öğretmenlik, P. Stirling’in ifadesiyle “*mistik bir medeniyet ve teknoloji misyonerleri*” olmaktan çok asil meslek ve terbiyevi fonksiyonuna bağlayan düzeltmelerle uyarlanmıştır. Fındıkoğlu, köy enstitülerinin yeniden açılması teklifini, tek partiye ilgili siyasi bir süreç olarak değerlendirmektedir ve köy enstitüleri projesini de zamanının maarif vekillerinin önüne geçmiş olan Alman ideolojisine göre Almanya’da yaşamış olan ilköğretim genel müdürü İsmail Hakkı Tonguç’un *arzularına* bağlamaktadır. Fındıkoğlu, Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarına karşı eleştirel bir tavra sahiptir. Köy Enstitülerinde; mezunların köylerde günlük 20 lira ve tarım işine de devam

edebilmesi için geçimlik arazi verilmesi ile ilkel koşullarını, 20 yıl süresince mecburi hizmeti, elışı ve teknik işlerle kültürün göz ardı edildiğini, köylü-kentli ayrımını derinleştireceğini ve ideolojik bir politikaya dayandığını belirtmektedir (Fındıkoğlu, 1965: 65-83).

Köy Enstitüleri, çoğu zaman siyasi çatışmaların da konusunu oluşturmuştur. Irmak, açılmalarındaki politik amacı köyün kalkınmasıyla beraber dinin uzak kırsal alanlardaki iktidarın boşluğunu doldururken elde ettiği hakimiyetini de kontrol altına almak, Kemalizmin yaygınlaşmasını sağlamak olarak belirtmektedir (Irmak, 2018: 91) Irmak, Köy Enstitülerinin kentteki genel bilimsel bilgidan farklı bir şekilde köy yaşamındaki ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak köyde gerekli olan tarım, işçilik ve sanata dayalı bir eğitim öğretim programı olduğunu ifade etmektedir. Öğrencileri, genel olarak kentteki eğitimliler köye gitmeyi tercih etmediği ve gitseler bile hep dönmenin bir yolunu arıyor olmaları nedeniyle köyde kalacak köylü çocuklarından seçilmişlerdir. Irmak, köylü çocukların okuldaki ağır çalışma koşulları ile soğuk ve hastalıklar nedeniyle yaşam şartlarının zorluğuna hatta yaşanan ölümlere değinmektedir. Buradaki konu, ayrıca öğrenci çocukların yaşadığı sıkıntıların bu “önemli dava” için göz ardı edilmiş olmasıdır (Irmak, 2018: 93-100).

Tütengil ise cehaletle savaş kapsamında 27 Mayıs sonrası 97 sayılı Kanunda yer alan geçici maddeyle yedek subayların köylerde öğretmen olarak görev yapmasının faydasına değinmektedir (1969: 26-29). Ayrıca okulu olan ve olmayan köylerin; ilkokul okumuş, okuma yazma bilen ve bilmeyen köylülerin farksızlığı dikkat çekici olup, birçoğu genellikle askerlikte öğrendikleri okumayı unutmuştur. Tütengil, bu durumu eğitim uygulamalarındaki yanlışlara çıkarmakta ve Köy Enstitülerinin amacına yakın bir yaklaşımla “...Ufukları çevrelediği geniş tabiat parçası içinde köylünün yaşayışını sağlayan topraklara, hayvanlara ve bitkilere sırtını dönen, çocukları duvarları arasına hapseden okulun köyün yaşayışına etkisi olur mu? diye sorgulayarak, mevcut müfredat kapsamında verilen eğitimin köylü için faydalı bilgilerden çok klasik “süs bilgileri” ni içerdiğini belirtmiştir (Tütengil, 1969: 68-69).

Köy Enstitüleri, genel uygulanan milli eğitim müfredatından daha farklı, köye yönelik bir eğitim modeline sahiptir. Köylerin canlandırılması ve eğitim yoluyla kalkınması için köylerde öğretmenlik görevini yapmak üzere; köyün içinden, köyü

ve köylüyü tanıyan ve köyde kalmayı tercih edebilecek köylü çocuklarının eğitimi üzerine planlanmıştır. Daha sonraları planlaması, eğitim süreci ve koşulları ile sonrasında çalışma koşulları, müfredatı, ideolojisi ve amacı tartışılır olmuştur. Köy Enstitüsü mezunları, sahip oldukları eğitim altyapısıyla bir çok alanda etkili olmuşlar, Köy Enstitülerinin de savunuculuğunu yapmışlardır.

3.1.1.2. Köye Dair İstatistiksel Çalışmalar

Devlet organları tarafından da köy kalkınmasına yönelik planlamalarının yapılması amacıyla istatistiksel çalışmalar yaptırılmıştır.

Türkiye’de Köy İşleri Bakanlığı tarafından 1962 yılında başlayıp 1968 yılında tamamlanan ve köylerin hepsini kapsayan Köy Envanter Etüdleri yapılmıştır. Bu çalışmalar, nüfus, altyapı, sosyal hizmetler, mesken, toprak varlığı, tarım ve ekonomi yönünden köylerin durumunu tespit etmeyi hedeflemiştir. Milli Eğitim Bakanlığı Test ve Araştırma Bürosu tarafından 1962 yılında köylülerinin belli konularda tavır ve eğilimlerine yönelik Türkiye’de köy nüfusunu seçen bir örneklem kapsamlı bir çalışma yapılmıştır (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 2).

1968 yılında yapılan “*Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması*”, Türk köylerini temsil eden 220 köyden oluşan örneklem kapsamında nüfusa oranlı görüşmeler ile köy toplumlarının özelliklerini ve sorunlarını inceleme, planlama için elde edilen bilgileri derlemeyi, köylünün belirli sosyoekonomik konularda karar, davranış ve tepkilerini etkileyen faktörler ve modernleşme eğilimleri hakkında bilgi sağlamayı amaçlamıştır. Araştırmanın bulguları, 1962 Köy Araştırması sonuçları ile karşılaştırılmaktadır.

Araştırmada köylerde şehirlerden farklı olarak gelenek, örf, adet ve sosyal normlar bireyin yaşamı üzerinde oldukça etkili olup uyulmaması sonucu sosyal tepkilere maruz kalındığı belirtilmektedir. Görüşme sonuçlarından elde edilen verilere göre köylerde çocuklara en çok verilen nasihat terbiyeli ve ahlaklı olmalarıdır (%55,3) (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 255). Bireylerarası ilişkiler sıcak ve içtendir. Köyde yardımlaşma, dayanışma fazladır. Fakat toplumsal değişme ve modernleşme sınırlıdır (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 251) “*Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması (1968)*” nda 1962 yılına göre ve genel olarak eskiye oranla

yeni fikirleri kabulleniş daha fazladır (% 78,9), köy işlerinde en çok etkisi olan resmi bir unvana da sahip olması (% 29,3) nedeniyle “*muhtar*” (% 64,1) daha çok Güneydoğu Anadolu bölgesinde olmak üzere etkili kişi olarak “*ağa*” cevabı da alınmıştır (% 4,8). Sosyal yapının içinde ekonomik ve bölgesel özelliklere göre statü ve roller farklılık göstermektedir. Köylerin % 16’sında ağa bulunmaktadır. Ağalar, kimi yerlerde ve daha çok eskiden nüfus sahibi önemli bir ailenin reisi ve etkili iken sonrasında daha çok saygı ve hürmet duyulan ve köye gelen misafirleri ağırlayan kişiye dönüşmüştür (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 254). Köylüler bir işi kabul ederken de en çok para getirmesi özelliğini önemli bulmuşlardır (% 40,8) (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 258). Araştırmada, modernleşme hareketlerine bakınca, muhtardan edinilen bilgiye göre köylerde son beş yılda modernleşme değişimi gösterme oranı % 46,8’dir. Kooperatif bulunan köylerin ortak oranı ise % 56,8 olup bölgelere göre oldukça önemli farklılıklar göstermektedir (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 259). Köylülerin 1962 araştırmasına göre dışa yönelimleri artış göstermektedir. Haftada bir veya daha sık köy dışına çıkanların oranı % 30’dur ve en çok şehre ve kasabaya gidilmektedir (%91) Radyosu bulunmayan köyler, % 12’den % 1’e düşmüştür. Köyler de eğitime bakış olumlu yükseliştir; erkek çocuklarının yüksek öğrenim yapmasını isteyenlerin sayısı, % 30,7’den % 74,1’e yükselmiştir (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 260). Göç isteği ise oldukça yüksek, % 84,2’dir. Araştırmanın yapıldığı köylerde son beş yıl içinde % 75,4’ünde dış göç olmuştur. Dış göçlerin nedenlerini: % 57,2 fakirlik ve topraksızlık, % 19,1 iş bulma, % 5,5 şehrin çekiciliği, % 4,6 çocukların eğitimi oluşturmaktadır (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 262).

“*Türk Köyünde Modernleşme Eğilimi Araştırması*” na göre, köy evlerinin % 18,2’sinde hiç tuvalet bulunmamaktadır ve % 91,8’i hiç aşıyla tanışmamıştır. Köylerin % 20’sinde salgın hastalık görülmektedir. Köylüler sağlık sorunlarda ise % 14,5 oranında hoca, yatır ve ocaklara başvurumaktadırlar (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 262-263).

Araştırmaya göre; köylerin öncelikli sorunları altyapı yetersizliği ile ulaşım zorluğu ve geçim sıkıntısıdır. Yılın bazı zamanlarında il ve ilçe merkezleriyle bağlantısı güçlkle sağlanmaktadır (%70,4) Yol sorununu köyün en önemli sorunu olarak görenlerin oranı % 27,5’tur. Yol, köyün dışarıya bağlantısını sağlamaktadır, dolayısıyla kalkınmasında yetersizliği önemli bir sorunu teşkil etmektedir. Ayrıca

sulama ve arazinin ıslahı ise beraberinde önemli altyapı sorunlarını oluşturmaktadır (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 264).

Köylülerin, % 70,2'si toprak sahibi, % 11,4'ü toprak sahibi ve aynı zamanda ortakçı veya kiracı, % 16,2'si ortakçı, % 2,2'si ise kiracıdır. Köylerin % 34,6'sına hiç tarım yayım personeli gitmemiştir. Ziraat Bankası tarafından verilen krediler, genellikle varlıklı çiftçiler içindir. Kredileri, köylünün % 43,2'si tüketim ve yatırım dışı harcamalarında kullanmaktadırlar. Geçim ihtiyacı nedeniyle ürününü henüz tarladayken satanların oranı % 37,2'dir (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 264-265).

Araştırmadan çıkan bir başka önemli sonuç ise köylünün boş zamanını verimsiz geçiriyor oluşudur. Köylülerin mevsimlik boş zamanı bulunanların oranı bir hayli yüksekken (%80), bu zamanları değerlendirmek için çabası olmayanlar %64,2'dir (Tuğaç ve diğerleri, 1970: 266).

Cumhuriyet dönemi köy sorunlarını ele alan bir başka çalışma olan Köy İşleri Bakanlığının Kutlama Komitesince 1973 yılında yayınlanan bültende Ulusal Kalkınma Planında köy, *“Kanuni, demografik ve nitelikle ilgili kriterlerin ışığında, ekonomik yapısı büyük ağırlıklı tarıma dayalı, kendine özgü toplumsal ilişkileri olan, belirli bir yerleşim sınırına sahip en küçük idari üniteyi teşkil eden nüfusu 2000'e kadar olan yerleşim birimi”* olarak tanımlanmıştır (Ambarcıoğlu, 1973 : 3). Bültene göre; Osmanlı'da köye gereken önem verilmemiş, köyler kendi başlarının çaresine bakmak durumunda bırakılmıştır. Duraklama sonrası devletin kötü durumundan faydalanan *“zorbalılar”* ve devlet memurları köylünün üzerine çökmüşlerdir. Köylü ise can ve mal korkusuyla yaşamıştır. Öyle ki köylüler gözden uzak bölgelerde kaçıp saklanarak bir yaşam sürmektedirler. Bunun sonucunda tarımı da olumsuz etkilemiştir. *“Celali isyanları”* ve *“Büyük Kaçgun”*⁴ dönemi Kadıların *“kazaya”* defterlerinde de bu durum geçmekte olup, Abdulkadir Efendi'nin *“Vekayinamesi”*nde halkın dağlara ve balkanlara⁵ sığınarak, palamut ile karınlarını doyuracak bir yaşam sürdükleri ifade edilmektedir (Ambarcıoğlu, 1973 : 4).

1970 nüfus sayımına göre 36 milyon olan toplam nüfusun 21.880.934'ü köylerde yaşamaktadır ve geçimlerini çoğunlukla tarımdan sağlamaktadırlar. 1973

⁴ Köylülerin kaçarak oluşturdukları yeni 5-10 hanelik gizli yaşam alanları (Ambarcıoğlu, 1973:4).

⁵ Dağlık ve ormanlık, insanın kolay giremeyeceği karışık ve görünmez yer (Ambarcıoğlu, 1973:4).

yılı itibariyle ülkemizde köy sorunlarını nüfus, toprak, üretim, eğitim ve altyapı oluşturmaktadır (Ambarcıoğlu, 1973: 6).

Köy İşleri Bakanlığı Kutlama Komitesince hazırlanan bültene göre; sanayileşmeyle beraber köyden kente düzensiz göçün olumsuz toplumsal sonuçları (işsizlik, barınma gibi) nedeniyle; sanayileşmenin köyden göçle gelenlerin istihdamını karşılayacak, şekilde gelişmesi, köyde yaşayanların asgari geçim ve yaşam düzeyine kavuşturulması gibi tedbir politikaları geliştirilmiştir. Köy için alınan tedbirler ise kırsal yerleşimin dağınıklığı ve nüfusun önemli bir bölümünün özel çözümler gerektiren doğum oranının ve işsizliğin fazla olduğu dağ ve orman köylerinde yaşıyor olması götürülen hizmetlerin kapsamını genişletmekte ve maliyeti yükseltmekte olması nedeniyle çeşitli zorluklar içermektedir (Ambarcıoğlu, 1973: 7).

İkinci beş yıllık kalkınma planında köyün sorunları:

“...büyük bir çoğunluğu okuma yazma bilmeyen, eğitim imkanlarından sınırlı olarak yararlanabilen, düşük üretim seviyesinde olan, yıllık geliri hava şartlarına bağlı olan, pazarlama düzenin yetersizliğinden gelir kaybına uğrayan, gelir seviyesi düşük, ölüm oranı yüksek, beslenme imkanları sınırlı, alt yapı imkanları yetersiz, çalışma ve kaynaklarını kullanma imkanlarını kısıtlayan olumsuz sosyal ve ekonomik şartlarla karşı karşıya bulunan ve toplam nüfusun büyük bir çoğunluğunun yaşamakta bulunduğu köy ve köy nüfusu...” (aktaran Ambarcıoğlu, 1973: 9).

ifadesi ile belirtilmiştir. Anlaşıyor ki; nüfus sorununun yanı sıra ekonomik olarak üretim sorunu altyapıyla beraber çözülmesi gereken bir sorun olarak, uzun bir süre çözüm bekleyen düzensiz toprak yani mülkiyet sorunu ki insan ilişkilerinde sorunu da beraberinde getirmektedir, çiftçiye destek amaçlı ucuz kredi imkanıyla oluşturulan ve faizcilik mücadelesiyle yürüyen pazarlama-kredi sorunu ⁶ ve eğitim önemli sorunlar arasında yerini almıştır. Makinalaşmayla beraber tekniğin gelişmesiyle köylüyü tekniğe, yan gelir sağlaması amacıyla gelir arttırıcı el sanatlarına yönlendirmek ve devletle işbirliği yapabilmesi devamlılığını sağlamak için bilincini yükseltmek amacıyla eğitim üstünde durulması gereken bir sorundur. Aynı zamanda köy-kent ikiliğini gidermek amaçlı olarak köye kentteki imkanların getirilmesi önemsenmiştir (Ambarcıoğlu, 1973 : 6-13).

⁶ Köylü gerek kredi karşılığı gösterebilecek toprağı olmaması, gerek çektiği krediyi verimli kullanamaması ya da kar edememesi sonucu geri ödeme sorunları nedeniyle oldukça önemli bir oranda köyde belirli kişilere, ağalara ya da faizcilere yönelim göstermektedir.

Köyde kadınların kadın-erkek haklarında eşitliğin çağdaş seviyelere çıkarılmasının sağlanmaması önemli bir görev olarak görülmüş, eğitimden faydalandırılmaları hedef edinilmiştir (Ambarcıoğlu, 1973 : 16-17).

1962-1968 Köy Envanter Etüdları ve Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması, köyün iktisadi ve toplumsal gelişim ile modernleşme izlerini çıkarmayı amaçlamış, modernleşme eğilimlerinin artışına dair sonuçlar ortaya koymuştur. Bu durum köylerde köy dışına, kente yönelimlerin yükselişini de beraberinde getirmekte olup köylerin dışarıyla bağlantısını sağlayacak olan ulaşım imkanları, yollar yetersizdir. Bu durum köyler için önemli bir sorunu teşkil etmektedir. Köylerin hala modernlikten çok uzak koşullara sahip olduğu görülmektedir. Üretim ve geçim şartları değerlendirildiğinde çoğu toprak sahibi olan köylünün geçim sıkıntısı fazladır. Çiftçiyi kalkındırma amaçlı kredilendirme kurumları da küçük çiftçinin üretimi için faydalı olamamıştır. Ayrıca tedbir politikaları kapsamındaki uygulamalara yönelik çalışmaları fiziki ve coğrafi zorluklar ve maliyetin fazla olması nedeniyle köylere ulaştırmada eksikler mevcuttur. Köylünün eğitimi başlıca ele alınması gereken konular kapsamındadır.

3.2. TOPLUMSAL YAPI ÇALIŞMALARI

3.2.1. Köylerde Değişim Süreci

Modernleşme dönemi, her ne kadar kırsal ve kentte farklılıklarıyla yaşanıyor olsa da köyde tarımda makinalaşma ve sanayinin gelişmesi önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu süreç, köylünün de topraktan kopmasını beraberinde getirmiştir.

Kurt, Sencer'in Osmanlı'da Avrupadaki gibi kapitalistleşme sürecinin olmayışını "*feodalizmin çözülebilir kırsal yapısı*" na bağlamaktadır. Bilindiği üzere Osmanlı devletindeki toprak yapısı miri mülkiyet esaslıdır feodalizmdeki gibi değildir. Mülkiyet bireylerde değildir; köylü, topraktan bağımsız özgür bir işçi olmamıştır. Kapitalizm gelişme döneminde büyük bir kitle topraktan kopmuş emek gücü mülksüzleştirmek yoluyla gelişen sanayiye kaymıştır (Kurt, 2003: 47).

Kurt'a göre; 16. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlıda mali durumun bozulması sonucu vergilerin artması ve mültezim sisteminin gelmesiyle miri toprak rejiminde bozulmalar köylüdeki huzursuzlukla kendini göstermiştir. Köylünün topraktan kopması işsiz ordusunu doğurmuş; bu işsiz ordusunun bir kısmı merkezde ücretli asker olarak bir kısmı eşkıya olarak güvenlik sorununa dönüşmüştür. Kırsalda tarım üretiminin gerilemesi ve vergilerin artması ise Celali isyanları gibi iç ayaklanmalara neden olmuştur. Gerek yüksek vergi tahsilatı için köşe bucak kaçtıkları merkezi devlet temsilcileri gerek onların eşkıya ile mücadelesi gerek isyanlar mevcutta kalan köylü üzerinde ciddi baskılar yaratmış ve Büyük Kaçgun döneminde yerleşik alanları bırakıp sapa yerlere kaçması sonucu hayvancılığa yönelmesine neden olmuştur (Kurt, 2003: 49-52).

Mübeccel Kıray, Türkiye'de modern, sanayileşmiş toplum yapısına geçiş sürecinde köy ve köylü sorunlarını önemli görmüştür. Sanayide gelişmenin hedeflendiği Birinci (1934-1939) ve İkinci (1968-1972) beş yıllık kalkınma planları çerçevesinde söz edilen yapısal değişiklikte ne ilk yapıdan ne de değişim sonucunda hedeflenen son yapıda hakkında bilgi verildiğini belirterek, toplum kalınmasını gerçekçilikten uzak "*romantik değişme çabaları*" olarak değerlendirmiştir. Ona göre ikinci planda kırsal yapının sosyoekonomik yönleri ve değişme sorunlarını daha doğru ve gerçekçi tanımlarla, "*daha olgun*" bir şekilde saptamıştır. Köy sorunlarının önemli bir kısmını toprak-insan ilişkileri oluşturmaktadır. Toprak dağılımı, makinalaşma, sulama, gübreleme ile kredi, pazarlama, kadastro ve tapulama sorunları başı çekmektedir. Köyde değişim için "*tekerlemeye dönmüş*" yol-su-okul ifadesiyle altyapı talepleri aslında değişimin başlangıcıdır. Devamı olmadan işlevsizdir. Ayrıca mevsimlik ve gizli işsizlik de bir diğer sorundur. Bu durumda, tarında çalışan işgücünün bir kısmını tarım dışı sanayi sektörlerine aktarmak verimli olacaktır. Bunun da önemli ayrıntısı eğitim, plan, program ve koordinasyonun sağlanmasıdır. Kıray, Türkiye'den Osmanlı'dan devralınan karışık toprak mülkiyeti düzenine değinmiş ve toprak düzenin Türkiye'de statükoya bağlı olması ve statükonun sürekli değişen yapı nedeniyle değişimini ifade etmiştir. Toprak mülkiyeti sorunu beraberinde birçok ihtilaf ve kutuplaşmayı doğurmaktadır. Kredi ve pazarlama örgütleri (Ziraat Bankası gibi) büyük işletmelerin işine yaramaktadır Her ne kadar kredilendirmenin yerine çözüm olarak kooperatiflerin kurulması devreye

girmiş olsa da aracı tüccarlar buna razı olmamakta ve engel olmaktadır. Planda bu durum için bir çözüm getirilmemiştir. Kıray'a göre bir diğer sorun ise insan ilişkilerini düzenleyen sosyal güvenlik sorunudur. Güvenlik mekanizmalarını sınırlı hareketli toplumlarda bireylerin ve kurumların ilişkisi (aile, yüz yüze temaslar, lonca üyeleri ilişkileri gibi..) belli bir düzene oturmuştur herkes sorumluluğunu bilmektedir. Fakat bireylerin önceden fark etmeksizin kapsamında bulunduğu güvenlik mekanizmaları değişen ilişkilere yetişemez ve yerini bir boşluğa bırakır. Köylü tüccar ilişkisi toplumsal değişimin baskısı altında ortaya çıkmış ve değişiklik durumunda “*tampon*” olmuştur. Ama yeni düzenin yapılaşmasına da engel teşkil etmişlerdir. Sosyal güvenlik planı da kalkınma planları gibi yetersizdir ve hiçbir eylem planı önerisi yoktur (Kıray, 1999: 66-77).

Toplumsal değişmeyi siyasal formdan ziyade kültürel ara formlarla açıklamanın önemine değinen Kıray; Türkiye’de ve öncesinde Osmanlı’da köylülüğün değişim sürecini anlamayı gerekli görmüştür. “*Öşür Vergisi*” nin kaldırılmasını milat , numune çiftliklerinin ve tarım okullarının açılmasını da değişim süreçlerindeki önemli faktörler olarak belirtmektedir. O, köydeki asıl değişimin 1950’lerde tarımda makinalaşma ve köylünün topraktan kopmasıyla hızlandığını ifade etmektedir; Kıray’a göre köylülüğün gelişmesi sonradan durdurulmuştur. Kentte bir işçi sınıfının oluşması yerine nüfusun çoğunluğunun kırsalda ve örgütsüz olarak küçük üretimde tutmayı asıl sorun olarak görür (Kıray, 1999: 24-25).

Kıray’a göre değişmesi kaçınılmaz olan toplumsal yapıda değişim, bütünsel olmadığı için bir takım ara formlar oluşur (Kıray, 1999: 31). Yani toplumun tüm kurumları “*aynı anda ve aynı oranda*” değişim göstermez. Türkiye’de değişim dışsal etkilerle “*üstyapısal*” dır. Değişim için alt yapı ve üst yapının beraber değişmesi gereklidir (Kıray, 1999: 33). 18. yüzyıldan beri toplumsal değişmeler dünya çapında bir etkileşimle gerçekleşmiştir. Değişim, her ne kadar öncelikle dış dinamiklerde başlamış olsa da sonra iç dinamiklerle şekillenmektedir. O zaman konjonktür önemlidir (Kıray, 1999: 34). Kıray’a göre bu aşamada ne götürüp ne getirdiğine bakılması gereklidir. Osmanlı’da da değişim sarayda başlamış, saray Batılılaşmış; tıp okulları, harp okulları açılmaya başlanmıştır. Tüketim, Mübeccel Kıray’a göre “*üst yapı kurumlarıyla*” mücadele eden Batı kapitalizminin gelmesi sonrasında imparatorluğa girmiştir (Kıray, 1999: 35).

Kıray'a göre, Türkiye'de 20.yüzyılın ikinci yarısındaki değişme artık “köylünün çözülüp” kente göç etmesidir. Ne göç edenler ne de köyde kalanlar artık köylü değillerdir. Çünkü göç edenler “ücretlileşecek”, köyde kalanlar “pazara üretim yapan çiftçiler” olacaklardır. Kıray, “birçok gerçekçi roman kadınları yalnızca erkek akrabalarının hayatlarını etkileyen değil, aynı zamanda içinde yaşadıkları cemaatin tamamını örgütleyebilen güçlü kişilikler olarak yansıtmıştır.” diye belirtmektedir (Kıray, 1999: 105). Ayrıca kadınların değişime direnen, “geleneğin taşıyıcıları” olduklarını da ifade etmektedir. Köyü kadın, tarlada çalışmasının yanı sıra evdeki tüketime, gıdaların mevsimlik düzenlenip hazırlanmasın, maddi unsurların kuşaktan kuşağa aktarımının da kriz yaratmadan yeniden üretiminin sorumluluğunu üstlenmektedir. Ona göre kadın, aile için de bireylerin iletişimde de “ahenk sağlayan” rolündedir (Kıray, 1999: 169). Cumhuriyet sonrasında Medeni Kanun (1926) etkisiyle de kadınlar artık erkeğin otoritesine boyun eğmemektedirler. Aileler gelenekselden çekirdek aileye dönüşmektedir. Kadınların rolleri aile içinde de olmak üzere değişime uğramıştır. Aile içinde rollerle beraber, sadece kadının anne ve eş olarak değil, erkeğin de baba ve eş olarak, çocuklar ve birbirleriyle ilişkilerinin karşılıklı değişimleri söz konusudur (Kıray, 1999: 109).

Sanayi devrimi sonrası kır ve kent ikilemini Marx ve Engels'den de okumak mümkündür: “Doğal olarak oluşmuş kentlerin yerine, mantarlar gibi biten modern sanayi kentlerini yarattı. Girdiği her evde zanaatçılığı ve genellikle sanayinin daha önceki bütün evrelerini yıktı. Kentin kır üzerindeki zaferini tamamladı.” (Marx, K., Engels, F.,1999: 94). Ayrıca, “Ortaçağın en büyük ayaklanmalarının hepsi kırdan başlamıştır, ama hepsinin kaderi, köylülerin dağınıklığı ve bunun sonucu olan kültürsüzlükleri yüzünden başarısızlık olmuştur.” diye ifade ederek kır ve kent ayrımının evrensel ve tarihler süresince süregelen halini dile getirmiştir (Marx, K., Engels, F.,1999: 99). Bu farklılaşma, “zaten, kent, nüfusun, üretim alametlerinin, sermayenin, zevklerin, gereksinimlerin bir merkezde toplanması olayıdır, oysa kır tam tersi bir olayı, ayrı ayrı olmayı ve dağınıklığı ortaya koyar” sözleriyle de ifade edilmektedir (Marx, K., Engels, F.,1999: 82). Ayrıca Komünist Manifesto'da burjuvazinin köyleri kentlerin egemenliği altına soktuğundan, yarattığı büyük kentlerde nüfusun çoğunluğunu köyün miskinliğinden kurtardığını ifade etmiş ve

eklemiştir: “*Tıpkı köyleri kentlere bağımlı kıldığı gibi, barbar ve yarı barbar ülkeleri uygar ülkelere, köylü ulusları burjuva uluslara, Doğu’yu Batı’ya bağımlı kılmıştır.*” Marx, K., Engels, F.,2019: 54-55). Bu durum Marksizmin kıra bakışıyla burjuvazi ve kapitalizme bakışının benzerlikler olduğunun göstergesi olup kentlerin kırdan daha iler bir aşama olduğunu düşündürmektedir (Kurt, 2003: 25). Sanayileşmenin gücü kırın itim gücünü kentin çekim gücüyle ilgili olup daha çok kırın itim gücünden beslenmektedir (Kurt, 2003: 37). Yahya Sezai Tezel de 1928-1950 yılları arasında iki yıl hariç (1942-1943) olmak üzere tarımsal ürünlerin ticari sınırlarının hep zararına çıktığını ifade etmektedir (Tezel, 1982: 381-382).

Köylerde değişim sürecinde yaşanan en büyük kırılma, makinalaşma ile yaşanmıştır. Köylünün topraktan kopmasını da beraberinde getiren bu süreç sanayileşmenin etkisini taşımaktadır. Köyde yaşayan tarım emekçisinin emek gücü artık sanayide var olmaya başlamıştır. Çiftçilik yapan köylü ise ücretli işçi olarak kentlere yönelmektedir. Bu büyük değişimin her noktada aynı hızda değildir. Boşlukta kalan alanlarda oluşan tampon kurumlar ise boşlukları tamamlamanın geçici yolu olsa da kemikleşip düzenli ve sistematik oluşumların da oluşmasına engel teşkil edebilmektedirler.

3.2.2. Sosyolojide Köy Çalışmaları Yöntemi Tartışmaları

Köyün sosyoloji açısından incelenmesi gerekliliği iki ekol tarafından farklı yöntemler önerisi ile belirtilmiştir. Türk sosyolojisinde Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp köyün nasıl çalışılacağı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Prens Sabahattin, daha yapısal çalışmalara ve çözümlere yönelirken Ziya Gökalp, ulus bilinci ile hareket etmenin gerekliliğini savunmuştur. Köy monografilerine dayalı yapısal çalışmalar Prens Sabahattin temsilcilerinin yöntemi olmuştur. Monografiler sonradan Türk toplum yapısına uyarlanmıştır.

Science Sociale-Sosyal Bilimler ekolunu savunan Prens Sabahattin, İttihat ve Terakki’nin aktif liderlerinden olup İngiliz toplum ve siyasal yapısını örnek almıştır. Pozitivist bir bakış açısına sahiptir. Türk toplum yapısının kamucu yapıdan bireyci yapıya değişmesi gerektiğini kamucu ve bireyci toplum toplumların devlete ve bireye verdiği önemin farklılaşmasına değinmektedir. Ona göre kamucu toplumlarda

gruplar ve devlet bireyden üstün tutulmakta bireyi baskılamaktadır. Osmanlı Devletinde de sorun bu olmuştur ve toplumsal yapının değişmesi için kamucu anlayışın son bulması gereklidir. Anadolu’da doğu ve orta kesimlerde çobanlık ve ilkel tarımla geçinen kamucu kurallarla şekillenen ataerkil aileler bulunurken sahil kenarlarında birbirinden bağımsız sitelerden oluşan ve ticaretle uğraştıkları için kamucu yaklaşım yerine bireyci yaklaşıma yönelim söz konusudur (Kaçmazoğlu ve diğerleri, 2013: 2-10).

Sencer, Le Play okulunun görüşlerini benimseyen Prens Sabahattin ve Durkheim’ın toplumsal kalıpları ele alan yaklaşımını tartışmaya açmıştır. Durkheim sosyolojisine göre sosyal olguları anlamak için akışkan ve anlık gözlem verilerinden kolektif bilinçte senteze uğramış hali geçerlidir. Bu durum, Durkheim sosyolojisini benimseyen Ziya Gökalp’in de 1912’den itibaren Darülfünun’da ders vermeye başlamasıyla akademik eğitimde de alan çalışmaların ve monografik araştırmaların göz ardı edilmesini beraberinde getirmiş köy çalışmalarının ilgi dışı kalmasına neden olmuştur (Sencer, 1962: 226).

Kaçmazoğlu’nun belirttiği üzere; Türk sosyolojisinin kurucusu Ziya Gökalp’in, Türkiye’de “köy” konusunu ele alışı toplumun temellerine bakması gerekliliğinden doğmaktadır. Gökalp, toplumda kültürel devamlılığın önemine değinir ve ona göre sosyal değişimler kanun zoruyla değil toplumun kendi içinde olgunlaşmasıyla belli bir süreç içinde olmalıdır (aktaran Kaçmazoğlu ve diğerleri, 2013 :20). O’na göre, en eski köy, bir obanın çadırları bırakarak evlerde oturmasıyla başlar. Bu durumun sonucu üç çeşit köy doğmuştur; semiyevi köy, feodal köy, demokrat köy (aktaran Sağlam, 2016: 232). Ziya Gökalp aşiretleri ise “*gezgin köy*” olarak niteler ve Diyarbakır’daki aşiretleri değerlendirir. Diyarbakır’da üç tür aşiret bulunmaktadır: tam göçebe, yarım göçebe, mukim aşiret. Ona göre köyler ise “*ağa köyü*” ve “*ahali köyü*” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ağa köyleri ise feodal yapıda olup bireyler bu köyde iktisaden serf derecesine indirilmişlerdir. Uyarıcı ve rençper gibi iki ayrı kısma ayrılan bu tabaka mensuplarının köyden ayrılmaları köy ağasının iznine bağlıdır ve ağa için çalışmaktan başka çareleri yoktur (aktaran Sağlam, 2016: 233).

Sencer, Le Play okulunun metodolojisini, “*sosyal olguların çözümlenmesinde kesin bir yöntem ve sosyolojik sistem oluşturmak, formülleştirmek için genellemelere*

ulaşmak ve sosyal koşulları düzeltmek için önermeler ileri sürmek” olarak ifade etmektedir. Her ne kadar Le Play’den önce de sosyal olguları gözlemlemek ve bu olguların endüktif çözümlemelerine ulaşmak amaçlı düşünceler olmuşsa da gözlemlenecek olguları belirlemede yetersiz kalınmıştır. Le Play, gözlemler için basit sosyal olgu birimleri bulunması gerektiğini savunmaktadır (Sencer, 1962: 227-228). Science Social’de olgu birimi “*aile*” olarak ele alınmış ve uygulamaya başlanmıştır. Prens Sabahattin, Durkheim sosyolojisini güncel bilimlerinin yöntemi deney ve gözlemden uzak olarak “*soyut*” ve “*hayali*” olarak eleştirmiştir (aktaran Sencer, 1962: 227). Prens Sabahattin, bir toplumu düzeltebilmek için yönetimden ziyade önce onun sosyal yapısını tanımak ve diğer toplumlarla ilişkisini belirlemek gerekliliğı nedeniyle monografik çalışmaların önemini vurgulamaktadır. M. Ali Şevki de konusunu insan toplulukları olarak ifade ettiğı Science Sociale’de yaklaşımıyla monografik araştırma yapmayı benimsemiş ve olguları olduğı gibi yerinde dinamik halleriyle gözlemlemeyi esas almıştır (aktaran Sencer, 1962: 228).

Mehmet Ali Şevki Sevündük, Fransa’daki “*Science Sociale*” akımının Türkiye’deki karşılığının mesleki tecrübeye dayalı “*Meslek-i İçtimai*” olduğunu belirtmiş ve 1918 yılında “*Meslek-i İçtimai*” derneğini kurmuştur; aynı adla da bir dergi çıkarmıştır. Köy sosyolojisi alanında çalışmıştır. Ona göre “*her bilim bir amprizm döneminden sonra*” gelmektedir. Sosyoloji için anket ve gözlem şarttır. 1930’larda Kurna köyü monografisini yapmıştır. Kurna Köyü araştırması, Türkiye’nin ilk alan araştırmasıdır. Sevündük, Osmanlı Devlet yapısında göre toplumsal yapının itici gücünü sadece dinde aramanın eksik kaldığını toplumsal yapıda da aranması gerektiğini belirtmektedir. Toplumsal yapıyı sadece din kavramlarıyla açıklamak da yetersizdir. Sevündük de Prens Sabahattin gibi Osmanlı Devletinin geri kalma nedenini coğrafi koşullarla beraber Orta Asyadan beri kamucu olmasına bağlamaktadır (Kaçmazoğlu ve diğerleri, 2013: 11-17).

Hilmi Ziya Ülken de köy monografilerinin önemine değinmektedir. “*Toplumsal araştırmaların temeli yerinde inceleme olduğı için bütün endüktif bilimlerde olduğı gibi bunların monografik anketlerle başlaması gerekir*” düşüncesi ile Fransız sosyologların kullandığı anket cetvellerinden esinlenerek oluşturduğı anket örneklerini 1941-42 yılları arasında öğrencileri ile yaptığı monografi çalışmalarında kullanmıştır (aktaran Sencer, 1962: 237).

İbrahim Yasa, Sindel köyü çalışmasında ne Durkheim sosyolojisine karşı yerinde yapılan bir araştırmayı gerekli görmüş, Le Play monografilerini (ailelerin yerleştikleri mahal, gördükleri iş ve nüfus unsurları başta olmak üzere 25 unsur içeren Nomenclature) de “köy ve folklorünü” ihmal ediyor olması ve Türk toplum yapısına uymaması gerekçesiyle eleştirmiştir (Sencer, 1962: 240). Sencer de köyü sadece ekonomik açıdan değil, tüm sosyal kurumlarıyla ele alan köy yapısına uygun anketler hazırlanmasının gerekliliğine değinmektedir. Bu noktada münferit anketler uygulanmasındansa sağlam bir örgütlenme sonuca götürecektir (1962: 241).

Behice Boran, araştırmalarda metodolojinin önemini; “*araştırmanın verimli ve neticenin doğru olup olmaması dayandığı metodun sıhhatine bağlıdır*” sözleriyle belirtmektedir (1992: 7). Ona göre, toplumsal yapıyı oluşturan kurumlar, insanlar arasına yerleşmiş, tekrarlanan ve az ya da çok devamlılığı olan ilişkilerin şekli ve sistemidir. Toplumsal kurumlar işlevlerine göre birbirinden ayırt edilip din, devlet, aile gibi sınıflandırılabilir (Boran, 1992: 8). Bu ilişkiler dizini ise Boran’a göre doğayla ilişkiler sonucu oluşan sosyal ilişkiler ve insanlar arasında oluşan ilişkiler olarak gruplandırılabilir. Sosyolojik araştırmalar farklı topluluklarda değişik zaman ve mekanlarda ilişkilerin çeşitliliklerini çözümlemek ve sosyal değişme sürecinde değişimin gidişatını ve gidişatın düzenini ayrıntısıyla belirtmektir (1992: 9). Boran’a göre; olayları değerlendirirken mevcut koşulları kendi bağlamında değerlendirmek önem taşımaktadır, çünkü verilen hüküm ancak şartlara uygunsa gerçeğin bir ifadesi olur ve bilimsel sayılabilir. Araştırma konusu olan sosyal birimler zaman ve mekan ilişkisiyle büyük bir bütünün parçalarıdır. Hiçbir bütün ise münferit ve kapalı değildir (Boran, 1992: 23). Toplumsal yapıyı oluşturan öğelerin sınıflandırması yapılırken daha önemli olana göre yapılacak değerlendirmeye esas olmak üzere biyolojik ihtiyaçlar, sosyal ve kültürel şartların ürünü olmayan biyolojik ihtiyaçlar, daha önemli ve temel olarak ele alınabilir. Sosyal ve kültürel gerçeklik ise biyolojik geçeklikten daha az önem taşıdığı gibi insana özgüdür. Topluluklar tekrarlandıkça mecburi yaşamsal ihtiyaçlarını ölmeyecek kadar karşılamakla kalmaz, topluluğun gelmiş olduğu evrime uygun olarak daha iyi yaşamak için gayret eder. Sosyolojinin işlevi ise sistematik insan ilişkilerini ve değişme seyri ile koşullarını incelemektir (Boran, 1992: 11).

Behice Boran, saha araştırması ve monografik araştırmalarının karşısında Durkheim sosyolojisine yönelik düşünce karşısında ise kanun, nizam ve atasözlerinde yer alan kurumun nasıl işlediğine dair çıkarımlar sadece ilk araştırma için ilk materyali teşkil edeceği ve fiilen mevcut durumun saha araştırması ile belirlenebileceğini ifade etmektedir (1992: 24). Alan araştırması, incelenmek istenen sosyal olayın gerçekte taşıyıcısı olan bireylerle, gruplarla, topluluklarla doğrudan doğruya temasa geçmektedir (Boran, 1992: 16). Sosyolojik araştırmaların olayları kontrollü bir ortamda ele alamaması uygulamayı zorlaştırmaktadır; fakat incelenecek sosyal olaya müdahale eden şartların sabite yakın kalarak tetkiki sağlanabilirse laboratuvar ortamı gibi bir ortam sağlanabilir (Boran, 1992: 25-26).

Boran'a göre; köyler, ekonomik yapısı, nüfus büyüklüğü, toplumsal yapı, yaşam düzeyi, tarihsel kökleri, kuruluş yeri gibi çeşitli öğelerle ve bazen bu öğelerin içiçe geçmiş haliyle sınıflandırılabilir. En çok kullanılan ölçüt ise kuruluş yeridir. Bu sınıflandırma dağ köyü ve ova köyü olarak yapılmaktadır (Boran, 1992: 29-30). Ayrıca; fiziksel yerleşim özelliklerine göre, toplu köyler, dağınık köyler, seyrek köyler mülkiyet bağlamında, halk köyleri-ağa köyleri, karma köyler; kuruluş tarihi bakımından yerinden hiç kıpırdamamış eski köyler, Selçuklular zamanında kurulan köyler, Osmanlı zamanında kurulmuş köyler olarak da tasnifler mevcuttur (Boran, 1992: 31-32).

Köy araştırmalarına yönelik çalışmalarda yöntem sorunu tartışmaları sonrasında özellikle gözlem tekniğine dayalı monografileri ile toplumsal yapıya dair tablolar oluşturmuştur.

3.2.3. Köy Monografileri

Dönemin köy monografi çalışmalarında toplumsal yapıya ilişkin sonuçlar oluşturulması amaçlanmıştır. Toplumsal değişimin izleri çıkarılmıştır. Yöresel çalışmalar sürecin takibi için yol gösterici niteliktedir. Coğrafi ya da dönemselsel olarak karşılaştırmalı araştırmalar yapılmıştır. Genel kavramsallaştırmalara gidildiği de görülmektedir. Berkes'e göre sosyolojik çalışmalarda motivasyonu sağlayan Türk toplum yapısında yaşanan değişimdir. Köy gibi küçük yapılarda yapılan çalışmalar derinlemesine çalışma yapmaya imkan vermiştir. Berkes, köy monografilerini sosyal

yardım ve kalkınma hareketi olan “köycülük” hareketinden ayırmaktadır (aktaran Karaca, 2015: 3,4).

Sağlam, Cumhuriyetin erken dönemlerinden itibaren Türkiye’de köy ve köylülükle ilgili hazırlanmış bilimsel olmayan ama dönem için bilgilendirici olan eserlere örnekler vermektedir (2016: 226).

Rükneddin Fethi - Doğu Köylerinde (1938) adlı eserinde, Anadolu Köylerinde üç ay boyunca Trabzon, Gümüşhane, Erzurum, Karaköse, Kars, Çorum ve Rize’ye bağlı bağlı 200 köyü ele almış, Doğu Anadolu bölgesindeki bulunan köylerdeki taassup, seyyid, derebeylik, şeyh, ve eşkıya baskısından, köylünün sefaletinden, hastalıklardan söz etmektedir (aktaran Sağlam, 2016: 226). Rükneddin Fethi’nin araştırma sonuçlarına göre, Türkiye genelinde 32.367 köyden sadece 5.051’inde okul bulunmaktadır, Doğu bölgelerinde ise 4863 köyün sadece 401’inde okul vardır; öğretmen ve eğitim yetersizdir. Rükneddin Fethi, askerdeyken okuma yazmayı öğrenenlerin unutmadıklarını ve okur yazarlıkla köyün toplumsal hayatında da etkili olabildiklerini belirtmektedir (aktaran Sağlam, 2016: 226). Köylülerde temizlik koşullarının yetersiz olmasının yanı sıra köylü de temizliğe gereken özeni gösterilmemekte yılda sadece birkaç kez yıkanılmaktadır ve bu durum hastalıklara da zemin hazırlamaktadır. Ama köy çocukları sürekli bol güneşli dış ortamlarda bulunmalarından dolayı dayanıklı yapıdadırlar (aktaran Sağlam, 2016: 227). Soğuk ve ısınma ise önemli bir sorundur. Bu nedenle; yapılar iptidai, penceresiz ve hayvanların sıcaklığından faydalanmak için onlarla bir arada yaşayacak şekilde düzenlenmiştir. Uzun süreli kış yaşayan bu illerde soğuk köylüyü de eve ve miskinliğe sevk etmiştir. Köy odaları gibi umumi toplantı mahalleri olmadığı için genişçe bir ahırın bir kısmı namaz bile kılınabilen genel sosyal alanlar olarak kullanılmaktadır. Erzurum ve Ağrı köylerinin çoğunda da koşullar böyledir (aktaran Sağlam, 2016: 227-228).

Mehmet Ali Şevki Sevündük, köy sosyolojisinin ilk örneklerinden olan bir sahil ve denizci köyü olan Kurna Köyü ile ilgili monografi çalışmasında, (1936) üretimde iş bölümünün toplumsal cinsiyet rollerine olan etkisini tartışmaktadır (Akpolat, 2016: 15).

Sadri Aran, 1938 yılında yayınladığı “*Evedik Köyü Monografisi*” ile köy araştırmalarını farklı bir yönden de ele almış; toplumsal yapıyı ve kültür öğelerinden ziyade ekonomik açıdan da incelemiştir (aktaran Sencer, 1962: 236).

Mübeccel Belik Kıray, Zonguldak Ereğli’ye gelecek olan demir-çelik fabrikasının çalışmalarının başlaması sürecinde (1962) insan ilişkileri ve değerler sisteminin değişim öncesi halini kültür değişimleri çalışmalarındaki başlangıç olan “*sıfır noktasını*” ya da “*temel çizgi*”yi yakalamayı amaçlamıştır. Böylece oluşturduğu adeta bir “*laboratuvar ortamı*”yla gelecek olan sanayinin etkilerini gözlemleme fırsatını oluşturmaktadır. Kıray, sosyal yapı ve değişmeyi literatürde yer alan çift terimlerle karşıtlıklar gibi açıklamaları öne sürmektedir. Bunlar folk-şehir, köy-şehir, gelenekçi-modern ve feodal şehir-modern şehir kavramlarıdır (Kıray, 2000: 13-14). Ereğli çalışmasında Ereğli’nin dışarıyla bağlantıları (ulaşım kanalları), nüfus ve nüfus hareketleri (göç, seyahat, yabancılar), sosyoekonomik hayat (meslekler, köylü-tüccar ilişkisi, sınıf ve tabakalaşma oluşumu), kadınların çalışmasına karşı tutumlar), gelir farklılıkları ve tüketim normları (yaklaşık gelir-gider, tüketim normları ve şehirleşme eğilimler, israf ve lüks) aile yapısı ve aile içi ilişkiler ve ilişkili törenler, eğitim, boş zaman uğraşları, haberleşme kavramları, mülki düzen (siyasal hayat, güvenlik ve adalet, sağlık ve sağlık hizmetleri), din ve dünya görüşü (halk inanışları), fabrikayla beraber çalışanlar ve yeni insan ilişkileri, ve mahalle ile civar köyler ilişkisi konuları ele alınmıştır (Kıray, 2000: 5-7). Tam anlamıyla ne modern ne de feodal olduğu söylenebilen Ereğli’deki değişiklikler yeni fonksiyonel ilişkiler sistemi olarak yerini almış ama bu sistem içindeki mevcut kurumlar birbirinden bağımsız olmayıp birbirini tamamlayan bir bütünlük de izlemektedir ve Ereğli’de değişim, anomik bir süreçten ziyade tampon mekanizmalarla huzursuz bir dönem olmaktan uzaktır. İlişkiler ise (tüccar-köylü, baba-oğul gibi) “*denge kurucu*” özelliğinde bir sosyal düzensizlik havasındadır (Kıray, 2000: 269-270)

Bir başka önemli araştırma ise Niyazi Berkes’in gözlem, soruşturma ve anket tekniğiyle 1942 yılında yaptığı “*Bazı Ankara Köyleri Üzerine bir Araştırma*”sıdır . Bu çalışmada Ankara’ya bağlı 13 köy, köylerin dışlanmış yapı ve kurumları, teknolojik sistemi ve ekonomik hayatını temel alarak aile yapısı ve ilişkilerini gözden geçirmektedir (Sencer, 1962: 236). Berkes’e göre; küçük birlikler olması nedeniyle köy, derinlemesine incelemek için uygundur (aktaran Karaca, 2015: 3).

Behice Boran, Manisa'nın sekiz ova köyü ve beş dağ köyünde gerçekleştirdiği çalışmasında bir sosyal yapının incelemesinde alt yapının önemine değinmektedir. Ona göre, "*Her insan toplumunda, gözlenen kurumlar sisteminden, doğayı işletme eylemlerinden doğrudan doğruya doğan kurumlar, diğer sosyal kurumlardan daha önemlidir, daha köktendir.*" (1992: 8). Boran bu köktenliği; doğayı işletme araç ve teknikleri ile bunları kullanma enerjisi, üretim örgüt çareleri ve iş bölümü ve mülkiyet ilişkileri açısından ele almaktadır (Boran, 1992: 8). Boran'a göre; altyapının üst yapıyı etkilediğini düşünerek çalışması yapılan topluluğun doğayla ilişkisi ve ilişki süreçlerini bilmek başlangıç için önem taşımaktadır (Boran, 1992: 8).

Behice Boran, olayların sadece tasviri değil tahlilini de amaçladığı sözü geçen araştırmasında; ova ve dağ köyleri arasında keskin ve belirgin farklara rastlamıştır. Öncelikle, dağ köyleri ova köylerine göre oldukça içe dönük, kapalıdır. Özellikle bu farklılaşma "*cihan harbi seferberliği*"nden itibaren sosyal değişmeyle kendini göstermiştir. Ova köyleri haberleşme ve iletişim araçlarıyla dışa açılmış, şehirle ilişkilerini arttırmıştır. Dağ köyleri ise teknolojik olarak iptidai kalmış ve ova köylerinin yakaladığı değişme yetişememiştir. Boran'a göre toplumların ihtiyaçları tek olabilmekte ama, sosyal hareketleri neden-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Yapısal değişmeler, bu noktada farklılık göstermektedir. Değişimin farklılaşması, coğrafi şartlarla da birebir ilişkilidir. Ova köylerle il ve ilçelere ulaşım için yollara sahiptir ve bu durum topluluğun hareketiyle ova köylerinin yenileşmesinde önemli bir husustur. Dağ köyleri ova köylerinin sahip olduğu doğal kaynaklara ulaşmakta güçlükler yaşamaktadırlar. Ayrıca nüfus bakımından da ova köyleri daha kalabalıktır ve kadın nüfusu dağ köylerinde daha fazladır. Sosyal ilişkilere bakıldığında da ova köylerinde evlerin çevresini saran yüksek duvarlar dağ köylerinde bulunmamaktadır; bu durumla ilişkili olarak erkekten kaçan, kaçması gereken köy kadını yaklaşımı dağ köyünde yoktur. Ama kadın ve erkek arasındaki rol farklılaşması ve mesafe dağ köyünde ova köyüne göre daha keskindir. Ekonomik kararlar alma yetkisi erkektedir mesela. Köylüler arasında çıkan anlaşmazlıklar dağ köylerinde içe kapanık yapının sonucu olarak kendi içinde çözülürken, ova köylerinde hem daha fazladır hem de anlaşmazlık çözümünde jandarma, mahkeme gibi devletin organlarına başvuruya daha sık rastlanmaktadır. Ova köylerinde köylü kendi başına bir otorite değildir artık.

Ağalık ve ağa aileleri ova köylerinde itibar görmemekle beraber köyde sözü geçen aileler kendi adamlarının muhtar seçilmesiyle hakimiyetlerini sürdürmeye çalışmaktadırlar. Muhtar olmak için nüfuz sahibi olmak gereklidir. Dağ köylerinde ise hala kudret sahibi, güçlü aileler mevcut olup köylü onlara itibar etmekte ve muhtar ise “*bir kukla*” olarak kalmaktadır. Bu nedenle muhtar olma mücadelesine rastlanmamaktadır. Ortak olarak iktisadi güç, iki köy çeşidinde de sosyal gücün teminatıdır. Ayrıca, şehirle geliştirilen ilişkilerin etkisiyle “*arkası olan*” da itibarla beraber sosyal gücü oluşturmaktadır. Ova köylerinde zengin ve yoksul arasındaki mesafe dağ köyündekine göre daha fazladır. Şehirlilere yaklaşımları ova köyünde şehirli olmaya imrenmenin ve dışa daha çok açık olmanın da etkisiyle daha kapalı olan dağ köyündekilere göre yabancı görmekten uzaktır. Köylerin, kasabaların değişimini mutlaka aynı basamaklardan takip etmediği bazı değişim safhalarını atladığı görülmektedir (Boran, 1992: 249-263).

Boran, bu şekillenmiş ve sosyal dinamik insan ilişkileri sisteminin sosyal kurumların değişik kademlerinde bütünleşerek belirli bir toprak parçasının iskanıyla belirli bir nüfusun sosyal yapısını oluşturduğunu belirtmektedir (Boran, 1992: 13) Boran’a göre; doğa ve cemiyetin ilişkisinden doğan kurumlar yani mülkiyet ve ona bağlı işbölümü diğer sosyal sistemlerden daha fazla önemli olup sosyal yapının temelinde yer almaktadırlar. Mülkiyet ve ona bağlı olan işbölümü toplumun bütününe hakimdir (Boran, 1992: 14).

Boran, mülkiyet ilişkileri bağlamında oluşan toplumsal tabakalaşmadan söz edilebileceğini belirtirken aile, din, ve terbiye ile sosyal normlar, inançlar ve değerlerinse tabakalaşmaya göre değişimler gösterdiğini de eklemektedir (1992: 15).

Boran’a göre; kent ve köyün birbirinden ayrıldığı alanlar demografik unsurların yanı sıra işlevsel farklılıklarla da ilgilidir. Köyde başlıca geçim kaynağı tarım ve ziraatken kentte ticari ve sınai üretim ve iktisadi faaliyetlerdir. Köy ve kent iktisadi temellere göre farklılaşırken ekolojik konum, diğer topluluklarla ilişkiler ve bu ilişkilerdeki konum ve rolleri itibarıyla da farklılıklar göstermektedir. Nüfusun coğrafi dağılışı ise yine ilişkiler sistemi ve hiyerarşisi, gelişme düzeyi, genel topluluk yapısına, teknolojik ve iktisadi koşullara göre farklılıklar rol oynamaktadır (Boran, 1992: 19)

Yasa, insan topluluklarının değişim sürecinden yola çıkarak Ankara Hasanoğlan köyünün 1944 ve 1968 yıllarındaki karşılaştırmalı “*özdeksel, tinsel değer ve alışkanlıklarının*” gözlemine yönelik çalışmalar yapmıştır (1969: 9). İbrahim Yasa, 1944-1946 yılları arasında yaptığı Hasanoğlan köyü araştırmasında son 30 yıldaki köyün sosyal yapısındaki değişiklikleri köyden geçen tren yoluyla ilişkilendirilmektedir. Tren yolu köyün kapalı halinden bir çıkış olmuş kültürel, ekonomik ve sosyal değişmelerine zemin hazırlamıştır (Sencer, 1962: 237).

Yasa, Hasanoğlan Köyü araştırmasında yalnızca değişimler süreci Hasanoğlan ve Türkiye’ye özgü olmayıp endüstrileşme sürecinde büyük şehir yakınındaki köy topluluklarını kapsamaktadır. Ona göre; eski geleneksel köy yerini büyük şehir uydusu olmaya bırakmış ama bu değişim beraberinde bazı sorunları da doğurmuştur (Yasa, 1969: 3). İbrahim Yasa, Hasanoğlan araştırmasında fiziki koşullar kadar zihniyet değişimlerini de ele almaktadır.

Yasa, köye yönelik araştırmasında; tarih ve doğal çevre, taşıt-haberleşme, ilişki alanları, nüfus ve toplumsal hareketlilik, evlenme, ailenin kuruluşu ve çeşitli sorunları, ailelerin yaşam düzeyleri, temel iş-güç ve aile harcamaları, tarım ekonomisi, köyde siyaset ve siyasal kültür, belediye ve kasaba yönetimi, eğitim ve öğretim, boş zamanların değerlendirilmesi ile din ve inançlar olarak toplumsal yapı unsurlarını başlıklandırmıştır (1969: 5). Hasanoğlan araştırmasının genel sonuçları; göç dışında artan nüfusla köyün kasabaya dönüştüğü, en çok iş arama nedeniyle kente gidişlerin olduğu, sık rastlanan genç evliliklerin (20 yaş altı) kadınlarda erkeklere oranla fazlalığı, çağdaş aile oranında artış, doğum kontrolü talebinin artışına rastlanmaktadır. Aile içinde erkeklerin, sorunları tek başlarına ya da aile büyüğü kadınlara danışarak çözmeyi tercih etmelerinin yanı sıra sonraları eşlerine de sormaya başladıkları görülmektedir ki bu ailede erkeğin rolünde bir çözölme göstergesidir. Evlere bakıldığında tek katlı ya da en fazla iki katlı olup tezek yakmak yerini oduna ve kömüre bırakmıştır. Evlerin çoğuna elektrik gelmiştir. Temel gıda maddelerini de artık eskiden farklı olarak dışarıdan karşılanmaya başlamışlardır. Çiftçilikte azalma işçi, memur ve esnaflığa yönelme başlamıştır. Ancak, aile reislerinin çoğunluğu eşlerinin hane dışında çalışmasını istememektedirler. Köyde Ziraat Bankası’nın kuruluşu ve Tarım Kredi Kooperatifi ile traktör edinme sayısı artmıştır. Köylüler topraklarını elden çıkarmak istememekte, toprağı garanti olarak

görmektedirler. Ayrıca, toprak satmak uğursuz karşılanmaktadır. Öküz, koyun, keçi gibi hayvana sahip olan ailelerin sayısı oldukça fazladır. Eski tarım aletleri yerini makinelere bırakmaya başlamıştır. Hasanoğlanlılar, devlet dairelerinde eşitsiz işlemlerden şikayetçidirler. Aile reislerinde okuma yazma oranı fazladır. Eğitim arttıkça tarımdan uzaklaşma görülmektedir. Yaşla beraber namaz kılma oranı artmakta, boş inançların da fazlalığı görülmektedir. Genel olarak tevekkül fazladır. Köyün kasabaya dönüşmesiyle toplumsal, ekonomik, kültürel değişiklikler de yaşanmaktadır. Bu dönüşüm de Ankara'ya yakınlığın da payı bulunmaktadır (Yasa, 1969: 264-279).

Erdentuğ, tarımda makinalaşmanın yan etkileri olarak daha az çalışana ihtiyaç olması ve ayrıca traktörün kullanımıyla daha büyük alanlarda tarım yapılabilmesi ve hayvancılığın yerini tarıma bırakması sonucunda işsiz kalan aile fertlerinin göç etmesiyle geleneksel ailelerdeki çözümlere değinmektedir (1981: 36-37). Ayrıca Erdentuğ, Tütengil gibi köyün itici gücüne de değinmektedir. Erdentuğ da köylünün para ekonomisine girmesiyle ekonomik, sosyal alanlarda ve inançlardaki değişikliğin varlığını belirtmektedir. Erdentuğ, Türkiye'de geleneksel köylerdeki değişimleri, köy ekonomisinde, kıyafetlerde, sosyal yapıda, göreneklerde, evliliklerde, kadın durumunda, köy içi ilişkilerde, eğitimde, inançlarda, değerler sisteminde ve dilde olarak ayırmaktadır (1981: 36-46).

Erdentuğ, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Ankara ve Mersin, Çorum, Adıyaman'da yapılan araştırmalarla köylerde muhtar, imam ve öğretmen ilişkisini ele almıştır. Araştırmalar genel olarak bu üç temsilcinin aralarındaki kopukluğunu, muhtara olan güvenin hükümeti de temsil ettiği düşüncesiyle fazlalığını, öğretmenin formasyon yetersizliği nedeni ile etki alanının okulun sınırlarının dışına çıkamadığını, genel olarak gençlerin daha rahat buldukları şehirde yaşama isteklerinin yaşlılara göre fazla oluşunu belirtmektedir. Öğretmen halkla, muhtarla ve imamla nasıl iletişim kuracağı konusunda bilgisizdir. Erdentuğ, Yahya Akyüz'ün "*Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri*" araştırmasında öğretmenin başarısızlığını belirttiği noktaları öğretmenin din hocası ile iyi ilişki kuramaması, öğretmenin halka iyi ilişkiler kuramaması, köy öğretmenin formasyonun köy için yeterli olmaması olarak ifade etmektedir (aktaran Erdentuğ, 1981: 63-65). Ayrıca Yahya Akyüz, köylerde güven kazanış ve halkın kendinden

gördüğü din hocalarının köylüyü öğretmene karşı kışkırtmasını da öğretmenin başarısızlık nedenlerinden olarak belirtmektedir (aktaran Erdentuğ, 1981: 65-66). Köylünün okula olan ilgisizliği ise ekonomik nedenlere ve geleneksel yaşamın çözülmesine dair endişelerine bağlanmaktadır. Tarımda makinalaşmayla ekonomik hayattaki değişme toplumsal hayatta aynı hızı göstermemektedir. Tarım alanlarının yetersizliği ve ekonomik kaygılar da rahatlık isteğiyle beraber köylüyü şehirde işçi olarak çalışmaya itmektedir (Erdentuğ, 1981: 68, 69, 75).

Özer Ozankaya'nın *"Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür: İki grup Köyde Yapılan Karşılaştırmalı Araştırma"* sında iki köy grubu olarak Ankara ve Artvin'in köyleri alınmıştır. Çalışma, köylerdeki siyasal kültüre yöneliktir. Uygulamadaki örneklem, 170 kadın ve 170 erkekten oluşmaktadır ve araştırmanın sayıltısı *"köy topluluklarının üretim biçiminin, gelir ve eğitim düzeylerinin siyasal bilinçlenmeye olanak vermediği"* olarak belirlenmiştir. Ayrıca köydeki kitle haberleşme araçlarının 1945 yılından sonra gelişmesiyle ve sosyo ekonomik vaziyetin gelişmesi sonucu köy topluluklarının siyasi katılım ve kültürün arttığı ifade edilmektedir. Ozankaya köylerdeki üretim biçiminin siyasal kültürü etkilediğinden yola çıkarak iki köy grubunda birbirine benzer siyasal kültürlerin oluşacağını hipotez olarak ele almaktadır. Alt hipotezler ise okur yazar olmayanların ve bu itibarla okuryazar olmayan kadınların siyasal kültürlerinin düşük olduğu varsayımdır. Ozankaya, Behice Boran'ın tespitlerindeki memur-yerli farklılaşmasını öğretmen-köylü farklılaşmasına dayandırmaktadır. Ozankaya'nın tespitlerine göre; *"Türkiye'de çevre modernleşmeye hevesli ancak merkez çevrenin modernleşmesine hevesli değildir, bu durum Türk modernleşmesinin başlıca sorunlarındanıdır."* Köylünün CHP'nin bayramı olarak gördüğü resmi-ulusal bayramları kutlamak için arzusu eksiktir. Ayrıca Ozankaya, modernleşmenin *"namus"* kavramı ile de ilişkilendirildiğini belirtmekte; kadın ve din üzerinden modernleşmeye yönelik değişimlerin, kolektif bir tepkiyle karşılaştığını ifade etmektedir. Sanayileşmiş ve sanayileşmemiş toplumlar ayrımında birincisinde laik, ikincisinde dinsel müeyyideler geçerlidir. Ozankaya, idarecilerin de köylülere karşı olan ilgisizliğini belirtmektedir. Ozankaya, Şerif Mardin'in *"volk islam"* düşüncesine katılmakla beraber halkın İslam anlayışını *"hurafeler ve yobazlıklar"* olarak nitelemektedir (aktaran Akpolat, 2005: 12-14).

Ozankaya, Türkiye’de modernleşme sorununu köylerin kendine yeten, özerk ve kapalı yapısına bağlamaktadır. Modernleşmenin yapısal-fonksiyonalist kuramla temellendiğini düşündüğümüzde toplumu oluşturan parçaların birbiriyle bütünleşmiş yapısal ve işlevsel ilişkileri önem taşımaktadır (Akpolat, 2005: 15).

Ozankaya’nın çalışmasına dair bulgulara göre; iletişim araçları siyasal bilinci oluşturmada söz sahibidir. Köylüler, iletişim araçları ve kendi çıkarları arasında bağ kuracak kadar siyasal bilince sahiptirler. Köylüler daha çok dinsel ve mitolojik unsurlar içeren iletişim araçlarına yönelmektedirler. Köylüler siyasete girmekten çekinmektedirler. Bu durumda Menderes’in idamının etkisi de vardır. Ozankaya ise köylülerin daha çok kentlilerin aşına olduğu “sosyalizm” kavramını hiç bilmediklerini ya da kötü bildiklerini dile getirmektedir. Köylüler sünni İslam’ın da karakteristik etkisiyle devlete itaati bir görev olarak uygun gördüklerini belirtmektedir. “Zorla modernleşme” olarak düşündükleri Tek parti dönemini ise olumsuz bakmaktadırlar. Alp, Ozankaya’nın belirttiği köylünün siyasal bilinçten yoksun olduğu önermesinin karşısına 1965 seçimlerinde köylüye toprak dağıtılacağını söyleyen Türkiye İşçi Partisi’nin en yüksek oyu olması ve toprak reformuna olumlu bakışla çıkmaktadır. Köylünün CHP’ye oy verme nedeni CHP’nin Kurtuluş savaşıyla vatani kurtardığına ilişkin inançlarıdır (aktaran Akpolat, 2005: 16-18).

Köy monografileri, ele alınan köy romanlarının dönemlerine ilişkin toplumsal yapıya dair yapısal ve kurumsal bilgiler sunmaktadır. Ekonomik, iktisadi, coğrafi formların yanısıra kültürel unsurları ele almak ayrıca önemlidir. Köy Monografiler aynı zamanda, Modernleşme döneminde köy kalkınması çalışmalarında köyü ve köylüyü tanımakta yol göstericidir. Erken dönemde ilk yapılan çalışmalar; köyde hakim güçler, yerleşim ve sağlık koşulları, yaşam biçimleri ve toplumsal cinsiyet konularında iken sonraları değerler, kültür değişimleri, sosyal yapı, coğrafi koşullara göre farklılaşmalar, ekolojik konum, kültürel, ekonomik ve sosyal yapı değişimleri, aile, siyasal kültür ve siyasete yaklaşım ayrıca devlet kurumlarının köyde konumu ve köylüyle ilişkileri, modernleşmenin etkileri gibi konularda ölçüm ve analizler mevcuttur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK EDEBİYAT YAZININDA KÖYLER

Sanat, toplumların kendini tanımlamasının, insanın varoluşunu ve kendisine dair bilme ve açıklama sürecinin bir aracıdır. Sözün sanatı, edebiyatın doğuş yeri toplumun ortak belleğinde oluşan ve karşılanan dildir. Sözlere varmadan önce dil de bekleyen, harmanlanan ve olgunlaşan edebi eser, somutlaşması ile karşılık bulmaktadır ki bu da yine toplumsal bir olgunun tamamlayıcılığı ile yeniden üretim sürecini oluşturmaktadır. İdeolojik bir aygıt olarak edebiyat, sanatçının toplumsal koşullarından da etkilenmektedir. Türkiye’de köye yönelme ve köy kalkınması hareketlerinde edebiyat eserleri başı çektiği ve sürece göre farklılaştığı izlenmektedir.

4.1. EDEBİYAT VE SOSYOLOJİ İLİŞKİSİ

Sanat, toplum için de sanat için de olsa da toplumların içinden çıkan toplumsala dair izler taşıyan bir olgudur. Estetik, insanın bilişine dair önemli bir aşama ve farklılaştırıcı bir unsurdur.

Heidegger, teknolojinin insanı nesneleştiren yıkıcı gücü karşısında sanatı “*kurtarıcı güç*” olarak görmektedir. Ona göre sanat, yabancılaşmış dünyada insan için bir umut ışığıdır. Kurtuluş sanat ve teknolojinin bütünleşmesiyle gelecektir (Megill, 1998: 225, 226). Dil ise sadece temsil edici olmaktan ziyade bir sanat yapısıdır (Megill, 1998: 235). Bir şeyin şey olduğunun bilgisine ulaşmada kavramsal düşünce yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizliğe bir çözüm ise sanatla dünyayı dolduran şeylerine ve yapıtlarına farklı yaklaşımlar görülmektedir. Heidegger’e göre, sanatçı eserini yapar ve onu kendi gerçekliğinde var olmaya bırakır. Sanat yapısı tamamlandıktan sonra artık sanatçı değil eserin kendisi söyleyeceklerini söylemektedir. Bunun sonucunda sanat yapısına yaklaşan sanatçının dünyaya yaklaştığı gibi yaklaşır. Yapıtta var olan ise ancak o yapıt sayesinde kendi görüntüsüne ulaşmış olur (Megill, 1998: 245, 248). Kösemihal de sanat yapısını bir doğum olarak görmektedir. Acılı bir kopma ve bağımsız bir varlığın meydana gelişi yayımcının yardımı ile bir hayat bulmaktadır (Kösemihal, 1964: 28). Sapiro da eserin

sadece yazara indirgenemeyeceğini belirtmektedir. Bir eserin anlamı sadece iç kurguda değil, yayınlamasıyla onu kuşatan simgesel üretimler de devreye girmektedir. Esere ilişkin kullanımlar, kabuller ve atfedilen anlam da bu üretime dahildir (Sapiro, 2019: 13-14).

Sanat eseriyle ulaşılan gerçekliğe ise sanat eseri dışında bir yolla ulaşmak mümkün değildir. Hatta Heidegger'e göre sanat sadece gerçeği ortaya çıkarmakla kalmamakta aynı zamanda yaratmaktadır da (Megill, 1998: 250). O, sanat yapıtının şeyleri daha iyi görmemizi sağladığını değil, sanat yapıtının şeylerin var olmasını sağladığını da düşünmektedir (Megill, 1998: 252). Dil ise sahip olduğu adlandırma gücüyle varlıkları söze ve görünüme kavuşturmaktadır. İnsani dünyayı yaratan bir "*dil-düşünce*" dir. Dil düşünce, düşünce ise dildir. Bu nedenle olması gereken dilin bir nesneye dönüşerek özünün yok olması değil, kendisinin söylemesi için yolunu açmaktır. Bilimsellik gibi bir karakter oluşturma kaygıları bunun ortaya çıkmasını engellemektedir. Dil bir bilimsel araştırma nesnesi olmak için değil bir deneyim yaşamak içindir (Megill, 1998: 253-254, 258). Heidegger, gerçekliğin sahipsizliği ile varlığın ancak söz ile varlık bulabildiğini ifade etmektedir (Megill, 1998: 256). Çelebi de sözün kendini işitecek kulaklara ihtiyacını dile getirmektedir. Söz yayılımının geniş olmasını, mekanın sınırlarını hatta söyleyeni bile aşmak istemektedir (Çelebi, 2015: 14).

Sanat ve sosyoloji arasındaki ilişkiye baktığımızda, Tezcan'a göre sosyoloji; sanatı, toplumun bir gereksinimi, toplumsal yapının ürünü toplumsal bir kurum olarak ele almaktadır. Ona göre sanatı ilgilendiren bir çok olgu kaynağını toplumdan almaktadır. Topluma bağlı olarak çıkıp, gelişip, değişmektedir. (Tezcan, 2011: 39, 42). Wolff, sanatı etkileyen toplumsal öğeleri; müzik aletleri, basım makinası ve parşömen yerine kağıt kullanımı ile sanatın ifadesi ve yayılımına destek olan teknoloji, siyaset, eğitim, din ve boş zaman etkinlikleri gibi toplumsal kurumlar ile genel ekonomik ortamlara bağlı etmenler olarak ifade etmektedir (Wolff; 2000: 38-50). Sanatın kendi başına var olamayacağına, toplumun içinde çıkıp geliştiğine dair yaklaşımını ilke kez Taine ifade etmektedir. Ona göre, sanatçıyı, sanat eserini ve alıcısını belirleyen toplumsal koşullardır (Tezcan, 2011: 42). Ahmet Şuayb da Taine'i 19.yüzyılın en büyük düşünürlerinden olarak görmektedir. Şuayb, Taine'in bir toplumu anlamak için en iyi aracın edebiyat olduğu düşüncesini ifade etmektedir.

Taine'e göre bir yazarı ele aldığımızda öncelikle ırkının, içinde yaşadığı ortamın ve zamanın mahsulüdür. Bunlar iyi anlaşılmazsa yazarı da anlamak mümkün değildir (Şuayb, 2005: 62). Ayrıca Kösemihal de bir diğer noktayı yazarın temel gücünün açıklanmasına bağlamaktadır. Taine'in sanat yapıtlarının belirli ve mekan ve zamandaki duygu ve düşüncelerini yansıttıklarını ifade etmektedir (Kösemihal, 1964: 2, 3, 11). Taine, edebi eseri kendisini saran adetlerin bir örneği ve zihniyet göstergesi olarak görmüştür. “*Yaratıcı Deha*” yı savunanlar, Taine'nin yöntemini, edebiyatın tarihsel ve toplumsal nedenlere indirgenmesi olarak değerlendirmiş kınayıcı bir tavır benimsemişlerdir (Sapiro, 2019: 24, 25).

Sanatla ilgili çok eskiden beri tartışılan konu ise amacıdır. Sanat ne içindir. Toplum için mi, sanat için mi? “Sanat Sanat İçindir” yaklaşımı ilk kez 1804 yılında Benjamin Constant tarafından kullanılmıştır. Kant'a göre de sanatın amacı estetik haz olduğu göz önünde bulundurulduğunda Tezcan, bu anlayış için oluşturulabilecek her amacın onu soysuzlaştırdığını ifade etmektedir (Tezcan, 2011: 44). Tezcan, “*Sanat Toplum İçindir*” yaklaşımında ise toplumsal bilincin sanatsal imgeler halinde yansıtılması düşüncesini belirtmektedir. Burada sanat, konusunu hayattan almaktadır. Sanat, ait olduğu toplumsal gerçekliği göstermek durumundadır. Lukacs ise sanatı toplumsal çelişkileri aşmak için bir yol olarak görmektedir. Burada sanat duygulandırıcı, düşündürücü, eğitici, estetik ihtiyacını gören bir role sahiptir (Tezcan, 2011: 44-45). Kemal Tahir, sanatın sanat için olduğuna dair formülünü, mevcut gerçeklikten kaçış, “*kaytarma*” olarak görmektedir. Ona göre, sanatçı ferdi olduğu topluma gerçeğini anlatırsa onlara kötülük edeceğini düşündüğü için geçmişe, mistisizme ve egzotik konulara saklanmaktadır. Sanat kaynağını gerçeklikten alır. Lakin; sanatın toplum için oluşu ise her zaman ilerilik demek değildir. Bazı dönemlerde sanatçılar dönemin kötülüğünü devam ettirmek için de sanatı kullanmıştır (Tahir, 2016c: 130). Bu yaklaşımı, sanatın “*ideolojik aygıt*” olma özelliğini de desteklemektedir. Ayrıca; her sanat eseri bir fikri ifade etmektedir ve bu durumu bir eksiklik olarak görmek doğru değildir. Sanatçı, tezini doğru seçmiş ve yeterince benimsemişse, tez eseri ezmek yerine onunla kaynaşır ve bütünleşir. Ne tezin ne de eserin baskın hali söz konusu olur. Ama eğer, eser bir fikri savunmak için oluşturulmuşsa ve sanatın kanunlarının dışında kalmışsa bu sefer de “*fikir fikir için*”

olur ki bu durum, Kemal Tahir'e göre, sanat sanat için fikri gibi anlamsızdır (Tahir, 2016c: 174)

Eagleton'a göre estetik bir ideoloji unsurudur yani ideoloji sanat yapıtını oluşturan bir etmendir. İdeoloji, sanat yapıtında vücut bulmaktadır. Estetiğin çelişkili bir yönüne değinmektedir. Ona göre estetik hem modern sınıflı toplumların egemen ideolojisini oluşturup bir strateji görevi görmekte hem de alternatif düşünme tarzlarını ortaya çıkarmaktadır (Eagleton, 1998: 9).

Wolff, sanat ve edebiyat ürünlerini ortak üretimler olarak görmektedir. İşbirliği gerektiren, üretici ve tüketici arasındaki bağa dayanan sanat yapıtlarının yanı sıra edebiyat, resim- heykel sanatı, müzik de bu genellemeye tabidir (Wolff, 2000: 9).

Kemal Tahir'e göre romancı söylese de söylemese de romanlarında kendi dünya görüşünü savunmaktadır. Ona göre bireyler yaşamda daima olarak dünya görüşlerini savunmaktadırlar (Tahir, 2016c: 113). Meriç'e göre; sanat her ne kadar bireysel bir ürün olarak görölse de aslında sanatçının kucağında yetiştği toplumun şartları, edebiyatın epistemolojisini belirlemekle toplumla organik bir bağını ve öznesi oluşunu ifade etmektedir (aktaran İlhan, 2015: 107).

Türkiye'de edebiyat sosyolojisine dair öncü açıklamaları yapan Kösemihal, sanatta sanatçının eseri kişiliği gibi içinde var olduğu toplum ve çevreden etkiler taşıdığı düşüncesindedir. Edebiyat sosyolojisinin devreye girdiği yer de tam olarak bu noktadır. Her ne kadar sanat tarihçileri, sanat ve toplumu ayrı konumlandırmaya çalışsalar da bu ilişkinin göz ardı edilmesi de mümkün değildir. Sanatçı ve sanat eseri fizik, bio-psişik, sosyal faktörlerle örülmüş bir bütündür. Kösemihal, özellikle Marksist görüşün sanatın toplum için var oluşunu, edebiyat eserinin toplumsal gerçekliğe olan bağlılığını belirtmektedir. Bu durumda edebiyat üretim ilişkilerinin etkisiyle üstyapısal bir olgudur. (Kösemihal, 1964 : 1, 2, 6). Goldmann, eserin gerçek öznesinin yazar değil yazarın mensubu olduğu toplumsal grup olduğunu ifade etmektedir (aktaran Sapiro, 2019: 32, 33).

Kemal Tahir'e göre sanat, toplumsal olmadan evrenselliğinden söz etmek mümkün değildir. Roman, bir topluma özgüdür. Çeviriler ise başka bir toplum hakkında açıklama yapmak için yetersizdir. Roman için, toplumun kendine ait

geçmişten gelen özelliklerini bilmek önemlidir, kültürel bir ön çalışma gerektirmektedir (Tahir, 2016c: 191, 194).

Kösemihal, edebiyatın bir bilgi olarak kullanılması ile ilgili olarak, edebi olsun olmasın yazılarda bilgiden söz edilebilmekte, fakat edebi eserlerin de sonuçta bir hayal gücü de eklenerek oluşturulduğunu belirtmektedir. Yani gerçeği olduğu gibi yansıtmamaktadırlar, bir değişime uğradığını kabul etmek gereklidir. Her edebiyat ürünü ise az çok bir anlam ve düşünce taşımaktadır. Burada düşünceyi ifade eden yazarın deyiş ve anlatışına dair oyunlara da dikkat edilmelidir (Kösemihal, 1964 : 7, 8).

Kösemihal, edebiyat akışının evriminde edebiyat sosyolojisinin dört ana bölümünü; yazar, yapıt, basın-yayın dağıtım kurumları ile örgütleri ve okuyucu zümreleri ile yığınları olarak ifade etmektedir. Bunların içinde sosyolojik, nesnel incelemeye imkan veren ise şüphesiz okuyucu yönüdür. Yazarın yaratıcılığı, içinde yer aldığı toplum ve zamanla incelenabilmektedir. Yazarın doğum yeri, aile mesleği, ekonomik hayatı, sosyal sınıfı ve edebiyatçılığı etki yaratabilen önemli faktörlerdir. Kösemihal'e göre, edebiyat eserini de toplumdan farklı ele almak mümkün değildir. O, eserlerdeki sosyolojiyi toplumsal cinsler ve biçimler, konular, karakter ve kişiler, üsluplar olarak sınıflandırmaktadır. Konular ile toplumlar ve zümreler arasındaki ilişki halkın bir kısmı, bir zümre ya da bir sınıf ile açıklanabilmektedir (Kösemihal, 1964 : 12-26).

İlhan'a göre, edebiyatın farklı toplumlara göre değişen hali yazarın aynı zamanda yaşadığı toplumun bir aktörü olma halinin de göstergesidir. Edebiyatın sosyo kültürel eğilimi aynı zamanda onun toplumsal gerçekleri yansıtmada zamanın ve ulusun ruhunu yansıtmakta rolünü de belirlemektedir. Edebiyat gerek siyasi gerek kültürel, gerek sosyal olarak daima toplumsal yapıya dair izler taşır ve yeri gelir kitleleri söylemleriyle birleştirir veya kategorize eder. Dolayısıyla yazar, eseriyle toplum üstü bir zihniyet içinde değil karşılıklı ilişkilerle şekillenen bir oluşumu ele almaktadır (İlhan, 2015: 107-108). Goldmann'a göre; *“İnsan ve toplumun keşfi olarak yorumlanan romanın ise biyografi ve toplum günlüğü şeklinde algılanması hem bireysel hem de toplumsal oluşuna dair vurguyu içinde barındırmaktadır”* (aktaran İlhan, 2015:108). Edebiyatın sosyolojiyle kurduğu bağ toplumun sosyo

kültürel yapısı içinde değişim süreçlerinde yeni ufuklar oluşturma konusunda da yol göstericiliği sürecinde bağdaşmaktadır.

Alver, edebiyatın edebiyat olmasına ve sanat dalı olmasına bağlı olarak kendi iç dinamikleri de olduğunu belirtmektedir. Ama sosyolojiyle ilgili olan tarafı, konusunun bir bölümünü kaplamaktadır. Ona göre; *“İnsani ve toplumsal ortamda hiçbir alan, kurum ve düşünce sadece kendisi için var olmamaktadır. Kendiliğini inşa ederken başka bakışlardan, başka alanlardan, başka gözlerden etkilenir, izler ve katkılar almaktadır”* (Alver, 2011: 65).

Alver, edebiyat eserinin ürün olarak ele alındığında toplumu yansıtması, toplumu açıklaması, toplumca algılanması ve bu doğrultuda belli tavırları doğurmasının belli başlı sorunları olduğunu ifade etmektedir. Edebiyat eserinin bir sosyal gerçeklik unsuru olduğunu düşünüldüğünde de edebiyatın var olduğu toplum ve ortam ile iletişimi ve etkileşimi ele alınmaktadır (Alver, 2015: 346). Eagleton’a göre; *“Dolayısıyla, edebiyatın ait olduğu toplumsal ortam ve koşullar tarafından belirlenmekte ve biçimlendirilmekte olduğu ifade edilmektedir”* (aktaran Alver, 2015: 246).

Kemal Tahir, sanat eserlerini ait oldukları dönemin ürünü olarak görmektedir. Sanat eserlerinin içeriklerini; döneminin zevk, adet, alışkanlık ve yönelimlerini belirlemektedir. Ona göre, sanatçının büyüklüğü ise bu yansımayı arttırmakla beraber sanatçı büyüdükçe eserindeki kişisel azalmaktadır (Tahir, 2016c: 174).

Edebiyatın toplumsal bir olgu olmasının yanında sosyal gerçekliğin bir tarafı da olduğu gerçeğidir. Edebiyatta ve romanda toplumsal yeni bir öz tamamen açıktır değildir. Bu dolayımı göz önünde bulundurmak da önem taşımaktadır. Roman tarihsel gerçeklikleri diğer sanat türlerine göre daha kapsamlı işlemektedir ve özellikle toplumsal değişiklikler dönemleri, büyük romanların çıktığı dönemler olmaktadır (Şeker, 2011: 27).

Edebiyat, çatışan gruplar ve ideoloji olarak da toplumsal gerçeği yansıtmaktadır. Althusser’e göre, gerçek edebiyat ideolojiyi hammadde olarak kullanır ve onu kendi tarzında yeniden ele alarak dönüştürerek yeni bir ürün olmasını sağlar. Edebiyatı sadece yansıtıcı olarak görmek için doğru olmaz çünkü edebiyat, üretimdir ve ürettiği şey de görünürlük kazanma yolunda yeniden ele alınmaktadır. Dolayısıyla edebiyat, Moran’a göre; *“kendini ele vermiş ideolojidir”* (aktaran Şeker,

2011: 30). Yani sanat ürünü ve edebiyat aslında toplumsal gerçeği olduğu gibi ele almaktansa önce onu kendi sanatsal pratikleriyle işlemektedir. Aslında edebiyatın toplumbilimiyle ilişkisi ise onun sosyal olguları işleyiş tarzıyla ilgili olup *stimule edici, zenginleştirici, ufuk genişletici, ilham, vericidir fakat belirleyici değildir.*” (aktaran Şeker, 2011: 33). Sanat eseri, edebiyat ve roman, tarihle ilgili bilgiler içerebildiği gibi bünyesinde sanatçısının, yazarının öznel yaklaşımını da barındırmaktadır. Ayrıca yazarın sosyal tarihi ele alışı da kendi önem sıralamasının izafiyetine kalmıştır. Moran, edebiyatın gerçekle olan ilişkisini ele almış, edebiyat ve bilim gerçeğinin farklılığına değinmiştir. Tek gerçeklikten söz etmek ne kadar doğrudur? Ayrıca, Moran’a göre, gerçekliği tüm edebiyat eserlerinde aramak doğru değildir. Bir tarafta edebiyatı müziğe yaklaştırmak isteyenler varken diğer yanda da edebiyatı insan, toplum ve hayat açısından ifade edenlerin varlığı söz konusudur. Bazı eserlerde belirgin ya da örtülü olarak dünya görüşünün varlığından da söz etmek gereklidir (Moran, 2001: 287, 288).

Sapiro, edebiyat sosyolojisinin amacını, “*edebi bir olgunun toplumsal bir olgu olarak incelenmesi*” olarak açıklamaktadır. Bu noktada önemli iki husus vardır. Edebiyatın üreten, tüketen, yargılayan kişi ve kurumlarla “*toplumsal bir olgu*” olarak ve toplumsal konuların edebi eserlere yansıyan yönü ile ele alınması (Sapiro, 2019: 13).

Kayalı, edebiyat sosyolojisinin açmazlarına değinmiş, istisnaları olmakla beraber edebiyatçıların sosyolojiye, sosyologların edebiyata ilgisinin, eksik kaldığını ifade etmiştir. Ancak, belirtmek gerekir ki Niyazi Berkes, Şerif Mardin gibi sosyal bilimcilerin bazıları Türkiye’nin batılılaşma sürecinde edebiyatı faydalı bir kaynak olarak ele almışlardır. Halide Edip Adıvar, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi edebiyatçılar ise dolay ya da doğrudan edebiyatta siyasete ve sosyolojik tahlillere yönelmişlerdir. 1960’lı yıllarda dönemin etkisiyle edebiyat ve sosyolojinin çakışması köyle ilgili konularda olmuş, edebiyatçılar köy romanı yazmış, sosyologlar ise köy tahlillerine yönelmişlerdir. Ama iki taraf da kendi alanlarının dışına çıkıp birbirlerine yönelmemişlerdir. Kayalı, Kemal Tahir’in bu dönemde bir farklılık oluşturduğunu ifade etmektedir. Romanlarında ve Not’larında edebiyat sosyolojisi yaptığı görülmektedir. Bunun üzerine edebiyatçılar onun eserlerinin edebiyat dışı olduğuna, sosyologlar ise sosyoloji bilmediğine dair eleştiriler yapmışlardır. Kayalı’ya göre,

Kemal Tahir'in edebi eserlerinin Not'larının doğrultusunda okunup değerlendirilmesi konusunda eksiklikler gibi aslında var olan edebiyatın ve sosyolojinin karřılařtırılmalđ imkanlarından faydalanılmamasđ, Tőrkiye'de edebiyat sosyolojisinin “*teğet geçilmesi*” nin nedenlerindendir. Ayrıca tarihsel ve sosyolojik temelin yetersizliği de mevcut nedenler arasındadır. Son dōnem ortaya çıkan edebi eserler, toplumdan soyutlanmış, sosyoloji ise edindiği Batı'lı karakterle Tőrkiye'nin toplumsal, tarihsel ve kōltōrel gerçekliğinden kopuk bir hal almıştır. Bu koşullarda edebiyat sosyolojisi denemeleri de toplum gerçeklerinden uzak olacaktır. Ancak; Kayalı, edebiyat sosyolojisinin potansiyelini de gōz önünde bulundurarak başka mecralarda da gelişebileceğine değinmiş, hatta bunu tek şans olarak görmüştür (Kayalı, 2018: 223-232).

Kemal Tahir, gerçekçi romanđ toplum ve birey için faydalđ görmektedir. ōnkō bir bilince, bilgiye dayanarak insanlara yararlı olmak için hazırlanmıştır. Roman, bir kişi tarafından yazılıp bir birey tarafından okunduğu için aslında “*ferdi bir sanat olayıdır*”. Gerçekçi romanın yarısı ruh tahlililerini yarısı ise toplumun genel etkilerini, insan ilişkilerini, dōneminin ekonomik, sosyal ve fiziki şartlarını ve insanın kalıtımsal olarak gōrōnen özelliklerini barındırmaktadır (Tahir, 2016d: 21).

Erkan Irmak romanın ilk çıkışına dair tartışmaları ũ boyutta ele almaktadır. Margaret Anne Doody ve Thomas G. Pavel'in de gōrōřlerinin desteklediği ilk ōnerme; romanın, modernitenin çıkışından da çok eskilere, ilk çağlara dayanmakta ve tıpkı kōltōrler ve medeniyetler gibi evrimleşmekte olduğu iken ikinci yaklaşım olan Ian Watt'ın gōrōřleri; modernitenin etkileri ile romanın ōncesiz olduğunu ōne sōren George Lukacs, Mikhail Bakhtin'in gōrōřlerinin ōzdeřliđinde romanın evrimleştiği değil yeni bir tōr olduğu konusunda ortak olsa da, romanđ geçmişle ele almak konusunda daha gelenekselcidir, zira onun için 18. yōzyıl İngiliz romanđ başlangıç olup, toplumun geçirdiği kōltōrel ve sosyal dōnōřōmleri de anlamak için bilmek ōnem taşımaktadır (Irmak, 2018: 54-57).

Her ne kadar sanat ve edebiyatın birbirine mesafeli duruşuna dair bir tablo çıkarılsa da sanatın, ōzellikle edebiyatın toplumsallığı gōz ardđ edilemez bir gerçektir. Edebiyat ve eseri romanda geçen kurgulanmanın bilimsel bilgiye ulaşmada imkanları eksik olsa da dōnemlerine ilişkin alışkanlıklara ve genel panoramaya dair izler taşımaktadır. Ayrıca roman, kitleleri de etkisi altına alabilecek gōce sahiptir.

Roman, yazarının da deneyimleri ile doğrudan olmasa da çıkarımsal olarak bağlantılıdır. Romanın yazım, baskı, yayım, dağıtım ve okuyucuda gördüğü karşılıkla yeniden üretimi ve devamlılığı yine toplumsal koşullarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

4.1.1. Toplumcu Gerçekçilik

Toplumcu-gerçeklik akımı, 1934'te toplanan Birinci Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi'nde oluşturulan kararlar doğrultusunda Sovyet Rusya'nın resmî sanat görüşü olarak kabul edilmektedir. Sanata ve sanatçıya ideolojik olarak bazı misyonlar yüklemektedir. Toplumcu gerçekçilik, başka ülkelerde de sanat ve edebiyata bakışı şekillendirmiş olup Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatında da yazarlar ve düşünce insanları üzerinde etkileri görülmektedir. Cumhuriyet ideolojisi ile Marksist söylem benzerliği aslında Millî Mücadele ruhunda var olan anti-emperyalist yaklaşımın etkisiyle de ilişkilendirilebilmektedir (Kaçıroğlu, 2016: 28). Behice Boran, konuyla ilgili olarak;

“Kurtuluş Savaşı yıllarında ve hemen sonraki devrede aşağı yukarı Atatürk'ün ölümüne kadar, yönetici kadro, emperyalizme –dolayısıyla kapitalizme- ve merkezîyetçi bir derebeylik niteliğindeki Osmanlı yönetimine ve geleneksel toplum düzenine karşı verdiği mücadele sonucu, varabileceği en ileri ideolojik noktaya vararak devrimcilik, halkçılık, sonra da laiklik, devletçilik ilkelerini ortaya attı. Bu ilkeler, kavramların gerçek anlamları incelenip tespit edilerek, birbiriyle ilişkin olarak sistemleştirilebilseydi, sosyalizme varacak bir ideolojik çerçeve meydana gelirdi” ifadesinde bulunmaktadır (aktaran Kacıroğlu, 2016: 29).

Cumhuriyet dönemi inkılapların uygulanması sürecinde Şeyh Sait İsyanı gibi halk içinden çıkan aykırı görüşlerin bastırılması amacıyla 4 Mart 1925'te yayımlanan Takrîr-i Sükûn Kanunu uyarınca Türkiye'deki muhalif seslerin oluşturduğu yayınlara da yasaklar gelmiştir. Yurtdışına kaçan yazarlar olduğu gibi ülkede kalan ve tutuklanan yazarlar da olmuştur. Takrîr-i Sükûn Kanunu, 1929'de kaldırılmıştır. Nâzım Hikmet gibi yazarlar edebi eserleriyle Türkiye'de toplumcu edebiyatın varoluşuna zemin hazırlamışlardır. Bu dönemin önemli yayınlarından 1924 yılında

kurulan *Resimli Ay*, toplumcu-gerçekçi sanat ve edebiyat yaklaşımına sahip birçok yazar ve şairin kendilerini ifade edebildikleri bir yayın olmuştur (Kacıroğlu, 2016: 30- 31).

Oktay'ın da belirttiği üzere; Toplumcu-gerçekçi yazarlar halkçı bakış açısıyla köy ve köylü olgularının üstünde önemle durmuşlar, sanayileşmenin ve kentleşmenin arttığı 1950 yılına kadar kent yoksulluğu açısından zengin/fakir çelişkisini, *iyi ırgat/kötü ağa* şekillendirmesiyle 1950'den sonraki köy romanlarında da devam ettirmişlerdir (1993: 98).

Toplumların değişim ve geçiş dönemleri, yazın tarihinde önemli kaynak oluşturmaktadır. Oktay, Türkiye'nin 1950 yılından sonraki süreçlerdeki hızlı geçiş dönemini toplumlara ait nitelikler göstermekte olduğunu, toplumsal yapının ise yıkım ve doğum unsurlarının çelişik birliğine yer verdiğini belirtmektedir (2000: 12-13).

Özçelebi'ye göre; Türk Edebiyatında toplumcu gerçekçi eleştiri anlayışının temelleri:

1. Olumlu insan/kahraman/tip,
2. Devrimci romantizm,
3. Güdümlülük,
4. Sosyalist taraflılık/partililik/partizanlık,
5. Tarihsel iyimserlik/geleceğe güvenmek,
6. Sosyalist/devrimci hümanizm,
7. Amaçlılık,
8. Ulusallık-ulusalcılık,
9. Yurtseverlik,
10. Destansı ve halkçı bir anlatım,
11. Biçim-içerik-işlev,
12. Burjuva ideolojisiyle uzlaşmazlık, olarak ifade edilebilmektedir (2007: 23).

Özçelebi, Türkiye'deki toplumcu gerçekçilik anlayışımızla Sovyetler Birliği'nde mevcut sosyalist gerçekçilik arasında parti edebiyatı yapılması yönünde farklılıklar olduğunu dile getirmektedir. Özçelebi, sanat ve edebiyat alanlarında partilerin sanatçıları kontrol etmek gibi bir gücü bulunamayacağı nedeniyle

Türkiye’de toplumcu gerçekçilik siyasi güdümden uzak olduğunu belirtmekte, Attilâ İlhan’ın konuyla ilgili olarak; “... *Türk toplumcu gerçekçiliği, ne Rusya’dakiyle, ne de başka bir ülkedekiyle benzeşir; özünü, gelişmesini, kapsamını artık gittikçe yoğunlaşan ulusal varlığından çıkarmaktadır.*” sözlerini dile getirmektedir (aktaran Özçelebi, 2007: 24).

4.2. TÜRK EDEBİYATINDA ROMAN

Türk edebiyatında roman, Osmanlı son dönemi yenileşme hareketleriyle, özellikle aşk, sevgi gibi romantik bir tarzda yazılmaya başlanmıştır. Özellikle modernleşme dönemine toplumsal vaziyete dair ele alışlar mevcuttur ki bunlar da yine romantizm içeriklidir. Köy romanları, her ne kadar başta farklı olsa da romancının artık gerçekliğe yaklaşımının göstergesidir.

Taner Timur, Osmanlı İmparatorluğunun gerileme döneminden Türkiye Cumhuriyetine geçiş sürecinde oluşan kimlik bunalımında romancılar tarihçilerden daha özgür ve bu nedenle daha yaratıcı olabildiği görüşündedir. Tarihte sosyal bilimcilerin ortaya çıkmadığı ve tarihçilerin resmi yazın tarihinde tabuları kıramadığı dönemde romancılar Osmanlı İmparatorluğundaki değişime ön yargısız bir yaklaşım sergilemişlerdir. Timur’a göre; romancılar, Osmanlı’da 1870’lerde gerçek bir özgürlüğe sahip olmadıklarından yakınsalar bile sosyal bilimcilere göre daha özgür olduğu görüşündedir. Ayrıca, tarihçilerin yazdıkları ile ilgili olarak bir gerçeğe uygunluk savunusu yapması mutlakken, romancının eseri hayal ürünü olması nedeniyle de gerçeklikle uyumu eleştirilememektedir, Ayrıca, roman yazarları tarih uzmanlarına göre daha geniş toplumsal açıdan değerlendirme yapabilmektedirler (Timur, 1991: 7, 8). Timur, roman dönemlerini Osmanlı ve Türk romanı diye ikiye ayırmaktadır. Osmanlı romanı erken dönemdir ve konusu yanlış modernleşmeyle ortaya çıkan “*kibarzade*” ve “*alafranga züppe*” tipi ve aşk olup erken dönemdir; meddah geleneğine uygundur ayrıca daha dar bir perspektife sahiptir (Timur, 1991: 9). Nabızade Nazım’ın “*Karabibik*” (1890), İzmir çevresindeki bir köyde yaşanan toprak kavgası, tefecilerin köylüleri sömürdüğü yoksul bir Müslüman köyüyle geçim kaynağı ticarete olan bir Rum köyünün refahını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Nabızade Nazım, “*Zehra*” yla da kadının statüsü ve kadın-erkek ilişkilerini ele

almaktadır. Timur, Nabızade Nazım'ın romanlarındaki köy sorununu ve kadın sorununu ele alışını sosyo-politik açıdan tematik olarak anlamlı bulmaktadır (1991: 13).

Romanın doğuşu ve gelişimini antropolog ve edebiyat eleştirmenleri efsane ve destanlara; Marksist eleştirmenler ise modern roman gelişimini burjuvaziye bağlamaktadır (Timur, 1991: 14). Burjuvalaşma roman gibi yeni etik ve estetik biçimlerin doğuşunu tetiklemiştir (Auebach'tan aktaran Timur, 1991: 14). Roman kapitalizmin sınırlarında kalmamıştır. Evrensel olarak da dünyanın feodal bariyerlerinden kurtulması evrensel kültür ürünlerinin üretimini sağlamaktadır (Timur, 1991: 15). Osmanlı devletinde romanın evrensel kültür kalıplarından farklı olarak mesneviler ve meddah hikayeleri gibi kendi kültür kalıpları da mevcuttur. Bu nedenle toplumcu gerçekçi romanlarda kültürel arka formları da okumak önem taşımaktadır. Timur, Osmanlı Devletindeki modernleşme sürecini daha çok “*yetersiz ve kontrollü*” girişimlerden oluşan “*yarı sömürgeleşme*” olarak değerlendirmektedir. Bu durum romanlarda da görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan birey tipi de dini cemaat, milletler, loncalarla bağlarını korumaktadır, kendine yeten karakterde değildir. Timur, Osmanlı'da değişimin başlangıcını 1826 Yeniçeri kırımına bağlamaktadır. Vaka-i Hayriye, Osmanlıda yeni elitlerin doğmasını sağlamış, küçük grupların elinde servet birikimine neden olmuştur. Sonradan Tanzimat Dönemi de bu durumu hızlandırmıştır. Osmanlı Devletinde Kırım savaşıyla da Mısır'dan gelenler ve İstanbul'da Fransız ve İngiliz askerlerinin bıraktıkları para girişine kaynak oluşturmuştur. Müzik batılılaşmayla gündelik hayata girmiş, kadın ise artık sadece harem değil birey olarak da yerini almıştır (Timur, 1991: 16, 19).

Osmanlı Devletinde ilk romanlarda konular aşk, kölelik, aile hayatı kapsamlı bir sorunsalın içinde yer almıştır. Timur'a göre; bu durum, Osmanlı'daki değişimi olumlu ve olumsuz gösterme amacı da taşımaktadır (Timur, 1991: 37). Toplumsal değişim, Batı taklitçiliğinin izlerini taşımaktadır. Roman karakterleri, çoğu zaman batılılaşmayı yermek amacıyla alafranga olma çabası içindeki halktan kopuk bireylerden oluşmaktadır. Osmanlı toplumunu anlayabilmek içinse sadece “*mirasyedi parazitler*”e değil o dönem etkili olan sarraflar, mültezimler, levanten tüccar, sanayiciler ve ulemanın birbirleriyle ve yönetim kademesindeki paşalarla

karşılıklı ilişkilerini de ele almak gereklidir. Halit Ziya Uşaklıgil, Abdulhamit dönemi romanlarının “*memlekette teneffüs edilen zehirli havayı yansıtmadığını*” ifade etmektedir (Timur, 1991: 39, 40, 42). Yani Osmanlı dönemi romancılarının o dönemki toplumsal koşulları yansıtmak konusunda başarılı olup olmadıkları tartışmalıdır.

Timur’a göre, Osmanlı Devletinde yenileşme hareketleri serbest tartışmaların olduğu kamusal alanın bulunmaması nedeniyle sınırlılıklar dahilinde kalmış ya da “*aktarmacı*” olmuştur. Laik düşünce yapısına haiz olan aydınlar ise genellikle yalnız kalmışlardır (Timur, 1991: 60). Atatürkçü reformların kapsamında romanlarda oluşturulan “*küçük burjuva reformisti*” tiplerine paralel olarak yarattığı karakterlerle laikliğin ve aydınlanmanın romancısı ise Reşat Nuri Güntekin olmuştur (Timur, 1991: 69). “*Yeşil Gece*” ve “*Çalikuşu*” romanlarıyla örneklendirilebilmektedir.

Fethi Naci, romanın üç kaynağını belirtmektedir: Pikaresk-Psikoloji-Anılar. Genel olarak; Pikaresk eserler, yeni bir insan tipini çıkarırken, psikolojik eserler bireyin ruhsal durumu ile ilgilenmektedir. Anı edebiyatı ise yazarın üçüncü şahıs gibi kendini anlatmasıdır (Naci, 1990: 8-11). Güzidin Dino, “*Türk Romanının Doğuşu*” adlı eserinde Batı’da roman gelişirken Osmanlı’da anlatım türü Farsça mesnevilerin varlığından söz etmektedir. “*Leyla ile Mecnun*”, “*Yusuf ile Züleyha*” aruz vezniyle yazılmış, konusu sevda olan şiirsel hikayelerdir ve seçkinler içindir. Hint kaynaklı Türkçeye Arapçadan çevrilen “*Kelile ve Dimme*” ya da tarihsel efsaneleşmiş olayları düzyazıda bir araya getirilen Farsça ve Arapçadan daha sade ve açık bir dille yazılmış eserler de mevcuttur. Aynı zamanda sözlü halk hikayeleri doğrudan mesnevi destan, dinsel, tarihsel konulardan ya da efsanelerden ilham almaktadır. Bu eserler de bozulmalar görülmektedir. Ulusal destanlara bağlı Dede Korkut, folklor niteliği olan Köroğlu, köy çevrelerinde yaygın Karacaoğlu, Kerem ile Aslı hikayelerinden başka Battal Gazi ve aşıkların romanlaştığı Binbir Gece Masalları romanın doğuşundan önce anlatımlardır. Sözlü anlatım geleneğine bağlı olarak bu eserler ilk başta taş basımı olarak çıkmıştır (Naci, 1990: 12-13).

Naci, daha sonraları Batı etkisinde ilk Türk romanları yayınlandığını belirtmektedir. Kimisi yazın geleneklerine uygun dinsel ve alegorik iken kimisi kaynağını halk ve folklordan almakta çok akılcıl olmayan doğa dışı, olağanüstü

maceraları içermektedir (Naci, 1990: 12-13). Edebiyatımızdaki ilk roman, 1873 yılında yayınlanan Yusuf Kamil Paşa'nın Türkçeye çevirdiği "*Tercüme-i Telemak*" 1859 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir (Naci, 1990: 14). İlk Türk romanı ise Şemsettin Sami tarafından yazılan ve 1872 yılında yayınlanan "*Taaşşuk-i Talat ve Fitnat*"dır. Taaşşuk-i Talat ve Fitnat'ın konusu istemedikleri erkeklerle evlendirilen kadınların karşılaştıkları sorunlardır. Toplumsal bir eleştiri içermektedir (Naci, 1990: 17).

Naci, Türkiye'de romanın gelişiminin geç kalmasını, iktisadi olarak temellendirilen reayanın bağımsız ve özel birey olmaması ile ilişkilendirmektedir. Ona göre; bireyin varlığından söz edilemediği sürece romandan da söz etmek mümkün değildir (1990: 21). Tanpınar'a göre, bu konuda nedenlerden biri de kadın ve erkeğin bir arada yaşamaması, hayatın kapalı ve tek yönlü oluşudur. Meşrutiyetten beri edebiyat, umumi hayatın peşindedir, halbuki başka ülkelerde umum hayat edebiyatı güçlülükle takip etmektedir (aktaran Naci, 1990: 23). Tüm bunlarla beraber, hükümetin 20.yüzyılda edebiyatta bazı yasaklar ve sınırlamalar getirmesiyle yazarlar ya çekilmiş ya da takma adlar kullanmışlardır. Bu durum da çalışmaları olumsuz etkilemiştir. Kadın ve erkeğin toplumda çok ayrılmış olması ve kapalı hayatlar da Naci'nin üstünde durduğu diğer nedenler içinde yer almaktadır (1990: 22, 23).

Naci'ye göre; Türkiye'de gerçek bir burjuva oluşmadığı için romanın gelişmesi daha geç olmuştur. Burjuva oluşmadan yazan yazarlar ise Batı öykünmesinden öteye gidememişlerdir. Tek açıklama bu olmasa da sanayileşmenin zamanla toplum yapısını değiştirmesiyle oluşan ekonomik koşullar romanının gelişiminin yolunu açmıştır (1990: 22-27).

Naci'ye göre, batılılaşma Sened-i İttifak'la (1808) başlamıştır. Devlet işlerinde ayanların da söz hakkının bulunması artık yeni toplumsal sınıfların varlığının göstergesidir (1990: 28-29). Yeniçeri ocağının kaldırılması da batılılaşmanın önü açılmıştır. Yeni Lale devri olarak ifade ettiği Tanzimat Fermanı dönemini işsizliğin artması, üretimin azalmasına rağmen Batılı dostlar ve levantenlerle yapılan eğlenceler olarak değerlendirmektedir. Artan masraflar, 1854 yılında ilk borç alınmasını da beraberinde getirmiştir (Naci, 1990: 31).

Naci'ye göre, Hukuk eğitimi ve dini ikilik ile batılılaşmanın yeterli üretim gücüne ulaşamaması ile laik Batı'cılar ve dindar Doğu'cular çelişkisi kendini

göstermektedir. Ayrıca emperyalizmin gelişmesiyle halk kendi değerlerine daha çok sarılmıştır (1990: 32).

Kemal Tahir, sanatçılarımızın batılılaşma döneminde Anadolu gerçeğinden kopuşunu ve bu yarı aydın zümrenin Batı'dan gelen ne varsa kapıldığını ve aldığını ifade etmektedir. Ayrıca, bu durum Türk aydınının kendi gerçeğine dayanarak kurtuluş ümidinden de uzaklaştığını ve çözüm olarak batılılaşmayı gördüklerini de göstermektedir (2016d: 25). Oysa ki Kemal Tahir' göre sanat da sosyalizm gibi memlekete dair tarihsel bir temel bulup tutunmadığı sürece gelişemez. Sanat toplumsal ve kültürel değerlerden ayrı düşünülemez. Edebiyat eserlerini yazarken önemli kriter bunların Türk halkına okunacak olarak düşünülmesidir (Tahir, 2016d: 26-27). Sanatta en büyük sahtecilik yerli kalıplara yabancı içerikleri doldurmaktır (Tahir, 2016d: 177). Aslında, sanatta Batı'dan yararlanma gelişmesi, batılılar gerçekçi olduğu sürece teknik ve biçimden yararlı olmuştur. Fakat Batı'nın sömürüsü ile gerçekliğin imkansızlaşması, bunu değiştirmiştir (Tahir, 2016d: 95).

Ahmet Mithat Efendi'nin "*Felatun Bey ve Rakım Efendi*", Recaizade Mahmut Ekrem'in "*Araba Sevdası*" gibi romanların içeriklerinde batılılaşmayla oluşan "*afranga, züppe*" tipi yer almaktadır (Naci, 1990: 44). Recaizade Mahmud Ekrem'in romanı "*Araba Sevdası*" nda yer alan "*Bihruz Bey*" karakteri Şerif Mardin için kök ve kimlik yoksunluğu ile batılılaşan üst sınıf erkeğin temsilidir. "*Bihruz Bey Sendromu*" ise batılılaşma çabasının, batılılaşmanın maddi yönlerine tutkunluğun ve bu hareketleri kötü, günah olarak niteleyen halk hareketinin kavramsallaştırılmış ifadesidir. Ahlaki çöküntü de yanlış batılılaşmanın yan etkisi olarak ortaya çıkmıştır (Mardin, 1971: 37).

Kemal Tahir, romanın gerçekliği ile ilgili olarak, gerçek mi kurgu mu sorunsalında ikisini de birlikteliğine inanmaktadır. Bir roman ne yüzde yüz gerçeğe ne de yüzde yüz hayallere bağlı olamaz. En gerçek romanın bile tamamen gerçek olduğundan söz etmek mümkün değildir (Tahir, 2016d: 151, 152). Hatta Kemal Tahir'e göre, romanı bilimsel tahlillerden, röportajdan ve sosyolojiden ayıran da tam da bu noktadır ki roman, bunların çok daha ötesine geçebilmekte ve uzun ömürlü olmaktadır (2016d: 176).

Her ne kadar “*Tanzimat Dönemi romanı, toplumu ve özellikle de toplumun siyasal ve kültürel formlarını yeni bir yöne sokmaya çabalayan, reformist bir programın parçası olarak Avrupa’dan ithal edilen Tanzimat entelijansiyanın gözünde Batılı yazım türlerinin Türk edebiyatına girmesi kendi başına devrimci bir araç*” olsa da Türk toplumundaki batılılaşmanın olumsuz etkilerini yansıtmak yine edebiyatta görülmüştür (Evin, 2004: 101)

4.3. TÜRK EDEBİYATINDA KÖY ROMANI

Köy, romanlarda memleket kalkınması açısından gerçekçi bir yaklaşımla ele alınmış ve planlamacılara faydalı olacağı ifade edilmiştir. 1950-1970 yılları arasında dönemsel olarak ortaya çıkan köy edebiyatı köyü, siyasi bir görüşten yola çıkarak ortak bir bakış açısıyla ele almıştır. Özellikle Köy Enstitülü yazarların köye yönelimi işçiye olduğu gibi köylüye de bir sempati içermekte, köyü kentin ötekisi olarak görmenin eleştirel tarzıyla tanıma amacı taşımaktadır. Kemal Tahir de bu sempatiyle yaklaşım yerini insan olmanın gerçeğine bırakmaktadır.

Romanda öncesindeki romantik akıma göre gerçekçiliği ön plana çıkaran köy romanında öncelikle Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun “*Yaban*” dan söz edilebilmektedir. “*Yaban*” da aydın-köylü uçurumunu tüm gerçekliği ile su yüzüne çıkarılmıştır. Naci; kendine rütbe veren padişah tarafından daima sürgüne gönderilme, idam edilme, malına el konulma riskini taşıyan bürokratların siyasal gücün bir kısmına ulaşabilmek için ayanlarla Batı’da görülen kurumların ülkeye yerleştirilmesinde işbirliği yaptıklarını ifade etmektedir. Naci, bunun resmi görünümünün ise batmak üzere olan ülkeyi kurtarmak ve halkın sefaletine son vermek olduğunu ve bu durum da beraberinde kapitalizme yaklaşmayı da getirdiğini belirtmektedir. Aslında köylü ve bürokrat kesim arasındaki ayrımı daha da derinleşerek artmıştır. Değerler ve arzular birbirinden farklıdır. Karaosmanoğlu, aydını suçlamaktadır. Yakup Kadri de onlar (köylüler) gibi herşeyi yapabilse bile onlar gibi düşünüp düşünemeyeceği konusunda kendini sorgulamaktadır (Naci, 1990: 141- 142) Onlar (köylüler) “*kafası aydınlatılacak, vücudu beslenecek edilgen kişilerdir*” ve “*cehaletin, yoksulluğun ve kıtlığın eline bırakılmışlardır*” (Karaosmanoğlu’ndan aktaran Naci, 1990: 143).

Timur’a göre; ilk kırsal roman örnekleri Batı Avrupa’da, 19.yüzyılın başlarında; Rusya’da 19.yüzyılın son çeyreğinde görülmektedir. Türkiye’de ise Köy Romanı özellikle 1960’lı yıllarda ivme kazanmıştır. Türkiye’deki köy romanının çıkışı ile Avrupa ve Rusya’daki köy romanının çıkışı arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Türkiye’de köy romanı, Batı’daki gibi feodalizmin tasfiyesi sürecinde oluşan mülkiyet tartışmaları ya da Rusya’daki gibi feodal köylülüğün kaldırılması sonucu oluşan toprak sorunları gibi konulardan farklı olarak uluslararası şartların mecbur bıraktığı ve suni bir demokratikleşme sürecinin ürünüdür (Timur, 1991: 89-92). Timur, Türk romanında ise gerçekçi yeni akımın Mahmut Makal “*Bizim Köy*” le başlangıcını ifade etmektedir. “*Bizim Köy*”ü; Güzin Dino romandan çok “*ham bir sosyografi*”, Orhan Kemal ise çok partili dönemde yazılmış köy romanları için “*force motrice*” olarak ifade etmektedir (aktaran Timur, 1991: 90-91).

Timur, Türkiye gerçeğinde köy romanının yeri ve işlevinin belirlenmesi sorusuna; Orhan Kemal’in toplumsal olayların temelindeki istismarı göz önüne sererek halkın bilinçlenmesine ve memleketin kalkınmasına katkıda bulunmak ve refahın artmasını sağlamaya destek olmak yaklaşımı ile Kemal Tahir’in Türk ruhunu farklı toplumsal koşullarda bir ucundan açmak ve aydınlatmak, harmana bağlamak yaklaşımı ile açıklamaktadır (Timur, 1991: 91).

Kaplan; toplumsal meselelere ilgisiz kalmadığını ifade ettiği Türk romanını dört farklı dönemde ele almaktadır:

-1876-1923 Dönemi: Yeni aydın ve insan tipi Tanzimat dönemini, sosyal meselelerin ele alınışı Servet-i Fünun dönemini, toplum meselelerinin en yoğun olduğu Milli Edebiyat dönemini kapsamaktadır. Başlıca eserler: Felatun Beyle Rakım Efendi (1875), Karabibik (1890), Bir Gerçek Hikaye (1876), Bahtiyarlık (1885), Küçük Paşa (1910), Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı (1890), Memleket Hikayeleri (1919), Çalıkuşu (1922)’dur.

-1923-1950 Dönemi: Köy Kanunu ve makinalaşma ile önemli toplumsal değişiklikleri, erken Cumhuriyet Dönemi ile ülkedeki yeni siyasi oluşumu, Cumhuriyet prensiplerine bağlı olanlar ve Cumhuriyet’e bağlı olan sosyalist görüşte olanların yaklaşımlarını, yazında romantizminden realizme geçişin etkilerini kapsamaktadır. Romanlardaki konular; belirtilen sürecin de öncelikli meseleleri olan işsizlik, toprak mücadelesi ve topraksız köylünün sorunları, tefecilik, susuzluk,

aydın-köylü ayrılığı, uyumsuz evlilikler, sağlık ve eğitim yetersizliği, bilgisizlik ve batıl inançlar şeklinde ele alınmaktadır. Başlıca eserler: Çıkrıklar Durunca (1931), Sarduvan (1944), Toprak Kokusu (1944), Yaban (1932), Köy Hekimi (1932)'dir.

-1950-1960 Dönemi: Köyün kalkınması amaçlı Köy Enstitülerinin kuruluşunun da etkisiyle, köydeki çekişmeler, nüfuz, toprak-su kavgaları, makinalaşma, kalkınma, köylü-devlet ilişkisi, ağılık-eşkiyalık, yoksulluk, din-batıl inançlar, gelenek, ritüeller, din adamları, muhtar ve mahalli idareler, idari yapı, korucu, kolluk kuvvetleri, tarım ve hayvancılık, sosyal hayat, gündelik yaşam, yozlaşma, aile yapısı, kadın-erkek ilişkileri ve toplumsal cinsiyet algısı romanlarda önemli unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Başlıca eserler: Bizim Köy (1950) öncülüğünde, Köyümden (1952), Memleket Sahipleri (1954), Kuru Sevda (1957), Köye Gidenler (1959), Kalkınma Masalı (1960), Sarı Traktör (1958), Yarbükü (1959), Yılanların Öcü (1959), Ötelerin Çocuğu (1955), Teneke (1955), Despot (1957), Ali'nin Biri (1958), Hacizli Toprak (1959), İnce Memed (1955), Rahmet Yolları Kesti (1957), İnsan Kurdu (1959) Yağmur Duası (1954), Ekilmemiş Topraklar (1954), Sağırdere (1955), Körduman (1957), Köyün Kamburu (1959), Yılan Hikayesi (1954), Yediçınar Yaylası (1958), Büyük Mal (1970), Karapürçek (1958)dir.

1960-1980 Dönemi: Özellikle işsizlik, yoksulluk, topraksız köylü ve toprak kavgaları, göçebe hayattan yerleşik hayata geçiş, ekonomik değişimler, ağılığa tepkiler konularını işlemektedir. Bu dönem çıkan kitap sayısı oldukça artmıştır diyebiliriz. Yer Demir Gök Bakır (1963), Yılkı Atı (1970), Kelleci Mehmet (1962), Saragöl (1974), Marziye (1979), Keklik (1975), Yayla (1977), Bizim Köy (1975), Irazca'nın Dirliği (1961), Kaplumbağalar (1967), Yılanı Öldürseler (1976), Dilan (1976), Başka Olur Ağaların Düğünü (1972) dönemin önemli örneklerindendir.

Romanda yazarın konuya yaklaşımı, karakterler ifadesi de farklılıklar göstermektedir. Mesela, tek köyü ele alan romanlar; bu romanlardaki ortak ele alış, ağa ya da devlet güçleri tarafından bürokratik despotizme maruz kalan ezilen, sömürülen ve hor görülen yoksul ve çaresiz köylüye karşı sevecenliktir. Romanlarda romantik bir yaklaşım söz konusudur. Fakir Baykurt, bu grup köy romanı yazarlarından olarak ele alınabilir ve Kaplumbağalar (1967), Yılanların Öcü (1958) örneklerinden sayılabilmektedir (Timur, 1991: 140-141).

Yaşar Kemal ve Kemal Tahir'in birbirlerinin antitezini oluşturması özellikle “*eşkıyalık*” olgusunda açık izlenebilmektedir (Timur, 1991: 176)

Timur, köy romanlarını üç ayrı türe ayırmaktadır:

1-Belli bir köyü ele alıp, onun ve çevresinin “*sosyografi*” sini yapan romanlar,

2-Tek bir köy ve çevresinde kalan ama konusu itibarıyla geçmiş dönemlerini de ele alan romanlar,

3-Köy gerçeğini işleyen ama köyün üstünde ulusal boyutta sosyolojik çözümlemeler yapmayı amaç edinen romanlar (Kemal Tahir bu grupta yer almaktadır) (Timur,1991: 140).

Irmak; hangi romanları köy romanı olarak değerlendirebileceğimiz sorunsalını ele almıştır. Romanın köyde geçiyor olması romanı, köy romanı yapmakta yeterli midir? Köy romanlarının karakterleri köylüdür, köylünün sorunları ve dramını ele alınmaktadır. Irmak'ın belirttiği üzere, Moran'a göre köy romanlarının en çok rastlanan özellikleri: metinlerin tahlilden çok eyleme yönelik olması, kıtlık/bolluk çelişkisinin kullanılıyor olması, karakterlerin asi ve kurban olup, yer yer birbirlerine dönüşüyor olması, mekan olarak köyün odakta olması, köy-kent ikiliğinin vurgulanıyor olmasıdır (aktaran Irmak: 24-25). Irmak, köy romanı ve köyde geçen romanlarını türsel ve epistemolojik olarak birbirinden ayırır ve köy romanlarının çıkışını Köy Enstitülerine dayandırmaktadır (2018: 26). Köy Enstitüsü mezunları aldıkları eğitimin yarattığı zihinsel yaklaşımla köy sorununa diğer romancılardan farklı yaşamaktadırlar (Irmak, 2018: 45). Onların yapması gereken zaten köy hakkında yazmaktır, yazgıları budur. Mezunlarının köyü anlattığı romanlar, kentli yazarların yazdıklarından ayrıdır. Köy Enstitülü yazarlardan beklenen de Irmak'ın Yaşar Nabi'den aktardığı üzere fikir beyan etmelerinden çok “*muhabir*” gibi çalışmaları olmuştur (Irmak, 2018, 111). Zaten onlara Enstitüde öğretilen de görev adamı olmalarıdır. Köy romanının köylü tarafından içeriden bakışla yazılması gerekliliğine karşı Kemal Tahir'in eleştirisi ise “...Eğer köyde yetişenler köyü, şehirde yetişenler şehri yazacaklarsa bu, doğrudan doğruya hatıra yazmak olur, roman yazmak olmaz...” ifadesinden okunmaktadır (Tükel, 1960: 8). Sevgi Soysal da Kemal Tahir gibi romanının değişen yapıyla ilişkisi ve özcü yaklaşımdan ziyade, mekanın ihtiyaçlar dahilinde oluşturulduğunu ifade

etmektedirler (Irmak, 2018: 165). Köyü dışarıdan gelip görenlerin ve yazarların tavrı ise köyün ve köylülüğün değişime direnişine, medeniyetten uzak kalışına, isteksizliğine ve cahilliğine adeta “*haz alır gibi bağlılığına*” sözü getirmesi olasıdır (Irmak, 2018: 113). Irmak’a göre; Köy Enstitüsü mezunu yazarlar ne erken dönem Cumhuriyet dönemi yazarları gibi yabancı, ne de toplumcu gerçekçi yazarlar gibi politizedir (2018: 118). Toplumcu gerçekçi yazarlar, köy sorunlarını siyasi ve alegorik mesajlar iletme konusunda bir “*araç*” olarak görmek noktasında köy romancılarından farklılaşmaktadırlar. Irmak, köy romanının öncüsünü köy notu olarak görmektedir. Mesela Köy Enstitüsü mezunu Mahmut Makal’ın öncelikle “*Varlık*” dergisinde yayınlanan ve kitaplaşan önemli “*tohum*”u buna örnektir (Irmak, 2018: 107).

Irmak’a göre; Tanzimatla beraber aydınlar arasında bir köy sorunu ve tartışması oluşmaya başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğunda reaya olan köylünün bir vergi ve asker deposu olarak görülmesinin ardından artık üretim desteği ihtiyacı ve tehdit oluşturma olasılığı da dikkatlerin bir nebze de olsa köye çevrilmesinin nedenleri olarak görmektedir. Ayrıca köyler ve köylülük sanayileşmeyle beraber şehirleşmenin bireyselleşme, yozlaşma gibi olumsuz yan etkileri için bir nevi panzehir olarak görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında “*köycü söylem*” in esaslarını; “*şehirleşme ve sanayileşmeye karşı önyargısı, köyü ve köylüyü yüceltmesi, batılılaşma ile ilişkisi ve köylerin dönüşümü için kilit olarak algılanması*” oluşturmaktadır (Irmak, 2018: 81-83). Nüfusun büyük bir farkla çoğunluğunu oluşturan köylüyü doğru yönlendirmek önemli görülmektedir. Irmak; Türkiye’de köycülük politikalarının yıllara göre tasnifinde 1950 dönemini, romantik köycülük kapsamında halkevleri ve toprak reformu süreçleri, 1950 sonrası Demokrat parti dönemi ile köyde fiziksel, görünür icraatlar, 1960 sonrasını sanayileşmesinin yükselişi ile nüfusun köyden kente kayması ve siyasi kırılmalar dönemleri olarak ele almaktadır. Köye ve köylüye yaklaşımlarla söylemler dünyada ekonomik ve sosyal gelişmelerle birlikte iç dinamiklerin de etkisiyle değişiklikler göstermektedir (Irmak; 2018: 84-87).

Köye ilgilerin yönelmesinin bir sonucu olan köy romanları dönemi siyasi bölünmelerle farklı ele alışıları beraberinde getirmiştir. Köyü ve köylüyü tanımak için gerçekçi bir yaklaşımla uzun zamandır karanlıkta kalmış olan köye ilgilerin

yöneldiği görölmektedir. Modernleşme sürecinde tarımda makineleşme ile köy kalkınması öncelikli amaç olarak benimsenebilirken köylüyü köyde tutma ya da sanayileşen kentte bir yer edindirme de ayrı bir tartışma boyutudur. Tabi bu durum yeni ve önü açık bir sorun olan kente göçün olumsuz etkileri için iktisadi, sosyal ve kültürel boyutta çözüm arayışlarını gereksinimine de imkan vermektedir. Köy kalkınması için öncelikle amacın eğitim olmasından yola çıkarak okullu, kentli gençlerin öğretmen olarak kırsala gönderilmesi ve orada kalmasının sorunları ortaya çıktıkça köye kendi içinden orayı bilen kendisi de köylü olan ve uygun görülen çocukların köy öğretmeni olarak yetiştirilmesi projesi olan Köy Enstitüleri de diğer köy meselelerinde olduğu gibi siyasi platformlarda da görüş ayrılıklarını oluşturulmuştur. Köy Enstitüleri mezunları köy romancılığında önemli eserler ortaya koymuşlardır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KEMAL TAHİR HAYATI, DÜŞÜNCE YAPISI VE ESERLERİ

5.1. KEMAL TAHİR'İN HAYATI

Kemal Tahir, 15 Nisan 1910 yılında İstanbul'da doğmuştur. Asıl adı “İsmail Kemalettin” dir. Sonradan Soyadı Kanunu ile “*Tipi*”, “*Benerci*” ve “*Demir*” soyadlarını almıştır (Yazoğlu, 2016b: 1-2). Babası Tahir Bey aslen Sivaslı, annesi Hubser Hanım Adapazarılıdır. Babası, 19. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'a gelmiş alaylı bir deniz subayıdır. II. Abdulhamit'in hünkar yaveri ve sarayın marangozu olarak Yıldız sarayında bulunmuştur. Dürüst, çalışkan ve ahlaklı özelliklerinin dile getirildiği babası her zaman devlete ve padişaha sadık kalmıştır. Kazandığı güvenle II. Abdulhamit'in sağladığı bir evde kalmışlardır, fakat II.Meşrutiyet döneminde görevden alınması sonrasında sözü geçen evin de geri istenmesiyle bedelini ödemiştir. Babası sonrasında Balkan savaşlarında görev yapmak üzere tekrar göreve çağırılmış ve teğmen olarak görev yapmıştır. Annesi Hubser Hanım, II.Abdulhamit'in kızı Naile Hanımın hizmetinde bulunmuştur. Hubser Hanım ailesine bağlı, dindar, az konuşan, sadık, güçlü ve saray terbiyesine sahip bir kadındır ve Kemal Tahir 16 yaşındayken hayatını kaybetmiştir. Ailesiyle, özellikle babası ilgili konulara “*Bir Mülkiyet Kalesi*”nde değinmektedir. Kardeşleri; Nuri Tahir, Ahmet Tahir ve Ratip Tahir'dir. Ailesinin 1915'te Nazilli'ye taşınması nedeniyle ilk eğitimine burada başlamıştır. Sonradan Burdur ve Kasımpaşa iptidai mekteplerine devam etmiştir. Rüştîye'yi de Kasımpaşa'da tamamlamıştır. 1923 yılında başladığı Galatasaray Sultanisi'ni annesinin ölümü üzerine 1927 yılında bırakmıştır. Okuldan ayrıldıktan sonra Karaköy'de avukat katipliği ve Zonguldak'da ambar memurluğu yapmıştır. Anadolu insanıyla ilk tanışması Zonguldak'ta olmuştur. Tekrar İstanbul'a döndüğünde avukat katipliğine devam etmiştir; bu dönem onun Kemalizme bağlı olduğu dönem olmuştur (Coşkun, 2012: 21-33).

Kemal Tahir, 1932 yılında “*Babiali*”de gazeteciliğe başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda şiirler de yazmakta olup Edebiyat hayatına şiirle başlamıştır. 1933 yılında Cumhuriyet ve devrimlerini destekleyen ve yücelten fikir yapısıyla Ziya İlhan'la beraber “*Geçit*” dergisini, 1956 yılında Aziz Nesin'le birlikte “*Düşün*

Yayınevi” ni kurmuştur. Sonraları Naci Çelik’in hazırladığı “*Türkiye Defteri*” dergisinin yayını sürecinde etkili olmuştur. Geçit dergisinde Anadolu’yu anlatan bir yazı dizisine de yer verilmiştir ve bu romantik edebiyattan farklı olarak Anadolu’yu bilme ve yerlilik yaklaşımlarının ilk ürünlerinden olmuştur. Geçit dergisinde; “...Anadolu asırlarca şehirliden ve yazıcıdan uzak kalmıştır. Onu tamamıyla tanımak için senelerce tetkik etmeğe muhtacdır. Bunun haricinde yazılan yazılar, bugün bile fantezi olmaktan kurtulamayan ‘milli edebiyat’ memleket edebiyatı yapmak olacaktır.” (aktaran Coşkun, 2012: 38-43).

Coşkun, Kemal Tahir’in Sosyalizmle tanışmasının Sarı Mustafa, Nazım Hikmet, Kerim Sadi ile tanışması dönemine denk geldiğini belirtmektedir (Coşkun, 2012: 45). 1936 yılından itibaren hikaye yazmaya başlamıştır. 1936 yılında “*Tan*” gazetesinde röportajlarından, “*Namık Kemal İçin Diyorlar Ki*” adı altında bir kitap, 1937 yılından itibaren ise “*Yedigün*” ve “*Karikatür*” dergilerinde hikayeleri yayınlanmıştır (Coşkun, 2012: 51). 1937 yılında uzun süredir mektuplaştığı öğretmen Fatma İrfan’la evlenmiş ve 1940 yılında hapisteyken boşanmıştır (Coşkun, 2012: 54). Kemal Tahir, 17 Haziran 1938 yılında tevkif edilerek 29 Ağustos 1938’de ceza almıştır. Suçu donanmayı isyana teşviiktir. Aynı davada Nazım Hikmet de ceza almıştır. Kardeşi Nuri Tahir, o dönem donanmada gedikli üst çavuştur ve onun vasıtasıyla donanmadaki askerlere Sabahattin Ali’nin kitaplarını temini suç unsuru olmuştur (Coşkun, 2012: 55-56). 10 Mart 1939’da tahliye edilmiş olsa da sonradan tekrar tutuklanmıştır. 1940 yılına kadar İstanbul Tevkifhanesinde bulunmuştur. 1940 yılında Çankırı Cezaevine sevk olmuş ve burada Hikmet Kıvılcımlı ve Nazım Hikmet’le 16 ay kalmıştır (Coşkun, 2012: 62, 89).

Coşkun’un da belirttiği üzere; hapis yılları Kemal Tahir için okul olmuştur. Zonguldak’tan sonra tanıdığı Anadolu insanının özgünlüğünü ve dramının keşfi hapishane yıllarında olmuştur. Romanlarındaki karakterler hapishanede edindiği izlenimlerdenidir. Mesela “*Sağırdere*”, önce hikaye olarak Çankırı cezaevinde yazılmış ve sonra “*Körduman*”la beraber seri kitaplaşmıştır. Coşkun, Kemal Tahir’in Nazım Hikmet’le geçirdiği zamanlar ve mektuplaşmaları önemli düzeyde etkisinden söz etmektedir (2012: 63-64).

Kemal Tahir, 1941 yılında Malatya Hapishanesine gönderilmiştir (Coşkun, 2012: 68). “*Karılar Koğuşu*” Malatya hapishanesindeki koşullardan oluşturulmuş bir

eserdir. Coşkun’a göre; Kemal Tahir romanda kendi karakterini ve insan ilişkilerini de oluşturmuş olup hapisanedekilere yaklaşımı dönemin aydınlarından farklı olarak onlarla mesafeli değildir. Hatta konusunda geçen gardiyanın kızıyla olan yakınlığı da gerçeğe uygundur. Melahat’le bir nişanlılık dönemi yaşamıştır (Coşkun, 2012: 67-70).

Kemal Tahir, 1944 yılının sonlarından 1950 yılına kadar Çorum hapisanesinde kalmıştır. Romanlarda kullandığı dil genellikle Çorum yöresine özgüdür. Çorum’da öncekilerden farklı olarak sadece bireyin dramını değil, toplumun dramından bireyin dramına ulaşmayı amaçlamıştır (Coşkun, 2012: 71). Kemal Tahir Çorum’da kaldığı süre içinde geçimini sağlamak amacıyla çok sayıda kendi ifadesiyle “*hafif roman*” olan tefrika romanlar da yazmıştır. Bu romanlar, edebi dilden uzak daha basit konuludur (Coşkun, 2012: 73). “*Yediçınar Yaylası*”, “*Köyün Kamburu*”, “*Büyük Mal*” ve “*Rahmet Yolları Kesti*” Çorum’da geçen ve Osmanlı İmparatorluğu son dönemi, Tanzimat Dönemini, milli mücadele ve erken Cumhuriyet dönemleri sırasında köyde olanları anlatan romanlarıdır ve bu romanlarda kendisini karakterize etmemiştir.

Kemal Tahir hakkında, Cumhurbaşkanı’na hakaret ve komünistlik gibi suçlardan da davalar açılmıştır. Kendisi bu davaların asıl nedenlerinin görünenden farklı olarak kişisel sorunlardan kaynaklandığını ifade etmektedir (Coşkun, 2012: 75).

Elverdi’ye göre; Kemal Tahir, Çorum’da bulunduğu sürece Türkiye tarihi hakkında yaptığı derin çalışmalar, onun tarihi, tezli romanları için de başlangıç olmuştur. Onun dili her zaman tahlile dayalı ve eleştireldir. Hatta yeri geldiğinde kendi düşüncelerinin bile sorgulamasını yapmakta, tahlil edici haliyle “*yahu yine atlamışız*” sözlerini kullanabilmektedir (Elverdi, 2010: 21). Ait olduğu topluma özgün bakış açıları geliştirmeyi uygun görmüştür.

Ergun, onun diyalektiğini “*görelî*” ya da “*gerçekçi*” diyalektik olarak ifade etmektedir. Lakin; Ergun, onun Türkiye gerçeğine eğildiği süreçte sosyolojik kuram ile sosyolojik araştırma arasında ya da sosyolojik kuram ile ampirik/görgül araştırma arasında bilimsel bağlantılar kurduğuna da rastlanmadığını belirtmektedir (Ergun, 2012: 36).

Kemal Tahir, Nevşehir hapishanesinde kaldığı dönemin sonunda 1950 yılı Mart ayında 4000 sayfalık roman notuyla çıkmıştır. Çıkınca Kerim Sadi'nin eski eşi olan Semiha hanımla (asıl adı Sıdika Uzunhasan) evlenmiş ve gazeteciliğe devam etmiştir (Coşkun, 2012: 80, 84). Alkışla karşılanan aydının dramını yansıtan tezli romanı “*Esir Şehrin İnsanları*”nın sonrasında “*Esir Şehrin Mahpusu*” Fethi Naci tarafından kendi yarattığı karakterine düşman olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir (Coşkun, 2012: 84). Naci, Kemal Tahir'i köy romanları üçlemesinde de “*sevgisiz*” olduğunu, monolog ve diyalogların uzun olduğu, edebi kaygısından çok sosyal meseleleri ele aldığını ifade ederek eleştirmiştir (Naci, 1990:275-285).

Kemal Tahir, 1955 yılında 06-07 Eylül olayları nedeni ile de tutuklanmış ve suçsuzluğu anlaşıncaya altı ay tutukluluktan sonra serbest kalmıştır (Coşkun, 2012: 87). 1958 yılında “*Yediçınar Yaylası*”, 1959 yılında “*Köyün Kamburu*” ve ardından 1970 yılında “*Büyük Mal*” Çorum Üçlemesi olarak yayınlanmıştır. 1959 yılında Dost dergisi tarafından yılın en iyi romancısı seçilmiştir.

27 Mayıs dönemi Kemal Tahir'e dair görüşlerde bir kırılma arifesidir. Dönemin siyasi konjonktüründe sol düşüncenin bir hareketi olarak ortaya çıkan 27 Mayıs darbesi çoğu sol aydınlarca da desteklemiş olmasına rağmen Kemal Tahir bu dönemi yine kendi tarzıyla eleştirel olarak ele almıştır. 27 Mayıs'a Osmanlı son döneminde de örnekleri görülen bir aydın hareketi olarak yaklaşmıştır. Hatta zamanında emirleriyle tutuklu kaldığı dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar için “*bir insanın bu şekilde canından bezdirilmesini namussuzluğun en büyüğü*” olarak görmüştür (Bozdağ'dan aktaran Coşkun, 2012: 93-94). 27 Mayıs sonrası uygulanan “*Toprak Reformu*” na bakışı ise bu kadar kapsamlı bir konunun çok dar olarak ele alınışının yanlışlığıdır. Bu sürecin sonucunda sol ve sosyalist bakış tarafından artık dışlanmış ve Fethi Naci “*...romanlarının yeniden okumak...*” gerekliliği dile getirmiştir (Coşkun, 2012: 95).

1965 yılında Milli Mücadele döneminde İttihatçıları ve gölgede kalan arka planını anlattığı ve ona Yunus Nadi Roman Ödülünü getiren “*Yorgun Savaşçı*” ile sonrasında 1967 yılında yayınlanan tarihsel bir dönemi aydınlatmasının yanısıra Osmanlı Devleti'nin gerçeğini ele aldığı romanı “*Devlet Ana*” ile Kemalist-sosyalist aydınlar tarafından “*kafir*” ilan edilmiştir (Coşkun, 2012: 99).

“Devlet Ana” ile politik ithamlara maruz kalan Kemal Tahir, 1969 yılında yayınladığı “Kurt Kanunu” ile de sol mecralardan tepkileri çekmiştir. “Kurt Kanunu” Atatürk’e karşı yapılması planlanan ama gerçekleştirilemeyen “İzmir Suikasti” ni ele almakta ve dönemini Cumhuriyet ruhuna da çokça eleştiriler getirmektedir. Bu romanlarda “dogmatik” aydın yaklaşımına ters düşen tezlerin tartışmaları, edebi özelliklerin önüne geçmiştir denilebilmektedir (Coşkun, 2012: 113).

Eğribel’in belirttiği üzere, Türkiye’de görüşlerin artık özgür ifadesinden söz edildiği 1960’larda Kemal Tahir’in romanları üzerinden “terör” estirilmiştir. “Devlet Ana” ve “Yorgun Savaşçı” ya dair tepkiler, 1960’ların özgürlükçü döneminin sonu olmuştur. Ardından 12 Mart askeri müdahalesi de “balyoz” etkisini yaratmıştır. Eğribel, bir diğer “terör dönemi” nin ise 1980’lerden sonra oluştuğunu belirterek “Yorgun Savaşçı” filminin yakılmasını “cadı avı” sürecinin parçası olarak ifade etmektedir (Eğribel, 2004: 113).

Bu süreç sonrası, Kemal Tahir’in dönem romanlarıyla beraber artık köy romanları da insana bakışı açısından olumsuz eleştirilere maruz kalmıştır. 1971 yılında yayımlanan “Yol Ayrımı” da en az “Devlet Ana” kadar iddialı tezler içerse de artık yok sayılmıştır (Coşkun, 2012: 117). “Devlet Ana”, 1968 yılında “Türk Dil Kurumu Roman Armağanı” ödülünü almıştır.

Kemal Tahir, sinemayla da yakından ilgilenmiş romanlar ve senaryoları Metin Erksan, Halit Refiğ ve Atıf Yılmaz gibi yönetmenlerle beyaz perdeye taşınmıştır. Halit Refiğ filmlerinde onun tezlerinden etkilenmiştir. Kemal Tahir senaryolarını Murat Aşkın adıyla yazmıştır. “Battı Balık” (1962) Kemal Tahir’in Atıf Yılmaz yönetmenliğinde sinemada çekilen ilk senaryosudur (Kara, 2019). Onun “Devlet Ana”, “Esir Şehrin İnsanlar”, “Kurt Kanunu”, “Yorgun Savaşçı” ve “Yol Ayrımı”, “Karılar Koğuşu” gibi romanları da senaryolaşarak ayrıca televizyonda dizi film ya da sinema filmi olarak yayınlanmıştır. Refiğ’in belirttiği üzere; “Haremde Dört Kadın” ise diyalogların ve karakterlerin gelişimi Kemal Tahir’e ait olan Halif Refiğ ile beraber çalışılmış bir senaryodur. Fakat diğer beraber çalıştığı Atıf Yılmaz ve Memduh Ün senaryolarındaki gibi adı jenerikte geçmemektedir. Refiğ, bu durumu adının hakim olmadığı bir konuda anılmasını istememesine bağlamaktadır (Refiğ, 2015: 35-36).

Kemal Tahir 1970 yılında teşhisi konulan kanseri atlatmış ama 21 Nisan 1973'te geçirdiği bir kalp krizi sonucu hayatını kaybetmiştir.

Kemal Tahir'in 1937-1972 yılları arasındaki “Not” ları onun anlaşılabilmesi için ayrıntılı düşünüşüne dair ipuçlarını içermektedir. Yazoğlu, Kemal Tahir'in yazın hayatını 1931-1938, 1939-1955 ve 1955 sonrası olarak dönemleştirmektedir (Tahir, 2016b: 4).

5.2. KEMAL TAHİR'İN ESERLERİ

Kemal Tahir'in bilinen belli başlı romanları dışında daha bir çok geçimlik tefrika romanları, müstear isimli eserleri mevcuttur. “*Notlar*”, onun ölümünden sonra Cengiz Yazoğlu tarafından düzenlenmiş roman çalışmalarına dair notlarını içermektedir. Nehir romanları her zaman ard arda yazılmamış araya başka romanlar da girmiş hatta birkaç roman üzerinde birden çalıştığı dönemler olmuştur. Kemal Tahir'in eserleri daha çok Anadolu insanını anlatan romanları ve tezli romanları olmak üzere gruplandırılabilir. Romanları için derinlemesine çalışmalar yapmakla beraber Anadolu insanını tanımak için hapishanede bulunduğu dönemlerde oradaki bireyleri gözlemlemiştir. Roman kişilerinde hapishanede tanıştığı insanlardan izler görülmektedir.

Roman:

- Sağırdere (1955)
- Esir Şehrin İnsanları (1956)
- Körduman (1957)
- Rahmet Yolları Kesti (1957)
- Yedi Çınar Yaylası (1958)
- Köyün Kamburu (1959)
- Esir Şehrin Mahpusu (1961)
- Bozkırdaki Çekirdek (1962)
- Kelleci Memet (1962)
- Yorgun Savaşçı (1965)
- Devlet Ana (1967)

- Kurt Kanunu (1969)
- Büyük Mal (1970)
- Yol Ayrımı (1971)
- Namusçular (1974)
- Karılar Koğuşu (1974)
- Hür Şehrin İnsanları (1976)
- Damağası (1977)
- Bir Mülkiyet Kalesi I-II (1977)

Öykü:

Göl İnsanları (1955)

Notlar:

- Kemal Tahir'in Notları 1-13 (haz. Cengiz Yazoğlu, 1989-1992)⁷

Sohbet:

- Kemal Tahir'in Sohbetleri (haz. İsmet Bozdağ, 1980)

Mektup:

- Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar (ilk eşine mektuplar, 1979)

Ödülleri:

- 1960 Dost dergisi anketi: Yılın En İyi Romancısı
- 1967-1968 Yunus Nadi Roman Armağanı Yorgun Savaşçı ile
- 1968 Türk Dil Kurumu Roman Ödülü Devlet Ana ile.

⁷ “Notlar”, Kemal Tahir'in 1931-1973 yılları arasında roman çalışmaları için yazmış olduğu yazılardır. Cengiz Yazoğlu tarafından Kemal Tahir'in eşi Semiha Hanım, Dr. Sabire Dosdoğru ile birlikte düzenlenmiş, Melda Kalyoncu'nun yönetimiyle Nihat Ülgen tarafından yeni yazıya aktarılmış, Prof. Dr. Baykan Sezer'in desteği ile hazırlanmıştır.

5.3. KEMAL TAHİR'İN GÖRÜŞLERİ

Kemal Tahir hiçbir zaman düşünce kalıpları sınırlarında düşünmeyi ve tartışmayı kendine uygun bulmamıştır. Hatta kendini bile kalıplaştırmaktan kaçınmıştır. Edebiyat, sosyoloji ve tarih alanlarında tabuları yıkmak konusundaki cesareti ise çoğu zaman eleştirileri üstüne çekmiştir. Siyasetin bir tarafından olduğu sanılırken aykırı çıkışları karşı tarafça sahiplenilmesine ya da sahiplenilen taraf için de yargılayıcı ifadeleri ait olduğu taraf konusunda hep soru işaretleri doğurmuştur. Aslında o hiçbir tarafa ait olmamış “*ayrık otu*” olarak görülen cesur bir zihin ve kalemdir. Belirlenmiş şablonlarla sınırları çizilmemiş olan kendi toplumsal gerçeğimizi aramaktadır.

Kemal Tahir, romanlarını bir amaca yönelik yazmıştır. Ona göre, romanı kayıt defterinden ayıran, insana ilişkin yeni söylemler ve farklı bir bakış açısı içermesidir (Köksal, 2017: 27). Fikri olmayan roman ona göre boştur “*Devlet Ana*” da dil ve üslubun öne sürdüğü tezin önüne geçmesinin onu rahatsız ettiği İhan Başgöz’e yazdığı mektupla dert yanması ile belli olmaktadır: “*Romanın etkileri sürüp gidiyor. Aslında temel meselelere dokunanlar çok az. Gerisi ya sonuna kadar ölçüsüz beğeniyor, ya da sonuna kadar en kıyıcı biçimde yeriyor.*” (Başgöz. 2012: 132-135).

Kemal Tahir’in 1968 yılında çıktığı Rusya gezisinde “*dünyadaki en ileri sistem*” saydığı sosyalizmin Rusya’da uygulanan halini gözlemlemeye fırsatı olmuş, gördüğü ile sosyalizmin çelişkilerini tespit etmiştir. Rusya’da insan bilimleriyle uğraşanların hür düşünceden yoksun olduğu kanaatindeydi (Tahir, 2016d: 401-402).

Erken yaşlarında benimsediği Marksizmin, Batı-içi sorunların çözülmesine yönelik açıklama geliştiriyor olması nedeniyle bu coğrafyada Marx’ın Doğu toplumları üzerinden ele aldığı ATÜT’ü tartışılır bulmuştur. ATÜT, Doğu toplumlarının Batı dışında tanımlanabileceğini ve Doğu toplumlarının ayrı ayrı kategorileri olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Ama burada ayrıca bir sorun daha vardır ki o da ATÜT’ün bu sefer de belirgin bazı özellikleri belirtmiş olmasına rağmen tüm göçebe ve yerleşik toplumlara uyarlanabilir olduğunun kabulüdür. Bu durum ona göre, aslında şemayı değiştirmekten başka bir şey değildir (Tahir, 2016b: 21-29). Kemal Tahir, Anadolu Türk toplumunu ATÜT ya da başka tek tipleştiren

açıklamaları yetersiz bulmaktadır, bu nedenle ATÜT'ün de ötesinde kendi bağımsız düşünce sistemi oluşturmaya önem vermiştir. Eğribel'e göre; *“1950'lerin başından itibaren resmî ideolojiden/tarih anlayışından ve onun sosyalist yorumundan kopmuştur. Halkın çıkarının, batıcılığa karşı bir tarih anlayışının ve sosyalizminin savunucusu olmuştur”* (aktaran Köksal, 2017: 27). Kemal Tahir, tepeden inme batıcılığa karşı olmuş çıkmış bunun üstyapıyla halkın arasında kopukluklar yarattığını düşünmüştür. Kemal Tahir, az gelişmişliği emperyalist bir ifade olarak görmektedir: *“Bir Batı uydurması olan ve içinde büyük bir yüzdeyle batı fikir dolandırıcılığı bulunan bu ‘az gelişmiş ülkeler’ sözü de batı, batılılaşma, Tanzimat sözleri gibi hemen kullanabileceğimiz kadar açık-seçik bir lâf değildir”*(Tahir 2016c: 197). Batılılaşmanın yanlış gördüğü yanını her fırsatta dile getirmektedir: Batılılaşma bilmediklerimizi almak anlamında işimize yaraması gerekirken bizim için bir de, bildiklerimizi bırakmak, unutmak gereği haline getirilmiştir”(Tahir, 2016b: 2012). Ona göre; Doğu insanların, Batı insanların gerçekleriyle yetinmesinin gereği yoktur (Tahir 2016b: 105).

Şaban Sağlık, Kemal Tahir düşüncesinde anahtar kavramları Marksizm, sosyalizm, tarih, ahilik, ahlak, toprak reformu, devlet, Doğu-Batı, dram, yerlilik ilerlemek, folklor ve roman olarak açıklamaktadır. Kemal Tahir'e göre Marksizm düşünceden çok ahlak disiplindir. Sosyalist olmak için işçi sınıfının içinden gelmek önem taşımaktadır. Burjuva ise sosyal varlıkları unutmuş *“rezillikler toplamıdır”*. Bir millet yaşamak için gerçek tarihini bilmelidir. Tarihini bilmeyenler ise eleştirel düşünmeye varamazlar. O, senteze ulaşmak için okumaları her zaman iki yönlü yapmak gerekliliğini duymaktadır. Romancı ise gerçeği okuyucusuna ulaştırma sorumluluğu taşımaktadır, aklın yanında sezgisine de danışmaktadır (Sağlık, 2012: 32-36).

Sağlık, Kemal Tahir'in *“ahlak”* konusundaki görüşlerini Batı ve Doğu ahlakı karşılaştırması ile irdeler. Doğu'nun cemiyetçi ahlakı ile Doğu'nun bireyci ya da bencil ahlakı birbirinden çok farklıdır. Türkiye'de rejim değişikliği yaşanırken bu iki ahlak tipinin çatışması çözülmesi gereken bir meseledir. Bu farklı toplumların anlayışları ve çoğu konuya yaklaşımları da farklıdır. Mesela köylüye *“mülkiyet”* edindirme amaçlı *“toprak reformu”* aslında Anadolu insanının çok da anlamadığı bir konudur. Çünkü köylünün bildiği mülkün Allah'ın olduğudur. Aynı şekilde *“Devlet”*

e bakış da Anadolu insanı ve Batı insanı arasında farklıdır. Anadolu insanı devleti yüce ve her şeyin üstünde görür. Ayrıca sınıf kavgalarına bakışı da farklılık göstermektedir. Kemal Tahir, Türkiye tarihinde toplumsal sınıfların varlığını reddetmektedir. Aslında bakıldığında Doğu ve Batı arasında büyük farklar vardır. Bu nedenle modernleşme uğruna Batı çekirdeğine sahip olmadan bu gömleği giymek büyük bir yanıltır. Kemal Tahir toplumun kendi köklerini, tarihini, kültürünü ve “folklor” unu bilmenin, “yerli” liğin önemini dile getirmektedir. Dolayısıyla Türk toplumunun gerçeği olan “köy” ü ve köylülüğü bilmeden şehrin romanı yazılamaz. O, köyle şehri birbirinden ayırmamaktadır. Köy romanlarını Türk toplumunun çoğunluğunu oluşturduğu için sonraki yazacağı romanların bir kolu olarak yazmıştır (Tahir, 2016c: 25). Sonuçta, şehrin ve şehirlilerin gerçeği de köye dayanmaktadır (Sağlık, 2012: 32-36). Türkiye’de köylü ve kentli iç içe yaşamıştır. Halkın çoğu ise (dönemin nüfusunda) köylerde yaşamaktadır. Köyü bilmeden kenti yazmak zordur (Tahir, 2016c: 8).

Kemal Tahir, için öncelikli olan romancı olmaktır ve romancılığın hakkını verebilmektir. Tüm tarihi ve sosyolojik çalışmaları, insanlarla ilişkileri, öğrendikleri ve araştırdıkları romanları içindir. Romancılığın onun hayatındaki rolünü,

“Ben otuz yıldan beri dünyaya, insanlara, olaylara hiç aralıksız romancı olarak bakmaktayım. O gün bugündür ne okumuşsam, ne görmüşsem, ne işitmişsem, kimi tanımuşsam, kısası ne öğrenmişsem yalnızca romancı olarak, roman için öğrendim, romanda kullanmak için biriktirdim. Başka yazılarla uğraştığım zamanlar oldu ama ben başlıca roman zanaatının yasalarını araştırdım” sözleriyle oldukça net olarak açıklamaktadır. (Tahir, 2016b: 3-4).

Romancının dünya görüşü, romanın bütününde okuyucuya verilmelidir. Romandaki kişilerden birine “nutuk çekirmek” anlatılması isteneni anlatmak için yersizdir (Tahir, 2016b: 169). Köy romanlarında oldukça sade hatta yöreye özgü bir dil kullanmıştır. Köylüyü iyisi ve kötüsüyle anlatmaktadır. Roman kişinin “dramda debelenmesini verirken, böyle kişilerin ileride benzer olaylar karşısında nasıl davranacaklarını da vermiş olur ki insanı insana açma ödevi de budur.” (Tahir, 2016b:168). Kemal Tahir’e göre “romancı roman kişisi” olamaz (Tahir, 2016b:168). Aslında diğer romanlarında olduğu gibi onların dışında değil sanki romanda görünmeden gezen köyden bir karakter gibidir. Onun için gerçeklik önemlidir. Nasıl ki “Bizim Köy” de köylüler Mahmut Makal’ın kendilerini ve köylerini tüm

olumsuzluğu ile “*Varlık*” dergisinde anlatmasından yakınıyorlarsa onun da romanlarında anlattığı oldukça gerçek kişilerin, cana gelse kendilerinin tüm hallerini olduğunca anlatmasına, sırlarını ele vermesine büyük tepkiler verecekler gibidir.

Kemal Tahir’e göre; gerçek yazar, köylüyü görmediği halde tüm geçmişiyile köylü olan birisini yazabilen yazardır. Köyde yetişen yazarlar ise köye içinden bakmaları sebebiyle köyü anlatmada geniş bir bakış açısından, böylece gerçekleri görmekten mahrum kalmışlardır (Tahir 2016b: 160-161).

Beş romancının *Pazar Postası* oturumunda tartışmasında köy romanı tartışmaları ele alınmıştır: Kemal Tahir, romanlardaki gerçeklik için gerekenin gerçeği yaşamak mı ya da yazdığını gerçek gibi aktarabilmek mi ikileminde romanın insanın dramının başladığı yerde başladığını ifade etmektedir. Tahir’e göre; “*Bir insan herkesin atladığı yeri atlayamayınca dram başlar*”. Kemal Tahir köy romanları yazarlarının köyden çıkması inancında Fakir Baykurt’un öne sürdüğü bilinçaltında köyü bilmek için 0-6 yaşlarını köyde geçirmiş olmanın önemine inanmamaktadır (Tükel, 1960: 12,13). “*Goriot Baba*”nın yazarı baba değildir ama babalığı anlatmıştır ya da “*Suç ve Ceza*”nın yazarı Dostoyevski’nin katil olmasına gerek yoktur (Tükel, 1960: 19). Kemal Tahir, romanlarda ele aldığı karakterlerin hep olumsuz yönleriyle var olması durumunda da “*dram*” a dayandırmaktadır. Demek ki dram toplumun genel değişimlerinde altyapıda oluşan durumlarda ortaya çıkmaktadır. “*Olumlu Tip*”lerin yazılması ise destandır. Ona göre, köy romanında fanteziyi bekleyenler ise köyle ilgisi halen deva eden yarı veya tam aydınlardır (Tahir, 2016c: 28). Romancının görevi ise belirlenmiş şeyleri vermek değil “*dramı yazmaktır, insanı insana vermektir*” (Tükel, 1960: 34). Romanda yaratılmaya çalışılan “*olumlu tip*”ten ziyade amaç, roman kişinin olup olmadığıdır. Olumlu ya da olumsuz olması değil (Tahir 2016c: 11). Köylerin ise ne tamamen karamsar olduğundan, ne de tamamen olumlu olduğundan söz etmek mümkün değildir (Tahir, 2016c: 24). Halkı sevmek ya da halktan yana olmak halkı ya çok iyi tanıyanlar da ya da hiç tanımayanlar da görülmektedir (Tahir, 2016c: 109). Kemal Tahir’ e göre “*İnsanın dramı kişiselliğinden değil toplumsallığından ileri gelmektedir*”.Dram, bir şeyin insana özgü olduğunun göstergesidir (2016b: 184). “*Romanda, insansız drama, dramsız insanın yeri yoktur*” (Tahir, 2016c: 112).

Romancı, romanını yazarken kendi öznel dünya görüşlerini geriye atmalıdır. İç, istekler romancının yanlış yerlere sapmasına neden olabilmektedir (Tükel, 1960: 43). Kemal Tahir; memleketi oluşturan milletin ruhunu anlamak, tanımak için köylünün ruhunu görmek önem taşımaktadır. Çünkü millet köylü ya da köylü asıllıdır. Köylü kentli ayrımı yapmak zordur (Tükel, 1960: 60). Ona göre köyden yetişme yazarların romanlarında dramatik yönelimleri mevcuttur. Geleneklere de dayanarak kötülerin cezalandırılması zayıfların ezildiği bir hava vardır (Tükel, 1960: 58-61). Kemal Tahir içinse amaç, nasıl olsa şehirlileşecek olan köylüyü ayırmak değil dünyaya uydurmaktır. Yakın bir gelecekte köylü-şehirli farkı ortadan kalkacaktır (Tükel, 1960: 74).

Kemal Tahir'e göre romancıya düşen görev; davranışlara esas olan Türk ruhunu yakalamak için keşfetmek, memleketin tarihi gelişimi, sosyal politik davranışlarını fark edip halkın ruhuna bağlanmak, Türk milletiyle anlaşmak için ortak bir dil bulmaktır (Tükel, 1960: 88).

Kemal Tahir için toplumun tarihinden ve gerçekliğinden kopuk bir roman düşünülemez. Bu da sosyolog ve tarihçi olmayı gerektirmektedir. Ayrıca roman bir dramın üzerine yazılır. Bu bazen kişinin bazen toplumun dramına dönüşmektedir.

Köksal'a göre; Kemal Tahir, romanlarındaki tek insanın dramını toplumsal bütünleşme, toplumda yer alma ve toplumsal algı çerçevesinde işlemiştir, denilebilmektedir. Bu yöntem onun romanlarını daha çok, tek insanın dramından hareketle sosyal dramın işlendiği romanlar yapmaktadır (Köksal: 2017: 41). Kemal Tahir, dramı tek kişi üzerinden ele alıyor olsa da aslında orada geçen dram tek bir bireye değil sosyal bir olguya atıftır. *“Onda dram kişisel bir mücadeleden ziyade toplumsal bir varoluşun, toplumsal bir kimlik sahibi olmanın mücadelesidir.”*(Köksal, 2017: 5). Yazoğlu'na göre, Kemal Tahir, Türk romancısını yapması gereken ise imparatorluk kurma gücüne sahip olan Türk insanının geleceği kurtaracak insancıl birikimi taşıyan *“cevher”* e sahip olduğunun farkında olup bu insancıl ve onurlu birikimin de faydalı yönünü çıkarmaktır (2016b: 4).

Kemal Tahir, Osmanlı İmparatorluğunun bozulması ve çöküntünün 16. yüzyıldan itibaren başladığını ifade etmektedir. Hatta Yeniçeri ocağının dağılmasını da bir kırılma anı, *“batılılaşmaya karşı son gerçek barajın yıkılması”* olarak görmektedir. Osmanlı İmparatorluğu, Batı karşısında Doğu'nun koruyuculuğu

rolünü ihmal etmiştir. Sorunları çözenin, varlığını devam ettirmenin yolunu Batı'ya koşmak olarak görmüştür. Hakkaniyet, adalet ve düzen içinde parlak dönemlerini yaşayan Osmanlı yüzünü Batı'ya döndükten sonra devletin üst kademeleri ve halk arasındaki kopukluklar açılmıştır. Kendi coğrafyasına, tarihine ve geleneğine ters düşerek yabancılaşmış; devletin temelini oluşturan değerlerden kopmuştur. Batı ise endüstri devrimi ve yeni ticaret yollarıyla Osmanlı'yı dışlayan bir politika izlemektedir. Osmanlı Devleti'nin batıcılışma siyaseti ise geleneksel devletten ve halkçılık vasfından uzaklaşmasıyla Batı'ya hizmet eder hale gelmesine neden olmuştur. Doğu, sınırları Batı tarafından çizilen bir yoksullaştırmaya ve ötekileştirmeye maruz bırakılmıştır. Batıcılışma siyasetinin yanlışları ise çöküntüyü hızlandırmıştır. Bu dönemde çare olarak yeni bir milli burjuva yaratma çabaları görülmektedir. Bu süreç II. Mahmud döneminden Demokrat Parti dönemine, “*her sokakta bir milyoner yaratma*” söylemine kadar gitmiştir. Devletin çözüm yolu olarak gördüğü kapitalistleşme süreci ise kompradorların sömürmesi kanallarının önünü açmıştır. Bu konuya ilişkin başka bir sorun ise burjuva ve zengin farklılığının anlaşılabilmesidir. Avrupa'daki burjuva, Ortaçağ'dan sonra hem kendini hem servetini geliştirmiştir. Yani burjuva olmak için servet yeterli değildir. Kemal Tahir'e göre yapılması gereken zengin yetiştirmek değil jöntürkler gibi yerli tahlillerden kopuk olamayan aydın ve inkılapçı yetiştirmek olmalıdır (Tahir, 1992: 5-15).

Batıcılışmaya karşı “*yerlilik*” anlayışı Kemal Tahir düşüncesinde önemli bir yer tutmuştur. Sezer' göre; Anadolu insanının Batı'ya bağlanma kaderine ve bunun değişmez bir yazgı olduğu inancına karşı geçmişte kendini kanıtlamış Türk insanının kendine ve tarihine güvenmesi gerekliliğini savunmaktadır. Çözüm, dışardan basmakalıp ve uyumsuz yöntemlerle değil kendimizdedir. Kemal Tahir'in Anadolu Türk insanına verdiği önem, bir duygusallığın ötesinde Doğu-Batı çatışmasında son yedi yüzyıl boyunca oynadığı rolle ilgilidir (2016b: 27). Tarihimizin unutulmaya çalışılması suçlanması ise geleceği anlamayı dayanaksız bırakmıştır. Batılılaşmayla kopyacılık, halktan kopmanın belirtisidir (Tahir, 2016b: 143).

Kemal Tahir romancının sahip olması gereken özellikleri; kültür, sağlam bir dünya görüşü, Türkiye'yi ve Türk insanını Osmanlılıktan bugüne kadar kendimizce anlamak ve tanımak olarak ifade etmektedir (2016b: 54). Ona göre sanat toplum içindir, bu nedenle toplumu tanımak önemlidir. Romanlardaki amacını, “*Ben*

Anadolu Türk'ünün ortalama-ortak yönünü tespitiye çalışıyorum” diye ifade etmektedir (Tahir, 2016c: 124). Bu tanıma ve anlama sürecinde de idealizme ve romantizme saptmaktan kaçınarak olabildiğince realist bir anlatım kullanmıştır. Ahlaki yozlaşma ise bir neden sonuç ilişkisi içindedir. Hatta köy romanlarında köylüyü olumsuz olarak anlatması onun köylüye bakışı ile ilgili eleştirilere neden olsa da Türk insanı ile ilgili olarak, “*Bütün cesurluğu, korkaklığı, doğruculuğu, palavracılığı, cimriliği, cömertliği, kibirliliği, alçak gönüllüğü, kabalığı, kibarlığı, anlayışı, avanaklığı ile kendilerini geberisiye severim*” açıklamasında bulunmuştur (Tahir, 2016b: 54).

Kemal Tahir, romanlarındaki realite ve karakterlere yazarın etkisi ile ilgili olarak eserde kendi diliyle mi yoksa karakterin diliyle mi konuşulduğu sorusuna, romancının konu, öz, şekil gibi konulardaki tercihleri ile zaten en başta bir müdahalesinden söz etmektedir. Bu müdahale onun seçtiği, oluşturduğu konuşturduğu karakterlerde de devam etmektedir. Ama onun için olması gereken karakterlerin biraz kendi dili biraz da yazarın ifade etmek istedikleriyle konuşmasıdır. Bu ikisi ne kadar bütünleşmişse roman o kadar başarılıdır (Tahir, 2016b: 45). Realite, Kemal Tahir için romanlarında ışık tutulması gerektirir, değiştirilmesi gereken değil. Realite onun için karşı bile olsa biricik güven ve silahtır (2016b: 53). Romanlarda çok sert gerçeklere dokunduğunu kendisi de ifade etmektedir (Tahir, 2016c: 24). Şu da vardır ki gerçekçi romanda olması gereken, romanın “*doğal gücü*” de ne romancılık olan “*zenaat süsü*” ne de gerçekçiliği ifade eden “*bilgi yükü*” altında ezilmemelidir. Bir denge gerektirmektir ve gerçek romancı bu dengeyi sağlayabilmektedir. Roman, konusunu döneminin toplumsal meselelerinden almalı, yani toplumun şartlarını, dramını yaşamalıdır; ama aynı zamanda da roman yasalarına da bağlı olmalıdır (Tahir, 2016b: 133, 134, 139).

Kemal Tahir’in romanları önemli tarihsel çalışmalar ve sosyolojik tespitlere dayalıdır. Notlar da bu çalışmaların ürünüdür. O, Türk insanının gerçeğini yakalamayı romanlarının merkezine koymuştur. Köy romanları, köylüyü kentliden ayıran romanlar olmaktan ziyade, Türk insanını en yalın ve gerçekçi haliyle tespiti amaçlamaktadır.

ALTINCI BÖLÜM

METODOLOJİ

6.1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmanın temel savı; Kemal Tahir'in Anadolu köyü ve köylüsünü yazdığı edebi eserlerde, gerçekçi ve edebi yaklaşımı ile geçtiği dönemin ve bölgenin toplumsal yapısına dair unsurların mevcudiyetidir. Çalışma, söz konusu romanlardaki toplumsal yapıyı analiz ve anlama üzerinedir.

Açıklayıcı, anlayıcı ve sınıflandırıcı bir çalışma için çalışmamız nitel araştırma özellikleri göstermektedir. Metin, kültürel ve toplumsal anlam taşıyan ortamlar kapsamında ele alınmaktadır.

Geray, nitel araştırmanın temel olarak, anlam ve toplumsal eylemi kapsayan, kaynaklık eden, farklı görüşlerde ortak bir payda oluşturan, doğal ortamındaki anlamlı eylemi sayıltı olarak ele alan, araştırmacının ise yorumlayıcı özne olma özelliğine değinmektedir (2004: 65). Punch'a göre, nitel araştırma, tek bir varlık olarak değil, büyük bir çeşitliliği kapsayan bir yöntemdir. Bu çeşitliliğin üç özelliği ise; paradigmlar, verilere yaklaşım ve veri çözümleme teknikleridir. Paradigma, bilimsel çalışmanın nasıl yapılacağına ilişkin bakış açısıdır. Şu vardır ki, nitel araştırma paradigmlar konusunda nicel araştırmaya göre daha çoğulcu ve çok boyutludur (Punch, 2014: 28, 132).

Eserlerde ayrıca bir kültürü ve yaşam biçimini betimlemek ve kavramak için Punch'a göre "*kültür betimleme sanatı*" olan etnografyaya dair unsurlar yer almaktadır. Doğalcı bir yaklaşımla yani sosyal dünya araştırmacıdan bağımsız tüm doğallığı içinde incelenmektedir. İnsan davranışının içinde bulundukları durumun yorumuyla inşa ve yeniden inşası görüşü temeldir (Punch, 2014: 150).

Soykan, edebi eseri incelerken uygulanması gereken yöntemi sırasıyla mekan-zaman çözümlemesi, romandaki belli başlı kişilerin kişilik özellikleri, olay örgüsü ve romanda verilmek istenilen mesajın çözümlemesi olarak belirtmektedir. Bu belirlemelerin, romanın sınırları çerçevesinde yapılmasının yanı sıra roman konusu olan mekan, zaman ve roman kişileri hakkında bilgi toplama yapılabilir. Bu bölüm tarihsel bir araştırma kapsamında olacaktır. Yani Soykan, roman

incelemelerinde yöntem olarak “*harita*” çıkarmaktan söz etmektedir. Bu durumda iki haritadan söz edilebilmektedir. Birincisi roman incelemesinden çıkarılan “*edebi harita*” diğeri ise romandaki “*nesnel-zaman*” haritasıdır. İki haritanın karşılaştırmalı sonuçları bütünlük içinde ele alınmalıdır (Soykan, 2009: 13-14).

Araştırma Deseni; Nitel araştırma yaklaşımlarına göre oluşturulan ve yöntemi yapılandıran araştırma desenlerini Christensen ve diğeri, dört ana yöntemde ele almaktadır. Bunlar fenomenoloji, etnografya, gömülü teori ve durum çalışmasıdır (Christensen ve diğeri, 2014: 408). Yıldırım ve Şimşek ise araştırmanın yaklaşımını belirleyen ve tutarlılığına rehberlik eden, sistematik, sınırları ve aşamaları belirlenmiş bir süreç ve strateji olarak tanımladıkları araştırma desenini temelde beş farklı yaklaşıma dayandırmaktadırlar. Bunlar; kültür analizi, olgubilim (fenomenoloji), kuram oluşturma, durum çalışması ve eylem araştırmasıdır. Kültür analizi, bir bireyin ya da grubun kültürünü ve bu kültürün davranışı nasıl etkilediğini betimleyerek açıklama amacını taşımaktadır. Olgubilim, deneyimler, algılar ve bunlara yüklenilen anlamlara yönelmektedir. Kuram oluşturma, bir olay ya da olguya ilişkin kuram geliştirme ve sistematik karşılaştırmaları içermekte olup tematik kodlamalara başvurmaktadır. Durum çalışması, bir ya da daha fazla durumu ortam ve zaman gibi kendi sınırları kapsamında bütüncül olarak tanımlamak ve yorumlamak üzere analiz etmektedir. Betimleme, örnekleme, temaları ve örüntüleri ortaya çıkarma ve karşılaştırmalı veri analiz yollarındandır. Veri toplam tekniği ise, görüşme, odak grup ve doküman analizidir. Son olarak eylem araştırması ise uygulamada karşılaşılan sorunlara çözüm üretmek amaçlı olarak araştırmayı hedeflemektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 69, 79).

Creswell’e göre durum çalışması, araştırmacının belli bir zaman içindeki çoklu sınırlandırılmış durumlar hakkında dokümanlar ve gözlemler gibi çoklu bilgi kaynaklarını kullanarak topladığı bilgiyi bir durum betimlemesi ve durum temaları olarak ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır (2016: 1997). Durum çalışması, bir ya da daha fazla duruma betimsel analiz geliştirme amacını taşımaktadır. Bir durum için derinlemesine bir anlayış sağlamak ve geliştirmek için uygundur. Analiz birimi için bir olay, program, faaliyet ya da birden fazla bireyi ele almaktadır. Veri toplamada kaynak olarak mülakat, gözlem, doküman ve insan ürünü eserleri

kullanılabilmektedir. Durum temaları üzerinden yapılacak betimlemeler stratejik olarak etkili olabilmektedir. Analiz sonunda açıklayıcı bir sonuç çıkarılabilmektedir (Creswell, 2016: 106).

Çalışmanın genel yapısı olarak giriş anlatımı, toplumsal yapıya ilişkin yaklaşımlar, Türk-Osmanlı Toplum yapısı, modernleşme dönemi, köylerde toplumsal yapı çalışmaları, edebiyat ve sosyoloji ilişkisi ile köy edebiyatı, Kemal Tahir ve görüşlerine ilişkin genel kavramsal çerçeve, köy monografileri ve romanlarda belirlenen durum ile toplumsal yapı unsurlarına istinaden oluşturulan temalar üzerinden betimleyici analiz, çıkarımlara göre değerlendirmeler ve sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Araştırmanın konusu, amacı ve sorusu göz önünde bulundurulduğunda çalışmamız mekan, zaman ve belli bir grup sınırlandırmasına tabi olup durum analizini gerektirmektedir. Tek değil birden fazla durumu kapsamaktadır.

Durum çalışmasında özel bir durum olarak Çorum ve Çankırı illeri köyleri ve bu köylerde hayatlarını sürdüren köylüler bir grup olarak ele alınmaktadır. Eserlerin geçtiği yaklaşık yüz yıllık dönem milli mücadele, imparatorluğun dağılması ve yerine milli halk mücadelesi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve diğer taraftan da modernleşme sürecini kapsamakta olup, Anadolu köyleri olan romanların mekanı büyük olayların yaşandığı sahneden uzakta bulunmaktadır. Kemal Tahir, bu kırılma döneminin köye yansımaları ve köyde devam eden mevcut yaşantı ile roman kişileri üzerinde açıkladığı köylünün tabiatını romanlarında anlatmaktadır. Aynı zamanda karşılaştırma yapabilmek için sosyoloji alanında köy ve köylüyle ilgili yapılan dönemin bilimsel toplumsal yapı çalışmaları (köy monografileri), toplumsal yapıya dair tarihsel açıklama ve yaklaşımlar ile ayrıca edebiyat yazınında ele alınan eserlerle eş dönemde yazılan köy romanları literatür olarak sunulmaktadır. Duruma ilişkin aydınlatıcı bir tablo sunmak amacıyla toplumsal yapı ve sosyolojide “yapı” kavramı, Osmanlı toplum yapısı açıklamaları, Osmanlı-Türk modernleşmesi süreci mevcut temel yaklaşımlarla sınırlılıkları ile ele alınmaktadır.

Amaçsal olarak değerlendirildiğinde çalışma bir tek araçsal durum çalışması olarak ifade edilebilmektedir (Cresswell, 2016: 99). Tekli durum çalışması içinde de bütüncül olarak içi içe geçmiş analiz birimlerinden söz etmek mümkündür (Yin, 2017:8).

Durum çalışması veri toplama tekniklerinden olan betimleyici analiz için toplumsal yapıya dair temalar monografi çalışmaları ve romanlarda yer alan toplumsal yapıya dair betimlemeler veri kaynaklarıdır. Köyün ve köylünün belirtilen zaman ve mekandaki durumu ele alınmakta ve tematik olarak betimlenmektedir.

Betimsel analizde, veriler uygun ve belirlenmiş temalara göre özetlenip yorumlanmaktadır. Konunun dile getirilmesinde çarpıcılığı sağlamak için doğrudan alıntılara sık başvurulmaktadır. Hedef, amaca ulaşmak için ulaşılan bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış şekilde sunmaktır. Veriler açık bir şekilde sistematik ve açık bir şekilde betimlenip, anlamlı ve bütünsel olarak açıklamaya ve yorumlamaya tabi tutulmaktadır. Neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirilip sonuçlara ulaşılmaktadır. Betimsel analiz, dört aşamadan oluşmaktadır. Bunlar; analiz için çerçeve oluşturma, tematik çerçeveye göre verilerin işlenmesi, bulguların tanımlanması ve bulguların yorumlanması aşamalarıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 224).

Punch’a göre, betimleme karmaşık şeyleri kavranabilir hale getirmek içindir. *“Neyin ne olduğunun şeylerin başlayıp nasıl sürdüğünün ya da durumun, kişinin ya da olayın neye benzediğinin resmini çizmektir.”* Açıklama yapabilmek için öncelikle betimleme gereklidir. Olayın nasıl ve niçin olduğunu anlatan açıklama ne olduğunu anlatan betimleye ihtiyaç duymaktadır. Betimlemenin değerli olduğu durumlar; yeni bir araştırma alanı için önden planlamak, araştırmanın amacını belirlemek için, karmaşık çalışmalarda odaklanacak hususları saptamak için ya da etnografik çalışmalardır (Punch, 2014: 15-16).

Araştırmanın sonuç bölümü betimleyici analiz ile durumlardan çıkarılan anlam çerçevesinde oluşturulmaktadır. Çıkarımlar, açıklamalara esas olmaktadır.

Çalışmamızın amacı göz önünde bulundurulduğunda, izlenecek yol, Kemal Tahir’in köye dair romanlarındaki metinler üzerinden toplumsal yapıya dair unsurların kendi bağlamında izini sürmektir. Verilerin ilişkisel bütünlüğünün de korunması amaçlı olarak betimsel analiz tekniği uygulanmaktadır. Roman kişilerinin anlaşılması için tahliller bulunmaktadır. Romanlarda geçen diyalog ve monologlarda açıklayıcı ifadeler yer almakla beraber fondaki zaman ve mekana dair verilerle değerlendirilecektir. Döneme uygun olarak yapılan toplumsal yapı çalışmalarında ele

alınan öğeler üzerinden toplumsal yapı bileşenleri, tematik çözümleme birimleri olarak belirlenmiştir.

Köyle ilgili olan altı adet roman ele alınmış; nehir romanlar, kendi içlerinde değerlendirilmiştir.

Analizi Yapılan Romanlar:

- Sağırdere (1955)
- Körduman (1957)
- Yediçınar Yaylası (1958)
- Köyün Kamburu (1959)
- Büyük Mal (1970)
- Rahmet Yolları Kesti (1957)

“*Rahmet Yolları Kesti*”, eşkıyalığı ele alan tek bir roman olup nehir romanlardan sonra analizi yapılmıştır. Köy Enstitüleri ile ilgili olan “*Bozkırdaki Çekirdek*” (1962)’in köy romanı ya da köyde geçen roman olmaması nedeniyle analizi yapılmamıştır.

Roman analizlerinde sınıflandırmalarda kullanılan toplumsal yapıyı oluşturan kurumlar ve değerlere ilişkin tematik inceleme birimleri:

- Köylünün Devlete Bakışı
- İdari İşler/Köy İşleri
- Aile
- Köy-Kent Çelişkisi
- Üretim/Geçim
- Mülkiyet
- Adet-Gelenek
- Kültür
- Tören Ve Ritüeller
- Toplumsal Cinsiyet
- Din

- Batıl İnançlar
- Gündelik Alışkanlıklar
- Eğitim
- Sosyal İlişkiler
- Eşkiyalık
- Sağlık
- Köylülük
- Tabakalaşma

olarak belirlenmiş olup “*Rahmet Yolları Kesti*” de mülkiyet, adet-gelenek, batıl inançlar ve eğitim temalarına dair belirleyici ifade ve anlatımlar tespit edilmediğinden içeriklendirme yapılmamıştır.

YEDİNCİ BÖLÜM

KÖY ROMANLARI ANALİZİ

7.1. SAĞIRDERE-KÖRDUMAN

Seri, Çankırı Kurşunlu ilçesine bağlı Yamören köyünü⁸ ve köylülerinin dramını ele almaktadır. Romanda olaylar, başkarakter “Mustafa”nın çevresinde dönmektedir. İlk eser, Sağırdere köyünde 15 yaşındaki Mustafa’nın Ayşe adında bir kızı sevmesi ve bu kızla evlenememesi nedeniyle gurbet olarak Ankara’ya gitmesi ve Ankara’da işçi olarak çalışması süresince yaşadığı sorunlar ele alınmaktadır. Başlıca karakterler; Mustafa, Ayşe, Kulasızların Yakup, Murat, Vahit, Hocaların Hakkı, Hasan, Jandarma Nail, Gurbetçi Ömer ve karısı Meryem’dir. Roman, “*düğün*” ve “*gurbet*” olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.

Olayların zamanı, 1938-1939 yılları ya da 1935-1936 yılıdır.^{9,10} Yamören köyü 50 haneden oluşan yanından Kızılırmak’ın ince bir kolu olan “*Sağırdere*”nin geçtiği küçük bir köydür. İncegeliş dağlarının eteklerinde konumlanan köy; aşağı, orta ve yukarı olmak üzere üç mahalleden oluşmaktadır. Muhtar odası orta mahallede yer almaktadır. Evler daha çok kerpiçtendir ve odalarda kapaklı hamamlık mevcuttur. Aydınlatmada gaz lambası kullanılmaktadır. Ahırlarla samanlıklar evin yanında, arkasında ya da altındadır (Tahir, 2019: 29, 121). Köyün yakınında “*Kavaklıgöl*” diye isimlendirilen bir de göl bulunmaktadır. Bir Orta Anadolu köyü olmasının tabiat özelliklerini sergilemektedir. Bahçelerde meyve ağaçları ve çevrede daha çok kavak ağacı mevcuttur. Ayrıca genel üretim tahıldır. Köyde zamanında bir okul yapılmış ama sonradan kullanılmayan okul harabeye dönmüş, duvarları yıkılmıştır. Mustafa da dahil köylülerin çoğu eğitim görmemiş okuma yazma bilmemektedirler. Eğitim daha çok dini eğitim olarak imamlar tarafından

⁸ Yamören köyü, Çankırı’nın Ilgaz ve Kurşunlu ilçesine ortak mesafede bir köydür. .

⁹ Olayların geçtiği yılın, Sağırdere’de Mustafa’nın ifadesi ile babasının o doğduğunda Cumhuriyetin ilan edildiğini ifade etmiş olması ve Mustafa’nın 16 yaşında olması nedeniyle 1938- 1939 olduğu düşünülmektedir. Lakin, Körduman’ın sonlarına doğru Murat’ın okuduğu gazetede geçen İspanya Alcazar’ın Kuşatılmasının 1936 yılında yaşanmış olması ile çelişki oluşturmaktadır (Tahir, 2016a:43), (Tahir, 2019: 405). Bu durumda ya Mustafa’nın yaşı doğru değildir ya da Yakup, meclisin açıldığı tarihi Cumhuriyet’in ilanı ile karıştırıyor olabilir.

⁶ Alcazar’ın kuşatılması, 1936 yılında milliyetçi nedenlerle çıkan İspanyol İç Savaşında yaşanmıştır (https://tr.qwe.wiki/wiki/Siege_of_the_Alc%C3%A1zar. Erişim Tarihi: 30.04.2020.)

verilmektedir. Hocaların kabilesi diye anılan aile diğer ailelere göre daha hali vakti yerinde olarak ifade edilmektedir. Köyde bir muhtar, ihtiyar heyeti, imam ve korucu mevcuttur. En yakın Sımcık'ta tren istasyonu bulunmakta ve bu istasyon köylünün dışarıyla bağlantısını sağlamaktadır. Gurbet için işçi olarak çalışmak üzere Çankırı'nın Ankara'ya yakınlığı nedeniyle Ankara'ya gidilmektedir.

Kemal Tahir ikilemede köylünün saf, iki yüzlü, gösteriş meraklısı, hırsız, vefalı, nankör, vicdan sahibi, çaresiz, kinci ve fesat hallerini eleştirel değil gerçekçi bir anlatımla göstermektedir. Köyde normalleşmiş ama normallliği kabul edilmeyen algılara dair tespitler çarpıcıdır.

İlk eser, “*Sağırdere*”, Mustafa ve Vahit'in mahallede bir evde kadınların katıldığı “*ferfene*” (yemekli, eğlence gecesi)'yi uzaktan gözetlemesiyle başlamaktadır. Bu onlar için sevdikleri kızları görme umuduyla oldukça heyecan vericidir.

İkinci eser, “*Karaduman*”, Mustafa'nın gurbetten dönüşü sonrası olan olaylardır. “*Dönüş*”, “*Tılsım*”, “*Çerçi*” ve “*Kısıtılmış Hayvan*” olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

7.1.1. Köylünün Devlete Bakışı

Kemal Tahir, Anadolu insanının ne olursa olsun devletine güven duyan halini dile getirmektedir. Bu Osmanlı'dan beri süregelen bir tutumdur. Lakin, son dönem Osmanlı'dan beridir halk devletle “*vergi*” ve “*askerlik*” dışında karşılaşmamaktadır. Köylüler, hayvan başına vergi ödemekten kurtulmak için devletin temsilcisi *sayımcı tahsildarlar* geldiğinde keçi, koyun, teke, eşek gibi hayvanlarını saklamaktadırlar. Eşek başına 60 kuruş vergiden söz edilmektedir (Tahir, 2016a: 58-60).

Köylünün Cumhuriyet subayları üzerinden devlete mesafeli bakışı, kendine daha yakın hissettiği eşkıya olan Eğri Ahmet Enişte için söylenen şu sözlerden anlaşılmaktadır: “*Askere hiç kıymazdı, ille subay düşmanıydı. Kaç tane okumuş subay yedi, kaç tane!*” (Tahir, 2016a :61). Hatta eşkıya Eğri Ahmet'in Kurşunlu'daki kadın öğretmenini kaçırması olayı devlete bir mesaj niteliğinde olup zaten İstanbul'dan gelen kadının öğretmen olarak orada görev yapması da özellikle toplumda sözü geçen din görevlisi kesimlerin bakış açısıyla yersizdir:“... *Karıdan*

öğretmen olur mu? ‘ diye köylünün hafızı, hocası tekbir çekiyor. Eğri Ahmet, karı öğretmeni gece vakti sıcak yatağından kaldırdı... Oyun oldu o gece yahu! O gece gürültü, kıyamet!’ (Tahir, 2016a : 61). Kadın öğretmeni oynatıp üstüne altın verip evine gönderen eşkıya köylünün gözünde öğretmene yaptığıının bedelini ödemiştir, bu olayda asıl söylenmek istenen devlete ve öğretmeni gönderenendir. *“İstanbullu karının boynuna kendi eliyle bir beşbirlik taktı. ‘Vay yürü...Jandarma yüzbaşısına selam ederim!’ dedi. Yolladı gerisin geri.”* (Tahir, 2016a : 62).

Bu metinler, köylünün eğitime ve kadına bakışına dair de ipuçları vermektedir. Murat’ın ise eşkıya için söyleyecek sözü vardır: *“Eğri Ahmet rezilin biri, vatana gavur girmiş eşkıyalık sırası mı? Gavurun üstüne gitse ya!”* (Tahir, 2016a: 62).

Köylünü devletle karşılaştığı alanlardan biri de sayım vergisi dışında “yol vergisi” dir.¹¹ *“Hükümet adamına güven olmamaktadır.”* Vergi ödemelerinden, rüşvet verilebilen devlet görevlileri sayesinde kaçılabilir (Tahir, 2016a: 67). Yol yapımında görevli yol çavuşları ise işçilerin gündeliğini çalmaktadırlar (Tahir, 2019: 290).

Köylü devletin malını almakta sakınca görmemektedir. Zira tren yolu yapımı inşaatından bir çok malzeme almıştır. Alınan kimi zaman ufak tefek kullanılmayacak malzemeler olabilmekte, kimi zaman da hırsızlık boyutunda demiryolu çalışmasındaki traversleri almak olmaktadır. (Tahir, 2019: 156, 157, 279) Hükümetin malı denizdir (Tahir, 2019: 279). Kulaksızların Yakup tren istasyonunda çalışan oğlu Murat’ın neden istasyonda kullanılan karpit lambalardan alıp eve getirmediğinde anlam verememektedir (Tahir, 2019: 358).

Osmanlılık, köylünün gözünde güçlü ve gözüpek olmakla ilişkilendirilmektedir. Düğün günü adet olan Ayşe’nin ve diğer kızların ata binmesi *“Osmanlılaşmak”* olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2016a: 110).

Köylülerin, son dönem Türkiye’sine eleştirel bakışı söz konusudur. Mustafa, Vahit ve Hasan’ın Ankara’ya giden trende tanıştıkları, Çankırı’da çerçi dükkanı

¹¹ Osmanlı Devleti’nin son döneminde karayolu çalışmalarının iş gücü ya da finansman olarak karşılanması için yapılan yol vergisi uygulaması, Kurtuluş Savaşı ve erken Cumhuriyet döneminde de bazı değişikliklerle devam etmiştir. Yol vergisi, nakit olarak ya da işçilikle ödenebilmektedir ve her erkek vatandaşın alınmaktadır. Sadece nüfus artışının teşviki amaçlı olarak beş ve üzeri çocuğu olanlar vergiden muaf tutulmuşlardır (Özdemir, 2013: 213).

sahibi olan Abdurrahman Efendi ve Ahmet Onbaşı farklı kesimleri temsil etmektedirler. Abdurrahman Efendi muhafazakar bir görüşe sahiptir. Modernleşmeyle gelen yenileşmeye ve ürünlerine karşı eleştirel bir bakış açısına sahiptir. O, trenin köylünün ahlakını bozduğunu ifade etmektedir. Bir de ticarete verdiği zarar vardır (Tahir, 2016a: 170). Köylünün makinalaşmaya bakışı daha çok “gavur icadı” olarak olsa da tren yolu inşaatında kullanılan ve zemini kazın “yarma makinası” nı da hayret ve merakla izlemişlerdir (Tahir, 2019: 321-322).

Üstü başı eski ve yamalı Ahmet Onbaşının da milli mücadele süreci için umutsuzluk ve hayal kırıklığına sahip bir hali vardır: “*Biz Balkan Harbi’ne gittik...Seferberliğe gittik, Yunan harbine gittik. Yunan harbinde yalan, mundar. ‘Ha dayan hemşehrim, vardık sonuna!’ dedim ama, bakıyorum gidişatlara... ‘Yanıldık galiba’ diyorum*” (Tahir, 2016a: 171).

Köylünün devlet yasağı olarak karşısına çıkan bir başka durum da tezek yakmaktır. Devletin halktan beklentisi kömür yakmasıdır. Lakin köylü, her eve bir subay dikmedikçe yasağa uyulmanın imkansızlığından söz etmektedir (Tahir, 2019: 202).

Köydeki cezai işler öncelikle muhtar ve heyet tarafından ele alınmaktadır. Mustafa ve Vahit’in fefene gecesi köpek bıçaklaması, Ayşe ve Mustafa’nın samanlıkta basılması, Kulaksızların öküzünün uçuruma itilmesi olaylarında şikayetçi ve suçlu sayılanlar, öncelikle muhtar karşısına çıkarılmışlardır (Tahir: 2016a: 12, 13; Tahir, 2019: 380). Muhtar gerekli görürse hukuki işlem uygulanmak üzere işlemi, il ve ilçedeki resmi kurumlara sevk edebilir ama; sorunları öncelikle daha informal ve çoğu zaman şerri çözümleri anımsatan bir şekilde köyün dışına çıkarmadan çözme tercih etmektedir. Nasihat, azar, geçiştirme, uzlaşma, diğer gençler tarafından dayak ya da Kuran’a el bastırarak ifadesini alma uygulanan yöntemlerden bazılarıdır. Muhtar Hüseyin, Ayşe’nin söylediklerinin doğruluğu için Kuran’a el basıp basmayacağını sormuş ona göre ifadesini almış ve sorunu uzlaşma yoluyla çözmek amaçlı olarak tarafları geri göndermiştir (Tahir, 2019: 381). Kulaksızların öküzünün uçuruma itilmesinde de Yakup muhtara gitmiş, Muhtar Hüseyin, olayı geçiştirmiştir (Tahir, 2019: 394-395). Fakat büyük bir suç olan cinayet için savcı, doktor ve jandarmaya haber verilmiştir (Tahir, 2019: 426-427).

7.1.2. İdari İşler/Köy İşleri

Köyün muhtarı, köylünün köyün kendi içinde idari işlerinden sorumlu olmasının yanı sıra devlet kurumlarıyla da bağlantıyı sağlayan kişidir. Muhtar, köyde devleti temsil etmektedir. Köy odasında devlete saygı Atatürk'le Fevzi Çakmak'ın resimleriyle tescillenmektedir (Tahir, 2016a:30). Köylülerin muhtarlık kurumuna bakışı, eli kalem tutan birisi tarafından yürütmesinin uygunluğudur. Köyde idari yapı, muhtarla beraber beş tane de üyeden oluşmaktadır. Muhtar ve heyeti köydeki asayışı sağlamada jandarmayla beraber akıl insanlar olarak da yerel bir görev yapmaktadırlar. Köyün ve civarının güvenliğinden ise köy korucusu, orman askeri ve jandarma sorumludur. Askerlikten kaçış ise silah öğrettikleri için uygun görülmemektedir (Tahir, 2019: 135). Bir devlet kurumu olan muhtarın odasında bir gramofon ve dışarıyla iletişimi sağlayan telefon bir telefon bulunmaktadır. Telefon dolap içinde saklıdır. Köylüler, telefonu merak etmektedirler ama nasıl kullanılacağından tam olarak haberdar değildirler (Tahir, 2016a: 29, 46, 102). Muhtarın okumuş birinden çıkmasının kabulü ise Mustafa'nın şu sözlerine yansımaktadır: “...O kadar okuması olan adam ... Köye muhtar olur...” (Tahir, 2016a: 43).

Köylünün heyetin denetiminde ortaklaşa yaptığı işler mevcuttur. Köyün yakınında yapılan Kavaklıgöl gibi bir başka suni göl de bunlardandır (Tahir, 2019: 322). Köyün tüm erkekleri köy için faydalı olacağı düşünülen göl kazısı için çalışmaktadırlar. Ayrıca köy korusu budama işi de ortaklaşa yapılmaktadır (Tahir, 2019: 80-81).

Köyde, “*Delikanlı Hesabı*” diye bir hesap bulunmakta ve hesabın gelir-gider takibi “*yaren*” adı verilen başağa seçimlerinde ya da toplantılarda yüksek sesle okunarak ilan edilmektedir. Köyde düğünleri olanlar delikanlı hesabına on lira, başka köye gelin verenler on beş lira ödeme yapmaktadırlar (Tahir, 2019: 162-163). Delikanlı hesabındaki para ile de köye düğün ya da benzeri nedenlerle gelen gençlere yemek yedirmek, köye kadın getirmek, ihtiyacı olanlara borç vermek gibi işlerin ödemesi yapılmaktadır. Hesabı, delikanlı başağası tutmaktadır (Tahir, 2019: 163, 167).

7.1.3. Aile

Köy akraba ailelerden oluşmaktadır. Romandaki karakterler akrabalık bağları üzerinden ifade edilmektedir. Mesela Hocaların kabilesi köyde oldukça yaygın aile bireylerinin olduğu bir ailedir. Aynı şekilde Mustafa'nın ailesi Kulaksızlar da aile fertleriyle ifade edilmektedir. Aileler, kendilerine yakıştırılan lakaplarla anılmaktadır.

Köyde erkekler, çeşitli nedenlerle bir başka kadınla daha evlenebilmektedir. Ayrıca erken evlilikler de söz konusudur, hatta bu durum normalleşmiştir. Kızlar, ergen olmalarıyla, 12 yaşından itibaren evlenebilir olarak görülmektedir. Erkeklerde de durum çok farklı değildir. Resmi nikahın sözü geçmemekle beraber Hakkı ile Ayşe'nin izinnamesinin varlığından söz edilmektedir. İziname, Ayşe ile Mustafa'nın ilişkisinde de karşılıklı yasaları koymaktadır (Tahir, 2019: 256)

Köyde kadınların eşlerini aldatmasının fazla olduğu, Meryem'in "*Hediye mendilleri hep görünse, Yamören'de bütün karılar dayaktan ölür*" sözünden anlaşılmaktadır (Tahir, 2019: 255).

7.1.4. Köy-Kent Çelişkisi

Roman'da gurbete gidişin de etkisiyle köy-kent çelişkisi fazlaca göze çarpmaktadır. Bu nedenle yapıya dair bir unsur olarak ele alınacaktır. Roman kişileri kentlileri karşıdan izlemektedirler. Şehirliyle benzetilerek yapılan tanımlamalar da farklı olduklarını belirtmek içindir. Mesela kadınların topuk sesleri bile şehirli kadınlara özgü gibidir ve şehir kadınları her halleriyle köy kadınlarından çok farklıdır: "*Böyle topuk vurmaya Çankırı'nın şehirli kadınları hak edemez*" (Tahir, 2016a: 2). Hatta şehirli kadınlara zaman zaman hayretle bakmaktadırlar; "*Yüzü açık, eli çantalı bir İstanbul karısı trencilerle erkek erkek konuşuyordu. Karının sırtında yeşil bir palto, başında tüylü bir şapka vardı. Kundurasının topuğu dört parmaklı. Mustafa, şehir karılarının bu yüksek topuklarına eskiden beri şaşıyordu.*" (Tahir, 2016a:166). Şehirdeki kadınların yüzlerinin açık olması, başlarında başörtüsü yerine şapka olması, topuklu ayakkabıları, erkeklerle çekinmeden konuşuyor olması köylüler için dikkat çekicidir. Hatta bu yönleriyle şehirli kadınları köye dışardan

gelen kadınlara benzetirler: “*Oyuncu bunlar...Köy yarenlerine gelen köçek karılardan farksız...*”

Erkeklerin de giyim kuşamları farklıdır. Zipka yerine pantolon giymekte, alafranga saat kullanmaktadırlar. Ankara’ya giderken saatlerini Ankara’da imam saati sökmeyeceği için alfranga saate göre ayarlamaktadırlar (Tahir, 2016a: 167-168).

Şehirdeki ilişkiler Mustafa’nın köyle kenti karşılaştırmasına neden olmaktadır. Mesela bir gün inşaat sahibi Selahattin Bey’in inşaatçı çalışan ağabeyi Rıfat Efendi’nin kardeşinden ve onun oğlunda çekinmesi Mustafa’yı şaşırtır: “...*Köy yerinde olsa...Şamarı çarpar ki amca kısmı...*” (Tahir, 2016a: 225).

Kentte yaşananlar ve değişen alışkanlıklar köyde tepkiyle karşılanmaktadır. Kadınların hali ile ilgili olarak Mustafa oldukça mesafeli bir tavırla: “...*İstanbul’da işler bütün bütüne kötüymüş...Karılar etekleri baldırlara sıvamış, çorabı sıyırmış atmış...cımızla yolar olmuş kılları İstanbul karısı...Kaşlarını usturaya vurdurmuş da yerine boyalı kalem çekermiş.*” diye belirtmektedir (Tahir, 2019: 202). Mustafa, erkeklerin kadınların yanlarındaki durumunu “*mal gibi*”, “*sırıta kalmış fukaralar*” olarak ifade etmektedir. Ona göre bu durum erkeğin namusunu da batırmaktadır (Tahir, 2019: 202-203). Ayrıca kadınlar, erkekler evdeyken taksiye binip gitmekte, ev işleri ise erkeklere kalmaktadır. Tabi bu durum da anormalliği nedeniyle köylü erkekler tarafından dalga geçmekle karşılık bulmaktadır (Tahir, 2019: 203).

7.1.5. Üretim/Geçim

Köylüler çiftçilik ve daha çok küçükbaş olmak üzere hayvancılık ile geçimlerini sağlamaktadırlar. Mısır, leblebi, üzüm, incir, arpa, buğday ve meyve-sebze başlıca tarım ürünleridir. Ekin satmakla geçim sağlanmaktadır ama Mustafa, rençberliğin de insanı zorladığını düşünmektedir (Tahir, 2019: 355). Geçimle ilgili sıkıntılar yaşayanlar da olmakta ve onlar işçi olarak çalışmaktadır. Ama işçilik makbul görülmemektedir. İşçi olarak çalışmak için gurbete de gidilmektedir. Mustafa’nın ağabeyi Murat, Sımcık’ta tren istasyonunda demirbaş işçisi olarak çalışmaktadır.

Köylülerin genel olarak hali vakti iyi değildir. Ömer, karısını ve oğlunu bırakıp gurbete gitmiş, Mustafa para kazanmak için Ankara'ya gitmiş, ağabeyi tren istasyonunda çalışmaktadır. Mustafa'nın iddia ettiği üzere, Ayşe'nin annesi parasızlık nedeniyle kızını öküz almak için evli bir erkekle evlendirmiştir (Tahir, 2016a: 136).

Gurbete, köyün erkekleri için hem köyden kaçma hem de bir meslek edinip para kazanma amacıyla gidilmektedir. Ankara'nın yakın olması ve iş imkanlarının çok olduğu büyük şehir olarak düşünülmesi nedeniyle çalışmak için Ankara'ya gitmek tercihtir.

Mustafa ve yanındakilerin Ankara'ya gittiklerinde gördükleri ve yaşadıkları ise tam bir sefalettir. Ankara'da kaldıkları han, yaşam koşulları açısından kötü bir yerdir. Hatta Mustafa bu hanı Reşit emmisiyle gittiği Çankırı hapishanesine benzetir. Hasan sayesinde bir taş ocağında 50 kuruş yevmiye ile çalışmaya başlamışlardır. Şehirde insanlar genellikle hemşehricilikle işe girebilmektedirler. Ama Mustafa'nın çalışması, yaşının küçük olması nedeniyle uygun görülmez ve işten çıkarılır. Çalıştığı birkaç günün yevmiyesi ise 30 kuruşa düşürülerek ödenir. Bunun üzerine Mustafa karnını doyuracak paranın bile hesabını yapmak durumundadır. Ekmek 11 liradır. Mustafa, yol iz bilmediğinden kaybolacağından korkup sokağa bile çıkmaya çekinmektedir. Handa çalışan adam ona gerektiğinde polise vermesi için hanın adres bilgilerinin yazılı olduğu bir kağıt verir. Ama Mustafa, polisin bile ne olduğunu bilmemektedir. Kentteki yaşam koşulları köye göre çok daha acımasızdır.

Kulaksızın Yakup, tarımda makinalaşmanın uğursuzluğuna ve bereketsizliğine inanmaktadır. Makinayı da köylü kullanamayacak kentli kullanacaktır ki bu köylünün işini almaktır. Oysaki kentli, toprağın kadrini ve kıymetini bilmemektedir. Zaten tarlalar da “*gavurun tarlası*” gibi düz değildir: “*Ulan bereketsizlik gelir. Makinayı kim sürececek. Köylü makinadan hiç anlamaz. Çektiğimiz neden? Hep şehirli derdinden...Sen bilir misin köylü toprakta ölür, şehirli hazır ekmeğini yer...*” (Tahir, 2019: 102). “*Gavurun tarlası düz besbelli...Hemi de taşsız! Belki oralarda işe yaramıştır. Bizim buralarda ne mümkün!*” (Tahir, 2019: 103).

Yakup'un trene de bakışı olumsuzdur. Köye gelen tren yolu köylü halk da din ve namus bırakmamıştır, ayrıca köylünün üretimine de zarar vereceğini

düşünmektedir. Bunun sonucunda hepsinin amele olmasından endişe etmektedir (Tahir, 2019: 103).

7.1.6. Mülkiyet

Köyde ağalık sistemi yoktur. Köylüler daha çok kendi tarlalarında çalışmaktadırlar. Ama ortakçılık görülmektedir. Gurbetçi Ömer'in karısı Meryem Kulaksız Yakup'un ortakçısıdır.

Köylünün çiftçi olarak ihtiyaçlarının başında da sabana sürülecek öküz gelmektedir. Öküze sahip olmak ya da daha büyük tosuna sahip olmak, aynı zamansa sosyal bir sermaye de oluşturmakta, kişilerin ağa olarak görülmesini sağlamaktadır (Tahir, 2019: 95). Bu nedenle, Hocaların Kulaksızlardan intikamı da öküz üzerinden olmuş, süreyle beraber gezen hayvanı uçuruma yuvarlamışlardır. Hayvanının uçuruma düşmesi nedeniyle can çekişmesi ve mundar gitmesin diye apar topar kesilmesi, Yakup'u ve diğer aile bireylerini çok sarsmış ve yıkmıştır (Tahir, 2019: 389).

7.1.7. Adet-Gelenek

“*Ferfene*”, gecesinde de görüldüğü üzere kızların oynaması ilgi çekici olduğu kadar bazen ayıp da karşılanmaktadır. Bu Mustafa'nın ağabeyi Murat'ın evleneceği kız olan Feride'yi kınamasından bellidir: “*Tüh...Gelinimiz olacak kahpe tüm oyuncuymuş...*”(Tahir, 2016a: 1).

Birçok Anadolu köyünde olduğu gibi Yamören'de de önce büyük çocuğun evlenmesi gerekir. Küçük çocuk sırasını beklemelidir:

“‘*Alıp kaçmalı!*’ diyorum, bir... Sonra... daha Murat Ağam evlenmedi. Yedi köye rezil olmak var! ‘*Büyüğü dururken küçüğüne düğün yapan alçağın Yamören'i derler. Köyün namusunu batıracağız!*’ (Tahir, 2016a: 43).

7.1.8. Kültür

Olan önemli olaylar kulaktan kulağa, dilden dile türküler ve destanlarla ifade edilmektedir. Bunlar didaktik yapıdadır. Kemal Tahir romanlarında “*trk olmak*” metaforu oldukça fazla kullanılmaktadır. Trk olmak; yaşanılan olayın bölgedeki herkes tarafından duyulması ve türküde bile söylenecek kadar eğlenilmesi ile rezil olmak olarak anlamlandırılmaktadır. Onun dışında yine türküler, Anadolu insanının meramını anlatmada ve yaşamasında da önem taşımaktadır.

Köylüler dış dünyada olanı biteni genellikle ağızdan ağıza dolaşarak gelen beyanlarla öğrenmektedirler. Yaygın olmayan gazete okuma vardır. Muhtar odasında muhtarın “*Köroğlu*” gazetesini ve Murat’ın “*Cumhuriyet*” gazetesini okuduğu bölümler geçmektedir (Tahir: 2019: 405). Habere ulaşmak için gazete okumak, daha irfan sahiplerinin işi olmaktadır.

Mustafa Topal İsmail’in okuduğu kitapta geçen Osmanlıca edebi sözlerden bir şey anlamaması İsmail’in onu cahillikle suçlama nedenidir (Tahir, 2019: 333-334).

7.1.9. Tören ve Ritüeller

Köyde fefene geceleri, kına geceleri ve düğünler başlıca eğlenceleri oluşturmaktadır. Düğünlerde “*ingenler*” davul ve zurna almakta, köylü kaşık oynanmaktadır (Tahir, 2016a: 111) Kadınlar evlerde toplanarak erkekler olmadan kendi aralarında oynamaktadırlar. Erkeğin olduğu yerde oynamak oldukça ayıp karşılanmaktadır.

Düğünler ve öncesinde kına geceleri için uygulanan bir çok ritüel mevcuttur. Gelin ve güvey özenle giydirilir. Güvey o gün fes takar, işli zipka, sırmalı fermene, ipek gömlek giyer ve şal kuşak sarar. Köylü evlerinden dualar eşliğinde, coşku dolu çocukların sırtında kalburlarla kurabiye, incir, üzüm yemişler çıkması ve dağıtılması, güveyin babası tarafından imama şerbet ikram edilip dua alınması, etli düğün yemekleri, “*keşkek*” için köylüler tarafından dibekte buğday dövülmesi, silahlarla ateş edilmesi ve geline hediye gönderilen şallar, kunduralar, düğmeler, basmalar, yeminler, paralar, altınlar ve bunların yüksek sesle duyurulması düğün derneklerin

önemli hususlarıdır. Ayrıca erkek evinden de geline gönderilen daha çok tekstil hediyeler olmaktadır. Düğünler ve kına gecelerinin ihtişamı prestijle ilgilidir (Tahir, 2016a: 79-97).

Düğünlerde, sonucunda hayvan kazanmak koşulu ile yağlı güreş müsabakaları yapılmaktadır. Köyün henüz evlenmemiş kızları ata binmektedirler. Güvey, kınada kalbur çıkan evleri gezip el öpmektedir. Sağdıç, damadın yanında destek amaçlı bulunmaktadır. Sağdıç, güveyi nikaha kadar saklamaktan ve gelin evinden çıkan sandığın örtüsü çaldırılmadan, güvenli bir şekilde güveyin evine taşınmasından sorumludur. Ayrıca gelin, evden alınırken kapıdakilere para verilmektedir. Gelinin evden çıkarken yüzü kırmızı bir peçeyle örtülüp olur ve başından bozuk para, şeker serpilmiştir. İmamın duaları eşliğinde gelin at üzerinde caminin etrafında üç kere döndürülmektedir. Gelin alayı devam ederken evlerden buğday, arpa serpilmiştir. Gelini güveyin annesi ve babası evin kapısında karşılar ve onlar da buğdaylar ve paralar saçarak attan inmesi için geline hediyelerini duyurur. Böylece kutlamalar sürer (Tahir, 2016a: 105-130). Düğünlerde damat ve yakını erkekler tuzsuz yağ ve çırayla yapılan sürmeyi çekmektedirler (Tahir, 2016: 145). Gerdek gecesi, gelinle damat başbaşa kalınca önce gelini konuşturmak için damadın bir miktar bedel vermesi gereklidir. Ayrıca gerdek öncesi namaz kılınır (Tahir, 2016a: 147).

“*Dibek dövmek*”, düğün gibi tüm köy tarafından olmasa da toplu yapılan bir iştir. Kadın ve erkekler hepsi bir arada buğday dövmekte ve sonra yemek yenilmektedir (Tahir, 2019: 32).

Yamören’de kadınların çamaşır yıkaması da toplanıp bir arada yapılmaktadır. Çamaşır, Devrez nehri kenarında taşların üzerinde dövülerek yıkanmaktadır ve kadın grupları tüm günü nehir kıyısında geçirmektedirler (Tahir, 2019: 46).

Köyün on üç-otuz yaş arası gençleri başağa seçimi için “*yaren*” adı verilen toplantıya katılmaktadırlar. Seçim günü; özel, önemli bir gündür. Başağa, köy gençlerine söz geçirebilecek ve onlara akıl verebilecek makul erkeklerin arasından seçilmektedir (Tahir, 2019: 160).

Ayrıca köyün gençleri istek üzerine başağa tarafından getirilen kadının oynamasını izleyerek vakit geçirmeyi sevmektedirler. Kimi zaman gençler gelen kadını evlerine götürmektedirler (Tahir, 2019: 216-227). Yamören’in erkekleri

aslında dilden dile kınadıkları oynayan kadını izlemekten büyük keyif almaktadırlar (Tahir, 2019: 215).

Yamören’de bir evde ölen oldu mu köyün kadınları “ölüye ağlamak” için cenaze evinde, erkekleri ise ölen kişinin erkek yakınları ile köy odasında toplanmaktadırlar. Ölüye ağlamak, gerçek bir acıdan ziyade acının somutlanması ile törensel bir niteliğe sahiptir. Komşularının yasını tutmak ve ölülerine ağlamak vefalı, makbul bir harekettir (Tahir, 2019: 306, 307, 310).

Köyde birinin hayvanı ölecek oldu mu ölmeden kesilip köylüye para karşılığında dağıtılmaktadır. Kulaksızların ölecek olan öküzü kesilir kesilmez, köy tellalı Kadir, etin kesildiğini ilan etmiş, köylüler et almak için ellerinde kaplarıyla hemen gelmişlerdir (Tahir, 2019: 394, 400).

7.1.10. Toplumsal Cinsiyet

Kemal Tahir romanlarında toplumsal cinsiyete dair unsurlar oldukça dikkat çekicidir. Kadınlar ve erkekler arasında gerek roller gerek nitelikler açısından büyük farklar bulunmaktadır. Kadınlara ve erkeklere yapılan yakıştırmalar mevcuttur. Bu yakıştırmalarda kadınların akılsız olduğunu ifade edenler vardır :“*Karı kısmının akli var da fikri yok*” (Tahir, 2019: 7). Kimi zaman da kadın öküzle karşılaştırılmaktadır: “*Fukaranın karı alması, bir çift öküz almaktır...*” Kadın öküzle karşılaştırılırken başka erkeklerle beraber olması ihtimali hep göz önünde bulundurularak, kadının sadakatine karşı güvensiz bakış da dile gelmektedir (Tahir, 2019: 151).

Kadının hiçliği, köye oynatmak ve izlemek için para karşılığı gelen kadında fazlaca okunmakta, bu kadın köyün diğer kadınlarından da daha değersiz bir ifade ile anılmaktadır. Mustafa’nın onu kıskanan Fadik’e söylediği “...*orospuya adam küser mi?...*” sözü ile para karşılığı çalışan kadının kıskanma nedeni bile olamayacağını belirtmektedir (Tahir: 2019: 247).

“*Erkeklik*” ve erkekliğinden ödün vermemek, gerek Mustafa için (ergenliğin etkisiyle de) gerek diğer köylü erkeklerde önem taşımaktadır. Erkeklik üzerinden tartışmalar, oldukça fazladır. Büyük önemli bir erkeklik göstergesidir. Topal İsmail ve Pelvan Vahit arasında geçen erkeklik yarışında büyük söz konusudur: “*Vahit de büyük konusunda Topal İsmail’i kıskanmaktadır*” (Tahir, 2016a: 15).

Ancak, köydeki toplumsal cinsiyet algısında modernleşmeyle beraber çözümler söz konudur. Jandarma daha Nail köyün dışında da vakit geçirmiş bir köylü olarak bıyığın artık eski etkisinde azalma olduğunu belirtmektedir: “...*Şimdi şehirli erkeği hep bıyısız... ’*” (Tahir, 2016a: 44).

Topal İsmail, ise topal bacağının erkekliği ilgili bir eksikliğe neden olduğu düşüncesi ile Mustafa ve Vahit’in kadınların peşinde gezmesini kıskanmakta ve sakatlığından dolayı acı çekmektedir (Tahir, 2019: 78).

Rakı içmek de “erkek olmak” yolunda bir eşiktir: “*Rakı içmeye başladın mı köy yerinde kopuk-delikanlı oldun demektir. Karılar seni konuşur çeşme başlarında...Namin yürür!*” (Tahir, 2016a: 153).

Ayrıca, hapse girmek de hapisane tecrübesi bulunan Topal İsmail’e göre erkekliği pekiştirici bir etkiye sahiptir. Öncesinde Topal İsmail’e göre hapisane, “*birinci erkeklik yeridir*” (Tahir, 2019: 290). Yakup da intikam almanın, kan dökmenin erkeklik olduğunu düşünmekte; İsmail gibi hapisanenin erkek yeri olduğunu hatta “*Yusuf peygamber yedi sene zindanda yatmış diyerek*” söylediğine tevatur dayalı kaynak oluşturmaktadır (Tahir, 2019: 415).

Romanda para karşılığı çalışmak için köye gelen Hacer dışında sigara içen hiçbir kadın bulunmazken, erkek karakterlerin çoğu sigara içmektedir. Kocasını Hakkı sigara içmeyen Ayşe ise Mustafa’dan aldığı sigara kokusu nedeniyle erkeklerin sigara içmesi ve sigara kokması gerektiğini düşünmekte, sigara içmeyi erkeklikle özdeşleştirmektedir (Tahir, 2019: 347-348).

Cinsiyete dayalı tanımlamalar üzerinden sosyal kurallar da oluşturulmaktadır. Dul kadınların yaşadıkları evlere genç erkeklerin girmesi hoş karşılanmamaktadır. Aynı zamanda evde bir erkeğin olup olmaması da durumu farklılaştırıcı bir unsurdur (Tahir, 2016a: 31).

Çocuk sahibi olurken de öncelikle oğlan çocuk istenilmektedir. Hatta oğlan çocuk isteği, yeni bir evliliğe de neden olabilmektedir. Jandarma Nail’in : “...*Öteki karıdan bir kızı oldu. Ayşe’yi oğlan doğurtmak için alıyor...*” sözlerinden bu durum anlaşılmaktadır (Tahir, 2016a: 46).

Kızlar için evlilik çok önemli bir evredir. Evlendikleri gece havaya açılan ateş, bekaret tasdikidir. Bakire olmadığının düşünülmesi durumu ise “*kara çul*” giydirilip evlerine gönderilme nedenidir. Ergen oğlanlar, dul kadınla değil bakire

genç kızlarla evlenmelidir (Tahir, 2019: 329). Bekaret, düğünün ertesi günü de köyün kadınları tarafından kontrol edilmektedir (Tahir, 2016a: 123-124). Kızlar, evlendikten sonra farklı bir hayata geçiş yapmaktadırlar. Ata binmek gibi evlenmeden önce yapabildikleri şeyleri evlendikten sonra yapmaları hoş karşılanmamaktadır (Tahir, 2016a: 110). Evli olanla henüz olmayan kadın arasında önemli farklılıklar bulunur. Kadın evlenip gelin gittikten sonra artık anne ve babasının evinden çıkmış olarak görülür ve gelin gittiği evde yapması gerekenler olduğu gibi ev halkına karşı da sorumlulukları vardır. Mesela Murat'ın eşi Feride, Murat eve geldiğinde ayakkabılarını, çoraplarını çıkarmakta; o izin vermeden yatmamakta, konuşmamaktadır (Tahir, 2019: 120). Eşinin kardeşine karşı görevleri le ilgili olarak: *“Kız kısmı karnını doyuracağı yerin malı... Geceleri odadan gelmeni bekleyecek...Sen yatmadan yatmayacak. Senin bundan sonra hizmetini hep gelin görür.”* diye belirtmektedir (Tahir, 2016a: 150).

Gelinler, genellikle ailenin yemek yediği sofrada bile oturamamaktadır. Nitekim Murat'ın karısı Feride'nin sofraya oturması köylü tarafından *“Ankara Terbiyesi”* olarak görülmekte yani modern bir hareket olarak karşılanmaktadır. Ama köyde modernliği çağrıştıran durumlara verilen diğer tepkiler gibi dalga geçilmektedir: *“...Yakında bir de Cumhuriyet Balosuna götürmezse, nah bıyıklarımı kazıtırım...”* gibi kinayeler yapılmaktadır (Tahir, 2019: 177).

Kadına sözlü ya da fiziksel şiddet artık kabul edilmiştir. Hatta kimi zaman erkekler tarafından bu şiddet göstermeler zıt bir dönüşüm ile kadının kaileye alındığını bile göstermektedir. Kadının da erkekten korkması gerekmektedir (Tahir, 2019: 89). Kadınlara hitap veya anma ifadesi olarak kullanılan *“kahpe”*, sözü gibi erkeklerin kadınlara güvenilmemesi gerektiğini düşündüğü anlar oldukça fazladır.

Köyde cinsiyet algısı erken dönemden itibaren belirgindir. On beş yaşında olan Mustafa kentten farklı olarak olgun erkek gibi görülmektedir (Tahir, 2019: 26). On iki yaşındaki kız çocuklarına ise evlenilebilir olarak yaklaşılabilmektedir. Topal İsmail manisinde de belirtmektedir: *“On birinde bir yar sevdim, taze açılmış güle benzer, On iki de şeker şerbet oğul vermiş bala benzer”* (Tahir, 2019: 40).

“Erkeklik” baskısı köyün erkekleri üzerinde oldukça fazladır. Bir erkeğin şerefi ile oynayıp rencide etmek, karısı ile birlikte olmaktan geçebilmektedir. Nitekim, Mustafa'nın babası Yakup da yıllar önce Hocaların Hakkı ile yaşanan bir

hayvan sorunun intikamını bu şekilde alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu durum mülkiyet ilişkilerinde, karşı cinsle ilişkilerde onur mücadelesi olarak yaşanmaktadır. Serinin sonunda Mustafa'nın Vahit'e yaptığı da kadınlara olan gelen güvensizliği ile Vahit ve sevdiği kadın Ayşe'nin birlikte olacağına dair saplantılı endişesinin yanı sıra babasının erkekliği; şeref, onur ve cesarete dair telkinlerinin sonucudur.

7.1.11. Din

Yamören'de dini normların uygulanması olmasa olmaz olarak ifade edilmesine rağmen kaçamaklar da yaşanmaktadır. Dini kaidelerine uygun yaşıyor olmaktan çok yaşıyor görünmek önemlidir. Kaçamaklar büyük gizlilik içinde olmaktadır. Kimi zaman karakterler kendilerini ele vermektedirler: “*Topal, boş bulunarak akıl öğretti: ‘Niyetli değilsiniz ya... Yüreğiniz çok bayılırsa gizliden yersiniz.’...Vahit inat etti: ‘Sen dur alçak topal’ Yarın Müslümanlara, ‘Bu İsmail orucu bütün yemiş!’ demez miyim?’*”(Tahir, 2016a:19)

Ama aynı zamanda dini kurallar, köylüler üzerinde zor durumlarda bile bir yaptırım ve korku oluşturma gücüne de sahiptir. Mesela zor zamanlarda bile doğru olmayan bir konu hakkında yemin etmek mümkün değildir.

Ayrıca dini kurallara aykırı olan rakı, ancak özel günlerde, gizlice tüketilmektedir (Tahir, 2016a: 108).

Kemal Tahir dindar insanlarla ilgili çelişkileri de çoğu zaman romanlara taşımaktadır. Namaz kılmayı çok önemli gören ve namaz kıldığı için iman ve ahlak sahibi olduğunu düşündüğü Ömer'i ambarda çalıştıran Rıfat Efendi inşaatında çalıştığı kardeşi Selahattin'den iman ve ahlaka ters düştüğü halde para kaçırmaktadır (Tahir, 2016a: 229).

Mustafa'nın beklediği yatsı ezanın “*Tanrı uludur!*” diye okunması ezanın o yıllarda Türkçe okunduğu göstermektedir (Tahir, 2019: 244).¹²

¹² Türkçe ibadet, Tanzimattan itibaren temelleri atılan bir uygulama olup Cumhuriyet yıllarında, dinde reform kapsamında, 1932-1950 yılları arasında ezan Türkçe okunmuştur. Halktan tepki alması ve Arapça ezanın okunmaya devam etmesi nedeniyle Arapça ezan yasaklanmıştır. 1950 yılında Menderes Hükümeti zamanında bu uygulama kaldırılmış, Arapça ezana dönülmüştür. Bu mevzu siyasi tartışmalara konu olmuştur. (Ali Dikici, **İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler**, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları 0 / 10 (Ekim 2012), ss 77-104 .)

7.1.12. Batıl İnançlar

Batıl inançlar, köylüler üzerinde dile getirilmeyen bir biçimde oldukça etkilidir. Romanda Mustafa, sevdiği kız Ayşe'yi etkilemek için Topal İsmail'e büyüldü olduklarına inandıkları “*yarasa kemiği*” ni sipariş etmiş karşılığında 50 kuruş vermiştir. Batıl inançlar, dini unsurlarla da grift haldedir. Yarasa kemiğini Ayşe'ye sürerken dua da okumak gereklidir. Üstelik yarasa kemiğinin etkili olması için; doğru tarafını sürmek, kullanıldığı kişinin başkasını sevmiyor olması gibi kullanımının da kuralları vardır (Tahir, 2016a: 137). Bu tip batıl inanca dayalı işler büyük gizlilik içinde yürütülmektedir ve aslında köylünün de ilgisini fazlasıyla çekmektedir.

“*Muska*”nın da gücüne inanılmaktadır. İmam, Reşit Hoca muska yazmaktadır. Muskanın yanında da yine okunmuş incirleri yedirmek, tuzu tuzluğuna döktürmek, odasında tütsü yakmak gibi yapılması gerekenler bulunmaktadır (Tahir, 2019: 125). Mustafa, Ayşe'yi ona bağlayacak olan bu işlem için Reşit hocaya beş lira göndermiştir (Tahir, 2019: 114). Ayrıca, uğursuzluk getireceği düşünülen durumlar da oldukça fazladır: “*Vahit'in kunduralarından bir teki ters dönmüş, Mustafa uğursuzluk getireceğini düşünerek bunu eğilip düzletmek istedi, ama odanın sessizliği içinde göze alamadı.*” (Tahir, 2016a: 30).

Düğün zamanlarında da batıl inançlara sıkça rastlanmaktadır. Gelinin üzengisinden kırk taş geçirme uğursuzluğu çağırmaktadır mesela. Ayrıca nikahlar da o sırada kötü niyetli kişiler uğursuzluk olacak şeyler yapmasın diye gizli yapılmaktadır.

“*Murat istediği kadar ‘öyle iş olmaz!’ desin, tam nikah kıyıldığı dakika, birisi bir bıçağı kınına soksa, saatinin kapağını kapatıverse, güveyin geline yaklaşamayacağına Yamörenliler inanıyordu.*” (Tahir, 2016a: 112,119).

7.1.13. Gündelik Alışkanlıklar

Köyde kılık kıyafetler genellikle eski ve yamalı, ayakkabılar kirlidir. Kadınlar şalvar giymekte, başörtülerini çoğu zaman ağızlarını kapatmak için de kullanmaktadırlar. İç gömlek giymektedirler ve yatağa çıplak girmektedirler. Evli

olan kadınlar başörtülerinin altında fes de takmaktadırlar. Erkekler zipka giymektedirler. Külot pantolon daha çok kente özgüdür. Ayrıca “şapka” ayırıcı bir unsurdur (Tahir, 2019: 38).

Köyün gençleri eski muhtar Himmet Çavuş’un gençler odasında vakit geçirmekte, burada sosyalleşmektedirler. İskambil, domino gibi oyunlar oynamaktadırlar (Tahir, 2019: 16, 267). Köylülerin kendi aralarında günlük eğlence amaçlı oynanan “yüzük” gibi geleneksel oyunlar da vardır (Tahir, 2016a: 14).¹³

7.1.14. Sosyal İlişkiler

"Köylüler birbirlerine genellikle lakaplarla seslenmektedirler. Topal İsmail, Pelvan Vahit, Kulaksız Yakup, Gurbetçi Ömer vs...

Yamören’de köylülerin her yıl seçtikleri “büyük başağalık”, “küçük başağalık” ve “Çavuşbaşı” diye unvanlar bulunmaktadır. Bu unvanlara gelen kişiler köyün delikanlılarıyla ilgilenmekten ve gerektiğinde onların hal ve hareketlerine çeki düzen vermekten sorumludurlar.

Köylüler, karşı cinse duygusal yaklaşımlarını ise uzaktan bakışmalar, çeşme başında su talep ederek ya da içinde ayna, üzüm, incir, boncuk, sakız, leblebi gibi gönül alıcı malzemelerin yer aldığı hediye mendiller göndererek belli etmektedirler. Kızların gönüllü olduğu bunları kabul edip cevap vermesiyle belli olur. Eğer değilse mendil geri gönderilir ya da Ayşe’nin Mustafa’ya yaptığı gibi su isteği geri çevrilmiştir (Tahir, 2016a: 53-55).

Köylülerin zorda kaldıklarında köylülere ve köye bakışları özeleştirinin ötesinde mecburiyetlerine karşı tahammülsüzlüğe de dönüştüğü görülmektedir: “Bırak Mustafa! Sen Yamören’i bilmez misin? Aslı Yamukören... Bir de biz yanılmışız olmuş Yamören... Yetim buldular mı, üstüne çökerler. Yamören’in adamı bütün alçak...” (Tahir, 2016a: 34).

Köyde evlenmek için kızların ailesine başlık parası verilmesi adedi vardır.

Ayşe için uygun görülen ve ödenen başlık parası 100 liradır (Tahir, 2016a: 65).

¹³ Yüzük (Saklamaca) Oyunu: Anadolu’da özellikle uzun kış gecelerinde en az iki grupta oynanan oyun. Taraflardan birinin amacı, tüm oyuncuların gözünün önünde yüzüğü çevrede bulunan kumaşların altına ustalıkla saklamak, diğer tarafın ise tek seferde bulmaya çalışmasıdır (Sümbüllü ve Altınışik 2016, 80).

Topal İsmail için onu hırsızlığa iten nedenin topal bacağıdır. Köy yerinde rençberlik yapamıyor olması nedeniyle barınabilmek ya da et yemek için hırsızlık yapmaktadır. Hırsızlıkla edindiği etleri ise yoksul ve et yiyemeyen komşuları ile paylaşmaktadır (Tahir, 2019: 140).

7.1.15. Eğitim

Köylüler modern eğitimden uzaktır. Köyün aslında bir okulu vardır ama kapısı, döşemesi kalmamıştır; bir öğretmen geleceğine dair beklentiler vardır: *“Hele alçaklar! Yamören’in öğretmenli okulunu bütün yıktınız. Şuna bak! Döşeme kalmamış kapı kalmamış...”**“Biz yıkmadık. Topal İsmail bu kış tahtaları gizliden taşıdı, yaktı.”* (Tahir, 2016a: 39).

“...Öğretmenli okula yeni öğretmen gelecekmiş, bu olması!” (Tahir, 2019: 55).

Öğretmenin ve okulun yokluğu ise dini eğitime imkan vermektedir. Köylü, öncelikli eğitimi yasaklanmış olsa bile dini eğitim olarak görmektedir (Tahir, 2019: 72).*“...Senin Reşit amcan köy çocuklarına gizliden eski harf okutacak, namaz duaları ezberletecek...”* (Tahir, 2019: 69).

Eğitime ve okumuş kişilere dair bakış da Kulaksız Yakup Ağa’nın okuyan oğlu için söylediği şu sözlerle ifade edilmektedir: *“... Oğlanı yeni yazı okuluna göndermek yok. ...Hocadan Kuran öğreysin, ... Benim Murat’ı Kurşunlu’nun okulu bozdu. Beş yıl okuttuk, beş yıl şıkır şıkır paralar verdik...Hesaplasan iki çift öküz parası eder. Şimdi bizi beğenmez.”* (Tahir, 2016a: 62).

Yakup, oğlu Murat’ı “bozan”ın Kurşunlu’da öğretmenlik yapan ve o an hapiste olan Mahmut olduğunu düşünmektedir. Mahmut, zengin ve fakirin, köylüyle kentlinin farkının kalmayacağını ifade etmektedir (Tahir, 2019: 101). Murat da “eğitmen kursu” na gitmeyi düşünmektedir. Altı-yedi ay süreceğini söylenmektedir (Tahir, 2019: 166).

Yakup’un eğitime bakışı muhtarlıkla ilgili olunca farklılaşır, muhtar olmak köy yerinde güç kazandırdığı gibi, olmanın yolu da artık okumaktan geçmektedir:*“...Okumayı iyi öğren, köye muhtar olursun...Köy yerinin muhtarlığı şimdi okumayla...”* (Tahir, 2019: 96).

Mustafa'nın ağabeyi Murat, köyün akli başında ve okuma yazma bilen kişisidir. Kemal Tahir romanlarda okumuş, okul görmüş karakterler, danışılan kişi olarak gösterilmektedir. Böyle kişiler dinle mesafelidir, bu durum Topal İsmail'in şu sözlerine yansımaktadır: "...Çünkü Murat Ağana sorarsan, dünya bu dünya, öte dünya Reşit Hoca'nın uydurması..." (Tahir, 2016a: 91).

7.1.16. Eşkiyalık

Eşkîya, köylünün gözünde yüce bir konuma sahiptir. İtibar görmektedir. Çok güçlü gördükleri devletle hesaplaşmaları eşkiya sayesinde olmaktadır. Zira eşkiyanın baş kaldırıp devlet kurumlarına karşı gelmesi takdir görmektedir: "*Yunan savaşı sırasında Sivas'tan Bolu'ya kadar yedi vilayeti amana düşürmüş, valileri, kaymakamları titretmiş bir yiğit...*" (Tahir, 2016: 60).

Eşkîya, asi olduğu kadar vicdan sahibidir köylünün gözünde. Ayrıca eşkiyanın yanında olduğu köylü sırtının yere gelmeyeceğine olan inancı Mustafa'nın şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "*Rahmet şimdi sağ olsaydı...Dinime imanıma, Ayşe'yi Eğri Ahmet eniştem mutlaka alırdı...*"(Tahir, 2016: 63).

7.1.17. Sağlık / Sağaltım

Köyde bir sağlık kurumu bulunmamaktadır. Topal İsmail bacağı için başta o zaman köy doktoru (aslında öyle bir okul bitirmemiş) olan Reşit hoca kesik atmış ve bitkisel bir tedavi uygulamıştır. Sonraları Topal İsmail Çankırı İl doktoru ve hapishane doktoruna görünmüştür. Ona göre doktorun ve ilacın olması hapishanede olmanın iyi yanlarından biridir: "*Bacak daha kötüleşirse, yallah mahpusa giderim. Mahpusdamı köye benzemez. Doktoru, ilacı vardır. Başucunda elektrik yanar...Ben mahpusa 'Doktoru parasız!' diye gittim*" (Tahir, 2016a: 141).

Doktor ise ona güneş banyosu, çiğ yumurta ve "calcium" (Topal İsmail yazıldığı gibi okumaktadır) önermiştir (Tahir, 2016a: 139) Calcium kullanıyor olması Topal İsmail'in kendi ifadesiyle oruç tutmama nedenidir (Tahir, 2016a:20)

Ömer'in hastalığı nedeniyle hastaneye gitmesi ise Mustafa'nın kendisi ve köylülerin hastaneye bakışı ile düşünceleri ifade etmektedir: “*Bütün köylüler gibi hastaneden hastalıktan çok korkuyordu.*” (Tahir, 2016a: 239).

7.1.18. Köylülük

Kemal Tahir, romanlarında anlatılmak istenen romanın tümünü kaplamaktadır. Zaman zaman karakterlerin konuşma metinlerin de doğrudan geçer. Diyaloglar bazen karakterlerin o anki durumlarının önüne geçer. Mesela, Murat'ın bir bölümde dile gelip özeleştirici niteliğinde köylüyü anlatması ipuçları vermektedir: “*Bilirim... Biz köylüyüz. Gösterişe ölürüz... Sıkça efeleniriz ama fakara komşumuzdan başkasına gücümüz yetmez*”(Tahir, 2016a: 50).

Köylünün gösterişe olan düşkünlüğü Mustafa'nın gurbetten dönüşü sonrasında da bellidir (Tahir, 2019: 31). Kentte yapamadığı gösterişi köyüne gelince yapabilmekte, köylüler ondan bahsedebilmektedir, hatta bu köyü sevmesi için bir neden bile olabilmektedir (Tahir, 2019: 29). Yeni aldığı takımları giymiş, çok da gerekli olmayan ama kitabın sonunda olayın aracı olan silahını takmış, kokular sürünmüş köyde hava atmak için gezintiye çıkmıştır.

Murat, köylüye dair başka benzer eleştirel sözlerini de dile getirmektedir: “*Başımızda bir bela var: Kurnazlık...Aklımıza bir şey gelir, ‘bunu bizden başkası bulamaz’ diye güveniriz. Beş paralık kar için beş yüz kuruşluk zarara girmemiz hep kurnazlıktan...Bu dünyada kurnazlık gibi bir bela yok!*”(Tahir, 2016: 50). “*Biz köylüyüz, aslanım, birbirimize karşı kurt gibiyiz, yabancıya karşı köpek gibi...Kendimiz toprakta yatarız, hatırlı konuğa kaba döşek saklarız. Komşuna bir yumurta vermezsin, versen de ilerde geri lafını edersin, başına vurursun, hatırlı konuğun atına tohumluğunu yedirirsin!*”(Tahir, 2016a: 51). Neden kurt gibi olduklarına dair de Murat'ın cevabı vardır: “*Çok ezilmiş köylü kısmı da ondan...Adamın ezilmişinden bu kadar adam olur Nail Ağa!*” (Tahir, 2016a: 51).

Murat, ayrıca köylüyü, birbirini çekemeyen, aç gözlü ve cahil olarak da ifade etmektedir (Tahir, 2019: 408). Hakkı, Mustafa'yı zor duruma düşürmek, için onu şehirde Nazlı diye bir çamaşırcı kadının evine götürmüş ve kadına,

Mustafa'nın parasını tüketmesini sağlaması için “köye gelecek navlun parası bulunmamalı” diye tembihle bulunmuştur (Tahir, 2016a: 264).

Murat'ın söyledikleri köylüyü tanımak ve anlamak için önemli ayrıntılar içermektedir. Şüphesiz abartılı anlatımlara rastlanabilir lakin bu da edebiyatın ve romanın konuyu ele alış tarzıdır.

Köylünün yeri gelince birbirini sahiplenici hali de söz konusudur. Mesela Vahit'in annesi Mustafa'nın annesi olmadığı için sorulduğunda iki oğlanı birbirinden ayırmamakta, Vahit için de Mustafa için de “*ikisi de benim oğlum*” demektedir (Tahir, 2019: 222).

Yakup, serinin sonlarında oğlu Murat'la olan tartışmasında da onun köyün dışında işlerle uğraşıyor olması ve öğretmenlik kursuna başlayacak olması nedeniyle Mustafa'yı yaşlanınca yanında duracak oğlu olarak görmekte, köy işlerini çekip çevirmede Mustafa'ya güvenmektedir (Tahir, 2019: 413).

7.1.19. Tabakalaşma

Köyde belli başlı iki aileden söz edilmektedir. Hocalar ve Kulaksızlar. Romanlarda aile ve soyu ifade ederken “*aile*” değil “*kabile*” ifadesi kullanılmaktadır. Bölünmeler; bu iki ailenin bireyleri, daha çok erkekleri üzerinden yaşanmaktadır. Bu tabakalaşma, bir üstünlük mücadelesine dönüşmüştür. Mustafa ile Vahit'in arkadaşlığının bozulmasında bu iki farklı aile mensubu olmaları etkili olmuştur.

7.1.20. Değerlendirme

“*Sağırdere*” ve “*Körduman*” adlarıyla da köyün durumunu anlatan romanlardır. Köydeki yozlaşma, cehalet, kirli ilişkiler ve işler aslında herkes tarafından bilinmekte ama kör ve sağır gibi yok sayılmaktadır. Köydeki uğursuzluk kara bir duman kaplamışçasına görünmez kalmaktadır.

Kemal Tahir, romanlarda köylü ve devlet arasındaki soyut mesafelere değinmiştir. Devlet, köylünün karşısına vergi, askerlik, cezai yaptırımlar gibi sadece sıkıntılı konularda çıkmaktadır. Eğitim ve sağlığa dair kurumlar, yetersiz

hatta yoktur. Ulaşım ve iletişim ise oldukça sınırlıdır. Köylü kendi içinde kendi imkanlarıyla kapalı bir hayat sürmektedir. Köy dışındaki bilmediği ve tanımadığı sadece gurbet olarak karşısına çıkan uzak hayata karşı da bilgisiz ve eleştireldir. Köylünün iyisi de kötüsü de, derdi de dermanı da kendi içindedir. Eğitimi, din hocasıyla Kuran öğrenmekten ibaret; sağlığı ilkel, bitkisel ve tıbbi olmaktan uzaktır. Çok da karşılaşamadıkları öğretmen, subay ve doktor gibi görevliler, görevlerine olan ihtiyaçla değil sadece dışsal yakıştırmalarla ifade edilmektedir. Elllerinde olan eskiden gelen adet ve geleneklere dayalı bir anlayış mevcuttur. Cehaletle ilgili olarak cinselliğe ve suça kontrolsüz bir şekilde meyil vardır. Onları engelleyen din, gelenek ve bu faktörlere ilişkin olarak sosyal kontroldür. Sosyal kontrolün etkisinden uzaklaştıkları anda sapkın davranışlar ortaya çıkmaktadır.

Çoklu ve erken yaşta evlilikler görülmektedir. Evli bireylerin eşleri dışındakilerle de ilişkilerine rastlanmaktadır. Ailede ve sosyal hayatta kadının etkisi oldukça sınırlı hatta geçersiz görülmektedir. Ama aslında kadınlara olan cinsel bakış onlara gizli bir etkinlik kazandırmaktadır. Nitekim, Mustafa'nın gurbete gitmesinin de, en iyi arkadaşıyla arasının açılmasının da, cinayet işleminin nedeni de hep Ayşe'dir. Mustafa ve babası Yakup da Hocaların kabilesinden intikam almanın yolunu da Ayşe kanalıyla görmektedirler. “Erkeklik” ve erkeklığe dayalı unsurlar da davranışlarda harekete geçiren bir öneme sahiptir. Köyde kötünün, fesadın, hırsızlığın karakteri Topal İsmail'dir. Nitekim başta iyi iki arkadaş olan Vahit ve Mustafa ikinci kitapta onun telkinleriyle sonradan iki düşmana dönüşmüşlerdir. Tabi bu durum köylünün saflığı ile de ilgilidir.

Başagalık köyün ergen gençlerini yani deli-kanlılarına bir bakıma saygıyı, öfke kontrolünü, terbiyeyi öğreten bir kurum gibidir. Başağalar köyün akli başında gençlerinden seçilmektedir. Ne de olsa genç erkekleri model olacaktır. Köyün kendi içinde sosyal bir denetim mekanizması gibi işlemektedir. Başagalık gibi kamu düzeni için olan düzenlemeler ise sistematik normlardan çok köyün kendi iç işleyişi içinde sosyal yaptırımlarla çözüme kavuşturulmaktadır. Jandarma, savcılık gibi devlet kurumları adli durumlarda

muhtarın ya da köyün ileri gelenlerinin üstesinden gelemediği konularda devreye girmektedir.

Mustafa'nın babası Yakub'a bakışı çoğu zaman kendine ya da köylüye olumsuz bakışını da simgelemektedir. Babasının eski zamanda yaptığı iş olan sığırtmaçlığı, sürekli kulağından kıl koparıyor, burnunu karıştırıyor olması ve eski püskü kıyafetleri Mustafa'yı rahatsız etmektedir. Zaten babası, Mustafa gibi gösterişle ve silahlarla da ilgili değildir. Hatta gurbetten babası için yeni kıyafetler almış, gurbetten parayla gelmenin kibiri ile ezici bir tavırla: "*Paltoyu sırtından çıkarmayacaksın*" diye buyurmuş, ama babası onları bile giymemiştir. (2019, Tahir: 25). Babasını kent meydanında gördüğü ve aslında kendisine bir iç rahatsızlığı veren yaşlı adamla özdeşleştirmekte ve bu durumdan huzursuz olmaktadır (Tahir, 2019: 101). Nitekim ikilemenin sonunda onu mantık sahibi ağabeyi Murat'a rağmen yanlışa yönlendiren de babası olmuştur. Onu, sona götüren babasıyla iç hesaplaşmaları iki eser boyunca inceden inceye sürmüştür.

Yakup'un roman boyunca bir erkeklik üzerinden onur mücadelesinden söz etmesi, metinlerde ara sıra anılan Mustafa'nın silahı sona dair ipuçları içermektedir.

Romanlarda batılılaşma ve kentteki batılılaşmanın köyle olan kopukluğu da dile getirilmektedir. Köylünün kentteki hayata, özellikle modern kentli kadınlara ve ilişkilere bakışı oldukça dışarıdan ve yadırgayıcıdır. Kentte modernleşme hızla kendini gösterirken köy ve köylüler unutulmuş, yerlerinde saymaktadırlar. Köyde nadir görebildikleri telefon, tarım makinaları, tren gibi yeni icatlar tepkisel karşılanmaktadır ve uğursuz görülebilmektedir. Milli mücadele sürecinde bulunanlar ve savaşanlar ise ne için savaştıkları konusunda belirsizlik ve tereddütler yaşamaktadırlar.

Düğün bölümünde de görüldüğü üzere romanlarda adet ve ritüeller sıralı ve kalıplaşmıştır. Köylünün eğlencesini veya sosyal birlikteliklerini oluşturan düğün, cenaze, yaren gibi törensel edimler bir dizi sembolik anlam da taşımaktadır.

Cinsiyete dayalı unsurların belirgin özellikleri her defasında dile getirilmektedir. Kadınların erkeklerin yanında yardımcı rolde yer aldığına dair ifadeler yer alsa da aslında kadınlar erkeklerin hayatına yön vermede önemli bir

yerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Mustafa'nın seri boyunca davranışlarının nedeni altında Ayşe'ye olan zaafiyetleri yatmaktadır. Erkeklik, kadınlardan gördüğü onayla kendini yenden üretmektedir. Kadınlar için de bekaret tartışmasız bir konudur, genç bir kadının bakire olmadığını düşünmek bile mümkün değildir.

Din, her ne kadar önemli bir faktör olarak görülse de etkisi, gerektiğinde devreye girmektedir. Dini ve ahlaki kurallar karşı duruş, çelişkiler içermektedir. Batıl inançlar ve dini yaklaşımlar ise birbirinin alanına girmektedir. Batıl inançların açıklamasında çoğu zaman dini bilgilerden ve kutsallıktan faydalanılmaktadır. Mesela muska, din ve batıl inancın birbirini açıkladığı metafizik güçlerin desteğine duyulan ihtiyacın ve güvenin bir örneğidir.

Resmi ve bilimsel eğitime dair eksikliklerden açılan boşluğu dini eğitim doldurmaktadır. Köylü eğitim olarak dini eğitimi ve Kuran okumayı öncelikli görmektedir. Harf devrimi ile eski harflere yönelik eğitim yasaklanmış olsa da gizliden gizliye devam etmektedir. Modern eğitimin ise gerek okula gerek öğretmene bakışla dışlandığı okunmaktadır. Sağlık konusunda da köylü sağlık kurumlarına ulaşmada yaşanan zorluklar nedeniyle de hastane ve doktordan çok öncelikle kendi alışlagelmiş sağaltım yollarına başvurmaktadır. Köylünün devlete ve kurumlarına dair mesafeli bakışı eğitimde ve sağlıkta olduğu kadar eşkiyalıkta da kendini göstermektedir. Eşkiya köylü için yeri geldi mi devlete karşı onun hakkını savunan, karizmaya ve yaptırım gücüne sahip, korkuyla karışık saygı duyulan bir konuma sahiptir.

Son bölüm "*Kısıtılmış Hayvan*", Mustafa'nın sonu getiren hareketinin bir neden-sonuç içinde alınması gerektiğinin göstergesidir. Mustafa, iki roman boyunca, adım adım belli sona doğru ilerlemiştir. Kemal Tahir, insanın dramını kısıtılmışlığının sonucunda görmektedir. Ama bu kısıtılmışlık, dışarıdan gelen etkilerden ziyade kendi kişilik özellikleri nedeniyle sıkıştığı bir kapandır. İnsan her ne kadar kendi tarihini ekonomik-sosyal yasa ve baskılar altında oluşturuyor olsa da son sorumluluk ve hesaplaşma yine kendine aittir. Lakin kısıtılmışlık, bir kadere dönüştüyse durum insan dramı olmaktan çok çaresizlik halini almaktadır (Tahir, 2016b: 69-71).

7.2. YEDIÇINAR YAYLASI-KÖYÜN KAMBURU-BÜYÜK MAL

Kemal Tahir'in Sağırdere-Körduman ikilemesinden sonra, “*Yediçinar Yaylası*”, “*Köyün Kamburu*” ve “*Büyük Mal*” üçlemesinin ilk romanı, “*Yediçinar Yaylası*”dır. Üçleme, ikilemeden daha uzun bir dönemi kapamaktadır, Tanzimattan başlayarak Cumhuriyet döneminde geçen bir seridir. Olaylar Çorum’da, Narlıca Köyü’nde ve Yediçinar Yaylası’nda geçmektedir. Çorum, kasaba olarak anılmaktadır.

Yediçinar Yaylası, meşrutiyet öncesi ve sonrası dönemini ele almaktadır. “*Yediçinar Yaylası*” başlangıç sonrası, “*Ağalık Vermekle*” isimli birinci bölüm, “*Yiğitlik Vurmakla*” isimli ikinci bölüm ile isimsiz üçüncü ve dördüncü bölümle, alt bölümlerden oluşmaktadır.

Eserin adı, “*Yediçinar Yaylası*” olmasına rağmen, mekan daha çok Çorum’dur. Çorum, bir ilden çok kasabadır. “*Yediçinar Yaylası*”, Çakır Kahyaların yaylasının ve hayvan sürülerinin bulunduğu yerdir. Seride, Çorum’da zaman ve mekan anlatımında merkezde yer alan Abdulhamid’in Beşiktaş Muhafızı Hacı Hasan Paşa’nın “*memlekete armağanı*” saat kulesi romanlarda gösterge oluşturmaktadır (Tahir, 2015a: 225; Tahir, 2006: 151), (Tahir, 2015b: 54, 93, 142, 249).

Eserde genel olarak; ağalık, eşkıyalık ve toplumsal cinsiyet algısı ve etkileri göze çarpmaktadır. Olaylar, başlangıçta yer alan uzun bir döneme ilişkin siyasi panoramik bir değerlendirme sonrası, köyün Mültezim ailesi Çakır Kahyaların oğlu on altı yaşındaki Kenan’ın çevresinde dönmektedir (Tahir, 2015: 84). Genel olarak konu, Mültezim Ömer Ağa’nın oğlu Kenan’ın “*erkeklik*” tanımlamasında babasının da telkinleriyle gelişimi ve Emey’in cinsel etkisiyle arzusuna ulaşmak için önüne çıkan engelleri kendi çözümleriyle alt etmesiyle ilgilidir. Onun dışında başlıca karakterler; Çalık Kerim, Çakır Kahyaların Halil ve Ömer, Ayan Başıbozuk Paşası Dilaver Ağa, Deli Elvan, Gavur Ali, Abuzer, Emey, Saime, Nazmiye, Güllü ve Davavekili Cevdet beydir.

Yediçınar Yaylası, Davavekili Cevdet Bey'in Ayıngacı¹⁴ Gavur Ali'den Abuzer'le ilgili meseleyi geldiği zaman olan, on yıl öncesinden baştan sonra anlatmasını istemesiyle başlamaktadır (Tahir, 2015a: 54).

“*Köyün Kamburu*”; “*Parpar Ahmet*”, “*Parpar Ahmet'in 'Çalık' Oğlan*”, “*Çalık Hafız*”, “*Kara Abuzer Ağa*”, “*Köyün Kamburu*” ve “*Başlangıç*” olmak üzere altı bölümden ve alt bölümlerden oluşmaktadır. Olaylar, Osmanlı'nın son dönemi ve milli mücadele döneminde Çorum ve yakın köyü yetmiş hanelik Narlıca'da geçmektedir (Tahir, 2006: 21). Başlıca karakterler; Parpar Ahmet, Çalık Kerim, Muhtar Kadir Ağa, Uzun İmam, Abuzer ve Mahir Ağa'dır. İmparatorluk son döneminde savaşlar yaşanırken halk da yoksulluk, cahillik ve seferberlik sonucu kayıplarla mücadele etmektedir. “*Köyün Kamburu*”nda öne çıkan kişi Çalık Kerim'dir. Doğuştan bedensel engelli olan Kerim, zorluklar içinde doğmuş, zekası ile Çorum'da medrese okumuş ve molla olmuş, seferberlik döneminde köyüne dönmüş yaptığı planlarla Narlıca'da sayılan ve durumu iyi olan bir çerçici olmuştur. Ayrıca, köyün en güzel dulu ile evlenmiştir.

“*Köyün Kamburu*” Çalık Kerim'in babası Parpar Ahmet'in annesini ve babasını veba salgını döneminde kaybedişi ile Bafra'ya gitmek üzere Gavur Ali'nin desteği ile Narlıca'dan ayrılışı ve büyüyünce köye geri dönüşünün anlatımı ile başlamaktadır.

“*Büyük Mal*”; “*Yayla Padişahı Sülük Bey*”, “*Dilaver Paşaların Zülfü-Zülfükar*”, “*Kara Abuzer'in Emey Hanım*” olmak üzere üç bölümden ve alt bölümlerinden oluşmaktadır. Olaylar; Cumhuriyet'in ilanından yaklaşık on dört yıl sonra Çorum Kasabası ve Yediçınar Yaylasında geçmektedir. Başlıca karakterler; Sülük Ağa, Kenan Ağa, Emey Hanım, Zülfü, Genç Osman, Cennet , Nefise, Toprak Hanım ve Civanşah'tır. Bu serideki diğer iki esere göre “*Büyük Mal*”da monologlara oldukça fazla yer verilmektedir. İlk eser olan “*Yediçınar Yaylası*”nda kim ve nereden geldiği bilinmez olan Abuzer ve ailesinin Yediçınar Yaylasına çoban olarak çıkması sonrası Abuzer'in ölümü ile oğlu Sülük ve eşi Emey Hanım'ın yaylanın sahibi olması ve sonradan Çorum'a gelen göçmenlerden de aldıkları destekle Çorum'da saygın bir konuma yükselişleri

¹⁴ Tütün Kaçakçısı.

görülmektedir. Eserin başındaki bu yükseliş sonuna kadar bu gücün zayıflayışını da anlatmaktadır. Mülkiyet ve kadın-erkek ilişkileri belirleyici ve geniş yer tutmaktadır. Ayrıca, Türkiye Cumhuriyet'nin kurulması ile taşrada da daha düzenli bir bürokrasi ve kurumları ile artık ağalığın, eşkıyalığın etkisi oldukça azalmış, sadece söylemlerde kalmıştır. Halk, anlamlandıramadığı Cumhuriyet'e karşı korkuyla beraber saygı duymakta, ama hala alıştığı eski düzeni de aramaktadır. “*Büyük Mal*” da başta Emey hanım olmak üzere her ne kadar görünen aksi gibi gösterilse de kadınların sosyal olaylar üzerindeki etkinliği de göze çarpmaktadır.

“*Büyük Mal*”, Abuzer'in oğlu Sülük'ün “*ağa*” olarak anılmasına neden olan gösteriş ve güce dayalı “*yayla padişahlığı*” sunumu ile başlamaktadır. Sülük Ağa, köylülerin bankadan çekecekleri paralar için kefil olmakta; malı mülkü, banka müdürleri ve kamu çalışanları ile ilişkileri nedeniyle işlerini rahatça oldurmaktadır.

7.2.1. Köylünün Devlete Bakışı

Mısır Valisi, Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve Padişah II.Mahmud arasındaki sorunlar ve esere yansımıştır. Bu durumla, halk tarafından padişahın Mısır valisiyle başa çıkamadığı düşünülmüş ve zayıflık belirtisi olarak yorumlanmıştır (Tahir, 2015a: 4). 1839 yılında, Sultan Abdülmecit zamanında okunan Tanzimat Fermanı ise gayrimüslimlere tanınan haklarla tepki çekmiş, Müslüman ve Müslüman olmayanın bir tutulması konuşulmuştur: “...*Gayrı, gavura, domuz gavur, Ermeni'ye din düşmanı diye bağırmak yok..*” diyerek öfkeyle karşılanmıştır (Tahir, 2015a: 4). Bu işlerde suçlu, sultandan çok sadrazam Reşit Paşa olarak görülmüştür (Tahir, 2015a: 5). Fermanda geçen, padişahın istediği anda “*keyfe gelip, kafa kesemeyeceği*” düşüncesi ve iltizamın kaldırılması halkta diğer hayret yaratan hususlardır: “*Mültezim olmayınca rüsumu, aşarı kim toplayacak?*” tır (Tahir, 2015a: 5). Aynı şekilde II.Mahmut döneminde yeniçeri ocağının kapatılması da “*Osmanlının arkasındaki karlı dağ*”ın yok edilmesi olarak görülmektedir (Tahir, 2015a: 5). Değişiklik süreci, halk tarafından tepkilerle karşılanmaktadır.

Meşrutiyetin ilanı ile beraber halk “*Hürriyet*” in geldiği haberin almıştır. Belirtilen şu ki; bu halkın şeriat karşısında tercihidir ama halk hürriyetle tam olarak ne yapacağını da bilmemektedir (Tahir, 2006: 150, 153, 156). Köylüye göre; Meşrutiyet tarafında yer alan Davavekili Cevdet Bey, aslında “*gizli bir din*” e sahip olup bunu gizlemiştir (Tahir, 2006: 151). Bir kesim içinse bu yeni yönetim şekliyle gelen anayasa “*padişahımız efendimizden zorla alınmıştır. Fukaranın vermeye hiç niyeti yokmuş*” diye konuşulmakta bu durum, “*kul azgınlığı*” olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2006: 152). Oyla seçilen ve İstanbul’da toplanan milletvekilleri ise ferman yetkisine sahip olmuşlardır. Halk ise sürgündür. Rusların, İngilizlerin yönlendirmesiyle, “*İstedikleri dini, imanı, ırzı, namusu ortadan kaldırmaktır*” (Tahir, 2006: 153). Merkezden, İstanbul’dan devlete dair haberler de daha çok söylenti niteliğinde olup halk da neyin gerçek olduğu konusunda belirsizlik yaşamaktadır. Bu büyük değişim, başta iltizam işiyle uğraşanları, ortakçı-azap çalıştıran ağaları, köylüyü, borç veren esnafı endişelendirmiş olsa da sonradan hiçbir şeyin değişmediği görülmüştür. Nasılsa “*saray kısmı da boş kalacak değildir*” (Tahir, 2006: 156).

Şeriatçı kesim ise Hamid hanın “*Rumeli Çingeneleri*” tarafından tahttan indirilmesi konusuna oldukça tepkilidirler. Öyle ki Trablusgarp’ın elden çıkması Allah’ın bunu ittihatçıların yanına koymaması olarak görülmüş sevinçlerle, şükürlerle karşılanmıştır. Bu kaybın neticesinde üzülmesi gereken İttihatçiler ve onların tarafında olanlar olmalıdır (Tahir, 2006: 157). Bu kesim tarafından Rumeli de gavurluğun yatağı olarak görülmekte çok zora düşüldüğü için Abdulhamid Han’dan yardım istenildiğinde, onun bile İstanbul’u alıp Rumeli’ne karışmak istemediği ifade edilmektedir (Tahir, 2006: 159).

Birinci Dünya Savaşı’da Çorumlu tarafından aldırılmazlıkla karşılık bulmuştur (Tahir, 2006: 162). Ne zamanki seferberlik zamanı erkekler zaptiyelerle askere alınmaya başladıysa o zaman artık milli mücadelenin farkına varılmıştır. Abuzer oğlu Sülük’ün askere gitmemesi için bir bedel ödemiş ve sakatlık raporu çıkartmıştır. Bedel ödeyerek askere gitmemek sonradan kaldırılmıştır (Tahir, 2006: 187, 275). O zamana kadar “*molla takımının askere götürüldüğü hiç görülmemiştir*” (Tahir, 2006: 165). Bu nedenle askere gitmekten kaçınanlar medreseye sığınmış, “*Ağa oğulları, açığöz zibidiler*”

nedeniyle medrese dolmuştur (Tahir, 2006: 165). Medresenin nüfusu birden üç yüz kişiye çıkmıştır (Tahir, 2006: 165). Molla kesimi çok dirense de , mollaların da dahil eli silah tutan her erkeğin askere gitmesi için fetva çıkarılmış, herkes “*esir*” gibi zorla cepheye taşınmıştır (Tahir, 2006: 166-167). Medresedeki mollaların da asker zoruyla askere götürülmesi tepki çekmiştir. Erkeksizlikten kırılan rençberliği de kadınlar yağmaya başlamış, kıtlık baş göstermiştir (Tahir, 2006: 168). Narlıca’da yetmiş haneden on beş yaşından altmış yaşına kadar yüz on dört erkek savaşa gönderilmiştir, ama halen dört tane asker kaçağı da kalmıştır. Geride kalan köylülerin ise açlık, eşkıya ve angarya ile uğraşmaları gerekmiştir (Tahir, 2006: 170, 230). Asker kaçaklarını yakalamak için Narlıca’ya gelen zaptiyeler köylerde kalan kuzu, oğlak, tavuk ve yumurtaları da almaktadırlar. Köylünün ifadesiyle bu durum, Kerim sayesinde son bulmuştur (Tahir, 2006: 253). Asker kaçaklarının meydanda asıldığı da görülmektedir (Tahir, 2015b: 140).

Çorum ve Narlıca köyünde kaçakçılık yapıldığı ve bu işin de bir gelir sağlama yöntemi olduğu görülmektedir. Gavur Ali, Abuzer gibi kişiler bu işle uğraşmaktadırlar (Tahir, 2006: 242). Pelvan Hasan da köy kaçakçılığı yapmaktadır (Tahir, 2006: 258). Kaçakçılık, bir gelir kaynağı olarak oldukça normalleşmiştir (Tahir, 2015b: 2). Abuzer ve ailesi Çorum’un göçmen mahallesinde barınan göçmenler vasıtasıyla kaçakçılık işlerini görmektedirler (Tahir, 2015b: 10). Göçmenler esnaf gibi görünüyor olsalar da asıl yaptıkları iş; esrar, afyon, tütün kaçakçılığı ile hayvan hırsızlığıdır. Genellikle sert başlılar ve on yaşından sonra silah taşımaktadırlar (Tahir, 2015b: 32). Ermeni olaylarından sonra Abuzer tarafından Ermeni mahallesinde onlardan kalan evlere yerleştirilmişlerdir (Tahir, 2015b: 32).

1937 yılında çıkan Dersim olayları sonucu sürgün edilen Dersimlilere hükümetin tavrı oldukça katıdır. Hatta “*asmak için*” Dersimli aranmaktadır (Tahir, 2015b: 4). Emey hanım tarafından Yediçinar’a getirilen Kara Cumo ve Kara Haso adında iki Dersimli kaçakçılık işinde ve koruyucu olarak görevlendirilmişlerdir (Tahir, 2015b: 5, 11).

Türkiye Cumhuriyetinin ilanından yıllar geçmiş olmasına rağmen devlet, alışkanlıklarla halen Osmanlı olarak anılmaktadır (Tahir, 2015b: 9, 51, 123).

Lakin Osmanlının da artık eski Osmanlı olmadığı bilinmektedir; “*Osmanlı’dır bu...Tavşanı arabayla avlar. Hele de Cumhuriyet Osmanlısıdır ki, eskinin Osmanlısından kat kat korkuludur*” (Tahir, 2015b: 451).

Çorum’da nüfuzlu kişiler bu nüfuzu oluştururken arkalarına devlet yetkililerini almayı önemsemektedirler. Celal Bayar’ın başbakan olması ise önceki dönemlerde iyi ilişkiler kurduğu kişilerin değişeceği nedeniyle Sülük Bey için endişe vericidir (Tahir, 2015b: 34-35). Mesela adamlarının çıkardığı olaylarda Emniyet’in makine şeridi, kağıt, kalem ve köye telefon çekirme gibi aynı ihtiyaçlarını karşılayarak komutanın bu tip konuları görmezden gelmesini sağlamaktadır (Tahir, 2015b: 41) Sülük Bey’e göre memurluk, “...*alıcı kuş, bozkurt zagonudur.*”, “...*aylıkla geçinip şundan bundan çarpmayınca senin iş görür adam olduğunu nereden anlayacaktır bizim bu milletimiz*”; ayrıca, memurlukta olması gereken: “...*azına çoğuna bakmadan çekip almaktır.*” (Tahir, 2015b: 43). Sülük Bey, yaylada da üst düzey memurları hoşnut etmek üzere ağırlamakta, yeri geldi mi onlara yayladan gıdasal ürünler, maddi değeri olan hediyeler vermekte, tütün sağlamakta, ya da zevklerine göre kadın, kumar gibi eğlenceler hazırlamaktadır; memurların nezlinde oluşturduğu krediler ile istediğini yaptırabilmesi ona devlet işlerinde imtiyaz sağlamakta, bu imtiyazlı hali ise köylünün gözünde onun ağalığını pekiştirmektedir (Tahir, 2015b: 33, 47-52). Sülük Bey, Çorum Ziraat Bankasının yeni müdürünün neyden hoşlandığını anlamak çeşitli yollar denemiş; kadının, kumarın, paranın lafını açmıştır (Tahir, 2015b: 47-49).

Yozgat’ın ileri gelen ve halk tarafından saygı duyulan ailesi Çapanoğullarının da Kuvayi Milliye zamanı Atatürk askerlerine karşı isyanı ve sonucunda idam edilmeleri sürecini anlatılmaktadır. Sülük Bey, isyanın Osmanlı padişahından sonra artık Kuvayi Milliye’ye verilen “*öşür*” vermek istemeyen ve yağma beklentisi taşıyan köylünün de katılımıyla büyüdüğünü, Çapanoğlu Halit Bey, civardan ve Çorum’dan da kendilerine destek istediğini ifade etmektedir (Tahir, 2015b: 78-83).

7.2.2. İdari İşler/Köy İşleri

Çorum'da öncelikle sözü geçen kişiler, Ayan Dilaver Ağa ve Mültezim Çakır Kahyaların Halil Efendi'dir. Servetlerinin kaynağı, yüzlerce köyün halkından aldıkları rüsum ve iltizamdır. Esnaf, sürekli olarak mültezime borçludur (Tahir, 2015a: 3). Narlıca'da Ömer Efendi'nin ölümüyle yerine geçen oğlu Kenan zamanında Yediçinar Yaylasına çoban olarak çıkan Abuzer, sonrasında köylünün belirttiğine göre Çalık Kerim sayesinde, iltizamı da almaya başlamıştır (Tahir, 2006: 253). Çorum Ayanı Mahmut pehlivanın ölümünden sonra yerine, sözü geçen diğer ayanların takdiri ¹⁵ ile oğlu Dilaver geçmiştir (Tahir, 2015a: 3).

Tanzimat Fermanı ile iltizamın kaldırılması, ayanlığı ve mültezimliği de önemli ölçüde etkilemektedir. Zaten ikisi de dayanışma içindedir. Bu durum, Çorum'un önde gelen mültezimi Çakır Kahyalar'dan Osman Efendi'nin, beş yıllık yeni ödemeyi yeni yapmış ve iltizamı almış olması nedeniyle kahrından ölümüne neden olmuştur (Tahir, 2015a: 6). Halkın düşüncesi, "*İstanbul'da okunan fermanın buraya (Çorum'a) yetişemeyeceği*" dir. Nitekim öyle de olmuştur (Tahir, 2015a: 7). "*Gavura, gavur denilmeyecek fermanı*" sonrası Çorum'da yeni ve köklü bir düzenlemeye rastlanmamıştır (Tahir, 2015a: 9).

Ayan Dilaver Ağa, koruma amaçlı olarak yanında sürekli Çapanoğullarının eski celladı ve zindancısı "*Kara Cehennem*" i bulundurmaktadır (Tahir, 2015a: 8).

Osmanlı'da şeyhülislam, devletin karar mekanizmasında önemli bir konuma sahiptir. Bu durum, padişah ikinci Mahmut zamanında "*İstanbul Miskinleri*" diye hitap edilen kesimin devletin parasını yediğini düşündüğü için Şeyhülislam'dan topa tutulmaları fetvasını istenmesi sonucu Şeyhülislam'ın uygun görmeyip fetvayı vermemesinden de anlaşılmaktadır (Tahir, 2006: 14). Çorum'da etkili olan bir diğer önemli şahıs, sonradan Çorum'a gelen Kambur Kadı olmuştur. Çorumlular devletle ilgili birçok gelişmeyi ondan duymuşlardır (Tahir, 2015a: 9). Ayan Dilaver Ağa ve ekibi, Kambur Kadı'nın yüceltmeleri ile sözde Silistre Kalesi işgaline karşı savaşımaya gitmiş olarak aylarca Çorum'dan uzak kalmışlar ve dönüşlerinde coşkuyla karşılanmışlardır. İşin aslında da sadece civar köyleri yağmalamışlardır. Lakin Dilaver Ağa, Kadı Kambur Ağa'nın yalanları ile hem halkın gözünde saygın

¹⁵ Burada sözü geçen, Yozgat Ayanı Çapanoğlu'dur.

bir konuma sahibi olmuş, hem de Çapanoğlu'nun da desteğini alarak, vatan savunmasında gerçekte olmayan çabaları ile Başbozuk Paşalığı unvanına sahip olmuştur (Tahir, 2015a: 12-17). Kambur Kadı ve Dilaver Ağa ortaklığı ile Dilaver Ağa'ya Kambur Kadı'nın Osmanlı arşivlerinde tespit ettiğini söylediği var olmayan bir soyluluk oluşturulmuştur. Maksat, yalanlarla halkın gözündeki gücüne güç katmak, itibar kazanmak için bir sosyal sermaye oluşturmaktır (Tahir, 2015a: 18-22). Bunun üzerine dedesi Leblebici Loncası Yiğitbaşı olan Mültezim Halil Efendi de kendisine para karşılığında Kambur Kadı sonra Uzun İmam vasıtası ile bir soyluluk oluşturmaya çalışsa da leblebicilikten öteye gidememiştir (Tahir, 2015a: 24-33).

“*Yediçinar Yaylası*”nda ayrıca; bölgeyi, ekini, ürünü ve madeni bilen yeni gelen mutasarrıfa yol gösteren, iltizam hakkında hafıza ve kaynak olması beklenen, hükümet işlerinin takibini yapan ayanların, sonradan artık genel idareyi saymaması ve halktan topladıkları vergilerin onlar için belirlenenden çoğuna sahip çıkmaları nedeni ile Birinci Sultan Hamit zamanında ayanlığın kaldırılışı da anlatılmıştır. Halil Efendi'nin babası ise, ayanlığın kaldırıldığı dönemde loncada, sayılan bir leblebici olduğu için “*şehir kahyalığı*” görevine getirilmiş, Çakır Kahyalıkları bu dönemde başlamıştır (Tahir, 2015a: 32). Ayanlık kaldırılmış olsa da ayanlar, bu süreçte padişahın fermanını dinlememişler, ellerindeki güçleri ile egemenliklerini sürdürmüşlerdir (Tahir, 2015a: 32). Ayanlığın hükümet adamlarının tespiti ile değil halk seçimi ile belirlenecek olması değişikliği ile tekrar gelmesi sonucu “*şehir kahyalığı*” yerini mültezimliğe bırakmıştır (Tahir, 2015a: 32-33). Ayanlığın tekrar gelmesi ile Dilaver'in babası Kara Mahmut, esasında “*at oğlanı*” iken, Çapanoğlu'nun göndermesi ile ayan olabilmıştır (Tahir, 2015a: 29-30). Aslında halktan alınan bölüşülmesi, mültezim ve ayan arasında hep gelgitlere neden olmuştur. Ama şu da vardır ki; Çakırlar, köylü ve esnaftan alacaklarını, Dilaver Ağa'nın gücü ve desteği ile tahsis edebilmektedirler (Tahir, 2015a: 40). Yani ayan, mültezim ve kadının danışıklı ilişkisi hep gündemdedir.

Çorum'da sözü geçen ve değerli görülen bir diğer kişi de Hacı Hasan Paşa'dır (Tahir, 2015a: 300).

Zaptiye Kolağası Cemil, civarın güvenliğinden sorumlu olup Çorum'da olanların bilgisini Hacı Hasan Paşa aracılığı ile Yıldız Sarayına, Sultan Hamid'e iletmektedir (Tahir, 2015a: 298, 307) Tütün kaçakçısı Gavur Ali ise ona casusluk

yapmakta; tütün, sigara kağıdı, şarap ve rakı temin etmektedir (Tahir, 2015a: 85, 297). Bir taraftan Cevdet Bey'e "...bu köpek canı, uğrunuza kurban etmezsem namerdim..."; diğer taraftan da Celil'e "...biz padişahımız uğruna can-baş koymuşuz..." diyen Gavur Ali ve Kolağası Cemil'in birbirleriyle diyaloglarında Jön Türk'lere karşı özellikle din ve gelenek üzerinden olumsuz bakış görülmektedir: "...Contürk ne demek bakalım? Dinsiz, mezhepsiz bir tayfa demek! Bunlar domuz yediklerinden domuz huyludurlar.", "Bunlar Avrupa topraklarına ayak basmalarıyla kafalarına şapkayı geçirirler de gavuru, gavurlukta hırpadanak geçerler..." (Tahir, 2015a: 294, 301, 305). Ayrıca Jön Türklerin padişaha da sövmekte olduğunu ifade etmektedirler. Gavur Ali, "Sultan Hamid Efendimiz tahtından bir inseymiş, herşey düzelirmiş ki dümdüz olurmuş" diyerek Seyfettin beyin padişaha görüşünü şikayet etmektedir (Tahir, 2015a: 305). Celil ise askerin padişaha kulluğu ile "aralarından çıkan sütü bozuk mektepli zabıt" lerin de kafalarının yılan gibi ezileceğini düşünmektedir (Tahir, 2015a: 306). Hacı Hasan Paşa'ya yazdığı, Seyfettin bey ve Cevdet Efendi hakkında bilgi verdiği mektupta, "Allah'ın izniyle bütün soyguncuları, ahlaksızları, vatan ve millet düşmanlarını tez vakitte kahretsek gerekir. Hürriyet gelecektir, yakındır." diye duyurmuştur (Tahir, 2015a: 308).

Meşrutiyetin ilanından üç yıl sonra İttihat ve Terakki, yönetimi ele almıştır; Abuzer, Çorum Cemiyeti Başkanı olan Cevdet Bey'e destek olmakta, Çorum milletinin, "Kuran ağzıyla" Uzun İmam tarafından, ayrıca Alevilerin de bir "dede sopası" ile ikna edilebileceği konusunda görüş bildirmektedir (Tahir, 2015a: 314). Oysaki Cevdet Bey, Kenan'ı "alçak" ve Abuzer'i "namussuz" olarak görmekte, onlara zor tahammül etmektedir. Seyfettin Bey'e karşı bu durumu; "...İyi olduğuna inandığınız bir işi yapmaya uğraşırken pis avadanlıklar kullanmak lazım gelse, 'ellerim kirlenir' diye bir an duraklar mısınız?" diye açıklamamaktadır (Tahir, 2015a: 320). Cevdet Bey'in Abuzer'e silah vermesi ise "köprüyü geçmek" içindir (Tahir, 2015a: 322). Seyfettin Bey, eski sorumsuz hallerini özlemekte, sorumsuzluğun, "bize milletçe daha uygun olduğunu" düşünmektedir (Tahir, 2015a: 321).

Aslında Abuzer'de Cevdet Bey'in ona düşman olduğunu bilmektedir, ama bu işbirliğidir. Abuzer, vergi toplama işi yapıyor olması nedeniyle köylüyü eşkıya ile baskı altında tutabilmektedir. Eşkıyayı teslim edince, karşılığında da jandarma

beklemektedir. Yani eşkıyanın yaptığı işi kanunla jandarmaya yaptıracaktır (Tahir, 2015a: 324). Cevdet Bey, Cemiyet Başkanı olarak geldiği noktayı ise “*memleketi tanımama hayvanlığı*” olarak ifade etmektedir (Tahir, 2015a: 325).

Cevdet Bey, İttihat ve Terakki olarak kendilerini, “...*Osmanlı aydını birer acıklı herifler*”, “*acemi dövüşçüler*” olarak sorgulamakta, Sultan Hamid’in zaten” *idare edemez hale gelmiş*” olduğunu belirtmektedir (Tahir, 2015a: 324, 326).

Abuzer ve ailesinin Dördüncü Ordu’ya sürü götüren çobanlardan olduğu düşünülmektedir (Tahir, 2015a: 102).

Narlıca’da karar mekanizması muhtar ve imamdır. Köyde bir muhtar odası bulunmaktadır (Tahir, 2006: 116). Uzun İmam’a göre muhtarın hali vakti yerinde olmalıdır (Tahir, 2006: 179). Güvenlikten sorumlu ise köy korucusudur ama o da bu işi sağlıklı yürütmemektedir (Tahir, 2006: 120). Köyde toplanıp işbirliği ile yardım oluşturma adeti vardır. Gurbetten dönen Ahmet’e köylü imece usulü ile yardım etmiştir. Mahir Ağa, tosun bağışlamış, köylü evini onarmak için destek olmuştur (Tahir, 2006: 3, 4). Ayrıca Ahmet’in düğününde de Mahir Ağa, kesim için dana bağışlamış; Çakır Kahyaların Ömer Efendi de cirit müsabakası düzenlemiştir (Tahir, 2006: 20). Sonuçta “*ağalık vermekle*”dir. Ayrıca lüzum görülen durumlarda muhtar tarafından hali vakti yerinde olan köylülerden “*salma*” talep edilebilmektedir.¹⁶ Muhtar, Mahir Ağa’ya yüz liralık salma salmayı düşünmektedir (Tahir, 2006: 276).

Seferberlik döneminde köylüler uzun süre yoksul kalmışlar, Narlıca’da hiç ev yapılmamış hatta eskiyen evler bile onarılamamıştır (Tahir, 2006: 280).

Cumhuriyet’in ilanı sonrası, Çorum’da artık köylüye kredilenme yapan kurum Ziraat Bankası teminatla borç vermektedir. Özellikle Sülük Ağa, mal varlığı ile köylünün kredi alabilmesi için kefil olmaktadır.¹⁷ (Tahir, 2015b: 9, 14). Ziraat Bankası dışında aylıklıları kollayan İş Bankası, işi esnafla olan Sümer Bank, Deniz işlerini çeviren Deniz Bank ve maden işlerini çeviren bankalar da kurulmuş olup,

¹⁶ Salma; ihtiyar heyeti kararıyla köylüden talep edilen vergi ya da harçtır. Köylünün salmaya itiraz hakkı saklıdır. İtirazlar, Vali’ye ya da kaymakama yapılabilmektedir (Oğuz Arı, **Köy Sosyolojisi Okuma Kitabı**. Boğaziçi Üni. Yayınları. 1977. ss. 25-35).

¹⁷ Osmanlı’da Memleket Sandıklarına kadar resmi kredi kooperatifleri görülmemektedir. Kredi işleri, daha çok yabancı tüccarların ve sarrafların keyfi tutumlarına bağlıdır. İlk kez Vali ve Sadrazam Mithat Paşa zamanında, 1863 yılında, toprak işiyle uğraşanlar için, kredi imkanı sağlamak amacıyla Memleket Sandıkları kurulmuş, fakat düzensizlikler nedeniyle kapatılmıştır. Kalan sermaye ise Ziraat Bankasının sermayesini oluşturmuştur. Memleket sandıkları, Bulgaristan’da 1883 yılında “*Ziraat Sandıkları*” adını almış 1903 yılında da Bulgaristan Ziraat Bankasına devrolmuştur. Ziraat Bankası, 1888-1929 yılları arasında kredilendirmede tek kurum olmuştur (Oğuz Arı, **Köy Sosyolojisi Okuma Kitabı**. Boğaziçi Üni. Yayınları. 1977. ss. 25-35).

alanlarına göre ayrılmışlardır (Tahir, 2015b: 17). Çalık Kerim’e göre “köylü bizim efendimiz” denilmişse, “En büyük ağa hükümdardır” ve olması gereken de her bankanın köylüye kredi açmasıdır. Çünkü sadece Ziraat Bankası yetersiz kalmaktadır (Tahir, 2015b: 16-17). Cevdet Bey’e göre ise ”Köylü bizim efendimizdir sözü, vermek değil almak üzerinedir...hükümet dediğin say ki, ipe çıkmış cambazdır...denge bozuldu mu tekerlenir”. Bu nedenledir ki; her bankanın görev alanı farklıdır (Tahir, 2015b: 17). Sülük Bey, kendisinin köylünün borcunu kapatıp, yeni kredi çekilmesinde kefil olmasının(ki bu durum sadece yatırıp geri çekmektir aslında) Ziraat Bankası’nın kredi dağıtımına katkı sağlaması nedeniyle yeni hükümetin ekonomisinin gelişmesi görünümüne katkı sağladığını iddia etmektedir (Tahir, 2015b: 55).

Cumhuriyet’in ilanının sonrasında, ülkedeki karışıklıkların da giderilmesi ile devlet kurumlarında toparlanma baş göstermiş; Osmanlı’dan kalan taşradaki düzensiz idari yapı yerini nispeten daha disiplinli bir kurumlaşmaya bırakmıştır. Valilik, adliye, karakol, emniyet, savcılık gibi devlet kurumları ve memurları artık adam kayıran, rüşvet yiyenden olmaktan ziyade boşluklara meyil vermeyen ve daha ciddi kurumlar halini almaktadırlar. Bu durum; devletin memurunu kumar, kadın, rüşvet gibi yollarla kendi tarafına çekip işlerini gördüren Sülük Ağa için şaşırtıcı zorlayıcı ve kaygı vericidir. Ama şu da vardır ki rüşvet alan memurların tamamen bittiğinden söz etmek mümkün değildir. Sülük Bey’in davasında Dersimlileri dayak yoluyla konuşturan Uzatmalı Necip Çavuş, ifadeyi değiştirmek için Emey Hanım’dan üç bin altın almıştır (Tahir, 2015b: 54-59, 168, 172) Sorgusunu yapan Ankara’dan gelen Müfettiş, onun künyesini çıkarmış; asıl adının Selamet, doğum yılının 1890, doğum yerinin Elazığ olduğunun kayıtlarını belirtmiştir (Tahir, 2015b: 108). Müfettiş, Sülük’ün bu zamana kadarki pervasız atıp tutmalarının, eşkıyayla bir oluşunun, Serbest Parti için el altından para topladığının hesabını sormakta, şikayetlere istinaden Mustafa Kemal Atatürk’e yapılması planlanan bir suikastteki ve Ermeni olaylarındaki öğrenmeye çalışmaktadır. Gayet ciddi, tehditkar ve serttir. Sülük Bey, onu çözmeye çalışırken kendisine yapılan önemli suçlamaları duyunca, karşısında mağrur duruşundan da vazgeçmiş, korkusuyla en son ağılamaya kadar her yolu denemiştir: ama hiçbir müfettişin ciddiyetini bozamamıştır (Tahir, 2015b: 107-

120). İstemezler, Sülük Bey'in içeriye "bey" girdiğini ve "yılık" çıktığını söylemektedirler (Tahir, 2015b: 182).

Tahsildarlık görevi yapmış olan İstidacı Pırava Mıstık, halkın yol parası ve vergi toplarken hiç parası bulunmadığı için bir şey toplayamadığını; hayvanlar için toplanacak vergiden kurtulmak için tüm hayvanları dağa kaçırdıklarını anlatmaktadır. Bazılarının karılarının sakladıkları altınlar vardır ama onları almaları mümkün değildir (Tahir, 2015b: 245, 246). Halk, yol parası ve vergilerden şikayetçi durumdadır, kalkacağına ya da düşeceğine dair hep beklenti içindedir (Tahir, 2015b: 57).

İstidacı Pırava Mıstık sonradan köylüleri tahsilat için hırpaladığından, köylülerin makbuzsuz ödeme aldığı ve zimmetine para geçirdiği şikayeti sonucunda, memuriyetten çıkarılmıştır. Arzuhalciliğe başlamasıyla bu paradan çok daha fazlasını yazdığı tek dilekçe ile kazanmaktadır (Tahir, 2015b: 246-247).

İstidacı Pırava Mıstık, "*Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ümüzün Halkevlerinden*" de söz etmekte, kasaba meydanda radyoyla duyurusunun yapıldığını ve tiyatro oyunlarının olduğunu anlatmaktadır (Tahir, 2015b: 249).

7.2.3. Aile

Durumu elveren erkekler, evlerinde birden fazla kadınla yaşayabilmekte ve istediği kadından çocuk sahibi olabilmektedirler. Ömer Ağa, Saime ile yeni evliyken Dilaver'in sevgilisi Cemile'yi kaçırmış, Güllü'yü getirmiş ve yakın bir zaman sonrasında Nazmiye de nikahsız olarak eve yerleşmiştir (Tahir, 2015a: 206). İlk eşi Saime'den bir oğlu, Güllü'den bir kızı vardır (Tahir, 2015a: 122). Bu arada hatrına Abuzer ve ailesini eve aldığı Emey'e de dizlerini ovdurmaktadır ki bu durum, Ömer Ağa'nın Emey'i denemesi olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2015a: 193, 204). Kenan'ın kardeşinin annesi Güllü ile Güllü'nün de Nazmiye ile olan ilişkisi ve Nazmiye'nin Kenan'ı kıskanması yozlaşmanın belirtisidir (Tahir, 2015a: 249).

Narlıca'da Parpar Ahmet'in öfkesi ve hastalığıyla beraber oluşan sıkıntılı durumun çözümü Uzun İmam ve Muhtar Kadir Ağa tarafından evlendirmek olarak görülmüş, köyden total bir kızla evlendirilmiştir. Aslında bu evlilik başta Ahmet'in düzelme göstermesini sağlamamış, karı-koca başta beraber elbirliği ile çalışmış ama

sonrasında her şey daha kötüye gitmiştir. Ahmet, karısını sürekli dövmeye başlamış, hatta bu dayak hamileyken de devam etmiş ve bu durum, Ayşe'nin erken doğum yapmasına neden olmuştur (Tahir, 2006: 13-31).

Aslında, köyde aile içi şiddet yadırganmamakla beraber normalleştirilmiş, kabullenilmiştir. Muhtar Kadir Ağa: “*Karı kısmı sopasız olmaz ama, her şey sırasıyla*” diye belirtmektedir (Tahir, 2006: 23). Köylüler de farklı düşünmemektedirler. Köyde yaşanan dayak olaylarında, erkeğe köylülerce “*sırtını sıvazlanması*” ve “*...karı milletinin ya saç kurumayacak, ya da gözü...*” telkinleri ile kadına “*...erkek kısmının mal gibisinden eli sopalı iyidir...*” tesellileri yapılmaktadır (Tahir, 2006: 24).

Köyde özellikle maddi durumu iyi olan erkeklerin görünen çok eşliliğinin yanı sıra evli kadınlar da çok gizli yasak aşklar yaşamaktadırlar. Köylülerce çoğu zaman bilinen ve dedikodusu yapılan bu ilişkiler görünürde yok sayılmaktadır (Tahir, 2006: 89,99-101).

7.2.4. Köy-Kent Çelişkisi

Çakır Kahyaların oğlu Kenan'ın istediği atın bedeli olan iki yüz altını babasından temin edemezse tehdidi, medreseye yazılmak üzere İstanbul'a gitmektir. Fakat İstanbul gurbeti, Kenan için zorlu görülmektedir. İstanbul; Çorumlulara göre; vezire sırtlarını dayamış “*kopuk çeteleri*”, “*bıyıklarına adam asılır dağ gibi cihan pehlivanları*”, “*...en kötü İstanbul kahpesinin eteğine en azından dört tane padişah yaveri yapışmış...*” hali ile “*Kuran'ın yazdığı mahşer yeri*” gibidir. “*Fukara Kenan, bu fırtınaya nasıl karışabilir*” diyerek İstanbul'a ürkek ve çekinceli bakmaktadırlar (Tahir, 2015a: 187). Zaten Kenan'ın da İstanbul'da gidebileceği medrese ancak; “*Çiçekçi sokağının kahpe karı medresesidir*” ki buradaki “*yakıcı*” kadınlar da Kenan'ın “*hızını o saat*” alabilecektir (Tahir, 2015a: 187).

Gurbet, yani çalışmak için kente gitmek ve iş bulmak köylü için yanında kenti bilen bir başka “*zorlu gurbetçi*” olmadan zordur. Tek başına en fazla kasabaya gidebilmektedirler. Bu durum Çalık Kerim'in monologlarına yansır: “*Kasabayı aşkın mı yitersin namussuz, kaybolursun da duman olup havayı çekilmişçesine...*” (Tahir, 2006: 110).

Köylü erkekler, kasabaya günübürlük gittiklerinde ise genellikle yaptıkları, Kara Hacı'nın meyhanesine gitmek veya Tepecik'te Yanığın Han'ına çıkmaktırlar (Tahir, 2006: 277).

7.2.5. Üretim/Geçim

Buğday, mısır, çavdar, arpa, nohut tarımının yanı sıra hayvancılık başlıca geçim kaynaklarındandır (Tahir, 2006: 139). Narlıca'da köylüler tarımsal ürünleri Çorum'da Çarşamba pazarında satmaya götürmektedirler (Tahir, 2006: 237). Harman sonrası, kışa hazırlık olarak damlarda bulgur, yarma ve tarhanalar kurutulup; soğan, sarımsak ve biber hevenkleri mutfaklara asılmaktadır (Tahir, 2006: 259). Büyükbaş ve küçükbaş hayvancılığın yanı sıra kaz yetiştiriciliği yapılmaktadır (Tahir, 2015a: 267).

Narlıca'da tarımla uğraşan köylüler, genellikle yoksuldurlar (Tahir, 2006, 3). Genellikle, harmanda ele geçen ekinlerini ihtiyaçtan kış bekleyemeden Mültezim Çakır Kahyalara satmaktadırlar. Parpar Ahmet köylüden farklı olarak, ekinleri kışın pazarda değerinde satmayı planlamıştır (Tahir, 2006: 6).

Köylüler, kış sonunda çamurun içinde hayvanlarıyla taşlı tarlalarını sürdükleri, geceli gündüzlü zorlu çalışma gerektiren süreç, “herk” zamanı olarak ifade edilmektedir: Köylüye göre; “*Herk demek rezillik demektir*” (Tahir, 2006: 6).

Narlıca'da çiftçilikte ortakçılık görülmektedir. Tarlalarını işleyecek durumunda olmayan ortakçı almakta ve hasadı bölüşmektedirler (Tahir, 2006: 181). Ayrıca, tarla işlerinde belli bir ücret karşılığı “*gündelikçi*” çalıştırmak da mümkündür (Tahir, 2006: 308).

7.2.6. Mülkiyet

Romanda Çakır Kahyalar oldukça fazla mülke sahiptirler. Havuzlubag'da ve Çorum'da konak, Yediçınar Yaylası ve sürülerce hayvanları anılanlarıdır. Bu mülklerde, çalışanlar vardır (Tahir, 2015a: 56). Ayrıca Çorum'da bir çok kişinin de Çakır Kahyalara faizli borcu bulunmakta, servetlerinin bir kaynağını da faiz oluşturmaktadır. Bir tek manifatura ithalatı yapan tüccar Çilingiryan Kırkor Efendi,

maddi durumunun iyi olması nedeniyle bunun dışındadır (Tahir, 2015a: 114, 167, 189). Çakır Kahya Ömer Efendi'nin ölümü sonrası köylülerin ifadesiyle oğlu Kenan'ın mala mülke sahip olamaması nedeniyle yayladaki beş yüz davarlık sürü çoban Abuzer'e kalmıştır (Tahir, 2006: 148-149).

Ömer Efendi'nin oğlu Kenan, Bedevinin Arap atını iki yüz altına almıştır. Gavur Ali, bu konuda aracı olmuştur. Tabi bir atın o kadar hatta daha fazla altın edebileceğine ilişkin Gavur Ali'nin hikayeleri mevcuttur (Tahir, 2015a: 152-156). Esasında at, abdestle yanına alınmış olmalarına rağmen aslında o kadar altına değecek gibi de durmamaktadır (Tahir, 2015a: 160-164) Atın iki yüz altın olan bedeli daha sonra halk içinde dilden dile abartı ile üç yüz altına çıkmış, bir zamandan sonra Kenan bile artık atı, üç yüz altına aldığını düşünmeye başlamıştır (Tahir, 2015a: 200). Altın, kadınlar için de ikna edici bir hediye ve yatırım amaçlıdır (Tahir, 2015a: 146, 195, 207, 217, 219), (Tahir, 2006: 60). Nazmiye, altının kadınlar üzerindeki etkisini “*Altının kendisi bir büyü ise sesinin iki büyü...*” olarak ifade etmektedir (Tahir, 2015a: 207).

Yoksul köylülerin dışında mala mülke sahip olanlara “*ağalık*” yakıştırmaları yapılmakta ve böyle hitap edilmektedir (Tahir, 2006: 3). Köylülerce; döşeme, yatak ve bakır da değerli mallar olarak görülmektedir (Tahir, 2006: 71, 245).

Köylüler için alım-satım işleri kasabaya giderek yapılırken, artık Çalık Kerim, cinayet işleyerek posta arabasını soyması sonucu edindiği paralarla açtığı “*çerçi*” dükkanında tohum, kaçak tütün, hastanede ölenlerden kalan ikinci el kıyafet, battaniye, gıda malzemesi getirip satması ya da ellerindeki ürünlerin alımını yapması ile kasabaya gitme gerekliliğini ortadan kaldırmış, köylüler ise; kolaylığı, verisiye kullanımı ve ulaşılabilirliği nedeniyle bu rahata çabuk alışmıştır (Tahir, 2006: 300, 303, 304). Bu durum sonrasında köylünün Çalık Kerim'e borçlanmasına da neden olmuştur, hatta zamanla rençberlik ürünlerine ortak olmasına imkan sağlamıştır (Tahir, 2006: 302). Çalık Kerim ile ortağı ve eşi Petek Hanım'la zamanla tarlalar edinmişlerdir (Tahir, 2006: 309).

“*Hürriyet*” sonrası yaşanan kargaşalarda halk birbirine girmiş ve çok kıyımlar yaşanmıştır (Tahir, 2015b: 30). Kenan Efendi, “*...gerçekten çok kıyıcıdır...adam kesmekte ve körpe kız bozmakta Çorumluya parmak ısırtmıştır.*” (Tahir, 2015b: 28). Ama şu da vardır ki; Çorum'un ileri gelen tüccarlarından Kirkor Efendi'nin mal

varlığı yakın dostu Kahyaların Ömer'in oğlu Kenan'a kalmıştır (Tahir, 2015b: 18). Zaten babası mültezim olan Kenan Efendi, pırtı manifaturası, bakliyat, kuruyemiş ticareti ile servetine servet katmıştır. Çalık Kerim'e göre yeni hükümet, yoksul köylüye vergi ve yol parası tahsilatı için yüklenmekten ziyade Kenan'ın servetiyle ilgilenmelidir; çünkü, *“Tuza tütüne kuruş kuruş bindirmekten, köylüyü yol parasıyla bunaltmaktan ele bir şey geçebilemez”* (Tahir, 2015b: 18-19).

7.2.7. Adet-Gelenek

Erkekler gündelik olarak şalvar giymektedirler. Ayrıca daha çok kuşak olan kemerlerinde para ve altınlarını saklamaktadırlar Çizme, saat ve oyalı fes normalin dışında ayrıntılar olup, daha çok hali vakti yerinde olmanın göstergesidir (Tahir, 2006, 2).

Köyün erkeklerinde yaygın bir alışkanlık olan sigara saygı gereği yaşça büyük kişilerin yanında saygı göstergesi olarak içilmemektedir (Tahir, 2006: 2).

Narlıca'da yemeklerde bakır kaplar kullanılmakta ve bakır kaplar ara sıra köye gelen kalaycılara kalaylatılmaktadır. Kapların kalaylanmaması zehirli bir etkiye neden olmaktadır. Köye dışardan gelen kalaycılar, köyde belli bir yerde kalayın başına konumlanmakta, köyün kadınları ellerinde kalaylanması gereken ne kadar kap varsa birkaç gün boyunca taşımaktadırlar (Tahir, 2006: 258-260).

7.2.8. Tören Ve Ritüeller

Bölgede, bilek gücünün de göstergesi olan *“Cirit”* oyunu oynanmaktadır. Cirit, oynanan sahalar mevcuttur (Tahir, 2015a: 35, 37). Yakın çevreden Çerkez, Alevi, Ermeni olan genç erkekler bir araya gelmesiyle cirit müsabakaları yapılmaktadır. Halil Efendi'nin oğlu, Ömer'in de oynamayı çok iyi bildiği cirit oyunu, erkekler için *“yiğitlik”* göstergesidir (Tahir, 2015a: 38).

Erkekler arasında bağlama ve aşık türküleri eğlence oluşturmaktadır. Eşkıya çetesi lideri Güllük, yaylaya geldiğinde yanında mutlaka bir aşık bulundurmakta, istediğinde çaldırıp adamları ile eğlenmektedir (Tahir, 2015a:274-275).

Parpar Ahmet'in düğününde Narlıca'daki düğünlere dair unsurlar belirtilmektedir. Et yemeği ziyafeti, çingenelerin çaldığı davul–zurnalarla, köçeklerle kutlamalar yapılmaktadır. Ayrıca güreş ve cirit müsabakaları düzenlenmektedir. Gerdek gecesi gelinin bakire olduğunun anlaşılmasıyla damat tarafından pencereden dışarıya ateş edilmektedir (Tahir, 2006: 20-21).

Narlıca'da bilinmese de eğlence amaçlı “*Karagöz*” oyunu oynatılmaktadır (Tahir, 2006: 133). Kerim'in medresede tanıştığı Molla Kasıma'a göre köy yerinde saz çalmak, Karagöz oynatmak Mevlid ve Kuran okumaktan iyidir. Çünkü köylünün hovardası sofı kesiminden daha “*verimkar*” dır (Tahir, 2006: 134). Ayrıca “*masalcılık*” da bir diğer eğlence işidir (Tahir, 2006: 134).

Çorum'da ekinin çok olduğu yıllarda artan gelirle beraber düğünlerin de arttığı görülmektedir (Tahir, 2015b: 29).

7.2.9. Toplumsal Cinsiyet

Metinlerde, “*Erkeklik*”in bir kadına ya da kadınlara sahip olma üzerinden tanımlanmasına rastlanılmakta, hovardalıkla ifade edilmektedir: “*Usta hovarda kısmı, bir karının yalnız güzelliğine müptela olmayacak, resim gibi güzelin tadına bakıp geçecek*” (Tahir, 2015a: 35), “*Hovarda kısmına o işin lafı bile kazançtır*” (Tahir, 2015a: 250) ifadeleri bu durumun göstergesidir. Erkeklerin cinsel yetersizliğinin ve “*tutulması*”nın ise ne kadar kötü bir durum olduğu, “*...Adam ya kendini vurmali, ya karıyı...*” sözlerinden anlaşılmaktadır (Tahir, 2015a: 277). Namus ise kadın üzerinden açıklanmaktadır (Tahir, 2015a: 40, 91, 120). Kızlar, çok erken yaşta evlenilebilir olarak görülmektedir. Öyle ki Kenan Ağa'nın yirmi yaşındaki kızı Nefise'nin geç evlendirildiği düşünülmektedir (Tahir, 2015b: 335). Çorumluya göre; Pomak Polis'in kızları, Çorum'da “*kendilerinden çok yaşı erkeklerle düşüp kalkma*” ları nedeniyle “*koca bulamamakta*” dırlar ve babaları ise bu nedenle çevresinde kimse tarafından saygı görememektir (Tahir, 2015b: 58). Kadınları değersiz gören yaklaşımlar mevcuttur: “*Kahpe kısmının kanını hükümet aramaz. Babam ölünce karıyı bir düzenle buraya atarım, göğsüne kurşunları sıkırım.*” (Tahir, 2015a: 274). Oysaki kadınlar, bir çok meseleyi erkeklerin cinsel zaafiyetlerini kullanarak çözmeyi öğrenmişlerdir. İnsanlar, Dilaver Ağa'yla ilgili

işlerini, sevdiği kadın olan Cemile aracılığı ile yaptırmaktadırlar (Tahir, 2015a: 36,44). Ömer Efendi, Nazmiye'nin telkinleri ile Abuzer ve ailesini yaylaya değil köye göndermeye kararını vermiştir (Tahir, 2015a: 252). Emey de öncelikle Çakır Kahyalar Konağına gelebilmelerini Ömer Ağa'nın, Yediçinar Yaylasına çıkışlarını ve oradaki gücünü Ömer Ağa'nın oğlu Kenan'ın üzerindeki cinsel etkisiyle sağlamıştır. Hatta bu durum, ona sonradan ağalık yakıştırmasını bile getirmiştir (Tahir, 2015a: 53, 54, 88, 147, 246; Tahir, 2006: 57). Kenan, Emey'e olan arzusu ile Abuzer ve ailesini, Yediçinar Yaylasına çıkarma kararına engel olarak gördüğü, yıllardır tanıdığı çoban Hanefi'yi öldürmüş, babasının ölümünü ise sadece izlemekle kalmamış ölüm anında babasının evde bulunan sevgilisi Nazmiye ile birlikte olmuştur (Tahir, 2015a: 278, 284, 285, 287-293). Sülük'ün de Nefise'ye olan arzusu, Kenan Ağa'nın da telkinleriyle kocası Sülük'ü öldürmesine neden olmuştur: *"Nefise'yi Sülük alamasaydı, namussuz Zülfü kıyamet kopsa ağasını vurmaya razı gelmezdi"* (Tahir, 2015b: 346-347, 423). Abuzer, Emey ve kadınların erkekleri aldatmalarına ilişkin olarak onları *"kırmızı donlu şeytan"* olarak ifade etmektedir (Tahir, 2015a: 121). Elvan da kadınların şeytan olduğunu söylemekte ama *"...Karısız kalan adamın da yiğitliği söner, erkek kısmını yiğit eden sevdiği karı..."* diye eklemektedir (Tahir, 2015a: 269). Kenan Ağa da; *"delikanlıya kadın tutkunluğunun hayırlı gelmediğini"* söylemekte kadınların *"yol azdırıcı"* olduğunu düşünmektedir (Tahir, 2015b: 332).

Erkeklik ve yüceltilmesine dair at, silah ve kadın pekiştirici unsurlar olarak görülmekte, bunlar da para ile desteklemektedir (Tahir, 2015a: 109, 111, 199). Çakır Kahyaların oğlu Ömer'e; babası Halil Efendi tarafından Arap atı beş yaşındayken, sedef kakmalı silah on dört yaşındayken alınmıştır (Tahir, 2015a: 37). Erkekliğe ve delikanlılığa dair *"canının çektiğini yapması, boğazlı olması"* gibi başka yakıştırmalar da yapılmaktadır (Tahir, 2015a: 274, 277). Ayrıca, Çalık Kerim'in köye gelen ve haraç isteyen eşkıyaya karşı gelişi de yiğitlik olarak görülmüş onu mal mülkle edinilen *"ağalık"* konumuna gelişini sağlamıştır. Kerim köylülerin gözünde *"pis çalık"*, *"domuz hafız"* iken bu gösterdiği cesaret ile *"Hafız Ağa"* olarak anılmaya başlamıştır (Tahir, 2006: 238). Sülük Bey'e göre de genç erkekler; *"sarhoşlanıp naralanmalı,"* hatta genelevde dövüşmeli yani biraz *"kopuk"* olmalıdır. Delikanlı, çevresine *"yürekli"* olduğunu göstermelidir (Tahir, 2015b: 43). Toprak Hanım'ın

liseye oğlu Civanşah'ın kadınlarla ilgilenmemesi, “*kız çocuklarına benzer ürkekliği*”, “*kopukluk*” yapmaması ve “*kitaplara yumulması*” da köylüye göre annesinin öfkesi ve koruma amaçlı olarak onu erkek gibi yetiştirmemesinden kaynaklıdır (Tahir, 2015b: 361, 379).

Erkeklerin yiğitlik ve korkusuzluğu durumunun yüzeyselliği ve söylemde kalışı, Emey'in Kenan'ı öldüreceğinde Osman ve Zülfü'yü çağırması sonucu onların geri durmasıyla Cennet'in sözlerinde sorgu altına alınmaktadır (Tahir, 2015b: 464).

Hemcinsler arası ilişkiler mevcuttur. Bu durum, özellikle Nazmiye'nin ilişkilerinde görülmekte olup “*ablacılık*” olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2015a: 140, 141, 147, 178, 194, 206, 268; Tahir, 2015b: 202 Ayrıca Çalık Kerim'in karısı Petek'in de erkeklere ilgisi azalmış, ablacılığa girişmiştir (Tahir, 2015b: 180). Sülük'ün karısı Nefise'de “*ablacılık*” yapmaktadır (Tahir, 2015b: 258, 260). Zaptiye Kolağası Celil Efendi ve yanında çalışan Zülfü oğlanın da ilişkisinin varlığı izlenebilmektedir (Tahir, 2015a: 299). Bir din adamı olan Marazlı Derviş de genç oğlanlara ilgi duymaktadır (Tahir, 2015b: 197, 379). Başta Dilaver'in Zülfü ve Genç Osman ile Marazlı Derviş olmak üzere köyün bazı erkeklerinden oluşturulan sözde “*mahkeme*”de Pırava Mıstık'a Sülük Bey'i neredeyse ipe götürecek olan şikayet dilekçesini yazdığı ve Genç Osman'ın sevdiği kadın olan Cennet'le beraber olmak istediği için Sülük'ün bağ evinde cinsel saldırıda bulunmuşlar, Pırava Mıstık, bu olayın sonunda ölümden dönmüştür (Tahir, 2015b: 289, 291-320). Bu konuyla ilgili olarak, köylü; “*Çorum'un bağlarda başına çökülen yiğitlerden çok çektiğini*” söylemektedir ki yani bu olay ilk kez olmayan bir cezalandırma yöntemidir (Tahir, 2015b: 290).

Kadın bedenine karşı arzular da birçok bölümde belirtilmektedir: “...*Kemeri inadına sıkmış da belinin inceliği, kalçalarının kalınlığını ortaya çıkarmış...*” (Tahir, 2015a: 198, 203).

Romanlarda, “*Osmanlı kadını olmak*” yakıştırmasının kadının mert, cesur ve akıllı olduğunu ifade ettiği izlenmektedir (Tahir, 2006: 25, 89, 99, 190; Tahir, 2015b: 7, 261, 284, 370, 374).

Köylü kadını olmak zordur. Köylü kadınların çoğu, köy işlerinin ağırlığı nedeniyle, “*daha kırkına gelmeden ihtiyarlamış*” lardır (Tahir, 2006: 112). Ayrıca “*kocama*”nın kadınlar için olduğu düşünülmektedir. Sülük, yaşı kırk yedi olmasına

rağmen “*delikanlı sayılır buralarda*” diyerek genç olarak görülmektedir (Tahir, 2015b: 2).

Eserlerin geçtiği dönem ve mekan itibariyle ataerkil bir yapı gözlemlense de kadınların arkadan güçlü etkisi göz ardı edilememektedir. Abuzer’in ölümünden sonra oğlu Sülük, yaylada sözü kanun gibi görülmesi gereken “*ağa*” ya da “*bey*” olmasında Emey Hanım’ın payı büyüktür, ayrıca; köylüyle ve göçmenlerle olan ilişkilerde, maddi konularda da gizli karar mekanizması Emey’dir. Hatta, Abuzer’in yaşadığı zamanlarda da işlerin kontrolü Emey’dedir. Sülük, kendisinin değil Emey’in işleri çekip çevirdiğini bilse de bu durumun ortaya çıkmasını Sülük de Emey de istememektedirler (Tahir, 2015b: 9, 143, 280). Nitekim; Kenan’ın kızı Nefise ve Sülük’ün de evlenmesinin gerekli olduğunu düşünen Emey, Kenan’ı kendisine olan zafiyetini de kullanarak da bu konuda ikna etmiştir (Tahir, 2015b: 173). Sülük’ e göre her ne kadar Medeni Kanunun çıkmasıyla kadınlara oy verme hakkı gibi haklar verilmiş olsa da bu durum yine de “*erkek milletin başını yularlayıp ellerine verdim*” anlamı da taşımamaktadır, taşımamalıdır (Tahir, 2015b: 10). Medeni Kanun’la resmi eş olan kadınlara malın yarısının verilmesi, miras kalması da köylü tarafından hayretle karşılanmaktadır. Hatta köylü bunun mümkün olabileceğini bile düşünmemektedir; “*...Bu nasıl kanunmuş ki, karı toprak bölebilmekte?...*” (Tahir, 2015b: 368).

7.2.10. Din

Din ve din adamlarının toplum ve bireyler üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Kambur kadı, Çorum’a ilk geldiğinde şeyhülislamın yollaması ile “*şeytanın kendisi gelse*” dahi “*vezir sofrası döküleceği*” ifadesi, din adamlarına karşı duyulan koşulsuz saygıyı ifade etmektedir (Tahir, 2015a: 2).

Köylerde de imamlar sözü geçen, güvenilen ve sayılan kişilerdir. Narlıca’nın imamı Uzun İmam, tarım işleriyle uğraşmamasına rağmen geçimini sağlamaktadır (Tahir, 2006: 19). Uzun İmam da bu konuyla ilgili olarak :“*Köylü kısmı on yıl yaşarsa hoca kısmı en azından otuz yıl yaşar. Neden mi? Toprakla boğuşup yıpranmadığından.*” diye belirtmektedir. Köy imamları, köylüden her yıl topladığı “*hoca hakkı*” ve gelen yemeklerle geçimini sağlamakta, karnını doyurmaktadır

(Tahir, 2006: 104). Köylüler Kuran eğitimi veren İmam'a çocuklarını göndermektedirler. Uzun İmam'ın bu güveni kötüye kullandığı ve kız çocuklarını istismarı görülmektedir (Tahir, 2006: 114). Çalık Kerim bu durumu Kuran öğrenmeye giden Güldane'den duymuş ve Uzun İmam'ın Kuran öğretilen yerde Advie'ye yaptıklarını gizlice izlemiştir (Tahir, 2006:115-116). Uzun İmam'ın Kuran'a el basarak yalan söylemesi, köylülere iftiralar atıyor olması din adamı olarak ondan beklenmeyen diğer davranışlardır (Tahir, 2006: 118-120).

Narlıca'da Uzun İmam etkili şahıslardan biri olup Parpar Ahmet olayında olduğu gibi köyde bir sıkıntı oldu mı İmam'dan çare üretmesi beklenilmektedir. Uzun İmam; türbelerden getirilen tütsüler, dualar, at kestanesinde yapılan tespihler ve peygamber mühürlerini erittiği sularla Parpar Ahmet'in köy halkını bezdiren öfkesine çare bulmaya çalışmıştır (Tahir, 2006: 9,10). Hatta yapılanlar işe yaramayınca Parpar Ahmet'in "*ayaklarını korucu tüfeğine taktırarak*" değnekle dövmüştür (Tahir, 2006: 10). Ahmet'in bir gece çılgına dönmesi ve karısını öldüresiye dövmesi nedeniyle Uzun İmam'ın da telkinleri sonucu içine cin kaçtığı düşünülmüş ahırda elleri bağlanarak önce boynuna küçük dua kitabı asılmış ve sonra imam tarafından mevlid ve Kuran okunarak, köylülerin tekbirleri eşliğinde "*sevap*" olduğu düşünülerek sopalarla dövülmüş ve bu dayak sonucu bayılması, cinlerin çıkmasıyla rahatlamaya yorulmuştur. Sabaha kadar ahırda ellerinden asılı kalan Ahmet, sabah ölü olarak bulunmuştur. Uzun İmam ise bu durumu, Allah'ın hikmetine yormuş: "*Pis Parpar'ın canını 'Allahü Ekber'*le aldı" diyerek geçiştirmiştir (Tahir, 2006: 28-38).

Uzun İmam'ın Narlıca'da imam görevleri dışında da yaptıkları, kendinden yapması beklenenler vardır. Köylü tarafından "*canavar*" diye hitap edilen kurdun hayvanlara zarar verememesi için *ağzını bağlatmak* için muska yazmak da bunlardandır (Tahir, 2006: 11, 118).

Dini kurallara uymak da delikanlılıkla ilişkilendirilmekte olup, hediye ettiği köstekli saatle Kenan'ın artık Cuma namazlarını kaçırmaması tembihini Kirkor Efendi etmiştir. Bu durum, aynı zamanda onun dini kuralları ve adetleri bilip benimsediğinin de göstergesidir (Tahir, 2015a: 227). Kirkor Efendi Ömer Ağa'nın ölümünden sonra da her yıl medresenin kapısında kurban kestirmektedir (Tahir, 2006: 150).

“*Hacı*” olmak halktan saygı görmenin yollarından biridir. Bu nedenle Kenan, kendisinin aslında olmadığı halde hacı olduğunu söyleyerek ve hacılık unvanı yaratarak halkı kandırmaktadır (Tahir, 2015b: 366).

7.2.11. Batıl İnançlar

Halkın batıl inançları yaygındır. Abuzer’in ailesindeki yaşlı kadının kavuğunun tılsımlı ya da muskalı olduğu düşünülmektedir (Tahir, 2015a: 66, 106).

Dilaver Ağa’nın Cemile’ye ya da Kenan’ın Emey’e bağlılığının altında büyü olduğu düşünülmektedir (Tahir, 2015a: 3, 197). Ayrıca; insana can veren ve ölmemesini sağlayan “*adam otu*” diye bir otun varlığından söz edilmektedir (Tahir, 2015a: 107).

7.2.12. Gündelik Alışkanlıklar

Erkekler tarafından rakı ve şarap tüketimi yaygındır (Tahir, 2015a: 36, 50, 57, 58, 98, 113, 115, 117, 151, 220, 224, 263, 272, 274, 277; Tahir, 2006: 58, 64), (Tahir, 2015b: 226, 237, 297). Deli Elvan’a göre şarabın haram olduğu imamlar tarafından söylenilmektedir ama haramlığı “...*kaldıramayıp cıvıyanlar içindir...*”. (Tahir, 2016: 277). Ayrıca tütün tüketimi de olmazsa olmazdır (Tahir, 2015a: 58, 300; Tahir, 2006: 54, 60, 93, 100, 133; Tahir, 2015b: 74, 84, 101, 122, 133, 137, 149, 207, 218, 223, 237, 261, 324, 419). Öyle ki mesafeler bile “*cigara içimi*” süresi ile ifade edilmektedir (Tahir, 2015a: 21; Tahir, 2006: 55, 121). Kadınların sigara içmesi ise rastlanılmayan, ters karşılanan bir durumdur: “*Bir karı, kahpe de olsa tütün mü içermiş?*” (Tahir, 2006: 300). Özellikle medresede ve hocalar tarafında da afyon kullanımı mevcuttur. Çorum medresesindeki kemerbaşı Bekir Ağa, Acem Şahı Muzafferedin Han, gibi afyon kullanmaktadır (Tahir, 2006: 141). Ayrıca sivil silah kullanımı yaygındır (Tahir, 2015b:21, 301). Abuzer, “...dağ yerinde uzun silahsız olmayacağını” belirterek Kenan’dan silah istemektedir (Tahir, 2006: 62). Kerim girdiği bahiste Tapucu Ethem Efendi’nin nagant tabancasını kazanmıştır (Tahir, 2006: 212). Silahlanma fazla görülse de silahı taşımak için de “*izin tezkeresi*” gerekmektedir (Tahir, 2006: 238). İzin tezkeresi ise İttihat ve Terakki Çorum

Başkanı Davavekili Cevdet Bey’den alınabilmektedir (Tahir, 2006: 239). Silahlanma, özellikle “ağa” olarak hitap edilen varlıklı kesim için de önemli olup yanlarında mutlaka silah taşıdıkları görülmektedir (Tahir, 2015b: 1, 5, 7). Öyle ki silahlar gece yatarken bile “*yastığın altında*” saklanmaktadır (Tahir, 2015b: 1). Aslında Sülük Bey’e göre “...*adamın akıllısına silah hiç gerekmemektedir...*” ama babası Abuzer’in Narlıca’ya ilk geldiğinde kullandığı kürt kılıcı gibi silah, biraz da “*heybet göstermek*” içindir (Tahir, 2015b: 75). Sülük; babası Abuzer’in, yiğit için de evliya için de geçerli olan silahı “*para*” ve “*kadın*” olarak ifade ettiğini belirtmektedir (Tahir, 2015b: 76).

Sülük, köylünün “*nice haneden ocaklarını söndüren*” kumar alışkanlığından söz etmektedir (Tahir, 2015b: 77).

Çorum’da kadınlar, günlük giyimlerinde fes takmaktadırlar. Hali vakti yerinde olanların feslerinde altınlar takılıdır (Tahir, 2015b: 147, 172, 284). Ayrıca şalvar ve bindallı giymektedirler (Tahir, 2015b: 159).

7.2.13. Eğitim

Kenan’ın monologlarından, okumayla ilgili dolaylı olarak; Çorum’un ileri gelen paşalarından ve padişahın da değer verdiği Hacı Hasan Paşa üzerinden onun gibi birinin okumasının çok da gerekli olmadığı, zaten paşa kısmının da şeytanın yattığı yeri okumadan bilebileceği ifade edilmektedir (Tahir, 2015a: 225).

Narlıca’da Kuran eğitimi verilen yer, zamanında ahır olarak kullanılmış, caminin arkasında yıkık iki katlı bir evdir. Eğitim alan çocuklar üst katta ders almakta ve orayı dönüşümlü olarak her sabah süpürmekte ve odunla ısıtmaktadırlar (Tahir, 2006: 113).

Din dışı eğitime mesafeli bakılmakta; eğitim, medrese eğitimi ile ifade edilmektedir (Tahir, 2015a: 300). Çorum’daki medresenin bir hocası ve medresenin gündelik işlerinden sorumlu “*kemerbaşı*” bulunmaktadır (Tahir, 2006: 127). Çorum’da bulunan medrese çok bakımsız ve pistir. Ortada bir avlu ve çevresinde yaklaşık otuz tane mollanın kaldığı kırk tane açık-kapalı hücre bulunmaktadır. Yemek, temizlik gibi ayak işleri kemerbaşının organize etmesiyle medresede bulunan molla adayları tarafından yapılmaktadır (Tahir, 2006: 128, 141)). Mollaların

geçim yollarından biri, her ne kadar kitapta “*haram*” olduğu yazsa da “*cer*” adı verilen bağışlardır (Tahir, 2006: 132). Kasım Molla, aslında medreselerin bütçesinin fazla olduğundan ama Kambur Kadı sonrası herkesin kendi cebini doldurmanın yolu olarak medreseyi gördüğünü anlatmaktadır. Vakıfın fermanını göre, mollalara iki öğün yemek, sabun parası, yılda bir cüppe, çamaşır ve içlik parası verilmesi gerekirken ekmeği bile zor bulmaktadırlar (Tahir, 2006: 141). Medresenin vakıf gelirlerinin esrara, kumara, kadına ve oğlana veriliyor olması nedeniyle yoksul mollalar için başka çare yoktur (Tahir, 2006: 132). Bulgur çorbaları için odunu bile çevreden dilenmekte, bağlara gizlice girilmektedir (Tahir, 2006: 141). Medresede hırsızlık olayları da yaşanmaktadır (Tahir, 2006: 143). Mollalarda esrar, rakı, şarap, afyon kullanımı yaygın olup parayla çalışan kadınlarla vakit geçirenler, “*cemal aşığı*”¹⁸ olanlar da bulunmaktadır (Tahir, 2006: 143). Kemerbaşı tarafından medreseye molla kıyafetiyle gizlice kadınlar getirilmekte, iki kuruştan diğer mollalara da verilmektedir (Tahir, 2006: 143)

Kasım Molla, mollaların paraya verdikleri önemi anlatmaktadır. “*Kıyam ehli*” adı verilen medrese eşkiyalarından söze etmektedir. Sekiz, on, onbeş kişilik bu çeteler; milleti etkileyen ve rağbet gören hocaları, diğer hocaların çekememesi nedeniyle vaaz verdikleri camilerde, cemaatin önünde ezberletildikleri zorlu soruları sorarak bilgisiz çıkarmaya ve gözden düşürmeye çalışmaktadırlar. Bir de “*aminciler*” vardır ki onların görevi de camide hoca okurken “*aşka gelerek*” “*Alleeh*” diye bağırmak ya da “*höküür höküür*” ağlamaktır. Bunun karşılığında para kazanmaktadırlar (Tahir, 2006: 135). “*Hülle*” ise para kazanmak için bir başka yol olup kocaları tarafından boşanan kadınların tekrar boşandıkları kocaları ile evlenebilmeleri için mollalarla yapılan tek gecelik evlilik şartıdır (Tahir, 2006: 136).

Medresede mollalar arasında, “oğlancılık” ilişkileri de mevcuttur. Molla Kasım, “*parlak*” çocukların, önce kemerbaşının yanında yol yordam öğrendiğini sonra da “*köçeklik*” e başladığını söylemektedir (Tahir, 2006: 136). Saz çalmak ve tütün içmek kendisi de bir “*cemal aşığı*” olan medrese hocası Hüsametdin Efendi tarafından yasaklanmış olsa da yasağa uyulmamaktadır. Mollaların çoğunun sakladıkları curaları bulunmaktadır (Tahir, 2006: 138,143).

¹⁸ Parlak çömezlerle gezenler.

Cumhuriyetin ilanından sonraki süreçte artık liselerin de sözü geçmektedir. Göçmen mahallesinde yaşayan Toprak Hanım'ın oğlu Civanşah, Sülük Bey'in maddi desteği ile liseye gitmektedir (Tahir, 2015b: 38). Ayrıca, Sülük hakkında konuşmaya zorlanan ve onlar için kaçakçılık yapan Genç Osman'a, müfettiş tarafından bulunan esrarın dut pestiliyle değiştirilmesinin yanı sıra Ankara'da polis okuluna yazdırılması da teklif edilmiştir (Tahir, 2015b: 271). Ayrıca Pırava Mıstık yazdığı, mani ve koşmaların Konservatuvar hocaları tarafından çok beğenildiğini belirtmektedir (Tahir, 2015b: 247).

7.2.14. Sosyal İlişkiler

Romanda sözü geçen ve aldığı eğitimle akil sayılan kişi davavekili Cevdet Bey'dir (Tahir, 2016: 253). Cevdet Bey, Çorum medresesinde okumuş molla olmuş, sonrasında İstanbul'a gidip avukat olmuştur (Tahir, 2015a: 37). Bir "*Contürk*" sürgünü olan Seyfettin bey, dostu olup sürgün için orada bulunmaktadır (Tahir, 2015a: 49).

Çorum'da söylentiler, doğru olup olmadığına bakılmaksızın hızlı bir şekilde kulaktan kulağa yayılmakta ve doğru kabul edilmektedir. Abuzer ve ailesinin gelmesi sonrası halk Abuzer'in Celil Efendi'nin babası olduğunu konuşmaktadır (Tahir, 2015a: 89, 104, 107). Köylüler tarafından Celil Efendi ve başgardıyan arasında bu nedenle çıkan tartışmanın Emey için olduğu söylentisi yayılmıştır (Tahir, 2006: 50).

Ömer Efendi'nin oğlu Kenan'ın Arap atı alması da dedikoduya neden olmuş, ayrıca ahıra bağlanan atın alınma nedeninin ahırda yatan Emey'e yakın olmak için olduğu konuşulmuştur. Esasında, başta böyle bir niyeti olmayan Kenan da sonradan Emey'e atı ona yakın olmak için aldığını ifade ederken kendi bile buna inanmaya başlamıştır (Tahir, 2015a: 191, 203, 211, 232).

Narlıca'da on iki yaşına kadar çocuklar toplanıp, "*döl gütme*" ktedirler.¹⁹ Döl güderken, cinsel oyunlar da oynanmakta ve ergenliğe yaklaşan çocuklar cinselliği erkence öğrenmektedirler (Tahir, 2006: 75). Çocuklarla döl güden Çalık Kerim, bu esnada onlara masallar ve köylüleri gizlice izleyerek şahit olduğu gayrimeşru ilişkileri de anlatmaktadır (Tahir, 2006: 79, 80, 83-85).

¹⁹ Çetince Akçaşan sözlüğüne göre yeni doğmuş kuzuyu otlatma. (Facebook)

Çorum’da ve Narlıca’da kadın-erkek arasında haber taşıma, iletme görevini üstlenen ve bazen karşılığında ufak tefek para ve hediye alan çoğu zaman yaşça geçkin kadınlar bulunmaktadır. Bu kadınlara “*cadı kari*” diye hitap edilmekte, genellikle erkeğin isteği doğrultusunda kadınları ikna etmek için uğraşmaktadırlar (Tahir, 2006: 278).

Erkekler arasında günlük konuşmada yapılan şakalaşmalar genellikle bel altı espriler içermektedir. Sülük Bey, kasabaya indiğinde geniş çevresi ile sağda solda gördüğü tanıdıklarına “*uçkur iş*” leriyle ilgili takılmaktadır (Tahir, 2015b: 45).

7.2.15. Eşkialık

Ömer Efendi, yayladaki çobanı Hanefi sayesinde ve aracılığı ile Eşkıya Kördede’ye civarda olanlara dair bilgiler vermekte, Kördede ise Ömer Efendi’ye aşar ekinini almasında ve faizli borçlarını toplanmasında çiftçinin gözünü korkutmakta, gerekirse zor kullanmaktadır. Aynı zamanda yayladaki hayvancılık ürünleri ise Kördede’nin adamlarını beslemektedir (Tahir, 2015a: 254; Tahir, 2006: 47). Yaylaya Abuzer’in çıkması sonrası, Kör Dede’nin yerine Musa Çavuş geçmiştir. Musa Çavuş Abuzer’le danışıklı bir eşkıyadır. Eşkıya, dilediğinde köylüyü haraca bağlayabilmektedir. Musa Çavuş da adamını gönderip Narlıcalılardan taleplerde bulunmuştur (Tahir, 2006: 221, 228).

Meşruiyetin ilanından sonra, Cevdey Bey’e göre dağdaki eşkıya, “*köylünün hükümete güvenmemesi*” nedeni ile korku yaratmaktadır (Tahir, 2015a: 323). Ona göre eşkıya ile mücadele edecek, “*İstibdat devrinden kalma zaptiye ise eşkıya’dan farksız*” dır. Hatta eşkıyaya cephane satmaktadır. Bu nedenle Abuzer’e silah verilmektedir (Tahir, 2015a: 323).

Köylüler, Cumhuriyet’in ilanından sonra “*Gazi Paşa çağıyla*” beraber eşkıyalığın bittiğini ve dağda, çalı diplerinde bulunan “*adam soyan*” kopuk takımının kalmadığını düşünmektedirler (Tahir, 2015b: 5, 6, 393). Cumhuriyet sonrası, idari otoritenin sağlanmasıyla Eşkıya Musa Çavuş da asılmıştır (Tahir, 2015b: 30). Atınları ise beraber çalıştığı Kara Abuzer’e kalmıştır (Tahir, 2015b: 142).

7.2.16. Sağlık / Sağaltım

Hastalıkların teşhis ve tedavisinde sağlık kurumlarının yetersizliği ile ezbere çözümler uygulanmaktadır. Hastalığın nedenleri ya da ne olduğundan ziyade semptomatik sonucu olan sıtma tutmasına çare aranmaktadır. Abuzer'in ailesinden olan yaşlı kadın hastalandığında Kırkor Efendi'den alınan Sulfato ve Uzun İmam'ın muskaları denenmiştir (Tahir, 2015a: 235; Tahir, 2015a: 258; Tahir, 2006: 258). Kusturmakla rahatlatmak için “*sarımsaklı sirke*” içirmek, dualı pamuk ipliği ile sıtmaları bağlamak, sıtma ocağından muskalar getirtmek, uygulanan bir başka yöntemlerdir (Tahir, 2015a: 153, 262).

Köylerde sağaltımla yeri gelince berberler de ilgilenmektedir. Berberlik yapan Rıza Onbaşı, Ahmet'in sesinden “*karaçıban*” diye ifade edilen frengi hastalığını anlamış, tedavi amaçlı ziftli merhem vermiştir. Hatta bu hastalık, Ahmet'in “*Samsun'da arada bir kötü karılara*” gitmesiyle ilişkilendirilmiştir (Tahir, 2006: 12).

Kerim'in çok ağlayan bir bebek olması nedeniyle yapılanlara bakıldığında, Narlıca'da ağlayan bebekleri susturmak için afyon kaynatıp suyunu içirmek, denenmiş otları vermek, ateşe esrar topu atıp çocuğu dumanına tutmak gibi yöntemler uygulandığı görülmektedir (Tahir, 2006: 39).

Birinci Dünya Savaşı ve sonrası Kerim, tifoya yakalanması nedeniyle uzun süre hastanede yatmış ama zor dönemlerde yaşanan yokluk nedeniyle hastanelerde artık üç beş kişi bir yatakta yatar, ölenlerin bedenleri bile günlerce kaldıkları yerden kaldırılamaz olmuştur. Kerim hastane çalışanına para vererek aklıktan kurtulmuştur ama para verdikleri de “*ne getirdilerse kendilerine iki ayırdılar*” diye ifade etmektedir (Tahir, 2006: 168-169). “*Büyük Mal*”da Civanşah'ın Sülük tarafından vurulması nedeniyle yatırıldığı hastanenin koşullarının daha iyi olduğu görülmektedir. Civanşah, durumu hafif olsa da hastanede tutulmaktadır. Ama hala, hastaya iyi bakılması için hastane personeline rüşvet verilmesi gerektiği düşünülmektedir (Tahir, 2015b: 424, 430).

Sülük'ün Zülfü'yle paylaştığı üzere erkekliğe ilişkin olması gerekenler de cinsel aktiflik önem taşımaktadır. Sülük, bunu açıkça ifade edemese de karısı Nefise'ye yetersizliği nedeniyle Marazlı Derviş'in hazırladığı bitkisel bir karışım

olan *amber macunu*’nu denemek için köylünün dedikodusundan çekindiğinden Zülfü’den para karşılığında gidip almasını rica etmiştir (Tahir, 2015b: 213).

Çorum’da hastalıkların altında metafizik nedenler arandığı görülmektedir. Sara hastası olan Toprak Hatun’un nöbetleri “*cin çarpması*” na yorulmaktadır. Hatta kadının bunca yıldır hiçbir erkekle ilişkisinin olmaması dul kalması ve sinirli halleri bu durumla ilişkilendirip bir cinle evli olmasına bağlanmaktadır (Tahir, 2015b: 374-375).

7.2.17. Köylülük

Deli Elvan, aslında Elaziz ve Kayseri’de alemlere kadın götüren biri olan ve kendisini farklı tanıtarak herkesi aldatan Abuzer ve ailesi için, iyi ki Çorum’a geldiklerini, Çorumlunun gurbete gelenleri sevdiğini: “...kendimize hayrımız dokunmaz, ama garipleri severiz...” diyerek ifade etmektedir (Tahir, 2015a: 79, 127).

7.2.18. Tabakalaşma

Çorum’da özellikle Mültezim, Ayan, İmam-Kadı, Eşkîya’nın sözünün geçtiği ve geride kalan halkın etkin gördükleri bu kişileri kabullenmesi durumları söz konusudur. Feodal bir ağalıktan söz edilememektedir fakat mültezim halktan aldıkları ile kendine bir zenginlik oluşturmuş ve halkı da kendine ayrıca borçlandırmıştır.

Çorum’da sözü geçen eski hanedan aileleri bulunmakta halk onlara saygı duymaktadır. Çakır Kahyalar gibi bir diğer aile ise Madanoğlu’dur. Abuzer’in Sülük Efendi köylüyle kendine güvenen bir şekilde konuşurken Madanoğlu’na gelince “*esip gürleyemediği, lafın altında kaldığı*” görülmektedir (Tahir, 2015b: 56).

Eski ve bilinen aile olmanın yanı sıra ailenin saygınlığını mal varlığı da oluşturmaktadır. Çakır Kahyaların Kenan’ın, mültezim ailesinin oğlu olarak sahip olduğu saygınlık servetlerini kumarda kaybetmesiyle azalmış, Çorum’un dışından sefil bir şekilde Narlıca’ya gelen ama sonradan Emey Hanım’ın da Kenan üzerindeki etkisiyle Yediçınar Yaylasına çıkan Abuzer’in ailesinin Kenan’dan aldıklarıyla

Sülük, “*yayla padişahı*” ve “*ağa*” olarak görülmeye başlanmıştır. İki taraf da birbirlerini bildikleri haliyle küçümsemektedir ve sonradan da servetlerinin üzerine çeşitli yollarla eklemeler yapmalarıyla artık kasaba iki aileye dar gelmeye başlamış varlıkları nedeniyle karşılıklı çatışmalar baş göstermiştir (Tahir, 2015b: 23, 148).

Ağa eşlerinin sahip oldukları altın ve paralar da onları diğer köylü kadınlardan ayırmaktadır. Marazlı Derviş’in karısı Cennet; Kenan Ağa’nın karılarının varyetli hallerini; “...*giyimlerini kuşamlarını...Dizi dizi altınlarını...Düğünlerde, kınalarda, hamam muhabbetlerinde çengi kadınlara soktukları bahşışleri...*” içten içe kıskanmaktadır (Tahir, 2015b: 323).

Kadınlar ve erkeklerin farklılığına yönelik ifadelerle rastlanmaktadır. Sülük’e göre; oğlan evlat iyidir, çünkü eğer hayırlı evlatsa yaşlandığında destek olabilmekte, işleri çekip çevirebilmektedir. Kız evlat ise, eğer güzelse iyi bir başlık karşılığında erkenden evlendirilebilir. Her ne kadar yaşı küçük olan kızı başına gelecekleri bilerek yabancıya vermek zor olsa da;

“...*kız kısmı babasının öcünü alır ki, bütün silsilesi erkeklerin bile öcünü güzelce alır. Çünkü gerdek gecesinden sonra belası damat olacak avanağın boynunadır kız kısmının!...Komşılardan körpe horozlarından koruyacak...Fazladan sıkıca doyuracak ki yabanın itlerini görmesiyle...kuyruğu kaldırarak seğirtmesin...*” (Tahir, 2015b: 217).

Sülük’ün Çerkez karısı, hamile kaldığında, insanların “...*oğlan çocuğun olmazsa değeri yok...*” ifadeleri nedeni ile oğlan çocuk doğurabilmek için Günah Bibi tarafından kandırılarak fesindeki, boynundaki altınlarla bedelini ödediği karışımı içmesiyle hayatını kaybetmiştir (Tahir, 2015b: 219).

Kadınlar erkeklerin ifadelerinde hiçe sayılmaktadırlar. Sülük, yeni evlendiği karısı Nefise sorulduğunda, “...*karıyı adamdan saymak bizim zagonda yoktur. Baktım canımı sıkmakta gösterdim mi şu elimin tersini...*” ifadesini kullanmaktadır (Tahir, 2015b: 221).

Çorum’da göçmenler yerli halktan kopuk ve kendi içlerinde bir yaşam sürmektedirler. Üçüncü Ordu Göçmenleri çadırlarıyla Çorum’a ilk geldiklerinde sefil ve aç halleriyle “*Çingen*” olarak Çorumlu tarafından korkulu ve ayırıcı bir bakışa maruz kalmışlardır. Mecitözü’ne çadırlarını kurduklarında Abuzer ve ailesinin ilk geldiği zamandaki gibi Uzun İmam Nurettin tarafından sorguya çekilmişlerdir. Abuzer ve ailesiyle ortak bağlar taşıyor olması nedeniyle Abuzer’in soyu olarak

görülmüşlerdir. Çorumlu da bu fakir göçmenlere yardım elini uzatmıştır. Göçmenler bir süre sonra Ermenilerden kalan evlere yerleşmişler ve geri döneceklerini düşündükleri için bu evleri önce kötü kullanmışlar (döşeme tahtalarını, kapıları, sedirleri söküp yakmak gibi) sonra bu evleri kendilerine göre düzenlemişler. Bu mahalle bir süre sonra göçmen mahallesine dönüşmüştür (Tahir, 2015b: 351-354). Başta kırk dört evden oluşan “göçmen mahallesi” on yılda altmış eve kadar çıkmıştır; dar ve sıkışık sokaklardan oluşan mahalle kendi içinde kapalı bir bölge haline gelmiştir (Tahir, 2015b: 355). Hayvan satıcılığı, çerçicilik, navlunculuk gibi işleri ele almışlardır. Gözüpek ve hesaba yatkındırlar. Sonraları, hayvan hırsızlığı, kaçakçılık, esrar- afyon ticareti, silah satışı gibi kanunsuz işler yapmaya başlamışlardır. Göçmenler Çorum’da birbirlerini korumakta, çevreye de “*ürküntü salmakta*”dırlar. Ama kendi içlerinde de bireysel çıkarlarını gözetmektedirler (Tahir, 2015b: 356). Göçmenlerin “*beylerbeyi*” hayattayken Abuzer ölünce yerine Sülük geçmiştir. Tabi burada Emey’in etkisi söz konusudur. Abuzer ve ailesi göçmenlere yardım etmekte, koruyup kollamakta, çocuklarını okutmakta; göçmenler ise Abuzer ve ailesinin yasadışı işlerini yapmakta, onlara arka çıkmaktadırlar. “*Sülük Bey’in giderek Yayla Padişahı olması, göçmenlere karşı hükümet gücünü, Çorum hükümetindekilere karşı da göçmen dayanışmasını başarılı kullanabilmesindendi*” (Tahir, 2015b: 357, 360). Göçmenler, Sülük Bey’in “*Atatürk’e suikast karalamasına*” maruz kalmasında bu işten sorumlu gördükleri Kenan’a ortak kin beslemişler; Sülük Kenan’ın kızı Nefise ile evlendiğinde kını unutup haftalarca “*davul dümbelek dövdirüp bayram etmişlerdir*” (Tahir, 2015b: 357). Sülük Bey’in ölümünden sonra da haftalarca yas tutmuşlar, Kenan’ı ve Çerkezleri suçlu görmüşlerdir (Tahir, 2015b: 360). Onların gözaltından salınması sonucunda oluşan öfke ile başta göçmen kadınlar olmak üzere toplanıp “*karıbasını*” isyanı ile valiliğe yürümüşlerdir (Tahir, 2015b: 388-393). Erkekler ve sonradan Toprak Hatun dışındaki diğer kadınlar Sülük’ün ölümünden sonra artık kendilerine bir fayda gelmeyeceğini gördüğü Abuzer’in ailesini aralamaktan vazgeçmişlerdir. Toprak Hatun göçmenler için; “*Kırk yıl sırtında taşı, bir gün bir yere indir, senden kötüsü yok...*” diyerek bu durumu belirtmektedir (Tahir, 2015b: 456).

Göçmenler geçimlerini kanundışı işlerle sağlamaları nedeniyle baskınlar için tedbirlidirler. Kaçakçılık mallarını, esrarı, afyonu ve silahları oldukça gizli yerlere

saklamaktadırlar. Ama Kenan'ın kendisinin göçmenlerce vurulacağı korkusu ile yaptığı şikayet sonucunda yapılan baskın, öncekilerden farklı olmuş vesikasız hayvanlar da dahil neleri varsa el konulmuştur (Tahir, 2015b: 437-440). İmam'ın evi bile arandığı halde, ki bu durum Osmanlı Zagonu değil Gazi Paşa Zagonuna yorulmuştur, bilgiyi verenin Civanşah olması nedeniyle Toprak Hatun'un evi aranmamıştır (Tahir, 2015b: 441, 447). Nitekim Emey, Kenan'ı öldürürken Toprak Hatun'un evinde kalan silahları kullanmıştır (Tahir, 2015b:458-459, 466).

Cevdet Bey ve Seyfettin Bey üzerinden İttihat ve Terakki ile Jön Türklerin yaklaşımı okunmaktadır.

7.2.19. Değerlendirme

“*Yediçınar Yaylası*”, “*Köyün Kamburu*” ve “*Büyük Mal*”dan oluşan üçlemesi Osmanlı İmparatorluğu Tanzimat döneminden başlayıp 1937 yılına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Çorumlu, merkezde olanlar hakkında bilgiyi söylentilerle öğrenebilmektedir. Senedi’i İttifakla ayanlara Tanzimat Fermanı ile gayrimüslümlere verilen haklar halk tarafından yüce bir güç olarak görülen Padişahın ödünleri olarak karşılanmakta ve şaşkınlık uyandırmaktadır. Aslında, İstanbul’da yönetim kademesinde olanlar, çok da anlamdırlanamamaktadır. Osmanlı’ya duyulan büyük saygı gereğince Osmanlı’nın ya da padişahın karşısında olduğunu düşündükleri kişilere tepkilidirler. Ülkede şeriat ve hürriyet yanlıları iki farklı siyaset yürütmekte olup, halk ise uzun yıllardır oluşmuş olan alışkanlığa ve geleneğe bağlı olarak devam etmektedir. Aslında halk bir siyaset benimsemekten uzaktır. Tahtta bir padişah oturmakta ve değişse bile padişaha ve sonradan padişah gibi gördükleri Gazi Paşa’ya korkuyla karışık, biat duymaktadırlar. Halkın memleket meseleleriyle en fazla ilgilenmeleri, doğrudan kendilerini etkilediği zamanlardır. Seferberlik dönemi, askere gitmekten kaçınılmaktadır. Milli Mücadelede, asker gidebilecek tüm erkekler köylerden toplanılmaktadır. Asker olmamak için molla olup medreseye sığınanların ve köyde saklananların yanı sıra bedel ödeyen ya da engel raporu çıkaran ağa çocukları bulunmaktadır.

Çorum’da kaçakçılık işleri bir kesimin gelir kaynağıdır. Buna esrar ve afyon işi de eklenmektedir. Hali vakti yerinde olan ağa diye hitap edilenlerin servetlerinin

önemli bir bölümü kaçakçılığa dayanmaktadır. Özellikle göçmen mahallesi kaçakçılığın yuvası haline gelmiştir.

Çorum'da ağalar, çıkarları için resmi kurumların malzeme ihtiyaçlarını karşılayarak; kilit makamlarda bulunan memurları rüşvet, kadın veya kumarla kendi taraflarında tutarak nüfuz sahibi olmakta, onlara istediklerini yaptırabilmektedirler. Cumhuriyetin ilanından sonra olan yapılan köklü değişiklikler ve yeni düzenlemeler artık daha düzenli bir devlet yapısı getirmektedir. Bu yeni düzenin memurları, banka görevlileri ve güvenlik güçleri alışlageldiği gibi ahabap çavuş ilişkileriyle işleri yürütmemekte, kanuna uygun hareket etmektedirler. Ayrıca, Cumhuriyet ve Atatürk için tehdit oluşturacak durumlarda, isyana karışanlara göz açtırılmamaktadır.

Osmanlı Devletinde din adamı, mültezim, ayan ve eşkıyanın birbirleriyle karşılıklı çıkara dayanan bir ilişkisi mevcuttur. Halktan kopardıklarıyla beslenen ve zenginleşen bu konumda bulunan kişiler değişse de durum hep aynıdır. İltizam ya da ayanlığın yönetim kademesinde yapılan yeni düzenlemelerle sekteye uğrama olasılığı gelişse de durum değişmemiştir. Meşrutiyetin ilanı ile İttihat ve Terakki de din adamlarının, ağaların halkın üstündeki gücünü bilmekte ve onlardan da destek almaktadır.

Köylerde ise muhtar, imam ve ağalar sözü geçen kişilerdir. Köyler dayanışmanın, bir o kadar da dedikodunun ve gizli ilişkilerin olduğu küçük yapılardır. Narlıca da diğer köyler gibi Seferberlik dönemi zor zamanlar yaşamıştır. Köydeki erkeklerin çoğu asker olarak cepheye gitmiştir. Köydeki günlük işler, tarla işleri kadınlara kalmıştır. Köylünün belini büken diğer durumlar ise yol parası ve vergilerdir. Devlet görevlisi olan tahsildarlar için yoksul köylüden bu paraları toplamak çok da kolay olmamaktadır.

Ziraat Bankası; köylüye ve çiftçiye kredi imkanı sağlamaktadır. Kredi çekmesinde variyet sahibi ağaların kefil olması köylüyü bir kez daha ağaya mecbur kılmaktadır.

Cumhuriyetin bir diğer yeniliği de halkı kültür ve sanata alıştırmak için kurulan Halkevleri'dir. Halkevlerinden halkın tiyatro yapabildiği yer olarak söz edilmektedir.

Bölgenin ve dönemin aile özelliklerine bakıldığında, birden fazla kadınla resmi olmayan evliliklere sık rastlanmaktadır. Ayrıca kadın ya da erkeklerin evli

oldukları kişiler dışında yasak ilişkileri de mevcuttur. Bu durum özellikle köyde dedikoduların olmasına da neden olmaktadır. Maddiyatın artması da bu duruma imkan vermektedir. Aile içi şiddet kabullenilmiştir.

Narlıcalılar için kent; büyüklüğü, kalabalığı ve bilinmezliği nedeniyle korku vericidir. Kenti çalışma amaçlı, “*gurbet*” olarak görmektedirler. Köylülere göre İstanbul’da yaşayan kadın ve erkekler, köylülere benzememektedirler. Narlıca’daki köylüler Çorum’a pazarda ürün satmak için, erkekleri ise meyhaneye ya da para karşılığı kadınlarla beraber olmak için gitmektedirler.

Çorum civarında meşru gelir kaynağı tarım ve hayvancılık iken yasadışı gelir kaynağı ise kaçakçılıktır. Tarımda ortakçılık görülmekte ya da gündelikçiler çalıştırılabilmektedir. Köylüler kendi geçimlik üretimini yapıp bir kısmını pazarda satarken; ağalar büyük tarlalara ve sürülere sahiptir. Mülkiyet, nüfuz da sağlamaktadır. Bu durum Abuzer’in yıllar önce ailesiyle perişan bir halde köye geldiğinde köylüler tarafından ona gösterilen tavırla Kenan Efendi sayesinde Yediçinar Yaylasına çıktıktan yıllar sonra edindiği mal ve mülkle kazandığı saygı ve itibarda izlenilmektedir. Variyetli ailelerin atları soylu, silahları çok ve kadınları altınlarla gösterişlidir. Köydeki tek esnaf Çalık Kerim’in kurduğu çerçici dükkanındır. Çorum’da küçük ve büyük ticaretle uğraşan Kırkor Efendi’nin Ermeni olaylarında öldürülmesi sonucu mal varlığı Kenan Efendi’ye kalmıştır.

Köyde birikimler, altınla yapılmaktadır. Özellikle kadınların çoğu altına çok düşkündürler. Altını sakladıkları gibi feslerine ve boyunlarına takmaktadırlar. Altın, erkeklerin kadınları etkilemek için de bilhassa kullandıkları bir hediyedir.

Çorum’da eğlence amaçlı erkeklikle ilişkilendirilen cirit oyunları yapılmakta, erkekler arasında aşıklara bağlama eşliğinde türküler söylenilmektedir. Bunların dışında düğünler, köylünün en önemli eğlenceleridir. Gölge oyunu ve masal anlatıcılığı, Narlıca’da çok bilinmese de Çorum civarında halkı eğlendirmek amaçlı olarak oynatılmaktadır.

Çorum’da toplumsal cinsiyet rollerinin etkisi çok keskin ve güçlüdür. Erkeklik ve kadınlık rollerine göre beklentiler, sosyal hayatı şekillendirmektedir. Erkek ve kadın cinselliği, arzuları, gösterişli ve abartılı bir anlatımla yapılmıştır. Amaca ulaşmak için cinsel zafiyetlerin kullanıldığı durumlar görülmektedir. Kadın ve erkekten cinsiyet rollerinin dışında yaşananlar gizlilik içinde kalmaktadır. Cinsel

tercih ve yönelimlerin heteroseksüellik ve tek eşlilik kalıplarının dışına çıktığı durumlar da oldukça fazladır; söylenti ile bilinse bile yüze çıkmamaktadır. Evlilik yaşı oldukça düşüktür.

Dine ve din adamlarına saygı yüksektir. Din adamı din dışında çoğu konuda da güvenilen ve danışılan kişidir. Din adamının bu güveni istismarına rastlanmaktadır. Köylüde mevcut batıl inançların etkisiyle muskalar yazmak ve dualar etmek için halktan paralar toplamakta Kuran öğrenmeye gelen küçük kız çocuklarını taciz etmektedir. Dini eğitim öncelikli eğitimidir. Dini eğitim Çorum’da da medresede sürdürülmektedir. Sessine aklına güvenilenler medreseye imam olarak yetişmek üzere gönderilmektedir. Medresedeki molla öğrencilerin ise alkol, sigara, afyon, esrar kullanımı, hırsızlığı, aynı ya da farklı cinsiyetten ilişkileri, kavgacılıkları aldıkları dini eğitimle çelişkili bir tablo sergilemektedir. Medreseye öğrencilerin ihtiyaçları, yemeği ve geçimi için verilen paraları idarecilerin kendi zevkleri için harcaması nedeniyle mollalar para kazanmanın türlü yollarını aramaktadırlar.

Bölge halkını oluşturan erkeklerin tütün tüketimi fazladır. Neredeyse bütün erkekler sigara içmektedir. Ayrıca şarap tüketimi de yaygın olup bireysel sivil silahlanmaya rastlanmaktadır. Özellikle “ağa” kesimi silah taşımayı tercih etmektedirler. Silah taşımak güvenliğin yanı sıra gösteriş içindir.

Kemal Tahir üçlemede yer alan alan mücadelesini “*Abdulhamit istibdadından ve Birinci Dünya Savaşı şartlarından faydalanılarak ağa olmuş iki insanının Cumhuriyet şartları içinde nasıl gittikçe zenginleşerek bir kasabaya sığmaz hale gelip çarpıştıklarını ve birbirlerini yediklerini göstermektedir*” diye ifade etmektedir (Tahir, 2016b: 63).

Kemal Tahir, “*Köyün Kamburu*” nu Türk insanının gerek gerçekte gerek iç dünyasında hangi baskılara maruz kalarak davranış geliştirdiklerini, karanlık taraflarını aydınlatmak ve bu davranışlara yeni bir anlam üretebilmek için yazdığını, buna gayret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca, onun için tarihte belli bir zaman diliminde ve belli bir çevrede bu şekilde davranabilen bir insanın karşısında diğerlerinin gerçek davranışlarını nasıl olabileceğini keşfetmeye çalıştığını ifade etmektedir (Tahir, 2016c: 10, 13). Kemal Tahir’ göre roman, insana insanı anlatan, ayın görülmeyen öteki yüzü gibi insanın da diğer yüzüne ışık tutan bir sanat dalıdır (Tahir, 2016c: 34). İnsana insanı ve kendisini açmaktadır (Tahir, 2016c: 105).

Kemal Tahir'e göre romanda cinsellik, ihtirasların çıkmazının neden olduğu dramla ilgilidir. Bu ihtiraslarda da cinsel itilimler önemli ölçüde etkilidir. Cinsel istek canlıdır ve ağır bastığı durumlara da rastlanır. Gerçekçi romanda bunu daraltmak Kemal Tahir' göre "*kısırlığa*" yol açmaktadır (Tahir, 2016c: 118). Yani gerçekçiliğe gölge düşürmekten başka bir şey değildir.

Kemal Tahir'e göre kişilerin sosyo-ekonomik durumları doğrudan yer almasa bile mutlaka romanda yer etmektedir. Roman kişileri, sosyo-ekonomik durumları ve ilgili olarak davranışları dışında var olamazlar. Çünkü gerçek hayatta da bu böyledir (Tahir, 2016c: 124).

Kemal Tahir, Yediçınar Yaylası için senaryo notlarında Kenan'ı Kahyaların Ömer'in oğlu değil yeğeni olarak tanıtmaktadır. Ayrıca; Abuzer ve ailesinin gelişi, Kenan'ın Arap atına hayranlığı ve satın alışı, ve ahıra bağlayışı, Emey'in Kenan'ı etkilemesi Gavur Ali'nin planı ve kumpası olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2016d: 292-311). Sonucunda Abuzer ve ailesi Yediçınar Yaylasına çıkmış ve zamanla Abuzer'in oğlu Sülük, aslında Emey'in gücü ile "*yayla padişahlığı*" na yükselmiştir. Her ne kadar Yayla Padişahı olarak anılan Sülük olsa da, aslında bu sermayeyi oluşturan, düzenleyen ve yöneten Emey'dir. Bunu herkes bilse de gizli bir sözleşme gibi yok sayılmaktadır.

7.3. RAHMET YOLLARI KESTİ

"*Rahmet Yolları Kesti*", Cumhuriyet sonrası, Sungurlu'da halk arasında konuşulandan anlaşıldığı üzere; Atatürk'ün ölümünden önceki dönemi kapsayan ve konusu "*Eşkiyalık*" olan eserdir (Tahir, 2017: 341). Olay, Çorum-Sungurlu ve köyleri elli hanelik Kulveren, altmış sekiz hanelik Kızıloluk, yüz hanelik Sarıca ile Yüksekoluk'ta geçmektedir. Konusunu köylünün eşkiyaya bakışı ve destansılaşan eşkiyalığın asıl yüzü oluşturmaktadır.

Roman, "Nam Uğruna" isimli birinci bölüm, "*Plan*" isimli ikinci bölüm, "*Çamur*" isimli üçüncü bölüm ve alt bölümlerinden oluşmaktadır.

Romanda başlıca karakterler; Maraz Ali, Uzun İskender, Katır Adil, Zeynel, Çerçici Süleyman ve Kasım Dede'dir. Eşkiyaya köylünün bakışı; Çerçi Süleyman'ın eşkiyalığa hayranlık duyan on altı yaşındaki hizmetkarı gözü kara

Maraz Ali'nin yaklaşımında yansıtılmaktadır. Halkın korktuğu, saydığı, sığındığı eşkıyanın insanüstü halinin, methiyelerle dolu masallardan çıkıp gerçeğe dönüşüp ete kemiğe bürününce aslında mevcut varlığından çok “*nam*”ına dayandığı gözler önüne serilmektedir. Nam, cesaret ve yiğitlikten önce gelmektedir. Haberleşme kanallarının gerçek bilgiye dayalı yollardan çok söylentiden ibaret olduğu zamanın köylü toplumu, aslında olandan çok anlatınla yetinmektedir. Eşkiyalık, devletin kapsayıcılığının zayıfladığı noktada kendine yer bulmaktadır. Cumhuriyetle beraber devlet mekanizmalarının daha düzenli bir şekilde kurumlaşması ve suçla mücadelede kararlı tutum eşkıyaların toplum üzerindeki güdümlü gücünü azaltmaktadır.

Roman, Kulveren köylü yoksul Bektaş Emmi'nin Maraz Ali'yle karşılaşması ve onun elindeki silahın gücünü tıpkı bir eşkıya gibi Bektaş Emmi'yi korkutarak denemesi ile başlamaktadır.

7.3.1. Köylünün Devlete Bakışı

Milli Mücadele dönemi Kuvayi Milliye'den sonra eşkıya için af çıkmış, eşkıyaların teslim olması durumunda ceza almayacakları duyurulmuştur. Bu af eşkıya çetesinde bulunanlar silahlarıyla teslim olmuşlar, kendine yeni hayat kurmak ve çiftlik almak isteyen Kavlak Ali ise tuzağa düşürülerek tutuklanmıştır. Uzun İskender, durumu “*Osmanlı'da kahpeliği*” olarak görmektedir; ayrıca, af için “... yararlığı olsa hükümet hiç verir mi?...” diye düşünmektedir ki bu durum devlete olan güveninde zayıflık belirtisidir (Tahir, 2017: 31-35).

7.3.2. İdari İşler/Köy İşleri

Kulveren ve komşu köylerinin koruları bulunmakta olup bu korulardan ağaç kesmek heyet kararınca yasaktır. Hatta bu durumun köyler arası çatışmaya ve kavgaya neden olduğu okunmaktadır (Tahir, 2017: 2, 15). Köyü ve koruyu koruma amaçlı olarak köylüler tarafından korucu tutulabilmektedir (Tahir, 2017: 19).

Yunan savaşı seferberliğinde köylerden askere götürmek için erkekleri toplamışlardır. Erkeklerden savaşta ölenler bulunmakta olup, Maraz Ali'nin babası da

savaşa asker olarak gidip ölenlerdendir (Tahir, 2017: 3). Ayrıca “*insan kırımı*” olarak ifade edilen savaşa gidenlerden kaçanlar da mevcuttur (Tahir, 2017: 10, 11).

Kasabada dilekçe yazmak işine bakan dilekçeciler bulunmaktadır. İstidacı Bilal Efendi, halkın maruzatını devlet kanallarına ileten dilekçeler yazabildiği gibi, bir kişi hakkından “*silah tedariği ve soygun hazırlığı*” gibi aslı olan ya da olmayan suçlamalar içeren dilekçelerle de istedikleri kişinin başına kurnazca işler açabilmektedir (Tahir, 2017: 40-41). Ona göre; “*dilekçe yazmak*”, artık istenilen kişiyi zorda bırakmak için muska ve silahtan daha etkili bir güçtür (Tahir, 2017: 40). Öyle ki; Uzun İskender’e göre İstidacı Bilal Efendi’nin dükkanı “*fesat yuvası*” ndan başka bir şey değildir (Tahir, 2017: 42).

Devletten söz ederken “Osmanlı” olarak hitap etmek alışkanlık halidir. İstidacı Bilal Efendi, “*Osmanlı fermanı*” sözüne; “*...Mustafa Kemal Paşa bu memlekette padişah mı kodu?...Padişah fermanlarının battal edilmesi ne zamanın işi?*” diyerek tepki göstermektedir (Tahir, 2017: 52).

Çorum’un idari yapısındaki değişikliklerle vilayet olmadan önce mutassarıf yetkili kişiyken vilayet olmasıyla devlet temsilcisi vali olmuştur (Tahir, 2017: 64).

Sungurlu’da Çarşamba günleri köylülerin alışveriş yaptıkları “*sultan pazarı*” kurulmaktadır (Tahir, 2017: 79, 103). Köylüler pazara; yağ-yumurta, ekin ve çerçi Süleyman’ın yaptığı gibi hayvan satmaya ve almaya gelmektedirler (Tahir, 2017: 81). Ayrıca pazarda kumar oynatanlar da vardır (Tahir, 2017: 81). Hükümet konağına resmi işleri için gelenler “*dairede kağıdı olanlar*”, tüccar dükkanlarının camekanlarının önünde sıralananlar, köşede güneşlenen kadınlar ve fakirlerin yanı sıra tika basa dolu belediye kahvehanesi Sungurlu kaza merkezinin manzaralarını oluşturmaktadır (Tahir, 2017: 81-82).

Köylü tam olarak bilmese de idari bir düzen için oluşturulan köy kanunun farkındadır

7.3.3. Aile

Erkeğin birden fazla kadınla evlenebildiği “*kuma getirme*” durumu okunmaktadır (Tahir, 2017: 23). Üç karısı olan Çerçi Süleyman’ın, evlenebilmenin ölçütünün; “*iskemleye oturunca ayaklarının yere değmesi, göğsüne*

çarpınca arka üstü düşmemesi” olduğu ifadesinden çıkarımla evlilik yaşı düşüktür (Tahir, 2017: 38, 86). Çerçi Süleyman’ın evlenmeyi düşündüğü Sarıca Muhtarının kızı “*Gülbeniz*”in yaşı ise on üç ya da on dördtür (Tahir, 2017: 87, 105).

7.3.4. Köy-Kent Çelişkisi

Tütün içmek, erkeklere özel bir alışkanlık olarak görülmektedir. Kuru Zeynel kadının sigara içmesini, “*Ankara’nın mebus karıları*” ile bir tutmaktadır (Tahir, 2017: 145). Ayrıca Adil’e göre, şehir kadınlarını köy kadınlarından ayıran bir diğer özellik ise “*nezaketten anlama*” larıdır (Tahir, 2017: 166).

7.3.5. Üretim/Geçim

Çorum ve civarında buğday tarımı yapılmakta olup Nisan yağmuru köylü için, “*rahmet*” den de ziyade “*buğday*” yağmurudur (Tahir, 2017: 1).

Para değeri olarak, buğdayın kilosu iki kuruş, yirmi yumurta beş kuruştur. Hayvancılık ve tarımla uğraşan orta halli bir köylü, bir yıl boyunca tüm aile fertleriyle bir yıl çalışsa on lira kazanabilmektedir (Tahir, 2017: 206).

7.3.6. Kültür

Halkın yaşayışına dair önemli olaylar, aşıkların türkülerine söz olmaktadır. Türkülerde anlatılanlar ise doğruyu ifade etmektedir (Tahir, 2017: 21). Türkü yakılması, yiğitliğin namını pekiştirebildiği gibi zor durumları da dilden dile taşımaktadır (Tahir, 2017: 22).

7.3.7. Tören Ve Ritüeller

Erkeklerin bir araya gelip oluşturdukları içkili sohbetlerine eskiden, yeniden, olmuştan ve önemli olaylardan bilgiler veren türküler yakan aşıklar da davet edilmektedir (Tahir, 2017: 48, 55, 59-61, 76, 224). Aşık Niyazi de bu aşıklardan

biridir, bu tip eğlencelerin kavgayla sonuçlandığına sık rastlamaktadır (Tahir, 2017: 58).

7.3.8. Toplumsal Cinsiyet

Kocası ölen kadın için “*dul kalmak*” zor bir hayatı beraberinde getirmektedir. Maraz Ali’nin annesi, kocası savaşta öldükten sonra; köylü tarafından; “...*köy yerinde bir dul karı, fazladan bir de fukara oğlan olsa yetişebilir mi?*” diye düşünülmekte, Ali’nin zayıf ve çelimsiz olmasının bir nedenini de annesinin onu tek başına bir kadın olarak yetiştirmesine bağlanmaktadır (Tahir, 2017: 3).

Eşkiyaların kahramanlık anlatılarında onları kahramanlaştırırken “*erkeklik*” leri de ön plana çıkmaktadır. Erkeklik, yiğitlikle eştir. Bu erkeklik yakıştırmalarında abartmaya ve hatta yalanlara da sık rastlanmaktadır; “*Yürekli dedim ya şöyle anla: Makineli tüfeği yüzüne sıksalar gülerек üstüne giden bir yiğit...*” (Tahir, 2017: 63, 65). Kayseri’de bedesten mallarını yağmalayan ve fakirlere dağıtan Eşkîya Çöllo, “*hırsız*” değil “*erkek*” olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2017: 21). Ayrıca Özellikle eşkiya kesiminde olmak üzere erkeklerin arasında kumar ve şarap da yiğitliğin göstergesi sayıldığı okunmaktadır (Tahir, 2017: 93, 130, 166).

Silah taşımak da erkeklikle ilişkili olarak görülmektedir. Uzun İskender, erkek kısmına “*silahın şart*” olduğunu düşünmektedir (Tahir, 2017: 27).

Çorum’da bulunan Yanığın Hanım’ın evi bir genelevdir. Kasabada ve köydeki erkekler gitsin gitmesin genellikle bu evi bilmektedirler. Bu işle uğraşan İbrahim Efendi, yoksulluk nedeniyle, köylülerin bu eve olan ödemelerini de diğer birçok ödemelerindeki gibi veresiye yazdırıp harmanda ödemek için söz verdiklerini ifade etmektedir (Tahir, 2017: 44).

7.3.9. Din

Roman daha çok Sungurlu civarındaki alevi köylerinde geçmekte olup, yoksul bir köylü olan Bektaş Emmi tarafından Alevilerde saygın, sözü geçer din adamları olan “*dede*” lere ve Aleviliğe saygının kalmadığı ifade etmektedir (Tahir, 2017: 14). Ayrıca devlet de “*dedelik işini sıkı tutmakta*” dır; dedelik, şeyhlik işlerine

“*düşman*”dır (Tahir, 2017: 177, 251). “*Dedelik*” postu, dede olan öldükten sonra ailesinden bir erkeğe kalmaktadır (Tahir, 2017: 192).

Alevi din adamı Kasım Dede’nin paraya düşkünlüğünü ve nüfuzunu kullanarak ve oyunlar oynayarak köylüleri aldattığını ifade edilmektedir (Tahir, 2017: 54,). Ayrıca onlardan çeşitli hediyeler de almakta ve bunlar onun zenginliğini oluşturmaktadır (Tahir, 2017: 211). Köylü açlık çekerken dedenin yatağı ipek kılıflı şiltelerden, yorganı atlastan, hırkası samurlu şal, takkesi de on altın değerindedir (Tahir, 2017: 194) Çerçi Süleyman, köylünün herkese iyilik ettiğini sanarak ve heybetinden korkarak elinde olanı Dede’ye kaptırmasını “*avanaklık*” olarak ifade etmektedir (Tahir, 2017: 103).

7.3.10. Gündelik Alışkanlıklar

Tütün kullanımına sık rastlanmaktadır (Tahir, 2017: 8, 10, 25, 82, 146, 243, 261). Köylü sigarası. Sadece erkeklerde okunduğu üzere şarap da sık içilmektedir. Şarap, genellikle sohbet ortamlarında evlerde tüketilmektedir (Tahir, 2017: 24, 39, 56, 105, 120). Aynı zamanda genelev işiyle de uğraşan İbrahim Efendi, erkeklerle “*kadınlı, içkili muhabbet sofraları*” hazırlayıp; tütün kaçakçılığı, esrar ve afyon temini işiyle de uğraşmaktadır (Tahir, 2017: 46).

Evlerde, aydınlanma amaçlı gaz lambaları kullanılmaktadır (Tahir, 2017: 42).

7.3.11. Sosyal İlişkiler

Kadın erkek ilişkilerinde erkekler beğendiği kıza bir “*cadı kari*” vasıtasıyla çerez gibi hediyeler göndermekte, razı olan kız ise mendil gibi hediyelerle karşılık vererek rızasını belli etmektedir (Tahir, 2017: 88). Kızların erkeklerle olan ilişkileri kız babaları açısından rencide edici bir durumdur. Öyle ki; Çerçi Süleyman’a göre: “*kızı götürülmüş herif de azıcık namus varsa muhtarlığı bırakmalıdır*” (Tahir, 2017: 101). İstidacı Bilal Efendi’ye göre ise: “*...kız kısmında oyun çoktur. Hitamında kokladığı torbayı başına geçirmek...*” mecburidir (Tahir, 2017: 91).

Çıkan kavgalar eğer büyürse kazada bulunan Karakol Komutanı Kara Lütfü Başçavuş gelip müdahale etmektedir. Başçavuş, genellikle durumu bir şekilde

uzlaşmayla çözmekte kavganın sonuçları şikayette bulunma gibi resmi kanallara yönelmemektedir. Gerekirse Başçavuş tarafları karakolda “*sopa çekerek*” ikna etmektedir. Zaten Başçavuş’un Validen ve Alay Komutanından aldığı “*ferman*” da bu yöndedir: “*Yaramazların kemiklerini bir bir kırar, leşlerini sal tahtasına uzatırsın. Zabıt mabüt sonraki mesele...*” (Tahir, 2017: 93).

7.3.12. Eşkiyalık

Eşkiyalık bir bakıma askerlik olarak görülmektedir, köylü için eşkıyaya katılmak, onların “*çetesine asker yazılmak*” tır (Tahir, 2017: 129). Uzun İskender, Kavlak Ali’nin çetesine babası tarafından yiğitlik öğretilsin diye gönderilmiştir, afla teslim olmak ve eşkiyalığın sonu ise Kavlak Ali tarafından “*terhis olmak*” olarak ifade edilmektedir (Tahir, 2017: 7, 32, 124). Hatta “*Cumhuriyet Affı*” da Uzun İmam için “*Cumhuriyet Tecili*”dir.

Çorum çevresinde “nam”ıyla anılan eşkıyalar mevcuttur. Köroğlu, Kör Dede, Musa Çavuş, Kanlı İlyas, Kara Haydar, Kavlak Ali; Çöllo bunlardan bazıları olup hepsi ölmüştür. Uzun İskender de hayatta olan eşkiyalardandır (Tahir, 2017: 8, 9). Uzun İskender’e göre; Eşkıya için “*...Namin yaptığını sırasında ne para ne de silah ...*” yapmaktadır (Tahir, 2017: 123).

Eşkıyayı tanıyan olmanın bile önemli olduğunu düşünen Maraz Ali gibilerin yanı sıra, “*makbul bir zanaat olmadığı*” düşünen köylüler de mevcuttur (Tahir, 2017: 8, 9). Eşkiyaların yaptıkları, bölgede diğer önemli olaylarda olduğu gibi türkölere de konu olmaktadır. Eşkıya Çöllo’nun Kayseri’de bedesteni basıp malları fakir fukaraya dağıtması onu türkölde kahramanlaştırmaktadır (Tahir, 2017: 21). Eşkıyayı yücelten bir çok durum Maraz Ali’nin bakış açısıyla anlatılmaktadır. Çerçi Süleyman, Uzun İskender ve diğerlerinden öğrendiğiyle eşkıyaya bazı özellikler atfetmektedir. Eşkıya kısmı mala önem vermemektedir, yolu izi iyi bilmektedir, evini selamete kondurmaktadır (Tahir, 2017: 97, 140). Onun bu bakışına sahip köylüler de oldukça fazladır.

Çerçi Süleyman, savaşı eşkiyalık için iyi olarak görmektedir. Çünkü ona göre; “*...savaş kaçaklık devri olup bu durum eşkiyalığın da harmanı...*” dır (Tahir, 2017: 12). Kuvayi Milliye dönemi sonrası, fakir ve erkeksiz kalan köylerde

rençberliğin kadın ve çocukların işi olmasıyla meydan eşkıyalara kalmıştır (Tahir, 2017: 66). Aynı zamanda savaş sırasında askere gitmeyip kaçak olanlar da eşkıya olup dağa çıkmaktadır (Tahir, 2017: 13). Eşkıyalık, dönem itibariyle sona ermiş; eski eşkıyalar esnafılık, arzuhalcilik gibi işler yapmaya başlamışlardır (Tahir, 2017: 12,13). Çerçi Süleyman, eşkıyanın devletin hasta olduğu sırada başkaldırdığını, devletin güçlendiği zamanlarda da “marazlanmanın eşkıya sürüsüne düştüğünü” ifade etmektedir (Tahir, 2017: 13).

Eşkıyanın silahı, eşkıya için vazgeçilmezdir. İskender’in söz ettiği bir zamanlar çetesine dahil olduğu Kavlak Ali, “insanoğlunun kolunu, elini taşıdığı gibi” silahını taşımaktadır (Tahir, 2017: 29).

Çerçi Süleyman, askerlikten kaçıp zaptiye olduğu dönemde eşkıyaya cephane satarak para kazanmıştır. Zenginliğinin kaynaklarından biri de budur (Tahir, 2017: 47).

Uzun İskender, “silahı yiğidin namusu” olarak ifade etmektedir. Aynı zamanda bir eşkıya iyi bir ata binmelidir, “eşkıya kısmı atsız olmaz” (Tahir, 2017: 134, 135).

Köylünün gözünde eşkıya; gasp, hırsızlık, soygun ve hatta adam öldürmeye karışsa bile bu onun yiğitliği ile ilgilidir. Yaşanılan son olay olan dede soygununda da Uzun İskender’in iki eski yoksul eşkıya ve bir çocukla, yanlarında birkaç silah ve az mermiyle gitmiş olmasına rağmen bu durum halkın anlatımında değişmiş on beş atlı, bir çok etkili silah ve fişekle gittikleri ifadeleriyle eşkıyanın namına yakışır bir hale getirilmiştir. Olanlar; Uzun İskender ve küçük çetesinin köylüler tarafından kısıtıldığı halde oradan geçen sayım müfrezesi tarafından yakalandığı, Uzun İskender’in kendi ayaklarıyla arkadaşlarını arkada bırakarak teslim olduğu halde on iki adam tarafından zor tutulduğu şeklinde değiştirilmiştir. Eşkıyanın, soygunlardan edindiklerini, hali vakti yerinde olanlardan topladığı “vergileri” de ihtiyacı olan halka dağıttığına ve köylüyü koruduğuna dair inançlar vardır (Tahir, 2017: 326, 330). Hatta; Uzun İskender ve çetesini, yol parasını düşürüp sayım vergisini kaldırmak, ormanı serbest bırakmak için de Ankara’ya da haber yollamıştır (Tahir, 2017: 332). Uzun İskender’in mehdi olduğunu düşünenler bile çıkmıştır (Tahir, 2017: 332).

Köylü aslında çaresizliği ile eşkıyadan bir şeyler beklemektedir. “Esasında Hacı’nın anlattıkları bütün eski eşkıya masallarındaki tekerlemeler...Bunu işi

ciddiye alanlar da biliyorlar, ama tekrar dinlemek hoşlarına gidiyor. Beğenip de yapmaktan korktuklarını...” (Tahir, 2017: 331).

7.3.13. Sağlık / Sağaltım

Uzun İskender’in anlattığı üzere köylerde tıp doktorlarına alternatif “*köy doktorları*” bulunmaktadır. Onun bacağındaki kurşun yarası için doktorlar “*ille keselim*” dedikleri halde köy doktorlarından temin ettiği “*eşkîya merhemi*” tedavi edici olmuştur (Tahir, 2017: 127).

7.3.14. Köylülük

Ağalar dışında köylü genelde yoksuldur. Yaptığı alışverişleri, harmanda ödemek üzere borçlandırmaktadırlar (Tahir, 2017: 108). Maraz Ali için yoksulluk onur kırıcıdır. Eline geçecek ilk parayla yapmak istediği yalınayak olması nedeniyle annesine bir çift ayakkabı almaktır (Tahir, 2017: 111).

Eski eşkıya köy korucusu Zeynel de Kızıloba köyünde zahiresi kendine yeten sadece beş ev olduğundan söz etmektedir. Geri kalan altmış üç ev “*...kışın ot otlamakta...*” dır (Tahir, 2017: 148). Zeynel’in evi ise tek göz oda, Maraz Ali’ye göre “*...çürümüş ot yığınınından farksız...*” ; üstündeki kıyafetler yırtık, dizkapakları açıkta kalmış, suratı ölü gibi, sağlıksız, ceketli lif lif olmuş kopmuş, yerde otlardan yapılmış bir şiltede yatan üç çocuğu da sıska, Zeynel gibi kemikleri sayılmaktadır (Tahir, 141-142).

7.3.15. Tabakalaşma

Hali vakti yerinde olan, ağa kesimi ile alay edilemezken, yoksul köylü ile dalga geçilebilmektedir. Yoksulluk, ciddiye alınmama nedenidir. (Tahir, 2017: 8).

Köylünün yoksulluğu Uzun İskender’in: “*Bir Kulveren’i tahsildar üç gün üç gece sopaya çektiydi de millet teklifattan yetmiş kuruş derç edemediydi*” sözlerinden de okunmaktadır (Tahir. 2017: 66).

Bölgede yaşanan sel afetinde bile zorda kalacak olan fakir köylüdür. Çünkü zenginın ambarları ekin doludur. Hatta varlıklı kesim için faydası bile vardır ki ekinini fazlasına satabilecek, zenginliğine zenginlik katabilecektir. Maraz Ali; “*Zengin kısmını Allah sever*” diye düşünmektedir (Tahir, 2017: 282).

Eski eşkıya Zeynel köy koruculuğu yapmaktadır. Maraz Ali köy koruculuğunu azap-yanaşma olmakla bir tutmaktadır. Köy bekçileri, köy halkından yılda bir olmak üzere “*bekçi hakkı*” almaktadırlar (Tahir, 2017: 143, 148). Zeynel’in karısı da koruculuk için yaşadığı yoksulluğun etkisiyle “*Köy yerinde koruculuktan aşığısı olur mu?*” diye hayıflanmaktadır (Tahir, 2017: 152).

Bölgede daha çok Alevi köylerinin varlığından söz edilmektedir. Alevi olmayan Adil, kaçış süresince Alevilerin ona acımayacağını ve onu vuracaklarını düşünmektedir (Tahir, 2017: 293).

7.3.16. Değerlendirme

“*Rahmet Yolları Kesti*” dönemin Çorum-Sungurlu civarı köyleri ve eşkıyalığa ilişkin köylülerin içinden gerçekçi bilgiler içermektedir. Romanda yaşanan olay, eşkıyalığa dair hikayelerin kaynağı ve halkın neden eşkıyaya üstün güçler yüklemeye çalıştığı ile ilgilidir.

Köylünün devlete bakışını Osmanlı’dan sonra alışlageldiği üzere korkuyla beraber büyük bir saygıyla itaat oluşmaktadır. Güven konusunda belirsizlikler vardır. Devletin idari boşluk yaratacak dönemlerini eşkıya fırsata çevirmiş ve güçlenmiştir. Fakat bu dönemler geçici olmuş düzenli devlet sistemine geçilmesi ile eşkıya eski gücünü kaybetmiştir. Halk üzerindeki etkisi ise kahramanlık masallarından sürdürdüğü namı ile ilgilidir. Devletin taşrayla kopukluğu ve sadece belirli yerlerde ki özellikle askerlik ve vergiler gibi sıkıntılı konularda köylünün karşısına çıkması köylü için eşkıyayı cazip kılmaktadır. Eşkıya, köylü için halk kahramanıdır. Katil, hırsız, gaspçı olsa da bunu yeri gelince halk için yapmaktadır. Eşkıya korkusuz, yiğit ve merttir. Köylüyü zorlayanlara da elbet cezasını verecektir. İşin aslı ise; köylüyü sömüren, dinle bağdaştırdığı ve kutsala yaklaştırdığı din adamıdır, her işte kendi payını hesaplayan muhtardır ve yeri gelince eşkıya ile, muhtar ile ya da din adamı ile

ortak olup kendi çıkarını düşünen tüccardır. Köylü sadece amansız yoksulluğu ile kendisine bir çıkış yolu aramaktadır.

Köylünün bildiği devlet, seferberlik döneminde askere götürmek için erkeklerini almaktadır. Sonrasında çoğu da geri dönememektedir. Erkeksiz kalan köyler acıyla ve yoksullukla baş başa kalmıştır.

Köylerde yozlaşma düzeyinde kadın-erkek ilişkileri görülmektedir. Evli erkekler eski eşlerinin üstüne kuma getirebildiği gibi evli kadınlar da sosyal baskının üzerlerinde olması nedeniyle gizli ilişkiler yaşamaktadırlar. Küçük yaşta kız çocukları evliliğe hazır görülmekte, hatta kendilerinden yaşça oldukça büyük erkekler tarafından cinsel tacizlere maruz kalmaktadırlar. Erkekler, kazadaki geneleve de gitmekte, hatta veresiye yazdırmaktadırlar. Erkeklerin kadınlara olan bu abartılmış cinsel ilgisi “hovardalık” ya da yiğitlikle bir tutulmakta, kabul edilebilir görülmenin yanı sıra yüceltilmektedir.

Yoksulluk köylünün en büyük sorunudur. Barınma, kılık-kıyafetin yanı sıra kimi zaman karın doyurmak bile sorun haline gelmektedir. Ama tütün tüketimi fazladır. Ayrıca genellikle dilekçeci, çerçeci, gibi biraz daha varlıklı kesim tarafından şarap tüketimi yaygındır, yeri gelince kumar da oynanmaktadır.

Türlü işlerle cebini dolduran din adamı, tüccar, muhtar kesimi onlara inanan ve güvenen köylünün saflığını, dindarlığını ve çaresizliği işlerine geldiği gibi kullanmaktadırlar.

Eşkîya Uzun İskender, Çerçi Süleyman ve Muhtar’ın oyununa gelmiş; Çerçi Süleyman’ın telkinleriyle sonunda dedenin malına konup, Gülbeniz’le evleneceğini düşünürken eşkîya için sözü edilen cesaret ve zeka ile bağdaşmayan bir duruma düşmüştür. Kaçış sırasındaki korkaklığı, çaresizliği ve zorlukla ikna ettiği arkadaşlarını ateş hattında bırakıp köylüye teslim olarak gammazlamasının anlattığı yiğitlik hikayeleriyle ilgisi yoktur. Kendisinin eşkıyalık günlerine dair anlattığı hikayeler ise palavradan ibarettir. Halk ise eşkîya masallarına inanıp paylaştıkça eşkıyalar daha da kahramanlaşmaktadırlar.

Kemal Tahir eşkıyayı “hırsız”, “ahlaksız” olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle tarihte eşkıyanın etkinliğinden söz etmek mümkün değildir. Devletin güçten düştüğü dönemlerdeki sarsıntılardaki idari boşlukta kendine yer bulmaktadır. Devlet görevini yapamadığında haksızlıkların önüne geçemez ve mazeret bulur ya da

eşkıyalarla mücadele edemez. Onun için asıl eşkıya, eşkıyayı bu hale getirendir. Eşkıyalar, Türkiye’de mültezimler, ağalar tarafından halkı korkutmak için kullanılmıştır (Tahir, 2016d: 47).

Eşkıyalık üzerine olan dönemin diğer eserlerinden farklı olarak, Kemal Tahir’in gerçekçi yazım tarzına göre ele alınmıştır. Halk masalına dönüşen şanlı eşkıya hikayelerinde kahramanlaşmış eşkıyalara benzemeyen karakterler mevcuttur. Eşkıyanın gücü namıdır; yani diğer güç örneklerinde olduğu gibi kabul ve karşılık gördüğü sürece vardır. Çetecilik, gasp, hırsızlık, cinayet, silahlanma gibi eşkıya ile anılan yasadışı unsurlar jandarmaya yakalanmadığı sürece eşkıyanın gücünü pekiştirmekte, yakalanırsa da hikayesi gerçeğe inmekte onu kopuk takımından kılmaktadır. Eşkıya dediğin, merkezi idarenin gücü zayıfladığında kendine boş alan bulup köylünün çaresizliğinden faydalanarak ortaya çıkan ayak takımından başka bir şey değildir. Eşkıya ile ilgili anlatan masalların bir kez daha sorgulamaya ihtiyacı vardır. Eşkıyalık denilen ise günümüzde biçim ve ad değiştirmiş haliyle halen mevcuttur.

7.4. GENEL DEĞERLENDİRME

Köy, kendine özgü yerel alışkanlıkları ve değerleri olan bir birimdir. Yenileşmeye dair tepkisi ise alıştığı ve onu saran adetlerine sarılmak olmaktadır. Köylünün hayata bakışı yine kendi habitusu içindendir. Dedikodu oldukça yaygındır. Hatta bir haber alma kanalı olarak dedikodu çoğu zaman yanlış anlaşılmalara yaşıyan sorunları da beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda dedikodu ile anlatılanların bilinmezliği ile zaman zaman destansı abartılı yakıştırmalarla da yer edinmektedir. Anlatımlardaki bu puslu bilinmezliğin köylünün gözünde ağalara, eşkıyalara sahip olduğundan daha büyük bir güç de kazandırdığı görülmektedir. Bu görünmez güç ise köylü ve devlet arasındaki mesafede açılan boşlukta kendine yer bulmaktadır.

Köylü, imkansızlıkları ile çözümü kendi içinde oluşturmaktadır. Gerek ceza gerektiren suç davranışlarında gerek eğitim ve sağlıkta yani devlet kurumlarının varlığını gerektiren işlerde kendi yollarına başvurmayı, çözümü

kendi içinden üretmeyi öğrenmek durumunda kalmışlardır. Sahip çıkıp kollayan da dışlayıp cezalandıran da kendi topluluğudur.

Cinsiyet rollerinin davranışlarda etkinliği söz konusudur. Kadınların cinsel olarak onayını ve beğenisini almak erkekliğe dair olumlamları da beraberinde getirmekte hatta bu durum ifadelerde değersiz gibi gösterilen kadınların bir kozu olarak erkekleri gizliden gizliye yönlendirmelerine de imkan vermektedir.

Kemal Tahir'in köy romanlarını yazarken roman kişilerinin belirleyici özelliklerinin Kemal Tahir'in genel olarak Osmanlı ya attığı niteliklere göre oluşturulduğu görülmektedir. Bu genellemelerin içinde; mucize beklentisiyle tembel, entellektüel işlerde kalıpçı, sayı anlayışını tam çözmemiş, tembelliğinden ödün vermemek kaydıyla çileye ve yoksulluğa dayanıklı, aile bağları ve mülkiyet ilişkileri gevşek, dini gündelik ve sığ çıkara bağlanmış, disiplinsiz, oyun ve aldatmacaya başvuran, kendisi dahil kimseyi sevmediği için konuksever, aslında dinle de çok ilgisi olmayan, askerliği ve komuta altına girmeyi sevmeyen, sıkılınca kadar kutsal işleri savunan, tembelliğine dokunmadığı sürece dostluğa bağlı, mala karşı kırıp dökücü ve pis, metafizik ve dini gerçeğe karşı bir sığınak olarak gören, çalışmadan zenginleşmeyi de diğer zenginlikler gibi saygıdeğer gören, bağlılığı çabucak düşmanlığa dönebilen, kendisine yapılan iyiliği de kötülüğü de çabuk unutan, mülkiyet gibi kazancını kaybını bilmeyen, yalnızken hayasızlaşan, devlet ve din yasalarını bilmek için çabalamayan, dayanak araştırmayan, kahramanlık anlayışı haydutça, mekaniği öğrenmek için çabalamayan, karşı cinse sevgileri cinsel tokluğa kadar, övülmeyi sevse de övülmeye hemen harekete geçmez, uydurma övmelerle de yetinendir. Tembelliğinin nedeni aslında elde edebileceklerine dair inançsızlığıdır (Tahir, 1992: 24-28).

SONUÇ

Türk toplum yapısına dair tarihsel gelişimin izlenmesiyle elde edilen veriler toplumu ve insanı anlamada önemli bir yer tutmaktadır. Yazıldığı dönemin şartlarından etkilenen gerçekçi roman, topluma dair izler taşımaktadır. Türk Edebiyat tarihinde Kemal Tahir'in romanın açıklayıcılığı ile Anadolu insanını kendi doğal koşulları ile ifadesi ve tanımlayışı dönemin toplumsal yapı çalışmaları ve köy monografilerine göre köylünün kendi içinden ve anlamacı bir tablo sergilemektedir. Kemal Tahir, köy romanlarında Türk insanını kendi doğal ortamı olan köyde tüm yalınlığı ile kendi olayları kapsamında anlatmaktadır.

Kemal Tahir'in Türk insanını tanımlayışı Doğan Ergun'un Türk kimliğine dair kişilik özellikleri ile benzerlikler göstermektedir. Doğan Ergun, tarihsel bir olgu olan, bir aidiyet bildiren Türk kimliğine dair kişilik özelliklerini baskıcı bir eğitimle yetişen özerk birey olmaktan uzak, duygusal, misafirperver, devletine bağlılığı yüksek, nesnel bilgidan çok anlama önem veren, ulusal ve dinsel değerlere yaslanan, tepkisiz ve katılımsız, mazlumu koruyan, kadercı, aileye ve geleneklerine düşkün, korkusu fazla, insan ilişkilerine şartlanan, erkek egemen olarak genelleştirmektedir (Ergun, 2000: 177, 178). Türk toplumu bireycilikten çok kamucu bir anlayışa dayanmaktadır ki bu da durum sosyal denetimin gücünü ortaya koymaktadır. Kemal Tahir'de devlete bağlılık, Osmanlı insanının devletsiz yapamayacağı yönündedir ama "*Osmanlı Devleti'nin sahibi yoktur.*" sözüyle de devlete sahip çıkmanın olmadığını belirtmektedir. (Tahir, 1992: 24-28, 338-339).

Kemal Tahir'in köy romanlarında, "*Sağırdere-Körduman*" roman kişilerinden Kulaksızların Mustafa duygusal olduğu kadar korkaktır. İnsan ilişkilerinde onu öne çıkaran ve tanınmasını sağlayacağına inandığı konuma şekilsel, maddi bir gösterişle ulaşmaya çalışmaktadır. Topal bacağından dolayı çalışamaması sonucu hırsızlık yapmaya yönelen İsmail, çaldıklarını ihtiyacı olanlarla da paylaştığını ifade etmektedir. Ayrıca Topal İsmail bir pehlivan olan Vahit'in onu aşağılamalarına kızsız bile çoğu zaman hoşgörüyle yaklaşmaktadır. Roman kişilerinde hoşgörü fazladır. Özellikle erkek karakterler, duygusallığın ve cinsel arzuların etkisiyle harekete geçmektedirler. Mustafa'nın ailesine olan

bağlılığının neticesinde babasının telkinlerinin yanı sıra Ayşe'ye olan zafiyeti ve erkekliğe dair eksiklik kaygısı onu en yakın arkadaşını öldürecek kadar köşeye sıkıştırmıştır. Benzer şekilde “Yediçınar Yaylası-Köyün Kamburu-Büyük Mal” da da Kenan, erkeklik baskısı, cinsel arzular ve ağır basan duygularıyla bir sapma davranışı olan cinayete yönelmiştir. Hatta öldürdüğü, babası ve küçüklüğünden beri tanıdığı, onu seven ve kollayan kişidir. Genel tabloda erkek egemenliğinden söz edilse bile kadınlar, cinsel etkileriyle ve yönlendirmeleriyle erkeklerin eylemlerinde belirleyiciliğe sahiptir. Küçüklüğünden beri köylü tarafından maruz kaldığı baskılar onu içten içe oldukça etkilemiş ve sonuçları onun karanlık kişiliği ile kendini göstermiştir.

Romanlarda, modernleşme döneminde de halkın özellikleriyle bağdaşmayan, halktan kopuk yenilikler altyapısı olmayan travmatik sonuçları köylünün kente ve kentlilerden farklı halleriyle açıklanmaktadır. Temelin göz önünde alınmasının ihmal edildiği modernleşme hareketleri yersiz ve yetersiz olarak kalmış halka inememiştir. Bu dönemin etkilerinin halen devam ettiğini söylemek mümkündür.

Modernleşmenin köydeki etkileri henüz tam bir izlenebilirliğe sahip değildir. Gerek toplumsal cinsiyet gerek alışkanlık ve adetler ile kişilik tipleri, geleneksel özellikleri sürdürmektedir. Toplumsal ilişkilerin üretimin yanı sıra; köyde yer alan aydın ve okumuş az sayıda kişiler genel olarak belirleyici, karar verici ve danışılan kişiler olma özelliğine sahiptirler. 1950’li yıllarda altı Ortadoğu ülkesi ile Türkiye’deki modernleşmeyi inceleyen Lerner da her ne kadar Türkiye’nin kılık kıyafetteki, eğitimdeki gibi hızlı ve kapsamlı modernleşme gösterdiğini ifade etse de henüz ne modern ne de geleneksel bir toplum olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtmektedir (1968: 90, 111). Geleneksel toplumun içine kapanık ve büzüşmüş kişiliğini yiğitlik kültürü olarak tanımlarken dua eden yalvaran, ağıt yakan kadın ve savaşı erkeği de temel kişilik tipleri olarak değerlendirmektedir (Lerner, 1968: 131, 151). Geleneksel kesim itaatkar ve hareketsizken, merak, empati ve yaratıcılık modern kesimin özellikleridir (Lerner, 1968: 134). Şu vardır ki; geleneksellerin toplumun geneline oranı modernlere göre çok daha fazla iken gelecek üzerinde söz sahibi olan modern kesimdir (Lerner’dan aktaran Akpolat, 2013: 19).

Kemal Tahir, Orta Anadolu köylerinde geçen romanlarında toplumsal yapıya dair unsurları tüm yalın gerçekliği ile ele almıştır. Değerlere ilişkin belirlemelerde görünen fenomenlerin yanı sıra gerçekliğin arkasındaki yapıyı anlamak ayrıca önem taşımaktadır. Aynı zamanda kültür, gelenek ve toplumsal normların sistem bütünlüğü içinde ele alınışı ve eş zamanlı izlenmesi gereklidir. Yapıyı oluşturan ve kökleri ile oluşumu zamana dayanan bu mekanizma aynı zamanda sosyal eylemlerin de açıklayıcılığını yapmaktadır. Ritüeller, adetler, köyün toplumsal yapısının ürettiği unsurlardır. Roman kişisi olan öznelardan çok toplumsal ilişkilerin şekillendirmesine tabidir. Onları üreten değerlere ilişkin bütüncül koşullardır. Eylemin harekete geçiricisi ve üretimin kaynağı değerlerdir. Kendini ifade etme sosyal ilişkiler içinde değerlerin yeniden üretimi ile oluşan normlara uygun olanak gelişmektedir. Toplumsal cinsiyet rolüne sadık olarak erkeklik ve erkekliği destekleyen yan unsurlar genel yargı çerçevesinde kabule ve onaya, takdire ya da görmezden gelinip yok sayılma, olumsuz anılma gibi karşılıklarla şekillenmektedir. Dinin de genel yazılı kurallara tabi olmaktan çok toplumsal olarak yapı içinde oluşmuş kabullere dayandığı görülmektedir. Cinsiyet algısında oluşan karşıtlığın günlük yaşantıda yeniden üretimi söz konusudur. Kadın roman kişileri daha karışık ve belirsiz kişilik özelliklerine sahipken erkek roman kişileri daha nettir ve duygu, düşünce ve eylemleri neden-sonuç ilişkisi içinde öngörülebilirdir.

Romanlarda, kurumlararası ilişkilerin birbirine etkisi izlenmektedir. Mesela devletin kurumlarının geride kaldığı durumlarda dinin ve batıl inançların kendine hareket edecek alan bulması ve etkisini arttırması söz konusudur. Bu durumun görünen sonuçları din adamlarına duyulan güvenin devleti temsil eden muhtara ya da öğretmene duyulan güvenin önüne geçmesidir. Muhtarın köylünün kendi içinden olduğu göz önünde bulundurulduğunda öğretmen tamamen yabancıdır. Benzer şekilde, devlete bağlı sağlık kurumlarına ulaşmada yaşanan zorluklar daha kolay ulaşılabilir sağaltım yöntemlerine hali hazırda oluşmuş olan güveni canlı tutmaktadır. Bu konuya eşkiyalık olgusu da örnek verilebilmektedir. Köylü ve devlet arasındaki mesafeyi köylü tarafından otomatik bir güvene haiz olan eşkıya doldurmaktadır. Eşkıya, her ne kadar ağaların zor gücünü oluştursa da köylü tarafından yüklenen kahramanlık

nitelikleri ile çoğu zaman ihtiyacı olan köylünün yanında devletin karşısında bir konumda görülmektedir. Devletin kolluk kuvvetlerindeki yetersizlik de bu duruma imkan vermektedir. Köylünün, geçerli olan sosyal normların etkisinden uzaklaştığı zaman ve koşullarda ilkel dürtülerinin harekete geçtiği izlenmektedir.

İşlevsel karşıtlıkların yaşandığı durumlarda köylünün tercihi, alıştığı ve yerleşik bütünsel bir algıya sahip olan olgulardır. Mesela yeni harflerle resmi ve modern eğitim yerine her ne kadar devlet tarafından yasaklanmış olsa da eski harflerle dini eğitim tercih edilmekte, makbul görülmektedir. Yine de modernleşmeyle beraber çözümler, yavaş da olsa yaşanabilmektedir. Bu durumda toplumsal cinsiyet algısında ya da eğitimdeki olduğu gibi yerleşik kabullerin yerini ufak ve ağır kıpırtılarla yeni olanın kabulüne bırakmakta olduğu görülmektedir. Maddi unsurların değişiminin arkasında manevi unsurlar da bulunmakta onların yerini sağlam tutmaktadır. Bu durum makinalaşmaya bakışta izlenebilmektedir ki makinalar, hayatı kolaylaştırıcı özelliklerine rağmen köylü tarafından kimi zaman uğursuz olarak görülebilmektedir. Bir başka durum ise; mevcutta oluşmuş olan düzen, gücü elinde bulunduran muhtarın, din adamının, mültezimin, ağanın ve eşkiyanın koruyuculuğunda olup halk üzerindeki etkileri ile değişime karşı mesafenin de uzun süre korunmasını sağlamaktadır.

Eserlerde geçen toplumsal yapıya dair verileri döneminin bilimsel yapı çalışmaları ile karşılaştırıldığında ilişkili hususlar göze çarpmaktadır. “Sağırdere-Körduman” da, Çankırı Sımcık’ta yer alan tren istasyonu köylünün aslında “*gurbet*” bağlantısını oluşturmaktadır. Yasa’nın da belirttiği üzere köyün yakınına kadar gelen istasyon köylünün hayatında bir takım değişikliklerin önünü açmıştır. Gurbet, artık gerekli kalınan durumlarda bir alternatif oluşturmaktadır. Ama şu da vardır ki; yine de gurbet mecburi koşullar nedeniyle tercih edilmekte olup köylü korkusu ve çekingenliği ile alıştığı köyden yabancı olduğu kente gitmek konusunda aslında çok da istekli değildir. Gurbet hakkındaki düşünceler, kentte karşılaşılan durumlarla ilgili olarak (iş, ev bulma, para kazanma vs...) yeniden şekillenmektedir. Tren yolu, Yasa’nın da belirttiği üzere, kültürel, ekonomik ve sosyal değişmelere imkan vermektedir (Yasa, 1969).

Abuzer'in oğlu Sülük'ün “*yayla padişahı*” olması ile Mübeccel Belik Kıray'ın değindiği bir tampon mekanizması görevini gördüğü, Ziraat Bankası'ndan kredi çekecek olan köylüye kefaleti il destek verdiği izlenmektedir. Köylü, devlet kapısında gelmeden muhatabı Sülük gibi hali vakti yerinde, hatırı sayılan, ağa olarak gördüğü kişilere gitmektedir (Kıray, 1999).

Boran'ın da belirttiği üzere köylüler, kentlilerin değişim basamaklarını aynı şekilde yaşamamaktadırlar (Boran, 1992). Köyler, aynı kalırken ya da küçük değişimler gösterirken Ankara gibi büyük kentler modernleşme sürecinde hızlı bir değişim süreci göstermiştir.

Köyde feodal bir yapıdan söz etmenin mümkün olmadığı gibi, mülkiyetin bir tabaklaşma faktörü olduğu ifade edilebilmektedir.

Eserlerde, her ne kadar köylerde bir öğretmen bulunmasa da eşkiyanın kaçırdığı öğretmen olayından anlaşıldığı üzere öğretmene mesafeli bakılmaktadır. İstanbul'dan gelen kadın öğretmen; kentli olması, çalışan kadın olması, yeni ve modern eğitimin temsilcisi olması nedeniyle köylünün onu kendinden görmemesi için yeterli ön koşullara sahiptir. Yahya Akyüz'ün de çalışmasında belirtilen öğretmenlerin köylü ile kuramadığı ilişkilerin varlığı ise kopukluğun önemli nedenlerindendir (Akyüz, 1950). Erdentuğ'un, Çorum'da da gerçekleştirdiği araştırmasında değindiği hususlardan olan imam, muhtar, öğretmenin durumunda imam ve muhtar, din ve devletin temsilcisi olmasının yanı sıra köylü de olduğu için hali hazırda haiz olduğu bir güven bulunmakta, öğretmen ise köylünün güvenini kazanmak için çabalamak durumunda kalmaktadır (Erdentuğ, 1981).

Kemal Tahir, romanlarında insan tahlillerine değinmekte olup roman kişileri üzerinden oluşturulan köylü, muhtar, tüccar, eşkiya, din adamı gibi tipolojilerle insanı analiz ederek aynı zamanda toplumsal yapıya dair analizler yapmaktadır. Köy monografilerinde bilimsel çalışma şartları ile yapısal unsurlara nesnel ve kavramsal tespitlerle kapsayıcı açıklamalar getirilmiştir.

Kemal Tahir'de Anadolu insanına dair açıklamalar sadece köylü için değil Türk insanını anlamada yol göstericidir; zira Kemal Tahir köylüyle kentli ayrımı yapmamakta hatta kentliyi tanımaya köylerden başlanması gerekliliğini belirtmektedir.

Türkiye’de sosyoloji yapmak için gereken öncelikle Türk toplumunu ve Türk insanını tanımak ve açıklamak olmalıdır. Bu nedenle yerli sosyolojiye yapılan katkılar önem taşımaktadır. Türk toplum yapısını Batı’dan alınan şemalarla açıklamak yerine anlamaya yönelik açıklamalar faydalı olacaktır. Türk toplumunun gerçeği, kendi içinde aranmalıdır.



KAYNAKÇA

Abrahamson, M. (1990). *İşlevselcilik*. Çev. Nilgün Çelebi. Konya: Sebat Yayınları.

Akpolat, Y. (2007). Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10(2): 53-87.

Akpolat, Y. (2014). *Türk Sosyolojisinde Kuramsal Tartışmalar ve Dergicilik*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Akpolat, Y. (2015). *Sosyoloji Tarihi 2*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.

Akpolat, Y. (2016). Türk Sosyolojisi Üzerine Kısa Bir Bakış. *Sosyoloji Konferansları*. 53(2016-1): 3-27.

Akpolat, Y. (Transkripte Yapan). (2005). *Tekin Alp ve Türkleştirme*. İstanbul: Fenomen.

Akpolat, Yıldız. (2013). *Dün-Bugün İlişkisi Bağlamında Sadık Rıfat Paşa*. İstanbul : Doğu Kitabevi.

Akyıldız, A. (2013). İdari Reformlar. *Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri (1703-1876)*.(ss. 46-67). Ed. Ali Akyıldız. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Althusser, L. (2006). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.: Alp Tümertekin, İstanbul: İthakiYayınları.

Alver, K. (2011). Berna Moran ve Edebiyat Sosyolojisi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 26, 63-74.

Alver, K. (2015). Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Sosyoloji Konferansları*. 52, 343-354.

Ambarcıoğlu, A. ve Diğerleri. (Köy İşleri Bakanlığı Kutlama Komitesi). (1973) *Cumhuriyetin 50.Yılında Köylerimiz*. Ankara: Güven Matbaası.

Arı, O. (1985). *Köy Sosyolojisi Okuma Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Avcıoğlu, D. (1987). *Türkiye'nin Düzeni I*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Aydar, Y. (2018). *Bir Sosyal Bilimci Olarak Hikmet Kıvılcımlı Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Başgöz, İ. (2012). Kemal Tahir'den İlhan Başgöz'e Bir Mektup. *Hece Dergisi*. 181, 132-135.

Berkes, N. (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Haz: Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berkes, N. (2016). *Türkiye'nin İktisat Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Boran, B. (1992). *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köye Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Browne, K. (2011). *Sosyolojiye Giriş*, Çev. İbrahim Kaya. İstanbul: Say Yayınları.

Christensen, L. B. ve diğerleri (2015). *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*. Çev. Ahmet Aypay. Ankara : Anı Yayıncılık.

Coşkun, Z. (2012). *Esir Şehrin Hür İnsanı Kemal Tahir-İnsan, Eser, Fikir*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Creswell, J. W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Çelebi, N. (2015). Sosyoloji Tarihimize Kısa Bir Bakış. *Sosyoloji Konferansları*. 52 (2015-2), 13-28.

Demir, K. (2019). II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Basınında Tütün Tarımı ve Reji Şirketi. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 22(41), 419-446.

Dikici, A. (2006). İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*. 10, 77-104.

Divitçioğlu, S. (1981). *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*. Kırklareli: Ar Yayın-Dağıtım.

Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. Çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi.

Durmuş, B. (2019). *Sezgin Kızılçelik'in Sosyolojisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eagleton, T. (1998). *Estetiğin İdeolojisi*. Çev. Hakkı Hünler ve Diğerleri. İstanbul: Özne.

Eğribel, E. (2004). Kemal Tahir-Baykan Sezer İlişkisi Üzerine 1960'ların Geç Tartışmacısı Baykan Sezer. *Baykan Sezer'e Armağan-Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi*. (ss. 104-116). Haz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.

Elverdi, E. (2010). Bir Hakkı Teslim Etmek. *Bir Kemal Tahir Kitabı-Türkiye'nin Ruhunu Aramak* (ss. 19-29). Ed. Kurtuluş Kayalı. İstanbul: İthaki Yayınları.

Erdentuğ, N. (1981). *Türkiye'de Çağdaşlaşma Eğitim ve Kültür Münasebetleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ergun, D. (2000). *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ergun, D. (2010). Bilim ve Edebiyat İlişkileri Bakımından Kemal Tahir Üzerine Bir Sosyoloji Yazısı. *Bir Kemal Tahir Kitabı-Türkiye'nin Ruhunu Aramak* (ss.31-40). Ed. Kurtuluş Kayalı. İstanbul: İthaki Yayınları.

Evin, A., Ö. (2004). *Türk Romanın Kökenleri ve Gelişimi*. Çev: Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Eyyupoğlu, İ. (2017). Köy Enstitülerinin Kuruluşu Ve Pulur Köy Enstitüsü Öğrencilerinden Muammer Genç'in Anıları. *Atatürk Dergisi*. 6 (1), 1-21.

Fındıkoğlu, Z. (1965). Terbiye ve Tedvin Sosyolojileri Bakımından Köy Enstitüleri Meselesi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*. 47.Konferans. 65-83.

Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Geray, H. (2004). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel Ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Giddens, A. (1999). *Toplumun Kuruluşu*. Çev. Hüseyin Özel. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Irmak, E. (2018). *Eski Köye Yeni Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.

İbni Haldun. (1960). *Mukaddime I*, Çev. Kadri Urgan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayını.

İlhan, N. (2015). Edebiyat Sosyolojisi Açısından Abbas Sayar'ın Romanları. *Folklor Edebiyat*. 21 (81): 107-124.

Kacıroğlu, M. (2016). Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923–1940)Toplumcu-Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları. *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1, 27-71.

Kacıroğlu, M. (2016). Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923-1940) Toplumcu-Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2): 27-71.

Kaçmazoğlu, B. (2012). *Türk Sosyolojisinde Temalar 3, Doğu-Batı Çatışması*, İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kaçmazoğlu, B. ve Diğerleri (2013) *Türk Sosyologları*. Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Kaplan, R. (1997). *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kara, M. (2019). *Kemal Tahir Sinemada*. <https://www.evrensel.net/yaz-i/8439-2/kemal-tahir-sinemada>. Erişim Tarihi : 05.04.2020.

Karaca, N. (2015). *Türkiye’de Sosyoloji-Analiz ve Uygulamalar*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.

Karahasanoğlu, S. (2013). Reformların Zemini: 18.Yüzyıl. *Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri (1703-1876)* (ss. 2-21). Ed. Ali Akyıldız . Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Karaosmanoğlu, Y.K. (2002). *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2018). Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin Önündeki Önemli Açmazlar Üzerine Bazı Düşünceler. *Edebiyat Sosyolojisi* (ss. 223-232). Ed. Köksal Alver. İstanbul: İz Yayıncılık.

Keat R., Urry J. (2016). *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kıray M. B. (2000). *Ereğli-Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kıray, M. B. (1999). *Seçme Yazılar*. İstanbul: Bağlam.

Kıvılcımlı, H. (1988). *Tarih Tezi-Tarih, Devrim, Sosyalizm*. İstanbul: Sosyalist Kütüphanesi.

Kıvılcımlı, H. (2008). *Osmanlı Tarihinin Maddesi*. İstanbul: Sosyal İnsan.

Kiraz, E. (2018). Osmanlı Devletinde Modern Dönüşüm Evrelerinin Kamu Üzerindeki Etkileri. *Arhuss*. 1(1), 1-16.

Köksal, S. D. (2017). Kemal Tahir'in Notlar'ına Yansıyan Roman Poetikasi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 27 (1), 25-42.

Kösemihal, N . Ş. (1964). Edebiyat Sosyolojisine Giriş. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*. 2 (19-20), 1-37.

Köy Kanunu (1924). <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.442.pdf>. Erişim Tarihi: 11.07.2020.

Köymen, O. (2007). *İktisat Tarihi, Sermaye Birikirken, Osmanlı, Türkiye, Dünya*. İstanbul: Yordam.

Kurt, H. (2003). *Türkiye'de Köy-Kent Çelişkisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Lerner, D. (1968). *The Passing Of Traditional Society*. New York: The Free Press.

Makal, M. (2019). *Bizim Köy*. İstanbul: Literatür Yayınları.

Mardin, Ş. (1990). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler:1*. Der: Mümtazer Türköne, Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1992). *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*. Der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1998). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K., Engels, F. (1999) *Alman İdeolojisi*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., Engels, F. (2019). *Komünist Manifesto* İstanbul: Can Yayınları.

Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida)*. Çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat.

Moran, B. (2001). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Moran, B. (2001). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Naci, F. (1990). *100 soruda Türkiye’de Roman ve Toplumsal Değişme*. İstanbul: Gerçek Kitabevi.

Nisbet, R. (1997). Muhafazakarlık. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. çev Erol Mutlu. (ss. 52-92). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı-Yurt Yayınları.

Okday, A. (1993). *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı (1923–1950)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Okday, A. (2000). *Toplumcu Gerçekliğin Kaynakları*. İstanbul: Tümm zamanlar Yayıncılık.

Özcan, U. (2014). Gelenek-Modernlik Ayrımında Türkiye'nin Değişen/Çözülen Toplumsal Yapısına Toplu Bir Bakış. *Sosyoloji Yıllığı-23-Türkiye'de Karşıt Muhafazakarlık Biçimleri-Modern Muhafazakarlıktan Küreselci Değersizleşmeye*. (ss. 91-120). Ed. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan ve Bayram Kaçmazoğlu. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.

Özçelebi, H. (2007). Türk Edebiyatında Toplumcu Gerçekçi Eleştiri Anlayışının Temelleri. 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları) Kongresi*. 1251-1275.

Özdemir, N. (2013). Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Yol Vergisi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 32: 213-248.

Pamuk, Ş. (2016). *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Poloma, M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Hayriye Erkoç. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Punch, K. F. (2014). *Sosyal Araştırmalara Giriş. Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Refiğ, H. (2015). *Kemal Tahir'le Birlikte*. Haz. Ezel Elverdi. İstanbul: Dergah Yayınları.

Sağlam, S. (2016). Türkiye'de Köyle İlgili Uygulama ve Çalışmalar ile Türk Sosyolojisindeki Yansımaları. *Sosyoloji Konferansları*. (2016-1), 221-255.

Sağlık, Ş. (2012). Kemal Tahir'de Kavramsal ve Eleştirel Düşünme Yöntemi. *Hece Dergisi*. 181: 26-44.

Sapiro, G. (2019). *Edebiyat Sosyolojisi*. Çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. Ankara: Doğu-Batı.

Sarp, Ç. (2016). Parsons'un Sistem Kuramında Değerler ve Bütünleşme İlişkisi. *TURAN : Stratejik Araştırmalar Merkezi* . 8(32): 18-23.

Say, Ö. (2013). Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası. *Akademik İncelemeler Dergisi*. (8) 2, 331-349.

Sencer M. (1962). Türkiye'de Köye Yönelme Hareketleri. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*. 17-18, 223-241.

Sezer, B. (2006). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. İstanbul: Kızılelma.

Shaw, S. J. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: E Yayınları.

Shaw, S. J., Shaw, E. K. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: E Yayınları.

Slattey, M. (2017). *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Özlem Balkız, Gülhan Demiriz, Hacer Harlak, Cevdet Özdemir, Şebnem Özkan ve Ümit Tatlıcan. Ankara: Sentez Yayıncılık.

Soykan, Ö. N. (2009). *Edebiyat Sosyolojisi*. Kuram ve Uygulama. İstanbul: Dönence Yayınları.

Strauss, C., L. (2007). *İrk, Tarih ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Sümbüllü, Y., Z., Altınışik, M., E. (2016). Geleneksel Çocuk Oyunlarının Değerler Eğitimi Açısından Önemi. *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2: 73-85.

Şeker, A. (2011). *Bir Anadolu Ozanı Yaşar Kemal*. Ankara: Eğiten Kitap.

Şuayb, A. (2005). *Hayat ve Kitaplar*. Haz. Erdoğan Erbay. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.

Tahir, K. (1992a). *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek-13*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1992b). *Notlar-Osmanlılık-Bizans-10*. Haz. Cengiz Yazoğlu. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1992c). *Çöküntü- 12*. Haz: Cengiz Yazoğlu. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (2006). *Köyün Kamburu*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2015a). *Yediçinar Yaylası*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2015b). *Büyük Mal*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2016a). *Sağırdere*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2016b). *Notlar-Sanat-Edebiyat 1*. Haz. Cengiz Yazoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2016c). *Notlar-Sanat-Edebiyat 2*. Haz. Cengiz Yazoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2016d). *Notlar-Sanat-Edebiyat 4*. Haz. Cengiz Yazoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2017). *Rahmet Yolları Kesti*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2019). *Körduman*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tezcan, M. (2011). *Sanat Sosyolojisi Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Timur, T. (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul: Afa Yayıncılık.

Tönnies, G. (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. Çev. Emre Güler. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Tuğaç, A., Yurt, İ., Ergil, G. ve Sevil, H. T. (1970). *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması Rapor-1*. Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı.

Turhan, M. (1987). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık.

Turhan, M. (1987). *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Tükel, T. (1960). *Beş Romancı Tartışıyor*. İstanbul: Düşün Yayın.

Türkdoğan, O. (2015). *Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Tütengil, C.,O. (1962). Türkiye'de Köy ve Aydınların Tutumu. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*. 2(17-18). 106-118.

Tütengil, C.,O. (1969). *Türkiye'de Köy Sorunu*. İstanbul: Kıtış.

Wallece., R. A., Wolf, A. (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Leyla Elburuz ve M. R. Ayas. İzmir: Punto Yayıncılık.

Wolff, J. (2000). *Sanatın Toplumsal Üretimi*. Çev. Ayşegül Demir. İstanbul: Özne.

Yasa, İ. (1969). *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü (Karşılaştırmalı Bir Toplumbilimsel Araştırma)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Yavuz, H. (1977). Kemal Tahir ve Marksizm. *Toplum ve Bilim*. 2, 65-69.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, Y. (2018). Kemal Tahir’de Osmanlılık ve Anadolu Türklüğü İlişkisi. *Tarih Okulu Dergisi*, 16. 659-675.

Yıldız, G. (2013). Askeri Düzenlemeler. *Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri (1703-1876)* (ss. 22-44). Ed. Ali Akyıldız. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Yin, R. K. (2017). *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*. Çev. İlhan Günbayı. İstanbul: Nobel Yayıncılık.

Yurdakul, İ. (2013). Eğitim ve İlmiye Teşkilatında Yapılan Düzenlemeler. *Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri (1703-1876)* (ss. 68-87). Ed. Ali Akyıldız. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Yüksel, A. (1995). *Yapısalcılık ve Bir Uygulama-M.Cevdet Anday Tiyatosu*. Ankara: Gündoğan Yayınları.