



TÜRK ROMANINA TOPRAK MERKEZLİ EKOELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM
Doktora Tezi

Funda Keskin Ünlü

Eskişehir 2024

TÜRK ROMANINA TOPRAK MERKEZLİ EKOELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

FUNDA KESKİN ÜNLÜ

DOKTORA TEZİ

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Gökhan TUNÇ

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Haziran 2024

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI



ÖZET

TÜRK ROMANINA TOPRAK MERKEZLİ EKOELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

FUNDA KESKİN ÜNLÜ

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Haziran 2024

Danışman: Prof. Dr. Gökhan TUNÇ

1970’li yıllarda Batı edebiyatında konuşulmaya başlayan ve günümüze kadar gelen süreçte sadece edebiyatta değil, farklı alanlarda ülkelerin pek çoğunun gündemine gelen doğa ve doğaya ilişkin tartışmalar giderek artan bir ivmeyle devam etmektedir. İnsanlığın kendi varoluşuna yönelik tehdidin artması, insanın doğayla ilişkisinin sorgulanması ihtiyacını doğurmuş ve bu ihtiyaç pek çok bilim dalında çeşitli araştırma konularının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İnsan-doğa ilişkisinin sorgulandığı, eleştirildiği ya da ortaya konduğu yapıtlar, edebiyat gündeminde de kendine yer bulmaktadır. Buna karşılık sanatçılar ve yazarların yanı sıra gibi eleştirmenler de ekoeleştirel bakış açısının geliştirilmesinde rol üstlenerek yapıtlardaki doğanın temsili, ekolojik bilgeliliğin yapıta yansıyan yönleri, doğa ve toprakla ilgili metaforların özellikleri gibi unsurları inceleme sahasına almışlardır. Bu bağlamda ekoeleştirelinin insan ve doğa arasındaki bağın neliği, çevre krizi, sürdürülebilirlik, simbiyotik yaşam gibi konularda farkındalık yaratmak ve konuya hizmet eden yapıtları tartışmaya açmak işlevi kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada anasır-ı erbaa olarak nitelendirilen toprağın Türk edebiyatında alımlanış biçimleri incelenmiştir. Tanzimat Dönemi’nden başlayarak yeni Türk edebiyatında insan ve toprak arasındaki ilişki, insanın toprağa yüklediği anlamlar ve tarihsel akış içinde, edebiyata yansıyan yönüyle, toprağın kültürel, tarihsel ve toplumsal değişimler içindeki rolü ortaya konmuştur. Böylelikle Türk edebiyatında insan-toprak arasındaki ilişkinin gelişim ve değişim seyri takip edilerek ekoeleştirel çalışmalar açısından Türk edebiyatında insan-toprak ilişkisinin neyi ifade ettiğini tespit etmek amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ekoeleştirel, Modern Türk edebiyatı, Toprak, Çevre, Doğa.

ABSTRACT

An Ecocritical Approach to Turkish Literature Centered on the Land

The discussions regarding nature and its relation have not only been spoken in Western literature since the 1970s but have also increasingly gained momentum in various fields and become a significant agenda item for many countries up to the present day. This increasing momentum has not only been confined to literary realms but has also permeated diverse fields, prompting debates and artistic endeavors concerning nature and its relevance. The escalating threat to humanity's existence has engendered scrutiny of the human-nature relationship, giving rise to numerous research inquiries across various scientific domains. Works that question, criticize, or articulate the human-nature relationship also their place in the literary agenda. Conversely, critics, along with artists and writers, have assumed a role in cultivating a critical perspective by scrutinizing elements such as the representation of nature in works, the ecological dimensions reflected in art, and the characteristics of metaphors related to nature and the land. In this context, the function of eco-criticism naturally evolved to raise awareness of the nature of the bond between humans and nature, environmental crises, sustainability and symbiotic living, and to initiate discussions on works that serve these themes. In this study, the ways in which the land, which is characterized as “*anasır-ı erbaa*”, is perceived in Turkish literature are analyzed. The relationship between human and land in modern Turkish literature, starting from the Tanzimat Period, the meanings attributed to land by humans, and its role within cultural, historical, and social changes have been examined through its reflection in literature. Thus, an exploration of the development and evolution of the human-land relationship in Turkish literature is facilitated, aiming to determine its significance within eco-critical studies.

Keywords: Ecocriticism, Modern Turkish literature, Land, Environment, Nature.

ÖN SÖZ

Doğanın varlığını sürdürmesinin gerekliliği son zamanlarda her zamankinden çok daha fazla gündemde yer almakta. İnsanoğlunun kendi varlığının sınırlarını zorladığı bir dönemde, dünyadaki canlı yaşamının devam edebilmesi için doğanın sınırlarına geri dönmek zorunluluğunun ortaya çıkmış olması oldukça düşündürücüdür. İnsan uygarlığının baş döndürücü ilerlemesi, doğa için yıkıcı olduğu sürece insan için de yıkıcı etkiye olacaktır. Gelişimini doğayı göz ardı ederek gerçekleştiren insanoğlu bugün, kendi yaşam sınırlarının belirleyicisinin doğa olduğunu ve doğa ile ilişkisinin neliğini yeniden hatırlamak zorundadır. Nitekim bu çalışmanın kapsamını oluşturan edebiyat alanında insanın doğa ile ilişkisini sorgulayan, düzenleyen ya da farkındalık yaratmak adına betimleyen sanatçı ve araştırmacıların sayılarının ve çalışmalarının sayısının her geçen gün artıyor olması söz konusu ihtiyacın önemli göstergelerinden biridir. Bu tezin yazılmasındaki temel gayeyi oluşturan edebiyata yansıyan yönüyle insan-toprak ilişkisi de aynı ihtiyaca yanıt vermek isteğini içinde barındırır.

Çizdiği destekleyici, besleyici ve yön gösterici yol sayesinde yoğun ama kaygıdan uzak bir süreç içinde bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan, sadece tez çalışmasında değil, akademik çalışmanın her aşamasında kendisinden feyz aldığım, öğrencisi olmaktan gurur duyduğum, kendimi şanslı gördüğüm tez danışmanım Prof. Dr. Gökhan Tunç'a teşekkürlerimi ve minnettarlığımı sunarım. Yetişmemde ve bu noktaya gelmemde katkısı olan pek çok isme teşekkür borcum var. Bilgi ve donanımıyla alana yönelmemi sağlayan ve beni her zaman destekleyen Pelin Çetin Uluçay'a; lisanstan başlayarak öğrencilerine kazandırdığı akademik bakış açısı ve merak sayesinde akademik ortamı en verimli şekilde kullanmamı ve ilerlememi sağlayan yüksek lisans tez danışmanım Prof. Dr. Nihayet Arslan'a teşekkür ederim. Tez izleme komitemde bulunan Prof. Dr. Mustafa Altunoğlu'na ve Doç. Dr. Ebru Özgün'e katkılarından dolayı; tez yazma sürecinde evle ilgili her yükü üstümden alarak bana alan açan ablam İclal Rabia Ünlü'ye, beni her koşulda destekleyen anneme, babama ve eşime hayatımın huzur ve mutluluk kaynakları oldukları için teşekkür ederim.

Tarih :

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

İmza

Öğrencinin Adı Soyadı

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BELGESİ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE	1
1.1. Ekolojik Yıkım ve Edebiyatın Doğaya Dönüş Çağrısı	1
1.2. Ekoeleştirinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi	6
1.3. Ekoeleştirinin Tanımı.....	8
1.4. Ekoeleştirinin Gelişimi.....	11
1.5. Ekoeleştirinin Kurumsallaşması.....	16
1.6. Toprak Etiği	17
2. BÖLÜM: MODERN TÜRK ROMANINDA TOPRAK ETİĞİNİN SERÜVENİ	32
2.1. KALKINMANIN TEMELİ: TOPRAK	32
2.1.1. 19. Yüzyılda Edebiyat ve İktisat	36
2.1.2. Refaha Giden Yol: Toprak	38
2.1.3. Yararcılık ve Toprağa İnsanmerkezli Yaklaşım.....	43
2.2. MODERNLEŞME VE BAHÇE	45
2.2.1. Semavi Dinlerde, Doğu - Batı Medeniyetlerinde ve Türklerde Bahçe	46
2.2.2. Osmanlı Devleti ve Bahçe.....	53
2.2.3. Sosyalleşme ve Bahçe	59
2.3. KUTSAL TOPRAK	73
2.3.1. Toprak ve Devlet.....	75
2.3.2. Millet ve Kutsal Toprak	80
2.4. TOPRAĞA SAHİP OLMAK/ OL(A)MAMAK ARASINDA AĞA VE KÖYLÜ	92
2.4.1. Toprak Sahipliğinde Bankacılar, Tefeciler, Muhtarlar ve Diğerlerinin Rolü	93
2.4.2. Ağanın Karşısında Köylünün Toprağı	97
2.4.3. Köylünün Karşısında Ağanın Toprakları	103
2.5. YÜKSELEN DEĞER: ARSA.....	111

2.5.1. Toprak ve Arsa	113
2.5.2. Arsa ve Gecekondü	120
2.6. TOPRAKTAN KOPUŞ	132
2.6.1. İnsan-Doğa Arasında Kurulan Dikey İlişki: Gökdelenler	134
2.6.2. Toprakla Dikey İlişki Çerçevesinde Plaza Hayatı.....	142
2.7. TOPRAĞA DÖNÜŞ	149
2.7.1 Kadim Uygarlıkların Beşiği Olarak Toprak.....	150
2.7.2. Kadim Kültürde Toprak	164
SONUÇ.....	172
KAYNAKÇA.....	178
ÖZGEÇMİŞ	202

GİRİŞ

Çevre sorunlarının güç geçtikçe sadece belli ülkelerde değil, Türkiye’de de daha yoğun şekilde gündeme geldiği söylenebilir. Örneğin 1986’da patlayan Çernobil Nükleer Santrali’nden çevreye yayılan radyoaktif kirliliğe Türkiye de maruz kalmış ve tartışmalara rağmen belirlenen sınırın üzerinde radyosezyum tespit edilmiş olmasına rağmen o yıl 135 ton fındık iç pazarda tüketilmiş, 58.078 ton radyasyonlu çay depolandığı yerden çalınmış, başka bir ülkenin talebini karşılamak üzere Fransa Türkiye’den radyasyonlu kekik almış ve kendi ürünü olarak satmıştır. Öte yandan sadece nükleer atıklar değil, konut ve iş yerlerinde üretilen çöp de 1993’te ve Ümraniye’de, 2003’te Burgazada’da oluşan çöp patlaması felaket olarak nitelendirilmiştir (Kılıç, 2017, s. 8). Orman yangınları, yanlış uygulamalardan dolayı kuraklaşan verimli araziler, canlı türlerinin ölümüne yol açan ve doğanın düzenini değiştiren HES’ler, çevre koruma önlemleri oldukça zayıf olan kömür santralleri, madenler için kesilen ağaçlar ve plastik atıkların çevre ve insan sağlığına verdiği zararlar gibi konular günümüzde insanın kendi geleceğinden endişe edecek denli yakıcı konular hâline gelmiştir.

Rachel Carson’ın 1962 yılında yayımlanan çalışması *Sessiz Bahar* ile başta DDT olmak üzere böceklere karşı kullanılan ve ama insanlarla birlikte doğal yaşamı ölümcül derecede etkileyen çeşitli kimyasallar üzerine dikkatleri çektiğini ve bu çalışmasıyla çevreci hareketin önemli bir köşe taşı oluşturduğunu hatırlarken 2019 yılında, 4 yaşındaki Saliha Çakır’ın nardaki tarım ilacından zehirlenerek hayatını kaybetmiş olması sadece yurt dışında değil, yurt içinde ve Türkiye’nin kendi insanının doğaya karşı yaklaşımının nasıl olması gerektiğine dair şimdiye kadarki uygulama ve politikaların dışına çıkılmasını sağlayacak farklı bakış açılarının geliştirilmesinin zorunluluğunu ortaya koyar. Öte yandan söz konusu durum, ekoeleştirel çalışmaların başlangıç noktasındaki temel düşünceyi de açık eder. İnsan ve doğa üzerine yapılan akıl yürütmelerin çıkış noktası insanın kendi varoluş kaygısı olsa da farklı disiplinlerden bilim insanlarının çalışmalarıyla insanın diğer varlıklarla beraber doğanın eşit haklara sahip birer üyesi oldukları kabülüne dek uzun bir süreç içinde gelinmiştir. İnsanoğlunun dikkatini kendi üzerinden alıp bakışlarını doğaya çevirmesi ve doğayı merkeze almaya başlamasının aşamalarını oluşturan çalışmalara katkı sunan disiplinlerden biri edebiyat ve söz konusu eserleri gündeme getiren ekoeleştirmenlerdir.

Cheryll Glotfelty ekoeleştirel çalışmalar için ekoeleştirmenlerin kimi soruları sormaları gerektiğini örnekler vererek ifade eder:

“Bu şiirde doğa nasıl temsil ediliyor? Fiziksel ortamın bu romanın olay örgüsünde nasıl bir rolü var? Bu oyunda ifade edilen değerler ekolojik bilgelikle tutarlı mı? Toprağa dair metaforlarımız ona yaklaşım şeklimizi nasıl etkiliyor? Doğa yazısını bir tür olarak nasıl karakterize edebiliriz? Irk, sınıf ve cinsiyetin yanı sıra mekân da yeni bir kategori hâline mi gelmeli? Doğa üzerine erkekler, kadınlardan farklı mı yazıyor? Okuryazarlık insanlığın doğayla ilişkisini ne şekilde etkiledi? Vahşi doğa kavramı zaman içinde nasıl değişti? Çevre krizi çağdaş edebiyata ve popüler kültüre nasıl nüfuz ediyor? (1996, s. xviii-xix)”.

Glotfelty’nin ortaya koyduğu sorular, hem insanın kendine ve doğaya bakış açısını sorgulayıcı biçimde ortaya koymayı hem de ekoeleştirel çalışmaların desteklenerek güçlenmesini, gelişmesini hedefler. Bu bağlamda Türk romanında sadece ekoeleştirel bakış açısı aşikâr olan ve/ya bu konuda eğitici bir niyeti olan yapıtlar dışında özellikle Türk edebiyatının ana damarlarını oluşturan yapıtlara uygun sorularla yönelerek, yapıtların ekoeleştiriye katkılarından ziyade, Türk romanının söz konusu konuya bakış açısını irdelemek ve ilerleyen çalışmalarda bu bakış açısını ekoeleştiri lehine geliştirmek için çalışmak da ekoeleştirmenin beklediği girişimlerdenidir. Bu amaçla çalışmada Türk kültüründe *anasır-ı erbaa* olarak adlandırılan ve dört elementten biri olan toprak unsuruna bakış açısının ne olduğu sorulmuş, Tanzimat Dönemi’nden başlayarak günümüze gelene kadar olan süreçte, Türk edebiyatının roman sahasında toprağa verilen değerler neler olduğu ve söz konusu değerlerin neden ve nasıl değiştiği ortaya konmak istenmiş, böylelikle konuya ilişkin gelişimsel ve panoramik bir tablo ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu nedenle Türk edebiyatının dönemsel gelişimi temel alınmış ve her dönemden Türk edebiyatı kanonuna katkıda bulunan yapıtlar seçilerek ekoeleştirel bir gözle ve toprak merkezinde incelenmiştir. Çalışmanın temel bakış açısını insan ve fiziksel çevre arasındaki ilişkiyi inceleyen ekoeleştirel yaklaşım ve insanın toprak topluluğunun sade bir üyesi olduğunu kabul eden toprak etiği belirlemektedir. Dolayısıyla sadece toprağa ilişkin hususları tespit etmek değil, bu hususları ekoeleştirel bakış açısıyla Türk romanı tarihinde değerlendirmek çalışmanın özgün yönünü oluşturmaktadır.

Çalışma kavramsal çerçevenin sunulduğu ve romanların toprak merkezinde ekoeleştirel bir gözle incelendiği iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü oluşturan “Kavramsal Çerçeve” adlı bölümde ekoeleştirmenin ortaya çıkışı kapsamında çevre hareketinin ortaya çıkmasını sağlayan kişiler ve çalışmalarının yanı sıra ekoeleştirmenin

tarihsel gelişimi ve kurumsallaşması yer almaktadır. Ayrı bir başlıkta toprak etiği ele alınmış ve toprağın önemi açıklanarak neden çalışmanın odağına yerleştirildiği sorusu cevaplanmıştır.

İkinci ana başlık, roman inceleme ve değerlendirmelerinin sunulduğu başlık olup bölümlendirmeleri Türk edebiyatının tarihsel gelişimini gösteren ana çizgilere göre yapılmıştır. Bu noktada zorlayıcı hususlardan biri Türk edebiyatının zenginliği içinde hangi yazar ve romanların seçileceği hususu olmuştur. Ancak başlangıçtan günümüze gelen genel bir görünüme ulaşabilmek amaçlandığı için özellikle önce çıkan, kanona ait yazarlar ve romanlar arasından seçim yapılmıştır. Söz konusu seçimi etkileyen bir diğer ölçüt ise seçilen romanın toprağa ilişkin bir bakış açısının olmasıdır. Yapıtın ya da yazarın ekoeleştirel bir duyarlılığının ya da amacının olup olmadığına bakmaksızın seçilen romanlarda toprağa bakış açısının ne olduğu, nasıl değiştiği ve bu değişimin neleri etkilediği araştırılmıştır. Böylece Türk edebiyatında toprağa ilişkin genel algının ne olduğu ve nasıl değiştiğini gözlemlene olanağı yakalanmıştır.

İkinci ana başlığa ait ilk alt bölüm olan *Kalkınmanın Temeli Toprak*'ta Tanzimat Dönemi odağı alınarak Ahmet Mithat Efendi'nin *Bahtiyarlık* (1885) ve Mizancı Murat Efendi'nin *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* (1890-91) adlı romanları çerçeve olarak belirlenmiş ve dönemin koşulları içinde toprağın ele alınan her iki romandaki kişiler için ne ifade ettiği ortaya konmuştur. Toprağa yüklenen anlamın aynı zamanda insan için toprağın işlevsel değerini ortaya çıkardığından söz konusu değer atfedişin ekoeleştiri açısından ne anlama geldiği ortaya konmuştur.

İkinci alt başlık olan *Modernleşme ve Bahçe* başlığı altında Servet-i Fünun dönemine ait yazar ve romanlara odaklanılarak bu dönemin toprağa bakış açısının ne olduğu ve söz konusu bakış açısının neleri, nasıl etkilediği sorgulanmıştır. Servet-i Fünun dönemi, modernleşmenin kapılarının açıldığı bir dönem olduğundan ve toprak bağlamında modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan bahçe ve bahçe kültürüyle gelen toplumsallaşma bu başlığın odağına oturmuştur. Bu nedenle toprak bağlamında bahçe ele alınmış, bahçenin toplum yaşantısında neleri değiştirdiği, modernleşmeye nasıl bir katkıda bulunduğu gibi sorulara cevap aranmıştır. Ele alınan yazar ve romanları Recaizade Mahmud Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1898) ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Hayal İçinde'sidir* (1901).

Üçüncü alt başlık ise *Kutsal Toprak* adını taşır ve Millî Mücadele Dönemi'ne odaklanır. Bilindiği gibi bu dönem, Türk milletinin kendi varoluş savaşını verdiği

dönemdir. Düşman işgalleri ve düşmanın vatan topraklarından atılması süreçlerini kapsar. Şair ve yazarların da kalemleriyle söz konusu mücadeleye katılmaları, dönemin edebiyatını baştan ayağa şekillendirir. Bu bağlamda insanın toprak ile olan ilişkisi, ona yüklediği anlam ve değer de değişmiştir. Bu bölümde söz konusu dinamiklerin toprağa bakış açısını nasıl değiştirdiği, değişen bakış açısının toprağa karşı davranış ve düşüncede nasıl bir değişiklik yarattığı incelenmiştir. Örnek olarak seçilen yazar ve romanlar ise Halide Edip Adıvar'ın *Ateşten Gömlek* (1922), *Vurun Kahpeye* (1926) ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* (1932) adlı romanlarıdır.

Dördüncü alt başlık Millî Mücadele'nin hemen sonrasına, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllara odaklanır. Söz konusu dönem Türk edebiyatı tarihinde Cumhuriyet Dönemi olarak adlandırılır ve oldukça geniş bir süreci kapsar. Çalışmanın dördüncü bölümünü oluşturan ana konu, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllarda yoğun şekilde gündeminde olan tarım reformu ve tarım reformunun köylerde görülen sonuçlarıdır. Köy enstitülü yazarlarla özdeşleştirilen köy romanının ortaya çıkmasını sağlayan şartlara ağa ve köylü ekseninde toprak merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Toprağın Türkiye Cumhuriyeti'nin kalkınma projesinde aldığı etkin rolün ağa ve köylünün yaşamlarını nasıl değiştirdiği ortaya konmuştur. Söz konusu değişimi ortaya koyabilmek adına Reşat Enis Aygen'in *Toprak Kokusu* (1944), Yaşar Kemal'in *İnce Memet* (1955-1987) ve Halil Alıcı'nın *Vahit Ağa Ölmez* (2006) adlı romanları seçilmiştir.

Beşinci alt başlık olan *Yükselen Değer: Arsa*, bu kez köyden çıkarak kente yoğunlaşmıştır. Çünkü kuruluşunun ilk yıllarında ve neredeyse seksenlere kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihini ve gelişim seyrini toprak reformunun toplumsal etkileri Türk edebiyatında da karşılık bulurken 1980'lerde hem edebiyatın hem de Türkiye'nin siyasi, kültürel ve ekonomik gündemine kentleşme ve kentleşmeyle gelen sorunlar oturmuştur. Bu nedenle kentleşme bağlamında kentli ve özellikle kente göçenler için toprağın ne anlama geldiği, toprağın hayatlarında nasıl bir öneme sahip olduğu ve insanların toprağa atfettikleri değerlerin kendi hayatlarını nasıl etkilediği ortaya konmuş ve incelenmiştir. Söz konusu etkiyi somutlaştırmak adına Orhan Kemal'in *Gurbet Kuşları* (1962), Kemal Ateş'in *Toprak Kovgunları* (1982) ve Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları* (1984) adlı romanları örneklem olarak seçilmiştir.

Topraktan Kopuş adlı altıncı alt başlık, kentleşme sonrasında Türkiye'nin güncel hayatında önemli bir yer edinen ve yansımaları Türk edebiyatında da görülen gökdelen

mimarisinin toprakla bağı ne yönde etkilediğine odaklanılmıştır. Tahsin Yücel'in *Gökdelen* (2006) ve Hakan Bıçakçı'nın *Doğa Tarihi* (2014) adlı romanı örnek olarak seçilmiştir. Böylece kentin toprakla kurduğu ilişki sorgulanırken aynı ilişkinin kentli hayatında, bireysel anlamda nasıl bir etki yarattığı ve gökdelen kültürünün insan yaşamında nasıl bir etkisinin olduğunu ortaya koymanın imkânları yaratılmıştır.

Toprağa Dönüş adlı son alt bölümde ise son dönem yazarlarına odaklanılmış ve toprağa ilişkin bakış açısını örnekleyebilecek romanlar arasından Ahmet Ümit'in *Kavim* (2006), Buket Uzuner'in *Tabiat Dörtlemesi*'nin ikinci kitabı olan *Toprak* (2015) ve İskender Pala'nın *Akşam Yıldızı* (2019) adlı romanları ele alınmıştır. Bu bölümde geçen dönemin hâkim bakış açısının değişip değişmediği, değişen hususların neler olduğu ve toprağın anlam ve değerinin hangi yönde değiştiği ele alınmıştır. Ayrıca yazarların konuya ilişkin tutumlarındaki değişimler irdelenerek söz konusu değişimin kaynakları ortaya konmuş ve toprağa karşı değişen algının insan, canlı ve cansız her varlık ve ekoeleştiri açısından anlamı ortaya çıkarılmıştır.

1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Ekolojik Yıkım ve Edebiyatın Doğaya Dönüş Çağrısı

Günümüzde insanın doğaya verdiği zarar, geçmiş yüzyıllardan çok daha fazla telafi edilmesi güç durumdadır. Hava ve su kirliliği, iklim değişikliği, ozon tabakasının delinmesi, biyoçeşitliliğin azalması, ormansızlaşma, çölleşme, okyanus asitlenmesi, pestisit kirliliği, kuraklaşma gibi telafisi güç ya da olmayan sorunlar bugün artık yerel ölçekte değil, küresel ölçekte insanın yanı sıra dünyadaki canlılığın tamamının varoluşunu tehdit etmektedir. İnsan; doğayı oluşturan maddenin dört hâli hava, su, toprak ve ateşi, hayvanlardan başlayarak en küçük organizmaları ve doğadaki cansız varlıkların neredeyse tamamını; altın, gümüş, elmas gibi organik, civa ve petrol gibi inorganik mineralleri kendi lehine sınırsızca kullanmayı ve tüketmeyi seçmiştir. Bu seçim bugün dünya gündeminde olan hava, su ve toprak kirliliği, açlık ve kuraklıkla mücadele, nüfus sorunu, barınma ve aşırı otlatma sonucu erozyon gibi insan varoluşu, sağlığı ve refahını etkileyen sorunların çözümleriyle doğrudan ilgilidir. Bu nedenle günümüz çevre politikalarında her zamankinden çok daha önem taşıdığından bilimsel, sosyal, felsefi, ekonomik ve politik alanlarda doğa lehine bakış açısı geliştirmek ve adımlar atabilmek öncelenir hâle gelmiştir.

Gezegenimiz şaşırtıcı derecede zengin bir yaşam çeşitliliğini içinde barındırır ve milyonlarca çeşit türün varoluşunun yanında insana da yaşanabilir bir çevre sunar. Çevremizdeki devasa hayvan ve bitkilerden virüs, bakteri ve mantar gibi küçük yaşam formlarına kadar her canlı ve cansız varlık kendi aralarında karmaşık bir ağla birbirlerine bağlanırlar. Bu bağlantılar nemli ormanları, geniş savanları ve renkli mercan resifleri gibi kendine yeten topluluklar oluşturur (Cunningham & Cunningham, 2018, s. 11). Böylesine geniş bir topluluğun içinde insan, kendi mevcudiyetini devam ettirebilmek için tavşanları kovalamış, kök çıkarmak için toprağı kazmış ve aynı zamanda doğayı da çok iyi gözlemlemiş ve tanımıştır. Ulaşabildiği gıda miktarını artırabilmek için hayvanların alışkanlıklarını takip etmiş, bitkilerin tüm büyüme evrelerini ezberlemiştir. Mevsimsel döngüler ve özellikleri, fırtınanın ya da kuraklığın öncü özellikleri, yaşadığı bölgedeki akıntılar, ağaçların özellikleri, mağaralar ve çakmaktaşı birikimlerinden haberdardı. Bunların dışında taştan bıçak yapımı, yırtık kıyafetin onarımı, zehirli hayvan ısırığında, aç veya vahşi bir hayvanla karşılaşıldığında yapılacaklar gibi çok çeşitli ve kendisini hayatta tutacak bilgilere sahipti. Vücudunu ve hislerini, iç dünyasını en üst seviyede tanıyordu. Günümüz

biliminin bu insan türüne verdiği adla *Sapiens*, günümüz insanının bugünkü hayatta kalma becerileri ve fiziksel özellikleri bakımından katbekat üstündü (Harari, 2015, s. 60-62). Becerilerini giderek geliştiren insanın kendi medeniyetini geliştirmesinde doğayı bir payanda olarak kullandığını söylemek mümkündür. Keza Yuval Noah Harari'nin belirttiği gibi yaklaşık 70 bin yıl önce başlamış olan Bilişsel Devrim'i hızlandıran da Tarım Devrimi'dir (2015, s. 17). Tarım ve hayvancılık insanlık tarihinde uygarlığı ileri götüren önemli bir aşamadır (Tanilli, 1994, s. 23). Eski dünyanın büyük medeniyetleri tarım ve hayvancılığa dayanarak gelişmişlerdir. Bitkileri yetiştirme, sulama, gübreleme teknikleri geliştirildikçe üretilen gıda miktarı da artmıştır. Bu durumun önemli toplumsal sonuçlarından bahsetmek mümkündür. Öncelikle kabile tarzı organizasyondan uluslara, imparatorluklara giden dönüşümün yolu açılmıştır. Nüfusun bir kısmı zamanla herkes için yiyecek üretebilecek duruma gelmiş ve bu da nüfusun diğer kısmının endüstriyel ve estetik sanatlarla uğraşmasına imkân tanımış, böylece toplumsal gelişmenin önü açılmıştır (White, 1949, s. 377-378). Çiftçilik sayesinde insanlar tek bir yerde toplanmaya ve yerleşik yaşama geçmişlerdir. Yerleşik yaşam, sosyal tabakalaşmayı da beraberinde getirmiştir (De Fries, 2014, s. 55). Ancak eşitsizlik de yaygınlaşmıştır bu aynı zamanda eşitsizliğin de artmasına neden olmuştur. Toprağın, hayvan ve bitkilerin, aletlerin mülkiyetini edinen azınlıklar tarafından nesilden nesile aktarılacak olan bir tekelleşmenin de temeli atılmıştır (Harari, 2018, s. 81). Bu durum aynı zamanda sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişi, ardından köleliğin ortaya çıkışını ve köleleri karşısında efendilerin devlet hâline geldiği örgütlenmeye de işaret eder (Tanilli, 1994, s. 27-31). İnsanın doğayla kurduğu hâkimiyete dayalı bağ, onun toplumsal yaşamını değiştirdiği gibi kendi fizik bedenini de değişime uğratmıştır. Avcı-toplayıcılıktan hayvan beslemeye, toprakta gıda üretmeye başlayan, günümüze kalan iskelet kalıntılarına göre insanda; iskelet kalıntıları değişen iş yükü, artan nüfus ve yetersiz beslenme gibi sorunlardan kaynaklı ani sağlık değişimleri mevcuttur. Çiftçiliğe geçen insanın beslenme kalitesinde de değişiklik meydana geldiği söylenebilir. Örneğin mısırdaki bir amino asit olan lizin, izolösin, triptofan eksiktir ve mısır tüketenlerde demir emilimi düşüktür. Darı ve buğdayda demir azdır, pirinç protein açısından fakirdir. Evcilleştirilmiş bitkilere odaklanmak, sadece ette bulunan demir, çinko ve B12 gibi mikrobislerin de alımının azalmasına neden olmuştur. Daha yumuşak gıdaya geçen insanın diş yapısında değişiklik meydana geldiği gibi aktivitesi

azaldığı için kemik yapısı da değişerek çene ve yüz yapısında da değişiklikler meydana gelmiştir (Larsen, 2006, s. 15-18).

İnsanın doğaya hâkimiyeti sürecinde değişen ve dönüşen sadece insan değildir. Örneğin hem küresel bir süreci ifade eden (Stearns, 2013, s. 1) hem dünya tarihinde yeni bir dönem olan (Freyer, 2014, s. 26) ve emek örgütlenmesini yeniden tanımlayan (Freyer, 2014, s. 2) Sanayi Devrimi'nin sonuçlarından doğa da etkilenmiştir. Doğaya hâkim olmak isteyen insanın eylemlerinin sonuçlarının en dramatik şekilde görüldüğü Sanayi Devrimi 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkmış ve son dört yüz yıl boyunca gezegeni etkisi altına almıştır. Söz konusu etkinin gücü nüfus, enerji, sanayileşme ve kentleşme alanlarının gözlemlenmesiyle açıklığa kavuşturulabilir. Örneğin nüfus konusuna bakacak olursak Avrupa'da ekonomik gelişmeyle doğum oranı düşmüş, nüfus artış hızı oranı ise azalmıştır. Buna karşın dünya ekonomisinin merkezinden uzakta kalan birçok az gelişmiş ülkede ekonomik büyüme hızı olduğu gibi kalır ya da gerilerken nüfusları hızla artmıştır. Birleşmiş Milletler'in tahminine göre doğum artış oranı az gelişmiş ülkelerde 2065'e kadar sıfırlanmazsa dünya nüfusu 2100'de 14 milyar olacaktır. Şimdilik dünya nüfusunu besleyecek kadar gıda ve su olsa da kaynakların kuraklık, erozyon ve eşitsiz paylaşımdan dolayı dünya nüfusuna kısa zaman içinde yetersiz hâle geleceği öngörülmektedir. Enerji konusu da en az tarım kadar önemlidir. 19. yüzyılda petrol, doğal gaz, elektrik jeneratörleri ve dev hidroelektrikler günlük hayata girmiş ve petrol tüketimi arabaların da kullanılmaya başlanmasıyla hızla artmıştır. 1890'larda petrolün yıllık tüketimi 10 milyon tonken bu miktar 1970'lerde 2,5 milyar tona ulaşmıştır. Enerji tüketimi ise 1860-1985 arası 60 kat artmıştır. Ancak yenilenemez enerji kaynakları ve materyalleri hızla tükenmektedir. Bir diğer sorun ise tüm bu enerji kaynaklarının tüketiminin bir karşılığı olan kirliliktir (Foster, 2002, s. 14-27). Yirminci yüzyıla gelinene kadar duman, ekonomik ve kişisel anlamda sağlıklı olarak yansıtılarak hava kirliliği normalleştirilmiştir. Bilim insanlarının aksini söyleyen çalışmaları karşısında iş insanları ise alternatif bulgulara destekçi olmayı ya da sonuçları bastırmayı yeğlemişlerdir (Stearns, 2013, s. 255). Sanayileşmiş toplumlar bugün günde üretilen 1 milyon ton tehlikeli atığın %90'ını üretmektedirler. Doğal su dolaşımından ABD'de insanların bir yılda çekip kullandığı su miktarı 17. yüzyıldan beri %35 artmıştır. Tarımın ortaya çıkışından beri insan eylemleri sonucu orman kaybı yaklaşık 8 milyon km²'dir (Foster, 2002, s. 27-31). Yok oluş sadece ABD ile sınırlı değildir. Örneğin Brezilya'da, bölgeye özgü olmayan kahve gibi ürünlerin

Üretim için seçilmesi, aalandırmanın azalmasına ve bunun sonucunda erozyona, aynı şekilde demiryolunun kullanımı da ormanların yok olmasına sebep olmuştur (Stearns, 2013, s. 186). Sanayileşen toplumlarda çevre açısından görülen bir diğerkresel sonuç kirliliktir. Örneğın Çin’de şehirleri boğan fabrika dumanlarına “sarı ejder” adı verilmiştir (2013, s. 224). Su kirliliğı konuyla ilgili diğerkbir sonuçtur. Sanayileşmiş toplumların sahip oldukları nehirlerdeki balık sayısında ciddi düşüşler gözlemlenmiştir. 20. yüzyıla kadar fabrika atıkları toprağı ve doğrudan nehirlerle atılmıştır. Örneğın 19. yüzyıl ortalarında kurulan önemli bir Alman şirketi, magnezyum-klor alaşımı atığını Ren Nehri’ne 1960’lı yıllara dek dökmeyi sürdürmüştür (2013, s. 255). Türkiye’de ise Nilüfer ayı rneğı, diğerk sanayileşmiş toplumlarda yaşanan sorunların benzer şekilde olduğunun göstergelerinden biridir. Doç. Dr. Bülent Aşık’ın, Nilüfer ayı’nın suyunun renginin o yılın moda rengine göre değıştığını belirtmesi çarpıcıdır ([http-1](http://1)). oğaltılabilecek örneklerin hepsinde çevre yıkımı ve insan sağılığını tehdit eden unsurlar bir aradadır.

Günümüzde insan, doğayı etkilemenin de ötesinde, onu değıştiren küresel bir g hâline gelmiştir. İnsanın doğayı biimlendirmekteki g üzerine 2000 yılında Amerikan biyolojist Eugene Filmore Stoermer ve Nobel dll atmosferik kimyager Paul Josef Crutzen, The Global Change Newsletter’da yayımlanan “The Anthropocene” adlı makalelerinde insanın jeolojideki merkezî rolünü vurgulamak amacıyla günümüz ağı için Antroposen terimini önermişler (2021, s. 19) ve 2002 yılında ise Crutzen düşüncelerini geliştirdiğı “Geology of Mankind” adlı makalesinde dünya ve atmosfer üzerindeki insan etkisinin son üç yüz yılda küresel leğı ulaştığını ifade ederek içinde bulunduğumuz dönemi Antroposen ağı olarak nitelemiştir (2002). Yunanca kökenli Antroposen sözcüğü, “insan/human” anlamına gelen anthropos ve “yeni/new” anlamına gelen *kainos* sözcüklerinden ve “son döneme ait/recent” anlamına gelen *-cene* ekinden meydana gelir (Brauch, 2021, s. 302). Antroposen ağı, 10-12 bin yıllık Holosen’in bitimi ve insan egemenliğıindeki jeolojik ağı ifade eder. Söz konusu çağın başlangıcını Crutzen, küresel karbondioksit ve metan konsantrasyonlarının artmaya başladığı 18. yüzyılın ikinci yarısı olarak belirler. Crutzen’in araştırmalarına göre insanoğlu kara yüzeyinin yaklaşık %30-%50’sini kullanmaktadır. Tropik yağımur ormanları yok olmakta ve bu yok oluş aynı zamanda türlerin yok oluşuna da neden olmaktadır. Nehirlerin yollarını değıştirmek, üstüne barajlar yapmak sıradan bir olay hâline gelmiştir. Balıkçılık okyanus bölgelerinde birincil üretimin %25’ini, ılıman kıta

sahanlığında ise %35'ini alıp götürmektedir. 21. yüzyılda enerji kullanımı 16 kat artarak doğal emisyonların iki katından fazla bir oranda kükürtdioksit emisyonuna neden olmuştur. Tarımda olması gereken sınırdan fazla miktarda azotlu gübre kullanılmaktadır. Metan gibi sera gazlarının artışı ise son 400 bin yılın en yüksek seviyesindedir ve İklim Değişikliği Paneli'nin tahminine göre dünya 1,4 – 5,8 °C ısınacaktır (Crutzen, Geology of Mankind, 2002).

Doğayı, gezegeni ve kendi çevresini geri dönülmesi giderek zorlaşan biçimde kirletmesi dışında insan, doğal kaynakları da şimdiye kadar kendi hesabına sömürmüştür. Kendi refahını artırmada kullandığı sermaye kendi sermayesi değil, doğanın sermayesidir. Doğa, kendi sermayesini milyarlarca yıl içinde biriktirdiği ve insanın çekinmeden harcadığı bu birikim, sadece maddi üretim içinde değil, aynı zamanda insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan toprağın, suyun temizlenmesi, atmosferin yenilenmesi gibi ihtiyaçları da karşılar (Žižek, 2012, s. 27). Ancak antroposen kavramı sadece doğal kaynakları sömüren insanın durumunu ifade etmez. Bugün insan, deprem gibi doğa olaylarında dahi başat rol oynamaktadır. Žižek verdiği örneğe göre Türkçede Üç Boğaz Barajı olarak adlandırılan dev Three Gorges Barajı'nın yapımının ardından yapay göllerin oluştuğunu ve bunun sonucunda yerkabuğunda ek basınç meydana geldiğini, bu durumun da orada yaşanan depremin nedeni hakkında yeterince şüphe uyandırdığından bahseder. Bu anlamda insan, gezegende jeolojik bir unsurdur ve hatta doğaya hâkimiyet konusunda diğer türlerle eşit değil, diğer türlerden üstün bir statü kazanmıştır (2012, s. 48).

İnsanlığın tarih sahnesine çıkışından itibaren verdiği varoluş mücadelesinde önemli bir dönemeç oluşturabilecek denli güçlü bir etkiye sahip olan doğa yıkımı ve bu yıkım karşısında insanın durumu fizik, kimya gibi fen bilimlerinin çalışmalarını etkilediği gibi başta ekoloji olmak üzere antropoloji, psikoloji, hukuk, felsefe ve siyaset bilimleri gibi sosyal bilimlerin de çalışma sahasına girer ve aynı zamanda gibi edebiyatta da kendine yer bulur. Bu noktada ekoeleştirel çalışmaların ortaya çıkışlarını tarihsel düzlemde gözden geçirmek ekoeleştirelinin amaçlarını, çalışmalarına dayanak olan hususları ve edebiyat dünyasındaki yeri ve önemini ortaya koymakta yardımcı olacaktır.

1.2. Ekoeleştirmenin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Çevre etiğiyle paralel şekilde gelişen çevreci akımların ortaya çıkışlarının temelinde insan seçimlerinin doğa üzerinde bıraktığı ve dünya üzerinde yaşayan her canlının geleceğini etkileyen yıkıcı sonuçları engelleme istek ve endişesi etkilidir. Çevre hareketinin gelişiminin temelinde Rachel Carson'ın (1907-1964) *Sessiz Bahar* (1962) adlı kitabı yer alır (http-2). Deniz biyoloğu, ekolojist ve yazardır. Carson döneminin bakış açısının tersine, çevreye ve okyanusa bütüncül olarak yaklaşmış ve yaşamı sürekli kılan bağlantıları bulabilmek için canlılar arasındaki ilişki ve bağlantılara odaklanmıştır. Carson'a göre doğal dünya, durağan bir mekân olmaktan ziyade bütünleşik bir sistem olarak sürekli gelişmekte olan güçlerin oluşturduğu dengeden meydana gelmektedir (Barnet, 2018, s. 24). Carson *Sessiz Bahar*'dan önce *Under the Sea-Wind: A Naturalist's Picture of Ocean Life* (1941) adlı kitabıyla tanınmış, *The Sea Around Us* (1951) kitabıyla da National Book Award ödülünü kazanmıştır (http-3).

Modern çevreciliği başlatan *Sessiz Bahar*, bilimsel bilgi ile lirik anlatımı birleştirir. "Carson çevre bilincinin, çevreye dair bilgilerimiz arttıkça, doğanın işleyişi ve ekolojik süreçler daha iyi anlaşıldıkça ortaya çıkacağına inanmış ve bunun için bilimsel bilgileri edebi anlatımla vermiştir (Özdağ, 2017, s. 27)". *Sessiz Bahar*, Amerikan kasabalarından birinde geçen bir masalla başlar. Bu masala göre kasaba, doğayla uyum içinde yaşarken bir gün bir afet kasabaya gelip çatar ve kasabadaki sığır ve koyunlar ölür, yetişkinler ve çocuklardan da pek çok ölen olur. Kuşlar kasabayı terk eder, kalanlar yerlerde can çekişir. Yumurtalardan civcivler çıkmaz, ağaçlar meyve vermez, arılar yok olur. Carson bu masalda kasabanın başına gelen felaket için "[i]nsanlar bunu kendileri yapmışlardı (Carson, 2004, s. 3)." der ve baharın sessiz geçmesine neden olan durumu bölüm bölüm açıklar. Carson bu masal aracılığıyla DDT¹'nin zararlarını gözler önüne serer. Mucidi Paul Hermann Müller'e 1948'de Nobel Fizyoloji ve Tıp Ödülü'nü getiren DDT, Güney Amerikalı çiftçiler için 18. yüzyıldan beri hastalık yayan sivrisineklerle mücadelenin önemli bir yardımcısıdır. Amerikalı çiftçilerin 1950'ler boyunca çiftlik ve tarlalarda 640.000 tondan fazla kullandıkları DDT, bir pestisit² olarak 20. yüzyıl ortalarına dek yaygın olarak kullanılır. *Sessiz Bahar* yayımlandığında, DDT'nin zararları henüz bilinmiyordu. Mahalle aralarında DDT

¹DDT: Kimyevî yapısı DikloroDifenilTrikloretan olan ve adını da içeriğindeki kimyasalların kısaltılmasından almış olan öldürücü bir böcek zehiridir.

²Pestisit: Zararlı organizmaları kontrol altına almak, engellemek ya da yok etmek için kullanılan bir tür karışımdır.

püskürten kamyonların ardından çocuklar koşturmaktaydı. Carson *Sessiz Bahar* aracılığıyla hem DDT üreten şirketleri suçladı hem de DDT'yi çiftliklerden mahallelere yayarak ortaya çıkan büyük ölçekli sonuçları dikkate almamakla eleştirdi ve tarım ilaçlarının kontrolsüz kullanımına karşı çıkarak milletvekillerinden bu konuda politikalar üretmelerini istedi (http-4). *Sessiz Bahar* yayımlandığında 31 hafta New York çok satanlar listesindeydi ama bu arada kitabın yazarı Rachel Carson pek çok kişisel saldırıya maruz kalmıştır. “Histerik” ve “kız kurusu” olarak görülmüş, “kuş seveci”, “kedi seveci”, “balık seveci”, “doğanın rahibesi”, “doğa ana” gibi sıfatlarla etiketlenmiştir. Kedilerin ölümlerini önemsemesine rağmen her gün yetersiz beslenme ve açlıktan 10.000 kişinin ölümünü umursamamakla suçlanmıştır (Beyl, 1992, s. 273). Bu saldırılara rağmen halkta uyanan farkındalık, DDT'nin hayvanlar üzerindeki ölümcül etkilerini ortaya çıkarmak üzere çalışan bilim insanlarından oluşan Çevresel Savunma Fonu'nun kurulmasıyla taçlanmış ve böylece Carson'un böcek ilaçları hakkında açtığı tartışma ve davalara bilimsel kanıtlar üretilmeye başlanmıştır (http-4). Carson'ın uyandırdığı bu farkındalık için Al Gore “Bu kitap olmasaydı; çevre hareketi çok uzun süre gecikecekti ya da asla gelişmeyecekti (Carson, 2004, s. XV).” der.

Rachel Carson “[k]endi tatminimiz için doğayı biçimlendirmekte böylesine fazla riski almak ve ancak amaçlarımıza ulaşmayı başaramamamız gerçekten de acı bir mizahı andıran bir finaldir (Carson, 2004, s. 245).” der. Doğada düşman olarak gördüklerimizin aslında birer denge sağlayıcı olduklarını belirten Carson, düşüncesini örneklendirmek için Arizona'daki Kaibab geyikleri örneğini verir. Kaibab geyiklerinin sayısının yiyecek miktarının üstüne çıkması kurtlar, pumalar, avcılar gibi etkenlerle önlenirken geyikleri korumayı amaçlayan bir kampanya başlatıldığını ve avcı hayvanların da öldürülmesiyle geyik sayısında büyük oranda artış yaşandığını anlatır. Kısa sürede sayısı artan geyikler için doğada besin kalmamış ve hem geyikler açlıktan ölmüş hem de geyiklerin başıboş şekilde yiyecek aramalarından dolayı çevre tahribatı meydana gelmiştir (Carson, 2004, s. 248). Verdiği örneklerle Carson *Sessiz Bahar* kitabıyla okuru insanın hem doğaya hem de insanın kendi varoluşunu sağlama yöntemi olarak kullandığı kimyasallara karşı bakışını sorgulamaya davet eder.

Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*'ından ayrı olarak Mary Austin *The Land of Little Rain* (1903), Edward Abbey *The Sound of Mountain Water* (1969), Wendell Berry *The Long-Legged House* (1969), Barry Lopez *Of Wolves and Man* (1978), Peter Matthiessen *The Snow Leopard* (1978) gibi yazar ve eserler günümüz doğa yazını klasikleri

arasındadır (Özdağ, 2017, s. 23). Doğa yazarları sınıfında değerlendirilen ve transandantalist olarak bilinen Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Margaret Fuller (1810-1850) ve Henry David Thoreau (1817-1862) 19. yüzyıl Amerikasında doğayı, yaşam gücünü ve vahşi doğayı yücelten eserleriyle ekoeleştirelin edebi yönünün temelini atmışlardır. Ekoeleştirelin kendini gösterdiği başka bir coğrafya olan İngiltere’de ise gelişimin başlangıç noktası İngiliz romantizmidir ve ama Amerika’ya nazaran altyapısı daha zayıftır (Barry, 2009, s. 240-41). *Green cultural studies* olarak adlandırılan İngiltere kaynaklı ekoeleştirel çalışmalar Willam Wordsworth ve John Keats gibi İngiliz romantiklere odaklanmıştır (Wendell, 2011, s. 233). Aynı zamanda birinci dalga olarak adlandırılan bu çalışmaların temel kaygısı doğa adına konuşmaktır. Bu eylem de Aldo Leopold’un vurguladığı insanın biyotik topluluğun parçası olduğu bilincini gerektirmektedir (Buell, 2005, s. 7-8).

1.3. Ekoeleştirelin Tanımı

Ekoeleştirel sözcüğünün ortaya çıkışı, ekoloji bilimin kurulması ardından gerçekleşmiştir. Ekoloji sözcüğü “Fransızca *écologie* veya İngilizce *ecology* “çevrebilim” sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Eski Yunanca *oîkos* οἶκος “ev, yakın çevre” sözcüğünden türetilmiştir (http-5)”. Ekoloji sözcüğünü ilk kez terim olarak kullanan kişi Ernst Haeckel’dir. 1886 yılında ekolojiyi organizmanın çevreyle ilişkisinin kapsamlı bilimi” olarak tanımlamıştır (Townsend, Begon, & Harper, 2008, s. 4). Ekoloji sözcüğü günümüzde ele alındığı bağlamlara göre farklı anlamlara gelir. Bunlardan ilki fiziksel ve maddi gerçeklik olarak doğayı işaret eder. Bir diğeri bilim olarak ekolojidir. İnsanın varoluşuna dair soruları da kapsayan düşünsel temelli ekoloji, bu terimin bir diğer kullanım alanını işaret eder. Ekolojik düşünceyi kaynak olarak toplumun dönüştürülmesini hedefleyen hareketler de aynı terim ile ifade edilir (Keleş, Hamamcı, & Çoban, 2012, s. 46-47).

Edebiyat dünyasında doğa ve insan etkileşiminin niteliğine yönelik çalışmalar ise *ekoeleştirel* başlığı altında toplanır. Ekoeleştirel insanın biyosfer üzerindeki yıkıcı etkisi penceresinden bakarak *insan* ve *insandışı* arasındaki ilişkinin edebiyat ve diğer kültürel ürünlerde nasıl temsil edildiğini araştıran bir şemsiye terim olarak işlev görür (Marland, 2013, s. 846). Ekoeleştirel sözcüğü ilk kez terim olarak William Rueckert tarafından “Literature and Ecology” (1978) [Edebiyat ve Ekoloji] adlı makalesinde kullanılmıştır. Rueckert bu makalesinde ekolojistlerin doğa ve insan üzerine görüşlerini dile getirerek

“kısmi bilgi ya da tam bir cehaletle [...] doğa yasalarını ihlal etmekteyiz ve biyosferden gelecek olan karşılık, tanrıların insanlara verdiği cezaların hepsinden daha korkunç olacak. Ekolojide insanın trajik kusuru, onun insanmerkezli (biyomerkezli değil) ülküsü ve her şeyi fethetme, insanlaştırma, evcilleştirme, ihlal etme ve sömürme dürtüsüdür (Rueckert, 1996).” der. Rueckert edebiyatı ve ekolojinin ilkelerini bir araya getirerek yorumlar ve edebiyat açısından yeni imkânları araştırır ve şu soruları sorar:

“[...] edebiyatta olduğunu bildiğimiz enerji, yaratıcılık, bilgi ve vizyonu ekolojinin evimiz olan biyosferi yok ettiğini söylediği insan yapımı sorunlara nasıl tatbik edebiliriz? Edebiyatı, arındırıcı-kurtarıcı bir eyleme nasıl çevirebilir ve bu mesleğin temel paradoksunu nasıl çözüp kafamızdan atabiliriz? Sözcükleri daha çok sözcükten başka bir şeye nasıl dönüştürebiliriz (şiirler, retorik, dersler, konuşmalar, görüş makaleleri – bir MLA³ toplantısının içeriği: milyonlarca ve milyonlarca sözcük sonsuz bir döngüyle biz meslekten olanlar arasında dönüp durmakta)? Sözcükleri yeniden işlemekten daha fazlasını nasıl yapabiliriz? Deneysel eleştirinin bu dilemmayı dillendirmesine izin verelim. Edebiyat topluluğundan ekolojinin bize (sanırım doğru şekilde) ait olduğumuzu söylediği daha geniş biyosferik topluluğa onu yok etmeden nasıl geçebiliriz? (Rueckert, 1996, s. 121)”.

Ekoeleştirisinin öncülerinden biri olan Cheryll Glotfelty 1996 yılında Harold Fromm ile editörlüğünü yaptığı *The Ecocriticism Reader* adlı kitabın ön sözünde feminist eleştirinin dil ve edebiyatı toplumsal cinsiyet odağında ele almasını ve Marksist eleştirinin üretim biçimleri ve ekonomik sınıfları öncelemesini örnek gösterir ve “doğa ve kültür arasındaki bağlantı”yı vurgulayarak ekoeleştiriye “fiziksel çevre ve edebiyat arasındaki ilişkinin incelenmesi” olarak tanımlar (1996, s. xviii-xix). Glotfelty’ye göre ekoeleştiri dâhilinde sorulabilecek soruları şunlardır:

“[...] Doğa bu sonede nasıl temsil edilmiştir? Bu romanın olay örgüsünde fiziksel ortam nasıl bir rol oynuyor? Bu oyunda ifade edilen değerler ekolojik bilgelikle tutarlı mı? Toprağa ilişkin metaforlarımız ona davranış biçimimizi nasıl etkiler? Doğa yazını bir tür olarak nasıl karakterize ederiz? Irk, sınıf ve cinsiyete ek olarak *mekân*, yeni bir eleştirel kategori hâline gelmeli mi? Erkekler, doğa hakkında kadınlardan farklı mı yazıyor? Yazınsal kültürün kendisi, insanlığın doğal dünyayla ilişkisini hangi yönlerden etkiledi? Vahşi yaşam tasavvuru zaman içinde nasıl değişti? Çevresel kriz, çağdaş edebiyata ve popüler kültüre hangi yol ve etkilerle sızıyor? ABD hükûmeti raporlarını, kurumsal reklam

³Modern Language Association kısaltması olarak kullanılır.

ve televizyonda yayımlanan belgeselleri hangi doğa görüşü bilgilendirir ve bu görüş hangi retorik etkiye sahiptir? Ekoloji biliminin yazınsal çalışmalar üzerinde ne gibi bir etkisi olabilir? Bilimin kendisi yazınsal analize nasıl açıktır? Tarih, felsefe, psikoloji, sanat tarihi ve etik gibi ilgili disiplinlerdeki yazınsal çalışmalar ile çevresel söylemler arasında nasıl bir karşılıklı etkileşim mümkündür (1996, s. xix)?”

Ekoeleştirelinin ortaya çıkışına doğrudan etkisi olan *Literature Association Meeting* adlı yıllık toplantıların 1994 tarihli buluşmasında Stephanie Sarver ekoeleştireli teriminin kapsamını sorgularken ekoeleştirelinin bir teori önerdiğini ve ancak alanla ilgili yapılan çalışmaların ortak bir teoriyi kullanmaktan ziyade psikanalist, postyapısalcı ya da Marksist vb. teorilerden yararlanarak ortak bir noktada -çevre- buluştuğunu ifade eder (http-6). Ekoeleştirelinin insan ve doğa arasındaki ilişkiyi disiplinlerarası bir yaklaşımla ortaya koyması ekoeleştirelinin öncü isimlerinden olan Glen A. Love tarafından da benzer şekilde değerlendirilir. Love ekoeleştireliyi “bilimlerle disiplinlerarası geçişlerden yararlanmak ve geçmişin iki kültürlü çatışmalarından kurtulmak için benzersiz bir konumda” olarak değerlendirir ve şöyle der:

“Ekoeleştireli, uygulayıcılarını disiplinlerarası çalışmaya ve bilime yönlendirir. Edebiyat, karşılıklı ilişkileri içerir ve ekolojik farkındalık ise insana ait bağlamların yanı sıra insandışı bağlamları da kapsayacak şekilde karşılıklı ilişki anlayışımızı geliştirir ve genişletir. Edebiyat üzerine ekolojik düşünce; geçmiş eleştireli biçimlerinin toplum ve kültürün insan alanını ciddiye aldığı kadar insandışı dünyayı ciddiye almamızı gerektirir. Bana öyle geliyor ki ekoeleştirelinin en büyük meydan okuması ve en büyük fırsatı budur (Love, 1999, s. 561)”.

Ekoeleştirelinin kurucularından olan William Rueckert insanlığın doğayı ve doğayla birlikte kendisini yok etmesini önlemenin bir yolunu bulmak gerektiğini vurgular ve insanın doğaya karşı tavrını “ekolojik intihar” olarak yorumlar (Rueckert, 1996, s. 107). Joseph Meeker’in “[...] edebi metinlerde biyolojik temaları ve ilişkileri tanımlamaya yönelik türettiği “yazınsal ekoloji (Literaryecology)” kavramını tanıttığı (Opperman, 2012, s. 10) *The Comedy of Survival* adlı kitabında çevresel krizden bahsederek dünyadaki biyolojik istikrarının bozulmuş olmasının dünyanın sadece insan tatminine yönelik kullanımdan kaynaklandığını vurgulayarak insanî değerleri tanımlayan sanat, inanış ve felsefelerin insanın doğayı kendi lehine ve kötüye kullanması yönünde rehberlik ettiğini ifade eder. Onun “[i]nsan kültürü ve çevre krizi yakından ve nedensel olarak birbirleriyle ilişkilidirler (Joseph, 1972, s. 8).” sözü, insanın doğaya bakış açısını kökten değiştirmesi gerektiğine yönelik açık bir çağrıdır. Bu noktada çevremerkezci ekolojik yaklaşımların kabul ettiği ilkelere biri olan her şeyin birbirine bağlılığı ilkesi

büyük önem kazanır. Derin ekolojinin de kabul ettiği bu ilkeye göre dünya; birbirinden izole edilmiş, birbiriyle etkileşimi ve bağı olmayan nesneler topluluğu değildir (Capra, 1996, s. 7). Aksine, canlı ve cansız her şeyin birbirine bağlı ve bağımlı olduğu bir ağ mevcuttur. Dolayısıyla taşıdığı değer de sadece kendisine içkindir (1996, s. 11-12).

Ekoeleştirir insan ve doğayı birbirinden ayırmaksızın, onları eşit bir değerde görür ve insan ile insan olmayan topluluklar arasındaki etkileşim ve ilişkiyi önceler: (Opperman, 2012, s. 15-16). “[...] [Ö]ncelikle doğal ve kültürel yoldan şekillenmiş bir dünya deneyiminin yazınsal ifadesine odaklanır: bolluğun verdiği sevinç, yoksunlukların üzüntüsü, uyum içinde varoluşun umudu, kayıplar, korkular ve felaketler. Ekoeleştirin bir ajandası vardır (Cohen, 2004, s. 10)”. Bu ajanda ekoeleştiriye entelektüel disiplinlerin ve politikanın birleştiği bir noktadır ve herhangi bir yazınsal eleştiri türünün alt başlığına girmeden hem estetik, bilim, ahlak gibi konularla hem de yazınsal eleştiriyle var olabilecek potansiyel güce sahiptir (Clark, 2011, s. 8). Keza Camilo Gomides de benzer bir bakış açısıyla ekoeleştirin “insanın doğayla etkileşimi hakkında ahlaki sorular ortaya atan sanat eserlerini analiz edip desteklerken aynı zamanda okuru nesiller boyunca bağlayıcı olacak bir sınır içinde yaşamaya teşvik eden bir araştırma alanı (Gomides, Winter 2006, s. 16)” olduğunu ileri sürer. Gomides bu sözleriyle ekofarkındalık yaratmak konusunda edebiyata önemli bir rol de biçmiş olur. İngiliz Edebiyatı alanında Türkiye’de ekoeleştiriye temel alarak ilk yüksek lisans tezi yazan Dilek Bulut da ekoeleştiriye benzer bir sorumluluk yükleyerek şöyle der:

“İnsanın fiziksel çevresiyle olan ilişkilerini tekrar gözden geçirme olanağı sağlayan ekolojik bilinçlendirme oluşturmak ve bu yolla doğanın kötü muameleye maruz kalıp bilinçsizce yok edilmesini önlemek, ekoeleştiril düşünceye göre edebiyatın en önde gelen temel amacı olmalıdır (2005, s. 81)”.

1.4. Ekoeleştirin Gelişimi

Lawrence Buell *The Future of Environmental Criticism* adlı kitabında ekoeleştirir için kesin bir çerçeve çizilemeyeceğini belirterek erken dönem ekoeleştirin harekete geçirdiği ve günümüze geldikçe daha belirgin hâle gelen dalgalardan bahsedilebileceğini söyler. Buell ekoeleştirin bir programla gelmediğini, profesyonel olan ve olmayan kişilerden akademiye dek uzanan, yarı iletişim hâlindeki kişilerin uygulamalarından doğduğunu ifade ederek ekoeleştirin “dalga” olarak nitelendirilen gelişim çizgisinin aynı zamanda öncüllerin görüş ve tartışmalarının üstüne inşa edilerek

ilerlemesinden dolayı ilerlemenin “palimpsest” mecazına da uygun olduğunu ifade eder (Buell, 2005, s. 17). Buell, ekoeleştiriye bu bakış açısıyla kesişmeleri de kabul ederek başlangıcından itibaren iki ayrı dalgaya ayırır. İlk dalga Wendell Berry’nin işaret ettiği üzere Amerikan ve İngiliz edebiyatında 19. yüzyıl odaklı olmak üzere 1980’lerin ortalarından 1990’ların sonlarına kadar görülür. Amerika’da “Flowering of American Literature” olarak adlandırılan ilk dalga ilham kaynağı Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau ve Margret Fuller gibi transandantalistlerdir. Bu çalışmalar transandantalizmin temel konularını konu edinerek doğa, evren ve doğa ile insanlığı bağlayan ruhaniyet gibi konulara odaklanmışlardır. Aynı anda İngiltere’de ise *grecultural studies* olarak adlandırılan ilk dalga çalışmaları William Wordsworth ve John Keats gibi İngiliz romantiklere odaklanmıştır (Wendell, 2011, s. 233). Çalışmaların merkezindeki çevresel kriz hem kültürel hem de fiziksel bir sorun olarak ele alınır ve doğa adına konuşma kaygısı ön plana çıkar (Shinde, 2016, s. 109). Bu dönemde edebiyat kuram ve eleştirisi ekoloji, çevre biyolojisi ve jeoloji gibi bilim dallarıyla kuşatılmış ve bilgilendirilmiştir. Böylelikle gündemini insandışı doğa ile farklı ve ciddi bir ilişki kurgulama üzerine belirlemiştir (Buell, 2011, s. 89-90). Bunun yanı sıra tartışma ve araştırma alanını genişleterek “[...] hem yurt içinde hem de yurt dışında marjinalize edilmiş azınlık halk ve topluluklarına hem yüksek sanattan hem de yerel kültürden bu tür kaygıları dile getiren metinlerle beraber özel bir önem atfetmiştir (2011, s. 97)”.

Ekoeleştirin ikinci dalgasında ekoeleştirmenler çalışma konularını genişletmiş ve çalışmalarını çevrenin kendisinden insan yapımı çevreye odaklamışlardır. Bu açıdan bu dönem ekoeleştirel çalışmaların toplumsal ve kentsel alanlara ilgilerini yoğunlaştırdıklarını söylemek mümkündür.

“İkinci dalga çevreci eleştirmenler, çevresel adalet konularına yaklaşp toplumsal bir çevreci eleştiri üzerinde durmuşlar; böylece sadece doğal alanlarla kalmayıp kentsel alanlar ve tahrip olmuş bölgeleri de ciddi şekilde ele almaya başlamışlardır. Bu dönem çevreci eleştirmenler küreselleşmenin çeşitli boyutlarını da ele almaya başlamışlardır. Yazılarıyla alana katkı sağlayan Raymond Williams, Jonathan Bate, Timothy Morton, Ursula Heise, Lawrence Buell, Kate Soper, Cary Wolfe ve Kate Rigby gibi çevreci eleştirmenler edebiyat dünyasında çevre sorunlarının daha fazla konuşulmasını, üniversitelerde bu alada lisans ve lisansüstü düzeyde dersler açılmasını ve araştırmaların yapılarak tezlerin yazılmasını sağlamışlardır (Özdağ, 2017, s. 38)”.

Üçüncü dalga olarak adlandırılan bir diğer aşama ise 2009 yılına dek adlandırılmamış ve Scott Slovic'in 2010 yılında yayımlanan *The Third Wave of Ecocriticism: North American Reflections on the Current Phase of the Discipline* adlı makalesinden sonra üstüne daha çok konuşulmaya başlanmıştır. Üçüncü dalga, diğer iki dalgaya göre karşılaştırmalı ve kültürlerarası bir yaklaşım sergiler ve etnik kökenler üzerine çalışır (Nuri, 2020, s. 264). Slovic üçüncü dalgayı şöyle açıklar:

“Neo-biyoregionalist yerlere olan bağlılıklarla zengin gerilim içinde keşfedilen küresel mekan kavramları; eko-kosmopolitizm, “köklü kozmopolitizm”, “küresel ruh” ve “translokalite” gibi yeni kelimelerle keşfedilmeye başlanıyor; güçlü mukayeseci dürtüler, insanların çevre deneyimlerine yönelik uluslararası ve etnik ötesi vizyonların mümkün olup olmadığına dair soruları gündeme getiriyor (Slovic, 2010, s. 7)”.

Joni Adamson ve Scott Slovic ortak yazdıkları *Guest Editors' Introduction The Shoulders We Stand On: An Introduction to Ethnicity and Ecocriticism* (2016) adlı makalelerinde ise etnisite ve ekoeleştirme arasındaki bağlantıyı ele alarak şöyle der:

“[e]leştirirmenlerin giderek daha fazla belirttiği gibi, dünya genelinden çok etnik yapıları gruplar, doğal dünyaya kendi sanatsal yanıtlarını üreterek kendi terimleriyle giderek daha fazla konuşmaya katılmaktadırlar. Kültürden bağımsız olarak bu tür yanıtlar insan hayatının içsel bir parçasıdır ve bizim veya atalarımızın karşılaştığı avantajlar veya dezavantajlardan bağımsız olarak bu tür yanıtlar bireyler ve topluluklar olarak kimliklerimize derin bir şekilde katkıda bulunur (Summer 2009, s. 10)”.

Ekoeleştirmenin önemli aşamalarından birini de “derin ekoloji” kavramı ifade eder. Derin ekoloji kavramı 1973 yılında Norveçli filozof Arne Naess (1912-2009) tarafından ortaya konmuştur. Naess'in 1973 tarihli *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary* ve 1986 yılında yayımlanan *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects* başlıklı makaleleri derin ekoloji ve Naess'in bu kavramın karşıtı olarak kurguladığı *sığ ekoloji* kavramlarının temeli olarak kabul edilir ve sosyal, siyasal, etik ve felsefi düzlemde karşılık bulur. Derin ekoloji insanın doğa karşısındaki ayrıcalıklı konumunu reddeder ve insan ile doğa arasında kurulacak olan bütünsel ilişkiye inanır. Biyosferik eşitlik ilkesini benimser ve ortak yaşam çeşitliliğini önceler. Kaynakların belirli topluluklar lehine sömürülmesine karşı çıkar, çeşitliliği esas olarak yerel özerkliği ve ademi merkezîyetçiliği destekler (Naess, 1973, s. 151-154).

Fritjof Capra'nın ifade ettiği üzere sığ ekoloji insanmerkezlidir ve doğaya verdiği değer, araçsal ve kullanımsal niteliklidir ve çevreyi kirleten zehirli maddeler, tüketici

güvenliği adına işkence gören hayvanlar, gezegenin varlığını tehdit eden nükleer silahlar gibi konulara çözümler sunamaz. Oysa derin ekoloji doğaya ve insana eşit değer verir ve onlara aynı pencereden bakar. İnsanı doğadan ayırmadığı gibi, doğayı da birbirine bağlı ve bağımlı bir olgular bütünü olarak görür. Tüm canlılar kendiliğinden bir değere sahiptir ve insan, yaşam ağı içinde özel ipliklerden bir tanesidir (Capra, 1995, s. 20). Sığ ekoloji, sığ olmakla birlikte oldukça etkili bir harekettir. Ancak kirlilik ve temel kaynakların tüketilmesine karşı mücadele etmesine karşın sadece gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığını ve refahını önceler (Naess, 1973, s. 95).

Arne Naess'in ortaya koyduğu ilkelerden ilki biyosferik eşitliktir. Doğada yer alan her canlının eşit yaşam ve gelişme hakkı vardır. Açıkça bir değer aksiyomu ifade eden bu önermenin sadece insanlar için geçerli sayılması, insanın da yaşam kalitesine olumsuz etki eden insanmerkezci bir bakış açısıdır. Oysa doğadaki tüm yaşam formları ortak bir yaşam sürmektedir. İnsanın kendi bağımlılığını görmeden diğer canlılarla efendi-köle ilişkisi kurması, en başta insanın kendisine yabancılaşmasına neden olur. Bu bakış açısı, bir diğer ilkeyi gündeme getirir: çeşitlilik ve ortak yaşam. “Yaşa ve yaşat” olarak ifade edilen bu ilke, “ya sen ya ben” görüşünün tamamen karşısında konumlanır. Var olmanın hayatta kalma mücadelesi, öldürme ve en güçlüünün hayatta kalması üzerine kurgulanması yerine diğer türlerle ilişki ve iş birliği içinde olmayı önerir. Derin ekoloji aynı zamanda sınıf ayrımına da karşı çıkarak insanların yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin isteyerek ya da istemeyerek uygulamaya konan sömüren-sömürülen düzeninden ortaya çıktığını iddia eder. Biyosferik eşitlik ve çeşitlilik ilkelerine de aykırı olan bu durumun gelişmiş ya da az gelişmiş ülke ayrımı yapılmadan ortadan kaldırılması gerektiğine inanır. Derin ekoloji, biyosferdeki organizmaların kendi aralarında kurguladıkları karışık ilişkiler bütününe insanın kavrayamayacağını ve bu bütüne yapacağı herhangi bir müdahalenin sonuçlarını öngöremeyeceğini iddia ve kabul eder. “Karışıklık değil, karmaşıklık” olarak ifade edilen bu ilke, insan açısından emeğin parçalanmasını değil, işbölümünü öngörür. Derin ekoloji kapsamında ifade edilebilecek son ilke ise “yerel özerklik ve yerinden yönetim”dir. Bir yaşam formunu savunmasız olma hâlini, dışarıdan aldığı etkilerin yoğunluğu belirler. Bu nedenle yerel özerklik ile kendine yetme hâlinin güçlendirilmesi gerekir (Naess, 1973, s. 95-98).

Arne Naess derin ekolojinin ilkelerini şöyle belirler:

- “1. Yeryüzündeki insanların ve insan olmayan hayatın iyi durumda olması ve serpilip gelişmesi kendinden değerlidir-içsel bir değere sahiptir. Bu değerler, insan olmayan dünyanın insanın amaçları için yararlı olmasından bağımsızdır.
2. Hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur. Bu zenginlik ve çeşitlilik, aynı zamanda kendi içinde değerlidir.
3. Hayatî ihtiyaçlarını karşılamak dışında, insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakkı yoktur.
4. İnsan hayatının ve kültürlerinin serpilip gelişmesi, insan nüfusunun ciddi ölçüde azaltılmasıyla mümkün olabilir. İnsan olmayan hayatın serpilip gelişmesi de daha az bir insan nüfusunu gerektirir.
5. Hâlihazırda, insanın insan olmayan dünyaya müdahalesi aşırı düzeydedir ve durum hızla kötüleşmektedir.
6. Dolayısıyla politikalar değişmelidir. Değişen politikalar, temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyecektir. Böyle bir değişikliğin getireceği sonuç, mevcut durumlardan derin bir biçimde farklı olacaktır.
7. İdeolojik değişiklik, gittikçe yükselen hayat standardını hedeflemekten ziyade, esas olarak hayatın niteliğini değerli kılma (içsel değer taşıyan konumlarda yer alma) yönünde olacaktır. Büyüklük/ irilik ile yücelik arasındaki farka ilişkin derin bir bilinç oluşacaktır.
8. Yukarıda ifade edilen hususlara katılanlar, gerekli değişiklikleri gerçekleştirmeye çalışmakla doğrudan ya da dolaylı olarak yükümlüdürler (Önder, 2017, s. 120-121)”.

Arne Naess bu ilkeleri ekozofik sistemler için bir çerçeve olarak görür. Bu çerçeve birleştirici ve geneldir, içinde kesinlik barındırmaz. Sadece farklı disiplinlerden bilim insanların değil, aynı zamanda siyaset ile uğraşanların ve politikacıların da alanla ilgili çalışmalarını kapsar ve bütünleştirir (Naess, 2022, s. 73-74). Ortaya koyduğu norm ve eğilimler, ekolojinin sınırları içinde kalmaktan ziyade uyum ve dengeyi temel alan bir felsefe yaratır. Bu felsefe Naess’e ait tek bir bakış açısının yarattığı bir felsefe değildir. Aksine Naess çeşitliliği destekler. Keza onun ortaya koyduğu ilkeler genel ve uyarlanabilir olduğundan Hristiyanlık, Budizm, Taoizm ya da Şintoizm gibi farklı düşünüş ve inanç sistemlerinden gelen kişiler tarafından da desteklenmiş ve her destekleyici kendi ekolojik felsefesini, diğer adıyla *ekosofisini* ortaya koymuştur. Naess bu durumu şöyle açıklar:

“Örneğin ruhani öğretileri göz önüne alındığında Budist takipçiler ilkeleri destekleyebilirler. Kendi bölgelerinde ve yaşadıkları yerlerde çevresel bozulmayı azaltmaya ve önlemeye yardımcı olacak politikaları üretebilir ve destekleyebilirler. Başkalarının kendi yaşadıkları yerlerde bu ilkeleri aktif olarak desteklediklerini bildiğimizde, pratik eylemlerde bulunma konusunda güçleniriz. Bu küresel dayanışma duygusu çabalarımızda ısrarcı olmamıza yardımcı olur. Tam olarak hangi politikaları ve eylemleri üstleneceğimiz kişisel

durumumuza, kültürel bağlamımıza bağlıdır ve bireysel bir yerdir. Tek bir çözüm her yere uygulanamaz. Bir beden herkese uymaz (Naess, 2008, s. 30)”.

Naess’in ortaya koyduğu görüş, her bir kişinin geliştirebileceği farklı ekosofinin olduğunu bize düşündürür. Önemli olan, yol ne kadar farklı olursa olsun sistemin ulaştığı sonuçlara ulaşabilmektir (Rothenberg, 1989, s. 5). Naess kendi ekosofisine “Ekosofi T” adını verir. Bu anlayış, kendini gerçekleştirme kavramını temel alır. Ancak bu kavram, özgeci bir tutumu beraberinde getirir. Kendini gerçekleştirmek Naess’e göre bağlı ve bağımlı bulunan sistemin diğer öğelerinin de varoluşlarına izin vermeyi ve onlarla uyum içinde yaşamayı şart koşar. Naess konuyla ilgili kendi yaklaşımını, bir diğer deyişle kendi ekosofisine “Ekosofi T” adını verir ve bunu şöyle açıklar:

“Ekosofi T’nin tek bir nihai formu vardır: “Kendini gerçekleştirmek!” [...] Bu ifadeye, bazı Doğu atman⁴ geleneklerinde tasavvur edildiği gibi geniş kapsamlı bir benlik ile dar egoist benlik arasındaki ayrıma dayanan genişletilmiş bir anlam vermek istiyorum. Bu geniş kapsamlı Benlik (büyük harf ile) gezegendeki (ve başka yerlerdeki) tüm yaşam formlarını bireysel benlikleriyle birlikte kucaklar. Bu nihai normu birkaç sözcükle ifade edecek olsaydım şöyle derdim: “ (uzun vadeli, evrensel) Kendini gerçekleştirmeyi en üst düzeye çıkarın!” Bu nihai normu ifade etmenin daha gündelik bir başka yolu da “yaşa ve yaşat!” demek olurdu (gezegendeki tüm yaşam formlarına ve doğal süreçlere atıfta bulunarak). Eğer kaçınılmaz biçimde yanlış anlaşılmasından korkarak bu terimden vazgeçmek zorunda kalsaydım “evrensel ortak yaşam” terimini kullanırdım (Naess, 1995, s. 80)”.

Günümüz ekoeleştirici çalışmaları ekolojik farkındalık atölye çalışmaları ve sürdürülebilirlik faaliyetleri gibi aktif rolleri gerçekleştirdiği gibi sosyal bilimler alanında edebiyat, sinema, kent ve ekoloji, folklor ve ekoloji, bitki ve hayvan çalışmaları gibi konularla yelpazesini genişletmekte, posthümanizm gibi kuramlarla da birleşerek eko-psikoloji, eko-felsefe, eko-medya, eko-gotik, eko-distopya, eko-fobi gibi kendine yeni alan ve kavramlar oluşturmaktadır.

1.5. Ekoeleştirin Kurumsallaşması

Ekoeleştirin akademik bir altyapıya kavuşması ABD’de 1992 yılında kurulan ASLE (Association for the Study of Literature and Environment) ile gerçekleşmiştir. Derneğin kuruluşuna esin kaynağı olan çalışmalar 1991 yılında başlamıştır ve özellikle öne çıkan ilgili çalışmalardan biri Harold Fromm tarafından düzenlenen “Ecocriticism: The Greening of Literary Studies” adlı konferans ile Glen Love’ın yönettiği “American

⁴Hinduizmdeki temel kavramlardan biridir. Ölüm sonrasında yeni hayata geçiş yapan ya da tüm varoluş bağlarından kopan ebedi özü ifade eder. Sanskritçede *benlik*, *nefes* anlamına gelir.

Nature Writing: New Contexts, New Approaches” başlıklı sempozyumdur (Glotfelty & Fromm, 1996, s. xviii). İlk başkanı Scott Slovic’tir. ASLE; doğal çevrenin anlamlarını, insanların birbirleriyle ve insandışı ile ilişkilerini keşfetmek ve keşiflerin etkisini sınıf dışında da derinleştirmek isteyen akademisyen ve yazarlar tarafından hem çevresel beşeri bilimler hem de sanat alanında entelektüel çalışmalar gerçekleştirmek ve bu tür çalışmaları teşvik etmek, desteklemek amacıyla kurulmuştur. Edebiyat, sanat, eğitim, ekolojik edebiyat, sürdürülebilirlik ve çevresel araştırmalar üzerine eğilir. Araştırma yelpazesinin genişliğinin sebeplerinden biri, ASLE üyelerinin ekoloji, biyoloji, çevre felsefesi ve hukuku gibi disiplinlerarası alanda çalışan bilim insanlardan oluşuyor olmasıdır. Söz konusu disiplinlerarasılık ASLE için elzemdir. Çalışmalarını aynı zamanda konferans ve yayınlarla kamusal alana taşıyan ASLE, kamusal diyalogu önemseydiği gibi beşeri bilimler, sosyal bilimler ve sanat alanlarında iş birliğini önceler (http-7).

1994’te ASLE-Japonya’nın kurulmasının ardından uluslararası bir nitelik kazanan ASLE üye sayısı 30 farklı ülkeden katılımcıyla 1450’ye ulaşmıştır. Söz konusu durum, ASLE’nin öncelediği ve çalışma sahasına aldığı konuların sadece ABD değil, başka ülkelerden de bilim insanlarının ve kamuoyunun gündeminde gelerek çevresel konuların evrensel bir konuya dönüşmesi açısından önemlidir. Akademik çalışmaların yayımlanması açısından önemli bir boşluğu dolduran, 1994 yılında Patrick Murphy tarafından ekolojik teori, doğa kavram ve tasvirleri, doğa-insan ikiliği gibi konularda yazınsal yayınlar yapmak üzere kurulan *ISLE: Inter disciplinary Studies in Literature and Environment* adlı akademik dergiyi de anmak gerekir (Glotfelty & Fromm, 1996, s. xviii).

Amerika ve Japonya’nın ardından 2010 yılında Avrupa ülkelerini kendi çatısı altında toplayan EASLCE (European Association for the Study of Literature, Culture and Environment) kurulmuştur. Akademik yayınlar için ise Ecozon@ adlı dergi yayın hayatına başlatılarak edebiyat-kültür ve çevre arasındaki bağıntılar üzerine çalışmaları artırmak ve toplumsal bilinci yükseltmek amaçlanmıştır. Ecozon@ yayın kurulunda bulunan Serpil Opperman aracılığıyla Türkiye de EASLCE üyesidir.

1.6. Toprak Etiği

Toprak kavramı Anadolu kültüründe olduğu kadar dünya kültürü ve tarihinde önemli bir yere sahiptir. Toprak; insan için yaratımın bir aracısı olduğu gibi ölümün de

son noktası olmuştur daima. Toprağa yüklenen sağaltıcı ve yaratıcı şifa özelliği, dünya toplumlarının kültürel uygulamalarında yer ettiği gibi çeşitli mitoslarda da kendine yer bulmuştur. İnsanın var oluşunda iki büyük ve önemli dönemeç olan hayat ve ölüm olgularının hemen yanı başında işlevsel görevler alan toprağın insanla birlikteliği sadece bunlarla sınırlı değildir. Toprağı ve tohumu kullanmayı öğrenen insan, tarım devrimiyle kendi yazgısının ve bununla beraber dünyanın da yazgısını değiştirmiştir. Ulus toplumlarında toprağa atfedilen değer, halkların ve devletlerin kaderini tayin ettiği gibi dünya tarihini de yeni baştan yazmıştır. Sanayi toplumlarının toprağa yüklediği anlam ve değerler toplamı, insanlığı bugünün dünyasına taşımıştır.

Toprak kavramı insanın varoluşundan bu yana insanın yaratımında, diriminde ve ölümünde yer almış; mitoslarda, kültür ve geleneklerde önemli rolü olan bir kavramdır. Güncel Türkçe Sözlük'te anlamları şu şekilde sıralanır:

“1. *İsim* Yer kabuğunun, toz durumuna gelmiş türlü kütle kırıntılarıyla, çürümüş organik cisimlerden oluşan ve canlılara yaşamı ortamı sağlayan yüzey bölümü.

2. *sıfat* Yer kabuğunun bu bölümünde yapılmış.

3. *isim* Arazi, tarla.

4. *isim* Memleketli.

5. *isim, jeoloji* Kara.

6. *isim, mecaz* Ülke (http-8)”.

Toprak, insanın hayatının her evresinde, doğum ve ölüm etrafında madden ve manen önemli bir rol oynar. Evrenin yaratılışı, ilk günah, tanrıların insanları cezalandırması, törelerin ve toplumsal kurumların ortaya çıkışı gibi konular hakkında bilgiler içeren mitolojik hikâyeler, yazıya geçmeden evvelki zamanlarda insanlığın hafızası olma görevini üstlenmeleri (Ateş, 2001, s. 14) açısından öncelikle gözden geçirilmesi gereken başlıklardan biridir. Sembollerle örülü, karmaşık bir sistem olarak karşımıza çıkan mitolojik hikâyelerde toprak, merkezî bir konumdadır ve evrensel kapsamda çeşitli mitolojiler arasında ortak bir semboldür (Mustafa Aça, 2018, s. 25). Dünyanın ve evrenin yaratılışına dair kapsayıcı mitlerde yaratma eylemini bir tanrı gerçekleştirir. Bu yaratım aynı zamanda kaostan düzene ve dinginliğe geçişi ifade eder. Tanrının ilk yaratım eylemiyle ortaya çıkan unsurlar, kozmik unsurlarla iç içedir. Toprak, gök, hava ve su gibi elementler diğer yaratıcı tanrıların ortaya çıkışına vesile olmuşlardır ve tanrısallaştırılmışlardır (Taş, 2002, s. 17).

Dünya mitolojisinde önemli bir yer tutan toprak ile ilgili insanı kutsala ve kendi köklerine bağlayan sembolik değerlerin kullanıldığını görmek mümkündür. Toprak, yaratımın temelinde olduğu gibi aynı zamanda kutsaldır da. Yaratıma dair mitolojilerde yer ve gök beraberliğinde dişi karakterde karşımıza sıkça çıkar. Esasında Mircea Eliade'nin belirttiği üzere ilkel dinlerde de erkek göğün ve kadın yerin ilksel çift olmaları oldukça yaygın bir motiftir (2005, s. 79). Dünya mitolojilerine genel olarak bakacak olursak örneğin Maori mitolojisine göre en başta hiçbir şey yoktur. *Gök Baba Ranginui (Rangi)* ve *Toprak Ana Papatuanuku (Papa)* karanlığın içinde birbirlerine sarılıp milyonlarca yıl uzanmışlardır. *Rangi* ve *Papa*'nın ayrılması sonucu dünya meydana gelmiştir. Ancak bu varoluş *Rangi* ve *Papa* için aynı zamanda bir ayrılıktır da. Bu ayrılığın yası toprağın sarsılarak yarılmalarında ve gökyüzünün zaman zaman yağdırdığı yağmurlarda görülebilir (Daniels, 2014, s. 23-24). Sümer metinlerinde de başlangıçta *Anve* onun dişil karşılığı olan *Ki* vardır. *An* ve *Ki*'nin birbirlerinden ayrılmaları sonucu gökyüzü ve yeryüzü meydana gelmiştir (Daniels, 2014, s. 39). Yunan mitolojisinde de Hesiodos'a göre başlangıçta *Khaos* vardı. Sonsuz bir boşluk olan *Khaos*'tan *Gaia* (Toprak Ana) doğdu. *Gaia* tek başına *Uronos*'u (Gök), *Pontos*'u (Deniz) ve *Dağlar*'ı yarattı. *Gaia*'nın *Uronos* ile birleşmesinden ise altı erkek ve altı dişi *Titan* ile üç *Kyklop* ve üç *Hekatonkheir* doğmuştur (Cömert, 2006, s. 25). İranlılarda ise yer-gök dualizmi birbirine düşman ve zıt iki ilkeyi temsil etmesine karşın Çinliler ve Türklerde doğa güçleriyle bir arada huzur ve uyum içinde yaşamak düşüncesi mevcuttur (vahdet-i vücut). Türk mitolojisinde de yer ve gök ayrımını görmek mümkündür. Göktürk yazıtlarından Bilge Kağan Yazıtı'nın (735) doğu tarafında geçen "üze Kök-tengri asra yağız yer kılıntukda, ekin ara kişi oğlu kılınmış" (üstte mavi gök (yüzü) altta (da) yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insan oğulları yaratılmış (Tekin T., 1995, s. 62-63)." ifadesi buna örnek olarak gösterilebilir. Yer ve gök ikiliğiyle ilgili olarak *yağız yer* ifadesindeki *yerin* sadece aşağıyı işaret etmediğini, göğün sonsuzluğa uzandığı gibi, *yerin* de aşağılara doğru uzanan sonsuzluklarının olduğuna işaret eder. Yağız sözcüğü ile beraber kullandığında ise (yağız yer) hem Göktürk Anıtları'nda hem de Kutadgu Bilig'de *yeryüzü* ya da *dünya* anlamını karşıladığı görülür (Ögel, 1978, s. 95-97). Göğün ve yerin sonsuzluklarının birleştiği noktada insanoğlunun var olması, diğer mitolojilerdeki bir diğer ortak noktadır. Çin mitolojisine göre başlangıçta *Tao* (yol, yöntem) vardı ve *Tao*'dan nefes, şekil ve madde özellikleri olan *monad* (tek varlık) ortaya çıkmıştır. Bu unsurların harekete geçmesiyle *yin* (kararık) ve *yang* (yaruk)

ilkeleri meydana gelmiştir. *Yin* ve *yang*'dan meydana gelen *monad*, diğer adıyla *t'ai-chi* yorumlanarak beş unsur ortaya konmuştur. Bunlar toprak, ağaç, su, ateş ve madendir. Eski Türklerde her unsura ayrı bir önem bahşedilmiştir. Beş unsurun evrendeki yerini gösteren pusulada toprak, merkezde yer alır. Su ile ateş kuzey ve güneyde, ağaç ile maden ise doğu ve batıdadır. Kabul edilen kozmik yasalara göre toprak unsuru merkezde olup gezegeni *Sarıg Orungulug* (Sarı Bayraklı) veya *sekontir*, diğer adıyla zuhal (satürn) olup rengi sarıdır (yağız) (Esin, 2001, s. 22-25). Türk mitolojisinde ise maddi anlamda göğün tamamlayıcı ögesi; manevi anlamda ise insanları zor durumda destekleyen ve tanrıdan sonra gelen ikincil bir varlık olarak tasavvur edilmiştir (Taş, 2002, s. 224).

Kaşgarlı Mahmut tarafından 11. yüzyılda yazılmış olan Türkçenin ilk sözlüğü, dil bilgisi kitabı, ansiklopedisi ve antolojisi *Divanu Lügati't-Türk*'te kendine yer bulan toprak sözcüğü (Kaşgarlı, 1985, s. 467), evrenin yaratımında rol aldığı gibi insanın yaratımına dair mit ve inanışlarda da önemli bir yere sahiptir. Örneğin Altay ve Sibirya Türklerinin yaratılış ile ilgili efsanelerinde insanın bedeninin topraktan yaratıldığı anlatılır. İran ve Ön Asya mitolojisinde de rüzgâr, ateş ve suyun yanı sıra toprak önemli bir rol oynar (Ögel, 2010, s. 486-487). Altay-Türk motifli Budist efsanelerinde Şibegeni, Madari ve Esege-Burhan adlı üç yaratıcı eti kırmızı topraktan, kemiği taştan, kanı da sudan yaratırlar (Ögel, 2010, s. 491). Aybek üd-Devâdârî'nin Türklerin kökenleriyle ilgili aktardığı efsaneye göre ise sel ve yağmur aracılığıyla bir mağaraya dolan balçığın güneşin sıcaklığı ve rüzgârın kurutucu etkisiyle dokuz ay sonra Ay-Atam adında bir erkek çocuk doğar (2010, s. 132). Verbitskiy'nin derlediği Altay Yaratılış Destanı'nda ise şu ifadeler geçer:

“Yine günlerden bir gün, Tanrı Ülgen denize
Bakarak duruyordu, şaşırdı birden bire,
Bir Toprak parçası, sulara yüzüyordu,
Toprağın üzerinde, bir kil duruyordu
Toprak üstündeki şey, dedi, nedir acaba,
İnsanoğlu bu olsun, insana olsun baba
Görünmeye başladı, insan gibi bir şekil,
Birden olmuştu, toprak üstündeki kil,
İnsanda toplanmıştı, her çeşitten yeterlik,
Bu ilk insanın ise, adı olmuştu erlik (Ögel, 2010, s. 435)”.

Yunan mitolojisinde ise Prometheus (pro-metheus: her şeyi önceden anlayan) ve kardeşi Epimetheus (epi-metheus: her şeyi sonradan anlayan) insanı ve beraberinde yeryüzündeki tüm canlıları yaratma görevini ifa etmişlerdir. Prometheus'un kilden yarattığı insana Epimetheus, canlılara verilebilecek her şeyin en güzelini vermiştir (Gezgin, Gezgin, & Çokişler, 2004, s. 135).

Semavi dinlerde toprak, Hz. Adem'in yaratımına aracı olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de geçen yaratım konusunun da içinde geçtiği ayetlerden biri olan Âl-i İmrân Sûresi 3/59'da şu şekilde ifade edilir: “Şüphesiz Allah Katında (yaratılışları bakımında) İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona ‘ol’ dedi. O da hemen oluverdi (http-9)”. Aynı şekilde Ahd-i Atik 2:4-10'te de Hz. Adem'in yaratımının topraktan olduğu dile getirilir: “RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. RAB Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık oldu (http-10)”.

İnsan yaratılışının ana maddesi olan toprağın hem inanışlarda hem de mitolojilerde sıradan bir toprak olmadığı anlaşılır. Kur'an-ı Kerim'e göre toprak önce suyla karıştırılarak cıvık bir forma getirilmiş, ardından süzülerek öz elde edilmiştir. Bu öz uzunca süre bekletilerek mayalandırılmıştır. *Hamein mesnûn* olarak ifade edilen mayalanmış toprak, son aşamasında *salsâl* (ateş değmemiş kuru çamur) hâlini almıştır. Bu toprak, kuruluşu yönüyle pişmiş tuğla ya da kiremite yakın bir özelliktedir. Allah, insanı ateş görmediği hâlde tıkladığında tuğla misali ses çıkaran, ateş ile pişirilmiş derecede kuru topraktan yaratmıştır (Demirci, 2014, s. 95). Ancak Fahreddin Razi'nin aktardığı “Adem alçakgönüllü ve bağışlayıcı olsun diye topraktan yaratıldı (aktaran Öztürk, 2022, s. 198).” ifadesi, insan yaratımında toprağın seçilmiş olmasında çok daha özel amaçlar olduğunu düşündürür.

Semavi dinlerde de toprak yaratımda olduğu gibi, ölümden de önemli bir yer tutar. Ahd-i Atik 3:19'da Hz. Adem'e hitaben “Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin (http-11).” denirken Kur'an-ı Kerim'de “Biz, elbette (zamanı gelince) yeryüzündeki her şeyi bir kuru toprak hâline getireceğiz (Altuntaş & Şahin, 2011, s. Kehf Sûresi 18/8).” ifadesi kullanılır. Ancak Mircea Eliade'nin belirttiği üzere insan (homo) ile toprak (humus) arasındaki toprağın ona can vermesi ve insanın tekrar topraktan can bulmasından doğan ilişkiden insanın toprak olduğu sonucunu

çıkartmakta acele etmemek gerekir. Fakat toprağın *Terra Mater* (Toprak Ana) olarak yerine getirdiği can verme işlevinin insanda özel bir karşılığının olduğu da muhakkaktır. Pek çok insanın öldükten sonra kendi memleketlerine, kendi topraklarına gömülme arzusu gizemli bir sevgiyi gösterdiği gibi eve dönüş arzusunun da tezahürüdür. Kendi toprağına gömülme arzusunun en eski kayıtlarının gözlemlendiği Roma dönemine ait mezar taşı yazıtlarında dikkati çeken konuya ilişkin bir diğer husus ise vatan hainlerinin toprakla kutsanmaya layık olmadıklarından kendi topraklarına gömülme isteklerinin reddedilmiş olmasıdır (2005, s. 301). Bu durum da toprağına atfedilen kutsiyet sıfatının bir göstergesidir.

Toprak, İslam kültüründe ve tasavvufta “anasır-ı erbaa” olarak nitelendirilen unsurlardan biridir. “Dört unsur” anlamına gelen anasır-ı erbaa klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten oluşur. İslam felsefesine Antik Yunan düşüncesinden geçmiştir ve bir teori olarak son hâline İslam filozofu İbni Sînâ aracılığıyla kavuşmuştur. İslam düşüncesine çalışmalarıyla felsefî boyut kazandıran İbnü’l-Arabî dört unsurun, feleklerin hareketi sonucu ortaya çıktığını ve Allah tarafından dört günde yaratıldıklarını ifade eder (Karlıağı, 1991, s. 149-150). Tasavvuf inancına göre Allahü Teâlâ ve Tekaddes hazretleri birlik makamındayken bilinmeyi, tanınmayı isteme arzusuyla güzelliği ve rahmetini, sanatını ve marifetini, azamet ve celalini ortaya koymak için önce cevher-i evvel, Levh-i mahfûz, akl-ı küll, rûh-ı izafî ve Nûr-i Muhammed olarak da adlandırılan Cevher-i Ahzâr’ı yaratmıştır. Cevher-i Ahzâr’dan nefislerin ilk şekilleri ve sırasıyla meleklerin, peygamberlerin, evliya ve ariflerin, âbidlerin ve müminlerin, kâfirlerin ve cinlerin, şeytanların, hayvanların, bitkilerin ve son olarak tabiatların ruhları yaratılmıştır. Yaratılan on dört çeşit ruhun en saf ve latif olanları âlem-i gayb, âlem-i lâhût ya da âlem-i ceberût; ortadakiler âlem-i ervah, âlem-i me’ani ve âlem-i emr; yoğunluğu cisme daha yakın olan en alt kattakiler ise âlem-i mücerredât, âlem-i berzah ve âlem-i misal olarak isimlendirilmiştir. Bu yaratımdan iki bin yıl kadar sonra aynı cevherden Arş-ı A’zam, Kürsi, cennet ve cehennem, yedi kat göklerle anasır-ı erbaa meydana gelmiştir. Böylece dokuzuncu kat gökten cehenneme kadar (Arş-ı A’zam’dan Esfel-i Sâfiline kadar, diğer adıyla aşağıların aşağısı) varlık âlemi tamamlanmıştır. Bu âlemin en üstü ulvî âlem/bâkilik âlemi/ahiret âlemdir. Ortası moleküller/felekler/gökler âlemi ve en alt kısmı ise aşağı/cisimler/unsurlar âlemdir (Hakkı, 1999, s. 13-17). Ateş, hava, su ve topraktan oluşan anasır-ı erbaa cisimler

âleminin en aşağı katında bulunur. Ruhlar ve cisimler âlemine ilişkin bilgileri bir tablo üzerinde de göstermek mümkündür (Hakkı, 1999, s. 17):

	Ruhlar Âlemi	Cisimler Âlemi	
	Âlem-i Melekût (14)	Âlem-i Mülk	
Âlem-i Ceberut	(15)		
	1.	1. Arş-ı a'zâm	
	2. Nefs-i külli	2. Kürsi	Ulvi âlem
	3. Meleklerin ruhları	3. Cennet	Âhiret âlemi
	4. Peygamberlerin ruhları	4. Cehennem	Bakilik âlemi
Âlem-i Emr	5. Evliyânın ruhları	5. Yedinci kat	
	6. Âriflerin ruhları	6. Altıncı kat	
	7. Âbidlerin ruhları	7. Beşinci kat	Moleküller
	8. Mü'minlerin ruhları	8. Dördüncü kat	Felekler
	9. Kâfirlerin ruhları	9. Üçüncü kat	Gökler âlemi
	10. Cinnilerin ruhları	10. İkinci kat	
Âlem-i Misal	11. Şeytanların ruhları	11. Birinci kat	
	12. Hayvanların ruhları	12. Ateş	Unsurlar
	13. Bitkilerin ruhları	13. Hava	âlemi
	14. Tabiatların ruhları	14. Su	Aşağı âlem
		15. Toprak	Cisimler
			âlemi
			Dünya âlemi

TABLO-1

Anasır-ı erbaa insan mizaçları, hastalıklar ve onları sağaltma yöntemleriyle de doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bachelard'ın belirttiği üzere kişilerin duygu durumları onların toprak, hava, su ya da ateş maddesinin etkisinde olup olmamalarıyla da

ilişkilidir (2004, s. 10-11). Buna ek olarak eril ve dişil özellikler de gösteren anasır-ı erbaadan ateş baskın özellikte olup eril özellik gösterir. Buna karşın su ise dişil özellik gösterir (Bachelard, 2014, s. 54). Anasır-ı erbaanın istihâle (başkalaşma) denen bir özelliği de vardır. Bu özelliğe göre ateş zamanla kendi şeklini terk ederek yavaş yavaş havaya dönüşebilir, hava da zamanla kendi şeklini terk ederek su şekline girer, su ise toprak formuna kavuşabilir ve toprak ise ateş şekline girerek bir dönüşüm çemberi oluşturur. Bu döngüyü sağlayan temel durum, anasır-ı erbaada mevcut olan rutubet (yaş), kuruluk, sıcaklık, soğukluk özelliklerinin ortaklığıdır. Su, toprak ile soğukluk özelliğini paylaşır; ateş, hava ile sıcaklık özelliğini ve hava ise su ile rutubet özelliğini paylaşır. Gökler ve yıldızların etkisi altında bu dönüşüm ile anasır-ı erbaa birbirine karıştırılıp yoğrulmuş ve bu sayede madenler, bitkiler ve hayvanlar yaratılmıştır (Hakkı, 1999, s. 56-57). Ayrıca İslam kozmolojisine göre burçlar, dört elementin dört özelliğiyle sıkı bir ilişki içindedir. Buna göre boğa, başak ve akrep burçları toprakçıl olup mizaçları soğuk-kurudur (Nasr, 1985, s. 180).

Hem dünya kültüründe hem de Anadolu’da toprakla ilgili geniş ve köklü bir kültürden de bahsetmek mümkündür. Örneğin Avustralya Aborjin mitolojisi temel olarak insan, toprak ve kutsal alan ifadelerine atıf yapar. Toprağa derinden bağlı olan Aborjinlerde ergenlik çağına giren erkekler, Avustralya’yı boydan boya yürüyerek kabile için önemli su kaynaklarının, mağaraların vs. yerlerini öğrenirler. Yol boyunca düzenlenen ritüellerle genç erkekler atalarıyla ve toprakla ilişki kurarlar. Aylar süren bu yürüyüş sonunda genç erkekler, toprak sayesinde hayatta kalmayı ve yalnızlığın memnuniyetine ulaşmayı öğrenerek evlerine birer yetişkin olarak dönerler (Daniels, 2014, s. 16-17). Kuzey Amerika yerlileri kültüründe de temelinde toprak olan bir ruhsal denge anlayışı mevcuttur. Toprak, bütün canlıların ortak malı olarak görülür (2014, s. 85). Toprak aynı zamanda sağlığın da kaynağıdır. Yakutların Olonho hikâyelerinde, zayıf doğan kahramanların toprağa bastırılmak suretiyle güçlendirildikleri anlatılır. Benzer şekilde Çinlilerde ve kimi eski Avrupa kültürlerinde hasta ve zayıfların yanı sıra yeni doğan çocukların da toprağa konulması uygulaması mevcuttur (Çoruhlu, 2002, s. 37). Bu uygulama toprağın sağlıkla da ilişkilendirildiğini ortaya koyar. Anadolu’da da benzer şekilde, yeni doğan çocukların altına özel hazırlanmış öllük ya da höllük adı verilen kundak toprağı serilir gerçekleştirilen, çocuğu ve annesini dış tesirlerden koruduğuna inanılır (Ögel, 1978, s. 125-126). Sadece bebekler için değil, doğumu kolaylaştırma, kısırlığı giderme ve kabakulak, nazar, siğil, terme gibi hastalık ve

rahatsızlıkların giderilmesinde de toprakla ilgili çeşitli uygulamalar söz konusudur (Tek, 2018, s. 200).

Toprak, farklı anlamlarıyla birlikte mitolojik, kültürel ve semavi özellikleriyle insan hayatında önemli bir yere sahip olsa da ekoloji ve çevre sorunları söz konusu olduğunda toprak ve toprağa ilişkin düşünce, niyet, istek ya da endişelerin öncelikle ve çoğu zaman sadece insan açısından gündeme getirildiği göze çarpar. Bu durum, davranışları yöneten ve onlara belli bir yön veren etiği gündeme getirir. Jamieson Dale'ın ifade ettiği üzere günümüz çevre sorunları hakkında insanlık, örneğin hava kirliliği konusunda toplu taşıma araçlarının kullanımından karbon salınımı ve vergilendirmeye kadar alınabilecek pek çok önlem düşünmekte; sağlık, ekonomi ve çevre ile ilgili olası sonuçları tartabilmektedir. Ancak insanlığı çevre konusunda harekete geçiren temel düşünceler ekonomik, bilimsel ve teknolojik konular üzerinde sadece çözüme katkı isteği üzerinde yükselmektedir. Kuşkusuz bu durum öncelikle değerler ve etik konusunu ilgilendirmektedir (2008, s. 23). Bu kapsamda, insanın çevre ve insandışı varlıklar ile arasındaki ahlaki ilişkisiyle birlikte çevrenin değerini inceleyen, 1960'lar ve 70'lerde ortaya çıkan çevre etiğini (http-12) ve beraberinde insanmerkezci (egosentrik) ve çevremerkezci (egosentrik) bakış açılarını tartışmanın zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Çevre etiği, insan ve doğal dünya arasındaki ilişkileri yöneten ve doğal çevreye karşı insana sorumluluk ve ödevler yükleyen bir ilkeler bütünüdür (Taylor P. W., 2011, s. 3). Ancak insana yüklenen sorumluluk ve ödevlerin nereden geldiği, nelere dayandırılacağı, insanın söz konusu sorumluluk ve ödevleri kim için ve ne için üstlenmesi gerektiği gibi soruların yanıtlanma biçimi çevre etiğinin genel eğilimlerini de ortaya koyar (Cevizci, 2013, s. 122). Bu genel eğilimler, ekoeleştiriyeye de yön veren insanmerkezcilik ve çevremerkezciliktir.

17. yüzyıl ortalarında gelişen ve günlük ekonomik yaşamın önemli bir parçası olan makineler gibi evreni bitmiş, tamamlanmış, kapalı bir sistem olarak gören mekanik dünya algısının çevreye karşı takındığı ahlaki tavır insanmerkezcidir. Bilgi anlayışı faydacı ve pragmatisttir. Klasik liberalizme de işaret eden benmerkezci ahlaka göre tek tek kişi ya da şirket, kurum ya da kuruluşlar belli çıkar, arzu ve ihtiyaçlarının giderilmesi için uğraşan egolara sahiptirler. Bu egoların da kendi çıkar ve iyilerini en üst düzeye çıkaracak şekilde teşvik edilmeleri gerekir. İnsanların doğal içgüdülerinden kurtulup akıl temelinde verdikleri kendi benmerkezci kararlar, toplumun da yararına

hizmet eder. Aynı dönemde kendine yer eden toplummerkezci ahlak da bireyi önceler ancak kişi ve toplum çıkarları arasında denge kurmaya yönelik normlar geliştirir. Yine de her iki anlayış için doğa, insanların çıkarlarına hizmet eden, araçsal değerde bir öneme sahiptir ve insandışı evreni temsil etmesi bakımından özsel bir değeri yoktur. Diğer bir deyişle, bir değer atfedici olmaksızın doğanın kendine ait bir değerinin olmadığı kabul edilir (Ünder, 1996, s. 51-63). İnsanmerkezli bakış açısı için karşılıklı hak, ödev ve sorumlulukların olduğu ahlaksal topluluğun üyeleri sadece insanlar olduğundan (Ünder, 1996, s. 61) çevreyle ilgili konularda da merkezde sadece insanı vardır. Çevreyi korumak, çevre kirliliği gibi konular insanların refahını ve sağlığını tehdit eder duruma geldiğinde birer sorun olarak kabul edilir ve müdahale edilmesi gerektiği düşünülür. İnsan için bir yarar ya da zararın olmadığı durumlarda, çevre ile ilgili herhangi bir konunun düzeltilmesi gereken bir sorun olarak gündeme gelmesi mümkün değildir (Keleş, Hamamcı, & Çoban, 2012, s. 75). Bir başka ifadeyle insamerkezilik insan-insan olmayan karşıtlığı arasında önceliği insana vererek sadece insanın çıkarlarını önceleyen tutum ve pratiklere yönelmiştir. Katie McShane konuyla ilgili olarak insanmerkeziliğin başka bir yönüne de işaret eder:

“Ekosentrikler, insanmerkeziliğin insan olmayan doğal dünyaya karşı araçsal bir tutumu teşvik ettiğini savunmaktadır [...]. Diğer bir deyişle, insan dışı doğal dünyayı yalnızca bizim çıkarlarımıza hizmet ettiği ölçüde değerli olarak düşünerek doğayı insanlar için yalnızca bir kaynak olarak görürüz. Bu tür bir tutum, bir grup insan tarafından diğer insan gruplarına ya da bir bütün olarak insanlığa karşı takınılsaydı –örneğin Amerikalılar Amerikalı olmayanları yalnızca Amerikan çıkarlarına hizmet ettikleri ölçüde değerli görseydi ya da Amerikalılar insanlığı sadece Amerikalıların çıkarlarını tatmin eden bir kaynak olarak görseydi- sakıncalı olurdu (2014, s. 83)”.

İnsanmerkezci tutumun içinde, insanı yine merkezde tutarak ahlaki sorumlulukları gelecek kuşakları ve canlıları da kapsayacak şekilde derinleştiren bir diğer eğilimden de söz etmek mümkündür. Bu tür bir etik anlayış, insan sağlık ve refahı açısından doğanın kirlenmemesi ve korunması gibi ödevleri insana yükler (Cevizci, 2013, s. 123).

İnsanmerkeziliğe tepki olarak ortaya çıkan çevremerkezilik ise insanı doğanın üstünde ya da doğadan ayrı olarak görmez (Keleş, Hamamcı, & Çoban, 2012, s. 77). Çevremerkezci (ekosentrik) düşünceyi destekleyenlerin bakış açısının merkezinde insan değil, doğa vardır ve doğa, insanla birlikte eşit değere sahiptir.

Çevremerkezci bakış açısı, doğayı insana hizmet eden bir kaynak olarak görmez. İnsan, doğanın bir parçasıdır ve doğanın diğer üyeleriyle aynı konum ve değerdedir.

Dolayısıyla doğadaki her varlık, insanın ona değer atfetmesine gerek duyulmaksızın içkin bir değere sahiptir. Bu nedenle doğada varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmeye hakkı vardır. İnsanın bu hakkı kendi lehine kullanması söz konusu değildir. Doğanın üyelerinin yaradılışları, türleri ve kapasiteleri farklı olabilir ancak tüm canlılar doğa olmaksızın yaşamlarını sürdüremezler. Bu bağlamda, doğanın varoluşuna dair herhangi bir sorun, doğrudan insanı da ilgilendirir ve insanı harekete geçmeye çağırır (Keleş, Hamamcı, & Çoban, 2012, s. 77). İnsana zarar vermediği sürece insanı ilgilendirmediği düşünülen ekolojik felaketlere tepki gösterilmemesi ahlaki olarak doğru değildir (McShane, 2014, s. 83). Ekosentrik düşünce doğa felaketlerinin ve yok oluşların temelinde insanların yaşam kaynaklarından uzak kalmalarından ziyade daha derin etik sorunların varlığını düşünür. Ekosentrik düşünce için örneğin bir madencilik amacıyla tıraşlanan bir dağ konusunda görünüşe ait güzellik/çirkinlik kavramlarından öte çok daha derin yanlışlar bulunur (Gray, Whyte, & Curry, 2018, s. 130).

Çevre ve insandışı varlıklarla ilgili düşünce ve davranışların düzenlenmesi, yeni ahlak normlarının belirlenmesi konusunda insanın odağını kendisi üzerinden çevreye kaydırmasını sağlayan ilk önemli adım, toprağa bakış açısının değiştirilmesi gerektiğini ifade eden ve bu düşüncesini etkin bir şekilde duyurmayı başaran Aldo Leopold (1887-1948) tarafından atılmıştır. Bu anlamda toprak etiğinin ayrıcalıklı bir öneminin olduğu söylenebilir.

Modern çevre etiğinin temel kitabı, bir doğa koruma klasiği (Özdağ, 2017, s. 33) ve çevre etiğinin İncil'i olarak kabul edilen (Ünder, 1996, s. 205) *Bir Kum Yöresi Almancağı* (1949) adlı kitabında Leopold, “topluluğun sınırlarını karaları, suları, bitki ve hayvanları, yani tüm toprağı kucaklayacak şekilde genişletir (2013, s. 213)”. Toprak etiği, ekosentrizmin müjdecisidir (Thompson, 2017, s. 81). Yazıldığı 1949 yılında toprağın uzun vadeli sağlığın ve biyotik topluluğun değerini vurgulayarak çağdaş ekosistem yönetim felsefesinin temelini (Hourdequin, 2017, s. 454) ve ayrıca Thoreau, Muir, Aldous Huxley ve Santayana gibi düşünürlerle birlikte derin ekolojiyi öngörmüştür (Guha, 2015, s. 308).

Ekoeleştirici tarihi açısından Leopold'un yanı sıra öncüller olarak da kabul edilen John Muir (1938-1914) ve Henry David Thoreau'nun (1817-1862) da adlarını anmak gerekir. Muir ve Thoreau Sanayi Devrimi'ni yaşayan ülkelerdeki ormanların yok oluşunu, kitlesel göçleri ve şehirlere çöken kir bulutları gibi sorunları görmüş ve pek çok kişiyle birlikte bu durumdan şikâyetçi olmuşlardır. Onların bu endişeleri şiir ve

romanlarda ve sendikacılar arasında karşılığını bulmuştur. Ancak yine de örneğin ABD’de ancak 2. Dünya Savaşı’ndan sonra sınırsız ekonomik kalkınma isteğinin insanı ve doğayı nereye ulaştırdığını inceleme olanağı doğmuştur. Bu olanak Aldo Leopold’un 1949’da *A Sand County Almanac*’ı (*Bir Kum Yöresi Almanacağı*) yazması ve 1962’de Rachel Carson’un *Silent Spring* (*Sessiz Bahar*) ile çevre hareketinin başlangıcını yapmasıyla gerçekleşmiştir (Pojman P., 2015, s. 1-2).

Hem John Muir hem de Henry David Thoreau’nun doğaya yaklaşımları oldukça benzerdir. Her iki düşünür de doğayı keşfetmek üzere gün içinde uzun yürüyüşlere çıkmışlar ve doğanın bir parçası olmanın bilincine ermeyi hedeflemişlerdir. Doğanın parçalarıyla birlikte bir bütün olduğu ve bu bütüne ait her parçanın yaşama hakkı olduğu düşüncesi hem Muir’de hem Thoreau’da mevcuttur. İnsan faaliyetlerinin yıkıcı etkisi sonucu doğanın yıkıma uğraması onların şiddetli bir tepki geliştirmelerinin nedeni olmuştur (Özdağ, 2017, s. 50-51). Örneğin Henry David Thoreau 16 Şubat 1859 tarihli günlüğünde vahşi doğanın insan medeniyetinden farklı bir medeniyet olduğunu söylerken (Thoreau, 2007, s. 192) bu bölgelerin yerleşim ve ekim gibi insan kullanımına açık olmamasından dolayı yabanıl kabul edilemeyeceğini, aksine kendi içinde düzenli bir yapı ve ekolojik bir düzene sahip olduğunu ifade etmiştir (Cafaro, 2017, s. 126-127). Muir de yabanıl alanları katedral ve tapınak gibi kutsal yerlere benzetmiştir (Taylor B., 2017, s. 251). Muir ve Thoreau’nun dile getirdikleri doğanın ve doğaya ait her canlının yaşama hakkı düşüncesi Leopold’un toprağa karşı etik bakışı geliştirmesine yardımcı olmuştur (Özdağ, Edebiyat ve Toprak Etiği Amerikan Doğa Yazınında Leopold’cu Düşünce, 2017, s. 51). Leopold’u insanmerkezci etik anlayışa karşı çıkararak çevre krizinin yanı sıra bir ahlak krizini işaret eden (Cevizci, 2013, s. 127) toprak etiğini kendisinden önce aynı konuya değinenlerden ayıran özellik, insanın toprağa karşı ahlaksal yükümlülükleri olduğunu daha güçlü ve net bir şekilde ilan etmesinden kaynaklanır (Özdağ, Edebiyat ve Toprak Etiği Amerikan Doğa Yazınında Leopold’cu Düşünce, 2017, s. 49).

Aldo Leopold, *Bir Kum Yöresi Almanacağı* adlı kitabında toprağa bakış açısının ekonomik temelli olmasının doğa korumacılığı adına yapılsa da acı sonuçlar ortaya çıkardığını belirterek toprağın uygun kullanımı ilkelerinin sadece ekonomik şartlar ile değil, aynı zamanda etik ve estetik konular tarafından da belirlenmesini ister. İnsan için türü tehdit altında olan bir canlının var oluş gerekçesi sadece ekonomik çıkar temellidir ya da bataklık gibi maddi gelir getirmeyecek alanlar da onun gözünde değerlidir.

Ancak bu bakış açısına sahip olan doğa korumacılığı, tek yanlıdır. Çünkü doğanın tüm öğeleriyle sağlıklı işleyebilmesi için tüm unsurların varoluşlarını sistem içinde gerçekleştirebilmeleri gerekir. Ancak Leopold’a göre insanın düşünce sisteminde, inanç ve duygularında bir değişim olabilmesi için öncelikle etik değerlerde bir değişim meydana gelmelidir (2013, s. 221-224). Toprakla kurulacak etik ilişki, insanda toprağın değerini bilmekten kaynaklı sevgi ve saygının da gelişeceği felsefi bir bakış açısının temeli olacaktır (2013, s. 233).

İlk dönem yazılarında Rus filozof Peter Ouspensky’den etkilenerek dünyanın yaşayan bir organizma olduğunu iddia eden Aldo Leopold, “[...] *Homo sapiens*’in rolünü toprak topluluğunun fatihliğinden onun sade bir üyesi ve vatandaşına çevirir (2013, s. 214).” Bu bakış açısı, etik konusunda insan ve insandışı varlıkların ilişkisine dair çok daha geniş ve bütünsel bir anlayışı beraberinde getirir. Esasında sosyal organizasyonun gelişimi ile de kurduğu bağ sayesinde çok daha sağlam bilimsel temellere otur. Üç bilimsel temel tespit eden Baird J. Callicott’a göre bunlardan ilk ikisi sosyal organizasyon ve gelişimin etik ile ilişkilendirilmesini sağlayan ve diğer canlılarla insanın arasında evrim macerasında bir yoldaş olma duygusu yaratan evrimsel ve ekolojik biyolojidir. Üçüncüsü ise dünyada yaşayan canlılarla akrabalık ve karşılıklı bağımlılık duygusuna oldukça kuvvetli etki eden dünyanın tehlikeli ve düşman bir evrende küçük bir gezegen olduğunu irdeleyen Kopernikçi bakış açısıdır (2015, s. 252-253). Toprak etiğinin ahlaki kaygıyı, insan odağından yavaş yavaş bitkiler, hayvanlar, topraklar, sular ve bütün biyotik canlılara kaydırmasını Callicott şu sözlerle ifade eder: “[t]oprak etiği, sadece biyotik topluluğun tek tek üyelerinin ahlaki olarak düşünülebilir olduğunu sağlamaz, aynı zamanda biyotik topluluğun bütünlüğünün, istikrarının ve güzelliğinin korunması endişesi, bireysel üyelerinin etik açıdan düşünülebilirliğinden önce gelir (2015, s. 253-254)”. Kurulan etik bağ, insanın kurduğu diğer bağları göz ardı etmez, aksine tüm bağlar birbirini destekler ve bir zincir oluşturur. Callicott’un vurguladığı üzere uluslara aidiyet ya da herhangi bir devletin vatandaşı olmak, daha küçük toplulukların ya da sosyal grupların üyesi olmadığımız anlamını taşımaz. Bir devletin vatandaşı olarak hak ve sorumluluk sahibi olmak; şehirlerde, mahallelerde ya da ailelerde kurulan sosyal bağlardan ve onların getirdiği sorumlulukları yüklenmediğimiz anlamına da gelmez. Aynı şekilde, biyotik topluluğun üyeliğini kabul ediyor olmak, insan topluluğu üyeliğinden vazgeçtiğimiz ve ahlaki sorumluluklardan arı kaldığımız anlamına da gelmez. Ahlakın biyososyal gelişimi büyük sosyal birimlerin

daha küçük sosyal birimlerin üzerine katmanlanmasıyla gerçekleşir (Callicott, 2015, s. 259).

Etik kural insana; insanların doğayı çok sevmelerine rağmen onu kötüye kullanmalarını, kirlitmelerini ve yok etmelerini önleyecek bir sorumluluk da yükler. Böylece insan, hem ait olduğu topluluğa hem de üyelerine saygı geliştirir; toprağın hâkimi ve fatihi olmak rolünden sıyrılarak topluluğun üyesi hâline gelir. Ancak Leopold'a göre "[d]oğa korumacılığında iyi niyetler hakim olsa da yapılanlar boşa gitmekte, hatta tehlikeli sonuçlar doğurmaktadır, çünkü toprağa ya da toprağın ekonomik kullanımına dair ciddi bir anlayış eksikliği bulunmaktadır (2013, s. 235)". Leopold Batı'da kendi zamanına dek ilki kişilerin birbirleriyle, ikincisi ise kişinin toplumla ilişkisini düzenleyen iki etik anlayışa işaret eder ve "[a]ncak, insanın toprakla ve üzerinde yaşayan hayvanlar ve bitkilerle ilişkilerini ele alan bir etik yoktur. Toprak, Odise'nin köle kızları gibi, hâlâ bir mülk olarak görülmektedir (2013, s. 212)." der. Leopold'a göre evrimsel ve ekolojik bir gereklilik olarak etiğin insanın çevresindeki unsurları da içine alarak genişlemesi gerekmektedir. Leopold'un ortaya koyduğu üçüncü aşama olarak toprak etiği, doğru ve yanlış sadece insan-insan ya da insan-toplum arasındaki dengeyi gözetmez, biyotik toplumun dengesini gözetir: "[b]ir eylem biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruduğunda doğru, aksi takdirde yanlıştır (2013, s. 234-235)".

Aldo Leopold insanın anlayabildiği, sevebildiği ve inanabildiği şeylerle etik ilişkiler kurabildiğini ifade ederek doğanın dengesini somutlaştırmak adına toprak piramidi sembolünü kullanır, bu imgeye toprak piramidi adını verse de bu aslında, kendi tabiriyle biyotik piramittir. Bitkiler tarafından emilen güneş enerjisi, Leopold'un biyota olarak tabir ettiği devreye dolar. Bu devre, katmanlardan oluşmuş bir piramittir ve en alt katmanını toprak oluşturur. Toprağın üstünde bitkiler, bitkilerin üstünde böcekler, böceklerin üstünde kuşlar, kuşların üstünde kemirgenler katmanı bulunur ve bu gidişat en tepedeki iri etoburlara varana dek çeşitli hayvan gruplarıyla devam eder. Sistemin en alt kısmı sayısal olarak çokluğu, tepe noktası ise azlığı temsil eder. Her katman, bir alt katın beslenme ve diğer ihtiyaçlarını karşılama bakımından birbirine bağımlılık zinciri oluşturur. İnsanın da içinde olduğu bu piramidin organize ve sistemli şekilde işleyişinin devam etmesi, piramidi oluşturan öğelerin arasında olması gereken iş birliği ve rekabete bağlıdır. Leopold bu noktada toprağı, bitki ve hayvanların oluşturduğu bir devrenin içinden sürekli akan bir enerji kaynağı olarak görür. Enerjinin hızı ve niteliği, bitki ve

hayvan topluluğunun karmaşık yapıda olmasına bağlıdır. Yapı ne denli karmaşık olursa enerjinin düzgün işleyişi de o denli mümkün hâle gelir. Devrenin herhangi bir yerinde meydana gelen değişiklik, diğer ögelerin de bu değişikliğe uyumu mecburiyetini doğurur. Ancak doğadaki değişimler evrimsel, yavaş ve yereldir. Dolayısıyla söz konusu değişimler, sistemin daha da ayrıntılandırılmasını sağlar. İnsanın yarattığı değişimler ise kapsamlı, şiddetli ve hızlıdır. Yırtıcı hayvanların besin zincirinin tepesinden atılması sonucu türlerin yok olması ya da aşırı çoğalması, tarım faaliyetleri sonucu toprağın verimliliğinin tüketilmesi ve erozyon, kirletmek ya da baraj yapmak yoluyla bitki ve hayvanları sudan mahrum bırakmak gibi insan eliyle gerçekleşen eylemler, toprak piramidindeki enerjinin akışını bozar niteliktedirler. Bu bilgiler ışığında Leopold, toprağın enerji devresi oluşuna ilişkin görüşünü üç maddede toparlar: ilki toprağın sadece toprak anlamında kullanılmadığıdır; ikincisi, özellikle yerel bitki ve hayvanların enerji dengesini diri tuttuğudur, üçüncü ise insan faaliyetlerinin evrimsel değişikliklere oranla çok daha tahmin edilemez ve farklı sonuçlara neden olduğuyla ilgilidir.

Aldo Leopold'un kurguladığı toprak etiği, çevresel yıkımların ardından sorunlara yönelik çözüm önerileri sıralayan bakış açılarının durduğu noktada durmaz. Çünkü Leopold "toprağı tahrip ediyoruz çünkü onu bize ait bir mülk olarak görüyoruz (Leopold, 2013, s. xxvi)." derken insan tutum ve davranışlarının tamamen değişmesine neden olacak bir bakış açısı değişikliğine insanlığı çağırmaktadır. Bu anlamda Aldo Leopold ve toprak etiği kavramı günümüzde yapılan çalışmalara bu çalışmaya da olduğu gibi hâlâ ilham kaynağı olmaktadır.

2. BÖLÜM: MODERN TÜRK ROMANINDA TOPRAK ETİĞİNİN SERÜVENİ

2.1. KALKINMANIN TEMELİ: TOPRAK

Çalışmanın sınırlarını belirleyen Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti'nin siyasal, ekonomik, kültürel, edebî ve sanatsal anlamda tam bir dönüşüm yaşadığı yıllardır. Bu dönüşümün toprağa bakış açısını nasıl belirlediğini tespit edebilmek için öncelikle 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin topraktan istifade biçimi ve tarıma ilişkin durumunu gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Âşık Veysel'in çeşitli metaforlar içeren *Kara Toprak* şiirinde de ifade edildiği üzere toprak insanoğlunun neslini devam ettirerek günümüze kadar gelmesini sağlayan temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda toprak, ilkel ya da gelişmiş fark etmeksizin temel üretim şekli için vazgeçilmez bir unsurdur.

Ülkelerdeki ve genel olarak dünyadaki insan sayısı arttıkça ihtiyaçlar da artar, buna mukabil toprağa olan ihtiyaç ve toprağın nispi kıtlığı da artar. Sürekli artan ihtiyaç, zamanla toprak ve insan arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi adına bir hukuk da doğurmuştur. Osmanlı Devleti de devlet, toprak ve özel kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen yazılı olmayan bir hukuk geliştirmiş, ardından kanun, kararname ve tüzüklerle bu ilişkileri ayrıntılandırmış ve düzene koymuştur (Çelebican, 1968, s. 5). Osmanlı Devleti'nin topraktan istifade etme şekil ve yöntemleri 19. yüzyılda askerî ve ekonomik şart ve durumları etkilediği gibi daha öncesinde de devletin güçlü ve istikrarlı bir yapıda olmasında başat bir rol oynamıştır. Örneğin Halil İnalcık'ın vurguladığı üzere Balkanlarda Osmanlı Devleti'nin tutunabilmesi temsil ettiği siyasi anlayıştan dolayı değil, Balkan köylüsüne yönelik uygulamalarla mümkün olmuştur. Savaşlar esnasında toprak sahipleri ölmüş, böylelikle köylü de derebeylerinin tahakküm ve keyfi uygulamalarından kurtulmuşlardır. Hiçbir angaryaya tâbi olmamışlar, önceki dönemlere göre huzurlu bir yaşayışa kavuşmuşlardır. Bu dönemde Hristiyan halk ayaklanmaları güçlü olmadığı gibi ayaklanmaların meydana gelme sıklığı uzun aralıklara yayılmıştır (1941, s. 240). Ancak Osmanlı Devleti'nde toprağın kullanımına yönelik planlı bir yaklaşım sistemin varlığına dikkat çekmek gerekir.

Toprak ve toprağa ilişkin uygulamalar Osmanlı Devleti'nde tımar sistemi ve mirî toprak rejimi terimleriyle can bulur. Esasında tımar sistemi ve mirî toprak rejimi Osmanlı ekonomisinin bel kemiğidir. Kısaca tanımlamak gerekirse tımar “Osmanlı merkez vilâyetlerinde bir süvari birliğini ve askerî-idarî hiyerarşiyi desteklemek

amacıyla yapılan ve tevarüs yoluyla geçmeyen tahsisatı ifade eder (İnalcık, 2012, s. 168).” Ömer Lütfi Barkan tımarın para ekonomisinin gelişmediği dönemlerin ürünü olarak nakdî maaş dağıtımını güçlüğüne aşılması amacıyla ortaya konduğunu ileri sürer (1975, s. 2). Ancak “...[e]sasında tımarın özel mülk toprak rejiminden mirî toprak rejimine geçişte kullanılan bir araç [...] (Pala C., 1996, s. 44)” olduğunu söylemek mümkündür. Tımar sistemi ile köylü vergilendirilmiş, güçlü bir ordu elde edilmiş, ordunun hazineye yük olmasının önüne geçilmiş ve tımarlı sipahiler de kontrol altına alınarak feodal bey olmaları engellenmiştir. Reaya doğrudan toprağa bağlıdır (Pala C., 1996, s. 63). “Çiftçi, ziraatle uğraşan” anlamına gelen reaya sözcüğü, köy halkı için kullanılmıştır. Üretici sınıf oldukları için önemsenmiş ve korunmuşlardır (Ünal, 2012, s. 4). Hakikaten de devlet çiftçi kitlelere dayandığından istikrar, güç ve kudreti onlara bağlıydı. Bu nedenle de tımar sistemi ve tımar sistemini ilgilendiren her türlü değişikliğin önem taşıdığını görmek ve devletin temelini oluşturan toprak rejiminin bozulmasını, hızla gelişen Avrupa karşısında ayakta duramamanın nedenleriyle birleştirmek gerekir (İnalcık, 1941, s. 240-241). Toprağa ilişkin sistem, ekonomik güçle gelen siyasi gücün de temelinde yer almaktaydı.

Yeni Çağ’a hazırlık yapamamanın dışında Osmanlı Devleti’nin uyguladığı toprak rejimi; ekonomik, tarihî, sosyal ve askerî şartların doğurduğu bir sistem olup devletin uzun süre güç ve dayanak noktası olmuştur. Bu sistem sayesinde tarımsal üretim artırılmış, köylünün toprak ağaları tarafından mağdur edilmesine izin verilmemiştir. Toprak-insan ilişkisi toplumcu bir bakış açısıyla ele alınarak toplum ve kişi arasındaki menfaat ilişkisi toplumdan yana düzenlenmiştir. Ancak mirî toprak rejiminin bozulması oranında zamanla Osmanlı Devlet’i de güç kaybetmiş, iç sorunlar artmış, anarşi baş göstermiştir. Bu sorunlar karşısında askerî ve siyasi yenilgilerin artması toprak rejiminin tamamen bozulmasına neden olmuştur (Cin, 1978, s. 544-545). Bu noktada toprak düzenine ilişkin bozulmanın devletin siyasi varlığında doğrudan bir etkiye sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Klasik olarak adlandırılan Osmanlı düzeni esasında 16. yüzyılın ortalarından itibaren değişmeye başlamıştır. Söz konusu gelişmelerden birinin Yeni Dünya’nın keşfiyle İspanyolların Aztek, İnka ve Maya uygarlıklarını yok ederek ellerindeki altın ve gümüşü yağmalamaları olduğunu söylemek mümkündür. Avrupa’ya yayılan ve eskiye göre miktar olarak daha az olan altın ve gümüş paralar dünyanın her yerinde fiyatların artışına ve ekonominin parasallaşmasına neden olmuştur. Bu etki, Osmanlı

Devleti’nde köylünün ürün olarak ödediği aynî vergilerin paraya çevrilmesi olanağını ortaya çıkarmıştır. İltizam sisteminin teşvik edildiği bu durum zamanla, o yörede asayiş sağlayan ve savaş durumunda orduya hizmet eden sipahi ve zaimlerin azalmasına neden olmuştur. Sipahi ve zaimlerin sayısının azalmasına karşılık, iltizam sistemini sürdüren mültezimler çoğalmış ve mültezimlerin giderek para, nüfuz ve askerî güçleriyle kendi yörelerinde hâkim güç olmalarının, Avrupa’daki feodal sınıfa benzer şekilde ortaya çıkmalarının önü açılmıştır (Akşin, 2016, s. 13). İlan edilen Tanzimat Fermanı’nda da bu soruna çözüm bulunmamıştır. Bu nedenle reayayı sömürerek semiren mültezim sınıfı 19. yüzyılda da güçlenmeye devam etmiştir (İnalcık, 1941, s. 245). Ekonomisi tarım üzerine kurulu olan devlete dışarıdan gelen etki, toprak sistemini bozmuş, toprak sisteminin bozulması da ekonomik, siyasi ve sosyal dengelerin değişmesine sebep olmuştur.

Toprak rejiminin bozulmasında sadece dış unsurlar söz konusu değildir. Örneğin saray halkı, ocak ağaları ve sancak beylerinin tımarları kendi akraba ve hizmetkârlarının üstüne yazdırmak suretiyle kazanç elde etmeye başlamaları zamanla bu işle uğraşan sınıfın (erbab-ı tımar ve zeamet) yok olmasına neden olmuştur. Bunun dışında, zamanla tımarlı sipahi sayısının azalmasına mukabil, ulufeli asker artması da toprak rejimini olumsuz etkileyen bir diğer unsurdur. Böylelikle hazinenin de yükü ağırlaşmıştır. Örneğin 17. yüzyılda hazinenin geliri 5329 iken gider 6872 yük⁵ idi. Aradaki fark reayadan alınan vergilerle kapatılmaya çalışılmışsa da hazine açık vermekteydi. Üstelik yeniçeriler reayayı haraca kesmeye başladıkları için devlet içinde aynı zamanda bir asayiş sorunu hâline gelmişlerdi. Yeniçerilerle ilgili güvenlik ve ekonomiyle ilgili sorunları çözmek isteyenler ise çoğunlukla Tarhuncu Ahmet Paşa gibi feci sonlarla karşılaşmaktaydılar (İnalcık, 1941, s. 243). Bu yıllarda kıtlık ve veba salgını da Osmanlı topraklarında baş gösteren sorunlar arasında olmakla birlikte Tarhuncu Ahmet Paşa’nın vezîriâzamlığa geldiği 1652 yıllarında bütçe açığı %25-35 arasındaydı. Ancak kendisinin bütçeyi denkleştirmek adına attığı adımlar tepki çekmiş, muhalifler Tarhuncu’nun sunduğu bütçe çalışmasının, Tarhuncu Ahmet Paşa Lâyihası’nın, parmak hesabından ibaret olduğunu öne sürmüşlerdir. Söz konusu iftiraların sonucunda Tarhuncu Ahmet Paşa 21 Mart 1653’te canından olmuştur (Özvar, 2011, s. 22).

⁵Finansal bir tabir olan yük, kimi Osmanlı belgelerinde “himl” sözcüğüyle karşılanmış olmakla birlikte, 1 yük akçesi 100.000 akçe karşılığını ifade eden bir terimdir.

Toprak rejiminin bozulmasında iltizam usulünün yaygınlaşmasının yanı sıra devlete ait toprakların çiftlik ya da malikâne hâlinde ağaların eline geçmesi, padişahların teveccühünü kazanmış kişilere verilen arazilerden vergi alınmaması, hazine açığını kapatmak üzere devletin mirî toprakları malikâne olarak satmaya başlaması, mirî toprakların bireyler tarafından işgal edilmesi gibi etmenler sayılabilir. Bunların arasında Tanzimat ile değiştirilen kanunlar sonucu köylünün kendi toprağında basit bir kiracı durumuna düşmesi ve köy ağalarının karşısında ezilmesi sorunu da oldukça önemlidir. 18. yüzyılın ikinci yarısında taşrada söz sahibi ve ayân olarak adlandırılan toprak beyleri kendi bölgelerinde giderek güçlendikleri gibi siyasi nüfuz sahibi de olmuşlardır. Bu noktada Anadolu ve Rumeli ayânlarının 1808’de merkeze itaat şartıyla varlıklarını güvence altına aldıklarını anmak gerekir. Osmanlı’nın yıkılmasında bir diğer başat rol sahibi olan Balkanlar’da millîyetçilik akımının yayılması sonucu çıkan, örneğin Sırpalarda, isyanların ilk olarak şehirlerde değil, artık köyünde, toprağında huzur ve refah içinde yaşayamaz durumda olan köylü sınıfı tarafından çıkarılmış olması dikkat çekicidir (İnalcık, 1941, s. 245-252). Esasında zaten Balkanlar’da Osmanlı idaresinin kolayca kabul edilmesi, temsil ettiği görüşten değil, derebeyinin keyfi uygulamalarından köylünün kurtarılmış olmasının etkisi büyüktür (1941, s. 239).

Osmanlı Devleti’nin dağılma dönemi içinde yer alan ve 1839 Tanzimat Fermanı ile başlatılıp I. Meşrutiyet’in ilan edildiği 1876 yılına dek sürdüğü kabul edilen dönem, Tanzimat Dönemi olarak adlandırılır. Tanzimat sözcüğü “düzenlemek, ıslah etmek, sıraya koymak” anlamlarına gelen “tanzîm” sözcüğünün çoğuludur ve Tanzimat literatüründe “mülki idareyi ıslah ve yeniden organize etme” anlamında kullanılır. Ayrıca, ilgili düzenlemelerin yapıldığı tarihe de atıfta bulunur (Akyıldız, 2011, s. 1). 3 Kasım 1839’da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başladığı kabul edilmekle birlikte ilk uygulamaların başlangıç tarihi 1830’lara dek götürülmektedir. İlber Ortaylı’ya göre bu dönem hem çöküşün hem de toplumu ilerleten gelişmelerin bir arada yaşandığı trajik bir dönemdir (1987, s. 24). Aynı zamanda özgürlük ve demokrasiye, hukuk devletine evrilişe atılan bir adım olma özelliğiyle Orta Çağ’dan Yeni Çağ’a geçişi de ifade eder (Akşin, 2016, s. 23). I. Meşrutiyet’in ilan edildiği 1876 yılına dek sürdüğü kabul edilse de II. Meşrutiyet ve ardından Cumhuriyet Dönemi siyasi ve sosyal politikalarının şekillenmesinde etkili olmuştur (Çav, 2019, s. 58). Gerçekleştirilen yeni düzenleme ve uygulamaların askerî, kültürel, sosyal alanları kapsadığı gibi tarım ve toprağa dair de çeşitli girişimleri de kapsadığını gözlemlemek mümkündür.

Tanzimat Dönemi'nde ekonomiye katkı sunması açısından tarım ve dolayısıyla toprağın aracı bir unsur olması bir yana, toprağa ilişkin uygulamaların ve topraktan faydalanma şeklinin düzenlenmesi gerekliliği elzem görülmüştür. Devletin içinde olduğu duruma ilişkin Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

“1839'da Türk maliyesi perişan bir vaziyetteydi. Paranın ayarı bozuk, hazine ise hemen hemen boştu. Vâkia, Tanzimat'la beraber para son ve katî olarak düzeltilmişti. Fakat malî buhran devam ediyordu. Vergilerin tanzimi yeni fermanla taahhüt edilmiş olmasına rağmen ciddî bir tedbir alınmamıştı. İltizam usulünün doğurduğu bir yığın suiistimâl, vükelâyı ve etrafında bulunanları lekeliyordu. Bizzat Padişah'ın “sirkat-i müevvele” adını verdiği bu sistemin mahzurlarını kaldırmak için bulunan arttırma ile aşar ihalesi dahi, yine hazinenin ve halkın lehine doğru dürüst bir fayda temin edememişti. Hakikatte çok esaslı bir iktisadî ıslahat yapılması lâzımdı. Geniş çiftçi imparatorluğunu toprak istihşâlinde yeni baştan teçhiz etmek, bir sermaye toplanmasını sağlamak, memleketin servetlerini açmak icap ediyordu (1988, s. 135)”.

Konuya ilişkin ilk girişimler Hariciye Nezareti'ne bağlı Ziraat ve Sanayi Meclisi'nin kurulması (1838) ve bürokrasinin örgütlenebilmesi için ise Maliye Nezareti'ne bağlı Ziraat Meclisi'nin kurulması (1843) ile başlatılmıştır. Ziraat Meclisi tarımsal üretimin artırılması, halkın gelir ve refahının yükseltilmesi ve dış ticaretin dengelenmesi gibi birtakım hedeflerle çalışmıştır. Nâfia Hazinesi kurularak halka kredi imkânı yaratılmıştır. 1863'te kurulan Ziraat Fırkası da ülkenin temel servet kaynağı olarak görülen tarımın geliştirilmesi görevini üstlenmiştir. Ayrıca İstanbul'da bir okul açılarak tarım üzerine eğitim verilmeye başlanmıştır. Geniş kapsamlı sosyal ve ekonomik kalkınma planının parçası olarak tarımsal kalkınma çalışmalarına Tanzimat Dönemi'nde özel bir önem verilmiş (Güran, 2006, s. 481-483), düzenleyici tedbirler ve tarımsal teşvik programları da uygulamaya girmiştir.⁶ Devletin ve milletin yeniden refaha kavuşma yollarının aranması sadece bürokrasinin ve yöneticilerin değil, aynı zamanda Tanzimat Dönemi ve hatta sonraki dönem aydınlarını da ilgilendiren ortak bir mesele olmuştur (Mardin, 2006, s. 103). Toprağa bakış açısını değiştiren arayışların dönemin sanatsal ürünlerinden olan romana da yansıdığı görülür.

2.1.1. 19. Yüzyılda Edebiyat ve İktisat

Tanzimat Döneminin Batılı anlamda ilk roman ve hikâye denemelerine ilişkin olarak değerlendirmesinde Tanpınar, “Halid Ziya'ya kadar, romancı muhayyilesiyle

⁶Ayrıntılı bilgi için Güran, Tefik (2006), “Tanzimat Döneminde Tarım Politikası”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

doğmuş tek bir muharririmiz yoktur. Hepsi roman veya hikâye yazmaya hevesli insanlardır. (1988, s. 289)” ifadelerini kullanır. Tanpınar’a göre Tanzimat aydınları fikirsel yönden oldukça zayıf; toplumsal ve kültürel meseleler üzerine ayrıntılı düşünebilecek ve analiz yaparak gidişatla ilgili birtakım çıkarımlarda bulunabilecek fikirsel olgunluktan uzaktır. Bu nedenle de ilk denemeler acemicedir (Tanpınar, 1988, s. 288). Ancak Kenan Akyüz’ün de belirttiği üzere aynı zamanda bir medeniyet değişimi aşaması olan Tanzimat döneminde yazarlar, toplumun söz konusu değişim konusunda aydınlatılması görevini almışlardır (1979, s. 49). Politik ağırlıklı olmak üzere sosyal mesajlarla dolu dönemin gazete, mecmua ve çeşitli yayımlarında II. Abdülhamid’in koyduğu “Batı’nın ilim ve tekniğine sahip olmak” düsturuyla müsbet ilimlere ve özellikle iktisat konusuna özel bir önem vermişlerdir (Okay, 2011, s. 125). Bu tutum, okurun düşüncelerini etkileme niyeti beslese de roman dünyasını oluşturması ve bir bakış açısı geliştirmesi açısından önemlidir.

Deniz T. Kılınçoğlu Ahmet Midhat Efendi ile Mizancı Murat Bey’in eserlerini iktisadi ilke ve kavramları çeşitli açılardan kapsıyor olmalarından dolayı önemli bulur. Kılınçoğlu’na göre Ahmet Midhat Efendi’nin halkı eğitmek konusunda ulaşmaya çalıştığı hedeflerden biri, ekonomiye ilişkin zihniyeti değiştirmek ve iktisadi açıdan toplumsal başarıya nasıl ulaşılacağını göstermektir. Ahmet Midhat Efendi’nin eserlerinde aşırı Batılılaşmış, kendi kültürel değerlerine yabancılaşmış, Avrupa yaşam ve düşünüş tarzını sorgulamaksızın taklit eden alafranga tip sıkça karşımıza çıkar. Batı’nın kültürel değerlerinin hazmedilmesi ve kullanılması konusunda bir ölçü belirleyen yaklaşımı, esasında iktisat konusundaki endişeler için de geçerlidir. Örneğin *Felâtn Bey ile Rakım Efendi* ile *Bahtiyarlık* ve *Para!* romanları Thorstein Veblen’in “gösterişçi tüketim” ile Max Weber’in “Protestan ahlakı ve kapitalist ruh” kavramlarını işaret ederek iktisadi bir tutum ve davranışlar bütünü okura işaret eder (2023, s. 311). Söz konusu romanlarda ideal tipler ise tasarruf alışkanlıkları, sebatla çalışmaları ve sonunda servete ulaşmaları ile de dikkat çekerler. Aynı zamanda Müslüman-Osmanlı sermayedar ve müteşebbis tiplerin öne çıktığı gözlemlenebilir. Bu tipler memur olarak bürokrasinin çarklarına girerek birer dişli olmak yerine özel girişimciliği tercih ederler; savurgan, tembel ve üretmeyen bir yaşam tarzını seçmezler. Memuriyete girerlerse de bunu devlete hizmet olarak görürler. Onların bu hâli okura aşağıdan yukarıya doğru bir kalkınma düşüncesini empoze eder. Ahmet Midhat Efendi’nin ideal tipleri kendi emek ve sermayelerini ortaya koyarlar, sebat ve tutumluluğun da yardımıyla zenginliğe

ulaşırlar. Bu anlamda okura girişimcilik ve sıkı çalışma temaları etrafında bir kalkınma planı sunarlar. Benzer şekilde Mizancı Murat Bey'in *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* adlı romanında da iktisadi reform planlarına büyük oranda yer verilmiştir. Bireysel ve hükûmete bağlı sorunların tespiti ile toplumsal ve siyasal düzen ve refaha yönelik önerileri açısından söz konusu romanın bir manifesto özelliği kazandığını söylemek mümkündür (2023, s. 326-333). İktisadi kalkınma ve reformlar açısından bu denli önem arz eden iki aydın ve iki eserinin çalışma açısından değeri ise işaret ettikleri refaha giden yolun toprağı işaret ediyor olmasıdır.

2.1.2. Refaha Giden Yol: Toprak

Hayatı boyunca öğretmek için öğrenen Hâce-i Evvel Ahmet Midhat Efendi (Tanpınar, 1988, s. 448) devlet ve insan için refaha giden yolları hem teorik iktisat yazılarında hem de romanlarında gösterir, anlatır. *Sevdâ-yı Sa'y ü Amel*, *Teşrik-i Mesai*, *Taksim-i Mesai*, *Ekonomi Politik* ve *Hall'ül Ukad* adlarıyla kitaplaşmış ekonomi üzerine yazılarında himayeci bir ekonomik sistem görüldüğü gibi, birikime önem veren, üreten ve birikimini değerlendirerek servete dönüştüren bireyler vardır (Özkan, 2019, s. 19). Romanlarda karşımıza çıkan bireyler aynı zamanda Ahmet Midhat Efendi'nin yazılarında ifade ettiği ekonomik modelin birer uygulayıcısıdır (2019, s. 37). Hikâyelerinden bazıları yanlış Batılılaşmayı göstermesinin yanı sıra devletin kurtuluşuna yönelik ekonomik kalkınma reçetelerini de sunar (Kılınçoğlu, 2023, s. 310). *Bahtiyarlık* (1885) adlı eserinde de Şinasi aracılığıyla sunulan ekonomik reçetenin toprağına yönelik bir tutumu ifade ediyor olması, bu çalışma için *Bahtiyarlık*'ı ayrı bir öneme kavuşturur.

Letaif-i Rivayat'ın 11.cüzü olarak yayımlanan *Bahtiyarlık*; Türk romanının ilk köy romanı örneğı olarak kabul edilir (Okay, 2011, s. 119-125). Ancak Bahtiyarlık aynı zamanda Şinasi aracılığıyla refaha giden yolu işaret etmesi ve işaret ettiği yolun merkezinde toprak olmasından dolayı da önemlidir. Mizancı Murat Bey gibi Ahmet Midhat da kimi eserlerinde alafranga ve alaturka tip modellemesiyle doğru ve yanlış Batılılaşmayı gösterdiği gibi devletin kurtuluşu adına aşağıdan yukarı gidecek bir iktisadi kalkınma projesini de inşa eder (Kılınçoğlu, 2023, s. 310). *Bahtiyarlık*'ta da *Felatun Bey ile Rakım Efendi*'de (1875) yer alan Felatun Bey gibi savurganlık, ölçüsüzlük, körü körüne Batı hayranlığı, şatafatlı yaşam tarzı, mirasyedilik gibi özellikler gösteren Senai ve alafranga, iş ve çalışmaya saygı gösteren ve hesaplı olmak,

tutumluluk gibi özellikleriyle Rakım’a benzeyen Şinasi karşımıza çıkar. Ancak Rakım Efendi ile Şinasi arasındaki en büyük fark Şinasi’nin köyde olmak, köylü olmak ve orada çalışmak hususunda istek ve irade göstermesidir.

Şinasi, kendi emekleriyle ve girişimci ruhuyla refaha eren ideal bir tiptir. Galatasaray Lisesi’ni bitirdikten sonra devlet memurluğunu seçmek yerine Anadolu’ya geçmeye karar verir. Babasından aldığı sermaye ile 30 dönüm arazi ve 50 dönümlük bir otlağa yerleşir. Şahsi konforundan fedakârlık yaparak babasından gelen paranın tamamıyla kazma, kürek, el arabası gibi dönemin modern tarım aletlerinden alır. Arazisini ekip en yüksek verimi alabileceği koşulları dikkatle araştırır. Şinasi için kendisini refaha erdirecek yol, sermayesini doğru şekilde kullanarak tarımı usulünce yapmaktır. “Yiyeceğimi kendim çıkaracağım (Ahmet Midhat Efendi, 2000, s. 531).” istek ve motivasyonu ile tarlasını eker, ürün aldığı anda ise mutluluktan ağlamaklı olur. Sebze meyve ekimi ve fidanların ekimi üzerine ayrıntılı bilgilerin verildiği eserde toprağı ekmenin ve ürün almanın mutluluğu eserin başlığına da atıfla şu sözlerle ifade edilir:

“Ya mart girip de fasulye ve köy kabaklarını ve soğan ve sarımsak ve bir miktar hıyarı ektiği zaman Şinasi’nin keyfine nihayet mi olabilirdi. O zamana kadar baklalar gereği gibi yükselerek yapraklarından salata yapmaya başlamış olduğundan ekmeği üzerine koyacağı katığı çıkardığı için dünyada kendisinden bahtiyar hiçbir kimse görememeye başladı (Ahmed Midhat Efendi, 2000, s. 532)”.

Şinasi tarlası, fidanları, horoz ve tavuklarının, hindilerinin dâhil olduğu alana barınmak için yaptığı kulübeye “Bahtiyarhane” adını verir. Bahtiyarlığın merkezi olan Bahtiyarhane, emeğin ve girişimciliğin kutsandığı bir yer olmasının yanı sıra toprağın ve topraktan gelen refahın insan hayatını nasıl değiştirdiğine şahit olunan bir mekân hâlini alır. Bu mekân kişisel bir kalkınma projesinin hayata geçirilme yeri olduğu gibi, toplumsal manada da devletin içine düştüğü ekonomik darboğaza bir çözüm olarak vücut bulur. Şinasi bu mekânda yedi sekiz aylık kısa bir süre içinde dahi elde ettiği verimden o kadar memnun olur ki babasına yazdığı mektupta şöyle der:

“Babacığım! Yedi sekiz aylık bir zahmetle kazanılmış olan bahtiyarlığın derecesine dikkat buyuruyor musunuz? O kadar zengin ki sizi bile buraya davet edip de “İşte bütün müddet-i ömrünüzde arzu eylediğiniz hâlde muvaffak olamadığınız saâdet-i kureviyye böyle sekiz aylık bir himmetle husule gelebilecek bir şeydir. Buyurunuz afiyetle bahtiyar olunuz” diyeceğim geliyor (Efendi, 2000, s. 536)”.

Şinasi, tarlasını ekip biçmek ve köy hayatına tamamen adapte olmakla sadece kendi geçimini sağlamaz. Kulübesi altı yedi yıl içinde genişleyerek dört odalı bir eve

dönüşür; sofalı bir selamlık ve samanlıklarıyla birlikte ahırlarıyla bir çiftlik hâline gelir. Çiftliğin büyümesiyle çiftlikteki hayvan sayısı ve yıllık kâr miktarı da artar, çiftlikteki işlerin yetiştirilebilmesi için işçi kiralanmaya başlanır. Eşi Zeynep'in babasının ölümüyle Zeynep'e kalan topraklar da Şinasi'nin çabalarıyla Şinasi'ye geçer. Bu noktada, toprağın getireceği kazanç daha çok olacağından Şinasi artık borca girmekten de çekinmez. Yazarın toprağı işlemeyi, ondan kazanç elde etmeyi öğrenmiş, elindeki sermayeyi sürekli artırarak servete dönüştüren Şinasi'yi kahraman olarak nitelemesi bu noktada elzem hâle gelir:

“Yed-i idâresinde hem de pek ucuz alınmış iki bin beş yüz liralık kadar arazi bulunarak Zeliha ve validesinin hisselerini dahi hesaba katınca dört bin liralık toprağa akılâne ve mukaddimâne kumanda eden Şinasi gibi bir kahraman için sekiz yüz lira borç kasaveti çekilecek şey midir? (s. 571)”.

Yukarıdaki cümlelerde dikkati çeken bir diğer husus da arazinin ucuza alınmış olduğunun vurgulanmasıdır. Ucuza yapılan alım vurgusu, alıcının da gözünde arazinin verdiği paradan daha değerli olduğuna işaret eder. Bu anlamda toprağına toprak katmak Şinasi için refah yollarının da genişlemesi anlamına gelmektedir. Ele alınan bir diğer eser olan *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?*'da (1890-91) da geçimin ve refaha ulaşmanın yolu topraktır. Ancak refaha ulaşan sadece birey değil, aynı zamanda toplumdur da.

“Mizancı” olarak tanınan tarihçi, eleştirmen, roman ve piyes yazarı, gazeteci Mizancı Murat Bey'in kaleme aldığı *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* (1890-91) adlı eser, Mizancı Murat Bey'in ideolojik fikirlerinin taşıyıcısı olmasının yanı sıra Tanzimat Dönemi'nde yazılan eserler arasında keskin bir sosyal bilinci yansıtır. Yazarın görüşleri çerçevesinde oluşturulmuş tezli bir roman özelliği gösterir (Emil, 1979, s. 473). Mizancı Murat Bey ön sözde, romanda sunduğu kişiler için [...] zamanın yeni mahsulleri midir, ileride tekerrür edecek emsâlinin ilk önceleri, yani *turfandaları* mıdır? Yoksa kimsenin beğenmeyeceği cemiyet düşünleri, yani *turfaları* mıdır?” (s. VIII) diyerek okuyucuya yönelttiği soru, bu çalışma için de oldukça anlamlıdır.

Romanın başkişisi Mansur sergilediği çalışma ahlakı, erdemleri ve entelektüel özellikleriyle idealize edilmiş bir Osmanlı tipi olarak karşımıza çıkar (Kılınçoğlu, 2023, s. 333). Mansur'un yapıp etmeleri ve düşünceleri, devletin içinde bulunduğu çöküşün nedenlerini ve bunlara çözüm önerilerini işaret eder. Devlet dairesine habersiz olarak kayırılmak suretiyle girişi sonucu gördüğü memur ve şeflerin liyakatsiz, sorumsuz ve müsrif tutum ve hâlleri, devlet dairelerinin vasıfsız ve gereksiz personelle dolup taşması, Avrupa'ya eğitim için gönderilen gençlerden verim alınamaması gibi pek çok

sorunun yanı sıra eğitimli personel eksikliği gibi sorunların temel nedeni Mansur’a göre ekonomik kaynak eksikliği ve kapsamlı bir eğitim reformu gerekliliğinde yatmaktadır. Kılınçoğlu’nun tespit ettiği üzere Mansur’un gördüğü sorunlara getirdiği çözüm önerileri, hükûmet düzeyinde ve bireysel düzlemde olarak sınıflandırılabilir. Hükûmet düzeyinde getirdiği öneriler bürokrasinin örgütlenme biçimi ve memurların iş ahlakı üzerine olmakla birlikte ülke ekonomisinin verimsiz şekilde yönetilmesidir. Bireysel düzlemde de tembelliğin yanı sıra girişimcilik karşıtı zihniyet Mansur’un ortaya koyduğu sebeplerdir (2023, s. 335). Mansur’un hayatını adadığı projenin temeli, “[r]eforma alt taraftan başlanmalıdır derler. Doğruymuş. Avrupa’da kalkınma hamleleri payitaht (başkent)’dan evvel taşra şehirlerinde baş göstermiştir (1980, s. 333).” sözleriyle ifade edildiği üzere aşağıdan yukarı doğrudur. Batı Anadolu’da merhum amcasından kalan bir çiftliğe yerleşerek burayı modernleşmenin merkezi olarak kurgulayan Mansur, okura düşüncelerini uygulamalı şekilde de göstermiş olur.

Mansur’un kalkınmanın başlangıç noktası olarak seçtiği nokta oldukça anlamlıdır. Kendisinin alt taraf olarak ifade ettiği taşra, romanda çiftlik ekseninde devletin ve toplumu refaha kavuşturacak bir merkez olarak görev alır. Çiftliklerin çalışanların da oturması için evleri mevcut bulunan ve ama özellikle tarım yapılan, hayvan yetiştirilen geniş arazilerinin olması (http-13), toprağa yüklenen önemli görevin de belirtisi olarak karşımıza çıkar. Toprak öncelikle Mansur’un hayatını adadığı kalkınma planını gerçekleştirebilmesi için ona bir başlangıç noktası ve maddi güç verir. Mansur, çiftliğin sahibi olma avantajıyla çiftliği bir şatoya, köylülere ise vassala (tebaa) benzetir (s. 337). Mansur burada ihtiyacı olanları ücretsiz muayene eder, fakir fukaraya ihtiyacı dâhilinde yardımda bulunur: “Öküzünü kaybeden, hanesi yıkılan, tarlası zarar görmüş olan köylülere uygun zamanda ödenmek üzere faizsiz borç verir, bütün bütün kimsesiz, muhtaç bulunanlara bizzat çalışarak geçimlerini sağlamaya yarayacak bir iş bulup istikballerini kurtarı[r] (s. 332)”. Mansur’un doktorluktan ve memuriyetten dolayı maddi gücünün olduğu akla gelse de tanımına uygun şekilde çiftliğin kâhyasının (s. 341) ve çalışanlarının olduğu, (s. 348) bunun yanı sıra Mansur’un çiftlik sahibi olmasından dolayı memurlar tarafından köylüden daha üstün görüldüğü anlaşılır (s. 355). Bu hâliyle âdeta toprağa dayalı bir sistemde refah ve mutlu bir yaşamın nasıl kurgulanması gerektiğine dair somut bir örnek ortaya çıkar.

Toprak sahibi olması ve toprağı çiftlik aracılığıyla işletmesi Mansur’a köyde güç ve saygınlık sağladığı gibi söz konusu avantaj ona planlarını uygulamaya koyma fırsatı

da verir. Gelişim ve ilerlemenin başlangıç noktası olarak belirlediği köyler, Mansur'un ifadesiyle cehalete boğulmuş hâldedir (s. 352). Bu nedenle öncelikle bir köy mektebi kurar. Bu mektepte çocuklar okuma yazma öğrenmenin dışında temel fen bilimlerine giriş yaparlar. Mansur mektebin verimli şekilde ilerlediğini görünce mahalle mektebini ziraat mektebine çevirmeye karar verir. Bu karar, köyde kalkınmayı gerçekleştirecek olan temel unsurun toprak üzerine kurgulandığına dair güçlü bir kanıt olarak karşımıza çıkar. Arapça kökenli olan ve Türkçesi *tarım* anlamına gelen ziraat faaliyetleri, Mehmet Ali Yıldırım'ın belirttiği üzere Osmanlı Devleti'nin geleneksel ve temel geçim kaynağıdır ve 19. yüzyıla gelindiğinde ise tarım ve sanayinin ülke kalkınmasında önemli bir yeri olduğunun farkına varılmıştır (2008, s. 224-225). Söz konusu romanda da payitahtı bırakıp bir kalkınma projesini hayata geçirmek isteyen Mansur'un bu projenin asli unsuru olarak toprağı gördüğü ve adımlarını (köye yerleşmek, mektep ve ardından ziraat mektebi açmak) buna göre attığı görülür. Toprak temelli kalkınma projesinde birbirine bağlı gelişme ve durumları görmek mümkündür. Bu bağlamda Mansur'un ipek fabrikası da açması, tarlalarda üretilecek olan ipeğin fabrikada işlenecek olması hesaba katıldığında toprağın kalkınmayı doğrudan ve dolaylı şekilde etkilediğini görmek mümkündür.

Ahmet Midhat Efendi'nin kaleme aldığı *Bahtiyarlık*'ta bireysel anlamda refaha ulaşma yolu olarak ortaya çıkan toprak temelli kalkınma projesinin *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* adlı eserde kişisel kalkınmadan toplumsal kalkınmaya ve daha ötesinde devletin kalkınmasına doğru evrildiği, genişlediği görülür. Tezli roman olma özelliği gösteren her iki eserde de çalışma, girişimcilik, tasarruflu olmak gibi özellikler övülmüş ve hem bireysel hem de toplumsal anlamda kalkınmanın yolları gösterilirken toprak temel alınmıştır. Her iki romanda da temeli toprağı dayanan bir çiftlik ve çiftlik temeline oturan ve yavaş yavaş açılan bir refah yolu gözlemlenmektedir. *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* adlı eserde toprak, Mansur'un çiftlik üzerinden güç sahibi olmasını ve hayali olan mektebi açmasını sağlar. Mektebi ziraat fakültesine çevirmesi, toprağın kalkınma için temel alındığının ve değerinin de bu yönde olduğunun en büyük kanıtıdır. Keza iplik fabrikasının da açılması, yazarın toprağı yapılan yatırımı haklı ve doğru bulduğunu gösterir. *Bahtiyarlık*'ta ise elindeki tüm parasını toprağı yatıran ve bu yolla servete ve bahtiyarlığa ulaşan Şinasi'nin hikâyesi, kalkınma ve refaha giden yolun toprağı akıllıca kullanmaktan geçtiğini gösterir. Bu çerçevede toprağı verilen değer de servet, refah ve kalkınmaya giden yolu açması ölçüsünde olduğunu söylemek

mümkündür. Toprağa verilen değerin niteliği ise toprağa yararcı bir bakış açısıyla bakıldığını işaret eder. Söz konusu bakış açısının özellikleri faydacılık olarak ifade edilen etik yaklaşımla tam olarak uyumludur.

2.1.3. Yararcılık ve Toprağa İnsanmerkezli Yaklaşım

Yararcılık (utilitarizm), bireyci kuramlar olan hazcılık ve mutlulukçuluktan etkilenmiş olsa da odağında toplumsal olan yer alır. Normatif (kural koyucu) bir özellik gösterir ve ahlaki yükümlülükler değil, ahlaki değerler üzerinden kendini tanımlar. Bu nedenle neyin doğru olduğundan ziyade, neyin değerli ve iyi olduğu bu anlayışta önem kazanır. Yararcılık için etik anlamda önemli ve en yüksek değere haiz olan tek şey mutluluktur (Cevizci, 2002, s. 191). Ele alınan iki romanda da devletin ekonomik çöküşüne karşı sunulan önerinin iki yönü bulunur; biri toplumsal ve siyasal yönde, diğeri ise bireylere refah ve mutluluğu vadetmesiyle bireysel yöndedir. Söz konusu refah ve mutluluk hedefine giden yolun aracı ise topraktır. Toprağı doğru ve gerektiği biçimde kullanmak hem Şinasi'ye hem de Mansur'a refah ve mutluluk getirir. Rahatlığa erişmenin aracı olarak toprak, hem Şinasi'nin hem de Mansur'un hayatında önemli bir değere sahiptir. Ancak toprağın değer kazanması her iki romanda, başkişilere sağladığı yarar nispetindedir.

Yararcı etik anlayışın önemli temsilcilerinden olan Jeremy Bentham'a göre düşünce, söylem ve eylemlerimizin temelinde hazza yönelme ve acıdan kaçma vardır. Bentham insanların birtakım arzuları olduğunu ve eylemlerini de bu arzuların doyurulması isteğinin yönlendirdiğini belirterek insanın doğası gereği hazza yöneldiğini ve ama buna karşın acıdan kaçındığını ifade eder. Bu bağlamda, yararcı etiğin temelini oluşturan yarar ilkesi de hazzı ve mutluluğu artıran eylemler onaylanan ve ama acıya neden olan eylemler ise onaylanmayan eylemler olarak görülür (Bentham, 1781, s. 14). Böylelikle ahlaksal değer, eylemin yararıyla ölçülür. Ancak “[h]er eylemimizde ‘olabildiği kadar çok sayıdan insanın olabildiği kadar çok mutluluğunu’ göz önünde tutarsak, kendi iyiliğimizin de bu eylemle en iyi şekilde sağlanacağına güvenebiliriz. Bentham'a göre, insan kendi iyiliği için herkesin iyiliğini gözönünde tutmak zorundadır (Akarsu, 1970)”. Yararcılık ilkesi toplumun esenliğini temel alan eylemleri yararlı ve doğru bulur. Toplumun esenliğini temel alan her eylem yararlı ve doğrudur. Toplumun genel çıkar ve esenliğini az ya da hiç gözetmeden sadece kendi çıkar ve ilgisine göre davranan kişinin eylemi yararcılığın ahlak anlayışına göre doğru değildir. Ancak yine

ölçüt olarak somut başarının değil, eylemde başarıya ulaşma niyetinin temel alındığını da belirtmek gerekir (Harald, 1990, s. 326). Yararcılık kısaca şu şekilde tanımlanabilir:

“Bir eylemin ahlâken iyi bir eylem olabilmesi için, onun eylemden etkilenen en yüksek sayıda insan için en yüksek mutluluğu meydana getirmesi gerekir. Yarar ya da “en yüksek mutluluk ilkesi” olarak bilinen bu ilkeye göre, bir eylemin ahlâkî değeri, onun yarattığı iyilik, daha doğrusu ürettiği haz ya da yarar, oluşumuna katkıda bulunduğu refah ile ölçülmeli (Cevizci, 2013, s. 191)”.

Ele alınan hem *Bahtiyarlık* hem de *Turfanda Mı Turfa Mı?* adlı eserlerde bir kalkınma, servet ve refaha ulaşma projesi okura aktarılır. Bu proje hem bireysel hem de toplumsal kapsamda bir projedir ve temeli toprağı işletmek üzerinedir. Toprağı doğru şekilde işletebilmek bireye, bireyden de ötesi topluma bahtiyarlık (Efendi, 2000, s. 536) ve muvaffakiyet (Mizancı Mehmed Murad Bey, 1980, s. 333) olarak da ifade edilen refah ve servet olarak döner. Bu kapsamda birey ve topluma sunulan en yüksek faydayı sağlayan toprağın aynı zamanda insanmerkezci bir bakış açısıyla da değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

Ekoeleştirici çerçevesinde kavramsallaştırılan insanmerkezci (egosantrik) bakış açısı varlığa değer verirken *ben* ve *öteki* kavramlarını kullanır. *Ben* ve *öteki* arasındaki ilişki, eşitlikçi bir ilişki değildir. *Ötekinin* değer ve önemi kendinde taşıdığı özelliklere bağlı olmaksızın *benin* değer vermesine bağlıdır. Ancak değer, *ben* merkezinde verildiği için *ötekinin* kendine ait değerini yansıtmaz. Üstüne yüklenen değer, *benin* çizdiği sınırlardan çıkamaz. Bu kapsamda *benin* *ötekine* yüklediği değer aynı zamanda *benin* istek ve arzularına, ihtiyaçlarına yönelik bir değer ve konumlandırma da ifade edecektir. Ele alınan söz konusu romanlarda da toprak değerlidir ama bu değer, insanı refaha ve servete ulaştırması ya da ulaştırabilmesi ölçüsünde ona verilir. İnsanı hedeflerine ulaştıran, ona bahtiyarlık ve muvaffakiyet veren, diğer bir deyişle insana yarar sağlayan bir araçtır toprak. Bu bağlamda toprak ve insan arasında fayda ilişkisine dayalı eşitliksiz, insanmerkezci bir bakış açısının olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.2. MODERNLEŞME VE BAHÇE

Farsça kökenli “bahçe” sözcüğü Güncel Sözlük’te “sebze, meyve, çiçek veya ağaç yetiştirilen yer (http-14)” olarak tanımlanır. Bu mekân bir çit ya da başka bir yöntemle çevresinden belirgin işaretlerle ayrılan bir açık alandır (Campbell, 2016, s. 1). Amaca yönelik bir insan kullanımına ve insana yönelik bir faydaya işaret eden mekân olarak bahçe aynı zamanda toprağın insan eliyle sınırlandırılması, sınırlandırılan alanda yetişecek sebze, meyve, çiçek ve ağaçların seçilmesine yönelik işlemleri de kapsar. Bu anlamda bahçenin, toprağın sınırlandırılarak insan kullanımına açılmış bir mekân olarak ancak insan merkezinde bir değer elde ettiği söylenebilir. Kuşkusuz bu değer, sadece üretime dayalı ve sabit bir değer değildir. Günümüz yerleşim yerlerinde halkın gezip hava alması için düzenlenmiş olan ağaçlıklı ve çiçekli alanların park olarak isimlendirildiğini (http-15) hatırla tutarak park ve bahçelere yüklenen değer salt faydaya yönelik olmayıp kültürel, sembolik ve simgesel açıdan da farklı değerler kazanmış olduğunu ve ek olarak hem aynı kültürde hem de farklı kültürlerde tarih boyunca anlamsal değerinin değiştiğini, farklı işlevlerin dönem dönem ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda insanın toprağı sınırlandırarak doğayı kontrol altına almasındaki amaç ve işlevlerin kültürel ve toplumsal tarihteki kimi görünümüne göz atmak, park ve bahçelerin ele alınan dönem olan Servet-i Fünun edebiyatına yansımalarını değerlendirmeyi bütünlüklü bir hâle getirecektir.

İnsanoğlunun kendi varoluşunun gerçekleştiği mekân olarak semavi dinlerin işaret ettiği cennet bahçesi ile insanın cennetten kovuluşu sonrası yeryüzünde kendisinin oluşturduğu öncelikle pragmatik amaçlı sebze meyve bahçeleri, aristokrasinin zevk bahçeleri, imparatorlukların ve kralların ihtişam ve güç, ardından devletlerin kurduğu azamet sembolü bahçeler ile modern devletlerin kurduğu ve zamanla park adını alan, devletlerin modernizasyonlarına işaret eden bahçeler dâhil olmak üzere doğrudan faydalanmaya yönelik ya da sembolik, kültürel, siyasal değer taşıyan farklı yaratımlarda çeşitli bahçeler söz konusudur. Osmanlı Devleti ile Anadolu coğrafyasında Bizans, Roma ve İslam bahçeleri başta olmak üzere eski Yunan, Mısır ve İran bahçelerinden, Japon ve Çin bahçelerinden, İtalyanlar, İngiliz ve Fransızlar ile Hollanda’nın sayılabileceği dünyanın her yerinden her milletin ortaya koyduğu kendine özgü ya da ortak amaç, fayda ve sembollerle donattığı bahçecilik kültür ve anlayışının varlığından da söz etmek mümkündür. Ancak bahçeciliğin ortaya çıkışı ve kültürel gelişimi söz konusu olduğunda Doğu medeniyetinin odak olarak seçilmesi gerekir. Bu görüşü

temellendiren olgu ise Sedad H. Eldem'in de ifade ettiği üzere Doğu ve İslam medeniyeti bahçelerinin bahçe anlayışının temelini oluşturuyor olmalarıdır. Hindistan'dan İspanya'ya kadar uzanan bir coğrafyada kendini gösteren Doğu ve İslam medeniyeti bahçeleri Romalılar ve Latinleri de etkileyerek dünya coğrafyasının neredeyse tamamına yayılmış ve ancak coğrafi imkânların, iklimin ve maddi olanakların çeşitliliğine göre değişimler göstermiştir (1976, s. 342).

2.2.1. Semavi Dinlerde, Doğu - Batı Medeniyetlerinde ve Türklerde Bahçe

Bahçe kavramını etkileyen en önemli unsurlardan birinin kökeni semavi dinlere dayanan eden/cennet bahçesi kavramıdır. Esasında “[ç]ok eskiden beri geçmişe, şimdiye ve geleceğe ilişkin cennet miti, neredeyse ulaşılmaz uzaklıklara gitmiş ve muhteşem biçimde donatılmış bir bahçe ile ilintilidir (Cornelius Mayer-Tash, 2003, s. 11)”. Bu bahçe, yeryüzü bahçelerinden ayrı olarak, insanın sonsuzluk içinde yaşarken kovulduğu, hasretini çektiği ve dünya yaşamı sonrasında mükâfat olarak ulaşmak istediği eşsiz bir mekân olarak insan için aynı zamanda cennet kavramına da işaret eder.

Cennet sözcüğü “dinî inanışlara göre imanlı ve iyi kimselerin ölümünden sonra Allah tarafından mükâfat olarak konulacakları ve içinde ebediyen yaşayacakları, her türlü tasavvurun üstünde güzellik ve nimetlerle dolu yer; uçmak, behişt ([http-16](http://16))” olarak tanımlanır. Mecaz anlamları ise bolluk ve kolaylık sıfatlarına vurgu yaptığı gibi, “huzur veren mekân” anlamında da kullanılır. Arapça kökenli cennet sözcüğü, Eski Farsçada karşımıza *pairi-daeza* olarak çıkar. Babilcede *pardisu*, İbranicede *pardes* olarak karşımıza çıkar ve çitle ve/ya da surla çevirmek anlamına gelir. Çit cenneti dış dünyadan ayırır. Cennette bulunan kişi çitin oluşturduğu bahçede, dünyanın tasası ve üzüntüsünden uzak yaşar. Adem ve Havva'nın hikâyesinde olduğu gibi buraya ait olmayı hak etmeyenler ise dünyanın gamı ve çilesi ile baş başa kalırlar (Cornelius Mayer-Tash, 2003, s. 12). Bu bağlamda bahçe, dışarıda olana karşı içeridekini koruyan bir sınır oluşturduğu gibi yarattığı alanda kişiyi bolluk ve bereket içinde yaşatır ve dışarıdakiler için özlenen, ulaşmak istenen bir mekâna dönüşür.

Cennet bahçesi imgesi semavi dinlerde görüldüğü gibi ilkel inanışlarda da karşımıza çıkar. Örneğin Andaman adalarında yaşayan kabilelerin inancına göre ölenlerin ruhları bir köprüden geçerek cennete giderler. Sümerlere ait çivi yazılarında insanlığın ilk bulundukları ve ölümden sonra geri dönecekleri mekân olarak bir adadan bahsedilir. Burası sulak, çayır ve çimenlik, meyve ağaçlarıyla dolu, hastalık ve ölümün

olmadığı bir yerdir. Azteklerin inancına göre ise cennet, refah ve lüks dolu bir ülkedir. Son derece geniş ayrıntılarla Hint kültüründe kendisine yer bulan cennet ise ölümden sonra gidilen ve ataların yurdu olarak tanımlanan bir mekândır ve üç bölümden oluşan âlemin en üst tabakasında yer alır. Japon inanışlarına göre olağanüstü güzellikte bir bahçe olan cennet, tanrıların ve saygıdeğer kişilerin bulunduğu bir yurttur. Budistler ise cenneti ağaçları mücevherlerle süslü, isteğe göre sıcak ya da soğuk akan ırmakları olan sonsuz bir yeşillik olarak tasavvur ederler (Şahin M. S., 1993, s. 375).

Yahudilikte kimilerine göre yerde, kimine göre gökte olan ve bahçe anlamına gelen Aden bahçesi/Pardes, üç farklı anlama gelecek şekilde kullanılmış olup ilk anlam, Eden bahçesini, ikincisi mekân olarak dirilmeden önce kalınan yeri ve üçüncüsü ise ölüm sonrasında iyilerin devamlı kalacakları mekânı işaret eder (Şahin M. S., 1993, s. 375). Tevrat'ta yaratılış ile ilişkili olan bahçe şu şekilde geçer:

“RAB Tanrı doğuda, Aden’de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem’i oraya koydu. Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı. Aden’den ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. İlk ırmağın adı Pişon’dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar. Orada iyi altın, reçine ve oniks bulunur. İkinci ırmağın adı Gihon’dur. Kûş sınırları boyunca akar. Üçüncü ırmağın adı Dicle’dir, Asur’un doğusundan akar. Dördüncü ırmak ise Fırat’tır (http-17)”.

Aden Bahçesi, Adem ile Havva’nın hayatının başladığı ve insanlığın hep ulaşmak istediği kusursuz bir ideal (http-18) olarak içinde hoş ve daima meyve dolu ağaçların bulunduğu, serin suların aktığı, sürekli yeşil bir mekân olarak edebiyatta ve resim sanatında tekrarlanan bir imgedir. Söz konusu imge elbette mimariyi de etkilemiş, Tevrat’ta belirtilen dört ana kol, Doğu bahçe stilini oluşturmuştur (Cornelius Mayer-Tash, 2003, s. 13-14). Yahudilik’te olduğu gibi Hristiyanlık ve Müslümanlıktaki anlayışa da yakın olan Aden bahçesinde tarif edilen ırmaklar, İslam ve Doğu bahçe tasarımını ve hatta manastır bahçe tasarımlarını da etkilemiştir (Maurieres & Ossart, 2000, s. 15). Doğu medeniyetinde çahar bağ olarak adlandırılan söz konusu tarz, Roma ve Moresk-Arap kültürleri üzerinden Batı’ya aktarılmıştır. Kare biçiminde olan ve arazinin izin verdiği kadar dörde bölünerek çoğaltılan; ağaçlıklı yollar, havuzlar ve fışkiyelerle süslenen mekân eski Doğu bahçesi tarzını oluşturmakla birlikte Sümerlerden alınan bir motife de işaret etmektedir: Yaklaşık İ.Ö. 2250’de Sümerleri buyruğu altına alan Babil kralları “dört mekânın efendisi” ünvanını kullanmışlardır. Bu tabiri oluşturan düşünüşe göre dünyayı biçimlendiren ve ona can veren bir yaşam

kaynağı bulunmaktadır. Yaşam kaynağının merkezinde olan ve onu tadan da sınırsız güç sahibi bir efendidir (Cornelius Mayer-Tash, 2003, s. 14). Bu durum, bahçe aracılığıyla kurulan göksel bağlantının yaratıcıya öykünürcesine yeryüzünde bir güç gösterisine dönüştüğünü düşündürür.

Doğu medeniyeti ve buna ek olarak İslamiyet ile gelişen anlayışta bahçenin doğayı bozmadan, iklim ve coğrafyanın şartlarına uyum sağlayarak ağaç ve bitkilerin kendi gelişim seyirlerine bırakıldıkları, doğa ve insanın uyumunun arandığı mekânlar olarak tasarlandığı görülür. Bunun yanı sıra kimi bölgelerde imparatorun güç ve ihtişamının birer belgesi olarak simgeselleştirildikleri de söylenebilir. Bu bağlamda örnek olarak göz atılabilecek Uzak Doğu’da doğa, birlikte yaşanacak bir mekândır. Tahakküm altına alınmak istenmesi, sınırlandırılması söz konusu değildir (Wuthenow, 2003, s. 55). Örneğin Çin’in semboller, metaforlar ve göndermelerle dolu felsefe bahçeleri, doğaya dair derin bir felsefeyi de yansıtır. Mükemmel uyumun arandığı bahçe sanatında insanın kozmosla iç uyumunu hissedebileceği bir mekâna ulaşmak istenir. Toprak, taşlar, bitkiler, binalar ve gökyüzü vb. öğelerin tamamı birbiriyle uyum içinde olmalıdır. Bu uyumun tamamlayıcı ögesi ise insanın, bu öğelerle yakalayacağı uyumdur (Beuchert, 2003, s. 43-45). Bu bağlamda Ralph-Rainer Wuthenow’un Kurt Singer’den aktardığı cümleler oldukça anlamlıdır:

“Japonya’da insan, hiçbir zaman hayvanların, çiçeklerin ve kayaların tanıdık çevresinden kopartılıp atılmamıştır, hiçbir tanrı iradesi ona diğer yaratıklar üzerinde tahakküm kurma yetkisi vermemiştir. Üzerinde yaşadığı adalar bile onun için kendi ataları saydığı tanrıların soyundan gelen yaşlı çocuklar gibidir (Wuthenow, 2003, s. 55)”.

Yakın Doğu antik döneminde karşımıza çıkan Sümerlerde Tanrı Enki’nin balıklı havuzları olan, meyve ağaçlarıyla süslü bahçesi karşımıza çıkar. Keyif ve zevke yönelik işlevde olan bahçenin ilerleyen dönemlerde de sarayın içinde veya hemen yakınında, kralların seferler sırasında ellerine geçen hediye egzotik bitki ve hayvanlarla donatılmış birer keyif bahçesi olarak varlıklarını sürdürdükleri görülür. Aynı döneme denk gelen Asur saray bahçeleri de kralın dinlenme ve zevk yeri olarak işlev görür. Aynı zamanda kraliyet propagandasının da merkezidir. Yakın Doğu’nun en güçlü krallarından II. Nebukhadnezzar’ın inşa ettiği ihtişamın sembolü bahçesini de anmak gerekir (Bulut, 2022, s. 9). Söz konusu bahçe, Babil’in Asma Bahçeleri olarak tarihte anılır ve fakat Fırat Nehri kıyısında olduğu varsayılsa da şu ana dek kanıt bulunamadığı için tamamen efsane olma özelliğini korumaktadır (Campbell, 2016, s. 8).

Orta Doğu söz konusu olduğunda Irak ve 17. yüzyılda zirve yaparak 19. yüzyıl sonuna dek canlı kalmış İran bahçe mimarisi karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra Aral Denizi ile Balkaş Gölü güneyinde kalan ve Timur döneminde zirveye ulaşan Türkistan ekolünün de kendine has bir yeri vardır. Bu sahada Timur saray ve bahçelerinin bulunduğu Semerkant, önemli bir merkezdir. Çin gezginlerinin Çin bahçelerinin azametiyle dahi karşılaştıramadığı büyüklükte olan Semerkant bahçeleri, günümüze kalmamış olmakla birlikte, sulama kanalları, köşk ve yardımcı elemanlarının yanı sıra süslemeleriyle ön plana çıkar. Bu ekol, Timur sonrası Babür ile güneye inerek Moğol (Hint) ekolünün doğuşunu sağlamıştır. Doğu bahçeleri hakkında önemli bilgiler sağlayan Moğol bahçelerinin hayatın merkezinde önemli bir rolü olduğu; sarayların bahçesiz, kentlerin parksız olmadığı, ağaçlandırma ve bahçelendirme aracılığıyla şehir planının oluşturulduğu, türbelerin dahi bahçe ortasına yapıldığı gözlemlenir (Eldem, 1976, s. 347).

Akdeniz'in Mısır'dan Suriye'ye kadar uzanan sahilleri ise Doğu bahçecilik anlayışının hinterlandı durumundadır. Eski Mısır'a bakılacak olursa bahçecilik sanatının yükselişinin İ.Ö. 1550-1080 arasında, II. Ramses, Tutankhamon gibi güçlü yöneticilerin zamanında gerçekleştiği görülür. Akhenaton'un yaptırdığı, saray ve tapınaklarla tamamlanan, havuzlu, çeşme ve çardaklı, eşsiz mozaiklerle süslü bahçe; temelde ekim dikim işlemleriyle besin sağlanan bir mekândır. Ancak aynı zamanda ölen firavunların gömülme yeri olarak ölü kültüne hizmet etmesi aracılığıyla güç ve ihtişamın da sergilendiği bir mekâna dönüşmüştür (Dzionara, 2003, s. 24-27). Bahçe aynı zamanda tanrıların evidir. Bu nedenle de bahçenin canlılığına, ihtişamına ve inşa programına büyük emekler verilmiştir. Tarihî kayıtlardan anlaşıldığı üzere, egzotik ağaçlar ve yabancı bitkiler iklime alıştırılarak zengin bir botanik koleksiyonu oluşturulduğu gibi yeni farklı bitkiler toplamak üzere başka ülkelere sefere dahi çıkılmıştır (Bulut, 2022, s. 10-11). Ancak günümüzde Mısır'dan Diyarbakır'a örnekleri görülebilecek Orta Doğu bahçeleri günümüzde sadece iç bahçe ve avlu formundadırlar (Eldem, 1976, s. 362).

Yakın Doğu'dan Akdeniz'e geçer ve Avrupa'ya yaklaşırsa Antik Roma bahçeleriyle karşılaşılır. Antik Roma bahçelerinin Babil'in Asma Bahçeleri'nden esinlendiğinden söz edilse de kaynağı ne olursa olsun emin olunan önemli noktalardan biri, Roma bahçelerinin tarla ya da üretim yapılan yer olarak hiçbir yerde tarif edilmemiş olmasıdır. Roma bahçeleri tanrı ve tanrıça heykelleriyle süslü, mitosların gerçekleşme mekânı ve birer sergi alanlarıdır. Ayrıca ailenin kutsallığının da bir

parçasıdır (Tekkök Karaöz, 2022, s. 78). İ.Ö. 2. yüzyıl civarında kırsal bölgelerde soylular tarafından inşa edilmeye başlanan ve çiftlikten ziyade birer konut olarak kullanılan villaların bahçelerini güzelleştirmek için oldukça uğraşıldığı anlaşılr. İstenen peyzaj özelliklerine ulaşabilmek için tepeler tıraşlanır, çukurlara dolgu yapılır. Doğaya müdahale etmekten çekinilmez (Meier C., 2003, s. 78-80). Elbette bunca müdahale sadece barınma amacına hizmet etmez. Bahçe, aynı zamanda ev sahibinin dünyanın farklı köşelerine yaptığı seyahatlerden getirdiği bitkileri sergilediği de bir mekândır. Bu anlamda bir güç gösterisinin beraberinde kolonyal bir arzunun da dışa vurumu bahçecilik aracılığıyla gerçekleşir (Tekkök Karaöz, 2022, s. 86). Sadece bitki değil, Romalı soyluların bahçelerinde ağaçların, asma ve çeşit çeşit süs bitkilerinin yanında karada ve havada yaşayan, uçan yabani ve evcil hayvanların var olduğu, lüks açısından neredeyse bir krallık görünümüne ve muhtariyete ulaştığı görülür (Meier C., 2003, s. 84). Aristokratların bahçeleri gibi imparatorların halka açık inşa ettiği parklar da benzer bir işlev görür. Söz konusu mekânlar devletin gücünü pekiştirdiği, alt ve orta sınıfların bir araya geldiği kültürel ve sosyal mekânlar olarak karşımıza çıkarlar (Tekkök Karaöz, 2022, s. 79).

Batı Orta Çağ'ına bakılacak olursa bu döneme ait somut kanıtlar elde neredeyse hiç kalmamıştır ve ilgili döneme ait bilgiler yan kaynaklardan toplanabilmektedir. Ancak tüm belirsizliğe rağmen Orta Çağ bahçelerinin temeli sembolizme dayanmaktadır. Başlangıçta kilise büyüklerinin lüks ve gösterişten insan ruhunu bozacağı çekincesiyle resim, heykel gibi öğelerin kısıtlı kullanıldığı tefekkür bahçelerine yönelmişlerdir. Bir yandan, evrenin muhteşem sanatını sembolik bir dille yansıtan bahçeler oluşturma fikrinin bahçelere aşılarmaya çalışıldığı da görülür. Orta Çağ düşüncesinde madde evreninde görülen her şey, ebedi formun suretinden türemiş olarak düşünülür. Dünyamızda var olan her nesnenin, bir de buradaki var oluşundan önce sahip olduğu asıl evrensel bir formu vardır. Evrendeki varlığı sona erse dahi kendi evrensel formu yok olmaz. Doğa ise bu felsefi görüş içinde tanrının dile geldiği ve insanogluna kendini görünür kıldığı bir varoluş biçimidir. Bu nedenle de doğada her şeyin bir anlamı vardır. Çiçeklerin çiçek açma vakitleri, formları ve renklerinin birer sembolik değeri vardır. Orta Çağ estetiğinin ve bahçe algısının temelini kuran Aziz Augustine'e göre düzen, orantı, sayı, birlik ve düzen estetiğin temelini oluşturmaktadır. Sayıların yarattığı düzen, beraberinde simetriyi, düzen ve simetri ise evrensel formu oluşturur. Böylece, İslamiyet'te olduğu gibi Hristiyanlık'ta da iyi bir tasarım,

makrokozmosun mikrokozmosu olarak karşımıza çıkar. Örneğin bu düşünceye göre dört sayısı, yanlara uzattığı kollarıyla boyunun uzunluğu aynı olduğundan, İslam bahçelerinde de olduğu gibi Hristiyan manastır avlularında önemli bir matematiksel ölçü olarak kabul edilmiştir (Campbell, 2016, s. 173-175).

Çalışmanın odağındaki medeniyet olan Türklere bakılacak olursa öncelikle eski Türklerin doğayla iç içe ve beraber yaşamanın da ötesinde doğaya tabi bir yaşayış ve inanış sistemine sahip oldukları görülür. Eski Türkler atalar kültü ve Gök Tanrı inancına sahip olmalarının yanı sıra Orhun Yazıtları'nda "yär-sub" şeklinde ifade edilen koruyucu ruhlara inanırlar. Yaşar Çoruhlu'nun belirttiği üzere yer-su ruhları insanın hayatta kalmasını sağlayan bir güç olarak insan hayatının merkezinde bir rol alır. Hayvanların çoğalması, insanın sağlıklı olması ve kötülüklerden korunma gibi temel yaşamsal ihtiyaçların karşılanması yer-su ruhlarının sayesinde olur (2002, s. 19). Dağların, ırmak ve göllerin, ağaç ve ormanların, taşların kutsal sayıldığı ve kaynağını doğadan alan kültlerin tamamı yer-su inancı başlığında toplanır (İnan, s. 48). Örneğin dağlar ve yüksek tepeler göğe yakınlıklarından dolayı kutsal kabul edilmiş ve tapınma mekânları olarak kullanılmışlardır. Büyük Türk devletlerinin kuruluş için Ötügen dağlarını seçmiş olmaları da dağ kültü ile ilintilidir. Göktürkler'e ait Ergenekon Destanı'nın dağ ve yer kültüyle ilişkisi (Çoruhlu, 2002, s. 34-35) ve bunun yanı sıra Yunan mitolojisindeki tanrıların ikâmetgahı Olimpos dağı, Yahudilerin tanrıların mekânı olarak kabul ettikleri Sion Dağı (<http://19>), Hinduizm'de Tanrı Şiva'nın oturduğuna inanılan Himalayalar'daki Kilisa Dağı, Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğu Sina Dağı, Hz. Muhammed'in vahiy aldığı Hira Dağı anılabilir.

Doğaya ait unsurlardan demir, ateş ve taşın da kült olarak değerlerinin olmasına ek olarak birer bahçe unsuru olmaları açısından da önem taşıyan ağaç kültüründen de ayrıca bahsetmek gerekir. Hemen her kültürde ağaç kültürünün temelinde hayat ağacının olduğu görülür. Pek çok adı olmasına karşın Türk dünyasında genellikle "bayterek" ve "baygaç-bayağaç" olarak isimlendirilir. Hayat ağacı bütün mitolojik sembollere temel teşkil eder. Dal ve budakları gümüş olup yaprakları altındandır. Oldukça azametlidir ve büyüklüğüyle üç âlemi de kapsar. Dokuz dallı ve dokuz köklüdür. Kökleri yeraltında olup dalları tanrı katına dek uzanır. Yakut Türklerinin inancına göre ruh, yeryüzünde bedenlenmeden evvel gökte bir ağaç üstünde bekler. Dalları gökyüzünü delip geçen yeryüzündeki en büyük ağaçtır. Dallarından akan sıvıyla ilk insan Hz. Âdem ve diğer yaratılmış canlıların tamamı beslenmişlerdir. Ayrıca doğum ve kaderin Tanrıçası Umay

da bu ağaçtır. Yaratılış Destanı'nda anlatılan ağacın dokuz dalı altında dokuz insanın yaratılışı, dokuz insandan da dokuz oymağın meydana gelişi hayat ağacının insanın canlılığı ve soyu için ne kadar önemli olduğunu gösterir. Hayat ağacı, doğumun ve canlılığın sembolü olduğu gibi ölümün de sembolüdür. Beden öldükten sonra ruha aşağı ya da yukarı, hangi yöne gideceğini hayat ağacı gösterir. Trans sırasında şamana yol gösteren de yine hayat ağacıdır. Osmanlı Türklerinin inancına göre dünyadaki insan sayısı kadar yaprak vardır ve her bir yaprakta insanın kaderi yazılıdır. Hayat ağacı tanrının vahdaniyet özelliğini sembolize ettiği gibi aynı zamanda güç ve iktidarı ifade eder (Ergun, 2004, s. 193-195). İnsanın kaderini belirleyen güç ve yaşamını devam ettirmesini sağlayan bir koruyucu olarak hayat ağacı tasavvuru insanın kendisinden öte ve üstün özelliklerle donatılmıştır. Bu noktada insanın hayat ağacına bakış açısı kendisine dahi denk olmaktan çok uzak, hayat ağacının kendisinden kat kat üstün olmasıdır. Bu üstünlüğün saygı ve korkuyu da beslediğini ifade etmek gerekir. “Çünkü o göğe de götürebilir, yer altında da. Deli Dumrul gibi, doğru yoldan ayrılırsa cehenneme, ‘iyi ahlâklı yaşayarak, Gök Tanrı’ya borcunu ödemişse’ cennete götürür (Ergun, 2004, s. 195)”.

Eski Türklerde tanrının kutunu taşıdığına ve bu yolla dünya düzenini teminat altına aldıklarına inanılan ve ama günümüzde birer bahçe unsuru olan ağaçların başında çınar, ardıç, çam, kayın ve sedir gelir. Tanrı kutuna sahip bu ağaçların ayak altında olmaması için evlere uzak ve yüksek yerlere dikilmeleri uygun görülmüştür (Ergun, 2004, s. 195). Bu durum, doğa unsurlarının ileride şehirde sınırlandırılmış alan olarak bahçelerde kullanılacak olması dikkat çekicidir. Kutsal sayılan ve aynı zamanda bir bahçe unsuru da olan ağaçlardan biri olan kayın, Ergun’un belirttiği üzere Türk kültürü ve mitolojisinin en önemli ağacıdır. Kayının cennette yaratıldığına inanılır. Tanrının ağacıdır, koruyucu ruhların yeryüzüne inmesini sağlayan bir aracıdır ve yanında edilen duaları tanrıya ilettiğine, yeni kurulan ailelere mutluluk getirdiğine inanılır. Kayın ağacını kendine ecdat olarak seçen oymaklar kayını kesinlikle kesmezler. İki ayrı türü kadını ve erkeği sembolize eden çam da kayın kadar kutsaldır (2004, s. 196-201). Kurduğunda dahi kutsallığını kaybetmediği düşünülen çamdan yapılan eşyalar da kutsaldır. Saha Türklerinin inancına göre Tanrı için insanların çama yakın bölgelere yerleşmeleri uygundur. Çama yakın oturan kişilere çamın kutu siner ve ruh hâlleri de bundan etkilenir. Yaz kış yeşil kalması, meyvesiz ve dağ başlarında tek başına olmasıyla tanrının da sıfatlarını sembolize eder. Altay destanlarında yeniden diriliş ve

esenliği sembolize ettiği gibi, Ergenekon Destanı'nda çocuğun ulu bir am ağacı dibine emanet edilmesi tesadüf değildir. Göğün direği ve dünya ağacı sayılan kavak da yer altından gökyüzüne dek üç âlemi birleştirir ve Tanrı'nın sembolü olarak kabul edildiği gibi bağımsızlığın ve bayrağın sembolü olarak da kullanılır. Ölüm ve dirimi de temsil eder. Kuruması kutun gitmesi, tekrar yeşermesi ise kutun geri gelmesi olarak yorumlanır. Manas Destanı'nda rüyada görülen kavağın ocaktan çıkıp göklere yükselmesi, dirilişi anlatır (2004, s. 217-218).

Doğaya ait unsurların insan yaşayış ve kaderinde, kültüründeki derin etki, doğayı algılama konusunda ona hâkim olma hâminden ziyade ona tabi olma fikrinin olduğunu düşündürür. Keza Türk bahçeleri de bunun bir kanıtı gibidir. “İnsan, doğa ve mekân arasındaki kültürel bir eylem olarak Türk bahçesi, açık alanların kullanım şeklini bahçe ölçeğinde yansıtan adeta bir mikrokozmostur (Erbaş Gürler, 2006, s. 450-451). Türk bahçeleri, Doğu ve Müslüman bahçeleriyle dirsek temasını 19. ve hatta 20. yüzyıl başlarına kadar sürdürmüştür. Ancak kendine has kural ve şekilleri de bu tarihe kadar koruduğu gibi Anadolu coğrafyasına gelene dek başka etkilerin altına girmeksizin kendi öz anlayışını korumayı başarmıştır. Türk bahçe anlayışı, doğayla iç içe, onu değiştirip dönüştürmeksizin onun güzellişlerini bulup ön plana çıkarma gayesindedir. Doğaya karşı saygı ve sevgi ile oluşturulan bahçeler, ölçülü ve alakgönüllüdür (Eldem, 1976, s. 341-342). Doğayı bozmadan, doğanın içinde varlık bulan Türk bahçeleri aracılığıyla şehirler de âdeta kırım ortasına yerleşmiş evler gibi görünür. Ev ile bahçenin kaynaştırıldığı anlayış, Osmanlı Devleti zamanında, özellikle İstanbul'da kendi ifadesini bulmuştur (Atasoy, 2015, s. 534). Söz konusu bakış açısı ve algılayışın özellikle Osmanlı Devleti'nin başkentinde etkili olduğunu ve ancak zamanla kendine has durum ve ihtiyaçlarla değiştiğini, sembolik ve kültürel anlamlarla donandığını söylemek mümkündür.

2.2.2. Osmanlı Devleti ve Bahçe

Osmanlı bahçe anlayışı, öncelikli olarak İşlam bahçe anlayışı içerisinde değerlendirilir. Osmanlı bahçelerinde de diğer İşlam ülkelerinin bahçe anlayışlarını önemli ölçüde etkileyen, Kuran'ı Kerim'de belirtilen köşk ve tahtlarıyla yeşillik içinde iek açmış ağaçlar ve akarsularla dolu cennet bahçesi imgesi canlı olsa da Osmanlıların bu imge dâhilinde yarattıkları bahçelerin diğer İşlam bahçeleriyle bire bir aynı olduğunu söylemek mümkün değildir (Atasoy, 2002, s. 21). Eski Türklerin göçebe

yaşam tarzları da Osmanlı'da bahçenin şekillenmesinde önemli etkenlerdir. Çoğu zaman at sırtında, kışın kışlak denilen vadilerde ve ırmak kenarlarında, yazın yazlık çadırlarda, yaylak adı verilen dağ yamaçlarında yaşamış olmaları onların doğayı algılama şekillerini etkilemiştir. Gönül Aslanoğlu Evyapan'ın değinişiyle, doğayı bahçe sınırına indirgemeksizin dağlar, ırmaklar ve ovaların sınırlarıyla, diğer bir deyişle geniş bir ölçekle doğayı algılamışlardır. Evyapan görüşlerini doğanın biçimlendirilmesi ve sınırlandırılması meselesini devlet otoritesiyle de ilişkilendirerek şöyle ifade eder:

“Türklerin doğa kavramı bahçe sınırları içinde kalmamış; ovalar, ırmaklar ve dağlar ölçeğinde düşünülmüştür. Göçebe gelenekleri olan ve geçimini kurak yerlerden sağlamış bir milletin toprağı hem sürekli, hem de salt zevk için düzenleme kavramını ancak devletin yerleştigiine ve koruyucu kudretine mutlak inancının yer edişinden sonra benimsemiş olması çok doğaldır (1972, s. 9-11)”.

Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethi sonrası Roma ve Bizans bahçeleriyle tanışmış; Bizans'tan kalan bahçe, bağ ve bostanları olduğu gibi korumak dışında kendi birikim, kültür ve zenginliğini de bahçelere aşlamıştır (Atasoy, 2002, s. 22). Ancak Evyapan'ın ifade ettiğı devlet ve güç sahibi olmanın topraktan istifade ediş biçimini değıştirmesi noktası oldukça önemlidir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde İslam bahçelerinin hayali olan Tanrı'ya ait, göksel bahçe algısının yanı sıra devlete ve devletin gücüne sahip padişaha ait topraklarda yeni kültür ve anlayışın beraberinde yeni sembollerin, sanatsal üretimin ve buna bağı zümrelerin ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nde bahçeler söz konusu olduğunda halka açık olmayan, saray ve efradının yararlanabildiğı, dinlenme ve eğlence amaçlı kullanılan has bahçeler karşımıza öncelikli olarak çıkar. Saray, yalı, köşk ve konaklarla beraber düşünülmüşler; söz konusu yapılardan ayrı olarak değıl, daima beraber tasarlanarak inşa edilmişlerdir (Ercan H., 2018, s. 16). Doğayla iç içe ve beraber yaşama istek ve bakış açısının doğurduğu bir sonuç olarak söz konusu bahçeler, birer yaşam mekânlarıdır (Kırca & Çınar, 2010, s. 63). Ancak söz konusu yaşam, alelade bir yaşam olmayıp pek çok sembolik ve işlevsel değerin üretildiğı tarzda bir yaşama da işaret eder. Söz konusu bahçeler törenlerin, şöenlerin, gezinti ve kutlamaların, avlanmanın, at yarışı ve güreşin yapıldığı, aynı zamanda devlet işlerinin de görüldüğü mekânlar olmuşlardır (Evyapan, 2, s. 14).

Halil İnalıcık Osmanlı Devleti hükümdar yaşamında iki hususun büyük önem taşıdığını vurgular. Bunlardan biri *rezm* (savaş) ve diğeri ise *bezm* olarak adlandırılan

işret meclisleridir. Hükümdar, efradı ve askerlerinin kelle koltukta aylarca süren savaşlar sonrası beraberce teselli buldukları işret meclisleri; dansın, yeme içmenin ve her türlü eğlencenin olduğu, İslam öncesi kadim İran'dan Osmanlı'ya geçen bir eğlence geleneğidir. İşret meclislerinin gerçekleşme yeri has bahçelerdir. Söz konusu meclisler “sakînâme” olarak adlandırılan edebî türün çıkışına da vesile olmuşlardır (2011, s. 192-195). Hasbahçeler sadece eğlence ve dinlenme yeri değildirler. Kaynaklara göre İstanbul'da ilk oluşturulan bahçe, Tokat Bahçesi'dir ve söz konusu bahçede sebze, meyve yetiştirme alanlarının yanı sıra avlanma sahalarının olması dikkat çekicidir. Avlanma sahaları aynı zamanda hükümdarın güç ve yeteneğini ortaya koyan kontrollü mekânlardır (Gürkaş, 2003, s. 7). 1621'de kayıtlara geçen; yaban domuzlarının düşman adı verilerek bahçede padişah tarafından avlanması, av etinin dost büyükelçiliklere ikram için gönderilmesi hususu da aynı konuya atıfta bulunur (Courmenin, 1621, aktaran Boyar & Fleet, 2021, s. 241). Aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne gelen elçilerin hasbahçede biraz daha uzunca dolaştırılmaları da aynı sembolü düşündürür (Hamadeh, 2010, s. 98). Bunun dışında, has bahçelerde sebze meyve yetiştirildiği ve gelir elde etmek amacıyla satışlarının yapıldığı tarihî kayıtlarda mevcuttur. Bostancıbaşının da görevlerinden biri, hasbahçelerde yetiştirilip satılan ürünleri deftere yazmak ve kayıtları padişaha zamanında iletmektir (Erdoğan M., 1958, s. 152). Sebze ve meyve yetiştiriciliğinin yararcı yönü haricinde Osmanlı Devleti'nde çiçek yetiştirmenin maddi kazanç dışında bir değerinin de olduğu görülür. Bu bağlamda Evliya Çelebi'nin İstanbul'un fethi sırasında askerlerin kendi konakladıkları bölgeye çiçek ektiklerini belirtmesi ilgi çekicidir:

“Daha önce Uzun Hasan elinden fetholunan Tokat, Sivas, Kemah, Erzurum, Gümüşhane, Bayburt ve Trabzon tarafı askerleri de İstanbul denizine gelip karadanbütün asker yine Karadeniz Boğazı'ndan geçip Okmeydanı adlı yerde kâfirlere karşılık o sayısız asker çadırlarla o sahrayı lâle bahçesi edip konakladılar (Çelebi, 2005, s. 57)”.

Amerikan gazeteci H. G. Dwight'ın Balkan Savaşları (1912-13) sırasında geçici kamplarında çiçek diken Osmanlı askerlerini gördüğünü ifade etmesi (Dwight, 1915, aktaran Boyar & Fleet, 2021, s. 243), savaşın can alıp can verme ortamı göz önünde bulundurulduğunda, dikkat çekici bir örneğe dönüşür. Hasbahçelerde yetiştirilen çiçeklerinde ayrı değer ve sembole sahip oldukları söylenebilir. Çiçek ve özellikle lale yetiştirmeye büyük bir ilginin olduğu, hatta büyük bir çılgınlığa dönüşerek mücevher alım satımı biçimi alarak bir lale soğanının fiyatı 1000 altın değerine ulaştığı zamanlar da olmuştur. 1726 yılında İstanbul'da bulunan lale türlerinin 839'a ulaştığı

bilinmektedir (Sevengil, 1993, s. 96-97). Padişahların da çiçek yetiştiriciliğiyle ilgilendiği, hatta söz konusu tarihten sadece 4 yıl sonra tahta oturan I. Mahmud'un pek çok lale çeşidine isim babalığı yaptığı bilinmektedir (http-20). Zamanla Avrupa'yı da etkisi altına alan çiçek kültürü Kanunî Sultan Süleyman döneminde gelişiminin had safhasına ulaşmıştır. Ahmet Refik'in daha dikkatli davranacak olsaydı III. Ahmed dönemini değil, Kanunî Sultan Süleyman dönemini "Lale Devri" olarak adlandıracağını belirterek söz konusu dönemde yabancı elçilerin bahçelerdeki çiçeklerden övgüyle bahsettiklerinin, çiçek ve bitki tohumlarının sürekli ülke dışına gönderildiğinin altını çizerek İngiliz ressam Thomas Allom'un Türklerin çiçeğe ve özellikle de güle önem verdiklerini ve hatta bir çiçek dilinin mevcut olduğunu, her çiçeğin bir manaya denk geldiğini anlattığını belirtir (Atasoy, 2002, s. 63). Bu dönemde İstanbul ve çevresindeki hasbahçelerin sayısı otuzu bulmuştur. Bahçelerde meyveler ve çiçekler yetiştirilmiş ve bunların satışı için de imkânlar oluşturulmuştur (http-21). Şükûfenameler⁷ önem kazanmış, aynı zamanda çiçek ressamı olarak anılan bir zümre de ortaya çıkmıştır (Ayan Birol, 2010, s. 259). Lale Devri itibarıyla bahçelerde sadelik yerine planlı bir görsellik ön plana çıkmaya başlamıştır (Turgut, 2012, s. 132). Bu durum, bahçe algısının da değişimine önemli bir işarettir. Bahçe; içinde yaşanabilir bir mekân olmanın ötesinde içinde gezilen, seyredilen ve estetik zevk alınan bir mekâna dönüşmüştür (Açıl, 2015, s. 6). Bahçeye yönelik gelişen estetik zevk ve değer yansımaları ressamların, hattatların sanatlarında görüldüğü gibi şairlerin şiirlerinde de görülür. Bahçelerin en önemli unsurlarından olan çiçekler, şiirde sevgiliye ait özellikleri temsil etmişlerdir. Bunlardan önde geleni güldür.

Nakkaş Osman'ın Fatih Sultan Mehmet'in minyatürünü verd-i Muhammedi⁸ olarak da adlandırılan gülle beraber çizmesi oldukça anlamlıdır. Turhan Baytop söz konusu minyatürdeki gülü sarayın sembolü olarak ifade eder (2001, s. 8) ve ancak bu yorumla birlikte gülün Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin de sembolleri olduğunu akla getirmek gerekir (Alsancak, 2017, s. 94). Klasik Türk şiirinde ise estetik anlam yüküne sahip olabilecek gülün yanı sıra yasemin, karanfil, zambak, sümbül, nergis gibi 28 farklı çiçek birer benzetme unsuru olarak kullanılmışlardır (Açıl, 2015, s. 10). Gülşen, gülzâr, gülistan gibi adlarla edebî metinlere giren bahçeler kimi zaman tasavvufî anlamda dinsel bir göndermeye sahipken kimi zaman da dünyevî bir anlam kazanarak işret

⁷Çiçeklerin isimleriyle birlikte fiyatlarının yazılı olduğu yazma eser.

⁸Hz. Muhammed'in gülü.

meclislerini işaret etmişlerdir (Çukurlu, 2017, s. 70). Sevgiliyi tarif etmenin doğa unsurları söz konusu olduğunda en sık kullanılan aracı gülken (Kortantamer, 1993, s. 414) servi ağacı gibi çiçek dışı doğaya ve bahçeye ait unsurların da benzetmelik olarak kullanıldığı görülür.⁹ Sadece dinsel ya da dünyevî anlamda sevgiliye ilişkin değil, kozmoloji gibi konularda da, örneğin nergisin, benzetmelik unsuru olarak kullanıldığını görmek mümkündür.¹⁰

Ressamlara, musavvir ve nakkaşlara ilham verdiği gibi, şairlere de ilham vererek sevgilinin dudağına (gonca, gül goncası), dişine (şebnem), saçına (sümbül), ben (menekşe), yüzüne (gül, erguvan, lale, semen/yasemin), hattına (menekşe, reyhan, çimen), boyuna (servi, çınar) ve sinesine (yasemin) birer benzetmelik olarak kullanılan hasbahçelerin temel unsurlarından çiçek ve ağaçlar aynı zamanda kendilerini koruyan ve yetiştiren sınıfın, bostancı ocağının kurulmasını sağlamış, ocağın başında bulunan bostancıbaşına da özel ve güçlü bir konum bahşetmiştir. Bostancı bahçenin bakımını yapar, bahçeyi korur ve güzelleştirir, sular, süpürür, korur. Ayrıca padişahın bindiği kayığın dümenini o tutar ve aynı zamanda idam cezası hükümlerini de uygular (Boyar & Fleet, 2021, s. 236-237).

Padişahın güç ve devletinin sergilenme yeri padişah için aynı zamanda bir dinlenme ve eğlenme yeri iken aynı işlevi halk için mesireler görmekteydi. Birer kamusal alan özelliği taşıyan çayır ve mesireler, kent dışında olup özel izinle hayvan otlatılan ve ama aynı zamanda eğlence ve dinlenme adına kaçış imkânı yaratan mekânlardır (http-22). Burada manzara seyri, piknik, sohbet, sazlı müzikli eğlence, spor ve ibadetler gerçekleşir. Bu açıdan farklı etkinliklerin bir arada yapıldığı, farklı zümrelerin bir araya geldiği toplumsal ve kültürel mekânlardır (Gülbüz, 2009, s. 15). Ancak söz konusu mekânlar şehrin içinde değil, şehrin yakınında ya da arabayla gitmeyi gerektirecek bir uzaklıkta, şehrin çevresindedirler. Ulaşım, her zaman ve herkes için kolay değildir. Hatta kimi zaman bu yolculukların kayıtlara geçecek denli çileli bir hâl aldığı da görülür. Örneğin Fenerbahçe yazları toz toprak içindedir. Fenerbahçe'ye ulaşmak isteyenler ağızlarının ve iç çamaşırlarının tozla dolmasına tahammül göstermek zorundadırlar (Boyar & Fleet, 2021, s. 262). Bu açıdan, arabası olmayan ve araba kiralayacak maddi durumu da olmayanlar için 1872 yılı önemli bir tarihtir. Çünkü söz

⁹Ayrıntılı bilgi için Hakverdioğlu, Metin (2016). Sevgili Neden Servi Boyludur?. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (7), 215-230.

¹⁰Ayrıntılı bilgi için Cengiz A, Yalap H (2017). Divan Şiirinde Nilüferin Kozmik Serüveni. Turkish Studies, 12(5), 61 - 72.

konusu tarihte 1,4 km'lik Feneryolu İstasyonu'nu Fenerbahçe Burnu'na bağlayan demiryolu hattı açılmıştır (http-23). Diğer mesire alanlarına göre şehre daha yakın olması, Beyoğlu'ndan yürüyerek dahi ulaşılabilir olmasından dolayı halkın rağbet ettiği (Topuzlu, 2002, s. 118) Kâğıthane'ye ise daha çok kayık ve sandallarla geçilir. Buradan dönüş macerasının da orada geçirilen zaman kadar hareketli olduğu Sadri Sema'nın anlatımından anlaşılır:

“Kâğıthane'den dönüş de başka bir âlemdi. Yüzlerce sandal, yüzlerce kayık ve arada vapurlar; binlerce insan, kadın, erkek bir zevk ve safa seli hâlinde Haliç'ten İstanbul'a doğru dökülür, kahkahalar, şarkılar, gazeller, neyler, kemanlar, kemençeler, tanburlar, zurnalar, çiftenarlar, dalgaları, gökleri velveleye verirdi. Bu uçsuz, bucaksız eğlence kabileleri iskelelerden, gazinolardan alkışlarla uğurlanırdı. Bu da Sadâbâd'dan ayrılık alayı idi ki çılgın neşeler içinde geçip giderdi... (Sema, 2002, s. 130)”.

Saz âlemlerinin özellikle mehtaplı gecelerde yapıldığı Kâğıthane'de birinci köprüden itibaren bir kısım hanımlara, diğer kısım ise beylere ayrılmıştır. Daha iç kısımlara, ağaçların altlarına ise arabalılar yerleşir. Halkın buraya ilgisi öyle yoğundur ki kayık ve sandalları yanaştıracak تنها bir yer bulmak çoğu zaman mümkün değildir. Kuzu ziyafetleri, türlü türlü yemekler ile yapılan pikniğin yanı sıra yüksek tabakadan hanımlara kendilerini beğendirmek isteyen yakışıklı erkekler boy gösterirken arabasına binmiş mirasyedi beyler, yanlarındaki metresleriyle eski sevgililerini kışkandırırıldı. Kimi genç delikanlılar sevdikleri kadınlara racon kesmeye uğraşırken kimileri de kadınlara sözlü sataşmakla yetinmeyip elleriyle dahi saldırıda bulunurlardı. Her tabakadan insanın bir araya geldiği bu geniş alanda macuncu, muhallebici, leblebici, sigara kâğıdı satıcısı, kuruyemişi, dondurmaca vs. seyyar satıcılar ve hatta dilenciler de gelir, sıkboğaz ettikleri zenginlerin havaya savurdıkları paraları toplayabilmek için boğaz boğaza girerlerdi. Kadınlar tarafında olanlar yer içer, gezerken çocuklu olanlar iki ağaç arasına salıncak kurarlardı. Manzarayı daha geniş seyretmek isteyenler yukarıya doğru tırmanırken erkekler tarafında çalgı çalınır, raks edilirdi. Bahar mevsiminde alana rağbet artarken cumaları Müslümanlar, pazarları ise daha çok Hristiyanlar gelirdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2011, s. 112-115).

Eğlencenin yanı sıra kadınlara tanıdığı özgürlük nedeniyle hem hareket kısıtlılığının ortadan kalkması hem de kadın ve erkek için piyasa yapmaya müsait bir ortam oluşturulması nedeniyle mesire yerleri uzun dönem birer cazibe merkezi olma özelliklerini korumuşlardır. II. Mahmud döneminde (1808-19839) kadınların belli günlerde gezintiye çıkmasına izin verilirken Abdülmecid zamanında (1839-1961) ise

kadınlar toplumda daha görünür hâle gelmişlerdir. Ancak yine de toplumda ve özellikle kadınların hayatında yaşanan serbestleşme, ahlaksızlaşma yönünde tepki de çekmiştir. Kamu ahlakına aykırı hareketlerin kısıtlanması adına örneğin 1861 yılında bir tembihname yayınlanmış ve seyir yerlerine gidip edep dahilinde gezmeye izin olduğu, ancak edep ve düzen dışına çıkanlar için yaptırım uygulanacağı haber verilmiştir. Ancak II. Selim Vakfı'na ait bir bahçede taşkınlık yapanlar nedeniyle bahçenin kapalı tutulmaya başlanması (Boyar & Fleet, 2021, s. 265), meselenin kadın-erkek meselesinden ziyade devletin asayişini sağlaması ve dolayısıyla kendi iradesini ortaya koymasıyla ilgili bir durumun olduğunu sezdirir.

Genci, yaşlısı, kadını, erkeği ve zengini, fakiriyle toplumsal katmanları bir araya getiren mesireler, uzun dönemler boyunca halkın eğlenme, dinlenme ve sosyalleşme ihtiyacını karşılamışlardır. Ancak 19. yüzyılın modernleşme adına pek çok getirisi olmasının yanında yeşil alanların giderek ve hızla azalması da söz konusu olmuştur (Aslanoğlu Evyapan, 1972, s. 53). Bu duruma ek olarak Osmanlı Devleti'nin başkentinde esmeye başlayan modernizm rüzgârı, Batılılaşan üst tabaka ve çalışmayla bağlantılı olarak gündeme gelen, Batı etkisinin de yoğun olduğu şehir parkları gündeme gelmiştir. Mesireler zamanla yok olsa da değişen ve gelişen toplumun yeni davranış kodları geliştirdiği ve öte yandan sosyalleşme ve eğlence ihtiyacının da ortadan kalkmadığı açıktır. Modernleşme ile ortaya çıkan romanda da dönemin önde gelen yazarlarının eğlence, sosyal ilişkiler ve bunların niteliğine dair gözlem, yargı ve topluma yönelik mesajlarının olduğu görülür. Modernleşme ile eğlence, sosyalleşme, yeni davranış kodlarının belirlenmesi gibi ihtiyaçların giderildiği ve çok daha önemlisi birer toplum mühendisi olarak yazarların ilgisinin parklara çevrildiği görülür.

2.2.3. Sosyalleşme ve Bahçe

Bir kent mekânı olarak bahçe, sosyalleşme açısından önemli bir mekândır. M.Goul ve A. Howson'a göre sosyalleşme kişinin ait olduğu toplumsal kural ve değerleri öğrendiği bir süreçtir ve iki önemli işlevinden biri toplumun yeni üyelerine nasıl davranacaklarını öğretmek, diğeri ise toplum kültürünün nesilden nesle aktarmaktır (Gould & Howson, 2011, s. 160). Sosyalleşme, kültürün bir nesilden diğerine aktarıldığı bir süreç olarak da tanımlanabilir (Maccoby, 2007, s. 13). Bu bağlamda toplumda sosyal bir değişim yaşandığında nesilden nesle aktarılan kodlar da değişir. Kolektif, zamansal ve kesintisizdirler. Sosyal değişimler birer toplumsal çürüme

ya da ilerleme değildirler ancak değişimin yönünü, niteliğini ya da hızını gösteren *kalkınma*, *ilerleme* ya da *Batılılaşma* gibi sıfatlarla da ifade edilirler. Sosyal değişimin en önemli özelliği ise toplumun hayat tarzında ve dünyaya bakış açısındaki bir değişime işaret ediyor olmasıdır (Doğan, 2005, s. 32). Bu bağlamda Tanzimat Dönemi'ne bakıldığında dönem içinde yaşanan değişimlerin birer toplumsal mekân olan bahçelere yansıdığı, diğer bir değişle yeni kültürel kodların oluşturulduğu mekânlardan birinin bahçeler olduğu söylenebilir. Bu sebeple bahçelerin söz konusu sosyalleşme ve toplumsal değişim kavramlarının sunduğu bakış açısıyla da incelenmesi önemlidir.

Modernleşme süreci 1839 Tanzimat Fermanı'nın imzalanması itibariyle başlayan, etkisi sadece içinde barındırdığı maddelerle sınırlı olmayan; siyasal, askerî, ekonomik, toplumsal ve kültürel etki ve yankıları olduğu gibi toplumsal yapıyla birlikte şehir yapılanmasını da karşılıklı bir etkiyle değiştiren, dönüştüren bir yapıya sahiptir. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi'ne gelmeden evvel yaşanan duraklama döneminde (1683-1827) de ortaya çıkan gerileme, çürüme emarelerini devletin ortadan kaldırmaya yönelik girişimler sadece askerî, ekonomik ve siyasal değil, doğrudan ya da dolaylı şekilde toplumsal yapı ve hayatı da etkileyecek düzeydedir. Bu bağlamda, 1700'lü yıllardan itibaren başlayan toprak kayıplarının ardından halkın gözünde devletin itibarının devamını sağlamak adına başvurulmuş çarelerden biri de Hakan Ercan'ın vurguladığı üzere yeni mesire yerleri oluşturmak veya hasbahçeleri halkın kullanımına açmak olmuştur. Söz konusu mekânlarda gerçekleştirilen etkinlikler de aynı amaca hizmet etmiştir. Bu türden bir durumun en bariz örneklerinden biri, Viyana yenilgisi sonrası Kanunî Sultan Süleyman'ın kendi oğulları için düzenlediği şatafatlı sünnet düğünüdür (Ercan, 2018, s. 11). Zeynep Yelçe'ye göre Osmanlı Devleti bünyesinde yapılan festivaller sosyal gerçekliği kurucu bir işlev üstlenerek güç ilişkileri ve toplumsal düzene ilişkin de birer model ortaya koyarlar. Gücün pek çok bileşenden meydana geldiğini ve zaman zaman gösterilmesi gerektiğini, düzenlenen şenliklerin bazen başarısız bir sonucu olan politik olayı -Viyana yenilgisinden bir yıl sonra düzenlenen debdebeli sünnet düğünü olduğu gibi- geçiştirmenin bir yolu olduğunu ifade ederek şenliklerin sembolik değeri olduğunun altını çizerek (2014, s. 71-72). Bu açıdan ne kutlamaların ne de kutlamalar için kullanılan mekânların devlet otoritesi ve buna bağlı sembolik değerlerden uzak olduğunu düşünmek neredeyse imkânsızdır. Önceki bölümde sözü geçen, mesirelerdeki asayiş olayları ve devlet büyüklerinin

mesireleri birer otorite ve itibar tazeleme yeri olarak kullanmaları, dikkati Tanzimat ile birer birer açılışları gerçekleşen bahçelere çeker.

Osmanlı 19. yüzyılındaki bahçeler (günümüz anlamında parklar), mesireler gibi kendiliğinden oluşmuş mekânlar olmayıp diğer pek çok gelişme gibi Tanzimat vesilesiyle projelendirilmişlerdir. Bu açıdan pek çok özellikleriyle mesirelerden ayrılırlar. Park (Tanzimat döneminde park olarak adlandırılan tek bahçe Gülhane Parkı'dır) ve bahçeler mesirelerin aksine uzayıp giden geniş alanlar sunmaz. Bu açıdan Uşaklıgil'in "mendil kadar geniş (Uşaklıgil, 2009, s. 42)" dediği bahçelerin duvarlarla belirlenmiş sınırlarının insan algısına da sınır koyduğu düşünülebilir. Ancak bahçeler esasında mesire gibi doğal bir alanın çok daha küçük ölçekte sınırlandırılmasıyla değil; çöplükler, eski mezarlıklar ve kullanılmayan alanların belediyelerin bütçeleri zorlanarak dönüştürülmesiyle oluşturulmuşlardır (Şenyurt, 2018, s. 163-164).

Kamuya açık bahçeler, günümüz işlev ve anlamıyla birer açık-kamusal alanlar olarak parklar, Tanzimat Fermanı sonrası otoritenin sağlamlaştırılmasına yönelik atılan adımların verdiği meyvelerden biridir. Esasında, Yerasimos'un değinisiyle Tanzimat Fermanı'nı takip eden her yenilik, aynı zamanda otoritenin yeniden inşası çabasını da kapsar (Yerasimos, 1992, s. 4). Kent mekânlarının, park ve bahçelerin düzenlenmesi, Batılı anlamda yeni bahçelerin açılması kaybedilen devlet güç ve otoritesini göstermek açısından birer dışavurumdurlar (Gürkaş, 2003, s. 19). Keza Zeynep Çelik'in ifade ettiği üzere Tanzimat Fermanı'nın ardından adem-i merkeziyet anlayışı terk edilerek merkezileşme eğilimi artmış, çıkarılan kanunlarla yetkilendirmeler yeniden düzenlenmiş, kadınlardan alınan idari yetkiler çeşitli bakanlıklara verilmiştir (1998, s. 37). Taksim ve Tepebaşı'ndaki bahçelerin düzenlenmesi de bu karara bağlı olarak sokak aydınlatmaları, su ve kanalizasyon, yol yapım ve onarımı gibi konulardan sorumlu olan Altıncı Daire-i Belediye'nin bölgeyi temizleme, ıslah etme ve gayrimüslüm mezarlıkların şehir dışına taşınmasıyla mümkün olmuştur (Çelik, 1998, s. 24). Taksim Millet Bahçesi (1869) ve Tepebaşı Millet Bahçesi İstanbul'da kurulan millet bahçelerinin en önemlileridir (Ercan H., 2018, s. 65). Bu iki bahçe dışında İstanbul'da kurulan Çamlıca Millet Bahçesi, Beşiktaş Belediye Bahçesi, Üsküdar Millet Bahçesi, Beşiktaş Belediye Bahçesi, Sarıkaya Millet Bahçesi gibi mekânların da adlarını anmak mümkündür. Ancak bahçelerin sayı ve şekillerinden ziyade, çalışmaya daha çok temas eden ve yukarıda da değinilen devlet otoritesine ilişkin hususun bahçelerin adlarına da sirayet ettiğinin altı çizilebilir.

Belediye bahçesi, millet bahçesi gibi adlarla anılan söz konusu mekânların adlandırılmaları dahi dönemin siyasal ve toplumsal yapısına ilişkin bilgi sunar. Refik Halit Karay'ın *Ago Paşa'nın Anıları* adlı öyküsünde “Millet Bahçesine gidelim” diyen bir papağanın “Allah belanı versin! Beni sürececek misin?” diye sahibi tarafından azarlanması söz konusu durumla ilgili çarpıcı bir örnektir. Bahçeler; sembolik değeri olmayan, sadece görünürdeki ağaçlarla donatılmış mekânlar değildirler. Tanzimat Fermanı'nın böyle bir mekânda okunması, protesto ve mitinglere ev sahipliği yapması bahçelerin görünen işlevler dışında işlevlere ve değere sahip olduğunu gösterir. Dönem romanlarında da bahçelerin toplumsal ve kültürel işlevlerini gözlemlemek mümkündür. Bu bağlamda topluma doğruyu ve yanlış göstermek hususunda hamilik yapma görevini üstlenen Osmanlı aydın ve yazarlarının işaret ettiği doğru yoldan ayrılmış, yanlış Batılılaşma sonucu kimliğini ve bunun yanı sıra mutlu ve başarılı bir hayatı ıskalamış gençlerin uğrak mekânlarının dönemin yeni açılan bahçeleri olması tesadüf değildir. Dönemin önde gelen yazarlarından Recaizade Mahmut Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Hayal İçinde* adlı eserleri bu konuda yorum olanağı tanır.

Araba Sevdası'nın Bihruz Bey'inin eğitimi noksan olmasına karşın babası sayesinde istek ve arzularını gerçekleştirebilecek kudreti vardır. Sahip olduğu araba, dönemin de önemli lükslerindendir. Arabaya sahip olmak belli bir tabakaya da işaret eder. Ancak araba sahibi olmanın önemli amaçlarından biri, millet bahçeleri gibi zenginlerin ilgi gösterdikleri yerlerde son moda giyinip arz-ı endam etmektir. Kendini karşı cinse gösterme, karşı cinsle münasebet kurma olanağı sağlayan bahçe, *Araba Sevdası* özelinde Çamlıca, olayların başlatıcısıdır. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin modernleşen yüzünün toplumsal yansımasının mekânıdır. Bu açıdan *Araba Sevdası*'nın Çamlıca tasviri ile başlaması ve ardından burada gerçekleşen sosyalleşme ve flörtleşmeler bahçeyi bir toprak parçası olmaktan öte, özne olarak okurun karşısına çıkarır.

Söz konusu bahçe, Çamlıca yolu üzerinde, sağa ve sola ayrılan geniş bir şosenin ortalarına konumlandırılmış olup duvarla sınırlandırılmıştır. Ancak duvarın boyu kısa olduğundan ek olarak telle çevrilmiştir. İnsanların bahçeye iki yolun ayrılma noktasına yakın bir yerde bulunan kapıdan girmesi istenir (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 3-4). Bu ayrıntı, bahçe kullanımının her çeşit hayvana kapatılarak sadece insana yönelik bir faydaya işaret etmesi açısından önemlidir. Bu konuda bir diğer ilgi çekici nokta,

bahçenin duvar kenarlarına sarmaşık gibi çeşitli bitki ve ağaçlar dikilmek suretiyle dışarıdaki meraklı bakışların da engellenmek istenmesidir. Bu durumun âdeta kamusal alan içinde bir özel alan yarattığını söylemek mümkündür. Bahçenin kapısından içeri girer girmez ferahlık veren bir görüntüsü vardır. Ağaçlar, zamanla büyüyerek alacakları hâl düşünülerek dikilmiştir. Çiçeklerin düzenlenmesi ise takdire şayandır. Bu açıdan doğa, kendiliğinden değil, bahçeye yerleştirilmiş ve estetize edilmiş olarak karşımıza çıkar. Buradaki varoluşun insana ve onun estetik zevkine hitap edecek şekilde yapılandırılmış olmasının yanı sıra insan kullanımına yönelik olması dikkate değerdir. Bahçedeki büyük göl, ortasındaki adacık ve köprüler de aynı amaca hizmet ederler. Bahçede sadece çeşitli şekil ve düzende ağaç ve çiçekler değil, aynı zamanda yol boyunca inşa edilmiş, yiyecek içecek ikramının yapıldığı kulübeler ve ayrıca müzik ekibi için çardağa benzer yapılar yer alır. Bahçeye bağlı olan bir gazino da bulunmaktadır. Müzik ekibi için ayrı mekânın olması kulübeler ve gazinonun bahçe kullanımının sosyalleşme işlevini üstüne aldığını düşündürür. Reşad Recaizade Mahmut Ekrem Koçu'nun belirttiği üzere Çamlıca Millet Bahçesi Abdülaziz Dönemi'nde (1861-1876) açılmış olup zamanla şehre uzaklığından dolayı gözden düşmüştür. Rağbetin yüksek, bahçenin en kalabalık ve debdebeli olduğu zamanları tasvir ederken Koçu, bahçe ziyaretçilerini şu şekilde tasvir eder:

“Alafranga tarafda da orkestra: müşteriler Beyoğlundan, Modadan, İcâdiyeden gelmiş mösyöler, madamlar, matmazeller, erkekli kadınlı Tatlısu firenkleri, firenkliğe özenen ermeni zenginleri, karıları, rum çorbacıları ve kokonaları, kızları, alafrangalık taslayan züppe beyler. Beyoğlunun yüksek tabaka yosmaları da eksik değil (Koçu, 1961, s. 2454)”.

Koçu'yu doğrularcasına Çamlıca Bahçesi romanda bir kovan denli kalabalık ve aynı zamanda arıların bal toplayacağı çiçeklerle bezeli bir yere benzetilir. Burası kadın ve erkeğin, gençlerin bir araya gelme ve flörtleşme mekânlarıdır. Genç kızlar burada en güzel kıyafetlerini giyerek gezinir ve karşı cinsle arkadaşlık olanaklarını değerlendirirler. Keza erkeklerin de amacı aynıdır. Hatta toplumda öylesine büyük bir ilgi vardır ki bahçenin etrafını dolanacak denli kalabalık oluşmaktadır. Arabalı olmak ve bahçeye gelmek, yenileşen ve değişen bir sosyal ilişkiler ağına da işaret eder. Kamusal alanda sosyalleşme, karşı cins ile münasebet kurma gibi eylemler bir yandan da kendi davranış kodlarını da üreterek yeni bir sosyal yaşantı meydana getirir. Bihruz Bey bahçeye kıyafetleri haricinde gösterişini tamamlayıcı bir unsur olan arabasıyla gelir.

Bahçe ortamında süslü, markalı kıyafetler kadar gösterişli arabalar da önemlidir. Araba aynı zamanda bahçedeki kalabalığı daha sakin ve gözlerden uzak olarak izleme fırsatı verir. Arabanın gösterişli olması ve hatta arabacının kıyafetinin gösterişli ve parlak olması diğer hemcinsler arasından sıyrılarak görülme, fark edilme nedenidir. Araba ile bahçenin içinde turlanır ve bu sırada gençler birbirlerini seçerler. Bu açıdan Bihruz Bey ve arkadaşının Çamlıca Bahçesi'nde arabayla gezip diğer arabaları seyrederek, içindekileri görmeye uğraşırken “tre şik! (çok şik)”, “trez elegant! (çok zarif)” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 18) gibi kullandıkları ifadeler beğeni ifade ediyor olmalarından öte, birtakım davranış kodlarına ve beğeni ölçütlerine işaret ederek bahçede dolaşma adabına dair ipuçlarını okura verir. “Çamlıca bağçe-i umûmîsi”nin açılacağını duyan Bihruz Bey'in hemen yazlığa taşınması (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 17), bahçeyi açılıştan önce ziyaret ederek “ala mod” bulması ve “favorabl” olarak nitelmesi bahçe odağında yapılan planlar ile bahçeye yüklenen sembolik değerleri ifşa eder. Burası modern yaşayışın kendini ortaya koyduğu ve kişilerin sosyalleştiği, flörtleştiği bir mekândır. Söz konusu mekân, Zeynep Sancaktutan'ın da belirttiği üzere mahalle sınırlarının aşarak kadın ve erkeğin bir araya gelme koşullarının yeni düzlem ve bağlamlarda oluşturulması ve öte yandan giyimde birtakım modalar gibi Batılı yaşam tarzının somut göstergelerinin ortaya çıktığı yer olması nedeniyle (2023, s. 172) ayrıca önemlidir. Bu noktada geniş çerçevede yapılandırılmış doğa, dar çerçevede ise bahçe ile sınırlandırılmış toprak kendi varoluşundan uzaklaşarak içinde bulunduğu toplumun kültürel ve tarihsel gelişiminin kodlarından biri hâline dönüşmüştür.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Hayal İçinde*'si başlığıyla dahi *Araba Sevdası*'nın çizdiği yaşam tarzının eleştirisini sunar. Son moda giyinmek, arkadaş çevresiyle beraber seyre katılarak etrafı kolaçan etmek, münasip arkadaşlık fırsatları yaratmak ve yakalamak, beğenmek ve beğenilmek üzere arz-ı endam etmek bahçeler çevresinde bir yaşam iklimi oluşturur. Ancak başkışı Nezih, hayal ettiği yaşamın olası getirilerinin altında ezilerek seçmeyi istediği yaşamın kendi elleriyle hazırlanmış bir cehennemle eş değerde olacağına kanaat getirir (Yalçın, 2021, s. 167). Gökhan Tunç'un da işaret ettiği üzere *Araba Sevdası*'nın Bihruz Bey'i yanılgısından dönemezken Nezih, bir olgunlaşma sürecinden geçerek içine düştüğü hâl ve tavırlarında değişikliğe gider (2021, s. 10). Böylelikle bahçenin oluşturduğu yaşam, bir hayale dönüşür.

Hayal İçinde, *Araba Sevdası*'nda olduğu gibi bahçe tasviriyle başlar. *Araba Sevdası*'nda Çamlıca söz konusuyken bu kez odakta Tepebaşı Bahçesi vardır. Romanda

bahçenin fiziksel özelliklerinden ziyade bahçeyi saran sosyal yapılanmayı ortaya koyan nitelikte bir tasvir söz konusudur. Bu tasvir hareketli bir sosyal yaşamı oldukça canlı biçimde aktarır:

“Bir pazar günüydü. Saat dokuzu henüz geçmiş iken Tepebaşı Bahçesi, bugünkü Gül Yortusu münâsebetiyle, kalabalık olmaya başlıyordu. Bahçenin aşağı tarafına toplanmış garsonlar tatlı musâhabelerinden (sohbetlerinden) ayrılmaya artık râzı olarak tozlu masalara hoşnutsuzlukla bakan müşterilerin emirlerini almak için mürâaat ediyorlardı. Nişân barakasının, atlıkaracaların yanında biriken dadılar çocukları serbest bırakmışlardı. Kapı cihetinden (tarafından) gâh mütekâtı (kesişen) ve batî (yavaş), gâh mütehâcım (birbirine hücum eden) ve serî (hızlı) bir cereyân (akış) ağaç altlarına bazen zarîf birkaç kadın hâlinde nâzik bir demet bırakıyor, bazen pazara mahsûs kıyafetleriyle esnaf çırakları hâlinde birkaç diken atıyordu. Ötede bir çocuk boş iskemleler arasında çemberini çevirerek refikasına (arkadaşına) yetişmeye çalışıyor, tâ uzakta yolun kenarına bakakalmış karı koca iki harâbe-i hayât (hayat harabesi) önlerinden geçen mütebessim (tebessüm eden) çocuklara, bütün gençlere boş bir nazarla (bakışla) bakıyorlar. Orta yerde, köşkün yanında yeknesak (tekdüze) elbiseleriyle Macar çalgıcılar bilhassa çocukların pek ziyâde merakını celb ediyor (üzerine çekiyor). Masalar birer birer doluyor. Bahçeye bir hayât geliyor. Aşağı yollardan bazı kahkahalar, şuradan hafif münâkaşalar işitmekte, arada sırada bir tramvay düdüğü, araba şakırtıları, bunlara inzimâm ediyor (ekleniyor). Tehâcüm (üşüşme) gittikçe artıyor... (Yalçın, 2021, s. 19)”.

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere Tepebaşı Bahçesi, Çamlıca Bahçesi’nin aksine, sadece kadın ve erkeklerin buluşma ve arz-ı endam etme yeri değil; gül yortusunun bahçeye yansıyan kalabalığı, nişân barakası ve atlıkarıncalarıyla toplumun daha geniş bir tabakasının sosyalleşme imkânı bulduğu bir mekândır. Esasında millet bahçelerini mesirelerden ayıran önemli özelliklerden biri de bu noktada ortaya çıkar. Bahçeler; lokantalar, kafe, tiyatro ve kulüpleriyle (Şenyurt, 2018, s. 164) bir tesis olma özelliği gösterirler. Romanın başkişisi Nezih buraya ilk defa gelmektedir. Akâid imtihanına (dini kaideler sınavı) çalışmayı gerekli görmeyerek hala oğullarına geçmiş ve onların ısrarıyla da daha önce sadece tramvayla önünde geçtiği ve ama namını da duyduğu bahçeye girdiğinde bahçeyle ilgili ilk yorumu “[y]aman (Yalçın, 2021, s. 21)” şeklinde olmuştur.

Reşat Recaizade Mahmut Ekrem Koçu’nun aktardığı bilgilere göre Tepebaşı Bahçesi, orijinal adıyla Tepebaşı Belediye Bağçesi, 1870-75’ten evvel de var olduğu bilinmesine karşın tam açılış tarihi bilinmeyen eski, büyük bir mezarlıktır. Halkın bahçeye ilgi gösterdiği dönemler havanın sıcak olduğu yaz vakitleri olduğu gibi kışın neredeyse terk edilmiş gibidir. 1900’lerin başında giriş kapısının iki yanında gişelerin

olduğu ve girişin ücretli olduğu bilinmektedir. Ücret münasebetiyle bebek gezdiren bakıcıları ya da hava almaya çıkmış yaşlıları bahçe sınırları içinde görmek mümkün değildir. İçeride konsomasyon tuzlucadır. Ancak boş sandalye bulmak da bir o kadar zordur. Sandalyeleri kalburüstü tabaka doldururken parası lükse yetmeyenler bahçenin içinde turlamakla yetinirler. Akşam çöktüğünde ise gaz lambaları yakılır; dansöz ve şantözlerin sahne aldığı başka bir âlem başlar (1961, s. 2455-6).

Recaizade Mahmut Ekrem, *Mai ve Siyah*’ın yazarı Halit Ziya, Mehmet Rauf ve Ahmet Hikmet gibi Servet-i Fünuncuların da uğrak yeri olan Tepebaşı Bahçesi (Kumrular, 2022, s. 260), *Hayal İçinde*’nin başkişisi Nezih’in kalbinde yeni duygular uyandırır. *Araba Sevdası*’nın Bihruz Bey’inin tersine, bu duygular Nezih için tanıdık değildir. Bahçenin sosyal hareketliliğinin yarattığı ilk duygular şöyle ifade edilir:

“O şimdi harîs (hırslı) bir tecessüsle (merakla) etrafına göz gezdirmekteydi. Bu uzun taranmış saçlarıyla, sade esvâblarıyla (giysileriyle) kavga etmeden, arsızlık göstermeden, kendilerini şaşırmadan oyun oynayan, koşuşan, çember çeviren çocuklar, bu tâze, handân (şen) tuvaletleriyle etraflarına tarâvetbahş olan (tazelik veren) kızlar, kalbinde, fikrinde müşevveş (karışık) birtakım hissiyât uyandıran belli kadınlar onun için pek yeniydi (Yalçın, 2021, s. 21)”.

Araba Sevdası’nın Bihruz Bey’inin bahçeye çıkmaktaki amacının tersine Nezih, âdeta Bihruz Bey gibi belli bir yaşantı içinde olan kişilerin hayatlarını, *Hayal İçinde*’nin tabiriyle zünûb-ı şebâblarını (gençlik günahlarını) yazmak üzere tecrübe ve gözlem amacıyla (Yalçın, 2021, s. 22) bahçe ortamını teneffüs eder. Ancak o da Bihruz Bey gibi arkadaşlarıyla beraberdir. Hem Bihruz Bey’in hem de Nezih’in bahçeye ilişkin tecrübesinde, bahçe kavramından sınırlandırılmış bir toprak parçası içinde seçilmiş bitkilerin var olduğu bir ortam olarak bahsetmek mümkün değildir. Söz konusu ortam doğa ancak bir süs ögesi olarak fiziksel mekânın oluşumuna yardımcı olmakla birlikte çevre ve doğadan bağımsız olarak tamamen insanlar arası sosyal bir ortama işaret etmektedir. Nezih ertesi gün bahçe ziyaretinden bahsederken bahçeye değil, bahçede yaşadığı tecrübeye dair ayrıntıları aktarır:

“Hatta, diyordu, dün akşam yine oradaydım aman görmelisin, Vedat. O kadar güzel, şûh şeyler ki tarif edemem. Hele ortancası, o mavi gözlüsü... Fakat bilmem, aramızda bir antipati (uyuşmazlık duygusu) var galiba. Şimdi o beni bayıltan bir kahkaha ile gülerken gözü gözüme rast geldi mi ince kaşlarını şöyle bir çatıyor... İnsanın taleb-i af (af talebi) için hemen önünde diz çökeceği... (Yalçın, 2021, s. 33)”.

Nezih’in bahçe tecrübesine ilişkin bir ayrıntı, bahçelerin oluşturduğu sosyal tabakalaşmaya gösterilebilecek önemli bir örnek teşkil eder. Bihruz Bey’in gittiği

Çamlıca Bahçesi, Reşad Recaizade Mahmut Ekrem Koçu'nun anlatımlarından anlaşıldığı üzere madam ve matmazellerin, özentili zengin beylerin, mirasyedilerin, alafrangalık taslayan züppelerin, gösterişine düşkün ve varlıklı beylerin rağbet ettiği bir mekândır ve oturdukları masalar çeşit çeşit içkiler ve mezelerle doludur. Bahçenin dışı da ayrı bir cümbüş yeri olup arabalarla piyasa yapma yerine dönüşmüş durumdadır (1961, s. 2454-5). Bihruz Bey arabası ve mirasyedi yaşantısıyla bahçenin iklimine tam olarak uyar. Nezih ise Koçu'nun "züğürt takımı [...] tabana kuvvet, dön babam dön (1961, s. 2455-6)." şeklinde tarif ettiği tabakanın durumuna daha yakındır. Bu açıdan BihruzBey ile aynı sınıfa ait olmadığı aşikârdır. Bahçede görüp beğendiği kızları zengin bir aileye mensup sanmış, sonra da aralarında bir uçurum olduğunu düşünmüştür. Kızlarla tekrar görüşebilmek için Ada'ya gitmiş, Tepebaşı'na ise tekrar gidebilmek için para bulmaya uğraşmıştır: "Âciz bir mektepli iken, kızları görmek için, aralarında büyük bir açıklık, bir uçurum olduğunu fark etmeden her gün Tepebaşı'na devamla başlamış, orada parasız kalmış, Ada'ya gitmiş, yine parasız kalmıştı (Yalçın, 2021, s. 145)". Nezih'in parasız kalma durumlarının romanın en canlı sahnelerini oluşturduğunu da söylemek mümkündür. Tepebaşı'nda arkadaşları Ziya ve Şükrü'yü beklerken iki bira içen, yanına balık ısmarlayan Nezih'in arkadaşları tarafından ekilme ihtimali aklına gelince garsona görünmeden kaçması okura canlı bir sahne sunarken bahçe ortamının gereklerini de ortaya koyar. Bahçeye geliyor olmak; bahçeye giriş parasını ve içerideki çeşitli harcamaları karşılayabilmek haricinde belli bir seviyede giyim kuşamı da zorunlu kılar. Bu zorunluluğu yerine getiremeyen Nezih'in sıkıntısını aşağıdaki cümlelerde görmek mümkündür:

"O vakit Nezih kendisinin pek güzel giyinmiş bulduğu kadınların, erkeklerin ne manîdâr kol dürtüşlerine, en ziyânsız tasavvur ettiği (düşündüğü) tavırların, hareketlerin ne müstehzi (alay eden) dudak büküşlerine, bazen ne serbest kahkahalara mahal verdiğini görünce tozlu iskarpinlerini saklayacak yer bulamıyor, bütün o vâhî (manasız) azamet-i nefis (kendini büyük sayma) üzüntüleriyle muzdarib oluyordu (Yalçın, 2021, s. 27)".

Giyim ve kıyafetler esasında bahçe iklimini de tamamlayan bir öge olduğundan toplumsal bir yapılanma olarak bahçeden söz ederken bu konuya da değinmek yerinde olacaktır. Örneğin kızlarla karşılaşma esnasında Nezih kendini ayakkabılarının durumundan dolayı çok mahcup hisseder. Nezih'in kendini mahcup hissetmesi, ayakkabılarının tozlu olmasından değil, tozlu ayakkabıların bahçe ortamına uygun olmamasındadır. Nezih ve üç kız kardeş Diyarulolar'ın ilk karşılaşmalarında ifade

edilen “[m]ükellef (gösterişli) giyinmemişlerdi. [...] kâğıt yelpazeleri şuh bir ahenk ile sallayan küçük ellerdeki eldivenlerin, kısaca eteklerden dışarı çıkan mini mini, afacan ayaklardaki sarı iskarpinlerin eskice olması hiç de nazar-ı dikkate ilişmiyordu (dikkat çekmiyordu) (Yalçın, 2021, s. 26).” cümleleriyle tarif edilen, Fransız tiyatrosunda aktris zannettikleri kızların zengin amcaları tarafından himaye edildikleri ve ama babalarının fakir olduğu, kızların evlenecek olsalar çeyizlerinin dahi olmadığı ortaya çıkacaktır. Giyimin kimliğin kurgulanması aşamasında toplumsal statü ve cinsiyetin ortaya konması açısından önemli bir rol oynadığı (Crane, 2000, s. 11) göz önünde bulundurulursa hem Nezih ve Diyaşulolar’ın hem de Bihruz Bey ve Periveş Hanım’ın bahçeye çıkarken yaptıkları kıyafet seçimleri ve romanlardaki bunlara ilişkin ayrıntılar anlamlı hâle gelecektir.

Bihruz Bey’in bahçeye, gezinti yerlerine gitme amacının neredeyse tamamını insanlara kendini göstermek teşkil eder (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 15). Ancak görünür olmanın kuralları vardır; seçime dayalı bir kıyafetin yanı sıra, roman bağlamında araba sahibi olmak ve arabayla uygun yerlerde olmak ve bahçeye çıkmak elzemdir. Pardösüsü Terzi Mir markalı, Heral yapımı ve sivri burunlu ayakkabılar, sapı M.B. harfleri işlemeli bastonu, altınlı siyah bir şeride bağlanmış mineli saati (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 11) ve markalı olmayan hiçbir mendili kullanmayan Bihruz Bey (2018, s. 95) Çamlıca Bahçesi’ne gitmekle de, herhangi bir yeşil alana herhangi bir ihtiyaçla gidiyor olmaktan ziyade, kendini ait hissettiği sosyal statünün davranış eğilimleri doğrultusunda hareket eder. Tozlu ayakkabılarından aşağılanma korkusuyla utanan Nezih’e karşılık *Araba Sevdası*’nda Gül-şeker Hanım da kıyafeti uygun olmadığından arabadan inmez (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 99).

Bahçe kavramının ortaya çıkardığı sosyal davranış kodlarını hem hemcinslerle hem de karşı cins ile ilişkilerde gözlemlemek mümkündür. Bunlardan ilki, hemcinslerle ilişkinin bahçe bağlamında grup olarak gezinti olduğu söylenebilir. Hem Nezih hem de Bihruz Bey karşı cinsle ilk ve çoğu karşılaşmalarında yalnız değildirler. Aynı şekilde hanımlar da her zaman arkadaşlarıyla beraberlerdir. Bu noktada eğlenmeyi ve sosyalleşmeyi çağrıştırmayan ve ama yine gezinti anlamında kullanılan, kafa dinleme, düşüncelere dalma eylemlerini çağrıştıran tenezzüh kavramından ziyade, piyasa etmek kavramının öne çıktığı görülür. Her iki romanda karşı cinsle karşılıklı ilişkiler bağlamında ilk karşılaşma ve buluşma mekânının bahçe olduğu, piyasa konusunda

bahçelerin tercih edildiği görülür. Öte yandan mektup yazma, mektubu iletme ve tekrar buluşma aşamalarından geçildiği de görülmektedir. Hem Bihruz Bey hem de Nezih, beğendikleri kızlarla ilk birbirini görme, hoşlanma ardından mektup yazmaya karar verirler. “Sizden ayrıldıktan sonra bahçenin öbür kapısından “mezon dezalyene”den (akıl hastanesi) kurtulmuş gibi çılgın çıktım (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 58).” diyen ve Periveş Hanım’ı Çamlıca’da buluşmaya davet eden bir yazı yazan Bihruz Bey, mektubunu Çamlıca Bahçesi’nde yine arkadaşlarıyla beraber gezen Periveş Hanım’a takdim eder. *Hayal İçinde*’de ise daha ilk bölümde kızlarla başka bir erkek grubu arasında bir mektuplaşma sahnesi bulunmaktadır. Söz konusu sahnede gençlerin verdiği mektubu kızların hep beraber okudukları ve mektupla alay ettikleri görülür. Nezih de aşkını ilân etmek için mektup yazma yolunu seçerek mektubu bahçede, bir karşılaşma esnasında vermeyi planlar. Gruptan birine âşık olan ve bu takıntısı nedeniyle hayatını mahveden Behçet amcanın aşk mektupları eline tesadüf eseri geçer. Orada Tepebaşı âlemlerinin hayallerinden kendini kurtaramayan bir adamın tasviriyle karşılaşır. Ancak yine de mektup yazmaktan geri duramayarak mektuplaşmaya ilişkin başka bir kodun gözlemlendiği şu cümleleri de sarf eder: “Bahçenin tenhâ yollarından birinde yere düşüreceğiniz kâğıdı alarak hayâtımın nihayetine (sonuna) kadar tâlihimitâyin edecek olan o mektubu hıfz edeceğim (saklayacağım) (Yalçın, 2021, s. 127)”. Nezih’in sözlerinden anlaşıldığı üzere mektup vermenin yollarından biri kişinin göreceği şekilde, uygun bir yerde mektubu yere düşürmektir.

Nezih’in ve Bihruz Bey’in karşı cinsle yaşadıkları maceranın gelişimi de birbirine oldukça benzer. Söz konusu gidişat, bahçe kavramını da içine alacak şekilde, gençlerin sosyalleşme yer ve biçimlerinin ortaya konması açısından önemlidir. Hem Nezih hem Bihruz Bey bahçede bir kız beğenir, ondan hoşlanırlar. Burada ilk iletişim bahçede grup hâlinde piyasa etmek suretiyle kızların gezmesi, erkeklerin onları takip etmek suretiyle rahatsız ederek kızlara kendilerini belli etmeleri şeklindedir. Nezih, ilk karşılaşmada kızlarla sadece göz göze gelebilmiş; Bihruz Bey ise çiçek vermeyi başarmıştır. İki delikanlıda da kızların yüksek tabakaya ait olduklarına dair beklentileri yüksektir ve ancak kendi sosyal durumları, beklenti ve tahminlerindeki yanılgıları arkadaşlıklarının uzun süreli olmamasının da nedeni olacaktır. Bu bağlamda iki romanın da ilk bölümlerinde giyim kuşama dair yapılan tasvirler oldukça anlamlıdır. Periveş Hanım’ın giyimi Bihruz Bey tarafından beğenilse de zamanın modasına uygun değildir, elbisesi

kırıksıklarla doludur. Şemsiyesi ise yine Bihruz Bey tarafından beğenilse de dantelli ya da saçaklı olmayıp sadece siyah atlastandır. Nezih ise daha en baştan üstündeki öğrenci elbisesinden, kalıbı bozulmuş fesi ve yeni kesilmiş saçlarından dolayı utanç ve mahcubiyet içindedir. Bu hâlini ilerleyen bölümlerde beğendiği kız Alis’in maddi istek ve beklentilerini karşılayamayacak olması kabul ve itirafıyla da beraber ele almak mümkündür. Üstelik kendisi gibi bir mektepliye kızların değer vermeyeceğinden endişelidir. Bihruz Bey ise Periveş Hanım’dan kendi isteğiyle vazgeçmese de borç içindedir. Alis ve grubu güzellikte kıyas kabul etmese de giyimleri göz alıcı değildir. Arkası krem renkli birer fistan ve ayaklarında Nezih’in kesinlikle dikkat etmediği ayakkabıları eskicedir.

Nezih “[a]şk bir hulyâdır gözüm, buna aldananlar da budaladır.” (Yalçın, 2021, s. 127) dese de arkadaş grubuyla vakit buldukça bahçeye gitmeye başlar ve bu gelip gitmeler esnasında kızlar hakkında bilgi toplamaya çalışır, kızların bahçede olduğu haberini aldı mı hemen tekrar bahçeye koşar. Kızların Ada’da olduğunu duyunca Ada’ya geçer. Orada kızları arar ama bulamaz. Ümidi kestiği bir gün, iskelede kızlara yanlarında genç erkeklerin de olduğu bir grupla rast gelir. Beğendiği Alis ile de bu sırada göz göze gelir. Nezih’e göre kızlar bu sırada erkeklere cilve yapmaktadırlar. Ancak Alis’in bakışını Nezih, bir kızgınlık ifadesi olarak okur. Bunu bir darılma olarak yorumlar ve duygusal olarak çöker. Ada’da tekrar birden fazla kez karşılaşsalar da Nezih, iletişim kurmaya, duygularıyla ilgili konuşmaya cesaret edemez. Arkadaşlarıyla eşeğe binerek, Aya Yorgi’ye çıkarak Ada’nın altını üstüne getirir. Bu avare gezintiden sıkılarak bir süre sonra İstanbul’a geri döner ve Alis’e kendini açmak için mektup yazmaya karar verir. Bihruz Bey ise bahçedeki ilk görüşmede çiçek vermek suretiyle beğendiği Periveş Hanım ile iletişim kurmayı başarır ve kısa sürede mektup yazma kararını verir. Mektubunda vedalaşmadan ayrılınmasından ve yönelttiği sualin cevapsız bırakılmasından sitem etmeyi dahi tasarlar. Cevap almak ümidinde olduğunu belirtir ve yeni bir buluşma için yer, gün ve saat de belirtir. Ayrıca parfümlü bir kâğıda Periveş Hanım’a hitap ettiğini düşündüğü bir şiir de ekler. Çamlıca Bahçesi’nde arabayla gezen Periveş Hanım ve arkadaşlarını gördüğünde ise mektubu takdim etmeye hazırdır. Ancak bu takdim Periveş Hanım ve arkadaşları tarafından tahkirle karşılaşır; kakhaha koparırlar ve “Hadi! Hadi! Çekil oğlum! Ayıpdır! (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 58)” derler. Mektubunda verdiği randevu günü geldiğinde Bihruz Bey, buluşma

yerinde, Çamlıca Bahçesi'ndedir. Ancak Periveş Hanım, buluşmaya gelmez. Bu sırada yazdığı şiirde bir kelime hatasının olduğunu öğrenmesi Bihruz Beyi daha da sıkıntıya sokar. Hatasının affını dileyen yeni bir mektup yazar ve iki ay boyunca mektubu Periveş Hanım'a ulaştırmaya çalışır. Keşfi Bey'den aldığı ve ama yalan olan Periveş Hanım'ın ölümü haberiyle yataklara düşer. Nezih ise yazdığı mektubu vermekte Bihruz Bey kadar cesur değildir. Kendini aşağı görmekte ve kızların ona yüz vermeyeceğini düşünmektedir. Nezih'in elinde mektupla düşüncelere daldığı aşağıdaki cümleler, gençlerin karşı cinsle iletişim kurma biçimlerinin niteliği ve içeriği üzerine iyi bir örnektir:

“Gülünç olmaktan bu kadar korkan Nezih bütün sergüzeştinin (macerasını) tahattur ederek (anımsayarak) o zamana kadar gülünç olmaktan başka bir şeye çalışmamış olduğunu görüyordu. Âciz bir mektepli iken, kızları görmek için, aralarında büyük bir açıklık, bir uçurum olduğunu fark etmeden her gün Tepebaşı'na devama başlamış, orada parasız kalmış, Ada'ya gitmiş, yine parasız kalmıştı. Bu, sonra hikâye etmeye, muhâtabını güldürmeye yarayacak bir vakaydı. Fakat hakikat-i hâlde (gerçekte) ona dūcâr olan (yakalanan) için bâis-i şeref (övünme sebebi) bir hâl değildi. O yorgunluklar, içki içmeler, terler içinde yokuşlardan tırmanmalar, Ada'da güneşlerde gezmeler, hem de bir hiç için, geçici, mevhum (kuruntulu), bir tebessüm, bir iltifât için (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 145)”.

Alıntılanan söz konusu satırları, bahçe etrafında hareketlenen sosyal yaşamın gerçek yüzünü ortaya seren ipuçları olarak değerlendirmek mümkünken aynı zamanda Nezih'in içine girdiği söz konusu sosyal yaşantıdan uzaklaşmasının da belirtileri olarak yorumlamak mümkündür. Keza, Bihruz Bey mektubu verip türlü yalan ve abartılar neticesinde acı içinde kıvranırken Nezih, mektubu vermekten vazgeçerek kendini içine düştüğü dengesiz duygu durumu ve yaşantıdan kurtarır. Bihruz Bey'in hikâyesi ise “Artık elverir peşimizi bırak!.. Hadi oğlum işine git (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018, s. 262)” azarıyla son bulur.

Ele alınan dönemin iki önemli romanı *Araba Sevdası* ve *Hayal İçinde* bahçe kavramı çerçevesinde toprak, kendisinden önceki işlev ve değerlerden tamamen farklı bir biçimde karşımıza çıkar. İnsanın sınırlandırdığı ve bu sınırlar dâhilinde insan yararına üretim yapmak amacından ziyade, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde bahçe öncelikle padişah ve efradının dinlenme ve eğlenme mekânıyken stratejik anlamda padişahın güç ve otoritesini gösterme alanı olarak da işlev görmüştür. Kent içinde ise giderek çehresi değişen sosyal ve siyasal yapının toplumsal bir yansıması, özellikle

kadın erkek ilişkileri bağlamında Batılılaşma ile ortaya çıkan yeni sosyal olguların ortaya çıktığı bir mekân hâline dönüşmüştür. Bu dönüşüm insanın tarih ve varoluşuna o derece sıkı sıkıya bağlıdır ki toprağın ve doğanın kendi varoluşuna ilişkin hiçbir öge sadece kendi yaradılışıyla varoluşunu ortaya koyamaz.



2.3. KUTSAL TOPRAK

Toplumların sosyal yaşam ve örgütlenme biçimleri, inançları ve kültürleri çerçevesinde, bulunulan coğrafya ve söz konusu coğrafyada o an yaşanan kültürel, siyasal ve toplumsal durum ve olayların içeriği ile niteliği toplumlarda toprağa bakış açısını ve topraktan yararlanma şeklini de etkilemiş, değiştirmiştir. Tarihsel değişim ve dönüşümler etrafında toprağa zaman zaman doğrudan ya da dolaylı şekilde simgesel işlevler de yüklenmiştir. Bu bağlamda büyük Türk şairi Mehmet Âkif Ersoy'un Anadolu'da Millî Mücadele'nin devam ettiği bir dönemde yazıp kahraman Türk ordusuna ithaf ettiği ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin millî marşı olarak kabul edilen İstiklâl Marşı'nda geçen "bastığın yerleri "toprak!" diyerek geçme, tanı!" mısrası; insan topluluklarının yaşadıkları deneyimlerin niteliğine göre toprağa da bakış açılarının ne derecede değiştiğinin âdeta somut bir göstergesidir. Mehmet Âkif Ersoy'ahitap ettiği kitlenin sahip olduğu toprakların sıradan topraklar olmadığı uyarısını yaptıran etkenlerin neler olduğu toplumun toprakla ve diğer toplumlarla yaşadığı ilişkide saklıdır.

Millet bilincinin gelişimi, ulus devletlerin ortaya çıkma ve kurulması, bu aşamada yeniden çizilen sınırların işgal yoluyla genişleme ya da daralması sırasında toprağa atfedilen değer de toplumların önceki dönemlerinden tamamen farklı bir içeriğe bürünmüştür. Orta Asya'da ilk defa olarak devlet teşkilatını kuran ve Göktürk, Uygur ve Kırgızların ata soyu olarak kabul edilen Hunlara en güçlü dönemini yaşatan, Asya'da Türk soylu toplulukların tamamını bir araya toplayan Mete Han'ın (1983, s. 271) düşmanına babasının atını ve kendi eşini vermekten çekinmemesi ve ama toprağa yönelik bir hareketi devlete saldırı olarak algılaması bu noktada oldukça ilgi çekicidir. Söz konusu olay, Metehan'ın babasını öldürüp tahta çıktığını duyan ve o dönemde kendi güç ve kudretinin zirvesinde olan Tung-huların Mete Han'a elçi gönderip babasının meşhur atını istemeleriyle başlar. Toplanan kurultayda herkes atın çok değerli olduğu ve asla verilemeyeceği yönünde görüş belirtse de Mete Han, "Ne! Nasıl olur da bir atı, komşu bir devletten daha değerli tutabiliriz!" diyerek babasının atını Tung-hulara verir. Durumdan memnun olan Tung-hular Mete Han'a tekrar elçi göndererek Mete Han'dan eşini isterler. Kurultayda herkes öfkeli ama o, "Oh, demeyin! Ben bir kadını komşu devletimden nasıl üstün tutabilirim!" diyerek eşini elçiye teslim eder. Cesaretlenen Tung-hular, Hunlar ile sınır arazisinde bulunan ve kimsenin oturmadığı terk edilmiş bir bölgeye girerek burayı işgal ederler ve ardından Mete Han'a elçi göndererek "[i]kimizin arasındaki bu bölge, kimsenin oturmadığı bir yerdir. Üstelik, iki

devletin sınırları arasında da bulunuyor. Nasıl olsa burası sizin işinize yaramaz. Gelin de, bu yeri bize verin.” mesajını iletirler. Mete Han bu isteğe kesin bir cevap verir: “Toprak, devletin temelidir. Biz, onu başkasına nasıl verebiliriz!” der. Bu sözlerin ardından Mete Han, kendisini takip etmeyenleri başlarını almak suretiyle cezalandırarak Tung-hulara ordusuyla saldırır, düşmanını mağlup ederek ne var ne yok, hepsini ellerinden alır (Ögel, 2010, s. 7-8). Mete Han’a atfedilen bu olayda devletin var oluş ve bekasının toprağa hâkimiyete bağlanmış olduğu yorumunu yapmak mümkündür.

Toprağa hâkim olma istek, arzu ve mücadelesinin insanlık tarihinde yabana atılmayacak bir önemi vardır. İlkçağ dünya tarihinde uygarlıkların var oluşlarında önemli etkenlerden birinin verimli topraklara yerleşmek olduğu görülür. Örneğin Mısır’ın yerleşik bulunduğu Nil Vadisi’ni Halikarnaslı Herodotus “ırmağın açtığı ve armağan ettiği bir toprak” (Herodotos,1973, s. 104) olarak tanımlar. Keza Afet İnan da Mısır’ın yüksek ve eski bir medeniyet kurabilmesinin nedenlerinden biri olarak Nil’in bereketli coğrafyasıyla kalkınan tarım hayatına işaret eder (1987, s. 2). Mezopotamya bölgesinin verimli arazisinin de Ortadoğu’daki toplulukların ekonomik düzlemde olduğu kadar kültürel ve toplumsal açıdan gelişme ve kalkınmalarında katkısı büyük olmuştur (Dolukhanov, 1998, s. 356). Sadece verimli topraklar değil, verimsiz topraklar da dünya tarihinde büyük olayları başlatan ana nedenler arasında yer almıştır. Örneğin Kavimler Göçü olarak adlandırılan Batı Roma İmparatorluğu’nu yıkacak ve Orta Çağ’ı başlatacak olan göç dalgasının (Kurat, 1972, s. 18-19) nedenlerinden biri kuraklıktır (Kafesoğlu, 1997, s. 55).

İnsanlığın verimli topraklar üzerinde hayatta kalma deneyiminin gelişmesinin insan medeniyetinin ilerleyişi söz konusu olduğunda ne kadar önemli bir payanda işlevi gördüğü açıktır. Yaklaşık bir milyon yıl önce ortaya çıktığı varsayılan insanın yaklaşık 990.000 yıl avcı toplayıcılıkla hayatta kalmış olduğu ve MÖ 10.000 civarında bitkileri ıslah yoluyla evcilleştirerek kendi uygarlık tarihinde devrimsel bir atılım gerçekleştirdiği; bitkilerin ardından hayvanları da evcilleştirdiği ve bunun göçebelik için gerekli olan hayvan desteğini sağladığı, çiftçilik ile yerleşikliğe geçtiği ve zamanla köylerin, kentlerin meydana geldiği (Baskıcı, 1998, s. 73) göz önünde bulundurulduğunda insanın toprağa verimli olup olmamasına göre değer biçmesinin kendisi için ne kadar önemli olduğu görülebilir. Toprağın verimli olup olmaması insanlık için hâlâ önemli olmasına rağmen toprağa tarih boyunca atfedilen değer in sadece faydacılık üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkün değildir.

İnsan uygarlıklarının kurduğu devletler de var oluşlarını ve otoritelerini gerçekleştirebilecekleri sınırları belli topraklara gereksinim duyarlar. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna giden gelişmelerde örneğin Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın Malazgirt Zaferi önemli bir adımdır. Bu bağlamda Oğuzların Anadolu'ya gerçekleştirdikleri göçlerin iki aşamada olduğunu belirten İnalçık şu ifadeleri kullanır:

“Oğuzların batıya büyük göçleri başlıca iki aşamada olmuştur; birincisi, Türkmenlerin Selçuklular önderliğinde 1020'lerden başlayarak Azerbaycan'ı istilâ etmeleri ve Anadolu'ya akınları ve nihayet Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın 1071'de Malazgirt zaferiyle Bizans Anadolu'sunu istilâya açmasıdır. Bizans direnci yıkıldığından birkaç yıl sonra Türkmenler Ege denizine kadar tüm Anadolu'yu istilâ ettiler. (1999, s. 37)”.

İnalçık'ın ifadelerinde dikkati çeken, çalışma bağlamında, “istila” sözcüğüdür. Devlet ve onun varoluşu söz konusu olduğunda toprak, verimli olup olmaması haricinde hükmedilecek de bir unsura dönüşür.

2.3.1. Toprak ve Devlet

Jean- Jacques Rousseau'nun uygar toplumun başlangıcı olarak “[b]ir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “Bu, bana aittir.” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu (1990, s. 135).” der. Ancak esasında insan topluluklarının ne zaman, hangi koşullarda herhangi bir topluluktan daha öte, kimi ortak noktalarla birbirine bağlanan anlamlı bir topluluk hâline geldiklerine dair teoriler çeşitli olduğu gibi siyasi bir örgütlenme biçimi olan devletlerin ortaya çıkışı ve kaynağına ilişkin bilgiler kısıtlı ve fikirler de çeşitlidir. Örneğin aile teorisine göre devletin, ailenin zamanla büyüyüp gelişmesinden oluştuğu kabul edilirken dinsel temelli görüş ise Tanrı'nın devleti yarattığı ve yönetim yetkisini belirli kişi ya da gruplara verdiğini kabul eder (Zabunoğlu, 1973, s. 49). Kuvvet ve mücadele teorisi; devletin kuruluş ve kaynağında güçlünün, güçsüz üzerinde kurduğu hâkimiyete işaret eder. Teşkilatlanma yoluyla meydana getirilen otorite ile güçlünün güçsüzü sömürdüğü bir düzeni ifade eden devlet, söz konusu teoriye göre, bir tahakküm aracıdır. Milat öncesi sofistlerin devletin kaynağına dair görüşlerinde görülen bu bakış açısını Seneka, İbn-i Haldun, Jean Bodin, Charles baron de Montesquieu, Franz Oppenheimer gibi döneminin önemli düşünür, sosyolog ve hukukçularında da görmek mümkündür (Okandan, 1976, s. 38-47). Oppenheimer devletin kaynağını açıklarken köylüler ve çobanlar, yerleşikler ve göçebeler arasındaki mücadeleye odaklanarak ilk insan topluluklarından başlayarak yağma, istila ve akınlarla güçlünün güçsüzü adım

adım tahakküm altına alışı aşamalandırarak yanlış davranışın haksızlığa, haracın vergiye dönüşünü öne sürer (1984, s. 76-78). Oppenheimer’a göre varoluşunu devam ettirme isteğinde olan insanın ya çalışma yoluyla emeğini ortaya koyma ya da ortaya koyulmuş başka bir emeği gasp etme dışında bir seçeneği yoktur. Emek, çalışma yoluyla var oluşun gerçekleştirildiği ekonomik bir araçken gasp; emeğin zorla ele geçirildiği siyasi bir vasıta olarak karşımıza çıkar. Söz konusu siyasi vasıtayı teşkilatlanarak kullanan erk, devlettir (1984, s. 52-55). Devletin ise uğruna savaşacağı en önemli öğelerden biri topraktır. Bu bağlamda Platon’un *Devlet*’inde Sokrates ve Glaukon arasında geçen diyalog ilgi çekicidir:

“-Ya toprak ne olacak? Eskiden üstünde yaşayanları beslemeye yeterken, şimdi yetmez olacak, değil mi?

- Haklısın.
- Otlaklarımız, tarlalarımız bize yetmez olunca, komşularımızınkini ele geçirmek isteyeceğiz. Onlar da bizim gibi zorunlu gerekler sınırını aşıp sonsuz bir mal edinme hırsına kapılmışsalar, bizim toprağımızı almak isteyecekler.
- İster istemez.
- Desene savaş başladı Glaukon? Yoksa başka çıkar yolu var mı?
- Yok (2010, s. 60-61)”.

Sosyal sözleşme teorisi ise, kuvvet ve mücadele teorisinin aksine, devletin kaynağını “bireysel güvenlik”te bulur (Hobbes, 2007, s. 127). Devletin oluşumunun temelinde toplumsal sözleşme yatar. Örneğin Jean-Jacques Rousseau’ya göre söz konusu sözleşme her üyenin can ve mal güvenliğine dair güvence verir (2013, s. 14). Devletle insan arasında organik bir bağ görerek devleti kendiliğinden meydana gelen bir organizma olarak kabul eden ve 19. yüzyıl romantikleri tarafından da destekçi bulan biyolojik teori (Okandan, 1976, s. 51) ile daha çok 20. yüzyıldan destekçisi olan pozitivist teori ile devletin oluşum kaynağını ekonomik sebeplerde bulan diğer teorilerden de bahsetmek mümkündür.

İnsanlık tarihine bakıldığında insan topluluklarının devlet örgütlenmesi ile geçirdikleri sürenin toplu hâlde yaşama tecrübesine kıyasla çok daha kısa olduğu görülür. Ancak günümüzde devlet; doğumdan başlayıp ölüme kadar giden süreçte insanın ve insan topluluklarının gündelik hayat dâhil olmak üzere tüm yapıp etmelerini düzenleyen ve yönlendiren bir unsur olarak ortaya çıkar (Uygun, 2015, s. 1). Devlet sözcüğü sözlükte 4 farklı madde ile açıklanır. İlk anlam; “[b]elli bir toprakta bir hükûmet idâresi altında teşkilatlanmış bulunan bağımsız siyasî topluluk, milletin hukûkî

şahsiyet kazanmış şekli (http-24)” tanımıyla hem toprağı hem örgütlü bir yapıyı hem de hukuki bir düzlemi işaret eder. Sözlükte işaret edilen üçüncü anlam “ululuk, büyüklük, büyük rütbe, büyük mevki ve makam” ile dördüncü anlam olan “mutluluk, saâdet, tâlih, baht” anlamları devlet sözcüğünün insan zihninde kapladığı kavramsal alanları göstermesi açısından önemlidir.

“Devlet” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan “state, etat, polis, civitas, respublica, land, imperium, stato, citta, ville” gibi sözcüklerin fazlalığı göz önünde bulundurulduğunda Alessandro Passetin d’Entreves’in belirttiği üzere günümüzde “devlet” karşılığı olarak kullanılan “state” sözcüğünün belirli bir tarihe kadar Avrupa coğrafyasında karşımıza çıkmadığı, Antik Çağ ve Orta Çağ düşünürlerinin farklı noktalara atıf yaparak devlet kavramını karşılamak üzere farklı sözcükler kullandıkları ve hatta “devlet” sözcüğünü modern anlamda tanımladığı ve belirlediği kabul edilen Niccolo Machiavelli’nin dahi zaman zaman söz konusu sözcüğü farklı anlamlarda kullandığı görülür. Ancak “status” sözcüğünden geldiği genel kabul gören “devlet” sözcüğünün belirli bir insan topluluğu veya sınıfını belirlemesi ve yine belirli bir insan topluluğunun yasal varlığına işaret etmesi konuya ilişkin daha kesin hususlardandır (2021, s. 48-49). Devletin kökenine ve kapsamına dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ancak söz konusu farklı yaklaşımların varlığına rağmen devletin meydana gelebilmesi için gerekli olan 3 unsurdan birinin fiziki unsur olarak toprak olması, çalışmaya temas eden en önemli noktadır.

İnsan hayatını kapsayıcı bir yeri olan devletin ister feodal yapıda olsun, ister monarşi ya da demokrasi ile yönetilsin fark etmeksizin var oluşunu gerçekleştirebilmesi için 3 ana unsura sahip olması gerekir. Bu unsurları ortaya koyan Georg Jellinek devleti “[...] sınırlı bir toprak parçası üzerinde oturan, egemen bir güç tarafından yönetilen birlik haline gelmiş insan topluluğundan oluş[muş] (Bulgan, 2017, s. 129)” olarak kabul eder ve devletin var olabilmesi için gereken unsurlar arasında beşeri unsur olarak *millet*, toprak unsuru olarak *ülke* ve iktidar unsuru olarak ise *egemenlik* kavramlarını ortaya koyar. Çalışmamızı kapsayan özellikle toprak ve ardından halk unsurlarına yakından bakmak, ele alınan dönemin toprağı bakış açısını belirlemek açısından önemlidir. Jellinek’e göre devletin varoluş ve eylemleri ancak ve ancak toprak üzerinde gerçekleşebilir. Ayrıca devletin yerleşik olduğu toprakların hangi coğrafi şartlar altında olduğu, verimli olup olmaması söz konusu sınırlar içinde yaşayan insanların yaşam biçim ve koşullarını belirler. Platon, Aristoteles, Machiavelli ve Hume gibi düşünürlerin

belirttiği üzere devletin toprak unsurunun yapısı, büyüklüğü ya da küçüklüğü onun yönetim şeklini etkilediği gibi devletin kaderini de belirler (Bulgan, 2017, s. 130). Söz konusu kader, tarihe baktığımızda devletlerin kurulmasını sağladığı gibi yükselmesine de aracılık ederek ve hatta imparatorlukların yıkılmasına neden olarak insanlık tarihinde önemli dönemeç noktaları oluşmasına katkı sağlamıştır.

Çiftçiliğe başlayarak yerleşik hayata geçen insan topluluklarında toprağa sahip olmak ne anlama geliyorsa devletler ve imparatorluklar için de toprağa sahip olmak o denli önemlidir. İnsanlığın gelişim seyrini izlerken zaman zaman topraklara, üzerinde yaşayan insan topluluklarının isimlerinin verildiği görülür. Sahiplenme ve mülk edinmeye ilişkin bir işaret olarak değerlendirilebilecek bu durumun devlet ve imparatorlukların gelişim seyrine bakıldığında ne denli kritik öneme sahip olduğu görülür. Örneğin 1270’lerde Anadolu’da bulunan Marco Polo, bulunduğu bölgeyi tarif ederken “Türkmen eyaleti” (Bergreen, 2021, s. 46) ifadesini kullanır. Osmanlı Devleti’nin kurucusu Osman Gazi’nin Karacahisar’ı fethi ona “sultan” ünvanını kazandırarak Anadolu’daki diğer beyler arasında ayrıcalıklı bir yere getirir. Keza Anadolu’da Osmanlı’nın güçlenişi de beyliklerin topraklarını çeşitli yollardan elde etmesiyle olmuştur. Aynı şekilde İstanbul’un fethi Osmanlı’ya yeni kapılar açarken aynı olay, Doğu Roma’nın yıkılmasına neden olmuş ve fethin sahibine “Fatih” ünvanını kazandırmıştır. Aynı olaydan 64 yıl önce Kosova’nın Osmanlı tarafından fethi ise Sırp Krallığı’nın sonunu getirmiştir. Osmanlı Devleti’nin ilk kez büyük çaplı toprak kaybı (Karlofça Antlaşması), aynı zamanda gerileme döneminin de başlangıcı olmuştur. Keza Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde dünya, Hobsbawn’ın belirttiği üzere, güçlü ve zayıfların, gelişmiş ve gelişmemişlerin iki cepheye ayrıldığı bir düzene doğru geçmiştir. Britanya’nın bu dönemde yaklaşık 4 milyon olmak üzere Fransa’nın 3,5 milyon, Almanya, Belçika ve İtalya’nın 1 milyon kilometrekare civarında toprak varlığını büyüttüğü bu dönemde, Hobsbawn’ın ifadesine göre 1876-1915 yıllarında dünyanın neredeyse dörtte biri altı kadar devlet tarafından domine edilmiştir (Hobsbawn, 1999, s. 70).

Devletin toprakla ilişkisinde bir diğer husus, devletin sınırlarının toprak aracılığıyla belirleniyor olmasıdır. Bu sınırlar aynı zamanda devletin hükümlerinin geçerli olduğu sınırlardır (Bulgan, 2017, s. 131). Ancak sınır konusu yüzeysel bir konu değildir. Devletin, sınır kavramıyla kurduğu ilişki çok yönlüdür. Asker gücüyle korunma gibi somut göstergelerin yanında sınırla çizilmiş toprak, ülke adını alarak

“anavatan”, “baba yurdu / baba ocağı” gibi kavramları da üzerine alır. Devlet, kendini sınırlandırdığı anda kendini de tanımlamış olur. Böylelikle devlet, söz konusu toprak parçasının kendisi hâline gelir (Poggi, 2011, s. 31).

Franz Oppenheimer “[ü]lke kavramı olmaksızın devletin herhangi bir hukuksal tanımının yapılmayacağı herkesçe bilinen bir gerçektir (1984).” der. Toprak, hukuksal anlamda “ülke”dir (territory). Ülkenin kaybedilmesi, devlet olma vasfının da ortadan kalkması demektir (Gözler, 2017, s. 64). Keza Osmanlı Devleti özelinde bakılacak olursa 1878’de Bulgaristan’ın kendi özerkliğini ilan etmesi, Romanya, Sırbistan ve Karadağ’ın bağımsızlıklarının onaylanması gibi olaylar hem bir toprak kaybı hem de ülkenin ve devletin sınırlarının daralması anlamına gelmiştir. Öte yandan 1918’de imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması ile toprakların işgale açık hâle gelmesi de yine devletin varlığını tehlikeye atan bir unsur olarak Osmanlı Devleti’nin fiilen sona ermesine neden olmuştur (Alpaslan, 2019, s. 676). Türk milletini kurtuluş mücadelesine iten somut gelişmeler de aynı durumla ilgilidir. Mondros Ateşkes Antlaşması sonrası ülke baştan ayağa işgal edilmeye başlanmış; Musul ve İskenderun, Antep, Urfa, Maraş İngilizler, Adana ve çevresi İngiliz ve Fransızlar; Akşehir, Afyon, Antalya, Konya, Fethiye, Bodrum ve Marmaris İtalyanlar, nihayetinde İzmir Yunanlar tarafından işgal edilmiştir.¹¹ Bu noktada, işgallerin ardından protesto ve mitinglerin yanı sıra kurtuluş çarelerinin aranmaya başlaması gibi halktan tepkinin yükselmesi, üzerinde yaşayan halk için toprağa hâkimiyetinin ne denli önemli olduğuna işaret eder. Bu bağlamda toprağa hâkimiyet; milletin esenliğinin, geleceğinin ve güvenliğinin inşa edildiği somut bir mekân olarak kendini gösterir.

İşgal nedeniyle toprağa hâkimiyetin kaybedilmiş olması Türkiye bağlamında, üzerinde yaşayan insan topluluğunun güvenliği ve geleceğini de belirsiz bir hâle getirir. Keza Millî Mücadele’nin başlangıcı da bu noktada gerçekleşir. Millî Mücadele’nin başlatıcı ve yürütücüsü Mustafa Kemal Atatürk içine düşülen durumun vahameti karşısında herkesin birtakım çareler aramaya başladığını dile getirirken çalışma konumuz olan toprak ve devletle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“İtilâf Devletleri, ateşkes anlaşmasının hükümlerine uymayı gerekli bulmuyorlar. Birer bahane ile İtilaf donanmaları ve askerleri İstanbul’da, Adana ili Fransızlar; Urfa, Maraş, Ayıntap (Gaziantep) İngilizler tarafından işgal edilmiş. Antalya ve Konya’da İtalyan askerî birlikleri, Merzifon ve Samsun’da İngiliz askerleri bulunuyor. Her tarafta yabancı subay ve

¹¹ Ayrıntılı bilgi için Türkler Ansiklopedisi, cilt 15, Türkiye’nin İşgali ve Millî Direniş Hareketleri Öztoprak, İzzet, s. 583-605.

memurlar ile özel ajanlar faaliyette. Nihayet konuşmamıza başlangıç olarak aldığımız tarihten dört gün önce, 15 Mayıs 1919'da, İtilâf Devletleri'nin uygun bulması ile Yunan ordusu da İzmir'e çıkartılıyor.

Bundan başka, memleketin her tarafında Hristiyan azınlıklar gizli veya açıktan açığa kendi özel emel ve maksatlarını gerçekleştirmeye, devleti bir an önce çökertmeye çalışıyorlar (Atatürk, 2006, s. 7)".

Mustafa Kemal Atatürk'ün 9 yıllık bir süreyi kapsayan, 15-20 Ekim 1927'de Cumhuriyet Halk Partisi'nin ikinci büyük kongresinde okuduğu, Türk Kurtuluş Savaşı'nı anlatan nutkuna toprakların işgal edilmiş olmasıyla başlıyor olması çalışma açısından oldukça önemlidir. Mondros Ateşkes Antlaşması'nın imzalanmasıyla ülke topraklarının işgale açık hâle gelmesi, devleti fiilen ortadan kaldırdığından devletin insan-toprak-egemenlik unsurlarının da dağılmasına sebep olmuştur. Bu dağılışı, devletin beşerî unsuru olan insan için diğer unsurlarla beraber toprak unsurunun ne denli önemli olduğunu ortaya koyar. Keza mücadelenin sürerek tekrar bir devletin kurulmasına kadar geçen 1919-1923 yıllarının Türk edebiyatı tarihinde "Millî Mücadele Dönemi Edebiyatı" olarak adlandırılması, bu hususun ne denli önem arz ettiğini ve etki derecesinin kuvvetli olduğunu gösterir. Bu dönemi kapsayan romanlarda toprak, milletin yurdu ve devletin fizikî mekânı olarak anlam bulur.

2.3.2. Millet ve Kutsal Toprak

Döneminin önde gelen, Millî Mücadele dönemini konu alan romanlarında bir önceki döneme nazaran toprak ile yeni bir bağlantının kurulduğu ve toprağa farklı değerler atfedilmeye başlandığı görülür. Bu bağlamda, ele alınan romanlardan biri olan *Yaban*'da (ilk basım 1932) toprakla kurulmaya çalışılan ilişkinin niteliği, bu niteliğin yokluğunun mevcut şartlar altında ne kadar zorlayıcı ve durumu kötüleştiren olmasıyla kendini gösterir.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1921'de Vahşet Eylemlerini Araştırma Komisyonu ile Anadolu'da yaptığı tefişte edindiği gözlemlerle 20 kadar hikâye ve pek çok deneme yazısı kaleme almıştır. Söz konusu gözlemler sonucu ortaya çıkan eserlerden biri de *Yaban*'dır (Akı, 2001, s. 105). I. Dünya Savaşı gazisi Ahmet Celâl'in savaş dönüşü Eskişehir-Porsuk civarında yerleştiği köyde, savaşın Ahmet Celâl ve köylüdeki kaotik yansımaları ortaya konur. *Yaban*'da "[...] İstanbul'un en muhteşem konaklarından birinde doğup ve parıltılı hülya iklimlerine doğru kanat açıp uçtuktan

sonra, kanatları[ndan] biri kırılmış olarak” (Karaosmanoğlu, 1983, s. 85) düştüğü köyde Ahmet Celâl’in kendisine, vatanına, köylü ve aydına dair fikirleri bulunur. Söz konusu fikirler, pek çok araştırmanın da konusu olduğu gibi genellikle aydın ve köylü arasındaki uçurum ve bunun nedenleri üzerinedir. Türk aydını ve köylüsü arasındaki uçurum üzerine *Yaban*’ı ele alan Fethi Naci için ülkeyi kurtarmak isteyen ve bu nedenle Batılılaşan bürokratların halkı kapitalizmin kucağına atarak sömürüye açık hâle getirmelerine, bunun sonucu artan yoksullukla birlikte toplum ve aydının arasının açılmasına değinir (Naci, 2007, s. 68). Bu nedenle de felaketler dahi toplum ve aydını birleştiremez. Söz konusu ayrılığın nedeni toplumda mı, yoksa aydında mıdır? Romana göre toplumu temsil eden köylü, ruhunun dibinde ne olduğu asla bilinemeyen “durgun ve derin bir su”dur, “cahil”dir (Karaosmanoğlu, 1983, s. 226) ve ancak bunun nedeni ise Türk aydınıdır. Yine de Yakup Kadir Karaosmanoğlu, Berna Moran’ın belirttiği üzere, köylüyü tek yönlü gösterdiğine ve köylü aleyhtarlığı yaptığına dair suçlamalara karşılık romandan önce yazdığı “Barbarların Yaktığı Köyler Ahalisine” adlı yazısıyla kendisini savunmak zorunda kalır (2001, s. 215). Türk aydınına temsil eden Ahmet Celâl ise aydın ve sığındığı köyde bir yabancı, daha da ötesi bir “yaban”dır. Kırdan dolaşırken ayağına takılan bir konserve kutusunun Amerika’dan gelmiş olduğunu sezmesiyle tenekeye yakınlık duyan Ahmet Celâl, bir paşa oğlu olarak hem sosyal sınıfı farklı hem de Batılıdır. Ahmet Celâl’in gözünde Anadolu, oldukça karanlık bir tabloya sahiptir: “Düşmana akıl öğreten müftülerin, düşmana yol gösteren köy ağalarının, her gelen gasıpla bir olup komşusunun malını talan eden kasaba eşrafının, asker kaçağını koynunda saklayan zinacı kadının, frengiden burnu çökmüş sahte sofuların, cami avlusunda oğlan kovalayan softaların türediği yer burasıdır (Karaosmanoğlu, 1983, s. 129-130).” Anadolu’ya ilişkin bakışın bu denli karamsar oluşu halkın Batılı aydından ziyade, medreseli aydına yakın duruşuna bağlanabilir (Balcı, 2002, s. 69), ancak köye geliş sebebi olan gaziliği, kendisini “vatan delisi, millet divanesi (1983, s. 130)” olarak tanımlaması, “bütün varlığı[yla] cephede (1983, s. 115)” yaşadığı ifadesi Batılı ya da aydın olup olmamak durumu dışında başka bir durumun varlığını sorguladır. Ahmet Celâl ile köylüler arasındaki gerilim, sadece kültür farkının yarattığı bir gerilim midir sorusu bu noktada gündeme getirilebilir. Berna Moran’ın değinisiyle, Ahmet Celâl ile köylü arasında savaşın köye giderek yaklaşmasıyla koşut giden bir çatışma söz konusudur. Ahmet Celâl ile köylünün iki ayrı kefeye konmasına sebep olan ve çatışma yaratan husus, her iki tarafın Kurtuluş Savaşı karşısında takındıkları farklı tutumlardır

(Moran, 2001, s. 205). Ahmet Celâl kendisini “vatan delisi (1983, s. 130)” olarak tanımlarken köylü ise kendini “Biz Türk değiliz ki, beyim [...] Biz İslâmız, Elhamdülillah [...] (1983, s. 173)” şeklinde tanımlar. Karşımızda vatan ve millet adına kolundan olmuş, hayatı kökünden değişmiş bir adam varken diğer yanda kendi aidiyetini İslamiyet ile tanımlayan ve bu nedenle de Ahmet Celâl ile asla aynı nedenden ötürü canını tehlikeye atmayacak olan köylü bulunur. Esasında iki ayrı dünya görüşünü temsil eden tutumlar, toprağa bakış açısında da kendini gösterir. Bu noktada Osmanlı Devleti toprakları üzerinde yaşayan halkın devlet, toprak ve dinle bağlantılarını hatırlamak gerekir.

Osmanlı köylü için “sığır, koyun sürüsü” anlamına gelen “reaya” sözcüğünü kullanır (http-25). Ekonomiye ilişkin bakış açısının belirlediği sosyal tabakalar arasında yönetme ve yönetilme ilişkisi vardır. Yönetici konumundaki askerî tabaka vakıf, hazine ve tımdan gelir elde eder. Yönetilenler konumundaki reaya ise üreten ve vergi veren kesimdir (Tabakoğlu, 1999, s. 21). Reaya; kalemiye, ilmiye ve seyfiyenin meydana getirdiği askerî sınıf dışında kalan, şehirliden ziyade çiftçi-köylüyü ifade eder. İfade ettiğimiz kesim için toprak, ekilip biçilmesi için kendisine verilir (http-25). Toprak daima devletin malıdır ve köylerden oluşan bölgelere ayrılarak düzenlenmiştir. Mülkiyet hakkı yine devlette kalmak üzere toprak, sipahiye görevlerini yerine getirmek şartıyla verilir. Sipahi ise toprağı 50-150 dönüm arası büyüklüklerde köylüye kiralar (Küçükkalay, 1999, s. 54). Kiralanan toprağın büyüklüğüne göre “çift”, “nimçift”, “bennâk”, “bive”, “mücerred” gibi sınıflamalar, sosyal sınıfları oluşturan kriterlerin de ana belirleyicisidir. Osmanlı yönetimi için halk, toprakla irtibatlı olarak, yapıp etmelerine göre kategorize edilmiştir. Köylünün herkesi ilgilendiren, ortak sorumluluk alanları vergi vermek ve adlî meselelere katılım göstermektir (Emecen, 1999, s. 95-96). Vergi vermekten muaf olmak istiyorsa köprü ve yolları tamir, derbend bekleme gibi işleri yapması gerekir (http-25). Toprağını ekmemesi gibi bir durum ise söz konusu değildir. Eğer ki kendisine verilmiş toprağı üç yıl üst üste ekmezse “çiftbozan” adı verilen vergiyi ödemek zorundadır (Kurt, 1999, s. 63).

Üretim ilişkilerinin sosyal tabakalaşmayı etkilediği Osmanlı topraklarında, devletin ömrü boyunca geçen sürede dört farklı dine mensup yirmi farklı etnik grup yaşamıştır. Bu gruplar arasındaki denge ve birlikte yaşamayı sağlayan, İslam hukukunun getirdiği ümmet anlayışı olmuştur (Küçük, 1999, s. 100). İslam hukuku anlayışına göre halk Müslüman ve gayrimüslim olarak ikiye ayrılır. İslamın kabul ettiği

dört dinden birine mensup, diğerk bir değişle ehl-i kitap olanlar, *zimmi* olarak adlandırılmışlar ve devletin güvencesiyle koruma altına alınmışlardır (Ercan Y., 1999, s. 198). Millet değil, cemaat olarak nitelendirilen söz konusu farklı din ve ırka sahip grupların kendi örf, gelenek ve göreneklerine göre düzen kurma imkânları da olmuştur (Küçük, 1999, s. 210). Bu manada kişilerin devlete hukuki anlamda İslamiyet yoluyla bağlandığını söylemek mümkündür. Bu noktada Ahmet Celâl'in "Biz İslâmız, Elhamdülillah (Karaosmanoğlu, 1983, s. 173)" sözleri de anlam bulur. Osmanlı tebaası devlete, mensup olduğu din aracılığıyla bağlıdır. Kişinin sorumlulukları, hak ve ödevlerinin yanı sıra nasıl yargılanacağı bağlı olduğu dinin öngördüğü hukuki çerçeveye göre belirlenir. Söz konusu tebaa ve devlet arasında kurulan ilişkide toprak unsurunun devlet açısından karşılığı, toprağın ekilip biçilmesine verilen önemdedir sadece. Tebaanın ise devletle olan sadakat ilişkisinde toprak unsuru yer almaz. Aksine, Feroz Ahmad'ın ifade ettiğı üzere, bu konuda yıllarca ezilmiş, sömürölmüş, eşraf tarafından zulme uğramıştır. Eşrafın söz konusu gücü elde etme biçimi ve baskı yöntemleri devlet organları eliyle olduğundan köylü, uğradığı zulümden devleti suçlu tutmuştur (1994, s. 111). 1908 Devrimi'nin bir yıl sonrasında gazeteci Ahmet Şerif'in Anadolu gezisinde köylüden duyduğu sözler devletin toprak aracılığıyla, halkıyla kurduğu iletişimin ne derece ve kalitede olduğunu gözler önüne serer:

"Çeşitli kişiler belirli bir toprak parçasının tapusunu elde tutuyorlar ve bağlı olduğumuz toprağın bize ait olup olmadığını bilmiyoruz. Bu yüzden her gün çatışmalar oluyor ve zaman zaman insanlar ölüyor. Devlet dairesine ve mahkemeye gidiyoruz, ancak derdimizi anlatamıyoruz. İlgilendikleri tek şey vergi toplamak... Yıl boyunca çalışıyor ve her yıl vergimizi ödüyoruz; vergiyi zorla toplamamaları için çanak çömleğimizi ve yatağımızı bile satıyoruz (1994, s. 65)".

Yaban'da düşmanın köye yaklaşıyor olmasına rağmen köylünün telaşsız duruşu, Mustafa Kemal Atatürk'ün yurt gezisi esnasında karşılaştığı tanıdık bir sahnedir. Yunan işgaline karşı koymayan köylüye Atatürk'ün sebep sorması üzerine aldığı cevap, Yunan'ın kendi tarlasını işgal etmediğı sürece bekleyeceği yönünde olur (1994, s. 111). Bu bağlamda belli ki Ahmet Celâl (asker sınıf) ve köylü esasında aynı cephede, aynı amaç uğruna savaşmamaktadırlar ve ancak işgal edilen toprakların kurtarılması için Ahmet Celâl'in bağlı olduğu *vatan*, *millet* ve *Türklük* kavramları üzerine inşa edilmiş bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Kurtuluş Savaşı'nda Kemalistler, kendi çıkarlarını korumak isteyen yerel ve güçlü cemaatler karşısında köylü ve işçiden destek almak

istemiştir (1994, s. 109). Ahmet Celâl'in köylünün yanındaki yabancılığı da söz konusu destek arayışının köylüde yankılanan aksinin alegorisidir âdeta.

Vatan ve millet kavramlarının esası, devlet yapısını bir araya getiren toprak/ülke ve insan unsurlarına dayanır. Devlet yapısı insan ve ülke olmadan var oluşunu gerçekleştiremez. Göze'nin dile getirdiği üzere bir devletin insan unsurunun bir salgın ya da savaş sonucu ortadan kalkması muhtemeldir ancak birkaç kişinin dahi hayatta kalması bu unsurun temsili için yeterlidir. Ülke unsuru ise başka bir devlet tarafından işgal edilmiş olsa da fiziken ortadan kalkması, deprem ya da sel gibi bir durumla toprak tamamen ortadan kalkmıyorsa, mümkün değildir. Ancak devletlerin yok oluşu genelde insan ya da ülke unsurunun yokluğundan değil, üçüncü unsur olan egemenliğin kaybı nedeniyle gerçekleşir. Geçmişte devletlerin sınırlı bir alanda olmak üzere egemenlik haklarını başka devletlere devrettikleri görülmüşse de devletlerin egemenlik haklarından ancak zor yoluyla vazgeçtikleri, diğer bir değişle ancak savaşla egemenlik haklarını kaybederek yıkıldıklarını görmek mümkündür. Ele alınan dönem olan Millî Mücadele döneminde de egemenliğin sona ermesi ve ülkenin işgali söz konusudur. Bu dönemde, güçlü zamanlarında ülke (toprak) devletin malıyken büyük ölçeklerde ve hızlıca kaybedilen topraklara, Nalçaoğlu'nun belirttiği üzere, ancak kaybedildikten sonra vatan gözüyle bakılmaya başlandığı önemli bir husustur (2008, s. 300). Bu noktada, elde kalan toprakların vatan kavramıyla kutsallaştığını ve elden çıkmadan parçalanmaz bir bütün hâlinde kalması gerekliliğinin önemini Ahmet Celâl'in şu sözlerinde görürüz: "Bir Türk için İzmir ne ise Sivas da odur. Diyarbakır ne ise Samsun da odur. İzmir zaptolundu mu, bütün Anadolu'nun ilmiği düşmanın elinde demektir. Orası kurtulmayınca burası kurtulmaz (1983, s. 172)". 18. yüzyıl sonunda ortaya çıkan millîyetçilik akımı da göz önünde bulundurulduğunda devletin unsurlarından biri olan insanın bir tebaa değil, bir millet hâline döneceği öngörülebilir. Nitekim Ahmet Celâl'in yukarıda alıntılanan cümlesinde toprağın birliğini ve bütünlüğünü önemseyen unsurun Türk olarak adlandırılması önemlidir. Millet olma düşüncesinin tamamlayıcı ve olmazsa olmaz unsuru ise belli bir toprak parçasına sahip olmaktır (Nalçaoğlu, 2008, s. 295). Bu anlamda millet ve vatanlaşarak kutsallaşan toprak unsurları vazgeçilmez iki unsur olarak birbirlerini yaratırlar.

Yaban romanında toprağın işgaliyle somutlanan bir gerçeklik vardır. Yaşadıkları topraklar işgal edilirken ve düşman adım adım yaklaşırken artık sahip olunan tarlalar, evler, hayvanlar ve hatta köylünün kendi canı güvence altında değildir; köylü kendi yok

oluşuyla karşı karşıyadır ve ancak, tüm bunlara rağmen köylünün hiçbir telaş göstermemesinde, onu harekete geçirecek olan şeyin ne olduğu sorusu sorulabilir. Ernest Renan, modern anlamda ulusların “bir dizi olgunun doğurduğu tarihsel bir sonuç (Renan, 2016, s. 38)” olarak ortaya çıktığını ifade eder. Renan din, ırk ya da coğrafi koşulların ulus bilincinin uyanışı için yeterli olmadığını; ulusun oluşumunda maddi unsurların değil, insan ruhunun bir etken olduğunu belirtir. Uluslarda ortak bir geçmişin olması gerektiği gibi şimdiye ait birlikte yaşama istek ve arzusunun varlığını şart koşar. Bu istek ve arzu aynı zamanda fedakârlık ve gayret de ister (Renan, 2016, s. 50). Oysa *Yaban*’da Ahmet Celal bu gayret ve fedakârlığı kolunu vererek göstermiş olmasına karşın köylülerden aynı derecede beraber yaşama isteği ve bu isteği eyleme dökme gayretini göremez. Ahmet Celâl’i harekete geçiren sahip olunan toprağın işgali sorunu, köylüde hiçbir yankı uyandırmamış; yaşanan ortak felaket, Ahmet Celâl ve köylüyü aynı gayede buluşturamamıştır. Konuya paralel şekilde, Halide Edip Adıvar’ın *Vurun Kahpeye* adlı romanında da başkişi ve köylüler arasında benzer bir gerilim söz konusudur.

Türk edebiyatının önemli isimlerinden Halide Edip Adıvar, kaleme aldığı özellikle *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye* romanlarıyla Milli Mücadele dönemi romanlarına katkı sunmakla birlikte kendi yazarlık kariyerinde de bir kırılmayla toplumsala döner (Uygun Aytemiz, 2015, s. 168). Ahmet Celâl, vatan ve milleti kurtarmak uğruna kendini feda ederek askerlik görevine katılmış ve bu görev esnasında kolunu kaybetmiştir. *Vurun Kahpeye*’nin Aliye’si de benzer bir görev sorumluluğu ile “Anadolu’da çalışınız (2007, s. 20)” telkinini hayatının amacı olarak belirler ve herkes bunu moda olarak görürken Aliye, Darülmuallimat’ı bitirir bitirmez taşra hizmetinden kaçan muallimleri hor görerek gönderildiği kasabaya gitmek üzere yanında bir sandıkla İstanbul’dan trene biner. *Yaban*’da köye yaklaşan düşman ile gün yüzüne çıkan Ahmet Celâl ve köylü ayrılığı, Aliye’nin de bulunduğu kasabaya düşmanın yaklaşmasıyla benzer bir kadere doğru evrilir. Ancak Aliye ve köylüler arasındaki ilişki çok daha hareketli, etki alan ve tepki veren bir biçimde kendini gösterir. Ahmet Celâl bir *yaban* olarak köylünün hayatından dışlanırken Aliye ise *kahpe* olarak damgalanacak, köylünün hışmına uğrayarak canından olacaktır.

Ahmet Celâl, gittiği köyü bir sığınak gibi görür. Bu nedenle de kendisi gibi olan insanları arar. Aynı davaya baş koymak, anlaşılacak ister. Ancak köylüdeki toprağa ilişkin bakış açısı, devlet ile ilişkisini toprak ve hayat üzerine yapılandırmaması Ahmet

Celâl ile olaylara aynı açıdan bakamamasına neden olur. Aliye ise anlaşılacak ya da sığınmak için değil, aksine daha çok eyleme yönelik amaçlarla İstanbul'dan ayrılır. İcra ettiği öğretmenlik görevi Aliye için üstünde yaşadığı toprak ve söz konusu toprakta yaşayanlar için çalışmak, bir hizmettir. Aliye'yi güdüleyen “toprağınız toprağım, eviniz evim; burası için, bu diyarın çocukları için bir ana, bir ışık olacağım ve hiçbir şeyden korkmayacağım; vallahi ve billâhi! (2007, s. 34)” sözleri Aliye'nin varoluş ve eylem sahasının tamamını teşkil eder ve kendisini en özlü şekilde anlatır. Bu sözü başlangıçta bir şaka olarak söylese de Yunan taaruzu sırasında, söylediği bu sözlerin ne kadar ağır, fedakârlık gerektiren sözler olduğunu anlar:

“Demek bu kasaba için ‘toprağınız toprağım’ diye bazen gülererek tekrar ettiği lakırdıları, yüksek, manevî bir el kaydetmiş, şimdi ondan vaadini istiyordu. Demek “hiçbir şeyden korkmayacağım, vallahi billâhi”yi dudakları tekrar ederken, ruhunda ne kadar korkunç şeyler olduğunu takdir edememişti (2007, s. 154)”.

Köylüye de aynı sözlerle amaç ve niyetini açık eden, onlardan güven isteyen Aliye Tosun Bey'e gönlünü açarken yine benzer bir motif kullanır. Sarf ettiği “Bu toprak benim toprağım, bu kasaba benim kasabam, bunu sev, bunu muhafaza et [...] İstedğin zaman seninim, istediğin yolda yürürüm (2007, s. 60).” sözleri Aliye'nin canını olduğu gibi gönlünü de ne denli hiçe saydığına dair bir adanmışlığın işaretidir. Keza, halk tarafından katledilmeden evvel hâlâ “Toprağınız, toprağımdır... Sizin çocuklarınıza... ışık olacağım... Vallahi ve billâhi, korkmayacağım... (2007, s. 171)” diye sayıklar. Aliye, kasabayı zapteden Yunan komutanın yanında kalması bahane edilerek katledilir. Bu kanlı ve haksız katle izin veren kasabalı, *Yaban*'da aidiyetini din üzerinden tanımlayan köylülerle paralel şekilde “din ve millet namına (2007, s. 172)” ikna edilen kişiler olarak karşımıza çıkarlar. Ancak şu soru sorulabilir: Aliye vatani ve kendi milleti için hayatını feda ederken halkın da benzer bir sebeple Aliye'yi katletmesinin ana sebebi nedir? Bu noktada Gökhan Tunç'un Millî Mücadele'yi ele alan romanlarda aşkın iki cins arasındaki duyguyu değil, vatana duyulan aşkı işaret ederek simgeselleştigiğine dair ifadesini hatırlamak gerekir. Kadının ve erkeğin duyduğu aşk, Millî Mücadele dönemi romanlarında vatana yönelir. Ancak özellikle erkeğin vatana duyduğu aşk, kadın bedeni üzerinden ifadesini bulur, Anadolu ve kadın özdeşleştirilerek birbirinin yerine ikame edilir. Kadın bedeni artık *harîm-i ismet* (2011, s. 179). Kadının namusu, vatanın namusudur. Bu nedenle Damyanos'un yanına götürülen Aliye, kendi bedenine Damyanos'un dokunmasına izin verirse kendi namusuna halel getireceği gibi kasabalının da, vatanın da namusunu koruyamamış olacaktır.

Kendi toprağı uğruna canından olan Aliye için Tosun Bey'den önce memleketi gelir. Gökhan Tunç'un belirttiğı üzere sevgili ve vatan kavramları arasında kurulan sevmek, sahip olunmak istenmek, bağıllık duyulmak, korunmaya muhtaç olmak, vazgeçilmez olmak, uğruna can verilmek ve namusuna el uzatılabilinir olmak koşutluklarının (2011, s. 178-179) tamamı Aliye'nin hem hem Damyanos'a hem de Tosun Bey'e karşı davranışlarında kendini açık eder. Aliye aşk duygusunu vatana yöneltir ve bunu namus kavramıyla perçinler. Binbaşı Damyanos'un yanına götürülen Aliye'nin "Sizi hiç sevmeme ihtimal yok. Kumandan; hiçbir şey mukâbilinde, hatta babamın, nişanlının ve memleketimin selameti mukâbilinde bile sizi sevemem! (2007, s. 121)" sözleri ırz ve namus konusunun memleket karşısında güçlü bir karşılaştırma nesnesine dönüştüğüne işaret eder. Nişanlısı Tosun Bey'e tavrı da söz konusu durumu doğrular niteliktedir: Aliye Tosun Bey'in nişanlısı olmayı toprağının ve kasabasının korunması şartıyla kabul eder. Aliye'nin "[b]u toprak benim toprağım, bu kasaba benim kasabam, bunu sev, bunu muhafaza et [...]. İstedığın zaman seninim, istediğin yolda yürürüm (2007, s. 60)." sözleri vatan aşkına ve namus arasındaki paralelliğı açıkça gösterir. Fiziksel aşkın yerini vatan aşkı alır. Aliye fedakârlığının karşılığını "ılık ve yumuşak toprakların aziz şehide[si] (2007, s. 180)" mertebesine yükselir. Keza uğruna can verdiği topraklar, sıradan topraklar değildir. Bu noktada, Taştan'ın Osmanlı'da millîyetçi söylemin gelişimine ilişkin olarak vatan ve millet için can vermek gibi fedakârlıkların işlevsel değerde olduğu tespitini hatırlamak önemlidir. Toplumsal birlik ve seferberliği sağlayan söz konusu fedakârlık, dinî bir söylem olan şehitlik ve gazilik makamlarıyla da birleşerek kişiyi kişisel istek ve arzulardan arınmış, ortak bir ülküye yöneltir. Bu ülkü kişisel ihtiraslardan arınmış şekilde, vatan ve millet uğruna savaşıarak gazilik ya da şehitlik makamının kazanıldığı kutsal bir amacı kapsar (Taştan, 2017, s. 50-51). Bu bağlamda Aliye'nin sözleri de millîyetçiliğın oluşum ve kapsamı çerçevesinde anlam bulur. Aliye'nin ardından Tosun Bey, memleket mücadelesine daha içten katılabilmek için güç toplamak üzere kasabadan ayrılır ve yaşamına bir amaç veren yine Aliye'nin "Toprağınız, toprağımdır... Sizin çocuklarınıza... ılık olacağım... Vallahi ve billâhi, korkmayacağım... (2007, s. 181)" sözleri olur. Aşk ile vatanın birleşmesi durumu Tosun Bey'de de kendini gösterir.

Millet ve devletle kurulan ilişkide toprak unsurunun insan algılayışındaki eksikliğinin düşman işgaline direnme-direnmemeye konusuna etki ettiğini, söz konusu eksikliğın halk arasında ortaya çıkan duruş farklılığının temelini oluşturduğunu ve tüm

bunların yanı sıra Türk romanında toprak işgali ve toprağı savunma zorunluluğunun insanlarda millî bilincin uyanışına aracı olduğunu da gözlemlemek mümkündür. Söz konusu durum Halide Edip Adivar'ın Sakarya Ordusu'na ithaf ettiği, isim babası Yakup Kadri Karaosmanoğlu olan ve 1922'de *İkdam Gazetesi*'nde yayımlanan, 1923'te kitap olarak basılan *Ateşten Gömlek*'te de gözlemlenebilir. Türk milletinin var olma savaşını konu edinen romanda Ayşe, Peyami ve İhsan üçgeni temelinde İzmir ve İstanbul'un işgali sonrasındaki tepkiler ile Anadolu harekâtı aktarılır. Türkmen'in belirttiğı üzere romanın adı da bizzat göstergesel olarak milliyetçilik ve kurtuluş mücadelesine işaret eder (Türkmen, 2017, s. 185).

Yaban ile tezat oluşturacak şekilde, *Ateşten Gömlek*'te işgal, İzmir'in işgali, halkta bir galeyen meydana getirir. Sultanahmet ve Fatih mitingi yapılır. Sultanahmet mitingine gelen halk, *Yaban*'da ve *Vurun Kahpeye*'de karşımıza çıkan suskun, ilgisiz ya da sadece kendi çıkarına karşı ilgili ve atik halkın tersine her yaş ve sosyal tabakadan insanın ortak ruhsal taşma ve bunalmayla bir araya gelişine şahit olunur:

“Birçok ihtiyar kadın, birçok ihtiyar erkek gördüm. İstanbul'un abus, sâmit ve görünmez ihtiyarları. Arkalarında hangi zamana ait olduğu bilinmeyen garip setreler, redingotlar içinden hafif, buruşuk boyunları yükseliyor, gözlükleri altından yaşlar beyaz sakallarına alenen akarak ağıyorlar. İpekli bol çarşafı içinde buruşuk yanaklarına yaşlar akarak nineler geliyor. Sarılı kırmızılı basma entarisinin yeni çarşafından fırlamış, yemenilerinin oyaları görünen küme küme, gözleri kırmızı, yüzleri Fransız İhtilâli'nde Versailles'ahücum eden kadınlar alayının tablosu gibi o kadar çok kadın var ki... Hiçbiri ne önünü ne arkasını görüyordu. Hamal ile genç münevverin, Karagömrüklü işçi, İstanbullu kadınla yüksek ökçeli süslü kadının, omuz omuza, yüz yüze geldiğı bir gündü. [...] Sultanahmed bahçesinin parmaklıklarına dayanmış [bir ihtiyar] dişsiz ağzı açık, fersiz gözlerinden, sürülmüş tarla gibi buruşan yanaklarına akan gözyaşlarıyla beraber bağıra bağıra ağıyordu. Ayasofya menfezinden giren herkes uçan Osmanlı bayraklarını siyah görünce dudaklarından bir feryat, kısılmış bir hıçkırık fırlıyordu. Gözleri sürmeli olduğunu en boyalı genç kadınlar bile unutmuş, bütün boyları yanaklarından yaşlarla akıyordu (2007, s. 41-42)”.

Mitingin yapıldığı kürsüyü hilal şeklinde çeviren gazilerin varlığı, toprağın savunulması adına canını feda eden kişiler olarak inceleme konusu olan toprak ve toprağın kutsallaşması hususunda önemlidirler. Keza bu anda yazarın gazilere ilişkin söylemi de can alıcı bir nokta oluşturur: “Kürsünün önünde, malûl askerler bir hilâl çevirmişler, bu topraklar üstünde ne zaman yas, ne zaman bayram olsa mihrabında bu topraklar için parçalanmış vücutların toplanmasının en tabî bir şey olduğunu bütün

İstanbulla beraber onlar da anlamışlardı (2007, s. 42)”. Kürsü etrafına toplanan gaziler, *Yaban*’daki Ahmet Celal’in taşıdığı ülkünün aynısını yüreklerinde taşırlar.

Kürsünün etrafını çevreleyen gazilerin de çevresini saran halktır. Toprağa canını feda ederek onu kutsallaştıran gazilerin ülküsü etrafında toplanan halk da âdeta millet olma bilinciyle aynı korku, endişe ve cesaretle bir araya gelmiştir. Ele alınan diğer romanlarda karşımıza çıkan halk ya da köylünün aksine bu romandaki köylünün bakışlarında, örneğin padişaha karşı “en mukaddes yerinden vurulmuş, en aziz itikadını kaybetmiş bir ruhun sessiz, isyansız ıstırapı (2007, s. 110)” vardır. Ordu, asker emeklisi Ahmet Celâl’in bu yolu bulamamış olmasına karşın, “[ş]imdiye kadar zeytin yağı ve su gibi duran halk (2007, s. 121)” ile kaynaşma gaye ve umudu içindedir. Bu umut ile savaş sonrası Anadolu baştan başa “mamura mesut (2007, s. 121)” edilecektir de.

Ordunun yanı sıra köy ve kasabalarda ordu yetişene kadar örgütlenen, düşmana karşı koyanlar yerel halk ve kendi arasında örgütlenen çeteler de toprak savunmasına dâhildirler. Yazarın ifadesiyle Köroğlu’nun yanında yetişmiş gibi duran İstanbul’un tüysüz delikanlılarının Anadolu’da yüklendikleri ve başardıkları görevler (2007, s. 106) göz önünde bulundurulduğunda yazarın “Toprağını, taşını müdafaa için dağdan kopan bu evlâtlarını Anadolu bizden çok seviyor. Bütün türküsü, bütün masalları onların etrafındadır (2007, s. 108).” ifadesini dile getirmesi, toprak için fedakârlığın önemli olduğu kadar karşılık bulan da bir değerde olduğunu bize gösterir. Keza Halide Edip Adıvar da ön sözde bir Anadolu romanı yazacağını ifade eder (2007, s. 108). Söz konusu hikâyeye, uğruna kan akıtmanın, can vererek birer nefere dönüşmenin kaçınılmaz olduğu, “mezarlıklarında ne kadar sevgilinin (2007, s. 92)” bırakıldığı toprakların hikâyesidir aynı zamanda.

Ateşten Gömlek’te bir kurtuluş ve varoluş hikâyesi içinde Anadolu toprağı vatan, memleket adını alır. Halk, Anadolu’nun dört bir yanındaki farklılığa rağmen bir ormana benzetilir. Bu noktada doğaya ait bir unsurun, ağaç unsurunun kullanılması, dikkate değerdir:

“Bizim İzmirli bambaşkadır. Bunlar Orta ve Şarkî Anadolu. Nasıl bizimkiler esmer yüzleriyle ekserî mavi gözleriyle çevik, çâlâk vücutlarıyla rüzgârla sallanan ince çamlara, uzun servilere benzerler. İstanbulla daha beyaz, daha başka bir ruh meşesi, daha zarif ve mütekâmil bir insan örneği. Bütün bu ezeli meşelerin rasanetini, çamların, servilerin zarafetini ve salıntısını birleştirdikten sonra hepsinden müteşekkil, hepsinden daha mütekâmil bir ağaç ismi bulsam onu İstanbul’ya vereceğim. Anadolu kadar rasın, İzmir kadar çâlâk; fakat bunların ortasında bir de kendi güzel İstanbul’undan, bin bir türlü Türk

ruhunun rüyası olan beyaz İstanbul’undan, güzelliği ve çirkinliği ile gelen harikulâde bir mahlûk (2007, s. 148-149)”.

Çamlara, servilere benzetilen halka mukabil ordu ise meşe ağacıdır. Farklı ağaçların bir araya geldiği bir orman gibi tahayyül edilen ordu ve halk, dünyanın mütemadiyen biçtiği ve ama tohumlarından zenginleşerek büyüyen bir ormandır (2007, s. 149). Bu ormanın can bulduğu mekân, kendi toprağı olan Anadolu’dur. Anadolu toprağı, doğanın bir diğer unsuru olan ağaç ile sembolik bir ilişki içindedir. Bu noktada, yaşanılan çevrenin doğa unsurlarıyla birlikte ele alınarak yurtlaştırılması, kendine ait kılınması hususuna değinmek yerinde olacaktır. Mehmet Aça’nın ifade ettiği üzere geleneksel Türk toplumlarında toprağın yurt olarak benimsenmesi, yaşanılan bölgenin ağaç, dağ, akarsu gibi doğa unsurlarının kutsallaştırılması aracılığıyla gerçekleşir. Böylelikle yaşanan mekân güvenli bir alana dönüşür (2018, s. 110-111). Bu bağlamda kutsallaşan doğa unsurlarından biri de meşe ağacıdır. Diğer özelliklerinin yanı sıra, ordu ile benzeyen özelliği meşenin ormanın hükümdarı kabul edilerek meşeye güç, kudret, kahramanlık, koruyuculuk gibi özellikler addedilmesi ya da savaşlarda kahramanlık gösteren kişilerin kutsal mekânı olarak görülmesidir. Örneğin Hançerli Dede rivayetinde köyünü tek başına savunan Ali Dede, öldüğü zaman kendisini meşelerle kaplı tepeye gömmelerini ister. Önemli sembolik özelliklere sahip olan guguk kuşu da sadece meşe ağacına konar. Çuvaşlarda meşe ağacı babaya benzetilir. Erkeklerin meşe gibi sağlıklı, güçlü ve koruyucu olması beklenir. Anadolu’nun bazı yerlerinde meşe ağaçları, yanında mezar olmamasına rağmen yatır olarak kabul edilir (Ergun, 2004, s. 235-236). Bu bağlamda *Ateşten Gömlek*’te Mehmet Çavuş tasvir edilirken kullanılan “Anadolu’da ender görünen çevik bir vücudu var, fakat gövde yine meşe ağaçları gibi sağlam ve kalın.” ifadesi toprağın koruyucusu asker ve ormanın koruyucusu meşe benzetmeliklerinde anlam bulur. Böylelikle toprak ve doğa, insan hayatında hem alegorik hem de yaşam bulduğu, geleceğini kurduğu yurt olarak merkezi bir rol alır.

Ele alınan dönem olan Millî Mücadele Dönemi’nde *Ateşten Gömlek*’te dile getirilen “[n]e zaman bu kadar mebzul akan genç kanı ve gözyaşına mukabil bir avuç toprağımız bize kalacak?” sorusu ele alınan romanlardaki kişilerin hayatlarının ve yapıp etmelerinin merkezine oturan ve mutlak surette cevaplanması gereken bir sorudur. Her üç romanda da toprağı bir yurt olarak koruma ve tekrar güvenli hâle getirme çabası ve güvensiz bir toprakta insanın başına neler gelebileceği aktarılırken söz konusu soruya

romanlar kapsamında verilebilecek yanıtlar fedakârlık ve canını ortaya koyma kavramları etrafında toplanır.



2.4. TOPRAĞA SAHİP OLMAK/ OL(A)MAMAK ARASINDA AĞA VE KÖYLÜ

Toprağa atfedilen değerin kimi dönemlerde insanın canına mal olmasının ve milletlerin kendi tarihlerinin yazılmasına da vesile olmasının yanı sıra devlet içinde hangi sosyal tabakanın toprağa sahip olduğu ekonomik, toplumsal ve siyasal açıdan getirisi olan önemli bir durum olarak ortaya çıkar. Toprağa sahip olan millet, ülke kurma kudretine ererken toprağa sahip olan sosyal tabakanın diğer sosyal tabakalar karşısında ekonomik açıdan avantajlı konuma geldikleri ve hatta yükselişlerini siyaseten de güçlenerek taçlandırıdıkları görülür. Söz konusu duruma örnek olarak ele alınan Yaşar Kemal'in *İnce Memed* (1955 - 1987), Reşat Enis Aygen'in *Toprak Kokusu* (1944) ve Halil Alıcı'nın *Vahit Ağa'nın Atı Ölmez* (2006) adlı romanlarda toprağa ve güce sahip olanlar karşısında topraksız köylünün düştüğü durumlar, toprak sahibi olarak ağaların köylüye bakış açıları ve davranışları, köylü ve ağa arasındaki ilişki bağlamında doğrudan gözlemlenebilir.

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde toprak, devlete aittir. Mülkiyeti devlete ait olan toprağı köylü ancak ekip biçerek kullanma hakkına sahiptir ve köylü, topraktan faydalanma karşılığında vergi ödemek zorundadır. Vergi konusunda muhatabı sipahidir. Hizmeti karşılığı hak olarak devletten kazandığı toprağı köylüye kiralayan sipahi, devlet görevlisi sıfatıyla köylüden vergi toplama hakkına sahiptir (Doğan, 1977, s. 84). Tanzimat'ın ilanı sonrasında devlete ait olan mirî toprakların mülk arazi anlayışına yaklaştığı ve hatta 1858 Arazi Kanunnamesi ile mülk arazi kavramının somutlaşarak fert nezdinde topraktan tasarrufun önünün açıldığı görülür. 1926'da çıkan Medeni Kanun ile devlet, toprağa sahip olma hususundan kendini tamamen geri çekmiştir (http-26).

Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarılan meselelerden biri olarak topraktan tasarruf yöntem ve biçimi, Osmanlı'nın ardından kurulan yeni devlette de can alıcı bir konumda olmuştur. Köyde toprağa sahip olamayan köylü, başkasının tarlasında ırgatlığa mahkûm bir hâlde sömürüye açık hâle gelirken toprak sahipleri birer ağa olarak hem köylü üzerinde hem de siyaseten mecliste söz hakkına sahip olmuşlardır. Oysa köy ve köyde bağımsız olarak, kimsenin güdümüne ve yardımına muhtaç olmadan geçimi sağlamanın yolu toprak sahibi olmaktır. 1924 Köy Kanunu'na göre "köy; cami, mektep, otlak, yaylak, baltalık gibi orta malları bulunan ve toplu veya dağınık evlerde oturan insanların bağ ve bahçe ve tarlalarıyla birlikte teşkil ettikleri, nüfusu iki binden az olan yerleşim birimi (http-27)" olarak tanımlanır. Ancak Behice Boran'ın ifade ettiği

üzere köyleri sadece nüfusunun miktarına göre tanımlamak yeterli değildir. Köyün diğer yerleşim birimlerine nazaran işlevsel kimi farklılıkları mevcuttur. Köyün temel geçim kaynağı tarımsal üretimdir (Boran, 1992, s. 19), diğer bir deyişle ekonomisi tarıma dayalıdır. Tanımlardan anlaşılacağı üzere “köy deyince ilk akla gelen şey ‘toprak’ ve bu toprakta gerçekleştirilen tarımsal faaliyettir (Tezcan, 1970, s. 155)”. Bu bağlamda köy yaşantısı için toprakla uğraşmak hayatın ve geçimin merkezinde yer alır. Ailenin elinde ekip biçebileceği bir toprağın olması, o ailenin var oluşunu da gerçekleştiren önemli bir araçtır. Öte yandan, Türkiye Cumhuriyeti kurulmadan evvel de toprak sahipliği konusu önemli bir zenginleşme aracıdır. Tezel’in verdiği bilgilere göre 16. yüzyılda kıdemli devlet görevlilerinin sahip oldukları hasların değeri 7.000 – 10.000 duka altını bulurken köylü ise giderek mülksüzleşmiştir (1982, s. 50). Öte yandan yaşanan ekonomik kriz nedeniyle çıkan isyanlarda köyler yakılıp yağmalanırken köylünün aynı zamanda paşa ve valiler aracılığıyla ne şekilde sömürüldüğü, söz konusu kişilerin elde ettikleri servetten tahmin edilebilir. Örneğin 17. yüzyılda müsadere ile el koyulan malların toplam değeri yaklaşık 20 milyon duka altındır (1982, s. 55). Çeşitli sebeplerle giderek fakirleşen köylünün siyasal güç ve toplumsal değerini sadece ağaya karşı değil; ağadan yana, ağa kadar güçlü diğer güç odaklarına karşı da koruması gerekir. Köylünün ağa ile ilişkisine geçilmeden önce söz konusu durum gözden geçirilebilir.

2.4.1. Toprak Sahipliğinde Bankacılar, Tefeciler, Muhtarlar ve Diğerlerinin Rolü

Cumhuriyetin ilk yıllarında köylünün nüfusa oranı %82’dir ve Kurtuluş Savaşı’nda çoğu yıkılmış olan köyler neredeyse yaşanmayacak hâle gelmiştir (Dik, 2016, s. 694). Esasında köylülük Anadolu’da Bizans’tan itibaren Osmanlı da dâhil olmak üzere keyif ve huzur veren bir varoluş biçimi olmamıştır. Zengin toprak sahiplerince ya da devlet tarafından daima ezilmiş ve ancak nefes alabilecek kadar yaşamlarına izin verilmiş olmalarının yanı sıra, küçük toprak sahibi köylülerin koruma altına alınması beklenirken devlet, kendi kazancını artırmak istediği dönemlerde köylüleri büyük toprak sahibi zenginlerin kollarına âdeta iteklemiştir. Devletin ezici gücü karşısında ise köylü, çoğu zaman zengin toprak sahiplerinin zulmünü yeğ görerek onlara sığınmıştır (Tezel, 1982, s. 26). Söz konusu can alıcı konu, *Toprak Kokusu*’nun da giriş bölümünde de yer alır. Bir ağaca benzetilen çiftçiye içten içe kemiren iki öldürücü haşere vardır: banka ve tefeci. (2002, s. 8).

Toprak Kokusu'nun ilk bölümünde ektiği buğdayları biçme vaktinin gelişiyle gerekli makineleri nasıl kiralayacağını düşünen Boyalısakal'ın toplu paraya ihtiyacı vardır. Şehre inip bankaya gider ama aslında bankadan kredi çekmek istememektedir. Köyde başkalarının da tecrübe ettiği üzere banka, köylünün tarlasına çok az kıymet biçmekte ve bu nedenle de az miktarda kredi vermekte, buna mukabil geri ödeme esnasında borca eklediği faiz de oldukça yüksek olmaktadır. Bu şekilde bankadan borç alıp ödeyemeyen bir köylüsü, faizci Hasan Ağa'dan borç almak zorunda kalmış, ona da borcunu ödeyemeyince tarlasını Hasan Ağa'ya kaptırmıştır. Bunları düşünen Boyalısakal bankada iki tüccarın konuşmasına kulak misafiri olur. Söz konusu konuşma, çiftçinin durumunu gözler önüne sermesi açısından dikkate değerdir: “Adana çiftçisi [...] dışarıdan görünüş ile heybetli bir ağaçtır; ama bir testere vuracak olursan görürsün ki, içini bin bir kurt yemiş, çürütmüştür. Yüzde otuz alan banka, faiz nisbetini yüzde elliye çıkaran tefeci, bu ağacın gövdesine musallat öldürücü birer haşeredir. (Enis, 2002, s. 8).” Elindeki toprağı ve bu nedenle maddi gücü de kısıtlı olan çiftçi için devletin sunduğu olanak bankalardır ve ancak bankaya gücü yetmeyen ya da borcunu ödeyemeyen köylü tefecinin eline düşmekte, en sonunda tefeciye tarlasını kaptırmaktadır. Boyalısakal'ın faizciye gitmeden evvel, çarşıda denk gelip borç istemeyi düşündüğü bir diğer kesim sarraflardır. Boyalısakal'ın “[a]ltın lira, gümüş mecdiye kuleleri yükselen süslü camekânları gerisinde tomar tomar para saymakla meşgul köşebaşı sarraflarının önünden geçtikçe içi burku[lur], halecanlara tutul[ur] (Enis, 2002, s. 9)” ama beş yıl önce bir sarraftan borç alıp borcunu ödeyene kadar akla karayı seçişi aklına gelir ve vazgeçer. Nihayetinde tefecilik yapan köy ağasından borç almaya karar verir. Bunu “ehven-i şer (Enis, 2002, s. 9)” olarak değerlendirir. Boyalısakal'ın bu kararı, köylünün maddi yetersizlik karşısında düştüğü konumun vahametini gösterir. Öte yandan ağanın geniş toprak sahibi olması dışında kanunen suç olan tefeciliğe soyunmuş bir karakterde olduğu da görülür. *Toprak Kokusu*'nda ağanın tefecilik üzerinden çevirdiği dolaplar yüzünden köylünün içine düştüğü sıkıntı aşağıdaki satırlarda açıklıkla görülür:

“[...] Civar köyler halkından bile Ağanın tefecilik ettiğini bilenler çoktu. Yarım Hacı; en sıkışık zamanda Hızır gibi köylünün yardımına koşuyor, parayı damla damla akıtıyor ve tarlada mahsul yığıldığı gün mültezimlik zamanından kalma alışkanlığıyla zavallının boğazına çöküveriyordu.

Aşar sırasında da Kötüköy'ün başına bu adam belaydı. O; köylünün sırtında, mandanın kanını emip iliğini kurutan kara bit gibiydi. Daha üründen çok evvel, Kötüköy'ün ve

civarın bütün tarlalarını dolaşır, o yıl elde edilecek ürünün vaziyetini tesbit ederdi. Mahsulün bol olduğu seneler; siyah cüppesini sırtına geçirir, beyaz sarığını bir iyice kellesine bastırır, kuşağının aracığına para çıkını yerleştirerek şehrin yolunu tutardı. Allem eder, kallem eder; maliye memurlarına rüşvet yedirir; ihalede, Kötüköy ve civarının mültezimliğini üzerine alırdı.

Bundan sonra, zavallı Kötüköy'ün, onun elinden çekmediği kalmazdı. Mevsiminde, harman yerine giderek buğday demetlerini mühürler, günlerce semtine uğramaz, ürün sahibini bıktırır usandırır. Nihayet adamcağız aşar kanununca ürününün yüzde 19 sekizini alması lazımgelen mültezime buğdasının yüzde on ikisini vermeği teklif eder, ürününü mühürden kurtarırdı. O ne eziyetli günlerdi! Zavallı çiftçi; uğraşması, didinmesi yetmezmiş gibi; araba koşar, mültezimin yüzde on iki hissesini, mültezimin anbarına kadar taşıyıp dökerdi. Mahsulünü mühürden kurtarırdı da ne olurdu ki! Bir köşebaşı sarrafına -çok defa gene Yarım Hacı Hasan Ağaya- aldığı paranın aşırı faizi olarak kaptırırdı (Enis, 2002, s. 19-20)".

Köylünün hayatını borç içinde geçirmesi ve hayatını borç üzerine kurgulamak zorunda kalması onun önceliklerini ve hayat karşısındaki değerini de belirler. Örneğin borcu olan köylünün kendi canından değerli olan şey, hayvanıdır: "Sabah karanlığında uyanan köylü; suratını yıkamadan öküz görünümü için ahırda soluğu alır. [...] Hayvan, köylünün canından yeğdir. Tek göz camıza maazallah bir hal olursa onun yerine bir başkasının gelmesi otuz kağıt liraya bakar. Sarı öküzün ölümü faizcinin önünde, boyun eğdirir (2002, s. 9)". Köylü, dara düşünce borç para alamamaktan korkarak ağanın sıtma saçan çeltik tarlasını kendi sağlığı pahasına kurutmak istemez (2002, s. 80). Dara düşünce faiz alacak kimse bulamamak, muhtarın hükûmet işlerini takipten vazgeçmesi, sıtma için muska yazılması, sıtma hapına ulaşamamak ve dalak kestirememek¹² gibi gerekçeler, bu isteksizliğin sebebi olarak sunulur. Köylü, ağa karşısında âdeti felce uğramış bir av hayvanı gibidir. Çeltik tarlasının kurutulmasına kimi köylüler kararlı olsa da ağa korkusunu yenen köylüleri durduran şey, batıl inançları olur. Bataklığın kenarında daha önce olmayan ve "[b]ana dokunmayın!" diye ses çıkaran mezar taşından ürküp kaçarlar. Ağanın bu oyunu, köylünün cahilliğinin ağanın ekonomik üstünlüğünün sürmesine yardımcı bir öge olarak işlevsellik gösterdiğini gözler önüne serer.

Köylünün toprak aracılığıyla karşısına dikilen en büyük güç ağadır ancak muhtarlık makamının da ağalık sistemine zaman zaman yardımcı bir unsur olarak varoluşunu gerçekleştirdiği görülür. TBMM'de 21 Şubat 1924 tarihli köy kanunu teklifi metninde kanun aracılığıyla köye verilen işleri görmek üzere görevlendirilen kişi *muhtardır* ve ama aynı zamanda muhtar ifadesi parantez içinde *köy ağası* olarak

¹² Dalak kestirmek: Sıtmadan büyümüş dalağı eski bir yöntemle tedavi ettirmek.

açıklanmıştır. Ancak daha sonra *köy ağası* ifadesinin çıkarılmış olması, söz konusu kavramın halkın zihninde yaşatılmak istenmediğinin ipucunu verir. Keza *Toprak Kokusu*’nda muhtar, Yarım Hacı’nın seçtiği bir kişi olarak karşımıza çıkar. Muhtarın tasvir edildiği paragraf, muhtarlık ve ağalık kavramlarının birbirlerini ne denli tamamladıklarının açık bir ifadesidir:

“Boyalısakal, Kötüköy’ün muhtarını hiç sevmezdi. Zengin ağalar tarafından seçilen bu adam, istedi mi insanı sürüm sürüm süründürürdü. Muhtar, hükûmet gözünden gizliyebildiği tarlaları işletir, ötekine berikine kiraya verirdi. Ona herkesin biyol işi düşebilirdi. Bu yüzden, onu herkes korkarak sayardı. Köprüyü geçinciye kadar ayıya dayı derler...

Köylü hükûmetteki işini gördürene kadar, muhtarın önünde diz çöker, yalvarırdı. İş görüldü mü semtine bile uğramazdı muhtarın... Uzaktan görürse, merhaba dememek için yolunu değiştirirdi (2002, s. 127)”.

Toprak Kokusu’nda hükûmetten toprak saklayacak ve bunları kendi çıkarına kiralayacak dahi güçte olan muhtardan köylünün gözünde daha güçlü bir makam vardır ki o da vergi tahsildarıdır:

“[...] Tahsildarın Kötüköy’e uğrayışı sayılı günlerdendir. Vergisinin bu gelişte de ödeyemeyecek borçlular, kendi kursakları için kıyamadıkları tavuklarını kesip pişirirler. Çömlek çömlek tereyağı hazırlar, sepetlere yumurta istif ederler.

Vergi tahsildarı; Kötüköy’ün halkı için; nahiye müdüründen de, çandırma kumandanından da, muhtarından da üstündür...

[...] Ürünü faizciye kaptıran küçük çiftçi, çok kere hükûmete vergi borcunu ödeyemeyecek hale düşer. Tahsildar “Geleceğe kalsın!” demezse, yandı. Ya ahırdan bir iki hayvan eksilecek, ya altından döşeği, ocağının üstünden tenceresi gidecektir (2002, s. 59)”.

Toprağa bağlı yaşayan köylünün hükûmetin farklı görevlerdeki memurlarıyla ilişkisi; haklar, ödevler, sorumluluklar gibi dengeli ve somut kavramlara dayanmaksızın ekonomik temelli olarak güç odağı karşısında ayakta kalabilme üzerine kurgulanmış gibidir. Köylü ile hükûmet arasındaki bürokratik ilişkide aracılık işlevi yürüten muhtar; köylü tarafından varlığına muhtaç biri olarak karşımıza çıkar. Vergi tahsildarı ise ters düşüldüğü vakit ocağın yıkılması dahi ihtimalini taşıdığından gönlü hoş edilmesi gereken kişilerdir. Devletin köylü için destek olarak ortaya koyduğu bankalar da en az vergi tahsildarları kadar varlığıyla köylünün ekonomik çöküşü konusunda daima bir tehdit unsuru olarak belirirler. Boyalısakal’ın ehvenişer diyerek ağadan medet umması da bu yüzdendir. *Toprak Kokusu*’nda kısaca anlatılan Ali’nin hikâyesi de bu olay üzerine kurguludur. Gaziantep’in köyünden Ali’nin elli dönüm toprağı olan babası, bankaya borçlanmıştı. Borcun ödenmesine yardımcı olabilmek için Ali, Adana’ya

ırgatlığa gitmeye karar vermek zorunda kalmıştır. Esasında Mercimekköy'ün sakinlerinin tamamı bankaya borçludur. Ancak bankadan kaçıp ağaya sığınan köylü, çoğu zaman kaçınılmaz olarak ağaya borcunu ödeyememekte ve tarlasını ağaya kaptırmaktadır. Birkaç satırda hikâyesi geçilen köylünün tamamının hikâyesi, temel olarak, oldukça kıt bir toprağa sahip olan köylünün sahibi olduğu toprağın elinden çıkışı ve bankadan kaçarken ağaya toprağını kaptırıp kendi toprağında bir ırgata dönüşü üzerinedir.

2.4.2. Ağanın Karşısında Köylünün Toprağı

Toprak ile ilişki çerçevesinde ağa ve köylü arasındaki ilişkinin belirleyici unsurlarının sadece ağa ve köylü ile belirlendiğini söylemek güçtür. Devletin toprağa yönelik ekonomik tutumu, geniş toprakları olanlar ile sınırlı toprağı olanlar arasında kendiliğinden bir politik ve sosyal bir güç dengesi oluşturur. Ancak bu yapı, eşit derecede bir denge oluşturmaz. Dengesizliğin sabit duruma geldiği bir denge anlayışı içinde toprağına sahip çıkamayan, toprağını ağaya kaptıran köylüyü elim bir kader beklemektedir. Toprak sahipliği hususunda sadece cumhuriyet kadroları değil, esasında Osmanlı'nın özellikle son döneminde de çeşitli girişimlerde bulunduğu ve adım adım toprak mülkiyeti hususunda *mirî toprak* (devlet hazinesine ait toprak) anlayışından *mülk toprak* (kişiyeye ait taşınmaz) anlayışına geçildiği görülür. Söz konusu geçiş aynı zamanda toprak sahibi kişiler ile toprak sahibi ol(a)mayan köylüler arasında ezen-ezilen / sömüren-sömürülen kavramları arasında gidip gelen kırılması güç bir döngüye de neden olur. Feroz Ahmad'ın 1808 Sened-i İttifak ile başlayıp 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1858 Toprak Kanunu ve 1876 Anayasası ile devam eden bir süreç içinde düzenlemelerle özel mülkiyetin, dar anlamda toprak mülkiyetinin kanuna bağlandığını ifade etmesi önemlidir (1994, s. 45-46). Cumhuriyet döneminde de devlet, toprak ve halk arasındaki ilişkinin düzenlenme biçimi, Türkiye tarihinde Türk vatandaşlarının refah içinde yaşamaları hususunda can alıcı noktalardan biri olmuştur.

Toprağı olmayan köylünün topraklandırılması söz konusu olduğunda toprak reformu kavramı karşımıza çıkar. Esasında topraktan en yüksek şekilde verim alabilmek adına toprağın kontrolü ve mülkiyetine ilişkin uygulamaların tamamını ifade eder (Korkut, 1984, s. 13) ve bu anlamda çiftçiye toprak dağıtımı hususundan çok daha geniş kapsamdadır. Ancak konunun özellikle çiftçiye ve geniş toprak sahiplerini ilgilendiren kısmı, toprak reformunun toprağın mülkiyetine dair uygulamalarda hukuki zemin

sunmasıdır (Güriz, 1968, s. 93). Toprak reformu ile devlet, toprakların vatandaşa dağıtım ve paylaşım konusunda ortaya çıkan sorunlarda taraf olma yolunu seçer ve seçimlerinin hukuki geçerliliği ve zorunluluğu vardır. Atatürk döneminde toprak mülkiyeti ile ilgili konular, cumhuriyet kadrolarının gündeminde olan konulardan biridir. Ülke kalkınması söz konusu olduğunda cumhuriyetin tarım toprağına ve toprağı işleyecek köylüye ihtiyacı olduğu görülür. Mustafa Kemal Atatürk, 1922 yılı 3. Yasama Yılı açılış konuşmasında “Türkiye’nin sahibi ve efendisi kimdir?” sorusunu sorar ve ardından yanıtı verir:

“Türkiye’nin gerçek sahibi ve efendisi, gerçek üreticisi olan köylüdür. O halde herkesten çok bolluk, mutluluk ve varlığa hak kazanan ve buna layık olan köylüdür. Bundan dolayı, Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmetinin ekonomik politikası bu önemli amacının sağlanmasına yöneliktir (http-28)”.

Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin ve Mustafa Kemal Atatürk’ün ilerleyen yıllarda da çiftçi ile ilgili durumları gündemden düşürmediğı, yeni karar ve uygulamaları gündeme aldığı görülür. 1923 yılı açılış konuşmasında Atatürk, köylü ve çiftçiyi korumak adına koyun vergisinin üç kat indirildiğini, çiftçiler arasında ihtiyaç sahiplerine verilmek üzere 2 milyon liradan fazla ödenek ayrıldığını, köylünün borçlanma usulünü belirlemek ve bunu kurumsal şekilde yapabilmek için Köy Bankaları Kanunu’nun hazırlanıp meclise sunulduğunu; 1925’te (http-29) köylü ve tarım üzerindeki aşar vergisinin kaldırıldığını; 1929 yılı açılış konuşmasında (http-30) ise çiftçiye toprak verme konusunun hükûmetin takip etmesi gereken bir husus olduğunu ve köylüye işleyebileceğı kadar toprak sağlamanın ülke üretimine katkıda bulunacak başlıca çareler arasında olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra 1936 yılı TBMM açılış konuşmasında (http-31) “[h]er Türk çiftçi ailesinin geçineceğı ve çalışacağı toprağına sahip olması, kesinlikle gereklidir. Vatanın sağlam temeli ve imarı buna dayanır.” demiştir. Bir yıl sonraki konuşmasında “[...] topraksız çiftçi bırakılmamalıdır (http-32).” ifadesinden köylü, çiftçinin devlet eliyle topraklandırılması isteğinin devam ettiğı görülmektedir. Burada devletin ekonomik olarak kalkınmasının, köylünün toprak sahibi olmasına ek olarak sahibi olduğu toprağı ekip biçmesine bağlı olduğu ve devletin de köylü ve çiftçiden bu beklentide olduğu sezilir.

Atatürk sonrası dönemde de çiftçiyi topraklandırma konusu gündeme gelmeye devam eder. 1940 yılında çiftçiye kredi verildiğı, 1941 yılında Toprak Kanunu’nun meclise sunulmak üzere olduğu ve toprağı olmayıp ocak kurmak isteyenlere toprak temininin önemsendiğı İsmet İnönü tarafından dile getirilir (Karapınar, 1993, s. 22).

Ancak Gürgân Çelebican'ın ifade ettiği üzere 1945 yılında çıkarılan 4753 sayılı “Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu”na kadar geniş kapsamlı bir reform girişimi olmamıştır (1968, s. 9). Söz konusu kanunun amacı, “[...] topraksız olan ve toprağı yetmeyen köylüleri yeter toprak sahibi kılmaktır (http-33)”. Dönem vekillerinden Halil Menteşe'nin sözlerinde toprak aracılığıyla ülkenin, devletin kalkınmasının amaçlandığı açıkça görülür:

“[...] biz bu memleketi diriltmeliyiz ve buna dair diriltecek tedbirleri süratle almalıyız. Alınacak tedbirler ne olabilir? Bizim hangi kaynağımız ve servetimiz vardır ki, diriltebiliriz ve memleketi zengin edebiliriz? Tabiidir ki topraklarımız, endüstrinin aleyhinde değilim, yalnız endüstri bizde dahilî bir ihtiyaç içindir, iktisadi düzen işidir. Fakat beynelmilel Grant endüstri bizim harcımız değildir. Ne nüfusumuz, ne de kabiliyetimiz müsaittir. Amma topraklarımızı işliyeceğiz. İşlenecek topraklarımız vardır. 40 milyona yakın çayır, mera vardır bu memlekette. Bunların 20 milyon hektarı hiç şüphesiz ziraate kabiliyetli topraklardır. Onun için işlenecek topraklarımız vardır. Bunları işlemeliyiz (http-34)”.

İzmir milletvekili Halil Menteşe'nin ifadelerinde de somutlaşan görüş; devlet için toprağın bir egemenlik sahası olmasının dışında, ekonomik açıdan kalkınma ve aynı zamanda halkını da kalkındırma vasıtası olduğudur. Bu istek çerçevesinde devletin girişimi, toprağı olmayan köylülere toprak vererek toprağın ekilip biçilmesini sağlamaktır. Esasında *Toprak Kokusu*'nda görüldüğü üzere geçimin haricinde, evlilik gibi toplumsal kurumların var oluşu da toprak sahipliğine bağlıdır. Bu noktada, *Toprak Kokusu*'nda geçen ilgili ifadeler önemlidir: “[...] bu memleketin bir de kötü âdeti vardı: Evlenen kızı güzelliğiyle, iyi ahlâkile övmezlerdi. Tarlası, tapusu; çifti çubuğu var mıydı? Altın burmalar dirseklerine çıkıyor muydu? (2002, s. 179)”. Toprağın söz konusu işlevsel değeri Boyalısakal'ın tarlasını ağanın almak istediğini öğrendiğinde bir kez daha ortaya çıkar: “Toprak, onun canıydı. Karnını bu baba yadigârıyla doyuruyordu. Anasını ve Elif'ini bu tarlalarla geçindiriyordu. Yarın, düğününde, kızına bu tarlalardan başka ne bağışlayacaktı? (Enis, 2002, s. 84)”.

Toprak; köylünün hayatının, düşüncesinin ve yapıp etmelerinin her zaman tam göbeğinde yer alır. Boyalısakal toprağını kaybettiği anda her şeyini ve hatta kızı Elif'in de geleceğini kaybetmiş olur. Diğer pek çok köylünün uğradığı akıbete uğrar ve kendi tarlasında ırgatlık yapmaya başlamak zorunda kalır. Toprak sahibi olmak, geleceğe güvenle bakmak anlamına geldiği gibi, kendini ait hissetmek anlamına da gelir. Kendini ait ve köklenmiş hissetmek konusunda *Toprak Kokusu*'nda geçen aşağıdaki ifadeler dikkat çekicidir. Kurtuluş savaşının gerektirdiği mücadele içinde toprak, uğruna can

verilecek bir kavram olarak karşımıza çıkarken, ardından gelen dönemde bir geçim kaynağı ve köklenme, yer edinme, geleceğini güvenle kurgulama nesnesine dönüşür:

“Çukurova’da hayvanların bile inleri vardır. Bu yurt için kanlarını döken insanların ise, kokladıkları hava ile güneşin aydınlığından başka şeyleri yoktur. İstiladan önce yersiz yurtsuzdular. Vatani kurtardıktan sonra da yersiz yurtsızdurlar Yarın -Allah göstermesin- yeni bir kurtuluş savaşı gerekirse, bu şerefli (!) ağalar, onları savaşa kışkırtmak için “babalarımızın mezarları, ailelerimizin yuvası bulunan bu toprakları koruyunuz” diye haykıracaklardır. Oysaki, Çukurova’nın köylü ırgadı arasında evi ve dikili ağacı bulunan kaç kişi vardır? (Enis, 2002, s. 168)”.

Toprak edinme, elindeki toprağı koruma çabası erkeklere olduğu kadar kadınlara da bedel ödetir. Toprak sahibi ağa, kadınların ırzının da sahibidir. Bu durumu *Toprak Kokusu*’nun şu ifadelerinde görürüz:

“Çukurova’nın derebeyizade ağası; gelin üzerinde kızlık bozma hakkını kendinde gören, dilediği kadına sahip çıkan Alaskalı, Kuzey Meksikalı bir aşiret reisi gibidir.

Köylünün; kendinden zorla alınmış topraklarda, mütegalibe ağanın kapısında, karısile, kızile boğaz tokluğuna ırgatlık ettiği Çukurova’da, Zelihaların eliflerin ve Fatmaların sonu buydu! (Enis, 2002, s. 182)”.

Köylü mağdur olduğu oranda topraksızlık karşısında direnç de gösterir. *Toprak Kokusu*’nda köylüyü örgütlemeyi başaran Elif’in aracılığıyla binlerce dönüm arazi ateşe verilir, köylü ayaklanır. Toprağına sahip olamayan köylü, yokluğuyla kıvrandığı toprağı tamamen yok etmeye karar verir. Ele alınan romanlardan biri olan *İnce Memed*’de de köylü, kendi toprağında ırgatlıktan inim inim inler (Y. Kemal, 2007, s. 292). Memed’i dağa çıkmaya zorlayan, ona yaşama gücü veren şey, köylüleri toprak sahibi yapmak amacı olur. İnce Memed’in Cabbar ile konuşmasında onun bu istek ve şevki açıklıkla görülür: “Varacağım Dikenli düzüne. Beş köyün yaşlılarını toplayacağım başıma. Diyeceğim ki, abdi Ağa yok artık. Elinizdeki öküzler sizindir. Ortakçılık, mortakçılık yok. Tarlalar da sizindir. [...] Herkesin kazancı kendinin olacak. Bekçisi de biz. Herkesin toprağı olacak (Kemal, 2007, s. 305)”. İnce Memed’i dağa çıkaran, ağalara karşı durduran ve hatta insan öldürmeye götüren motivasyon ve gücün kaynağının toprak olduğu romanda geçen Hürü Ana’nın dilinden dökülen “Demir olsam çürürdüm, toprak oldum dayandım. Toprak toprak, toprak oldum da dayandım.” (Y. Kemal, 2022, s. 248) sözleriyle de ifade bulur.

İnce Memed’de toprağını korumaya çalışan köylünün ağaya karşı amansız mücadelesine tanık olunur. Bu yolda ağa İnce Memed’in canını almaya uğraşırken köylüler de kendi canını, ırzını, toprağını korumanın ve zenginleşmekten öte,

varoluşunu gerçekleştirmenin yollarını arar; çiftlikler yakılır, atlar kaçırılır, köylüler ayaklanır. Çukurova Toprakları suyla değil, kanla yıkanır (Y. Kemal, 2022, s. 385). Ağa ile köylü arasında can alıp vermeye varan toprak mücadelesinde köylü, daima kaybeden, açlıkla, yoksullukla terbiye edilendir. Ağaya karşı çıkmamanın bedelini köylü ağır öder:

“Kurban olduğum Memedim, yavrum, bundan gerisini ne ben söyleyeyim, ne sen duy. Kel Hamza köylüye haber gönderdi, üç yıl ektiniz biçtiniz, beylik hakkını, toprak hakkını vermediniz. Üç yıl evinizde neyiniz varsa alacağım. Önünde bir çavuş, on candarma, ev ev dolaştı köyü, evlerde ne varsa, un, buğday, yağ, at, inek, eşek, hepsini hepsini aldı götürdü, yığıldı Abdinin ambarına. Köylü o yıl aç kaldı. Aç kurtlar gibi sızılaştılar. Yakın köyler duydular da halimizi bize birer ikişer ekmek getirdiler. Köylünün çoğu yakın köylere gitti... O kış acından on beş kişi şişti şişti öldü. Dışarda hiç köylü görebildin mi gelirken? Göremezsın yavru, hepsi yarı çıplak... Dışarı çıkamıyorlar (Y. Kemal, 2022, s. 153-154)”.

Köylüler için toprak, geçime aracı olduğu gibi, köklenme yeridir de. Toprak, baba toprağıdır. Ailenin sahip olduğu bir değerdir. Ağanın zoruyla köyünü terk etmek zorunda kalan köylülere, toprağı terk etmek bu açıdan zor gelir. Seyfali’nin dilinden dökülen sözler, söz konusu duruma işaret eder: “Bırakın bizi, Vayvayı bırakıp gideceğiz. İskandan beri baba toprağımızı... Ne yapalım, kader böyle imiş [...] Baba toprağımızı... (Y. Kemal, 2022, s. 447)”.

Ağanın zulmü karşısında köyünü terk etmeyenler bedelini ancak canlarıyla ödeyebilirler. Bu bağlamda toprak köylü için artık bir var oluş meselesi hâline geldiği gibi uğruna can verilecek bir değere de yükselir. Köyünü terk etmek istemeyen Seyfali’nin sözleri, toprağa yüklenen değere doğrudan işaret eder: “Ben baba toprağında öleceğim. Başka yerde ölmekten korkuyorum. (Y. Kemal, 2022, s. 451)”. Köyünü, ocağını terk etmekten muzdarip olan köylünün yanı sıra obalarda yaşanan yörükler de köylülerle ağanın elinden aynı acıya gark olurlar. Homanlı yörüklerinin başına gelenlerde söz konusu durum gözlemlenir:

“Bu ovada Talip beyin elinden çekmeyen kalmamıştı ya, Homanlı Yörük obasının başına gelenler bin beterdi. Bu oba çoktandır yerleşmek istiyordu. Koyunu keçisi, sığırtı, atı, devesi bol, çok zengin obaydı. Derlerdi ki, Homanlı Beyinin çadırının direği som altındandır. Bunu ovada gözleriyle görenlerin olduğu da söylenirdi.

İşte Talip Bey bu aşirete sahip çıktığı topraklardan bir kısmını sattı. O nasıl sattı, tapucu Zülfü ne yaptı, bunu kimse bilmiyor, yalnız birkaç yıl sonra başlayan yargılamada Homanlı obasının bütün toprağı yitirdi. Obanın elinde avucunda hiçbir şey kalmamıştı. Neleri var neleri yoksa, hepsinin satıp satıp parasını Talip Beye vermişlerdi. En soylu atlarını, develerini, sürülerini, kilimlerini, keçelerini, ta deden kalma işlemeli, sedef, gümüş, altın

kakmalı beşiklerini bile satmışlardı. Evlerinde neleri kalmışsa onu da mahkeme, avukat parası olarak vermişler, ipipullah sivri külah kalmışlardı (Y. Kemal, 2022, s. 222) ”.

1924’ten 1933’e kadar süren vaka zamanında *İnce Memed*’in ilk cildinde sevdiğini ve elindeki malını kaybettikten sonra eşkıyalara katılan İnce Memed roman boyunca Abdi Ağa’nın zulmüne karşı koyar. Abdi Ağa köyün tarlalarının, dükkânlarının, köyde büyükbaş ve küçükbaş ne tür hayvan varsa hepsinin sahibidir. İnce Memed’in zorlukla tarlasından kaldırdığı hasadın dörtte üçünü elinden alan, Döne ile sahip olduğu tek varlıkları ineği ele geçiren Abdi Ağa ile İnce Memed arasındaki çekişme, âdeta İnce Memed’i İnce Memed yapan başkaldırı hikâyesinin de temelini oluşturur. İlk cildin başlangıç olaylarını oluşturan olaylar zincirinde İnce Memed okurun karşısına çocukluk hâliyle çıkar. Abdi Ağa’nın zulmünden kaçmış, başka bir köyde, tanımadığı bir insanın evine sığınmıştır. Çocukların çifte salınmadığı, dövülmediği bir köy arayışındadır. “Abdi Ağa beni her gün döve döve öldürür (Y. Kemal, 2008, s. 20).” diyen Memed’in yetişkinliğinde de ona hayatı zehreden kişi ya da kişilerin aynı konumdan insanlar olması dikkat çekicidir. Köylü için çocukluktan itibaren hayatın her evresinde ağa da mutlaka vardır. İnce Memed’in ağadan dolayı yaşadığı mağduriyetler, çektiği eziyetler sonrası eşkıyalığa soyunması, köylünün ağa karşısında bir kurtuluş fişeği olur. İlk cildin sonunda Abdi Ağa’nın ölümü, köylünün âdeta somutlaşan zaferidir. Ancak köylünün maruz kaldığı zulüm bitmez. İkinci ciltte ortaya çıkan Kel Hamza, Ali Safa ve Arif Saim Abdi Ağa’nın boş bıraktığı ağalık makamını doldurur. Böylelikle İnce Memed’in Abdi Ağa karşısındaki zaferine gölge düşer. Köylüler topraklarını vermek istemeseler de Ali Safa Bey için yaşam bir savaştır ve bu savaşın en kutsalı toprak savaşıdır. Bu yolda gücünün tamamını köylüye ve İnce Memed’e karşı kullanır. İnce Memed için can almak ağalık düzeninin sonunu getirecek bir eylem değildir ama zulmü durdurabilmek için de başka bir yol bulamaz. İkinci cilt de ağanın ölümüyle sonuçlanır. 3. ciltte ağalar jandarma gibi, kaymakam gibi devletin bürokratik organlarını da kullanarak kötülüklerini çok daha organize şekilde İnce Memed’e yöneltirler. İnce Memed’in başkaldırısı, kötülük karşısında başka hiçbir yol kalmadığında ortaya çıkan haklı bir başkaldırı olarak okura sunulur. Ancak İnce Memed’in kendini ve köylüyü zulümden kurtarmak için seçtiği çözüm yol ya da yolları hiç kimseyi dertlerinden kalıcı olarak kurtaramaz. Toprak köylü için olduğu kadar ağalar için de değerlidir ve köylü ve ağa arasındaki uzlaşmazlık daima ağa lehine gelişim gösterir.

İkinci ciltte toprak ve toprak için mücadele etmek, karşımıza çıkan ağalardan biri Ali Safa Bey için de önemlidir. Köylü ve ağa arasındaki söz konusu savaşta Ali Safa Bey de toprakları ele geçirebilmek için tüm gücünü kullanır. İnce Memed Kel Hamza ve Ali Safa'nın zulmü altında inleyen, köyünü terk eden, canından olan köylüyü onları öldürmek suretiyle yine kurtarır. Ancak İnce Memed, köylüyü kurtarmak için seçtiği yolun kalıcı bir çözüm olmadığına farkına da varmıştır. Üçüncü ciltte, ölen ağaların yerine başka ağaların geldiği görülür. İnce Memed'in elinden can veren Mahmut Ağa'nın yerini Şakir Bey ve Arif Saim gibi ağalar alır. İnce Memed'in başkaldırısını bastırabilmek için ağalar Ankara'yı, devletin bürokratik kurumlarını da amaçlarına alet ederler. Jandarma ve kaymakamın yanı sıra devlet memurları da bozuk düzenin maşası hâline gelirler. Söz konusu düzen içinde İnce Memed, dağdan inip eşkıyalık dışında başka bir hayat ve varoluş şekli arasa da içinde bulunduğu şartlar buna müsaade etmez. Üçüncü ciltte de İnce Memed ağaların kanlarını yere dökerek tekrar ortalıktan kaybolur. İnce Memed'in çok daha idealize edildiği dördüncü ciltte Arif Saim canından olur. Ancak İnce Memed'in zulüm karşısında aldığı canlara mukabil ağalar Çukurova toprağında âdeta öldükçe çoğalırlar.

2.4.3. Köylünün Karşısında Ağanın Toprakları

Çeşitli nedenlerle toprak sahibi olamayan köylünün karşısında ağa; elindeki toprak sayesinde sosyal ve siyasal güce sahip, *İnce Memed*'de olduğu gibi âdeta bir ölüp bin dirilen bir varoluşa karşımıza çıkar. Cumhuriyet kadrolarının konuya ilişkin istek, niyet ve girişimlerinin aksine geniş toprak sahipleri, Kurtuluş Savaşı'nı yürüten kadrolara destek veren gruplardan biri olarak ayrıcalıklı grup olarak varlıklarını sürdürmek istemişlerdir. Bu bağlamda, cumhuriyetin kuruluşu sonrası, yöneticiler köylünün ekonomik açıdan desteklenmesini ve topraklandırılmasını düşünse de, en önemli gündem maddelerinden olan ekonomik kalkınma projesini kendi çıkarlarına olacak şekilde etkileme şansları olduğunu dile getirmek gerekir (Tezel, 1982, s. 343). Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, devletin çiftçiyi topraklandırma girişiminin mülkiyet kavramıyla ilintili olması ve söz konusu girişim ile mülkiyetin yaygınlaştırılarak mülk sahipliğinin belli zümrelerin elinden kurtarılmasının amaçlanmasıdır. Bu nedenle de 1945 tarihli Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu özel bir önem taşır. Bu kanunla devletin topraklarının işlenmesinin sağlanması planlanmış olmakla birlikte toprağı hiç ya da yeterli olmayan köylüye geçimine yetecek kadar

toprak verilmesi düşünülmüş, bunun yanı sıra sermaye ve canlı cansız demirbaş verilmesi de tasarlanmıştır. Ancak aynı zamanda Adnan Menderes, Emin Sazak, Fevzi Lütüf Karaosmanoğlu gibi büyük toprak sahipleri tarafından şiddetli muhalefet ile de karşılaşılmıştır.

Kanunun amaçları her ne kadar topraksız vatandaşı topraklandırmak ve bu vesileyle ülke ekonomisini kalkındırmak olsa da cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren gündemde olan konunun geniş toprak sahiplerini de ilgilendiren bir yönü de mevcuttur. Örneğin İçişleri Bakanlığı'nın hazırladığı tasarıda göçebe, göçmen ya da göçürülenlerin topraklandırılmasının amaçlanması yanı sıra derebeylik devrinden kalma araziye sahip olanların fazla topraklarının kamulaştırılması da söz konusu edilmiştir (Doğan, 1977, s. 242). 1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu 14. maddesinde “[g]erçek kişilerle özel hukuk tüzel kişilerine ait arazinin 5.000 dönümü geçen kısımları[nın da] (dar topraklı bölgelerde bu sınır 2.000 dönüm)” Tarım Bakanlığı tarafından kamulaştırılması öngörülmüştür (Doğan, 1977, s. 267). Buna sebep ise “[b]üyük arazi mülkiyetini elinde bulunduranların çoğu[nun] yaşayışları[nı] toprağa bağlamadıkları halde, geçinmelerini toprağa bağlamış olanların hepsinin elinde toprak bulunmama[sı] veya arazi mülkleri[nin] kâfi gelmeme[sidir] (http-35)”. Demokrat Parti'nin oluşumuna vesile olduğu söylenen Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'na (1977, s. 269) itirazlar oldukça manidardır. Örneğin daha sonra Demokrat Parti kadrosunda yer alacak olan İçel Milletvekili Refik Koraltan “Her gün toprağından bir parçanın alınabileceği endişesi altında kalan çiftçinin istihsal alanında verimli, faydalı bir unsur olmasını beklemek güçtür. [...] Arkadaşlar, bu tasarının ruhu, kim ne derse desin, Ali'nin malını alıp Veli'ye vermektedir (http-36).” der. Eskişehir Milletvekili Emin Sazak, konuşmasında kanunu “varlık düşmanlığı (http-37)” olarak niteler, arazisinin kamulaştırma ihtimali olanların tarafında durarak “[...] biri yer, biri bakar, kıyamet ondan kopar (http-38).” ifadesini kullanır. Sazak'a göre söz konusu kanun tasarısı toprağa husumettir (http-39). Konuşmasının devamında Çanakkale Savaşı sırasında orduya lazım olan erzak için çevreyi dolaşıp bir vagon dolusu yardım topladıklarını, Atatürk'ün kumandanlık zamanında da kendisinin yardım çağrısını geri çevirmeyerek ihtiyaçları temin konusunda ellerinden geleni yaptıklarını, ellerindekini hiç acı duymadan ordu ve milletin geleceği için verdiklerini belirterek ve kendilerinin toprak sahibi olarak ayrı bir zümre olduklarını da ekleyerek “[...] [d]evlet teşkilâtı içinde bir zümre bir sınıf olabilir, Devletin kanununa itaat etmez. Devletin sıkı zamanlarında Devlete yardım etmez.

Böyle olsa dahi bu, imha edilmez, ıslahına çalışılır. Toprak sahibini Devletin yaşatması, koruması lâzımdır.” der. Devletin 50 dönümden fazla araziye sahip olanların topraklarının kamulaştırılması maddesiyle ilgili olarak “[...] benim gibi acısını duyup da deli olmamanın imkânı yoktur.” cümlesini ifadesine ekler (http-40). Meclisteki tartışmaya mukabil, *Toprak Kokusu*’nda köylüyü ağalara karşı ayaklanmaya teşvik eden Elif hakkında sarf edilen “Boyalısakal’ın kızı Elif, cezaevinde, “Toprak Kanunu”nun çıkarılmasını bekliyor. Ama “toprak ana”, köylü-ırgat için hâlâ “kara toprak” (2002, s. 283) ifadesi, özellikle de romanın sonunda yer alıyor olmasıyla konuya ilişkin gündemin oldukça sıcak olduğunu düşündürür. Keza Yaşar Kemal romana ilişkin “*Toprak Kokusu*’nda belki evrenin, insanın doğanın büyük şiirini bulamayız, ama insanın katı gerçeğine başımızı küt diye vurur irkiliriz (1984, s. 21).” der. Reşat Enis ise kendi romanı hakkında bilgi verirken dönemin Başbakanı Şükrü Saraçoğlu’nun kendisine “[y]apıtını okudum, beğendim; ama mecliste bir toprak yasası görüşülüyor. Meclis üyelerini etkiler düşüncesi ile yasaklattım ‘Toprak Kokusu’nu... Yasa çıkar çıkmaz yasaklama kalkacak.” dediğini aktarır ve “[y]asa çıkmadı! Yapıt çıktı!” (Aygen, 2006, s. 120) der.

Ele alınan üç romanda da toprak sahibi ağalar, oldukça zalim, katı ve kibirlilik, açgözlülük gibi insan yaratılışının en az övülmeye değer özellikleriyle donatılmış olarak okurun karşısına çıkarlar. Onlar *İnce Memed*’de anlatıldığı üzere öldürüldükçe yeniden dirilen, çoğalan bir illet gibi topraklarını sürekli genişletmek isteyen, köylünün canının ve malının sahibi olumsuz birer tip olarak varoluş gösterirler. *Toprak Kokusu*’nda “mandanın kanını emip iliğini kurutan kara bir gibidir [...] Kötüköy’ün başında bir beladır. (2002, s. 22)”. Kötüköy’de köylünün toprağını, varlığını kaybetmesine neden olan faizciliği de Yarım Hacı lakaplı bir ağa yapar; ayrıca arazi satın alır, araziyi yüksek kiralara verir (2002, s. 16). Toprak sahibi ağa, köylünün hayatında yaşadığı ızdırapların âdeta tam ortasında yer alır.

Ağaların her birinin özelliği toprağa sahip olmak ve sahip olunan toprağı genişletme isteğı üzerinde toplanır. Örneğın Boyalısakal’ın tarlasını ele geçirmek isteyen Şakir Bey, kendi tarlasıyla Boyalısakal’ın tarlasını ayıran hendeğı doldurmak suretiyle Boyalısakal’ın tarlasını kendi tarlasına katar. Buna karşılık Boyalısakal’ın tek tepkisi sessizce ağlamak olur (Enis, 2002, s. 16). Bu durum *İnce Memed*’de de “[a]llem etti, kalem etti, toprakları elimizden aldı.” ifadesiyle kendine yer bulur (2008, s. XXX). *İnce Memed*’in ağalarından Arif Saim Bey ise tarlaları önce etrafını çevirerek alır,

tarlası ortada kalan kişiye, tarlasını satmasını önerir. Tarla sahibinin kendi tarlasına geçmesinin tek yolu, Arif Saim Bey'in tarlasına girmektir ve ama Arif Saim Bey adamlarını silahlandırarak “[t]arlalarımın içinden kim geçerse, topraklarımı kim çiğnerse vurun [...]” (Kemal Y., *İnce Memed* 2, 2022) emrini verir. Toprağa ilişkin arzusun söz ve hareketlerinde birleştiği bir diğer ağa, Ali Safa Bey'dir. Toprak elde etmek için yapılan mücadele onun gözünde savaşların en kutsalıdır. Onun gözünde “bir çiftlik kazanmak bir vatan kazanmakla birdir (2022, s. 383)”. Bu yolda Ali Safa Bey köylülere uyguladığı zulümle köyü dahi boşalttırır. Bu yoldaki korkusuzluğu ve kararlılığı köylüye sarf ettiği cümlelerde görülür:

“[...] Size on günlük bir mühlet veriyorum. On gün içinde bu köyü boşaltıp gideceksiniz. Boşaltıp gitmezseniz sizinle canalcı mücadeleye karar verdim. Bu köy benim. Bu köyün toprakları benim. Hakkımı kimseye yedirmem. On gün içinde köyü boşaltıp gitmezseniz, size karşı bütün varımı yoğunluğumu ortaya koyacağım. Sizi zorla topraklarımdan dışarı atacağım. Öldürmüşsünüz beni, varın öldürün. Kan dökülecek, hanumanlar sönecekmiş, varsın sönsün. Evler yakılacak, imamlar, hocalar sakallarından ateşe verileceklermiş, varsın versinler. Gözümü kırpmam. Üstüme gelen ateş, su olsa da, ecel olsa da, ejderha olsa da, hükûmet olsa da gözümü kırpmam (Kemal Y., *İnce Memed* 2, 2022, s. 374)”.

İnce Memed cumhuriyetin ilk yıllarını konu alır. Dolayısıyla köylüyü köyünden çıkarmak, toprağını elinden almak isteyen Ali Safa Bey de köylü de yakın zaman önce kendi toprakları saydıkları yerleri düşman olarak kabul ettikleri başka millet ve topraktan gelen kişilere karşı beraber savunan bir toplumla aynı tecrübeyi yaşamışlardır. Ancak düşmanın defedilmesi sonrasında aynı millettten gelen, aynı toprakta yetişmiş insanların bu sefer toprağa kendi sahiplikleri adına cepheleştikleri, birbirlerine düşman oldukları görülür. Toprak ağaları Ali Safa Bey'in de sözlerinde ifade ettiği üzere toprak sahibi olma yolunda ne eceli ne de hükûmeti dinlerler.

Ağalar için kendi amaçlarına hizmet eden her yol, toplumun zararına da olsa, elzemdir ve faydalıdır. Köylüyü kendileriyle eşit görmedikleri gibi köylünün durumunun daha iyi olmasını, cahillikten kurtulmasını da istemezler. Köylü, toprak ağalarının yaşantısında âdeta zararlı bir haşere gibi varlığı sıkıntı ve tiksinti veren bir canlıdır. Söz konusu bakış açısına Murtaza'nın sözlerinde rastlamak mümkündür:

“Köylü sarıca karıncalar gibidir, akılsız, yolsuz yordamsız. Amma velakin bir yerde, iğne ucu kadar bir yara açılmasın, yer bitirirler. Bizi işte bu İnce Memed yüzünden önce teker teker, sonra toptan yiyip bitirecekler. Sizi de bizi de Vali Bey. Ben köylüyüm ve de köylü milletimizi de gayetlen iyi bilirim. Bendeniz efendim, köylü milletin ciğerini ılık gibi, derinden okurum. Sizler akıllı ve çok akıllı, okumuş yazmış büyük kişilersiniz. Ben

hayatımda, bunlar da bilirler ki, hiçbir şeyden korkmadım, işte bu İnce Memedden ödüm patlıyor. Ölüsünden de, dirisinden de... (Kemal Y., İnce Memed 2, 2022, s. 339-340)".

Köylü âdeta ağanın düşmanıdır. Çiftlik kurmak isteyen ağanın ilk aklından geçen musibet, köylüdür. Varlığı hoş karşılanmadığı gibi hareketleri zararlı da görülür. Çiftlik kurmak isteyen Arif Saim Bey’le Murtaza Ağa’nın konuşmasında söz konusu duruma şahitlik edilir:

“Sinek pis değil amma mide bulandırır. Bu İnce Memed bir şey değil ama eşeğin aklına karpuz kabuğu düşürüyor. Köylüyü kışkırtıp bizim üstümüze salıyor. Köylüyü ayaklandırıyor. Ağalarımız, beylerimiz, koruyucumuz Hükümetimiz üstüne. Köylü ondan öğrendi ağaların atlarını çalmayı, harmanlarını yakmayı, adamlarını vurmayı. (Kemal Y., İnce Memed 2, 2022, s. 335-336)".

Murtaza Ağa’nın, köylünün ve kendisinin hakkını korumak için eşkıyalığa başlayan İnce Memed için kullandığı benzetme ve toprak ağaları açısından sebep olduğu sonuçlar oldukça ilgi çekicidir. Köylünün hak arayışının bir simgesi olan İnce Memed onların mide bulandıran, keyif kaçıran bir sinek hükmündedir. Öte yandan köylünün hak arayışı ise Murtaza Ağa’nın sözlerinde görüldüğü üzere ayaklanmadır. Bu bağlamda köylü ve toprak ağası arasındaki ilişki, âdeta Millî Mücadele döneminde düşman ve Türk halkı arasındaki ilişkiye benzer bir niteliğe bürünür.

Ağalık makamı için toprak sahibi olmak elzemdir, vazgeçilmez bir ön koşuldur. Bunun yanı sıra Kurtuluş Savaşı zamanında Millî Mücadele kadrolarına destek vermiş olmalarını bir ayrıcalık, üstünlük vesilesi olarak görür ve bunun karşılığında korunmasına ve kurtarılmasına vesile oldukları toprakları kendilerine hak görürler. Ele aldığımız romanlardan biri olan İnce Memed’de Arif Saim Bey’in çiftlik edinme sürecinde mebus arkadaşının sor yoluyla toprak edindiği gözler önüne serilir. Arif Saim Bey ise arkadaşının sahip olduğu topraklardan daha iyisini istemektedir. Bu esnada Ahmet Bey ile aralarında geçen konuşma, Arif Saim Bey ve arkadaşı gibilerin toprağa sahip olma hakkını kendilerinde doğal bir hak olarak gördüklerini ortaya koyar:

“Arif Saim Bey otomobilini Yumurtalıktan Aptioğluçiftliğine sürdü. Bu eski maarif vekili mebus arkadaşı Aptioğlu çiftliğine sahip olmuştu. Bu onu çok kıskandırmış, deli etmişti. Aptioğlu çiftliğine sahip olan mebus halbuki hiçbir cepheye gitmemiş, onlar gibi kelleyi koltuğa almamış, Ankarada yan gelip yatmıştı. Bu çiftliğe nasıl, niçin sahip olmuştu? Ne hakkı vardı?

Aptioğlu çiftliğinin toprağını inceleyen mütehassısa dışlerinin arasından çıkan ıslık gibi bir sesle sordu:

Nasıl?

Mükemmel, dedi Ahmet Bey.

Bana Bulacağınız toprak bundan daha iyi olacak.

Başüstüne Beyim.

En güzel topraklar benim olacak. Benim hakkım. Cephede kanı dökülen benim. Kelle koltukta ben dövüşürken, o karısının koynunda uyuyordu (Kemal Y., İnce Memed 2, 2022, s. 160-161)”.
Millî Mücadele döneminde halkın varoluşu için varlığı elzem olan toprak, artık sadece bireylerin kişisel varoluş ve refahları için bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç âdeta, toprak uğruna dökülen kanın bedelinin ödenmesi gerekliliğiyle ortaya çıkmıştır. Para ve geniş toprak sahibi bey ve ağalar, kurtuluş mücadelesinde vatani kendilerinin kurtardığı ve bu nedenle vatan toprağına sahip olması gereken kişilerin kendilerinin olduğu iddiasını romanın 3. cildinde de devam ettirirler. Söz konusu durum, Arif Saim Bey ve Zülfü arasındaki konuşmada tüm canlılığıyla kendini gösterir:

“[...] [B]urada çok dedikodu yapıyorlar. Onlara göre ben bütün bu yaptıklarımı vatanın hayrı için değil de salt toprak almak için yapıyormuşum.”

Arif Saim Bey göbeğini hoplata hoplata uzun uzun güldükten sonra:

“Hay Allah, [...] senin ne ihtiyacın varmış böylesi uydurmalar ki... Bütün Çukurova senin. Dilediğin yerde dilediğin kadar büyük çiftlik kurabilirsin. Bu beyler bunu bilmiyorlar mı? Bu vatani biz kurtardık. Azıcık, bir çiftlik kadar toprağın da hakkımız olduğunu bilmiyorlar mı? Aldırma sen onlara. İşine bak. Ne kadar toprak istersen, beğendiğin yerden o kadar toprak alabilirsin, bu kasabalılar bunu bilmiyorlar mı? Bunun için kimse sana bir şey söyleyemez. Bu yüzden sana bir tek kelime söyleyen vatan haini ilan eder ve hem de astırırım. Sen kimsin sen, bunlar seni bilmiyorlar mı? Sen de bunu bilmiyor musun? (Kemal Y., İnce Memed 3, 2022, s. 40-41)”.
Zülfü’nün dedikodu olarak addeddiği düşünce, kendisinin tüm yapıp etmelerini sakladığı perdeyi de açık eder. Arif Saim Bey Kurtuluş Savaşı sırasında Adana’nın bir ilçesinde jandarma komutanı olmasına karşın arkadaşı Zülfü ile beraber Fransızlarla iş birliği yapmış, Türklerin kazanacağı belli olunca Kuvayı Millîye saflarına katılmıştır. Arif Saim Bey’in toprağına olan aşkı, ona kutsal bir değer atfetmesinden değil, ona sahip olma hırısından ileri gelir. Kurtuluş Savaşı bittikten sonra Arif Saim Bey ile aynı hırsla sahip olan Zülfü, istiklal madalyası için bile başvurmayıp eski görevi olan ilçe tapuculuğunu istemiştir sadece. Böylece hem Arif Saim Bey hem de Zülfü, toprağına sahip olma hırslarını vatan toprağına aşk kisvesi altında saklamayı başarmışlardır. Keza Arif Saim Bey’in sözlerinde de toprağına sahip olma hakkının tartışmasız şekilde

kendilerinde olduğu ve hatta bu hakka mani olacak kişilerin vatana, diğer bir deyişle toprağa ihanet etmiş sayılacağı görülür.

Toprak sahibi bey ve ağalar toprağa karşı koruyucu ve sahiplenici olmalarına karşın köylüye karşı da bir o kadar acımasızdırlar.  nce Memed'in üçüncü cildinde bölgenin ileri gelenlerinin toplandığı bir sofrada önce Memed ve isyan eden köylüler üzerine geçen sohbette "[s] yleyin, demedim mi yılanın başını küçükken ezmeli? [...]" gibi ifadeler kullanırlar. Aynı sofrada Zülfü, köylülerle aralarındaki amansız toprak mücadelesini kesin olarak kazanma kararlılığıyla "[s]ana söz veriyorum Mahmut Ağa, o köylüler Türkiye topraklarından kendilerine bir ayak basacak yer bulamadıkları gibi, bir mezarlık toprak da bulamayacaklardır. Sana söz veriyorum, söz." (2022, s. 621) der. Zülfü'n n ifadeleri, toprağını düşman elinden kurtarmak isteyen milliyetçi bir vatandaşın söylemini andırır. Bu bağlamda Zülfü'n n bakış açısından düşman, aynı toprağı paylaştığı köylüdür.

 nce Memed'in ikinci cildinde de geçen benzer hikâye, ağalık / toprak sahipliğinin köylüye ve toprağa bakış açısı konusunda karakteristik özellik gösterdiği hususunda güçlü bir kanaat oluşturur:

"Kurban olduğum Memedim, yavrum, bundan gerisini ne ben söyleyeyim, ne sen duy. Kel Hamza köylüye haber gönderdi, üç yıl ektiniz bi tiniz, beylik hakkını, toprak hakkını vermediniz. Üç yıl evinizde neyiniz varsa alacağım.  n nde bir  avuş, on candarma, ev ev dolaştı köyü, evlerde ne varsa, un, buğday, yağ, at, inek, eşek, hepsini hepsini aldı götürdü, yığdı Abdinin ambarına. Köylü o yıl a  kaldı. A  kurtlar gibi sızılaştılar. Yakın köyler duydular da halimizi bize birer ikişer ekmek getirdiler. Köylünün çoğu yakın köylere gitti... O kış acından on beş kişi şişti şişti öldü. Dışarda hiç köylü görebildin mi gelirken? G remezsın yavru, hepsi yarı  ıplak... Dışarı çıkamıyorlar (2022, s. 153-154)".

Bölgenin ileri gelenlerinde bitmeyen toprak edinme isteği, * nce Memed*'de görüldüğü üzere ağalığı bir kurum olarak da devam ettirir. Ölen ağaların yerine yenileri gelir. Hepsi de toprağa karşı a  ve köylüye karş zalimdirler. Onlar hem toprağın hem köylünün efendisidirler. *Vahit Ağanın Atı  lmez* adlı romanda olduğu gibi hem köylünün hem de köylünün malının ve canının sahibidirler.  nce Memed'de öldükçe çoğalan ağaları okurken *Vahit Ağanın Atı  lmez* adlı romanda atı hiç  lmeyen bir ağanın hayatı gözler önüne serilir. Köyde Vahit Ağa demek, h k met demektir (Alıcı, 2006, s. 76), Vahit Ağa'nın haberi ve izni olmadan köyde bir şey olması mümkün olmadığı gibi Vahit Ağa'nın köylüde beğendiği bir şeyi elde edememesi de mümkün değildir. Köylerden herkes peynir, yağ, buğday, sığır, koyun ve keçi elinde ne varsa her

yıl Vahit Ağa'ya vergi verir gibi gelip hediye eder (Alıcı, 2006, s. 123); köylü vermeze Vahit Ağa istediğini gelir kendi alır. Köylü üzerindeki bu güç, atının hiç ölmemesiyle simgeleşir. Vahit Ağa, akrabası Apti'nin atını beğenir ve ama Apti atı vermeyince atı geceleyin kaçıırıp kendi ahırına koydurur. Ertesi gün atı ahırdan çıkarıp bahçesinde bir ağaca bağlatır. Atın ağanın ahırından çıktığını görenler itiraz edip ağaya “bu senin atın değil,” diyemez. Atının başına geleni anlayıp ağanın evine gelen Apti ata bakıp sadece “[h]ayırlı olsun, çok güzel bir atmış.” (2006, s. 117) diyebilir. Vahit Ağa ele alınan kitapların hepsinde toprağın ve canıyla, malıyla köylünün sahibi olan; ölmez bir atın üstünde yükselen, bir öldükçe binlerce çoğalan ağalığın âdeta timsalidir.



2.5. YÜKSELEN DEĞER: ARSA

Toprak, Tanzimat Dönemi'nde refah ve kalkınma için işlevsel bir görevdedir: dar anlamda kişiyi, geniş anlamda ise toplumu gönendirdiği ölçüde değer görür. Servet-i Fünun Dönemi'nde ise önceki başlıklarda görüldüğü üzere toprak, bahçe kavramı ile toplumsal değişimin merkezinde yer alarak yeni kavramsal anlamlara bürünmüştür. Millî Mücadele Dönemi'nde ise vatan kavramıyla birleşmiş ve kutsallaşmıştır. Bu bağlamda toprak, yararlanılacak bir unsur ya da toplumsal bir gösterge olmanın aksine can pahasına korunacak; kişinin, toplumun varlığının devamı için elde olması, düşman eline bırakılmaması gereken kutsal bir varlık olarak ortaya çıkar. Millî Mücadele Dönemi sonrasında ise Türkiye'nin gündeminde, ekonomik kalkınmanın merkezinde yer alır. Toprakların tarım arazisi olarak ekilip biçilmesi ülkenin ayağa kalkması ve kalkınması için bir yol olarak görülür. Ancak bir önceki dönemde düşman ve yerli halk arasında yaşanan daha çok toprağa sahip olma istek ve yarışının toprak sahibi ağa ve beyler ile toprak sahibi olamayan köylü arasında yaşandığı gözlemlenir. Ağa ve beyler çiftlik kurma hayalleriyle topraklarını genişletme çabasındayken köylü, varoluş mücadelesi verir. Bu noktada ağa ve beyler için toprak, hayalleri gerçekleştiren ve zenginliği artıran bir araç iken köylü için, geçim ve hayat anlamına gelir. Topraksız kalan köylü için geçim olanağı da neredeyse kalmaz ve refaha ulaşma şansı ancak ağanın sunacağı imkânlar kadar olur.

Toprağın farklı bir kavramla yeni bir değer kazanma süreci, diğer pek çok sebebin yanı sıra, Demokrat Parti iktidarının tarımda makineleşmenin artırılması kararıyla 1950'lerin ilk çeyreğinde başlar. Ruşen Keleş'in ifadesiyle "1952'de 31.145 olan traktör sayısı, 1973'de 156.139'a, 1983'te 491.000'e, 1986'da 610.315'e yüksel[ir] (1993, s. 49)". Tarımda makineleşme, tarım ürünlerinin üretiminin artışında ve ekonominin canlanmasında önemli rol oynamıştır (Yıldızoğlu & Margulies, 2013, s. 439) ve ancak aynı zamanda çalışmanın alanına giren kimi sosyal sorunlara da kapı aralamıştır. 1948-1952 arasında geçici işçi sayısı artarken sürekli işçi sayısı azalır. Arazisini kiralayarak kent ya da kasabada geçinenler köye dönmeye başlar ve bu durum da ortakçıların işsiz kalmasına ve yerinden olmasına neden olur (Tütengil, 1977, s. 133-134). Tarımsal üretimdeki makineleşme Keleş'in tahminlerine göre, bir traktörün 6 kişinin işini yapacağı varsayımıyla, 2,5-3 milyon köylüyü işinden eder. Tarımda makineleşmenin hızlandığı dönemde işsiz kalan köylünün ailesiyle birlikte hareket ettiği göz önünde bulundurulduğunda köyünü bırakıp kente göçenlerin sayısının 8-9 milyon civarında

olduğu söylenebilir (1993, s. 49). Topraksız ya da geçim için yeter miktarda toprağı olmayan ve makineleşmeyle işsiz kalan köylü, diğer itici güçler olan kan davası ve toprak ağalarının da baskısıyla 1955'ten sonra artan bir yoğunlukla özellikle batıdaki sanayileşmiş, geçim ve yaşam olanakları daha geniş şehirlere doğru göç etmeye başlarlar (2016, s. 91).

Söz konusu büyük göçe sadece Türkiye'de değil, diğer gelişmekte olan ülkelerin hükümetleri köyde atıl kalan işgücünün sanayiye aktarılabilmesi adına özel bir politika geliştirmeksizin ve karşı çıkmaksızın sessiz kalmışlardır (Tatlıdil, 1987, s. 52). Bu noktada akla gelen ilk sorulardan biri, göçle gelen insanların öncelikli olarak barınma sorunlarının nasıl giderildiğidir. Konuya ilişkin olarak ortaya çıkan konut sorunu, çalışmanın konusuyla doğrudan ilgilidir.

Konut, insanların sadece barınma ihtiyacını giderme işlevini üstüne almaz. Konut kişiye hem toplumla beraber olma fırsatını verir hem de onlardan ayrı olarak özel alan içinde olmayı sağlar. Kişi söz konusu mekânda kendi üretimini yapabilir, besinini saklayabilir. Aynı zamanda gelir, ihtiyaç ve zevklere göre inşa edilebiliyor olmaları konutun bir tüketim nesnesi olduğunu da gösterir. Bunun yanı sıra üretim açısından konutun teknoloji, emek, kapital ve kentsel arsa faktörlerinin bir araya gelmesi ile meydana geldiği de göz önünde bulundurulmalıdır (Tekeli, 1996, s. 2-3). Söz konusu faktörlerden “kentsel arsa” kavramı çalışma açısından önemlidir. Köyde toprak sahibi olmadan geçinmek oldukça zorken Ruşen Keleş'in belirttiği üzere kentler, kentsel topraklar olmadan kendi varoluşlarını gerçekleştiremezler (1993, s. 409). Diğer bir deyişle köydeki topraklar “tarla” ve “bağ” gibi adlar altında üretimsel amaçlarla insanın hizmetine açılırken kent toprakları ise “arsa” adını alarak kentin kuruluşuna hizmet eder. Bu bağlamda arsa olmadan kentin varlığı da söz konusu değildir. Öte yandan arsanın biricikliği ve üretilemezliğinden dolayı ekonomik anlamda bir artı değer üretiyor olması da önemli bir husustur (Keleş, 1972, s. 98). Arsa üzerine yerleşme zorunluluğu ve ardından gelen kent için zorunlu olan altyapı ve üstyapı yatırımları talep devam ettikçe arsaya spekülatif bir değer kazandırır. Arsa sahibi yatırım yapmasa dahi kentin gelişmesi ve kamusal yatırımlar arsanın değerini artırır (1993, s. 409). Bu bağlamda kentte toprak sahibi olmak, önemli derecede bir gelir kapısı da yaratır (Tekeli, 1996, s. 3). Kemal Karpat'ın 1950'li yıllarda Ankara ve İstanbul'da 50 liraya satılan toprak parçasının, beş altı yıl içinde 50.000 liraya kadar yükselmiş olduğu bilgisini vermiş olması, söz konusu durumu doğrular niteliktedir (2016, s. 92). Böylelikle “arsa”

adıyla toprak, kentin kurulmasına mekân hazırladığı gibi insanın ekonomik düzeninin de bir parçası hâline gelir.

Ruşen Keleş'in 1972'de aktardığı bilgiye göre doğal nüfus artışı ve göçle beraber yıllık 750.000 kadar şehirsiz nüfus artışı mevcuttur ki bu da dönemin yıllık konut ihtiyacının %80'ine denk gelmektedir (1993, s. 79). Kente gelenlerin ilk karşılaştıkları sorunlardan biri ucuz konut sayısının oldukça az olmasıdır. Konuta olan talebin sürekli artması ve bunun yanı sıra yüksek enflasyon kira miktarlarının da yükselmesine neden olur (Karpaz, 2016, s. 92). Bu noktada, Ruşen Keleş'in geri kalmış ülkeler için sarf ettiği "[...] gelir düzeyinin düşüklüğü ve gelir dağılımındaki dengesizlik, yoksul ve dar gelirli kitleleri, bugünlerini ve yarınlarını güvenceye bağlama yolunu, arsa ve konut sahibi olmada aramağa zorlar (1993, s. 410)." ifadesi önem arz eder. Köyden kente gelen köylünün birer şehirli aday olarak öncelikle barınma sorunu ile karşılaşması ve ancak maddi gücünün sınırlı olması dolayısıyla soruna kendince çözüm üretmesi de aynı konuya temas eder. Böylece kentsel arsa kavramıyla birlikte 1950'li yılların ikinci yarısında kentlere yoğun göç sonucu ortaya çıkan ve Türkiye siyasal, toplumsal hayatına giren "gecekondulaşma" olgusu da gündeme gelir. Ele alınan dönem romanları da arsa ile gecekondu kavram ve olguları etrafında şekillenir.

2.5.1. Toprak ve Arsa

Günümüzde toprak, insana besin vermek gibi faydalı ya da faydasız özellikleri dışında başka sınıflamalarda da değerlendirilir ve anlam bulur. Söz konusu sınıflama ve değerlemeler faydacılık gibi etik kavrayışın sunduğu bakış açılarından ötesini işaret eder. Bu bağlamda kent için toprağın ne ifade ettiğini sorgulamak, yol gösterici olabilir. Toprağın önceki bölümlerde görüldüğü üzere işaret ettiği kavramlardan biri "geçim"dir. Köyde toprağa sahip olmayan köylünün ekonomik anlamda varoluşu güçtür. Ekonomik gücün, ağalık kavramı göz önünde tutulduğunda, sosyal tabakalaşmada da etkili olduğu görülür. Ancak kentte toprak, söz konusu dinamiklerin dışında ve ötesindedir. Jale N. Erzen kenti fiziksel olguların planlı bir şekilde bir araya getirildiği bir yapı olarak görürken onu aynı zamanda sadece insan için üretilmiş bir kültürel ökümen olarak niteler (2019, s. 106-108). Öte yandan kent yapılanmasının sadece ve sadece insana dair ve insan için yapılanışının toprağı da kavrayarak tamamen kapsadığını ve toprağı da bu duruma içkin hâle getirdiğini söylemek mümkündür. Kent kapsamında toprak artık kendi varoluş özellikleriyle insana hizmet etmez. Aksine, insanın ona biçtiği özellikleri

yüklenir ki çalışma konusunu da kapsayan söz konusu özelliklerden biri, toprağın arsa olarak değer ve anlam bulmasıdır. Nasıl ki köylünün yaşam gailerinden biri toprak edinmek ise köyden kente giden kişinin de kent hayatında ulaşmak istediği hedeflerden biri, kentte toprak sahibi olmaktır. Çünkü “kent insanın giysisi ve evinden sonra en geniş ve kapsayıcı barınağı[dır] (Erzen, 2019, s. 106)”. Kentliyi geçindirmesi değil, barındırması beklenir. Söz konusu durum, *Toprak Kovgunları*’nda açık şekilde görülür. Emin ve Remzi arasında köyün imkânlarının kitlediği sonucu göç etme üzerine geçen bir konuşmada Emin, toprağın bölüne bölüne azalarak insanı doyuramaz hâle geldiğini ifade ederek “[e]skisi gibi toprak kalmadı. Bölüne bölüne kalmadı toprak. Vere vere vermez oldu. Bana kalırsa ‘baba kovgunu’ değiliz biz; toprak kovgunuyuz... Toprak kovgunlarıyız biz. Toprak doyuramadı, kovdu bizi (Ateş, 1999, s. 301).” der. İnsan için köyde toprağın işlevi insanı doyurması ve geçimini sağlamasıdır. Bu işlevi yerine getiremediğinde insan, toprağı terk eder. Bir tür gurbete çıkış olan bu terk ediş, kentte tekrar toprak arayışına döner. Ancak bu kez topraktan beklenti insanı doyurması değil, barındırmasıdır. Toprak artık arsa niteliğiyle işlevseldir. Yine *Toprak Kovgunları*’nda geçen “[a]rsa arayacağım. Başımızı sokacağımız iki gözcük bir dam yeri... Bu aylıkla bir de kira vermek öldürüyor bizi (1999, s. 116-117).” ifadesi konuyla doğrudan ilgilidir. Söz konusu bağlamda ele alınan *Gurbet Kuşları* (1962), *Toprak Kovgunları* (1982) ve *Berci Kristin Çöp Masalları* (1984) adlı romanların üçünde de barınma sorununu çözmek üzere önce arsa sahibi olmak ya da boş bir arsa bulmak insanların kentte verdikleri mücadelenin bireysel ya da toplumsal olarak ana temasını oluşturur.

Gurbet Kuşları, Orhan Kemal’in *Bereketli Topraklar Üzerinde* (1954) adlı romanının devamı niteliğindedir. *Bereketli Topraklar Üzerinde* İflahsızın Yusuf ve arkadaşlarının geçinebilmek için Çukurova’da iş bulma ve çalışma hayatlarını anlatırken *Gurbet Kuşları*, Yusuf’un oğlu Memed’in İstanbul’a tutunma çabaları ve oradaki yaşantısını anlatır. Memed İstanbul’a gelir gelmez akrabası Gafur’u bulur. Gafur’un kendisini işe sokması umudundadır. İş konusunda Gafur’dan yardım alamaz ve ama ardından karşılaştığı diğer sorun, barınma konusu olur. Memed’in kalacak yeri de yoktur. Geceliği elli kuruşa kalacak bir harabe bulur. Otelde kalsa her gece cebinden iki buçuk, üç lira kadar çıkacaktır. Memed’in kentte tutunabilmesi hem barınma konusunu hem de iş konusunu aşabilmesine bağlıdır. Memed, Bekir’in yıkım ekibine girerek İstanbul’da iş hayatına kısa zamanda atılır. Kastamonulu Recep’ten okuma yazma, babasından da duvarcılık öğrenir. Böylece amelelikten ustalığa terfi ederek

kentte ayakta kalmak adına bir altın bilezik edinmiş olur. Murat Usta'yla çalıştığı bir köşk inşaatı sırasında köşkün hizmetçisi Ayşe ile tanışıp evlenir. Hem yetim hem öksüz Ayşe'nin tek yakını, 10 yıl evvel köyden kalkıp gelen Rıza ve Hatça'dır. Ayşe, Hatça'yı çok sever ve sayar. Hatça'nın eşi Rıza gibi kendisinin de bir eşi olsun ister. Kendi tabiriyle “yurdu, yuvası (1970, s. 138)” olmasının hasretini çeker. Ayşe'nin hayalindeki eş kendisini çok seven biri olduğu gibi çok çalışan, biriktiren, kazandığını ve biriktirdiğini Ayşe'ye veren bir eştir. Ayşe'nin çalışkanlık ve birikim konusuna önem vermesinin nedeni ise hayalinde kurduğu evin bir mekâna ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Ayşe'nin “[ç]alışmalıydı ki, para biriktirsin, günün birinde de bir yerlerde bir arsa satın alıp, Hatça abasıgil gibi, iki oda bir sofalı küçük, ama kullanışlı bir gecekondur kursunlar! (1970, s. 201)” sözleri Gaston Bachelard'ın konuya ilişkin tespitleri hatırlandığında anlamlı hâle gelir. Bachelard'a göre ev; insanın ilk korunaklı varlığı olarak muhafaza etme ve muhafaza ettiği şeyin varlığını sürekli hâle getirme işlevini yerine getirir:

“Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşamında yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden, hem ruhtur. İnsan varlığının ilk evrenidir. Üstünkörü metafiziklerin öğrettiği gibi, insan ‘dünyanın ortasına bırakılmadan önce’, evin beşiğine yatırılır (2015, s. 39)”.

Bachelard'ın sözleri çerçevesinde Ayşe'nin özellikle ev edinme arzu ve hasreti içinde olması onun evi hiçbir köke sahip olmadığı kente tutunmanın, kentte köklenebilmenin, şimdiyi ve geleceği yaratmanın başlangıç anahtarı olarak görmesi olarak yorumlamanın önünü açar. Böylelikle insanın toprakla ilişkisi, ona sığınacak ve köklenecek bir başlangıç noktası vermesi imkânıyla yeniden şekillenir. Köyden kente gelerek köklerinden ve bağlarından kopanlar, kente madden ve manen tutunabilmek için öncelikli olarak arsa edinmeyi kendilerine düstur bellerler. Öyle ki Ayşe'nin doğacak çocuğunu kendilerine ait bir evde doğurmak istemesi de evin bir başlangıç noktası oluşturması, muhafaza etme ve güven vermesi hususlarını tekrar gündeme getirir. *Toprak Kovgunları*'nda Hayriye ve Emin arasında geçen konuşma da evin insana aitlik duygusu aşılması ve bir başlangıç noktası vermesi özelliğini dillendirirken söz konusu isteğin arsayla ilişkisini de ortaya koyar:

“Herkes mülk edinme derdinde. Çünkü herkes biliyor ki, Ankara gibi yerde toprak altın demektir. Yağmalamada kimse birbirinden geri kalmak istemiyor. En uysal gördüğün adam

bile canavarlaşıyor. Herkes bir yer kaparken, kim seyirci kalmak ister? Eline kazmayı küreği alan sınır çizdi kendine.

- Köylü alışkanlığı işte! dedi Emin. Bir yere bağlanmak ancak toprakla olur bellemişiz biz. Kendi toprağımız, kendi evimiz olmayınca, ayağımızı yere berk basamıyoruz (1999, s. 132)”.

Hayriye’nin sözlerinde karşılaşılan “mülk edinmek”, “yağmalamak”, “kimseden geri kalmamak”, “canavarlaşmak”, “seyirci kalmak”, “sınır çizmek” ifadeleri Bachelard’ın bahsedilen köklenme ve başlangıç yaratma ihtiyacının basit bir duygu olmaktan öte, çok daha derinlikli ve vazgeçilmez bir duygu olduğunun altını çizer. Söz konusu amaç, Memed ve Ayşe’de olduğu gibi bir ailenin yaşam gâilesi, aileyi bir arada tutan umut olduğu gibi bölgede ortaya çıkan gruplaşmaların da müsebbibidir. *Toprak Kovgunları*’nda Hayriye söz konusu durumu şu sözlerle ifade eder: “Burası Ankara’nın en belalı mahallesi. Çok bozuk bir mahalle burası yavrularım. Birbirinize tutkunluk şart. Kimse boş durmuyor, arka topluyor kendine... Ev yeri bulup, köydeki akrabalarını getiriyor (1999, s. 131)”.

Romanda adları geçen Keskinliler, Yozgatlılar, Çankırı ve Çorumlular zaptettikleri arsalarla yaptıkları gecekondu aracılığıyla aralarında âdeta cephe mücadelesi vermektedirler. Herkesin birbiriyle, hemşehrisiyle dayanışma mecburiyeti şu sözlerde görülebilir:

“Arkadaşlar! Çoktan beri sizinle şunu görüşmek istiyordum. Bakın arkadaşlar, bizim bu mahallede tutunmamız kolay olmadı. Şurada adımımızı biraz berk atabiliyorsak, bu birbirimize tutkunluğumuzdan, sargınlığımızdan. Sayımız bizim o kadar fazla değil, onun için çok tutkun olmamız, sargın olmamız gerekir. Öyle mi amma (1999, s. 167)?”.

Haydar’a “ [...] kimse Yozgatlıların kuyusunu kazamaz (1999, s. 166).” derken Meryem, “Üstümüze bindikçe bindi şu Keskinliler. Bulaşık suyunu bahane ederler karşımıza çıkarlar, çoluğu çocuğu bahane ederler karşımıza çıkarlar. Kuyuda onlarla kavga, çeşmede onlarla kavga. Akılları sıra sindirecekler bizi (1999, s. 60).” sözleriyle toprağa sahip olmak isteğinin aynı zamanda bölgede birbirine üstünlük sağlama, birbirini eleme yarışına döndüğünün ipuçlarını verir. Söz konusu mücadele sadece toprağı zapt etmek üzerine değildir, aynı zamanda zapt edilen alanın korunması da önemlidir. Bu nedenle herkes sürekli harekete geçmeye hazır hâldedir. Örneğin *Toprak Kovgunları*’ndan Kâmile, Çankırılılar ile düşmandır. İlk kavgaları, bahçeye kazdıkları hela çukuru yüzünden olmuştur. Bahçe Kâmilelere ait olmasına karşın komşuları buna kızmış, “Gelin, ağzımıza yapın helanızı! (1999, s. 64)” diye tepki göstermişlerdir. Buna

karşılık Kâmile'nin durumuyla ilgili ifadeler, toprak ve arsa konusuyla doğrudan ilgilidir:

“Köylerindeki o toprak kavgaları, yer kavgaları gelip burada da bulmuştu Kâmile’yi. Böyle kavgalardan korkardı Kâmile, sonunun hiç iyi olmayacağını bilirdi. Ne yapmalıydılar? Bir kavgaya karar vermek kolay değildi. İnsan ölebilir, öldürebilirdi? Sonu ya mezar, ya hapishane. Ölse bir türlü, ölmese bir türlü, sussa bir türlü, susmasa bir türlü (1999, s. 64)...”.

Diğer bölümlerde ortaya koyulduğu üzere Millî Mücadele Dönemi’nde toprak sahipliği o toprakta yaşayan millet ile diğer milletler arasında bir mücadeleye konu olurken cumhuriyetin kurulması sonrası benzer toprak sahipliği mücadelesi ağa ve köylü arasında bir mücadeleye evrilir. Ardından gelen dönemde ise tarımda makineleşme gibi itici ve kentlerin sanayileşmesi gibi çekici nedenlerle köyden kente göç başlar. Toprağı sahiplenme mücadelesi bu kez, aynı grup içinde (köyden kente göç edenler) gerçekleşen bir olguya dönüşür. Söz konusu değişimde akraba ve hemşehriler âdeta birer müttefik olurken farklı memleketliler ve ve bazen farklı aileden olanlar ihtilafa düşerler.

Arsa sahibi olmak isteği dışarıda bir mücadele alanı iken aile ve dostlar arasında ortak, birleştirici bir düş hâlini alır. Ayşe’nin yakını olan Hatçe ve kocasında aynı birleştirici düşü gözlemlemek mümkündür. Aşağıdaki altıntı hem Hatçe ve kocasının hem de Ayşe ve Memed’in arsa ve gecekondur konusunda ailece ortak bir düşü nasıl yaşadıklarına örnek olarak verilebilir:

“Hatçaba’nın kocası:

-Yarın birkaç kuruşunuz olursa, bu yakınlarda elli altmış metre arsa alır...

Hatçe kocasını tamamladı:

-Bir gecekondur da siz oturtursunuz!..

Memed gülerek karısına baktı. Kadın anlayışlı anlayışlı başını salladı. Bunu gecelerce düşünmüş, hayaller kurmuşlardı. Babasıyla kardeşleri öbür odada ayrı baş çeker, ya da babasıyla şeytanları pek barışan Hüseyin Korkmaz’ın salondaki masası başında yârenliği sardırırlarken, onlar hep bu gecekondur üzerine konuşmuşlardı. Ayşe’nin bir kenarda birkaç kuruşu vardı. Bu birkaç kuruşu verince arsayı almasalar bile borçlanırlar, ikisi de çalışacağına göre, nasıl olsa öderlerdi (Kemal O., 1970, s. 382)”.

Hatçe ve kocasının birbirlerinin sözlerini tamamlamaları, Ayşe ve Memed’in karı koca olarak sohbetlerinin, ortak hedeflerinin arsa ve gecekondur üzerine kurulu olması şehre göçen insanın toprakla ilişkisinin değişiminin niteliğini açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda aynı zamanda artık tarla değil, arsa insanı bir tür boyunduruk altına alır.

Çünkü hayal edilen şeye ulaşmanın bedeli vardır. Örneğin Ayşe ve Memed sadece para biriktirerek hayallerine ulaşamayacaklarını bilirler ve en azından gecekondlu için gerekli olan arsayı alabilmek için ne pahasına olursa olsun borçlanmaları gerektiğini öngörürler. Söz konusu gaye için hazırlanan planlar ve yapıp etmeler romanın başkışisi Memed'in hayat gailesinin merkezinde yer alır.

Kemal Ateş'in kaleme aldığı *Toprak Kovgunları*'nda arsa sahibi olmak romanın ilk bölümünün hemen ardında yer alan bir mesele olduğu gibi son bölümde yer alan dramatik olayın meydana geliş nedenidir. Her ne kadar gecekondlu yaşantısından kesitler sunularak farklı olaylara değinilse de roman kişileri arasındaki arsa sahibi olmak ile ilgili çekişmenin hem romanın başında kullanılması hem de romanın sonunda diğer olaylara nazaran dramatik etki yaratarak romanı da sonlandırması arsa sahipliği konusunun gecekondlu yaşamındaki önemini vurgular. Gecekonduyu aileye ve akrabalara yeter büyüklükte bir arsayı çevirebilme telaşı kimi zaman birlik ve beraberlik vesilesi olduğu gibi kimi zaman da aile içinde küslüklere sebep olur. *Toprak Kovgunları*'ndaki Emin ve Hayriye arasındaki çekişme, söz konusu duruma örnek olarak, Emin'in ağabeyinin “ev paramı biriktir, arsası benden (1999, s. 23)” demesi üzerine doğar. Emin'in varoluşu mücadelesi romanda ölen kardeşi Yakup'un kendisine vermeyi vaat ettiği arsayı eşi Hayriye'den alabilmek üzerine kurgulanmıştır. Hırsları, emelleri ve eylemleri söz konusu arsayı ele geçirebilmek isteği tarafından yönlendirilir. Zamansız ölümüyle Yakup'un sözünü tutamaması ve eşi Hayriye'nin ise arsayı vermemekte diretmesiyle giderek hırçınlaşır. Onun söz konusu ruh hâli şu cümlelerle aktarılır: “Bir ev sahibi olamadım diye yalnız akrabalarına değil, neredeyse bütün insanlara düşman olmuştu. Herkes bundan sorumluymuş gibi bir duyguya kapılıyordu. Dağa taş a bile başkaldırısı geliyor bu yüzden. (1999, s. 19)”. Emin'in duyguları oldukça yoğundur. Başka bir bölgeden arsa ararken dahi Yakup'un Eşi Hayriye'ye uygun bir karşılık verme planları yapmaktadır: “‘Ah ulan Hayriye!’ diye söylendi. ‘Bin pişman olacaksın bu yaptığına. Seni yapayalnız bırakayım da o mahallede gör. Ulan kafasız karı! Ben olmasam sizi çiğ çiğ yerler be! Silip süpürürler bu mahalleden...’ (1999, s. 120)”. Ölen Yakup'un eşi Hayriye ise arsayı Emin'e vermek istemez. Emin'in ev yapabilmek için başka bir yerde arsa aramasını bile kendine bir tehdit olarak görür. Söz konusu durumu aşağıdaki ifadelerde görebiliriz:

“‘Hıh hazırda arsa!’ diye söylenmeye başladı. ‘Bir yıldan beri arsa arar. Bize gözdağı veriyor aklı sıra, tafrı yapıyor. Nankör! İyilik bilmez nankör. Hep sırtında taşıyacaksın

bizim insanımızı, biraz in de dinleneyim dedin mi kötüsün. Ben dul bir kadını. İnsan, benden bir şey istemeye utanır.’ (1999, s. 118)”.

Hayriye’nin sözlerinde arsanın kocasız kalmış olmanın getirdiği ekonomik güç kaybına karşın bir güvence olarak görüldüğü anlaşılır. Bu bağlamda arsa, sadece barınağa mekân sağlamakla kalmaz, sahibine ekonomik güç de verir. Arsa sahipliğinin ya da arsa sahibi olmaya istekli olmanın benzer toplumsal tabaka ve kültürden insanları bir arada tuttuğunu da söylemek mümkündür. Emin’in “[s]eni yapayalnız bırakayım da o mahallede gör (1999, s. 120).” tehdidi konuya doğrudan işaret eden örneklerden biridir. Kentsel toprak, arsa vasfıyla köyden göçen ve ama şehrin sunduğu konut imkânlarından yararlanamayanlara tek tek ev değil, topluca mahalle kurma imkânı sağlar. Keza *Berci Kristin Çöp Masalları* da kişi ya da kişilerin hikâyesinden ziyade bir gecekondulu mahallesinin kuruluşu ve gelişimini konu alır. Böylelikle gecekondulu, bir dekor olmanın ötesinde hikâyenin merkezine oturmuş olur. Bu durum, *Berci Kristin Çöp Masalları*’nı Türk edebiyatında özel konuma getirir (Altuğ, 2010, s. 82).

Berci Kristin Çöp Masalları’nda gecekondulu mahallesinin kurulduğu alan, esasında kentin çöplerinin boşaltıldığı bir arsadır. İnsanlar söz konusu çöplüğü bir barınma mekânı olarak tek tek evlerle zaman içinde bir mahalleye döndürürler. Kentin bir parçası olarak mahallenin oluşumunu sağlayan toprak parçasının kente ait bir çöplük olması dikkat çekicidir. Hatırlanacağı üzere 19. yüzyıl Osmanlı Devleti modernizasyonunda toplumsal değişimin birer yansıma alanı olan bahçeler, kentin çöplük ya da eski mezarlık gibi atıl topraklarının dönüştürülmesi ile ortaya çıkmış ve yeni yaşam tarzı ve davranış kodlarının oluştuğu, sergilendiği birer mekân olmuşlardır. *Berci Kristin Çöp Masalları* aracılığı ile anlaşıldığı üzere kentsel atıl alanlar, yeniden dönüşmekte ve dönemin yeni gerçekliğinin tekrar birer göstergesi hâline gelmektedirler. Kentin çeperinde bulunan işlevsiz topraklar, gecekondulu gerçeğinin fiziksel olarak can bulduğu mekânlar hâline gelir. Söz konusu değişimin arsa sahipliği açısından ekonomik bir karşılığının da olduğu *Toprak Kovgunları*’nda açıkça görülür.

Toprak Kovgunları’nın Emin’i, ölen kardeşinin eşi Hayriye’nin arsayı vermeyeceğine kanaat getirdiğinde gecekondulu yapabileceği bir arsa aramaya başlar. Bulduğu yer ağaçsız, elektriksiz, ulaşım imkânları olmayan, ıssız bir dağ başıdır. Etrafa bakarken karşılaştığı bir adamla sohbet eder ve adamdan tepenin diğer tarafında yerle bir olmuş evleri görür. Sivrioğlu adında bir emlakçı, uzaktan gösterdiği bir kâğıtla, bölgedeki arsaların kendisine ait olduğunu iddia etmekte ve siyasi gücünü de kullanarak

bölgeye gecekondulu yapanların evlerini derhal yıktırmaktadır. Arsa sahibi gecekondulu yapmak isterse, o dahi Sivrioğlu'na metrekare başına para ödemek zorundadır. Emin'in arsa fiyatına aldığı cevap, insanın toprağa talebinin artmasıyla doğru orantılı olarak toprağın ekonomik değerinin de arttığını doğrudan gösterir: “Metrekaresi yirmi lira, dediydi. Şimdi bilmiyorum iner mi, çıkar mı? Çıkarsa şaşmam. Onca kan döküldü, biz buranın maliyetini yükselttik (Ateş, 1999, s. 124)”. *Gurbet Kuşları*'nın Ayşe ve Memed'inin de yerleşmeye çalıştıkları Zeytinburnu, gecekondulu mahallesidir. Oraya dahi uzak olan bir yerden küçücük bir toprak parçası alırlar ve ama Ayşe'nin birikmiş parasının tamamını verir ve geri kalanı borç için senetler, bonolar imzalarlar. Yetmez, gecekondulu malzemeleri için de yüksek faizle borçlanırlar, gecekonduları yıkılmasın diye rüşvet dahi verirler. Bunca dertten sonra henüz gecekondularını yapmadan, arsayı almış olmanın sevincini, değer verdikleri şeyi, toprağı öperek yaşarlar. Hasretini, eksikliğini çektikleri toprağa kavuşmaları şu sözlerle aktarılır:

“Gündüzleri güneş, geceleri kalabalık bulutlar, kalabalık bulutların arasında yanıp sönen ay... Olsun, olsun. Ev sahibinden, kira derdinden kurtulmuşlardı ya! Dehşetli bir heyecanla ağlamaya başladılar, sonra da karı koca kapanıp topraklarını öptüler (O. Kemal, 1970, s. 421)”.

Toprağı resmî ya da gayriresmî yollarla zaptederek arsa sahibi olma kente göç etmiş kişilerin, ailelerin, memleketlilerin ya da çeşitli grupların kente uyum sağlama ve giderek kentleşme çabalarının sadece bir kısmıdır. Bireylerin hayatları çerçevesinden bakıldığında arsa sahibi olmak barınma ihtiyacının karşılanması ve kente tutunma zorunluluğunun aşılması anlamına gelebilir. Ancak konunun gecekondulaşma kavramıyla ifade edilebilecek çok katmanlı siyasi, ekonomik ve toplumsal sonuçları da vardır.

2.5.2. Arsa ve Gecekondulu

Ele alınan dönemde kent toprağı artık ekilip biçilmek için değil, kente göç eden ve ama maddi imkânsızlık ya da konut yetersizliğinden dolayı kentin sunduğu konut imkânlarından yararlanamayanların barınma ihtiyaçlarını karşılar ve giderek kente bağlandığı, kentleştiği bölgelere ev sahipliği yapar. Söz konusu mekânlar kente ait topraklar olmakla birlikte kentin atıl bırakılmış, çöp olarak kullanılan ya da henüz kente ait bir mekân olarak kullanılmayan topraklardır. Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi aşamasında kent içindeki çöplüklerin ya da atıl alanların değerlendirilmesiyle kent park

ve bahçeleri ortaya çıkmış ve söz konusu değişimin somutlandığı ve yaşandığı mekânlar hâline gelmişlerdir. Cumhuriyetin kurulması ve ardından tarımda makineleşme, kentlerde sanayileşme gibi gelişmelerin ortaya çıkardığı toplumsal değişimin yansıma alanlarından biri yine toprak olmuştur.

Kentsel değişimin ve iç göçün yaşandığı yıllarda ortaya çıkan gecekondu, kentlerin çöplükleri, atıl bırakılmış boş alanları ya da kente uzak olan ve bu nedenle henüz kent arsası olma özelliğini kazanmamış bölgelerindedir. Toprağın söz konusu özellikleri gecekondu hakkında önemli bilgiler sunar. Gecekondu şu şekilde tanımlanır:

“Bayındırlık ve yapı kurallarına aykırı olarak, gerçek ya da tüzel, kamusal ve özel kişilerin toprakları üzerine, toprak iyesinin istenç ve bilgisi dışında, onamsız olarak yapılan, barınma gereksinimleri devletçe ve kent yönetimlerince karşılanamayan yoksul ya da dar gelirli ailelerin yaşadığı barınak türü (Keleş, 1980, s. 48)”.

20 Temmuz 1966’da yürürlüğe giren 755 sayılı Gecekondu Kanunu’na göre “kendisine ait olmıyan arazi veya arsalar üzerine, sahibinin rızası alınmadan yapılan izinsiz yapılar (http-41)”dır. Bir diğer deyişle kente ait toprağın tasarrufu devlete aittir ve devletten gerekli izinleri almaksızın toprağı arazi kendisinin dahi olsa vatandaşın kendi arzusu doğrultusunda kullanması yasaya aykırıdır. Bu nedenle gecekondu kaçak yapılardır. Turhan Yörükân’ın belirttiği üzere söz konusu yasa dışılıktan dolayı ve ama mahkeme ile belediye encümeninden karar çıkana kadar zaman kazanmak amacıyla hızla, gece içinde ve yardımlaşmayla yapırlar (Yörükân, 2006, s. 57). Genelde tek odalı olmalarına karşın olabildiğince döşenirler de. Bu şekilde evin bir yıl ya da daha uzun süredir orada olduğu iddia edilerek tebligat yapılmaksızın meskûn evlerin yıkılmasını engelleyen yasadan yararlanma niyeti barındırırlar (Karpat, 2016, s. 131).

Gecekondu kaçak yapılmak ve dolayısıyla belediye hizmetlerinden yararlanamamak, kentin belirli bölgelerinde bulunmak gibi ortak fiziksel özellikler göstermelerinin yanı sıra belirli bir toplumsal tabakaya hitap etmek gibi toplumsal, sosyolojik görünimleri de bünyelerinde barındırırlar. Onların ortak özellikleri bir mekân olarak gecekondu, kendi içinde bir düzen ve tutarlılığa sahip bir yapılanma hâline getirir. Söz konusu yapılanmayı oluşturan özelliklerden biri gecekondu bölgesinin fabrika ve/ya kent ve fabrika çöplerinin boşaltıldığı, atıl bırakılmış bir alanda kurulmuş olmasıdır. Mumford’a göre fabrika, kentin çekirdeğidir ve fabrika olan yerde çöp de olmak zorundadır. Çünkü büyük oranda su kenarına kurulmuş olan fabrikalar

için buralar en ekonomik atık alanlarıdır (2007 s. 562). *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda da söz konusu durum gözlemlenir.

Berci Kristin Çöp Masalları bir gecekondu mahallesinin ortaya çıkışını tasvir ederek başlar. Kış vakti çöp yığınlarının olduğu bir tepede sekiz gecekondu yapılır. Onları çöp ayıklamaya gelen insanlar görür önce. Haber çevreye yayılır yayılmaz tepeye insanlar akın akın gelmeye başlar ve sabah kadar geçen sürede leğenlerden çatıları olan, camları muşambadan, çöplerin içinde bir gecekondu mahallesi beliriverir (1986, s. 9). Kurulan mahalle çöp dökülen bir tepe olmakla birlikte ampul ve ilaç fabrikalarının altında, tabak fabrikasının karşısındadır. *Toprak Kovgunları*'nda gecekondu mahallesi Ankara'da bir dağ başındadır. “Evler, başboş sürüler gibi, dağlara, tepelere doğru saçılıp (1999, s. 119)” gider. Yağmur yağdığında gecekondular çamura boğulur (1999, s. 220). Emin'in gecekondu yapmak için arsa almayı düşündüğü mahallede evlerin kimileri “tepelere yapışmış”, kimileri “dereye dökülmüş” hâldedir ve elektrik, su, otobüs gibi belediye hizmetlerinden mahrumdur (1999, s. 120). Ağaçsız, kurak bir bölgedir. Issızlığı soğuk kış gecelerinde mahalleye kurtların, çakalların inebileceğini düşündürür (1999, s. 122). *Gurbet Kuşları*'nda ise gecekondu mahallesine tepeden bakılınca turuncu kiremitlerle dolu çatılarıyla birlikte paslı tenekeler, made in usa yazılı damgalarıyla tahta duvarlar, kulakları düşmüş ayçiçekleri görülür (O. Kemal, 1970, s. 245). Yolları daracıktır (O. Kemal, 1970, s. 251). *Gurbet Kuşları*'nın Ayşe ve Memed'inin yerleştiği bölgede insanlar da *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda görülen gecekondu yapım telaşı içinde kendi gecekondularını yaparlar. Hiç kimseye haber vermeden bir gece yarısı karanlığın içinde keser sesleri duyulur. Bu ses, gecekondu yapımının başladığı anlamına gelir. Briketler, tuğlalar, kerpiçler hızla üst üste konup örülür, çatının da aynı hızla kapatılması sağlanır. Esasında Ayşe ve Memed'in aile olarak tek bir ortak ülküsü vardır ki o da bir gecekondu sahibi olmaktır. Onların umutları da dramları da gecekondu sahibi olmak sürecinde yaşadıkları etrafında toplanır. Çalışıp çabalar, biriktirdikleri parayla birlikte üstüne borçlanarak arsa satın alırlar. Ancak dramları ve yaşama arzularını söndürecek dertleri de tam bu noktada başlar. Söz konusu durum, gecekondu mahallesinde yaşayan başka bir aile aracılığıyla şu cümlelerle ifade edilir:

“Onlar da daha önce aynı his, aynı özlem, aynı hasretle bu topraklara gelmiş, bu topraklara kavuşmanın hasretini tıpkı tıpkısına onlar gibi topraklarını öperek gidermişlerdi.

Gidermişlerdi ama, çok geçmeden de anlamışlardı toprağa kavuşmakla işin bitmeyeceğini.

Toprağa kavuşmak işin başıydı henüz. Küçük bir arsaya sahip olmakla bitmiyordu. Hele

Hacı Babadan briket, ya da tuğlalarını, kireç, kum, çimentolarını alsınlar hele temelleri kazmağa duvarları yükseltmeğe başlasınlardı.

O zaman işte o zaman anlıyacaktı dünyanın kaç bucak olduğunu (O. Kemal, 1970, s. 421)”.

Ayşe ve Memed için sıkıntılı zamanlar arsayı aldıktan sonra başlar. Gecekondu için gerekli beton, kum, kireç gibi malzemeler borçlanarak alınmıştır. Ayşe bu sırada işten ayrılır ama bu sefer de borçları onları sıkıştırmaya başlar. Öte yandan alınan gecekondu malzemelerini arsada başıboş bırakmış olmaktan doğan hırsızlık riski onları endişelendirmeye başlar. Üstelik rüşvet vermeden gececondularını yapmaya başlayamayacaklarını da öğrenmişlerdir. Gececondularının yıkıma uğraması riski de bir diğer endişe kaynağıdır. Gecekondu sahiplerinin ve gececondusunu tamamlama aşamasında olanların yaşadığı en büyük korku, mahalleye yıkım ekibinin gelmesidir. Zabıta söz konusu korkunun âdeta somutlaşmış hâlidir:

“Bir gelseydi şu zabıta, kurtulsaydık. Bu zabıta da yüzü öyle soğuk gelir ki bana! Resmî giyimli birini gördüm mü, tüm elden ayaktan kesiliyorum.” / “Neden olacak? Gececonduların azraili de onlar. Ne azraili? Hâşâ ben sizin Allahınızım diyenler vardı bu zabıta arasında (O. Kemal, 1970, s. 44)”.

Gecekondu halkı içinde gerçekleşen ve yıkım ekiplerinin gelmesine neden olan olgulardan biri ihbarcılıktır ve ekibin gelmesini engelleyecek girişimlerden en etkilisi de rüşvet vermektir. Ayşe ve Memed’in rüşvet vermelerinin de ana amacı yıkım ekibinin dikkatinden kaçmaktır. Ancak rüşvet vermek yıkıma her zaman engel olmaz. Gecekondu yapanlara inşaat malzemesi tedarik eden Hacı Baba’nın ihbarcılardan biri olma ihtimali (*Gurbet Kuşları*), rüşvet toplamanın da bir gelir kapısı yarattığını düşündürür. Öte yandan sadece kazanç kapısı değil, Ayşe ve Memed örneğinde yıkım ekiplerine ihbarda bulunmak bir intikam alma aracına dönüşür.

Memed’in akrabası Gafur, Memed’den birkaç yıl önce İstanbul’a gelmiş ve köye yaptığı ziyaretlerin birinde okuma yazma öğrendiğini ve bir sebze meyve hâlinde çalıştığını söyleyerek Memed’in de İstanbul’ gelmesine vesile olmuş ve ama Memed İstanbul’a gelip onu bulduğunda, Memed’e yüz vermemiştir. Memed ise Gafur’un okuma yazma bilmediğini ve hâlde dükkân sahibi olmayıp sadece hamal olduğunu kısa sürede anlamıştır. Memed’in zamanla okuma yazma öğrenmesi, iş bulup yükselmesi ve ardından Ayşe ile evlenmesi Gafur ile arasındaki gerilimi artırır. Çünkü Memed’den evvel Ayşe’ye Gafur talip olmuş ve ama Ayşe Gafur’u reddetmiştir. Gafur’un intikamı ise Ayşe ve Memed için en önemli şey olan gececondularının yıkımına vesile olmak

olmuştur. Yıkım ekiplerinin evi yıkmaları ile Gafur ve Ayşe arasındaki gerilimin ortaya çıkışı aşağıdaki cümlelerde kendini gösterir:

“Birden nasıl olduğu anlaşılmayan bir gürültü.

Yerden biter, gökten iner gibi Yeşilliler. Elllerinde kazmalarla yıkma ekibi. Çocuk çılgınlıkları, kadın yaygaraları arasında yıkma ekibinin yeni yükselmekte olan yapılara dalıp toz duman içinde her şeyi yerlere seriş.

Yıkıyorlardı, insan emeğine, diştten tırnaktan arttırılmış, göz nuruyla yoğurulmuş insan emeğine acımadan yıkıyorlardı. Ortalık çılgık çılgılgaydı, ortalık duman duman.

Yukarıda kabarıp duran bulutlar.

Aşağıda hıçkırık.

Memed de mahvolmuşçasına çöküvermişti evinin yıkıntıları önüne. Ayşe yanbaşında. Bir ara gözüne Gafur ilişti: El fenerleriyle ciplerin çapraz ışıkları arasında gülümsiyerek bakan, memnun yüzü.

Ayşe kızdı, deli oldu hattâ. Kocasının, onun Memedinin böyle kadın gibi çöküp ağlamasını mı gösterecekti ona? Onun maksadı bu değil miydi? (Kemal O., 1970, s. 444)”.

Ayşe ve Memed’in evlerinin yıkılışı, *Gurbet Kuşları*’nın son bölümünü ve romanın en vurucu anlarını oluşturur. Yıkım Ayşe ve Memed’in beraber yaşamlarının en önemli anlarından biridir. Keza yıkım, *Toprak Kovgunları*’ndan Emin’in de hayatının dönüm noktasını oluşturur. Emin’in evinin yıkımı da ihbar üzerine gerçekleşir. Ayşe ve Memed’in hikâyesinde olduğu gibi Emin’in evini de ihbar edenler onun en yakınındaki kişilerdir. Emin’in yalvarışlarına zabitanın “[b]izim elimizde bir şey yok canım kardeşim [...]. Biz de emir kuluyuz. Yıkmak zorundayız. Üstelik ihbarcısı var evinizin. Görmezden gelemeyiz (Ateş, 1999, s. 319).” sözleri ve yıkım ekibini taşıyanlara “[h]em ihbar edersiniz komşunuzu, hem de bizim işimizi güçleştirirsiniz (Ateş, 1999, s. 319).” diye karşılık vermesi gecekonduların devlet tarafından tespitinin kendi içlerindeki ihbarcılar vesilesiyle olduğunu açığa çıkarır. Bu noktada gecekondu mahallesi içindeki gruplaşmalar tekrar hatırlanabilir.

Ayşe ve Memed için yıkım, şimdiye kadar yaptıkları yatırımların tamamını kaybetmek anlamına gelirken Emin bir başkasının ölümüne sebebiyet verir. Emin, ihbarcı olduğunu düşündüğü Eşref’in evini, eline aldığı kazmayla yıkmaya uğraşırken onu tutmaya çabalayanlardan biri olan Hıdır’in ölümüne sebep olur. Emin’in elinden kazmayı almaya çalışan Hıdır bir anda yere yığılır. Hıdır’in eşi Meryem’in “[b]u kan yerde kalır bellemeyin Kamanlılar! (Ateş, 1999, s. 324)” ifadesi, gecekondu mahallesi içindeki yapılanmaya tekrar işaret eder. Söz konusu cinayet ve gruplaşma olgusu

gecekondu hayatının özelliklerini ortaya koymak bakımından vurucu son olarak *Toprak Kovgunları*'nın son sayfalarında yer alır.

Berci Kristin Çöp Masalları'nda da yıkım, insanların hayatlarında önemli bir aşama olarak okurun karşısına çıkar. Yıkım ekibi mahalleye geldiğinde mahalleli ile aralarında arbede yaşanır. Mahalleli yıkıma direnir. Gece vakti tekrar gelen yıkım ekibi ise çok daha kararlı davranarak yıkımı gerçekleştirir. Direnişe katılanlar kamyonlara konup götürülür. Gecekonduların yerle bir edilişi, ele alınan diğer romanlarda olduğu gibi burada da insanların yaşamları ve duygularına doğrudan temas eden dramatik bir ögedir:

“Kamyonlara doldurulup götürülen insanlar öğlen sonu yıkık kondularının olduğu tepeye yeniden geldiler. Çöp ayıklayıcıların didik didik attığı, rüzgârın dört bir yana savurduğu kırık dökük eşyalarının başında bir kederle dönendiler. Önce öfkelerini yaş edip gözlerinden akıttılar. Sonra hırsıyla kalkıp işe sarıldılar. Kırık tahtaları bir solukta yan yana çattılar. Yırtık kilimleri birbirine uladılar. Tenekeleri üst üste çaktılar. Çocuklar taşları, kırılmamış biriketleri, tuğlaları çarçabuk bir yana yığdılar. O gece, yıkılan kondularının yarı boyunda yeni kondular kurdular. Çatıların üstüne çöp yığınlarından ayıkladıkları naylonları, yırtık pırtık sakanları, delik deşik kilimleri serdiler. Kiremit yerine tabak fabrikasının altındaki düzlükten çekip getirdikleri kırık tabakları dizdiler (1986, s. 12)”.

Yukarıdaki altında gecekondu yapımında kullanılan malzemelerin nitelikleri açıkça görülür. Gecekonduların ortak özelliklerden biri, yapımında her türden malzemenin kullanılmasıdır (Erzen, 2019, s. 230). Öte yandan yıkımın mahallenin kendi gelişimi açısından sadece aşamalardan biri olduğu görülür. Bu noktada Tekeli'nin “Bir gecekonduyun yıkımı bu inşa sürecini durdurmaz, ortadan kaldırmaz, süreci yeniden başlatır ve inşa sürecini uzatır (1982, s. 222).” ifadesi önemlidir.

Kentsel arsalarla yapılan gecekondu aracılığıyla oluşan mahalle, sosyal bir olgu olarak kente eklemlenir. Söz konusu sosyal yapının birtakım özelliklerinden söz etmek mümkündür. Gecekonduyun muhafaza ettiği insan, diğer adıyla gecekondu, İlhan Tekeli'nin ifade ettiği üzere “[...] genellikle bulunduğu çevre şartlarına yaptığı ekonomik uyumu çeşitli nedenlerle bozulmuş, o çevreden daha iyi uyum yapabileceği yeni bir çevre arayan kişidir (Tekeli, 1982, s. 222)”. *Toprak Kovgunları*'nın önemli kişilerinden biri olan Emin ve romanın diğer kişilerinin hiçbiri şehir kökenli değildir. *Berci Kristin Çöp Masalları* ve *Gurbet Kuşları*'nda da gecekondu barınan ve ama esasen kentli olan hiç kimse yoktur. Köyde geçimlerini sağlayabilecek herhangi bir varlıkları bulunmadığı gibi kentte de barınma hakkından ve kalıcı bir işten

mahrumdurlar. “[...] [K]ırdan toprak ve iş imkânı olmadığından kopan kişiler [...]” gecekondulu mahallesinin çoğunluğunu oluştururlar. Mahallelerde tek tek yaşamak yerine gruplaşma eğilimi gösterirler. İlhan Tekeli bu durumu “akrabanın çoğaltıcı etkisi” ifadesiyle açıklar. Tekeli’ye göre daha önce tanıdıkları ya da akrabalarından kente göçerek gecekonduya yerleşen kişilerin de kente gelerek gecekondulu olma ihtimalleri yüksektir (1982, s. 222). Bu nedenle örneğin *Toprak Kovgunları*’nda Kamanlılar, Yozgatlılar, Çankırılılar, Keskinliler ve aralarındaki mücadele okurun karşısına çıkar. *Gurbet Kuşları*’nda Kastamonulu olmak, Sivaslı olmak gibi ifadelerle rastlamak mümkündür. *Berci Kristin Çöp Masalları*’nda ise gecekondunun ilk oluşum safhasında köylerinden kalkıp gecekonducu akrabalarının yanına yerleşen, yeni gecekondular kuran insanlar vardır (1986, s. 9). Yıkım ekibinin gelmeyeceğinden emin olunduktan sonra çöplüğün içine yapılan gecekondulara bir isim verilir (Çiçektepe) ve ardından evlerin sahipleri köyden eşyalarını temelli getirirler (1986, s. 9). Ayrıca Çiçektepe’de de gruplaşma ve cepheleşme de söz konusudur (1986, s. 99).

Gecekondularda kendi aralarındaki anlaşmazlık ya da dayanışmadan bağımsız olarak kent bölgesine dâhil olan ve ama aslında kentli olmayan, artık köylü de olmayan bir kitle söz konusudur. Arada kalmışlık onların bir anlamda hayat tarzlarını ifade eder. Kemal Ateş *Toprak Kovgunları*’nda söz konusu durumu “[b]ir gözü köye, bir gözü kente bakan şaşı bir yaşam [...]” (1999, s. 29) olarak ifade eder. Köyden getirdikleri âdet ve alışkanlıkları bırakmaya, değiştirmeye çalışırlar. Çocuklar annelerinin konuşmasından utanır, kullandığı kelimelere kızar (1999, s. 238) ve ancak yine de kent kültürüne “[v]aah, sen şehir mi diyorsun buraya? Birazcık saçını başını açmakla şehirli mi oldu belledin buradaki kadınları? (1999, s. 238)” sözleriyle kente bir anda uyum sağlayamayacaklarını bildikleri anlaşılır. Hatta *Berci Kristin Çöp Masalları*’ndaki gecekonduluların fabrikanın kirli dumanını kar sanıp yıkanmaları, fabrikadan akan kirli atık suyu banyo ve bulaşık için kullanmaları kimi kent gerçeklerinin farkında olmadıklarına da işaret eder. Gecekondulular kent insanının kültürüne uzak oldukları gibi kent gerçeklerine ekonomik ve sosyal açıdan da uzaktırlar.

Kentli ve kentli adaylarının yaşam alanları birbirinden ayırdır. Söz konusu ayrışma çalışma alanlarında da görülür. Köyde marabalık yapan topraksız köylü, kentte fabrika ve inşaat işçisi (*Berci Kristin ve Çöp Masalları*), çöp ayıklayıcı (*Berci Kristin ve Çöp Masalları*), ütücü (*Toprak Kovgunları*), çamaşırcı (*Toprak Kovgunları*), kaloriferci (*Toprak Kovgunları*), hizmetçi (*Gurbet Kuşları*), duvar ustası (*Toprak Kovgunları*),

hamal (*Toprak Kovgunları*) olarak çalışır. Yeni doğan bebeklerin göbek bağlarını fabrika bahçelerine gömerler (L. Tekin, 1986, s. 30) Ayrıca Tekeli'nin ifade ettiği üzere varlıklı mahalleler de onların ikincil iş sahası hâline gelir (1982, s. 221). *Gurbet Kuşları*'ndaki Ayşe'nin Moda'da bir köşkte hizmetçi olarak çalışması bu duruma örnek gösterilebilir. Gecekondu, *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda görüldüğü üzere zamanla politik güç sahibi de olur. Bu durum, gecekondu mahallesinin büyümesiyle doğrudan ilintilidir. Söz konusu ivme, gecekonduya aynı zamanda resmiyet de kazandırır. *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda gecekondulular yıkım ekibinin gelmeyeceğinden emin olduktan sonra bölgeye ad vermek adına bir tahtaya “Savaştepe” yazıp bölgenin girişine asarlar. Tabelayı bir ay sonra resmî giyimli biri gelip “Çiçektepe” isimli teneke bir levha ile değiştirir. Yıkımın durduğunu duyanlar Çiçektepe'ye akın ederler. Bu göç, Çiçektepe'de üç mahallenin daha ortaya çıkmasına neden olur. Bu durumda gecekonduya ilişkin yıkım ya da varolanı yasalastırmaya yönelik sınırlı ya da ülkenin tamamını kapsayan yasaları hatırlamak, *Berci Kristin Çöp Masalları*'nın basıldığı 1984 yılından önce 1980 ve 1983'te çıkan af yasasını göz önünde bulundurmak gerekir.

12 Eylül 1980 öncesi, yerel seçimlerden hemen önce çıkarılan ve bu nedenle bir seçim yatırımı olduğu düşünülen 2981 sayılı yasa ile devlet, belirli bir ücret karşılığı gecekondululara tapu imkânı tanımıştır (Erdoğan & Ömürgönülşen, 1989, s. 181). *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda gecekondu bölgesinin Çiçektepe adıyla resmî olarak varolması ve hatta Fabrikadibi, Çöpaltı ve Dereagzı adlarıyla üç mahalleye genişlemesi gecekondu bölgesinin varoluşunu resmî yollarla gerçekleştirdiğine, perçinlediğine ve hangi yol ve nitelikte olursa olsun kentin varoluş sınırları içinde girdiğine işaret eder. Söz konusu bölgelerde olup bitenler kentsel arsanın gecekondu bölgesine hangi niteliklerle dönüştüğü ve hangi sosyal-ekonomik göstergelerin hâline geldiğini açıkça ortaya koyar.

Çiçektepe, Fabrikadibi, Çöpaltı ve Dereagzı mahalleleri kente eklemlenmek isteyen yoksul kesimin barınma mekânlarını oluşturur. Durumları ne kadar kötü olursa olsun kent yaşam ve kültürüyle tamamen uyumlu hâle gelemeyecek olsa da söz konusu kesimin köylerine dönmeleri de söz konusu değildir. Mahallede Çöp Yolu'na dizilen ilaç, çikolata, ampul, tabak, buzdolabı, akü gibi çeşitli sektörlerden fabrikalar kuruludur. Fabrikalar bölgede ağaç ve çiçek gibi toprağa ait ve tavuk gibi toprakta yaşayan canlıların ve en nihayetinde insanların sağlıklarını olumsuz etkiler niteliktedirler (1986, s. 19-20). Mahallenin kentin çöplüğüne konumlandırılmış olması gecekonduyu ve

gecekkonduluyu âdetâ hem mekân hem de varoluş olarak kentin dışında olması gereken bir “atık” olarak etiketler. Gecekkondulu için üzerine ev yapılabilmesinden dolayı değerli görülen toprak, kent açısından sadece bir çöp boşaltma alanıdır. Kentlinin ve gecekkondulunun yaşam koşulları ve kent olanaklarından yararlanma imkânları göz önünde bulundurulduğunda çevresel adalet konusuna değinmenin zorunluluğu ortaya çıkar.

Ekoeleştirinin ve ekolojiye ilişkin bilimlerin her alanındaki çalışmaların sürdürülebilirlik, biyosferik çeşitlilik, antiendüstriyalizm gibi üzerine çalıştığı temel kavramlardan biri de çevresel adalet kavramıdır. 1991 yılında Dünya Bankası tarafından hazırlanan ve kamuoyuna sızdırılan ancak kurum tarafından geçerliliği kabul edilmeyen resmî genelgede, maliyet ve kirlilik oranı daha az olduğundan sanayi atıklarının az gelişmiş ülkelere aktarılmasının teşvik edilip edilemeyeceği gündeme getirilir. Gelişmiş sanayi ülkelerinin atıkları, az gelişmiş ülkeler açısından bir gelir kaynağı olarak görülse de toplumsal ekolojistlerin ve ekofeministlerin yürüttükleri tartışmalar konuyu adalet kavramı üzerinden toplumdaki yarar ve yüklerin nasıl paylaşılacağı sorusunu ortaya koyar. Zehirli atıklara maruziyet, böcek ilaçları gibi çeşitli kimyasallardan zehirlenme, ormanlık alanların ve vahşi hayatın yok olması, küresel ısınma, kıtlık, hava ve suyun kirlenmesi gibi sanayileşmenin sonucu olan çevre felaketlerine uluslararası açıdan bakıldığında hangi ülkelerin neden, daha çok kirliliğe maruz kaldıkları ve ülke bazında bakıldığında ise toplumun hangi kesimlerinin bu sorunların yükünü taşımak zorunda kaldıkları çevresel adalet kavramı çerçevesinde sorgulanan durumlardan biridir (Des Jardins, 2006, s. 435-442). Çevresel adalet kavramı, dünyada sanayileşme ve kalkınma yarışının sebep olduğu evrensel kapsayıcılığa sahip eşitliksizlikleri gündemine alır (Şahin, 2017, s. 61). Avrupa Çevre Ajansı’nın tanımına göre çevresel adalet politikaları yeryüzündeki insanların tamamının hem çevresel olanaklara erişimi hem de çevresel kirlilik ve sağlık risklerinin paylaşımının eşit oranda olması gerektiğini öngörür. Bu bağlamda endüstriyel atıkların bertaraf edilmesi ya da çevreyi kirleten üretim tesislerinin konumlandırılmasına ilişkin politikaların üretilmesi aşamasında ırk ya da ekonomik, sosyal statülerin etkisini kırmayı amaçlar (Harner, Warner, John, & Huber, 2002, s. 318). Çevresel adalet kavramı hem biyoçeşitliliği sürdürebilmek adına insan-insandışı arasındaki dengeli ilişkiyi hem de çevrenin paylaşılması düzleminde insan-insan arasındaki ilişkiyi düzenlemeye yönelik politikalar üzerine çalışır (Baxter, 2005, s. 7). Ele alınan romanlar göz önünde bulundurulduğunda insan-insan arası ilişkilerin

kentlerde çevresel adalet açısından dengesiz olduğunu söylemek mümkündür. Kentlerde yoksulların, göçmenlerin ve dışlanan ırkların (örneğin Amerika’da Afro-Amerikanların), zengin ve diğer gruplara göre avantajlı statüde bulunanlara kıyasla toksik maddelere daha çok maruz kalmaları ve daha az yasal haklara sahip olmaları gibi nedenlerden dolayı çevresel adaletsizliğin gündeminde olduğunu söylemek mümkündür (Corburn, 2017, s. 61). Çevresel adaletsizlik; sosyal adaletsizlik, ekonomik adaletsizlik ve çevresel kalitenin farklılığı olarak üç farklı düzlemde kendini gösterir (Gelobter, 1994, s. 842). Söz konusu bağlamda her üç romanda kişilerin yoksul tabakadan oldukları ve daha önce belirtildiği üzere hizmetçilik, duvar ustalığı, fabrika işçisi gibi belli bir toplumsal statüye işaret eden işleri yaptıkları görülür. Aralarında yaşayan, onlarla aynı çevreyi paylaşan üst kesimden insanlar yoktur. Aynı şekilde, mekânsal olarak da bir ayrışma söz konusudur. Gecekondu mahallelerinin altyapı ve üstyapı eksikleri bulunduğundan gecekondulular belediye hizmetlerinden yararlanamadıkları gibi evleri fabrikalara yakın olduğundan atık ve toksinlere maruziyet ve sağlık açısından risk alma konusunda dezavantajlı durumdadırlar.

Berci Kristin Çöp Masalları’nda köylerde yazın yaylayıp gece dışarıda kalan koyunları sağmaya giden kızlara berci denirken gecekondu mahallesinde berci, Çiçektepe’de çöp ayıklayan – toplayan kızların adı olur ve bir meziyet olarak görülür. Bu bağlamda insanın yaşadığı ortamda maruz kaldığı çevresel kalitenin düşüklüğünün insanın değer algısında değişime sebebiyet verdiği söylenebilir. Mahallede sokak kadınlığı yapan Deli Gönül’e Kristin adının takılması ve aynı zamanda romanın adında Berci Kristin ifadesinin geçmesi, köylülükten gecekondu olmaya geçişte kadınların da konumlarının değişime uğradığına işaret eder. Söz konusu değişimle paralel giden hususlardan biri çevresel koşullardır. Bercilerin iş tanımlarının değiştiği ve Deli Gönül’ün takma adını kazandığı çevre, gecekondu çevresidir ve kent ile karşılaştırıldığında altyapı ve üstyapı hizmetlerine ulaşmak, sağlıklı ve tehlikeli unsurlara maruz kalmak gibi açılardan dezavantajlıdır. Michel Gelbter’in ifade ettiği gibi gecekondu örneğinde görüldüğü üzere düşük çevresel kaliteye maruz bırakılmak ve o bölgede izole edilmek çevresel adalet açısından “çevresel ayrımcılık” olarak tanımlanır (Gelobter, 1994, s. 842). Kentsel hiçbir hizmetten yararlanamayan gecekondulular çevresel ayrımcılığa maruz kalırlar. Çevresel ayrımcılığın romanlarda da karşılık bulan bir diğer ilintili olduğu kavram, Murray Bookchin’in ortaya koyduğu toplumsal ekoloji bağlamında *hiyerarşi* kavramıdır.

Murray Bookchin'e göre insan ve doğa arasındaki ilişkinin tahakküme dayalı olmasının nedeni insanın insana tahakkümünü temel alarak gelişmiş olan toplumsal yapının bizzat kendisidir (Bookchin, 1999, s. 44). Tahakkümün temelini oluşturan ve bir bilinç durumuna işaret eden hiyerarşi, aşağıda olanların acı ve zorluk çekmesini, üsttekilerin ise hayattan zevk alarak yaşamasını destekler (Bookchin, 1994, s. 86). Bookchin'e göre doğada hiyerarşi yoktur. Örneğin kraliçe arı, *kraliçe* olduğunu bilmeden kovanın geleceği için üstüne düşen görevi eksiksiz biçimde yerine getirmeye çalışır. Kraliçe arının işi, diğer arılarla birlikte yapılan bir işin parçasıdır sadece (1994, s. 108). İnsan topluluğu kendi oluşturduğu hiyerarşik yapıyı doğa üzerinde de uygular. Bookchin için ekoloji tek başına terim olarak mutlaka *toplumsal* anlamını da kapsar. Erkeğin kadın, yaşlıların gençler, devletin toplum, bürokrasinin birey vs. üzerinde kurduğu tahakküm, hiyerarşi kaldırılmadıkça devam edecektir. Hiyerarşi yok edilmedikçe diğer tahakküm çeşitlerinin yanı sıra insanın doğa üzerinde kurduğu tahakküm de ortadan kalkmayacaktır (1996, s. 77). Bu nedenle ele alınan romanlarda gözlemlenen kent ve gecekonduarda mekânsal olarak ayrılmış hâldeki toplumsal sınıfların birbirlerine yaklaşımlarının niteliği, doğa ve insan arasındaki eşitliksiz yaşamın temellerini göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu romanlarda kentli ve gecekondu sınıflar arasındaki sınırlar tartışmasız biçimde keskindir. *Gurbet Kuşları*'nda ellerinde tahta bavullarla, dürülü yorganlarla gardan çıkanlara denk gelenlerin “[a]yılara hele ayılara!”, “[ş]erefsizim sürü!”, “[k]öylerinden ne diye ürkütürler bu hayvanları bilmem ki?”, “[ş]u rezalete bak Allah aşkına! (O. Kemal, 1970, s. 6-7)” gibi ifadeler konumuz açısından önemlidir. Bu noktada Kemal Karpat'ın “[k]ırsal göçmenlerin kente akını doğal olarak çok büyük tepkilere yol açmaktadır. Kentin eski sakinleri, yani eski orta sınıf değerlerine sahip kendinden emin, tanınmış, yerleşik aileler göçü bir köylü istilasını olarak saydılar (2016, s. 99).” ifadesini hatırlamak, kentli ve köylü arasındaki hiyerarşiyi ve çevresel ayrımcılığı anlamakta yardımcı olabilir. Hiyerarşinin neden olduğu çevresel ayrımcılığın ele alınan romanlarda toplumsal sınıfların bilincinde ve kabul etmiş olduğu bir durum olduğu görülür. Gecekondu için göç ettikleri kent “cennet-i âlâ”dır, toprağı altındır (Ateş, 1999, s. 132), kendi geldikleri yer ise “vızırtı”dır (O. Kemal, 1970, s. 99). Hiyerarşik yapılanmanın insan ve doğayı etkileyen yönüne dönülecek olunursa, Bookchin'in düşünceleri temelinde, hiyerarşik yapılanma kaldırılıp toplumsal sınıflar arasındaki ilişki yeniden düzenlenmeden toplumsal sınıfların tamamının doğaya yönelik söz

konusu yıkıcı eylemlerinin sonuçlarını kendilerinin yüklenmelerinin yolunun olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. *Berci Kristin Çöp Masalları*’ndaki kent çöplüğünde insanları fabrikaların atıklarıyla birlikte yaşamaktan, kimyasal atıklarla banyo yapmaktan koruyacak tek şey, zihinlerin değişerek doğayı da etkileyen uygulamaların sonuçlarının toplumun her kesimince eşit şekilde yüklenilmesi ve ivedilikle söz konusu yükün hafifletilmesi için çarelerin aranması safhasına geçilmesidir.

Eldeki veriler gözden geçirilecek olursa sorunun kaynağı ne olursa olsun gecekondunun kentlere rağmen değil, kent ve köy gerçekleriyle bağlantılı olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Konut stoğu açısından da, hiyerarşi açısından da kente göç eden belli bir ekonomik seviyedeki insanların gecekondulara yerleşmek dışında başka bir seçenekleri neredeyse yok gibidir. Ele alınan romanlarda bunun aksi görülmez. Bu açıdan köylerdeki itici güç faktörünü unutmadan sanayileşen kentler ile beraber gecekonduların da ortaya çıktığı ifade edilebilir. Toprak, kente göçen insanlar için kent yaşamına geçişte bir merkez, bir başlangıç ve tutunma noktası işlevini görür. Toprak, kent sınırları içinde “arsa” adını alarak kente göçenlerin barınma ihtiyaçlarını karşılar ve kente uyum sağlamak isteyenler için sahip olunması elzem bir değere dönüşür. Ancak söz konusu değerın bir yükselmeye işaret etmesinin yanı sıra düşüşe de işaret ettiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Küreselleşen, sanayileşen şehirlerin sınırsız bir güçle kendine işgücünü çektiğini belirten Gelobter, bu sayede kırsaldan kente sürekli bir akışın olduğunu ve ancak söz konusu olgunun yaşam kalitesinin düşmesi ve emeğin değerinin azalmasına sebep olduğunu söyler. Ele alınan romanlarda gecekonduların mahallelerinin genel olarak kent çeperinin dışında, kente uzak, altyapısı yetersiz ya da hiç olmayan çöplüklerde, fabrika sahalarında ya da tamamen atıl, işlenmemiş olarak bırakılmış bölgelerde olmasına Gelobter’in ifadesini akılda tutarak da bakmak mümkündür. Latife Tekin’in gecekonduların ahalisine ilişkin düşüncelerini ifade etmek için “[...] Türkiye’nin modernleşmesi için hem emeklerine ihtiyaç vardı hem de onlardan periler gibi görünmez olmaları isteniyordu (Özer, 2020, s. 44).” cümlesini kurması gecekonduların salt toprak açısından değerli, kent açısından ise değersiz arsalara kurulmasının ardındanki gerçeği ve çevresel ayrımcılığa uğramalarının nedenini gözler önüne serer.

2.6. TOPRAKTAN KOPUŞ

Kente göçenler tarafından kentsel arsaların kullanılma yöntem ve biçimleri kent tarihinde önemli bir yer edinmiş olan, kente eklemelenen ve sosyal, kültürel ve ekonomik neden ve sonuçlara sahip gecekondular olgusunu ortaya çıkarmıştır. Ancak öte yandan 20. yüzyılda kent tarihinden bahsederken kente eklemelenme yoluyla ortaya çıkan yapılardan (gecekondulardan) söz açmak kentin çeperinden ziyade merkezinde gerçekleşen diğer kimi gelişmeleri görmezden gelmek anlamına gelebilir. Sadece gecekondular ve gecekonducular değil, kent merkezinde yaşayan ve sosyal statü açısından gecekonduculardan farklı toplumsal statüde olan kentlilerin konuta dair seçimleri ile devletin konut sorununu çözmek adına attığı adımlar özellikle kent merkezindeki kentsel arsaların kullanılma şekillerini etkilemiştir. Kentsel arsalar, dolayısıyla toprağa biçilen değer kent dışı alanlarda gecekonduları doğururken kent içinde ise apartmanların, ardından toprakla dikey yönlü bir ilişki kuran gökdelenlerin, site ve rezidansların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1950’lerde gözlemlenen büyük kentlere göç olgusu gecekondular kavramını ortaya çıkarmıştır. Gecekondulaşma, kente göç edenlerin barınma sorununa kendilerinin bulduğu bir yöntemdir. Apartman Tipolojisinde Geçmişten Bugüne; Kira Apartmanından “Rezidans”a Geçiş adlı makalede belirtildiği üzere aynı dönemde kent içinde üzere Kooperatifler ve Emlak Bankası gibi kuruluşlar eliyle konutlar yapılmaya başlanmış, müteahhitler eliyle yıkılan ahşap evlerin yerlerinde apartmanlar yükselmeye başlamıştır. Cumhuriyet Dönemi’nde apartmanların genellikle üst tabaka tarafından kira geliri elde etmek üzere inşa edildiği görülürken 1950’li yıllarda söz konusu işlevin değişerek apartmanların orta gelirli kesimin barınma ihtiyaçlarına cevap veren bir fonksiyona evrildiği görülür (2016, s. 170-171). Apartmanlar sanayileşme ile kentlere yönelen yığınların konut ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve sınırlı alanda çok kişiyi barındırabilmek işlevlerini yerine getirirler (Pulat Gökmen, 2011, s. 12). Ancak sürece ilişkin Çağdar Keyler’in saptamaları oldukça önemlidir. Keyder’e göre 1960’lı yıllarda özellikle Avrupa yakası Marmara sahilindeki bahçeli köşkler hedeflenerek köşkların arsalarının bölünmesinin yolu, toplumsal ve siyasal baskı nedeniyle, yasal olarak açılmıştır. Böylelikle köşk bahçelerine 5-10 katlı apartmanların dikilmesi mümkün olmuştur. Öte yandan kat mülkiyeti kanununun kabulüyle ev sahibi dairenin gerçek sahibi hâline geldiği için merkeze uzak bir müstakil evden ziyade kent merkezinde bir daire sahibi olmak orta sınıf için aranan bir durum hâline gelmiştir (2009, s. 181-182).

Bu noktada bahçelerin yok olmaya ve kentli insanın kendi yeni mekânı olan apartman dairesine çekilmeye başlamasıyla kent hayatında topraktan kopuşun da başladığını söylemek mümkündür. Söz konusu kopuşun, apartmanların kat sayısının artışıyla gerçekleşen fiziksel bir uzaklaşmayı ifade etmesinin yanı sıra insanın düşüncesini, yaşam tarzını ve dünyaya bakışını etkileyen sosyolojik bir olguya da işaret ettiği muhakkaktır. Zira Nuri Bilgin'in çalışmasında vurguladığı gibi özellikle insanın işgal ettiği bir mekân, herhangi bir cismin uzayda işgal ettiği pasif bir yer tutmadan öte canlı ve aktif bir yapıyı temsil eder. İnsan toplulukları bulundukları yeri kendilerinden/kendilerine ait kılarak mekânlarını yaratırlar. Varoldukları mekânları kendilerine göre organize eder ve farklılaştırırlar. Bu bağlamda mekân, öznenin aracılığıyla kurgulanır ve var olur (1990, s. 63). Dolayısıyla kentlerdeki apartmanlaşmalar, gökdelenler, site ve rezidanslar da insanın düşünsel, sosyolojik, psikolojik ve kültürel yaşantısından azade, sadece dört duvarı ifade eden birer yapı olamazlar. Bu durum, söz konusu konutların hem kent arazisinde daha çok ve sık yer işgal ederek toprağı neredeyse görünmez kılması ve bunun ardından giderek yükselmesi insan düşüncesi ve yaşamında da bir değişikliğin ipuçlarını verir.

Özellikle 1980 sonrası insanın kent çerçevesinde insanın toprakla ilişkisini düzenleyen ve aynı zamanda kentlerin de kaderlerini belirleyen birkaç kavramdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki toprak/arsa spekülasyonu ve bununla bağlantılı olarak rant kavramlarıdır. Keleş'in belirttiği üzere kent toprağı kentlilere barınma hizmetinin yanında kentin enerji, kanalizasyon gibi altyapı hizmetlerinin ve köprüler, fabrikalar gibi üstyapı hizmetlerinin de sunulduğu ve/ya da altyapı -üstyapı hizmetlerinin sunulacağı bir bölgede olan toprağın değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu noktada, kişilerin geleceğe yönelik olarak değerlendirilmesi olası olan kent topraklarını, diğer adıyla kentsel arsaları yatırım amaçlı satın almaları gündeme gelir ki bu girişim "arsa spekülasyonu" olarak adlandırılır. Piyasa değeri artan kentsel arsanın sahibine getirisi de artar. Bu duruma ise rant adı verilir. Devlet kente yatırım yaptıkça arsaların da fiyatı artar. Söz konusu yatırım, arsa sahibine imar ve inşaat sonucu sağlanan birtakım hakları da sağlar. Bu noktada kişilerin çıkarları toplum çıkarlarının önüne geçer. Arsa sahibi devlet yatırımdan gelen değer artışından emek harcamaksızın yararlanır ancak bu süreç aynı zamanda dar gelirli ve yoksul kesimin aleyhine sonuçlar doğurur (1993, s. 409-411). Öte yandan günümüze yaklaşırken küreselleşmenin de

büyük kentlerde toprağa biçilen değerin değişmesine etkisinden söz etmemek mümkün değildir.

İstanbul bağlamında küreselleşmenin etkilerini 1980’li yıllardan itibaren gözlemek mümkündür. Serbest ekonomiye geçiş ile piyasa sisteminin kurulması mekân üretimi konusunda toprağın yasal yoldan yapılaşmaya açılmasını gerekli kılarken söz konusu gereklilik konut yapımında çalışan kapitalist şirketlerin ve inşaat şirketlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dönemde büyük holdingler piyasadaki büyük fırsatları yakalamak adına müteahhitlik alanına girmişlerdir (Keyder, 2009, s. 185-186). Zira sermaye biriktirmenin klasik üç temel aracından biri olan rantın (çalışma bağlamında arsa rantının), söz konusu dönemde sermayedar için ayrıca vergilendirme dışı olduğundan en kârlı yol olduğu görülür. Bu sebeple özellikle büyük kentlerde kapsamlı inşaatların başladığı görülür. İnşaat yapılacak arsaya ilişkin kısıtların kaldırılması için yasadışı yolların açık olması da inşaatın gelecek olan kazancı oldukça üstünde bir değerde katlar. Bu dönemde Türkiye turizm, sanayi ve tarım gibi sektörlerden istediği verimi alamadığından inşaat sektörü kalkınma, işsizliğin azaltılması gibi konularda kurtarıcı gibi görülür. İnşaat sektörüne biçilen bu rol ile durmaksızın sürececek olan bir inşaat süreci başlar. Aynı zamanda toprağın kendini görünür kılabilirdiği orman, çayır, vadi gibi alanlar da ticarileşerek kentin altyapı ya da üstyapı elemanlarına dâhil olurlar (Çavuşoğlu, 2014, s. 30-31). Bu kapsamda toprak bir ticaret nesnesi, bir gelir kapısı ve toplum çıkarına ters olarak bireysel zenginleşmenin ana kapısı hâline gelmiştir. Dev holdinglerin kendi büyümeleri açısından müteahhitlik işine girmeleri, ilerleyen aşamalarda apartman konut tipinden gökdelen, site ve rezidanslara da geçişin temelini oluşturması açısından oldukça önemlidir. Bu noktada ele alınan romanlardan biri olan Tahsin Yücel’in *Gökdelen* adlı romanındaki önemli kişilerden birinin bir müteahhit olması *Topraktan Kopuş* bölümü için kilit noktadadır.

2.6.1. İnsan-Doğa Arasında Kurulan Dikey İlişki: Gökdelenler

Gökdelenler günümüzde dünyanın her yerine yayılmış, kentlerin silüetlerini değiştirme kudretinde birer coğrafi fenomendirler (Gottmann, 1966, s. 190). Ancak dünya tarihinde yüksek binaların sadece günümüze özgü olduğunu ifade etmek yanıltıcı olacaktır. Örneğin Meksika’da bulunan ve Azteklerin tanrılar tarafından inşa edilmiş olduğunu düşündükleri Güneş Piramidi 66 metredir. Buna karşılık dünyanın yedi harikasıdan biri sayılan ve 3.800 yıldan fazla süredir varlığını koruyan ve mezar işlevi

gören Giza piramitleri 147 metredir. Bu tür yüksek binaların dinsel ve din dışı kullanım amaçlarının olduğunu söylemek mümkündür. Firavunların, dinî önderlerin kozmik dünyada otoritelerini sağlamlaştırmalarını sağlayan yüksek binalar aynı zamanda manzaraya hâkim olma fırsatı verdiğinden askerî üstünlük sebebi de olmuşlardır (Denison & Beech, 2019, s. 10-14).

İngilizce de “skyscraper” sözcüğü ile karşılanan gökdelen sözcüğü, 1930’lu yıllarda İngilizcede arkasında yüksek tekerleği olan bisikleti, uzun bir atı ya da hayli uzun bir insanı veya masalı, üçgen şekilli bir yelkeni de ifade etmesinin yanı sıra “çok katlı, yüksek bina” anlamını da kapsar. 1960’lı yıllarda diğer karşılıklarından azade olarak sadece Amerikan şehirlerinin tipik özelliği olan *yüksek bina* anlamını karşılamaya başlamıştır (Gottmann, 1966, s. 190). TDK’nin Güncel Türkçe Sözlüğü’nde gökdelen, “[y]irmi ya da daha çok katlı yapı; göktürmalayan, gök tırılmalayıcı [...] (http-42)” olarak tanımlanırken Kentbilim Sözlüğü’nde şu ifadelerle açıklanır:

“Büyük kentlerin özeğinde yer alan, kentin ekin, tecim ve işgörü etkinliklerinin genişliği ve yoğunluğu oranında sayıları çoğalan, kentözeğine, yüksekliklerin yüzünden özel bir görünüm ve özyapı kazandıran çok yüksek yapılara verilen ad (Keleş, 1980, s. 53-54)”.

A Dictionary of Construction, Surveying and Civil Engineering’te 50 katlı ve 100 metreden fazla uzunlukta olmasına işaret eder. Gökdelen, “(t)oprak altındaki kazık temelden (alt yapı), toprağın üstündeki çelik kolon ve kirişlerden (üst yapı) ve bunlara asılan perde duvardan (dış yapı) oluşur (Goetz, vd., 2004, s. 593)”. Kullanılan malzeme ve yapım tekniğinden dolayı üstüne kat çıkmanın kolaylaşmasıyla gökdelenler 19. yüzyılda ilk olarak ABD’de görülmeye başlanmıştır. 1885’te Chicago’da William Le Baron Jenney tarafından Home Insurance’ın inşa edilmesiyle ilk gökdelen yapısı da ortaya çıkar. Tamamen cam ve çelikten, gerçek anlamda ilk gökdelen ise 1921’de inşa edilir. Baştan ayağa çelikten bir kafes formunda olan gökdelen projelerinden toplamda 48.500 m² alanı kaplayan ve New York’da inşa edilen 1931-1947 tarihli Rockefeller center şehircilik alanında konuya ilişkin ilk devasa çalışma olarak kabul edilir (Kılıçoğlu, Devrim, Araz, 1992, s. 66-67). Gökdelenlerin ortaya çıkmasında birkaç önemli etkenden söz etmek mümkündür. Bunlardan biri 1857’de Elisha Graves Otis’in (1811-1861) yolcu tipi asansörü bulmasıdır. Binalara asansör teknolojisinin gelmesi yüksek katlara çıkmanın zahmetini azaltmış ve bu nedenle binaların yüksekliğinin neredeyse eskiye oranla iki kata çıkmasını sağlamıştır. Bir diğer önemli gelişme ise

binalarda elik iskelet sisteminin kullanılmaya başlanmasıdır. Bu sistem sayesinde kat sayısı arttığı bina duvarlarını kalınlaştırma zorunluluğu ortadan kalkmış, böylece alandan kazanılmış, üstelik binanın ışıktan daha fazla yararlanması olanağı doğmuştur (oban, 2016, s. 112-113). Küçük alanda daha çok kişi yi barındırabilmesi¹³, aynı zamanda enerji tasarrufu saęlaması¹⁴ ve bunların yanı sıra hafif, hızlı temizlenebilir, estetik cam cepheler, florasana lamba, havalandırma sistemleri gibi yeni teknolojileri bünyesinde toplamasıyla gökdelenler kısa zamanda daha çok tercih edilir hâle gelmişlerdir. Öte yandan depremde ayakta kalabiliyor olmaları onları ısı ve yalıtım zafiyetleri ve yarattıkları altyapı sorunlarına rağmen insanın doğa karşısında cüretli duruşunun somut bir göstergesidir (2016, s. 113-114). Öte yandan esasında modern kent yaşamında mekân kullanımının neliğini büyük oranda siyasi görüşlere bağlı gelişen ekonomi politikaları etkiler (Avcı, 2014, s. 316). Bu nedenle modern insanın göge yükselme isteğinde başka saikler rol oynar. G, altyapı ve üstyapı yatırımları, toprağın çoğaltılabilir olmaması gibi nedenlerle kentsel arazinin arsa spekulasyonu yoluyla ekonomik değerinin arttığından daha önce söz edilmişti. Söz konusu durumun yaşandığı durumlara ilaveten artan nüfusla birlikte çok sayıda kişi yi/çalışanı bir araya getirme zorunluluğu karşısında gökdelenler ortaya çıkan teknik bir çözümdür (Monnet, 2011, s. 7). Ancak konunun arsa spekulasyonuna neden olan ekonomik yönü göz önünde bulundurulduğunda yatırımcıların, büyük şirket ve holdinglerin en kk arsadan en büyük krı getirme olasılığı yüksek gökdelen mimarisine yönelmeleri de anlam bulur. Bu kapsamda ortaya çıkan mteahhtilik konusu, siyasi-ekonomik sebeplerle ortaya çıkan bir olgunun giderek toplumsal, sembolik bir yapıya bürünmesinin ilk basamağını oluşturur. Keza ele alınan romanlardan biri olan 2007 Balkanika dl'n kazanmış olan *Gökdelen*'de Temel Diker adlı bir iş insanının dünyasına tanık olmak şaşırtıcı değildir ve ama oldukça çarpıcıdır.

Temel Diker büyük bir para babası (2013, s. 23) ve gökdelen kralıdır (2013, s. 42). şimdiye kadar kente en az 150 kadar gökdelen dikmiştir. Romanın önemli kişilerinden biri olan avukat Can Tezcan ona "Niyorklu" der. Romanın temelini, Temel Diker'in İstanbul'a on altı gkdelenlik bir projesini hayata geçirme isteği oluşturur. Amacı İstanbul'u ikinci bir New York hâline getirmektir. Temel Diker, romanda âdeta sadece gökdelen inşaatı yapmak için yaratılmış gibi bir karakter özelliği sergiler. New

¹³Hayat Ansiklopedisi, s.1361, cilt 3, 1961

¹⁴Ana Britannica, 2004, cilt 9, s.593

York’a yaptığı ik haftalık bir ziyaretinde şehri çok beğenmiş ve İstanbul’u da New York’un düzenine göre yeniden inşa etmek isteğine kapılmıştır. Bu isteğini dile getirirken toprağa dair ifadesi dikkat çekicidir: “Bu New York’u çok beğendim, gâvurlar çok güzel yapmışlar, adam gibi değerlendirmişler arsalarını, ben de bizim İstanbul’u ikinci bir New York yapacağım, demedi deme (2013, s. 24)!”. Temel Diker’in İstanbul’un tamamına egemen kıldığı düşüncesine göre toprak, sadece konut yapımına olanak sağlayan bir araçtır ve adı arsadır. Toprağın arsa olarak insan tarafından biçilen görevi, sadece barınma amaçlı barınaklara değil, kârlı yatırımlara aracı olacak barınaklara mekân sağlamaktır.

Temel Diker amacı uğruna hem doğayı hem de insan yaratımı kültürü yok saymış, yok etmiştir. Sadece son bir yılda bir düzine tarihsel yapıyı yıkmıştır. Ancak Temel Diker, eylem ve kararları bağlamında tek başına bir uygulayıcı değildir. Temel Diker’in “[b]u yıl en az bir düzine tarihsel yapıyı yıkma izni aldım (2013, s. 24)” cümlesi kendisinin eylemlerinde yalnız olmadığını açıkça ifade eder. Böylelikle toprağa karşı tutum genele yayılır, genelin düşüncesi ve giderek o dönemin yaşayışı, anlayışı hâline gelir.

Temel Diker’in aracılığıyla yaratılan kentin tamamı gökdelenlerle doludur. Hepsi tek tip ve tek sıradır. Hiçbirini birbirinden ayıran hiçbir özellik yoktur. Ancak Temel Diker’in bu ülkeye baş koymasındaki ana sebepler kâr ve verimlilik ki bu da *Gökdelen*’in içinde bulunduğu çağın da anahtar sözcüklerindendir. Can Tezcan’ın Temel Diker’in ülküsünü anlatırken kullandığı “[...] İstanbul’u yüzde yüz çağdaş, yüzde yüz ruhsuz bir kente dönüştürmek [...]” ifadesi *Gökdelen*’in içinde bulunduğu çağın özelliklerine gözler önüne serer. Can Tezcan, kendi içinde bulundukları dönemi şu şekilde ifade eder:

“En azından yapılar konusunda, Thomas More’un *Nusquama*’sı gibi bir şey. Ya da onun yüzyılımıza uygun düşen bir biçimi: tüm gökdelenler birbirinin aynı olacak, aynı çizime göre, aynı yükseklikte, aynı genişlikte. Yalnızca renkleri ve numaraları değişik olacak. Bir de ortalıkta ne ağaç, ne çiçek. Birbirlerinden uzaklıkları da aynı olacak. Her birinin yüksekliği beş yüz elli metre olduğuna göre de kent derlenip toparlanacak ister istemez, zaman ve yakıt tüketimi en aza inecek (2013, s. 42)”.

Can Tezcan’ın yakıt tüketime ilişkin ifadesi son dönem çevrecilik faaliyetlerine ilişkin kavramlardan olan sürdürülebilirlik politikalarının hedeflerinden biri olan daha az yakıt tüketimi isteğini akla getirir. Güncel Türkçe Sözlükte “[a]ynı düzeyde veya biçimde devam edebilen (http-43)” açıklamasıyla sıfattan türediğine işaret edilen

sürdürülebilirlik sözcüğü, İngilizcedeki “sustainability” sözcüğü aracılığıyla dilimize kazandırılmış olup hava kirliliği, atıklar, çevre ve ekonomi gibi konularla ilişkili olarak çevresel konulara yeni tartışma ve çalışma alanları açar. Sözcük, “sustainable”den türetilmiş olup söz konusu sözcüğün konuyla ilgili ikinci anlamı “sürdürülebilir tarım” örneğiyle “çevreye uzun vadede en az etkiyle sürdürülebilir (Houghton, 2005, s. 1138)” olarak açıklanmıştır. İnsanın ekonomik faaliyetlerine işaret eden söz konusu kavram aracılığıyla ekoeleştirelinin önemli kavramlarından biri olan biyoçeşitlilik konusunda sürdürülebilir ekonomik faaliyetlerin devam edebilmesi için dünyadaki çeşitli ve karmaşık yapıda bulunan çeşitli ekosistem ve ağların korunması ve sürdürülmesi gerekliliğini ortaya koyar (Giplin, 2000, s. 23). Ancak ekonomik getirisi, görece daha az arazi kullanabilme kapasitesiyle birlikte maksimum sayıda insanı barındırabilmesi nedeniyle tercih edilen gökdelenler çevreyi tahrip ettikleri gibi kentteki hava akışını engeller, güneş ışığını keser (Zhang, Xu, & Xie, 2006, s. s.y.). Keza *Gökdelen*’de de değil toprak, tabiatın tamamı yok olmuştur. Bu noktada Temel Diker’in savunusu insanın yaşama hakkı üzerinedir:

“[...] yer düzeyinde pislikten, mikroptan, virüsten geçilmez oldu, bunlar çoğaldıkça nice kuşların, nice böceklerin, nice bitkilerin soyu hızla tükeniyor, insan sayısı da hızla azalmakta. Öyleyse, çözüm yeryüzü düzeyinden elden geldikince uzaklaşıp gökdelenlerin temiz ortamında yaşamak gerek (2013, s. 28)”.

Gökdelen’in kentinde gökte hiçbir kuş, yerde hiçbir hayvan kalmamıştır. Temel Diker’in “yaşam hakkı (2013, s. 27)” olarak nitelendirdiği gökdelen yaşamında, gökdelenlerden aşağıda biyoçeşitliliği sağlayabilecek hiçbir şey kalmamıştır. Oysa *What Is Biodiversity* adlı çalışmada açıklandığı üzere ekosistemler birbirlerine öyle sıkı, sistematik bir ağla bağlıdır ki sistemin içinden herhangi bir türün yok olması, bir domino etkisi yaratarak sistemin tamamen yok olmasına neden olabilir (MacLaurin & Sterelny, 2008, s. 167-168). Temel Diker’in gökdelenlerle dolu dünyasında insan sağlığını tehdit edebilecek hiçbir organizmaya tahammül ve ayrıcalık yoktur. Gökdelen insanları kendi çıkarlarına uygun görmedikleri canlıları kendi yaşam çevrelerinden uzaklaştırmışlardır. Kendi yaşam haklarını diğer canlılardan üstün ve önemli görmeleri esasında doğanın dengesinin kaybolmasının da ana nedenidir. Önceki bölümde ortaya konan kentsel atıklar hatırlanacak olursa kentsel atıklarla insanın kendisine yeni bir doğa yarattığı (gecekondu), kentte aynı sorundan (pislik) dolayı kendine, sadece kendini üstün tutarak ve sadece kendisinin uyum gösterip yaşayabileceği, gökdelenlerden oluşan âdeta yeni bir flora oluşturduğu söylenebilir. Söz konusu yeni çevre, sadece Temel

Diker'in değil, "[...] çokları apartmanlarının, evlerinin, bahçelerinin yerinde gökdelenler yükseltsin diye kapısında kuyruğa giriyor, araya adamlar koyuyorlardı. Daha ortada hiçbir şey yokken, güzelim bahçelerini ve evlerini dümdüz edenler bile vardı (2013, s. 102)." cümlelerinden anlaşıldığı üzere kentin tamamının Temel Diker ile hemfikir oldukları görülür. İnsanın söz konusu seçimi, Gökhan Tunç'un belirttiği üzere toprağın ve toprak aracılığıyla doğanın bir araç hâline gelmesine sebep olur (2022, s. 376). Bu noktada insan ile doğa arasındaki ilişkinin sembolik değeri mekânda, diğer bir deyişle gökdelen mimarisinin ana özelliğinde kendini gösterir.

Gökdelen'in *İstanbul*'unda Temel Diker aracılığıyla gerçekleşen yıkım o kadar büyüktür ki molozlardan yeni dağlar oluşmaktadır. Gökdelenler, sözcüğün kendisinin de ifade ettiği üzere "[...] yalnız göğü değil, yeri de, tarihi de, geleceği de del[er] (2013, s. 95)". Henri Lefebvre gökdelenlerin ve kamu binalarının yerle kurdukları dikey ilişkiye dikkat çekerek bir teşhirin meydana geldiğini: iktidarın kibirle kendini mekânsal olarak ortaya koyduğunu ifade eder (2014, s. 122). *Gökdelen* romanı örneğinde söz konusu iktidar gökdelenleri dikme kudretinde olan insandır ve tahakküm ettiği, üzerinde gücünü gösterdiği şey ise toprak aracılığıyla doğanın ta kendisidir. Keza romanda da bu tutum "phallus ormanı (2013, s. 94)" ifadesiyle kendini açık eder. Lefebvre doğanın kendiliğindenliğini açıklayarak hiçbir doğa üretiminin tasarlanmış bir mekân oluşturmadığına ve ama insanın toplumsal pratikler vasıtasıyla bir üretimde bulunduğuna dikkat çeker. "'Gül, gül olduğunu bilmez.' Şehir kendini kendi güzelliğini bilmeyen bir gül gibi sunmaz elbette. Şehir, gayet tanımlı insanlar, gruplar 'oluşturmuştur.' Bununla birlikte, hiç de 'sanat eseri'ndeki gibi bir niyet sonucu değildir (2014, s. 101)" diyen Lefebvre için örneğin katedralleri oluşturan şey, politik edimlerdir. Bu bağlamda insanın doğa karşısında tahakküm edici tavrının gökdelenlerin hem isimleriyle hem de fiziksel yapılarıyla cisimleştikleri ifade edilebilir. Öte yandan derin ekolojinin doğa-insan eşitliğini öngören bakış açısı göz önünde bulundurularak ekolojik düşüncenin kendine yer bulduğu mimaride, sürdürülebilir ekolojik mekânlar söz konusu olduğunda "skyscraper" sözcüğünün "high-rise building" ya da "tall building" olarak değiştirilmiş olması da gökdelen mimarisinin doğaya hükmedici bir tavırda olduğunu doğrular. Öte yandan söz konusu hâkimiyetin sadece doğa-insan arasında değil, ekoeleştirinin bağlantılı bulunduğu ekolojik adalet konusuyla da ilgili olarak insan-insan arasında da kurulduğu görülür.

Gökdelen'de Mevlüt Doğan'ın "dağda taşta çakal sürüleri gibi dolaşıp duruyorlar (2013, s. 88)" şeklinde ifade ettiği "yılkı adamları" ekolojik adalet konusunda önemli bir nokta teşkil eder. Kent yaşamından men edilmiş bu insanlar, kentlilerin tüylerini ürpertirler. Varlıkları ekonomi için tehlikedir, bu nedenle ülkelerin politikaları "yılkı adamları"ndan açıkça bahsetmemek, onları yok saymak yönündedir. Sayıları hızla artan, kimi yerlerde zaman zaman yağma için kentlere inen "yılkı adamları" için İstanbul'da çöpler ve eski kıyafetler, onların sık uğradıkları yerlere dökülmekte ve bu, başarılı bir belediyeçilik sayılmaktadır (2013, s. 88). Kentlinin yaşamından uzaklaştırılan ve kentlinin çöplerine mahkum edilen toplumsal kesim, esasında ekolojik adalet başlığı altında değerlendirilebilecek bir veri sunar. *Environmental justice* adıyla 1970'lerde ABD'de dezavantajlı gruplar ile ilgili tartışmalar sırasında ortaya çıkan çevresel adalet; her insanın doğada var olan malzeme yiyecek, içecekten ve doğal malzemeden eşit derecede yararlanma hakkı olduğunu; her insanın sağlıklı bir yaşam standardına sahip olması gerektiğini ve çevreye ilişkin her türlü düzenlemelerde insanın katılım hakkının olduğunu kabul eder (Leist, 2011, s. 6). Oysa "yılkı adamları" kentlerde barınma için kullanılan son teknolojiden faydalanamaz, dağlarda gezerler, yiyecekleri kentlinin çöpüdür ve hiçbir toplumsal kararda söz hakları yoktur. Murray Bookchin "[i]nsanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürsünden kaynaklanır (Bookchin, 1996)." der. Bu bağlamda "yılkı adamları"nın varlığı da insanın insan karşısında ekonomik tahakkümü çerçevesinde hem anlam bulur hem de bir neden-sonuç ilişkisi kurar. Söz konusu ilişki kendini gökdelenin sembolik varlığında somutlar: tahakküm kuran, sömüren toplum kesimi gökdelende, yukarıdadır. Aşağıda olan ise üzerinde tahakküm kurulan, hiçbir şeyde söz hakkı olmayan, tahakküm kuran kesimin artıklarıyla beslenen ve giyinen kesimdir. Yön gösteren *aşağı* ve *yukarı*nın sembolik birer değerleri vardır. Yükseklik ve dikeylik özelliği olan mekânlar gücü ifade ederken yatay mekânlar itaati ifade eder. Gökdelen bir itaat ve güç merkezi olarak göğe yükselirken gökdelenlerin yükseldiği toprak ve bu toprakta yaşayanlar itaat edenleri işaret eder. D'eraimo'ya göre gökdelenlerin sembolik işlevlerinin hayat geçmesiyle insanın çevresine bakışı da değişir:

"[...] yalnızca sizden yüksekte olanlar ya da 'üstleriniz' önemlidir, 'altınızdakiler' yavaş yavaş sizin için önemini kaybeder. Ofis penceresinden aşağılara doğru şöyle bir göz gezdirebilirsiniz, ama tutkuyla gözünüzü diktiğiniz yer yüksekler, toplumsal basamaklardır. Zirve için verilen sert mücadeleyi yansıtan gökdelenlerin kendileri de genellikle göklere

uzanma yarışında birbirleriyle rekabet halindedir (d'eraimo, 2003, aktaran Graham, 2020, s. 129)".

Gökdelen mimarisinin de ortaya çıkmasına neden olan ekonomik kazanç konusu, ekonomik açıdan zayıf sınıfsal tabakanın ve giderek daha büyük kesiminin söz konusu ekonomik çark dışında kalarak romandaki tabirle "yılık adamı" olmaya doğru itildiği görülür. *Gökdelen*'in dünyasında patronlar işçiyi daima daha az ücretle çalıştırma gayretindedir. Söz konusu şartlarda çocuklar okuyamadıkları için diploma sahibi olamamakta, kentte tutunamayacakları için birer "yılık adamlığı"na mecburen aday olmaktadır. Kent dışında ise gökdelen ekonomisi ürettiği çöplerle doğal dağlardan daha yüksek moloz dağlarını oluşturmuştur. Doğa, çöplerin altında kalmıştır. Eskilerin denizde yüzdüklerini söylemeleri dahi insanlara inanılmaz gelmektedir. Çevresel adaletin olmadığı *Gökdelen*'de "adalet güçlülerin ayrıcalığıdır (2013, s. 195). Böylelikle "gökdelen" toplumun bir kesimi için ütopya hâline gelirken diğer bir kesim için distopik bir hâl alır. Ancak romanda gökdelenin karşı savını da görmek mümkündür. Bu, Temel Diker'in projesinin önündeki tek engel, emekli öğretmen Hikmet öğretmenin evidir. Hikmet öğretmenin evi, Temel Diker'in yaptığı tek tip evlere karşın olabildiğince insana ait anılarla özelleşmiş durumdadır. Evini, kardeşinin yıkılan evinin yerine yapmış, parası bittikten sonra inşaata devam edebilmek için annesinin tarlalarını satmıştır. İki oğlu bu evde doğmuş, eşi yine bu evde ölmüştür. Hikmet öğretmenin evi gökdelenlerin sıradanlığına karşın olabildiğince kişiselleşmiş özelliklerdedir. Ayrıca yanı sıra Temel Diker'in âdeta bir ekofobi örneği sayılabilecek hayvanların taşıdığı hastalık korkusuna karşın ev, kedilerin de mekânıdır. Bahçesindeki ağaçlarla birlikte düşünüldüğünde Hikmet öğretmenin evi doğadan parçaları bünyesinde taşımaktadır. Bahçesi yazın serindir. Ağaçlarındaki kuş cıvıltılarını duymak mümkündür. Söz konu durumlar gökdelende yaşayan insanın tecrübe edemeyeceği doğaya ilişkin, ancak doğayla beraber yaşamının getirebileceği yaşantılardır. Ancak *Gökdelen*'in İstanbul'unda gökdelen dışında bir şey yoktur. Öte yandan gökdelenin meydana getirdiği alt-üst ilişkisinin "yılık insanları"-gökdelen sakinleri şeklinde yapılanmasına karşın gökdeleni oluşturan düşünsel yapının gökdelen sakinlerini de tahakküm altına aldığı görülür. Söz konusu tahakküm, yeni yüksek ve çevresinden yalıtılmış plaza, rezidans ve sitelerde sakinlerine kendi çizdiği bir yaşam ve düşünüş şeklini dikte eder.

2.6.2. Toprakla Dikey İlişki Çerçevesinde Plaza Hayatı

İnsanın toprakla kurduğu ilişki onun toprağa ilişkin bakış açısını yansıtmakla kalmaz, onun toplumsal ve hatta bireysel yaşantısını da kuşatır, temelden etkiler. Bir mekân olarak toprak, toplumu çözümlemenin önemli bir anahtarıdır. Köksal Alver'in ifadesiyle "[t]oplum kendini mekânlarda üretir. Toplum kendi kimliğini mekânlara yansıtır. Toplumsal kimlik, mekânlara kazınarak bir gelenek ve bilinç oluşturulur (Alver, 2007, s. 19)". Site ve rezidanslarda oturan, plazalarda çalışan insanların hayat biçimleri ve hayata bakışları apartmanlarda, gecekondularda ya da köylerde yaşayan insanlardan farklıdır. Üretilen mekânın kendi varoluş şartları insan ilişkileri, yaşayışı ve düşüncesini de kapsar. Lefebvre'nin belirttiği üzere mekân tek başına bir anlam taşımaz. Mekân toplumsal ilişkiler ağını bünyesinde taşır ve gizler (Lefebvre, 2014, s. 108). Bu bağlamda Hakan Bıçakçı'nın *Doğa Tarihi* adlı kitabının başkışısı Doğa'nın mekânla kurduğu ilişki, dönem insanının toplumsal bağlamda mekânla kurduğu ilişkisinin de bir yansımasıdır. Çalışma kapsamında başkışı Doğa'nın mekâna ilişkin tecrübeleri aynı zamanda birey ve toplumun karşılıklı ilişkisinin bir alegorisi olduğu ve bunun insanın doğayla kurduğu dikey yönlü ilişkinin sonucu olduğu görülür. Söz konusu ilişki, insanları ve toplumun tamamını gerek yaşam tarzı, gerekse düşünsel açıdan her yönüyle kaplayan bir ilişkiler ağı oluşturur. Toprakla kurulan ilişkinin sonuçları tek bir kişiyi ya da hayatın tek bir yönünü etkilemez; aksine yaşamın her alanına ve her kişinin yaşamına, duygularına ve düşüncelerine sirayet eder.

Gökdelen mimarisinin de gelişmesine sebep olan koşullar, hangi sosyal tabakadan olursa olsun her insanın barınma ihtiyacını karşılayan konutların birer tüketim nesnesine dönüşerek toplumsal statünün göstergesi hâline gelmelerine neden olur. Tüketim toplumunun dinamikleri içinde konutlar, barınma hakkının karşılandığı mekânlar olmaktan çıkıp kâr odaklı birer pazarlama malzemesi hâline gelmişlerdir (Firidin Özgür, 2010, s. 41). Özellikle 1980 ve sonrasında ortaya çıkan söz konusu durumun hazırlayıcısı olan serbest piyasa ekonomisinin izlenmeye başlanmasıyla yüksek miktarlarda harcama kapasitesine sahip yeni bir kitle ortaya çıkmıştır. Söz konusu kitlenin harcama kapasitesinin yüksekliği, kişilerin boş vakitlerinde kendi düzeylerinde kişilerle vakit geçirebilmek isteği, taşralaşan İstanbul'dan uzakta yeşille buluşmak ve kısıtlı boş vakitleri kaliteli şekilde doldurabilmek arayışı ve bunların yanında ünlü işadamlarına, sanatçılara komşu olmak gibi sonradan üretilen istek ve ihtiyaçlar "site"lerin doğuşunu hazırlayan önemli etmenlerdir. "Site"ler alıcılarına barınma

ihtiyacının ötesinde, toplumsal statüye uygun, lüks ve ayrıcalıklı yeni yaşam tarzını pazarlamışlardır (Bali, 2002, s. 110-113). Bu noktada David Harvey'in mekânsal farklılaşmayı, sınıfsal farklılaşma süreçlerini tamamlayıcı bir öge olarak değerlendirmesi hatırlanabilir (Harvey, 2002, s. 170). Mekân aynı zamanda bir kimlik göstergesidir. Bu nedenle söz konusu kimliklere bağlı değerlerde ya da yaşam tarzında meydana gelen değişiklikler yeni mekânların da oluşmasını zorunlu kılar (Alver, 2007, s. 22). Bu bağlamda yeni bir kimliğin somut taşıyıcısı olan konutlar, yeni toplumsal tabakanın kendini ayırtıran, diğer tabakalardan kendini uzak tutma eğiliminin birer taşıyıcısı hâline gelirler. Bauman söz konusu durumu “gönüllü getto” kavramıyla açıklayarak varoluşunu güvenlik gerekçesiyle belirli bir bölgeyle sınırlayan topluluğun kendi içinde homojenleşirken dışarının aynı oranda heterojenleştiğini ve tekinsizleştiğini ifade eder. Bu noktada topluluk için dışarı artık güvensiz olarak görülür. Böylece içe kapanma eğilimi de artar (Bauman, 2016, s. 123-124).

Söz konusu tabakaya hitaben yapılan site ve rezidanslar hem kentin kalabalığından uzak hem de karayolu bağlantıları nedeniyle kente yakın, güvenli, kameralı ve bu nedenle güvenli, sosyal tesisleri kendi bünyesinde barındıran ve tüm bunları bir prestij olarak gösteren bir yapılanma olarak karşımıza çıkar (Firidin Özgür, 2010, s. 43). Kentli insanın gözünde toprak, bir “arsa” olarak değerliken gökdelenlerde, güvenli sitelerde yaşayanlar için toprağın günlük yaşamlarında hiçbir anlam ve değeri kalmamıştır. Sitelere, rezidanslara kapanan kişiler için toprakla olan bağdan ziyade ait olduğu sınıf daha önemlidir. Kemal Tekel'in ifade ettiği üzere 21. yüzyılda kentsel mekânların sınıfsal ayrışmanın ortaya çıktığı alanlar olması çalışma açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda *Doğa Tarihi*'nin mekânsal olarak içinde doğaya ait hiçbir ögeyi barındırmayan, kişilere sadece plaza, site ve avm üçgeninde varoluş imkânı sağlayan bir yapı olarak okurun karşısına çıkması oldukça anlamlıdır. Söz konusu durum aşağıdaki cümlelerde kendini açıkça gösterir:

“Site-plaza-AVM üçgeninden çıkmayan Doğa bile annesinin yanında gezgin sayılırdı. Kadın, hiçbir ihtiyacı için siteyi terk etmek zorunda kalmıyordu. Zaten burayı seçerken baktığı tanıtım broşüründeki vaat de bu doğrultuydu. Marketi, kuaförü, butiği, gazete bayisi, terzisi, kafesi, Fifi'nin veterineri... Hepsi sitenin içindeydi (2015, s. 117).”

Hakan Bıçakçı'nın *Doğa Tarihi* adlı romanının ele aldığı dönemde konut, barınma işlevinden uzaklaşmış ve ama aynı zamanda alışveriş merkezi gibi temel fonksiyonu tüketim olan mekânlar hâline gelmişlerdir (Süer & Yılmaz Sayar, 2002, s. 41). Yukarıdaki alıntıda görülen konutla birlikte bir kentte sosyal yaşamı destekleyen tüm

mekânların bir site içinde toplanmış olması toplumsal tabakanın, diğer toplumsal tabakalardan ayrışma isteğini ifade ettiği gibi Bıçakçı'nın *Doğa Tarihi*'nde de karşılaşılan market, kuaför, terzi, veteriner gibi hizmet sunan mekânların da varlığından dolayı sitelerin ve söz konusu özelliklerinden dolayı rezidans adını da alan konutların yapılanmasının temel amacının ne olduğu akla gelebilir. Yüksel ve Akbulut açısından söz konusu mekânlar için ana anahtar kavram "tüketim (Yüksel & Akbulut, 2009)"dir. Bu bağlamda Doğa'nın ablasını da siteye taşınmaya çağırması hem ayrışma isteğini hem de tüketime yönelik olarak her ihtiyacın hazır ve nazır oluşunu gözler önüne serer:

"Ablasına da, "Sen de bizim siteye taşınsan ne güzel olur," deyip duruyordu. Böylece sitenin güvenli sınırlarının dışında kalan, adına hayat denen uğultulu kalabalığa bulaşmadan ömrünü tamamlayabilirdi. Hatta bir de site mezarlığı olsaydı, ölünce bile terk etmek zorunda kalmazdı burayı (2015, s. 117)".

Doğa'yı ve ailesini site, kentin bunaltan uğultusundan da uzak tutar. Doğa'nın bu durumdan rahatlık duyması, yeni dönem toplumsal tabakasının kendini diğer tabakalardan ayırıştırma isteğiyle koşut giden bir durumu gözler önüne serer. Öte yandan mezarlık hariç, siteden çıkma ihtiyacının olmaması insanı kuşatan doğanın ve yaşama ait her şeyin satın alma yoluyla kuşatıldığı, tüketime dâhil edildiği görülür. Söz konusu kuşatma "yeni yaşam tarzı" dayatmasıdır. Bali'nin ifade ettiği üzere sitelerden ev alanlara vaadedilen bir daire değil, kendilerini seçkin ve ayrıcalıklı bir dünyada görebilecekleri bir mekândır. Söz konusu mekânı Bali "[...] zaman fukarası işadamı ve yöneticiler için 'nezih ve seçkin bir ortamda' her türlü sporun yapılabilirdiği 'fitness center'ların, boş zamanları değerlendirmek için de sinema, lokanta ve gece kulüplerini içeren bir 'club'ın mevcut olduğu kendi kendine yeterli bir mini kent [...]" olarak tanımlar (Bali, 2002, s. 115). Kentler artık piyasanın yarattığı dışa kapalı, kalabalıktan uzak, saygın, kalabalığın ve ötekinin tekinsizliğinden korunmuş adacıklardır (Firidin Özgür, 2014, s. 102-103). Doğa'nın da benzer bir mekânda olduğu aşağıdaki anlatımda kendini açık eder:

"Evin sınırlarını belirleyen yüksek duvarların arasındaki çıkışa yöneldi. Sitenin özel güvenliğinin yanından yavaşlayarak geçti. Emniyet kemerini taktı. İşe uzanan yedi dakikalık yola çıktı. Geniş, renksiz ve insansız otobandaki araçların arasındaydı. Süratle ilerledi. İşin sınırlarını belirleyen cam duvarların arasındaki girişe yöneldiğinde şarkı sona ermişti (2015, s. 8)".

Doğa, bulunduğu site içinde avm ve plaza dışında kendisini çevreleyen ya da çevreliyor olması gereken doğa ve doğal olan her şeyle bağını kesmiştir. Bağını ve

etkileşimini sürdürdüğü, varoluşunu gerçekleştirmesine yardımcı olan avm ve plazalar, dönemin ruhunu oluşturan iki önemli kavramı bulmaya yardımcı olur: alışveriş ve iş.

Doğa Tarihi'nin başkışisi Doğa'nın hayatının anlamlı bir parçasını alışveriş oluşturur. Doğa ve kentle bağı kesilmiş olan, bir binadan diğerine geçerek sadece binalar arasında yaşantısını sürdüren Doğa için alışveriş, varoluşuna yardımcı olan araçları elde etmesine yardımcı olur ve bunlara ek olarak ona bir yaşam alanı sağlar. Doğa'nın yaşam biçiminde doğaya ve toprağa ait olan hiçbir şey yoktur. Yaşamını, kişiliğini, duygu, düşünce ve yapıp etmelerini kendini ait gördüğü mekânlar, diğer bir deyişle site, avm ve plaza belirler. Örneğin Doğa'nın yaz vakti şu şekilde geçer:

“İstanbul yanıyordu. Neyse ki Doğa bu kavurucu mevsimden etkilenmiyordu. Klimalı evinden çıkıp klimalı cipine biniyor, klimalı cipinden inip klimalı plazaya giriyordu. Klimalı plazadan çıkıp klimalı alışveriş merkezine geçiyor, klimalı spor salonundan çıkıp klimalı evine dönüyordu. Ağzında elektronik sigarası, bileğinde uyku düzenini ve gün içindeki hareketlerini takip edip akıllı telefonuna bağlanarak kendisine rapor eden bilekliğiyle... (2015, s. 66)”.

Doğa'nın çevresini oluşturan site, avm ve plaza sadece sıradan birer mekân değildirler. Lefebvre'ye göre mekân toplumsal ilişkileri içerir ve her toplum kendi mekânını üretir (Lefebvre, 2014, s. 61). Lefebvre'nin mekân ve toplum ile kurduğu bağlantı çerçevesinde Hakan Bıçakçı'nın *Doğa Tarihi*'ne bakıldığında Doğa'nın yaşam alanlarını oluşturan ve varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan mekânların kendisinin sıradan seçimleri olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Söz konusu mekânlar aynı zamanda Doğa'nın içinde yaşadığı toplumun tercihlerini ve bakış açısını yansıtır. Doğa'nın kişiliği, özlemleri ve hırsları, yapıp etmeleri, yaşamı da bu çerçevede şekillenir. Dolayısıyla Doğa'nın kişiliğine bir plaza sakini olması dışında toprak ve doğayla bağını tamamen koparmış bir toplulukta gözlemlenebilecek özellikler olarak da bakmak mümkündür.

Romanın başkışisi Doğa, bir plazada on yıllık üst düzey yöneticidir. Hayatını plaza yaşantısı yönlendirir. Dilimize İspanyolcadan geçmiş olan plaza sözcüğü, Güncel Türkçe Sözlük'te “iş merkezi (http-44)” olarak tanımlanır. Aynı zamanda “açık, umumî alan” anlamı bulunduğu gibi, “açık alan etrafında bulunan ve alışveriş yapılan mağazalar bölgesi” olarak da tanımlanır (http-45). Doğa'nın çalıştığı mekân bir iş merkezi olup şirketin adı High Project'tir. Ofisi eksi yedinci katta olup yüksek duvarlı yüksek tavanlı, az eşyalı ve havadardır. Duvarları camdandır. Konumu koruyabilmesi, sürekli meşgul ve endişeli görünmesine bağlıdır. Diğer çalışanların çalışma ortamları

masaların bölmelerle ayrılmasıyla oluşturulmuştur. Bu mekânlar; biblo, oyuncak, fotoğraf, defter, anahtarlık, krem, güneç gözlüğü, parfüm, makyaj çantası gibi kişisel eşyalarla donatılarak özelleştirilmiş ve âdeti birer eve dönüştürülmüştür. Doğa'nın gözünde burası, karmaşık bir gecekondu mahallesidir (2015, s. 57). Bir üst düzey yönetici olarak Doğa, yaşam alanı olarak diğer çalışanlarla aynı kent mekânını paylaşmıyor olsa da iş yerindeki mekânı diğer çalışanlardan sadece cam bölmeyle ayrılmıştır. Toplumsal sınıflar arasında var olduğu düşünülen alt-üst ilişkisinin çalışma mekânında görülmemesi, Doğa'nın diğer çalışanlarla aynı düzeyde olduğunu düşündürür. Keza Doğa, esasında sürekli kaybetme korkusu içindedir. Çünkü alegorik biçimde ifade edildiği üzere Doğa'yı diğer çalışanlardan ayıran sınır şeffaf ve oldukça kırılgandır. Söz konusu cam aradan kalktığında Doğa'nın diğer çalışanlardan hiçbir farkı kalmayacaktır. Doğa'nın aslında kendi düşündüğü yükseklikte olmadığını bir diğer kanıtı, ofisin bulunduğu kattır. Şirketin adındaki “high” sözcüğüne karşın Doğa'nın yüksekte değil, yerin eksi yedinci katındadır. Bu noktada, Buket Uzuner'in *Toprak*'ında Kemal Yörüklü'nün yerin yedi kat altında Erlik Han ile karşılaştığı bölüm hatırlandığında Doğa'nın insanların yaşaması gereken *orta dünyada* değil, *yer altı dünyasında* yaşadığı, bu bağlamda gökdelen kavramı aracılığıyla ortaya çıktığı düşünülen alt-üst ilişkisinin söz konusu üst sınıf ve gökdelen olunca tepetaklak olduğu sonucuna varılabilir.

Cam bölmeli ofis, Doğa'nın her an kaybedebileceği konumunu işaret ederken aynı zamanda üst sınıf kentli ile alt sınıf kentlinin yaşam mekânları arasında bir benzerlik ilişkisi kurmaya izin verir. Doğa'nın kendinden konum olarak aşağıda olanlarla aynı mekânı paylaşması ve ama kendi ofisinin cam bölmeyle ayrılmış olmasının kentin içindeki gecekondu ve gökdelenler arasında bir benzerlik kurulması kişinin toplum ile, toplumun mekân ile kurduğu ilişkiyi sembolik biçimde ifade eder. Bu noktada Alver'in mekânın sosyal bir gösterge olduğunu işaret ettiği hatırlanmalıdır (Alver, 2007, s. 19).

High Project binasının etrafı, Tahsin Yücel'in *Gökdelen*'inin kent görünümünü andırır şekilde, “[c]am, metal, granit karışımı ofis blogları[...]” (2015, s. 57)” ile doludur. *Gökdelen*'de şahit olunan kent dönüşümü Hakan Bıçakçı'nın *Doğa Tarihi*'nde de mevcuttur. Doğa'nın ikâmet ettiği site yakın zaman öncesinde yerleşimin oldukça az olduğu çamur ve sokak köpekleriyle dolu bomboş bir arazidir. Doğa'nın iş yeri olan plaza bölgesi de eskiden çocukların top oynamak için toplandıkları boş bir arazidir

(2015, s. 53). Ancak kısa sürede boş arazileri dolduran binalar insanların yaşam alanlarını “[...] duble yollarla, bilgisayar kablolarıyla çevrili betonarme ve manyetik alan[...]” ile çepeçevre kuşatmıştır (2015, s. 63). Böylelikle *Gökdelen*’de görülen gökdelenlerin toprak ile bağı kesmesi durumunun *Doğa Tarihi*’nde bir adım daha öteye taşındığı ve insanın kendi çevresiyle de yine yapılaşma nedeniyle sosyal bağlarının kesildiği, bir sosyal ayrışma yaşandığı görülür. Ancak insanın kendisini topraktan ve giderek doğadan ayırmasıyla kendini gösteren süreç, toplumsal tabakaların ayrışma ve ötekileşmesiyle de sonlanmaz. Bıçakçı’nın *Doğa Tarihi*’nde bireyi temelinden sarsan etki, bireyin kendine yabancılaşmasıdır.

Doğa bulunduğu iş yerinde on yıllık bir çalışandır. Vaktini odasının cam duvarları arasında ya da toplantı odasında geçirmektedir. Şirketin kurucusu ve patronunun altındaki iki direktörden biri olan Doğa, esasında cam bir odada olmakla dışarıdaki gözler tarafından da sürekli gözlenmektedir. Doğa’nın dramını oluşturan durumlardan biri de, bu dışarıdan bakan gözlerdir. Çünkü Doğa, makamını kaybetme korkusundan dolayı kendini hep başkalarının gözünden görmekte ve bu nedenle kendine yabancılaşmanın acısını çekmektedir. *Doğa Tarihi*, Doğa’nın kendine yabancılaşarak aklını tamamen yitirmesi sürecine odaklanır. *Doğa Tarihi*, bir diğer anlamda insanın içinde yaşadığı doğaya yabancılaşmasının, ondan kopuşunun analojisini içerir. Söz konusu durum, romanın başkişisi Doğa ve doğa arasındaki isimlendirmenin aynı olmasıyla da kendisini ironik biçimde açık eder.

Doğa hayatını bir kariyer planı gibi yaşar. Sürekli yükselmeye odaklıdır. Ancak yukarı çıktıkça kendisinden de uzaklaşır. Amaçları, hırsları kendisinin olmaktan çıkar. Yükselme ve yükseldikçe kendinden uzaklaşma durumu, toprak ve toplumsal tabakalar açısından da oldukça anlamlıdır. Doğa’nın söz konusu durumu şu şekilde ifade edilir:

“Ve yükseldikçe hayatı başkalarının gözüne oynanan bir oyuna döndü. Kendini ansızın içinde bulunduğu bu yeni konseptte itaat eder olmuştu. Başkaları tarafından belirlenmiş amaçları gerçekleştirmek üzere tasarlanmış bir makineye dönmüştü. Her zaman mutlu olması ve sürekli olarak arzu edilmesi zorunlu bir makineye... (2015, s. 14)”.

Başkalarının arzularına göre yaşamak zorunluluğu içinde düşen Doğa, kendi doğasını da yaşayamaz. İnsanların odağında kalabilmek için dış görünüşünü diğer meziyetlerinden daha çok önemsemeye başlar. Bu kapsamda “[k]endi gözleriyle değil, başkalarının gözleriyle bakıyordu kendine (2015, s. 14).” ifadesi oldukça çarpıcıdır. Maddiyata düşkünleşir, sadece zengin erkekleri kendine arkadaş olarak seçer, gözlerin hep üzerinde olmasına ihtiyaç duyar ve iş yerinde hep odakta olmak için umutsuzca

abalar. Gslerini yaptırması, taktığı lensler, sürekli aldığı yeni kıyafetler de aynı çabanın ürünüdür. Keza Doğa'nın içinde bulunduğu iş koşulları ve yaşam tarzı kişilerin kendilerini ve yeteneklerini sürekli pazarlamalarını gerektirir (Kozanoğlu, 1993, s. 108). Bu nedenle işi layıkıyla yapmaktan ziyade ön plana layıkıyla çıkmak için çaba harcamak daha önemli ve geçerlidir. Bu nedenle iş yerinde rakip olarak gördüğü Alev'e koltuğunu kaptırdığı düşüncesi, Doğa'nın psikolojisinin tamamen bozulmasının altında yatan ilk nedendir.. Çünkü Doğa bir "plaza insanı"dır. İş hayatındaki başarısı üstün yeteneklerine değil, iletişim becerilerine bağlıdır. Statüsünü rekabetle elde etmiştir (Aydemir, 2016, s. 256-257). Doğa'nın içinde bulunduğu toplum hem mekânları hem de Doğa'yı yaratmıştır. Doğa yüksek binalarda yaşamaya ve çalışmaya başlamış ve ama yükseldikçe çevresinden kopmuş, aynı zamanda iş yerinde keskin bir rekabetin içine düşmüştür. Doğa konum olarak yükselmiş ve ama hem kariyerinde hem özel ilişkilerinde hem kendi duygusal dünyasında tamamen bir çöküş yaşamıştır.

Doğa Tarihi'ni içine alan dönemde insan toplumu toprakla, toprak merkezinde doğayla bağını onunla kurduğu yeni paradigma çerçevesinde (yükseklik - alçaklık) tamamen kesmiştir. Söz konusu kopuş mekânsal ayrışma olarak kendini gösterse de doğa insandan, toplumsal tabakalar birbirlerinden ve nihayetinde birey kendisinden koparak topyekn bir parçalanma yaşanmıştır.

2.7. TOPRAĞA DÖNÜŞ

Ele alınan romanlarda 1960'lerden itibaren 1980 ve devamındaki 2000'ler şehirleşme bağlamında insanın toprağa yeni anlam ve değerler yüklemesinin yanı sıra toprak ile bağının hızla kesildiği dönemler olarak karşımıza çıkar. 1960'larda gecekondü furyası ile toprağa kentte barınma işlevi yüklenirken ekonomik düzendeki seçimlerin değişmesiyle kent içinde de yeni dinamikler oluşur. 1980'lerde ortaya çıkan ve 2000'lerde zirveye tırmanan gökdelen mimarisi *Gökdelen*'de gözlemlendiği üzere insanın barınma ihtiyacının çok daha ötesinde sembolik değerleri içerir hâle gelmiştir. Gökdelenlerin yukarı yönlü mimarisi, yukarı çıkmayı başaran zenginleri yukarı çıkarırken toplumun alt tabakalarını da aşağıda bırakmıştır. *Gökdelen*'de "yılkı adamları" olarak tanımlanan alt tabakanın kentlerde yaşamaya dahi hakları yoktur. Gökdelenlerde yaşayanlar için "yılkı adamları"nın varlıkları rahatsızlık verici, huzur kaçıracıdır. Öte yandan gökdelenler yükseldikçe mimari unsurlar tek tipleşir. Sadece renk ve numaraları farklıdır. *Gökdelen*'de İstanbul'un tamamı bireye ve yaşamışlığına ait hiçbir özelliği olmayan tek tip gökdelenlerle kaplanmıştır. Doğa ölüdür. İnsan dışında canlı hiçbir varlık kalmamıştır. Toprak yok olmuştur. Yeryüzünde doğanın kendisini gösterebileceği hiçbir alan kalmamıştır. Kent içinde sadece gökdelenler, kent dışında ise birer dağ ölçüsüne ulaşan çöpler toprağı tamamen kaplamış durumdadır. Ancak alt tabakanın distopyasını, üst tabakanın ütopyasını oluşturan gökdelen kültürü, *Doğa Tarihi*'nde üst tabaka için de bir distopyaya dönüşür.

Doğa Tarihi'nde üst tabakanın kendini alt tabakadan ayırmak adına içine çekildiği sitelerin kendisi için birer kafese dönüştüğü görülür. Sitelere çekilmiş insanların artık siteden çıkmak için hiçbir nedenleri yoktur. Kent içinde dahi değildirler. Otobanlara, kendi iş yerlerine ve alışveriş merkezlerine yakın ve bu mekânlara mahkûm bir şekilde yaşamlarını sürdürürler. Kendilerinin varoluş merkezleri olan söz konusu mekânların hiçbirinde doğaya ya da toprağa ait bir unsura rastlamak mümkün değildir. Site, avm ve plaza üçgeninden oluşan kendi içine kapalı bir sistemde yaşayan bireyin bu mekânlarda varlığını sürdürebilmesi, Doğa örneğinde görüldüğü üzere, statüsünü koruyabilmesine bağlıdır. Bu nedenle plaza yaşantısı rekabetin de olduğu bir mekân olarak bireyin kendisine en çok yabancılaştığı yer olarak okurun karşısına çıkar. Dışarıya kapalı, yapay bir ekosistem oluşturan sitelerdeki yaşam ile hem doğaya hem de topluma kendini kapatan insan, söz konusu yaşantıyı rant peşinde olan şirketlerin birer pazarlama ve tüketim nesnesi olan site yaşantısını satın alma yoluyla elde eder. Öte yandan plaza

yaşantısı insan insana rekabetin kıyasıya yaşandığı bir mekândır. Dış görünüm ve başkalarının düşünceleri önemlidir. Plazada amaç daha yukarı çıkmak ve orada kalmaktır. Plaza insanı sürekli bir statü endişesi içindedir. Konumunu kaybetmek onu psikolojik olarak açmaza sokacağı gibi maddi olarak eli zayıflayacağından site yaşamı, plaza ve avm'lerin de yaşamından çıkmasına neden olacaktır. Oysa söz konusu mekânlar insanın varoluşunu gerçekleştiren mekânlar olduğundan bunlardan birinin kaybı, kişinin kendi varoluş anlamını kaybetmesi anlamına gelecektir. *Doğa Tarihi*'nde görüldüğü gibi doğaya yabancılaşmış insan topluma ve en nihayetinde kendine de yabancılaşmış, dengesini tamamen yitirmiştir. Ancak toprağa bakış açısının gözlemlenmesi açısından günümüz, son dönem romanlarında şu ana dek tespit edilen çizginin dışına çıkan ve Türk edebiyatına toprak merkezli ekoeleştirel bakış açısından büyük önem taşıyan bir değişimden söz etmek de mümkündür.

Tüketim kültürü, rant ekonomisi ve bireyselleşerek yalnızlaşan, topraktan ve doğadan uzaklaşan yaşamların haricinde son dönem Türk romanında farklı bir çizgi takip eden romanlar yazılmaktadır. Söz konusu romanlar doğanın hâkimi, doğaya üstün ve ama yalnız bireye değil; insanın doğayla birlikte yaşamını vurgulayan, doğayla eşitlik içinde varoluşunu ve bununla gelen kültürü, birlikte aynı toprakta yaşama ülküsünü hatırlatan ve bu nedenle kadim zaman, kültür ve coğrafyalara odaklanan romanlardır. Bu kapsamda seçilmiş olan Ahmet Ümit'in *Kavim* (2006), Buket Uzuner'in tabiat dörtlemesinden *Toprak* (2014) ve İskender Pala'nın *Akşam Yıldızı* (2019) adlı romanlarının üçünde de kadim topraklara geri dönülmesi, kadim kültürün hatırlanması ve aynı zamanda toprağa yeni bir anlam yüklenilmesi söz konusudur. Bu bağlamda toprağa bir önceki dönemden farklı bir yaklaşım ve bakış açısı geliştirilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

2.7.1 Kadim Uygarlıkların Beşiği Olarak Toprak

Kavim, *Toprak* ve *Akşam Yıldızı* adlı romanlarda Anadolu'da yaşamış eski kültürler gündeme gelir ve romanların gerek akışlarında gerek düşünsel altyapılarında önemli yer edinir. *Kavim*'de İstanbul asıl mekân olmakla birlikte Urfa ve Mardin de romanın konusuna dâhil olan mekânlardır. *Toprak*'ta romanın merkezinde yer alan Hitit uygarlığı ve *Akşam Yıldızı*'nda yer alan ana mekân Göbeklitepe kadim uygarlık ve kültürleri okura işaret eder. Söz konusu romanlarda toprak, uygarlıkların kalıntılarını

içinde saklaması açısından madden ve kültürü de bünyesinde barındırması açısından manen koruyucu ve söz konusu kültürleri sürdürücü bir görevi üstlenir.

Polisiye bir roman olan *Kavim*'de, Vatikan Konsolosluğu'na yakın bir apartmanda gerçekleşmiş olan bir cinayet, ana olayların başlatıcısıdır. Maktul Yusuf'un katilinin peşinden giderken okura hem başkomiser Nevzat'ın özel hayatı hem cinayetle ilgili olduğu düşünülenlerin geçmiş yapıp etmeleri, kişilikleri, sahip oldukları inanç ve kültür *Kavim*'in olaylar zincirini genişletirken okura Anadolu toprakları üzerinde yaşamış, büyümüş ve köklenmiş inanç sistemleri, kültür ile önemli kişi ve olaylar hatırlatılır. Süryanilik, Alevilik, Hristiyanlık ve Hz. İsa, Aziz Pavlus, Mor Gabriel gibi dinsel inanç sistemi ve kişilikler romanda kişilikleri, kimlikleri ve özellikleriyle romanda yer bulurlar. Hepsinin ortak özelliği aynı mekânı, Anadolu topraklarını paylaşmış, Anadolu topraklarının kültürüyle hemhâl olmuş olmalarıdır. Bu bağlamda *Kavim*'de toprak kişiler, kimlikler ve kültürler için birleştirici, ortak bir mekân işlevi görmektedir. Verilen bilgilerin çoğunun bu amaca hizmet ettiğini gözlemleyebilmek önemlidir.

Kavim'de Ayasofya'nın kapısında bulunan Hz. İsa mozağindeki İncil'in üzerinde yazan “[b]en dünyanın ışığıyım” ifadesi yeni dinin söylemi değil, Anadolu'daki çoktanrılı dinlerde görülen Apoilon'a ait bir özelliktir. Keza Nusayriliğin de eski inançla birleşerek, özellikle Antakya yöresinde, bünyesine reenkarnasyon inancını aldığı ifade edilir. Dört İncil'den alınmış parçalarla yazılmış olan Diatessaron adlı eserin Tatiyan adlı bir Süryani tarafından yazılmış olması ve eserin elyazması nüshasının 1933'te Salahiye'de bulunması, Hristiyanlığın kuruluşunda önemli bir yeri olan Pavlus'un Tarsuslu olması ve Tarsus'un önemli bir kültür merkezi olduğu, Hristiyanlık teriminin ilk ve yaygın olarak Hz. İsa karşıtları dışında Antakya'daki Yahudiler tarafından kullanıldığı, Hz. İsa'nın ölümü sonrası dirilmesi ve Tanrı olması düşüncesinin Anadolu ve Mezapotamya'dan gelen çok eski bir inanış olduğunu ve Hititlerde ölen krallara “Tanrı oldu” denmesi, kralların kendilerini Tanrı'nın oğlu olarak görmeleri, Antakya'da görülen Mithra dininde yapılan ayinlerde içilen şarabın kurban edilen boğanın kanını temsil ettiğinin kabul edilmesi gibi Anadolu topraklarında var olan ve Anadolu topraklarının kültürüyle harmanlanarak ortaya çıkan kültür ve dinlerden bahsedilir. Hepsinin ortak noktası Anadolu topraklarıdır.

Kavim'e göre Anadolu topraklarında yaşayan Türk toplumu, üzerinde yaşadığı toprakların kültürel açıdan bir harmanını bünyesinde barındırdığını inkâr etmek yanlışına düşmüştür ve söz konusu harmanın ortaya çıkmasını sağlayan çeşitliliği yok

sayma gafletinde olan toplumun kendi ülkesine karşı sevgi bağlarında bir sorun var demektir. Konuya ilişkin düşünceleri Can'ın sözlerini aktaran Zeynep'in ifadelerinde görmek mümkündür:

“Büyük bir kültür hazinesinin üzerinde oturmamıza rağmen, farkında olmayışımızmış. Türkiye Cumhuriyeti'nden önce bu topraklarda Hitit İmparatorluğu, Doğu Roma İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu varmış, ama biz bu kültürlerle sahip çıkmıyormuşuz. Batılılar uygarlığın Antik Yunan'dan başladığını söylüyormuş, oysa Sümerler, Hititler olmasa Antik Yunan olur muymuş? Dinleri farklı, ırkları farklı diye üzerinde yaşadığımız, iç içe geçtiğimiz bu kültürleri görmezden geldiğimizi söylüyor. [...] ‘Pavlus, yani Anadolu bu adam olmasaydı çağdaş Hristiyanlık olur muydu?’ diyor. Türk'üz, Müslüman'ız gerekçesiyle böylesi önemli insanları dışladığımızı, aynı topraklarda yaşamış olmamıza rağmen onları görmezden geldiğimizi söylüyor. Oysa Antik Yunan'dan filozofları yeniden keşfedenler, İslam filozoflarıymış. [...] ‘Biz neden bunu yapmıyoruz?’ diye soruyor. Ülkemizi seviyorsak, üzerinde oturduğumuz kültürlerle sahip çıkmalıyız. Bunu daha önce, ‘Kim olursan ol gel’ diyen Mevlana yapmış, ‘Biz neden onun yolunda gitmiyoruz?’ [...] (Ümit, 2006, s. 215-216)”.

Can'ın ifadeleri Anadolu toprağının kültürel zenginliğine vurgu yaptığı gibi söz konusu zenginliğin şu anki sahiplerinin durumunu açıklayan ve bakış açılarını ve tavırlarını değiştirmeleri yönünde onları uyaran bir tavidir. Bugün sahip olunan kültür, geçmiş zamanların uygarlıklarının kültürü üzerine kurulmuştur ama Can'ın ifadesine göre toplum, bunu yadsımakta ve yok saymaktadır. Oysa İslam filozoflarının Antik Yunan'ı ayağa kaldırması gibi gelişim, yadsımayla değil, kucaklama ve sahiplenmeyle sağlanabilir. Üstelik Can'ın ifadesinde söz konusu çeşitliliğin sahiplenilmesi, üzerinde yaşanan toprağa sevginin, onu tüm varlığıyla kabul etmenin de bir göstergesi olarak kabul edilir. Can düşüncelerini bu güne de bağlayarak kültür mirasının ortaklığından dolayı toplulukların birbirlerinden ayırt edilmesinin mümkün olmadığını “Bugün Türkiye’de kim ne kadar Türk, kim ne kadar Ermeni, kim ne kadar Kürt, kim ne kadar Rum, kim ne kadar Süryanî bunu ayırt etmek mümkün mü? (Ümit, 2006, s. 304)” sözleriyle ifade eder.

Can'ın ifadelerinde ırksal bir bütünlük ve tarihten ziyade aynı mekânı, çalışma bağlamında toprağı, paylaşan toplulukların ortak bir kültür oluşturarak tarihsel bir bütünlüğe kavuştukları düşüncesi görülür. Can'a göre toplumu var eden de bu kültürel bağlantıları sahiplenme davranışdır ki bu da yaşanan mekâna, toprağa sevginin somutlanmasıdır. Can'a göre toplumu toplum yapan özellik aynı ırk ya da dinden olmak değil, aynı kültürden olmaktır. Can için kültür, geçmişin kalıntıları değil, günlük

yaşantıda varlığını sürdüren kadim uygulamalar, alışkanlıklar ve bunlardan oluşan bir sentezdir. Dolayısıyla aynı toprağı ve kültürü paylaşırken insanların kendilerini sadece İslam ya da Türklükle ifade ederek sınırlandırmaları doğru değildir (Ümit, 2006, s. 303).

Can, üzerinde yaşanan toprağın tarihsel olarak üzerinde barındırdığı kültürü sahiplenmekle o topraklara ait bir toplum olunabileceğini ve bunun Anadolu topraklarında yaşayanlarda eksik bir tutum olduğunu söyler ancak sözlerinin tamamen romantik bir tavırla söylemediği, anlattığı şeylerin aynı zamanda zorluk içerdiğini “[b]u topraklar çok sert, bu toprakların insanları çok hoyrat [...] (Ümit, 2006, s. 304)” sözleriyle ifade eder. *Kavim*’de toprak, toplumu oluşturan tarihsel kültürel bağların taşıyıcısı olarak bir değer kazanır. Toplum, söz konusu kültürel zenginliği kabullendiği ve yaşadığı sürece o toprağı ait bir toplum olur. Söz konusu topluluk, üzerinde yaşadığı toprağı karşı sevgisini ancak onun bünyesinde taşıdığı kültürü sahiplenerek gösterebilir.

Can’ın ifade ettiği zorluk, Evgenia’nın sözlerinde de can bulur. Evgenia Türkiye’yi terk etmiş olmasına rağmen Can gibi geri dönmüştür. Onu Türkiye’ye, ülkesine çeken şeyler Anadolu topraklarıyla kurduğu kişisel bağlardır:

“Benim ülkem burası... Ben bu ülke için döndüm. [...] Evet, burası kirli, burası kalabalık, burası hoyrat. Bu ülkede insanlar çok acımasız, çok kaba, çok bencil. Ama burası benim ülkem Nevzat. Ben burada doğdum, annemin, babamın mezarları burada. Benim işim burada Nevzat. Ve sen... Sen de buradasın. O yüzden döndüm (Ümit, 2006, s. 382)”.

Can’ın düşüncelerinde toprağı kültürel ve toplumsal bir bakış açısı görülürken bireysel düzlemde ise toprakla kurulan bağın ülkedeki kimi toplumsal sorunlardan bağımsız olarak çok daha öznel, yaşantıya ve duygulara bağlı olarak kurulduğu ve ülkenin, toprağın değerinin buna göre belirlendiği anlaşılır. Keza Evgenia’ya Nevzat’ın “Haklısın Evgenia [...] bu ülke çok acımasız, bu topraklar çok sert, bu toprakların insanları çok hoyrat, bu ülke gerçekten acımasız. Ama burası bizim ülkemiz Evgenia, burası bizim toprağıımız, bizim vatanımız. Biz burasıyız Evgenia... (Ümit, 2006, s. 382)” sözleri Evgenia’nın bakış açısı ve tutumunu desteklemekle birlikte insanın kendi toprağıyla var olduğu düşüncesini açık eder. “Biz burasıyız” ifadesinde can bulan söz konusu düşünce, insan ve toprağı ayrılmaz, kapsayıcı bir bütün olarak değerlendirir. Daha da ötesinde, bireylerin toplum olmasını sağlayan ortak özne olarak toprağı görür. Bu bağlamda toprak hem üstünde yaşayan bireylerin hem de bu bireylerin kültürlerinin ortak mekânı olarak birleştirici bir unsur hâline gelir.

Kavim'de "peygamberler şehri (Şahinalp, 2005, s. 77)" olarak bilinen Urfa ve Süryanilere, Ermenilere, Keldanilere, Kürtlere ve Araplara ev sahipliği yapan ve bu özellikleriyle çokkültürlü bir yapı gösteren Mardin kültürel çeşitliliğiyle okurun karşısına çıkarken *Akşam Yıldızı*'nda Göbeklitepe, *Toprak*'ta ise olayların geçtiği mekân olarak Çorum ve olayların merkezine oturan Hititler yer almaktadır. Türk edebiyatının yaşanan beton ve gökdelen çağına rağmen son dönem romanları arasında eski uygarlıkları ve bunlara bağlı kültürü, yaşam şeklini ve doğaya bakış açılarının neliğini hatırlayan romanların da olması ekoeleştirici ve toprak etiği açısından oldukça önemlidir.

Toprak romanında olayların akışını sağlayan ana olay, tarihî eser kaçakçılığıdır. Kaçakçılığa konu olan eserler, Çorum'dadır ve Hititlere aittir. Olayların tamamını Çorum'da geçer. Tarihî eser kaçakçılığıyla ilgili duyum alan gazeteci Defne Kaman Çorum'a gelir. Kayboluşunun ardından anneannesi Umay Bayülgen, sahaf arkadaşı Semahat ve ardından komiser Ümit Kaman da Çorum'a gelirler. Böylece olayların gerçekleşme mekânı Çorum olur. Hititler ise romanda toprağın değerine ve kültür mirasına ilişkin düşüncelerin aktarılmasına zemin teşkil eder. Böylece roman gündemine Anadolu kültürel mirasını almış olur.

MÖ 2000'li yıllarda egemenliğini Küçükasya'da ve Suriye'de sağlamış, Babil'in fatihi ve kendi yazısı, hukuk sistemiyle köklü bir kültüre sahip (Ceram, 2008, s. 10) ve MÖ 8.-9. yüzyıllarda Anadolu'ya *Hattilerin Ülkesi* denmesinin müsebbibi (Desti, 2013, s. 39) olan Hititler Eski Yakın Doğu'nun en büyük medeniyetlerindendirler. Özellikle Boğazköy'de bulunan binlerce tablet sayesinde bilim dünyası Hititlerde devlet yönetiminin yanı sıra edebiyat, tarih, hukuk, mitoloji, din ve büyü gibi pek çok alanda bilgi sahibidir (Dinçol, 1982, s. 25). Akademik camianın sürdürdüğü kazı çalışmalarına benzer şekilde *Toprak* romanı, hem kayıp Defne Kaman hem de çalınan tarihî eserler aranırken âdeta Anadolu topraklarının keşfi alegorisine döner. Söz konusu keşif isteğinin okura hem bir uyarı hem bir çağrı niteliğinde olduğunu Kemal Yörüklü'nün lise tarih öğretmeninin öğrencilerine hitabında görmek mümkündür. Öğretmen kendi öğrencilerine kendi bölgelerinde (Çorum) yaşamış olan Hatti ve Hititler üzerine öğrencilerine aktardığı bilgiler sırasında kullandığı ifadeler Anadolu insanının üzerinde yaşadığı eski kültürlerle bakış açısını ortaya koyar. Aynı ifadeler eski kültürlerin değerinin ortaya konması açısından da önemlidir. Hititler'in bir Batı ülkesinin topraklarında var olmuş olması durumunda oraya tursitlerin akın edeceğini, dünyanın en önemli arkeolog ve tarihçilerinin orada çalışıyor olacaklarını ifade eden öğretmen

Hititler ile aynı toprağı paylaşan günümüz insanının üzerinde yaşadığı toprakların tarihine sahip çıkmamasından yakınıır. Hititlerin mirasını en az Mısır piramitleri kadar değerli gören öğretmen, Hitit mirasını bir cevher olarak görür (2021, s. 31). Aynı konuşmada Anadolu insanının kendi topraklarındaki değerlere yaklaşımı eleştirilir:

“[...] bırakın bin yıldır bu topraklarda yaşamayı, sanki yaşamış eski veya çağdaşımız uygarlıklara yabancı muamelesi yapıyoruz. Hâlbuki azıcık bir araştırma bile gösteriyorki, bizden önce buralara kök salan o kültürlerin hepsi bizim kültürümüzü derinden etkilemiş, tıpkı bizim de kendi çağdaşlarımızı etkilemiş olduğumuz gibi... (2021, s. 31)”.

Öğretmenin söz konusu düşüncelerinde toplumun üzerinde yaşadığı topraklarda daha önce var olmuş kültürlere sırtını dönerek var olamayacağı düşüncesi görülmekle birlikte toplumun varoluşunun kültürel bir öge olarak değerlendirilerek sürekli baştan üretilen değil, geçmişten gelen ve geleceği de etkileyen, diğer bir değişle süreklilik gösteren ve birikimle ilerleyen bir unsur olarak görüldüğü anlaşıır. “Hiçbir halk, hiçbir medeniyet tamamen kaybolmaz [...] (2021, s. 145)”. Geçmiş medeniyet ve kültürlerin aynı coğrafyayı paylaşanlar tarafından sahiplenilmesi yeterli değildir, aynı zamanda bilinçli şekilde, ezberleyerek değil, araştırarak öğrenilmesi şarttır. *Toprak*’a göre bunu bereceremeyen ülkelerin başka ülkelerin boyunduruğı altına girmesi kaçınılmazdır (2021, s. 33). Öte yandan öğrenilmesinin yanı sıra korunması ve kollanması da yüksek öneme sahiptir. *Toprak*’ın olay örgüsünü oluşturan tarihî eser kaçakçılığı konusu da bu noktada anlam bulur. Anneanesi gibi kam olan Defne Kaman’ın tarihî eser kaçakçılığı üzerine araştırma yapmak istemesi ve kaçakçılığın mevcudiyetine dair emarelerin peşinden gitmesi onun sadece gazeteci kimliğinden değil, toprağına ve kültürüne sahip çıkma irade ve isteğini yönlendiren kam olma durumundan ileri gelir. Defne Kaman kendi toprağına sahip çıkarken üzerinde yaşadığı ve ait olduğu topraklarda daha önce can bulmuş olan kültür ve medeniyetlere de sahip çıkar, onları kendi kimliğinin bir parçası olarak görür. Daha da ötesi, eskiye değil, kadime yönelir (2021, s. 260). Umay Nine’nin ve Defne’nin kam olması ve romanda yer alan mitolojik unsurlar bu açıdan değerlendirilmelidir. Umay Nine ve Defne Kaman arasındaki şifreli iletişimi sağlayan Kutadgu Bilig beyitleri ve Umay Nine’nin Türklerin neden Arap alfabesini bırakmış olmalarından ziyade (Arap alfabesi-Latin alfabesi tartışmalarına atfen) Türklerin neden Arap alfabesine geçmiş olduklarının sorgulanması gerektiğinin ifade edilmesi (2021, s. 221) de kadime yönelme arzusunun somutlanmasına hizmet eden öğelerdir. Kadim aynı zamanda kültürün geldiğı kendi köklerini ifade eder. Bu bağlamda Umay Nine’nin geyiğın yanında Hakasça dua etmesi ve sahaf Semahatin Hakasçanın eski Türk

dillerinin köklerinden biri olduğunu ve dikkatli dinlenirse anlaşılabilirliğini söylemesi anlamlıdır (2021, s. 279). Nevruzun Avrasya ve Ortadoğu’da pek çok milletin ortak bayramı olduğu gibi aynı zamanda Göktürklerle, Ergenekon Efsanesi’ne kadar giden bir gelenek olduğunu vurgulanması da (2021, s. 269) kadime ve kendi köklerine dönüş uyarısının işaretlerindendir. Ancak söz konusu yöneliş, köklerin gözden geçirilmesini de zorunlu kılar. Umay Nine, babasıyla hesaplaşmasını bitiremediği için kendi oğluna gerekli şekilde babalık yapamayan Kemal’e sevdiklerinden kötülük görenlerin onları affetmesinin ve sevmeye devam etmesinin bir zorunluluk olmadığını ama geçmişle yüzleşerek geleceği kurmanın mümkün olduğunu söyler: “ [...] iyi ve kötü vasıflarıyla kökümüz, toprak gibi bizi geçmişten geleceğe taşır. Yüzleşmek şarttır. Fakat ancak *eskinin kötülüklerinden arınarak yeniyi inşa ederiz* (2021, s. 142-143).” ifadesi geleceğin inşa için geçmişin temel alınmasını gerekli kılarken onun olduğu gibi miras alınmasını reddeder.

1986 yılında Unesco Dünya Mirası Listesi’ne giren Hititlerin başkenti Hattuşa (http-46) ve Hattuşa aracılığıyla Hitit uygarlığı sadece Anadolu tarihinin aydınlatılması açısından değil, insanlık tarihi açısından da oldukça büyük önem taşır (Özgüç, 2002, s. 386). Hititlerin varlığı Mısır, Babil ve Asur çivi yazılarında ve dinsel metinlerde geçse de 1880’de İngiliz A. H. Sayce tarafından Anadolu’nun bir Hitit ülkesi olduğu açıklandıktan sonra araştırmalar hızlanmış, Boğazköy kazılarında bulunan çivi yazılı tabletlerde dünyada ilk yazılı antlaşma olduğu düşünülen “Kadeş Barış Antlaşması” bulunmuştur (Narçın, 2015, s. 16). Dinçol’un belirttiği üzere Anadolu’nun tarihsel çağları Çorum’un Sungurlu ilçesine 5 km. uzaklıkta Hititlerin başkenti olduğu anlaşılan Boğazköy, Yozgat’ın güneydoğusundaki Alishar Höyük ve Kayseri’nin kuzeyine denk gelen Kültepe’deki çivi yazıları ile başlar. Bu açıdan Anadolu’yu kültürlerin bir geçiş noktası olarak nitelemek doğru olmayabilir. Anadolu etkileşime girdiği kültürleri etkileyen ve onlardan etkilenen, üzerine yerleşilen, devlet ve yurt kurulan, yaşam veren, can veren bir toprak parçasıdır (Dinçol, 1982, s. 18-19). 20. yüzyılda modern ulusların kuruluşu ve yapılanmasında Avrupa devletlerinin kendi tarihlerine dönmeleri önemli bir husustur. Benzer şekilde, modern Türkiye’nin kuruluşu aşamasında Anadolu topraklarında can bulmuş kadim uygarlıkları araştırıp bulmak ve onlarla Türk halkı arasında bir bağlantı kurabilmek, Türkiye’nin ve Türklerin varlığını onaylayıcı bir işlevi yüklenmiştir. Hititlerin araştırılması da bu noktada önemlidir (Wilhelm, 2002, s. 404). Bu bağlamda Türk tarih tezinin esasları arasında yer alan “Anadolu’nun ilk yerli halkı

olan Hititler Orta Asya'dan gelmiş Türklerin Atalarıdır.” ifadesi Hititlerin kritik önemine işaret eder. Kültepe'den çıkarıldığı kanıtlanamayan, bölge adı da tam olarak verilmek istenmediğinden sadece Kapadokya bölgesi işaret edilerek 1925'e kadar eski eser pazarlarında satılan ve dünyada çeşitli müzeler tarafından alınan Anadolu'nun ilk yazılı tabletlerinin önemi daha iyi kavranabilir (Dinçol, 1982, s. 19-20). Ancak söz konusu yönelim modern Türkiye'nin kuruluşunda Türklerin varlığını meşrulaştırma işlevi görürken ele alınan romanlarda aynı keşif isteğinin devam ettiği, ancak *Kavim*'de aynı topraklar üstünde yaşayan kültür ve dinlerin beraberliği üzerine vurgu yapılırken *Toprak*'ta ise aynı yönelimin kadim kültürlerin zenginliğine sahip olduğu mesajı üzerinden kadim kültürlerin hayata bakış açılarının hatırlatıldığı, sonraki adımda ise hatırlayışın toprağa ve toprak üzerinde yaşayan her canlıya eşit gözle bakmak üzerine odaklandığı görülür. Böylelikle kadim kültürleri hatırlayış *Kavim*'deki gibi günümüz insanına var olan kültür çeşitliliğini sunmaktan ziyade bakış açısını değiştirmek adına bir çağrıya dönüşür. *Toprak*'ın çağrısı Aldo Leopold'un toprak etiği kavramı ile anlaşılabılır.

İskender Pala'nın *Akşam Yıldızı* adlı romanına bakılacak olursa önceki dönemde gökdelenlere çevrilen gözlerin romanı kapsayan birinci düzlemde bir yıldız, akşam yıldızına çevrildiği görülür. Bu düzlemde sevdiğinin Göbeklitepe kazılarına gelmesini ve onunla buluşabilmeyi isteyen genç bir arkeolog akşam yıldızı ile teselli bulur. Bekleyiş esnasında Göbeklitepe'nin hikâyesi de anlatılır. Böylelikle okurun gözleri gökdelenlere değil yıldızlara çevrilmiş olur. *Gökdelen*'deki herkesin izlemek zorunda olduğu heykelin yerini ise *Akşam Yıldızı*'nda Göbeklitepe alır.

Akşam Yıldızı'nda okurun karşısına çıkan Göbeklitepe, yazar tarafından sadece mekân olarak seçilmesiyle dahi okura Anadolu topraklarının insan uygarlığının tarihinde ne derece önemli bir yere sahip olduğunun vurgulanması isteğini açık eder. Göbeklitepe Harran Ovası, artık aktif olmayan Karacadağ ve Doğu Toros Dağları'nın tam merkezinde, Yukarı Mezopotamya olarak adlandırılan bölgede yer alır. Bir kült yapısı olarak yorumlanır ve bu nedenle dinsel amaçla kullanılan kutsal bir merkez olduğu düşünülür (Schmidt, 2006, s. 278-279). Göbeklitepe'nin içinde bulunduğu Neolitik Çağ, arkeolojik düşüncenin önde gelen isimlerinden Gordon Childe tarafından bir “devrim” olarak nitelendirilmiştir. Literatürde de “Neolitik Devrim” olarak adlandırılan dönemde (Childe, s. 54) Köroğlu'nun *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Günümüze Kadar* adlı kitabında belirttiği üzere insanlık tarihinin en

önemli dönüm noktalarından biri gerçekleşmiş; insanoğlu avcı toplayıcılıktan üretim yapar duruma geçmiş, ardından duvarlı evler inşa ederek köyler kurmaya başlamıştır. Hem çanak çömlek yapımı hem de sığır, koyun, keçi gibi hayvanların evcilleştirilmesi günlük yaşamı devrimsel nitelikte değiştirmiştir (2012, s. 39-40). Söz konusu durum, insanın topraktan üretim yapmaya başlamasıyla göreceli olarak toprağı da kontrol etmeyi öğrenmesi ya da bunun yolunu açabilmesi anlamına gelir ki bu da ekolojisinin ilgi alanına giren insanın tarihsel olarak doğaya, toprağına bakışını gözlemleyebilmek isteğine doğrudan hitap eder. Bu açıdan neolitik devrim, arkeoloji kadar doğada hayatta kalmayı daha teknik yönlerden öğrenen insanoğlunun doğaya bakışının da değişmesi olasılığı nedeniyle ekolojistik çalışmalar açısından da önemlidir. Childe için Neolitik Çağ devrimsel özellikler gösterse de bu dönemde günümüz anlamında bir dinden bahsetmek mümkün değildir (Childe, s. 79). İşte bu nedenle 2019'da Unesco Dünya Kültür Mirası Listesi'ne "[d]ünyanın bilinen en eski ve en büyük tapınak yerleşkesi [...]" olarak giren Göbeklitepe bilim dünyasında büyük yankı uyandırmıştır.

Göbeklitepe keşfedilmeden önce yaygın kanaat, tefekküre daha çok zaman ayırma fırsatı olacağından, yerleşik hayata geçtikten sonra tapınakların inşa edildiğı yönündedir. Ancak Göbeklitepe'yi keşfeden Klaus Schmidt Göbeklitepe'nin hem bir yerleşim yeri olmadığını (Schmidt, 2006, s. 107) hem de Göbeklitepe avcı elitlerinin yarattığı dinsel baskıyla Göbeklitepe'de yeni geçim stratejilerinin oluşmuş olabileceğini iddia eder (Schmidt, 2006, s. 283). Göbeklitepe, kimi ritüellerin değil, kült uygulamalarının da varlığına işaret eden güçlü kanıtlar sunar. Bu anlamda neolitik dönem insanının günlük, geçici meşgaleler, varoluşunu sürdürebilme gibi dertler dışında hem derin hem mitik konularla ilgilendiğı görülür (Schmidt, 2006, s. 102). Bu noktada İskender Pala'nın *Akşam Yıldızı* için ilkel değil, kadim insanı yazdığını ifade etmiş olduğunu (http-47) belirtmek gerekir. Pala'nın kadim insanın söz konusu dünyanın ilk tapınağında neler olduğuna dair anlatısı, roman her ne kadar bir aşk hikâyesi olsa da, insanın insanla ilişkisinde doğanın aldığı konuma işaret eder.

Akşam Yıldızı'nda romana da adını veren akşam yıldızından kısaca bahsetmek, insanın doğayla iletişiminin hatırlanması açısından önemlidir. Dünyadan görünen en parlak yıldız olan akşam yıldızı; sabah güneydoğudan, akşam ise güneybatıdan görülür. Bu nedenle kevkeb-i seher (sabah / seher yıldızı) aldığı gibi kevkeb-i i'sâ (akşam yıldızı) olarak da anılır. Ayrıca venüs, zühre, kervankıran ya da çobanyıldızı olarak da bilinir (And, 2007, s. 357-358). Divan şiirinde de kendine yer açmış olan zühre, Yunan

mitolojisinde Aphrodite adıyla anılır. Doğumu üzerine iki farklı kaynak olduğu gibi, iki ayrı Aphrodite'ten de bahsetmek mümkündür. Biri ana karnından değil, gökten gelen, göğün kızı Aphrodite'tir, diğeri ise Zeus ile Dione'nin kızı olan Aphrodite'tir. Aphrodite Homeros'a göre güzel, sürekli gülümseyen, cilveli ve gönül alıcıdır (Erhat, 1996, s. 42-43). Güzelliği, zerafetin ve aşkın sembolü olduğu gibi nefret, öç alma gibi duygular da Aphrodite'e yüklenmiştir. Aphrodite aynı zamanda toprağın bereketini, doğa olaylarını, mevsimleri ve kozmolojik olayları simgleyen bir tanrıçadır (Yörükân, 2014, s. 23). Anadolu ve Girit uygarlıklarının inanç sistemlerinde önemli bir yeri olan Toprak Ana/Bereket Tanrıçası Kybele, Yunan panteonundaki adıyla Gaia'yı harekete geçirerek üretmesini, bereketlenmesini sağlayan tanrısal güç, Aphrodite'tir (2014, s. 40). *Akşam Yıldızı*'nda iki arkeolog sevgilinin tekrar buluşma ümidinin sembolüdür akşam yıldızı: Erkeğin “[b]izim oralarda bir erkekle bir kadın Akşam Yıldızı'na aynı anda bakıyorlarsa ikisinin arasında bir söz verilmiş olur. Birinin diğerrinin hiç bırakmayacağına dair bir söz [...] (2021, s. 16).” ifadesi akşam yıldızına yüklenen sembolik değeri gösterir. Aynı söz insanları ve hayvanları öldüren büyük felaketin ardından, ikinci anlatı düzleminde Göbeklitepe hikâyesinin önemli kişilerinden Çira ve Sarıca arasında verilir (2021, s. 54). Hem genç erkek hem de Sarıca akşam yıldızının ışığı altında birbirlerine kavuşabilmeyi hayal ederler. Ancak akşam yıldızı aynı zamanda, Türk mitolojisinde yeraltı ve ölüm tanrısı Erklık Han'ın sahip olduğu erklik unvanının da taşıyıcısıdır. Akşam yıldızı Türklerde savaş, silah, zırh gibi askerî kavramları ve ölüm cezasını ifade eder. Anasır-ı erbaa'dan biri olan toprağın simgesi olan ve sarı-orungulug denen Zuhal'in (satürn) de Akşam Yıldızı ve Erklık Han ile beraber kullanıldığı bilinmektedir (Esin, 2001, s. 76). Bu bağlamda akşam yıldızı iki yönlü sembole dönüşür. Bir yanda sevgililerin kavuşma umudunu temsil ederken diğerr yanda ölüm ve mücadeleye işaret eder. Söz konusu ikinci durumun *Akşam Yıldızı*'nın ana olaylarının meydana geldiği Göbeklitepe'yi işaret ettiğini söylemek mümkündür. Diğerr bir deyişle *Akşam Yıldızı*, insanlar arasındaki aşka hem de kavgaya işaret eder. Aşk, yıldızlarla göksel bir bağlantı kurarken savaş yeryüzünde, toprakta gerçekleşir. Yeryüzünde gerçekleşen savaş vasıtasıyla Göbeklitepe, anlatının merkezine oturur.

Gökdelen'de kentteki gökdelenlerin tamamının gördüğü, kentin en önemli varlığı ve sembolü tek bir heykel vardır. Gökdelenlerin müteahhidi ve kentin yaratıcısı Temel Diker'in kendini adadığı amaçlardan biri gökdelen projesini bitirmekken diğerr kentin her yerinden görülebilen devasa bir heykel inşa etmektir. Kenti kendi çevresine

toplayacak olan ABD'deki örneği Özgürlük Anıtı'ndan üç kat büyüklükteki heykel, kentin simgesi olarak düşünülmüştür. Yüksekliği nedeniyle kente ve kentliye yüksekte bakacak olması göz önünde bulundurulduğunda toprağa (aşağıya), yüksekte bakmak hususunda heykelin analogik bir işlevinin olduğu düşünülebilir. Bu açıdan *Akşam Yıldızı*'nda da insanlar Göbeklitepe'nin etrafında toplanmış olmaları anlamlıdır. Göbeklitepe, *Gökdelen*'deki heykel gibi, orada yaşayan insanların toprağa bakışlarının neliğini ifade eden güçlü bir semboldür. Göbeklitepe, insanların yer-anaya saygıyı unutmadan hayvanların canlarını aldıkları yerdir. Bu anlamda Göbeklitepe, toprağa saygının somut hâle dönüştüğü bir mekândır.

Göbeklitepe ve çevresinde yaşayan insanların hayatlarını yer-ana etrafında kurgulanan bir kurallar bütünü düzenler. İnsan avcılıkla geçinir ve ama her avcı bir gün ava dönüşür. Doğada avcılık yapan her canlı mutlaka bir gün başka bir canlı tarafından avlanır. Ruh ölmez, ödünç alınan bedenler diğer ruhların da yaşayabilmesi adına terk edilir ve ama maalesef avcılar birbirleriyle dost geçinmezler. Bu, yer-anayı incitir (2021, s. 79). Ancak buna rağmen yer-ananın dengesini sürdürmesine dikkat edilir ve bu dengeye saygı duyulur. Bir hayvan sürüsü bulunduğunda avcılar sürüyü kuşatıp onları istedikleri yöne doğru sürerler, farklı obalardan avcıların gerçekleştirdiği bu sürekle avında hayvanlar en son Göbeklitepe'ye yönlendirilirler. Bedenlerini yer-anaya vermeleri için sabah duası yapılır. Sürüden yaşlı hayvanlar seçilir. Gençler sürünün selametini sağlayabilecekleri için böylece yer-ananın dengesi de gözetilmiş olunur (2021, s. 107). Sürüden koparılan hayvanların avlanacağı yer, obaların kutsal saydığı, göğün yeri kucağına almış gibi görüldüğü bir tepede bulunan Göbeklitepe'dir. Göbeklitepe, tüm obaların âdeta gökdelenidir. Bu gökdelen, tüm obaların bir araya gelerek oluşturdukları bir tapınaktır. İnsanlar burayı Düzburun'un ifadesiyle “Yer Ana'nın bedeni (2021, s. 123)” olan bir tapınak olarak görürler.

Sürekle avının son noktası olan Göbeklitepe, romandaki adıyla Göbektepe, aynı zamanda tanrılara adaklarda bulunulan, tapınılan ve ölüm törenlerinin de gerçekleştiği bir mekândır. Ölülere veda sırasında doğumun cennetin yitimi olduğu, geri dönüşün ise ölümle gerçekleşebileceği ifade edilir ve ölü, yer-ananın rahmine uğurlanır (2021, s. 175). Toprak, bedenlerin ölümü ve ruhların bedenlenmesi döngüsünü gerçekleştiren mekândır.

Akşam Yıldızı'nda büyük bir tapınak inşa etmiş olmanın yanında buğdayı ıslah etmeyi öğrenmişlerdir. Avcıların bir kısmı buğday yetiştiriciliğine başlaması onların

yerleşik hayata geçmesine de vesile olmuş, Fırat çevresinde kurulan yerleşimler böylelikle ortaya çıkmıştır (2021, s. 96). Ancak yaşam biçimi, insanın karakterini de etkiler. Bir yere sürekli yerleşen insan, kendine sınır çizer. Sürekli kaldığı yerde çoğalmaya da devam ederse kendi çizdiği sınırlar daralır (2021, s. 155). İş bölümü ve meslekler, üretimle ilgili kurallar ortaya çıkar. Hangi ağacın nereye dikileceğine, hangi hayvanın nerede otlatılacağına hep kurallar aracılığıyla karar verilir. Zamanla çiftçiler avcılardan daha çok bebek sahibi de olmaya başlarlar. Sayıları artar. Ancak sayı olarak artmaları gelecek açısından olumlu bir duruma işaret etmez. Ferahlık bu durumu şöyle anlatır:

“Bebekleri de avcılardan daha çok. Bu da üretileni paylaşma kavgası yapacaklarını gösteriyor. Paylaşacak kadar ekinin yetişmediği bir günü düşün! Göbektepe gibi. Sanırım buğdayın çiftçilere daha iyi bir hayat sunduğunu düşünenler ileride yanılacak (2021, s. 158)”.

Ferahlık’ın yukarıda anılan sözlerini duyan Sarıca ehlileştirilen buğdayın çiftçiyi zamanla vahşileştireceğini düşünür (2021, s. 158). Bu düşünce aynı zamanda Göbeklitepe anlatısının kilit olayına da işaret eder. Öte yandan Ferahlık ve Sarıca arasında geçen söz konusu avcı ve çiftçiler üzerinden derin tefekküre evrilen konuşmada buğdayı ıslah edebilmek gibi insanın doğadan faydalanma yollarının artmasının doğanın dengesinin bozulmasına yol açıp açmayacağı sorusu dikkat çekicidir. Sarıca’ya göre dünya zaten güzel bir yerdir ama onu insan çirkinleştirmektedir. İnsanın görevi, akıllı aracılığıyla dengeyi ve güzelliği yeniden sağlamaktır (2021, s. 156). Bu bağlamda insan, doğadan akıllı sayesinde daha üstündür. Ancak bu özelliğinden dolayı ondan beklenen şey, insan ve doğa arasındaki dengeyi gözetmesidir. İnsanın akıl olarak üstün görülmesi, özellikle derin ekoeleştirici açısından, doğada doğayla birlikte yaşama, doğanın eşit birer üyesi olma anlayışını zedeleyici özellikte görünür. Romanda geçen “[ç]iftçiler tabiattaki vahşi buğdayı ehlileştirmişerdi ama buğdayın da onları vahşileştirme ihtimali uzak değildi (2021, s. 158)” ifadesinin de insan ve doğa arasında var olması gereken dengeye işaret ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca romanın olay akışında önemli bir yeri olan Sarıca ve Tırnak arasındaki savaş da hem insan ile insan hem de insan ile doğa arasında bozulan dengeyi yeniden kurma gayretinin alegorisi olarak okunabilir.

Tırnak saçsız doğmuş ve bu nedenle lanetli olduğu düşünülmüş, obanın selameti için tanrılara kurban verilmek istenmiştir. Ayın günü annesi Çıra, Sarıca ve kendisi hariç herkesin canını alan felakette hayatta kalmayı başarmıştır. Ancak düşman

obalardan gelenler tarafından kaçırılmış, Sarıca'yı tamamen kaybetmiş, annesiyle iletişimi bakıma muhtaç olduğundan tamamen koparılmamış ama sınırlandırılmıştır. Çıra ve Tırnak'ı yıllarca arayan Sarıca, Göbeklitepe'nin mandesinin Çıra olduğunu anladığında yıllar süren hasret dolu arayışı da sona ermiştir. Tırnak Çıra'yı bulduğunda Çıra, kendi kimliğini saklayarak ve kam inanışlarını devam ettirerek Göbektepe'yi yönetmektedir. Onun devam ettirdiği inanca göre yeryüzünde yaşayan canlıların tamamı yer-ananın çocuklarıdır ve yeryüzünde döngüsel bir yaşam vardır. Mabetteki ağaç, Ulu Kayın'ı simgeler ve varlığı mabet için şarttır. Kökleri yeraltında bulunan ve uzun dallarıyla gökyüzüne uzanan ağaç; yeryüzünü yukarıya, diğer bir ifadeyle cennete bağlar. Yeryüzünden gökyüzüne yükselen ruhlar için Ulu Kayın bir araçtır. Ayinlerin yürütüldüğü Göbektepe, ayin sırasında herkesin birbirini görebilmesi için yuvarlak olarak tasarlanmıştır. Oymalı taşlar kimin neye şükretmeye ihtiyacı varsa onu temsil etmektedir. Bu bir çiftçi için bereket, hastalıktan kurtulan birisi için sağlık olabilir. Taşlardaki hayvan figürleri ise obaların koruyucu sembolleridir (2021, s. 161-173). Bu hâliyle Çıra'nın yönettiği Göbektepe insan ve doğanın beraber yaşadığı, insanın doğaya kutsallık atfederek saygıyla yaklaştığı bir inanışı sürdürür.

Sarıca'nın Çıra'ya kavuşmasıyla arayışı biter ama Sarıca'nın bir diğer muradı Tırnak'ı da bulmaktır. Tırnak, annesiyle kaçırıldıkları yerde albino oluşundan dolayı bir tılsım olarak görülür ve kamlık atfında bulunulur. Tırnak ise fiziken büyüdükçe karakter olarak düşük özellikler sergilemeye başlar. Öyle ki annesi Çıra, kendi obasının Tırnak'ı lanetli görmesinde haklı olup olmadığını dahi sorgulamaya başlar. Tırnak tehditlerle, oba halkının inanışlarını kötüye kullanarak insanları kendi etki alanına çeker ve bir gün obadan ayrılarak Dirsektepe taraflarında kendine bir mabet inşa ettirerek oranın mandesi olur. Üstelik Göbektepe'nin mandesi olan annesine karşı avcılarını kışkırtır. Dünyanın sonunu getirmek, dünyaya ateş topları yağdırmak, dolunayı yok etmek, yeryüzüne kıtlık ve kuraklık getirmek gibi tehditlerle avcıdan avını, çiftçiden buğdayını her defasında daha çok oranda alır. Ününü duyanlar ya korkudan ya da tamamen hizmet amacıyla onun mabedinde toplanır. Yaptıklarının, uygulamalarının sınırı yoktur. Örneğin bereket aynı için insan kurban eder, bazı obaların ayine tamamen çıplak katılmalarını şart koşar, hamile kalamayan kadınlara iksir hazırlar. Her şeyi buğday ve et karşılığında yaptığından kıtlık çeken obaların hepsi ona el açmaya mecbur durumdadır. Son noktada obada avlanan her avın kendisine ait olduğunu iddia eden Tırnak, tapınağın arkasına bir cennet bahçesi kurar. İnsan ile insan arasındaki dengesiz

ilişkinin görünür bir sembolü olan çiçekli, ağaçlı bahçeye zevk sürmeye giden Tırnak ile buğday isteyen kurban aynı anda girer. Bu noktada bahçe ile sınırlandırılmış toprak zalim ile mazlumun buluştuğu bir mekân hâlini alır. Öte yandan süren kıtlığa rağmen buğdayın neredeyse tamamını elinde tuttuğu için Çıra ve Sarıca'nın bu duruma müdahale etme zorunlulukları ortaya çıkmıştır. Toprağa hâkimiyetle gelen buğday ıslahı aynı zamanda insanın elinde insana karşı bir silaha dönüşmüştür.

Sarıca, insanın sözünü, davranışını ve kalbini bozan Tırnak'ı durdurmak için onunla yüzleşir ve ona günümüz satranç oyununa benzer bir oyun teklif eder. Sarıca kaybederse bedelini canıyla ödeyecektir. Ancak oyunu Sarıca kazanır ve karşılığında oyun tablasının her bir karesine katlanan sayıda buğday konmasını ve son karede çıkan sayı kadar kendisine buğday verilmesini talep eder. Ancak talebini karşılayabilmek için Çıra'nın ambarındaki buğdaydan da fazlasını vermesi gerekmektedir. Çıra'nın sözünü tutmayacağını bilen Sarıca ve Çıra, savaş hazırlıklarını yapmaya başlarlar. Söz konusu savaş hem anne-oğul, baba-oğul arasında hem de ellerinden her şeyi alınmış mazlumlarla avcı ve çiftçileri kendine muhtaç eden, açlıktan kıran ve onların düşüncesini, kalbini bozan bir zalim arasındadır. Tırnak'ın oba insanları üzerindeki gücünün somut göstergesi sahip olduğu buğday ve sefasını sürdüğü cennet bahçesidir. İkisinin de var oluşunda toprak önemli bir etkidir ve buğday, savaşın başlatılması için kullanılan en büyük gerekçedir. Böylece “[...] buğdayla birlikte insan ava dönüş[ür] (2021, s. 223).” Çıkan savaşta Tırnak öldürülür. Sarıca bütün obaların mandeliğini yapmaya başlar. Tırnak'ın kimseye vermediği buğday, obalara bölüştürülür. Savaşın sonra değiştirilen ilk uygulama ölülerin toprağa gömülmesi olur.

Akşam Yıldızı'nda buğdayı ıslah eden ve birbirine karşı ilk defa öldüresiye savaşan insanoğlunun hikâyesi okurun karşısına çıkar. İnsan topluluğu buğdayı ıslah eder, tarıma geçer. Avcı toplayıcılığın da devam ettiği bu süreçte tarıma geçişle çiftçi sınıfı oluşur. Çiftçi sınıfı yerleşik hayata geçtiği gibi avcı toplayıcılarla da arasında yaşam tarzı farklılığı oluşur. Söz konusu farklılık toplumsal ayrışma olarak kendini gösterir. Toprağa bağlı yaşam çiftçilere rahat bir yaşam sağlar, avcı toplayıcılara nazaran çocuk sayıları da artar. Ancak *Akşam Yıldızı*'nda buğdayı ekip biçmeyi bilen sınıf, zamanla nüfuz sahibi de olur. Bu nedenle de daha önce aralarında hiç var olmamış bir savaş çıkar. Buğdayın ıslahı ve toprağa yerleşmek insana rahatlık getirdiği gibi ölümü de getirir. Ele alınan her romanda kadim bir uygarlık ve toprağın bir yönüne

işaret edecek şekilde ona has bir özellik ortaya konur. Ancak özellikle *Toprak*'ta toprak etiğini de içine alan kapsayıcı bir bakış görülür.

2.7.2. Kadim Kültürde Toprak

Kavim, aynı coğrafyada yaşayan kültürlerin birliğine yönelerek toprağın barındırdığı kültürel zenginliklere yönelir. Bu açıdan aynı toprakta yaşamak, aynı toprağı paylaşmış ya da paylaşan kültürel öğelerin kabullenilmesi, yaşanması ve yaşatılması anlamına gelir ve zaten kimliğin de bu şekilde kazanılabileceği önerisi ortaya konur. *Akşam Yıldızı*'ı insan uygarlığının önemli bir aşamasına, tarıma ve yerleşik hayata geçişe odaklanır. Söz konusu geçiş aşaması esasında doğayla kurulan ilişki ve toprağı bakış açısının değişiminin tarihsel gelişimi için de önemlidir. İnsan uygarlığı kendi teknolojik gelişimini gerçekleştirdikçe doğanın hükmü altında yaşamaktan özgürleşmiş, buna paralel şekilde doğayla beraber, her canlıyla eşit yaşam hakkına sahip olma düşüncesinden yavaş yavaş uzaklaşmıştır. Tarım ve sanayi devrimlerinin önemli köşebaşları olan söz konusu değişim doğa-insan arasında ve bir yansıma olarak kadın-erkek arasında eşitliğe değil, hükmedilen-hükmeden bağlantısını doğurmuştur. *Akşam Yıldızı*'nın insanın doğa ve toprakla ilişkisinin değiştiği bir dönemi ele alması, söz konusu süreci okura düşündürür. Buğdaya hâkimiyet mücadelesi üzerine çıkan ilk savaş konuyu can alıcı hâle getirir. İnsanların birbirlerini öldürdüğü ilk büyük savaşın ertesinde ölümlerin toprağı gömülmesi kararının alınması, insan ve toprak arasındaki ilişkiyi alegorik düzleme taşır. *Toprak*'ta ise diğer iki romanda olduğu gibi günümüz uygarlığından uzaklaşarak eski uygarlıkları yöneliş vardır. Ancak özellikle *Toprak*'ta söz konusu yöneliş kadim kültüre ve o kültüre ait bakış açısını bugüne taşıma arzusunu içerir. Kadim kültürün *Toprak*'ta işaret ettiği eski Türk dini genişletilerek toprak etiğine bağlanır. Söz konusu durum, toprağı bakış açısının ifade edilmesinden de öte, şekillendirilmesi açısından önemlidir.

Toprak; doğa, toprak ve insan arasındaki ilişkinin hatırlanması ve yeniden yapılandırılması konusunda büyük bir önem taşır. Romanın ait olduğu seriye (*tabiat dörtlemesi*) ait diğer kitapların adlarının *Su*, *Hava* ve *Ateş* olması İslam felsefesi ve antik Yunan'da kendine yer bulan, insan ve evrenin yaratılışını açıklayan anâsır-ı erbaa düşüncesini hatırlatır. *Tabiat dörtlemesi* evren ve insanın yaratılışında rol aldığı düşünülen su, toprak, hava ve ateşe iade-i itibarda bulunarak okura doğayla, toprakla kurulan hükmeden-hükmedilen ilişkisi dışında bir bakış açısı sunar. *Toprak*'ta Umay

Bayülgen'in "[t]abiat, hava, su, toprak ve güneşle bütündür, onun tüm canlılarla birlikte meydana getirdiği mükemmelliği vardır. Bunu bozan, bir anlamda tabiatın tek kusuru insandır (Uzuner, 2021, s. 103)." ifadeleri insanın hem evreni meydana getirdiği düşünülen unsurlarla birlikteliğini, eşitliğini vurgular hem de söz konusu eşitlik ve dengenin bozulmasındaki tek etken olarak insanı doğrudan imler.

Toprak Türk kozmogonisi ve mitolojisini okura hatırlatma amacı güder. Umay Bayülgen ve Defne Kaman'ın kişilik ve yaratılış özelliklerinin Türk mitolojisi ve inanışından yararlanılarak kurgulanmış olması romanın temelini ve aktarmak istediği mesajları doğrudan etkiler. Verilmek istenen mesajların Umay Bayülgen ve Defne Kaman'ın konuşmaları aracılığıyla aktarılması söz konusu niyeti doğrudur. Birer kam olan Umay Bayülgen ve Defne Kaman'ın yapıp etmeleri ve sözleri doğaya ve toprağa dikkatin çekilmesi ve bakış açısının değiştirilmesi konusunda önemli rol oynar. Umay Bayülgen Türk mitolojisi temelinde kadim kültüre ait özellikte bir yaratılış gösterirken Defne Kaman kadimin geçmişten şimdiye uzanan bir dalı olma işlevi görür. Böylelikle Umay Bayülgen'in temsil ettiği doğayla iç içe yaşayan kadim kültür kendini Defne Kaman'ın kimliğinde toprak etiği kavramı aracılığıyla ifade eder.

Umay Bayülgen, Defne Kaman'ın hitabıyla Umay Nine, Türk mitolojisinde geçen Tanrıça Umay'ı temsil eder. Tanrıça Umay adı ilk kez, düşman karşısında korkup kaçanlara hitap eden Tonyukuk'un konuşmasında zikredilir. Tonyukuk yazıtının 38. satırında geçen söz konusu ifade dışında, Kültigin yazıtının 31. satırında da Tanrıça Umay'ın adı geçer ve Orhun Yazıtları'nda "dişi ruh" olarak anılır. Divanü Lügat-it-Türk'te ise kendisine tapınılırsa çocuğun oğlan olacağına inanıldığı aktarılır. Bunun yanı sıra Umay'ın bebeğin doğumundan sonra çıkan plesentanın, halk arasındaki adıyla "eş"inin Umay olarak adlandırılır ve plesentanın bebekle aynı ruhu taşıdığı, diğer bir ifadeyle doğan bebeğin esasında Umay adında tek bir ruha sahip olduğu kabul edilir. Günümüzde Orta Asya'nın kimi bölgelerinde Umay'a kadınları ve çocukları koruyan ruh olarak hâlâ inanılır (Çoruhlu, 2002, s. 39-42). Toprak'ta Umay Bayülgen'in söz konusu özelliği açıkça görülür. Emniyet Müdürü Muhtar Körağaoğlu'nun hastaneye doğum için gitmiş ve riskli durumu olan kızını ima ederek: "[...] ben yeri geldiğinde seni ve bu gece sabaha doğru doğacak nur topu torununu da koruyacağım (Uzuner, 2021, s. 299)." demesi, Umay Bayülgenin Tanrıça Umay'a atfedilen görevle paralellik gösterir.

Umay Bayülgen için “[...] beyaz saçlarını Kızılderililer gibi örüyormuş, tam bizim bildiğin mitolojik tip yani... (Uzuner, 2021, s. 44).” açıklaması Umay Bayülgen’in yaratılış özelliğini açık eder. *Toprak*’ta Umay, Tabiat Ana olarak adlandırılır. Ağgözlülük ve ziyan Tabiat Ana tarafından cezalandırılır. Tabiat tanrıçası da olarak adlandırılan Umay, Türk mitolojisindeki gök tanrı Ülgen’in eşi olarak tanımlanır (2021, s. 115-116). Kemal Yörüklü’nün karşısına çıkan Erlik Han Umay’ı şöyle tanımlar: “Umay Ene, tabiat tanrıçamızdır. Kendisi ‘Göklerin on yedinci katında bulunan Üst Dünya’nın tanrısı: Tengri Bay Ülgen’in değerli karısı, üç dünyanın da hanımıdır. Aslında tabiat tanrıçası diğer bütün güçleri ve hayatı yönetendir (2021, s. 379)”. Romanın önemli kişilerinden Umay Bayülgen bir kaman olarak okurun karşısına çıkar. Asıl mesleği eczacılıktır ve serasındaki bitkilerle otacılık yapması kamın şifacılık özelliğiyle de paralellik gösterir. Umay Bayülgen dualarını Türk mitolojisinde var olan tanrılara hitaben yapar ve her duasını “alas” sözcüğüyle bitirir:

“Ey göksel canları koruyan Bay Ülgen’in Yukarı Dünyası; mavi gökyüzü! Ey yeraltının canlarını koruyan Erlik Han’ın Aşağı Dünyası; kara toprak! Ey en zayıfların yaşadığı Orta Dünya’nın yüce gönüllü Umay Ene’si; Yeşil Tabiat Ana! [...] Bay Ülgen, Erlik Han ve Umay Ene’den son ve tek dileğim budur! Alas, Âmin, Alas (Uzuner, 2021, s. 279-280)!”.

Şaman ve eski Türk inançlarına göre ateş, kötü ruhlardan temizlenme aracıdır. 6. yüzyılda Kök Türklerin Bizans elçilerini arındırmak için ateşten atlattıkları bilinir. Moğollarda da aynı uygulama vardır. Başkurt ve Kazak Türklerinde bir çaput yakılıp hastanın etrafında dolaştırılır ve bu esnada “alas, alas” denir. Alaslamak olarak geçen bu uygulamaya Anadolu Türkçesinde “alazlama” denir. Nevruz kutlamalarında ateşten atlama geleneği akla getirildiğinde “alazlama”nın toplum belleğinde yaşadığı söylenebilir. Umay Bayülgen’in alas diyerek dualarını bitirmesi onun kamlığına işaret eder ve kamlık geleneğine uygun yaşadığını gösterir.

Tonyukuk Yazıtı’nda geçen tanrıça Umay ve yer-su ruhlarının yardımıyla Göktürkler’e saldıran düşmanın bertaraf edildiğinin anlatılması Umay’ın toprağın koruyuculuğu işlevine de işaret eder (Radloff, 2008, s. 249). Umay Bayülgen doğaya, doğanın içinde barındırdığı her canlıya karşı eşitlikçi bir yaklaşıma sahiptir. Toprak unsuruna karşı da belli bir yaklaşımının olduğunu söylemek mümkündür. Defne Kaman’ın kaybolması ardından Umay Bayülgen’in Çorum’a gelmesi gündeme gelince Vali, Umay Bayülgen’in otele yerleştirilmesini planlar. Umay Bayülgen’i yakından tanıyan Kemal Yörüklü, valiye “Ah Vali Bey ah! Umay Bayülgen’in dünyanın en lüks

otelinde bile kalamayacağını, onun sadece toprağa yakın birinci katta ve yer yatağında uyuyabileceğini nereden bileceksiniz ki (2000, s. 25)?" der.

Toprak'a göre kadime yöneliş sadece eski kültürlerin birtakım uygulamalarını günümüze taşımakla sınırlı değildir. Kültürel uygulamaların yanı sıra düşünsel olarak da kadime yöneliş gereklidir. Bu bağlamda, çalışma konusuyla ilgili olarak gündeme gelen konu, insanın doğa karşısındaki tutumudur. *Toprak*, günümüz insanının toprağı konumlandığı yeri reddederek toprağa eski saygınlığını iade etmeyi seçer. Umay Nine'nin nesillerdir elinde tuttuğı Uygur, Latin ve Roman alfabesiyle yazılmış *Toprak Kitabı*'ndan okura sunulan kesitler aracılığıyla toprağa ilişkin kadim bakış açısı aktarılır. Söz konusu bakış açısına göre toprak canlıdır, bu yüzden onun üzerinde yaşarken onu incitmemeye yönelik hassasiyet insanın her zaman önceliğı olmalıdır. Toprak, her şeyin öncesinde vardır. Doğum ve bereket demektir. Yaşam ve can verendir. Yuva, yurt ve vatan olduğu gibi köken ve aidiyettir. Toprak, üzerine yaşamasına imkân tanıdığı tüm canlıların bizzat kendisidir. Her canlının geçmişı ve geleceğı topraktır. Toprak esirgeyen ve affedendir. Ancak ona karşı hoyrat olanlara karşı gazabı da korkunçtur. Toprak dışıldır. Annedir ve şükranla korunması gerekir. Bu nedenle kadınlarına, annelerine ve toprağına gereken önemi vermeyen, ihanet edenler mutlaka acı bir sonla yüzleşmek zorunda kalırlar. Toprak yok olursa üzerindeki canlıların da yaşamı sona erer. Dünya yaşamı eğer ki bir gün sonlanacaksa bu toprağın yok olmasıyla ve insanın kibri yüzünden olacaktır (2021, s. 132-138). Çünkü "[...] tabiatın tek kusuru insandır (2021, s. 103)." Oysa *Toprak Kitabı*'na göre toprak, bir canlılar topluluğudur ve bu toplulukla yer alan her canlının eşit yaşam hakkı vardır. Canlıların varlıklarını sürdürebilmeleri diğerk canlıların da varoluşuna bağıdır. Diğerk bir deyişle her canlı birbirine bağı ve bağımlıdır. Bu nedenle karşılıklı sorumluluk ve haklar söz konusudur. Karşılıklı sorumluluk ve hakların gözetilmesini sağlayan unsura *toprak ahlakı* adı verilir. *Hayat anayasasını* oluşturan canlıları arasındaki denge bozulduğunda hayat da her canlı için tamamen sonlanır. Öte yandan toprağın da korunmasını şart koşa hakları vardır. Çünkü toprak, tohumun sırrını, diğerk bir deyişle üremenin, üretimin sırrını rahminde saklar. Hayatın anlamını dünyada en uzun süreyi geçirerek kavramış olan toprak, insanın tek kurtuluş ve mutluluk kapısıdır. İnsan teknolojiye ne kadar ilerlerse ilerlesin, yaşamı ya da bedeni ne kadar değışirse değışsin özü daima atalarının güdü ve duygularına dayanacaktır. İnsanın varoluşunun devamını sağlayacak şey, toprağın belleğinden yararlanmak ve onun her canlıya tarafsız ve

sağduyulu yaklaşımını örnek almaktır. Bu yaklaşım *Toprak Kitabı*'nda “bir dağ gibi düşünmek” olarak ifade edilir (2021, s. 365-369). İfadenin Aldo Leopold'dan alındığı dipnot olarak belirtilir. Toprak etiğinin kurucusu Aldo Leopold'un düşüncelerinin bilinçli bir yansıması olan *Toprak Kitabı*, romanın doğaya, insana ve toprağa bakış açısına doğrudan işaret eder ve romanın yapılanışını temelden etkiler. Torunu Defne Kaman'ın bulunması süresince Umay Nine'den ve kaybolmadan önce Defne Kaman'dan her canlının eşit yaşam hakkı olduğuna ve toprağın önemine dair çeşitli düşüncelerin aktarılmasının yanı sıra toprağın bir yurt ve medeniyetlerin beşiği olarak görülmesi romanı toprağı her yönüyle kucaklayan bir özelliğe kavuşturur. Roman kendi medeniyetine ve kültürüne sahip çıkmak teması etrafında şekillenen bir tarihî eser kaçakçılığı ile başlayarak toprağa kültürel, tarihsel bir görev yüklese de romanın sonunda yer alan Defne Kaman'ın teşekkür konuşmasında “ [...] geleceğin dünyasını tohum ve toprağı yöneten yönetecek! [...] Tarım ve toprak hayattır (2021, s. 529).” ifadeleri toprağa yeni bir değer katar. Böylelikle toprak hem insanın geçmişi hem de onun geleceğı olma rolünü üstlenmiş olur. Tarıma dönüş çağrısı, Ahmet Midhat Efendi'nin *Bahtiyarlık*'ını akla getirse de *Toprak*'ta söz konusu husus, kalkınma değil, insanın varoluşudur. Yerel tohuma geçiş ile insanın kendi sağlıklı var oluşunu da gerçekleştirebileceğı varsayılır ve sürdürülebilirlik, yeryüzünde doğaya, canlılara zarar vermeden ve beraber yaşayabilme öncelenir.

Toprağa yüklenen derin anlam, toprağa ilişkin her konuşmada kendini ortaya koyar. Umay Bayülgen'in Kemal Yörüklü'ye sarf ettiği sözler hem bir açıklama hem bir uyarıdır:

“Sevdiğimiz birini toprağa verdiğimizde, onu kaybetmenin derin acısını yine toprakla beraber temizleriz. Toprak, bize binlerce yıldır karşılıksız olarak sadece nimetler sunan, evimiz, ‘yer’imiz, yurdumuz ve/ya hakkını yediğimizde kıtlık, deprem, erezyon ve yanardağlarıyla belâmızı veren bir kum parçası değildir (2000, s. 100)”.

Umay Bayülgen'in sözlerinde görüldüğü üzere toprağı sadece maddi varlığı ve işleviyle değerlendirmek mümkün değildir. Toprakla kurulması gereken eşitlikçi ilişki bir temenni değil, âdeta bir zorunluluktur. *Toprak*'ta doğa ve insan arasında kurulması istenen dengeli ilişkinin yokluğu somut olaylarla ortaya konur. Örneğın Defne Kaman'a Çorum'daki kaçakçılığı ortaya çıkarmasında yardımcı olan Karaca, adını bir hayvandan alır. Annesinin adı da Ceylan'dır. Anne ve babası her ne kadar Cem Karaca'yı düşünerek oğullarının adını Karaca koymuşlarsa da hem karacayı hem ceylanı insanla eşit bir canlı olarak gördüklerinden bir hayvanın ismini bir insana vermekte sakınca

görmemişlerdir (2021, s. 40). İnsanın kendisiyle ilişkisini etkileyen söz konusu bağlam, insan topluluklarının birbirleri arasındaki ilişkiyi de etkiler. İnsan topluluklarını birbirlerinden ayıran din, dil, ırk gibi sınıflandırmalar birer ayırım olarak görülür ve kendiliğinden değil, sonradan yapay olarak oluşturulmuş kabul edilirler. *Toprak*'a göre eğer ki değil dünyanın, gezegenin kurtuluşu isteniyorsa en temele inilmeli, insana sadece insan olduğu için değer verilmeli ve bu yönde politikalar üretilmelidir (2021, s. 150). Konuya ilişkin can alıcı noktalardan bir diğeri din, dil, ırk gibi ayrımların yanı sıra cinsiyet ayrımıdır.

Hâkim ataerkil bakış açısından kadınla ilişkilendirilen doğa *öteki* kılınarak yabancı ve kaba, diğer bir deyişle vahşi olarak görülür. Böylece doğanın zaptedilmesi kötünün, mantık dışı ve vahşinin de kontrol altına alınması anlamına gelir (Kheel, 1993, s. 244). İnsanın doğayla kurduğu ilişki, bir hâkimiyet ilişkisine döndükçe kadın ve erkek arasındaki denge de bozulur. Doğaya hâkim olan insan, kadına hâkim olan erkeğe dönüşür. Söz konusu ilişki biçimini roman kişilerinin sözlerinde, hâl ve hareketlerinde gözlemek mümkündür. Bu açıdan Defne Kaman'ın lakabının *uyumsuz* olması tesadüf değildir. Defne, toplumsal düzenin istediği tarzda bir kadın değildir. Keza Umay Bayülgen için de “bunak” ve “cadının teki” (2021, s. 277) ifadeleri kullanılır. Karaca'nın başarılı araştırmacı gazetecilerin hep erkek olduğunu belirterek “[a]ma sen kızsın ki [...]” (2021, s. 71).” ifadesinde can bulan kadın erkek arasındaki eşitlikçi durumun görünür kılınması açısından önemlidir. Bu noktada Doğa ile insan arasındaki eşitlikçi dengenin ya da dengesizliğin kendini gösterdiği alanlardan birinin dil olduğu görülür. Defne Kaman'ın “uyumsuz”luğu, Umay Bayülgen'in “cadı”lığı doğa ile insan arasındaki dengesizliğin bir yansıması olarak kadın erkek arasındaki eşitlikçi bakış açısını keskin bir biçimde yansıtırken kadimin dili, aynı derecede sarıh bir biçimde eşitlikçi bir tavır takınır. Söz konusu durumu Umay Bayülgen açıklar:

“Türkçe, dünyadaki en demokratik dillerden biridir, çünkü ‘O’ dediğinde hem dişil, hem eril tüm canlıları anlatırsın. Bizim mitolojimiz, erkek-kadın farkı olmayan dilde yazılmıştır ve bu yüzden çok özeldir. Böyle eşsiz eserler ancak tüm canları eşit gören bir zihniyetin anadilinde icat edilebilir (2021, s. 103)”.

Umay Bayülgen kadime dönüş çağrısında kadın ve erkek arasındaki eşitliğin de yeniden sağlanmasını gerekli görür. Birbirine bağlı şekilde gelişen toprak ve insan, insan ve insan arasındaki eşitliği sağlayacak zihniyet değişiminin gerekli unsurlarından biri söylemin değişmesidir. Kadına verilen uyumsuzluk, cadılık gibi sıfatların karşısında sözcüklerinde cinsiyet ayrımı olmayan Türkçeye vurgu yapmak, hâkim otoriteyi

eleştirmek ve onu değiştirmek isteğini de ifade eder. Çünkü Edibe Sözen'in ifade ettiği üzere farklı ideolojiler kendilerini dilde var ederler. Dilsel pratik ve eylemlerle oluşan söylemler bir ilişkiler ağı meydana getirir ve hâkimiyet, otorite ve güç gibi işlevler kazanırlar (1999, s. 12-13). Dolayısıyla söylemi eleştirmek ya da değiştirmek hâkim otoritenin baskısına yanıt vermek, direnmek anlamına da gelir. Keza *Toprak*'ta Kral III. Hattuşili'nin Kadeş Savaşı sonrası imzaladığı antlaşmada eşi Kraliçe Puduhepa'nın da imzasının bulunduğu ankedotun gündeme gelmesi (2021, s. 339) ile erkeğin varlığının yanı sıra kadının da varlığı hatırlatılması aynı niyete işaret eder. Toprağa eşitlikçi yaklaşım, doğa ve insan arasındaki dengeyle birlikte kadın erkek arasındaki dengeyi kurarken aynı zamanda günümüzdeki durumu da gözler önüne serer ve mevcut durumun karşısında bir tavır alır.

Kadim kültüre çağrının nostaljik bir hatırlama değil, eyleme dönüşmesi beklenen bir istek olarak ifade edildiği *Toprak*, doğaya karşı eşitlikçi tutum isteğinin bir sonucu olarak günümüz çevre politikalarını da eleştirir. “Her yer beton, plastik, naylon, her şey moderndi (2021, s. 58) şeklinde özetlenen modern hayat “zevksiz ve kişiliksiz rezidanslar (2021, s. 58)” ve dar sokaklar boyunca dizilen cipler olarak tanımlanır. İnsanların gözünde beton modernizasyonu temsil ederken ağaç ve yeşillikler köylülük anlamına gelmektedir. Toprakla uğraşmak, çiftçilik yapmak “banal (2021, s. 58)”dir, onun yerine modern dünyanın getirileri olan, örneğin toprak kokusu yerine, oda/araba spreyi daha makbuldür. Köyden gelen değil, fabrikadan gelenin değerli olduğu genelde büyük kent yaşamı, özelde ise İstanbul tasviri Tahsin Yücel'in *Gökdelen*'ini tamamlayıcı bir özellik gösterir. Toprağın tamamen dışlandığı gökdelen yaşantısında İstanbul'un tamamı beton ile kaplanmış, doğa tamamen yok olmuştur. Ancak *Toprak*'ta söz konusu durumun insan açısından sonuçları da görünür kılınır. Topraktan üretimin, doğaya ve doğal yaşama dair her şeyin tamamen dışlandığı ve aşağılandığı bir ortamda GDO'lu ve fabrik üretim kutsanır. Umay Bayülgen kent yaşamını tercih eden ve önceleyenler için “[...] beton ve kâğıt para yiyerek her gün ölenler [...] (2021, s. 153) ifadesini kullanır. Bu bağlamda *Toprak*, toprağa saygının açık bir çağrısı konumundadır. Benzer eleştiri Hititlerin kendi tahıl ve hububat tanrıları Halki'nin yanına Hatti uygarlığının tarım tanrısı Telepinu'yu eklediğini belirten Güneş Aytan'ın da ağzından dillendirilir:

“Toprağa duyulan saygı, beton ve çeliğe tapınmaya, tarıma verilen önem banka ve kredi kartlarına yönelince insanlığımızın amansız da kaybetmeye başladık. Bir zamanlar bütün

toplumların hiç kuşkusuz kabul ettiği bir toprak etiği ve toprağın hakları olduğunu unuttuk. Telepinu buralardan çekip gidince arsızlığımız arttı ve utanmaz olduk (2021, s. 307)!”.

Güneş Aytan’ın sözlerinde de görüldüğü üzere *Toprak*’ta toprağa bir önceki dönemden farklı biçimde, doğa ve insan arasındaki dengenin eşitlenmesini sağlayacak şekilde bir değerleme mevcuttur. Bu kapsamda Aldo Leopold’un toprak etiğini de gündeme getiren roman, yeryüzünde yaşayan her canlının eşit yaşam ve kendini gerçekleştirme hakkına sahip olduğunu ifade eder. Aynı zamanda söz konusu bakış açısını kendi kadim kültüründe bularak romanın temellerini de bunun üzerine kurar. Böylelikle tepeden inmecici değil, geçmişini hatırlayan, canlandıran ve köklere dönen bir yapı sergiler. Öte yandan romanın hem atıf bölümünde hem de son bölümünde yerel tohumların önemine yapılan vurgu, İskender Pala’nın *Akşam Yıldızı*’nı da tekrar gündeme getirir.

Toprağa eşitlikçi yaklaşım doğa ve insan, insan ve insan arasındaki dengesizliği eşitleyeceği gibi hem doğayı hem insanı tekrar sağlığına kavuşturacaktır. HES’ler ve GDO’lu tarım doğaya zarar verdiği gibi insan bedenine de zarar vermektedir. Dolayısıyla toprağa saygı duymak doğaya ve insana da sağlık getirecektir. Ancak *Akşam Yıldızı*’nda hikâyesinde anlatılan buğday nedeniyle yapılan ilk savaş göz önünde bulundurulduğunda toprak ve toprağa ilişkin her şeyin onun doğanın bütün diğer üyelerine karşı dengeyi gözetken bakış açısını bozabilecek denli değerli olabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

SONUÇ

Günümüzde pek çok farklı alanda çalışmalar yürüten ekoeleştirici, sadece terim anlamıyla ele alındığında oldukça sınırlandırılmış bir çerçeveye sığıyor gibi görünebilir. Öte yandan ekoeleştirici çalışmaların kapsamına giren doğal dengenin bozulması, doğanın ve doğada yaşayan canlıların korunması, çevre kirliliğinin önlenmesi ve gerekli tedbirlerin alınması konusunda farkındalık yaratmak, olası çevre felaketleri gibi konulardan dolayı ekoeleştiricinin sadece doğaya ve doğal yaşama karşı hassasiyeti olanlarca çalışma sahası olabileceğinin düşünülmesi de muhtemeldir. Küresel ısınma, ozon tabakasının delinmesi, çöp adaları gibi dünyada yaşayan herkesi ilgilendirebileceği düşünülen küresel ölçekteki sorunlar dahi uluslararası çıkar odakları söz konusu olduğunda dünya gündemine girmeyebiliyorken ekoeleştiricinin çalışma ve ilgi alanının kirlilik, hormonlu gıdalar, canlılığın tamamını etkileyen çeşitli zehirler, doğayı ve doğal yaşamı destekleyen çevresel etkenlerin varlığı, yokluğu ya da yok oluşu gibi konuların insanı ilgilendiren sonuçlarından dolayı gündeme geldikçe konuşulması insanoğlunun içinde bulunduğu çevreye hâlâ kendi merkezinde baktığının açık bir kanıtıdır. Günümüz ekoeleştirici çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda ekoeleştiriciyi bu konularla sınırlandırmak hem ekoeleştiricinin geldiği noktayı küçümsemek hem de ekoeleştiricinin temel felsefesini ıskalamak riskini içinde barındırır. Bu noktada ekolojinin temelini oluşturan ve ekoeleştiricinin de benimsediği “[h]er şey birbiriyle ilintilidir (Commoner, 1971, s. 39)” ilkesinin Türk edebiyatında toprağa bakış açısının gelişim seyrini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma için de önemli olduğunu belirtmek gerekir. Keza insanın doğaya bakış açısı, doğayı şekillendirdiği gibi insanın şekillendirdiği doğa, insan yaşamını doğrudan etkiler. Diğer bir deyişle insan ve doğa arasındaki ilişki karşılıklıdır. Bu açıdan, doğaya ilişkin unsurların, çalışmada toprağın, insan tarafından nasıl görüldüğü, ona hangi anlam ve değerlerin yüklendiğini tespit etmek büyük öneme sahiptir.

Çalışmanın ortaya konabilmesi için tarihî ve toplumsal kırılma noktalarının edebiyata yansıma noktaları seçilmiştir. Bu noktalar Tanzimat Dönemi (*Bahtiyarlık ve Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?*), Servet-i Fünun Dönemi (*Araba Sevdası ve Hayal İçinde*), Millî Mücadele Dönemi (*Ateşten Gömlek, Vurun Kahpeye ve Yaban*) ve Cumhuriyet Dönemi (*İnce Memet, Toprak Kokusu ve Vahit Ağa'nın Atı Ölmez*) ile günümüze kadar gelen (*Kavim, Toprak ve Akşam Yıldızı*) süreçtir. Söz konusu seçimde, tek bir akıma, kişiye ya da görüşe bağlanmamak, Türk edebiyatında toprak konusuna

ilişkin genel bir bakış ve gelişim çizgisi yakalayabilmek gayesi yatmaktadır. Bu nedenle Türk edebiyatını tanımlama ve inceleme için kullanılan dönemlendirmelerden, kanonik metinlerden ve yazarlardan faydalanılmıştır. Böylece toprak kavramının sadece çevreci romanlarda değil, Türk edebiyatının tamamına yayılacak şekilde, gelişim ve değişim seyrini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu bağlamda *toprak* kavramının anlamı, değeri ve insanın ona bakış açısının kültür, yaşam şekli, dünyaya bakış, devletin, toplumun ve siyasal yapılanmanın özellikleri, politik ve ekonomik koşulların etkisi altında olduğu görülmektedir. Bu bağlamda doğrudan ekoeleştiriyle ilgili görünmeyen ve ancak toplumların hayatında ve düşüncesinde yer eden kimi konuların ekoeleştiriye de ilgilendirdiğini söylemek mümkündür. Toplum ve toplum nezdinde siyasi, kültürel ve ekonomik her türlü yapılanma, uygulama ve görüş çevreye ve doğaya da ilişkindir ve onu etkilemediği düşünülemez.

Çalışmanın başlangıç noktası olarak kabul edilen Tanzimat Dönemi, Osmanlı Devleti'nin toprak rejiminin, diğer bir ifadeyle ekonomik yapılanmasının bozulduğu, öte yandan yenilgi ve isyanlar nedeniyle içte ve dışta otorite sorunu yaşadığı bir dönemdir. Ekonomik yapının da bozulmuş olması Osmanlı Devleti'nde bir beka sorunu yaratmıştır. Söz konusu soruna aranan çözümler ile gelen Tanzimat Fermanı, siyasilerin çözüm önerilerini kapsarken dönemin aydın kesiminin kendini edebiyat yoluyla ifade ettiğini söylemek mümkündür. Dönemin önde gelen yazarlarının devletin ekonomik sorunlarına çözüm sundukları ve bu çözümlerin toprağı doğrudan işaret ettiği görülür. Bu bağlamda Tanzimat aydını için ülkenin kurtuluşu adına sunulan tekliflerin ekonomik tabanlı olduğu ve köyü uygulama alanı olarak gördüğü tespit edilir. Köye yönelik sadece mekânsal bir anlam taşımaz. Köye yönelik aynı zamanda toprağıya yönelişi de ifade eder. Söz konusu yönelişi toprağıya karşı yeni bir bakış açısını da beraberinde getirir. Doğanın bir parçası olan ve diğer canlılarla aynı mekânı, diğer bir ifadeyle toprağı paylaşan insan için Tanzimat Dönemi'nde toprak, devletin ve toplumun madden yeniden gönenmesini sağlayacak bir unsur olma görevini üstlenir. Bu açıdan içsel değil, işlevsel bir değer kazanır. İnsan için toprak, bir varoluş mekânı değil, kendisine refah getirecek bir araçtır sadece.

Servet-i Fünun Dönemi'nde ise *Araba Sevdası* ve *Hayal İçinde* aracılığıyla ekonomik değil ama toplumsal ve kültürel değişimden doğrudan etkilendiği görülür. Toprak artık yeni kültürel kodların belirlendiği ve sosyalleşme aracılığıyla farklı tabaka, yaş ve cinsiyetler arasında aktarıldığı bir mekân hâline gelir. Söz konusu bağlamda

toprak, kendi doğası ve doğallığıyla değil, insanın onu biçimlendirme amacı dışına çık(a)maz. Toprak şehir sınırları içinde ve bahçede kendini bir sosyalleşme mekânı olarak ifade eder. İşgal edeceği alan ve diğer tüm biçimsel özellikleri şehirlinin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde oluşturulur ve düzenlenir. Bahçe kavramıyla varlık bulan toprağın üzerindeki diğer ağaç, çiçek, göl gibi doğaya ait unsurlar da şehirlinin kullanım amacına yönelik olarak bahçede kendilerine yer bulurlar. Bu bağlamda toprak, insanın kullanım ihtiyaçlarına amade bir varoluş sergiler. Toprağın kendi içsel değeri ya da bir önceki dönemde olduğu gibi ekonomik bir değeri yoktur ve ancak toplumun yeni kültürel kodlarının ortaya konma mekânı olarak insana yönelik bir yapılanma içinde, doğaya ait olma özelliğinin tamamen dışında bir özellik gösterir. Ardından gelen Millî Mücadele Dönemi'nde ise toprak, yeniden kendinden önceki dönemlerden farklı anlamlara bürünür.

Millî Mücadele Dönemi'nde, ele alınan *Ateşten Gömlek*, *Vurun Kahpeye* ve *Yaban*'da görüldüğü üzere toprak, sembolik olarak kutsallaşır. Bu dönemde devletlerin yapılanma şekilleri değişir, buna bağlı olarak insan topluluklarının da yapılanması değişir. Millet kavramı ortaya çıkar. Toprak millet ve devletin yeniden yapılanması aşamasında “vatan” adını alarak devleti ve milleti birbirine bağlar. Hem milletin hem de devletin varoluş mekânı olarak toprak, fiziksel bir mekânı ifade ederken aynı zamanda sembolik bir değer kazanarak millet hâline gelen insan topluluklarının varlıklarının sürdürücüsü olarak uğrunda gerekiyorsa can verilecek bir değere ulaşır. Bu dönemde toprak, doğanın sıradan bir parçası değil, bir milletin mekânı olarak diğer milletlerce ele geçirilmemesi gereken, diğer milletlerden can pahasına korunması gereken, o milletin varlığını gelecekte de sürdürmesini sağlayacak biricik etmendir. Bu bağlamda da değeri, insandan ve doğadan çok daha ötededir. Ancak yine de toprak hâlâ kendi içkin değerinden uzaktır. İnsanın ona verdiği değer kapsamında kutsallaşmış ve ama kendi varoluşunun bağlı bulunduğu doğaya ilişkin olarak herhangi bir değer, dönem koşulları içinde insan tarafından değerli görülmemiştir. Toprağa verilen değer, uğruna can alınacak ve can verilecek denli insan ve insan topluluklarının kaderini tamamen etkileyecek önemde olmakla birlikte toprağın kendine içkin değeri ya da doğada yaşayan insan ile birlikte toprağın ifade ettiği değerle bağlantısı neredeyse yoktur.

Kurtuluş Savaşı ardından gelen ve edebiyata da derinden yansımaları olan köy gerçekleri ve köylünün durumuna ilişkin gerçekler de toprak ile doğrudan ilgilidir. Önceki dönemde halk, düşmana karşı kendi toprağını devletin geleceği için koruma

mecburiyetindeyken bu dönemde, geniş toprak sahibi ağalar ile maddi gücü ve toprağı yetersiz köylü arasındaki gelişmeler hem Türkiye siyasetinin hem de edebiyatının merkezine oturur. Yeni kurulan Türkiye'nin kalkınmasının yegâne aracı olarak görülen tarım aracılığıyla toprağa ekonomik bir değer yüklenmiştir. Ancak söz konusu ekonomik değerın ülke vatandaşları arasında eşit dağıtılamaması sosyal sınıflar arasında dengesizliğin meydana gelmesini ve bir kesim gönenirken diğersinin mağdur olmasına neden olmuştur. Bu noktada dengeyi değiştirecek tek unsur toprağın eşit dağıtımıdır. Ancak toprak sahipliğiyle gönenen kesim, toprak sahipliği ve toprağın kullanımına yönelik yasaların çıkarılmasını istenmesine rağmen mecliste toprak ağalarının ağırlığı hissedilir. Ele alınan dönem içinde Tarım Bakanı olan Cavit Ali Cavit Oral'ın yanı sıra Demokrat Parti kurucuları Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuad Köprülü ve Refik Koraltan'ın da toprak ağası olması dikkat çekicidir. Meclisin çiftçiyi topraklandırma arzusunun bir yanında toprak ağaları, diğers yanında köylü konumlanır. Aradaki denge arayışı ise çoğunlukla köylü açısından olmak üzere edebiyata yansır. Toprağın baş rol oynadığı sosyal sınıflar arası çekişme, toprağın dönem koşulları içinde insanı gönendiren, refaha ulaştıran, yarına güvenle bakmasını sağlayan ve diğers toplumsal sınıflar arasında avantajlı duruma gelmesine doğrudan etkisinin olmasından kaynaklanır. Bu dönemde toprak, ekonomik değerinden dolayı insan için önemli hâle gelir. Ülke gündemi ve edebiyatı da buna göre şekillenir.

Devam eden dönemde Türkiye'nin kalkınma hamleleri ve diğers gelişmiş ülkelerden aldığı etkilerle ülkede sanayileşmenin yanı sıra kentleşmenin de önü açılır. Köyde tutunamayan, kente göç etmeye başlar. Aynı anda kentte ise sanayileşme ile kentleşmenin biçimsel özellikleri değişir. Köyde toprak edinemeyen ve bu nedenle geçimi kentte arayan köylünün gündeminde yine toprak vardır. Ancak toprak “vatan” değil, “tarla” da değildir. Toprak artık “arsa” kavramıyla beraber anılır ve bu çerçevede değerli görülür. Kent toprağı olarak arsa, ekim-dikim yapılarak geçim sağlanacak bir mal değil, üzerine ev yapılacak bir mekândır. Köylü bu şekilde kente tutunur ve yarınını güvence altına alır. Köylünün başını sokacağı bir evi ve para kazanacağı bir işi olmadan kentte tutunması mümkün değildir. Başını sokacağı eve kavuşmak ise arsa sahibi olmaktan geçer. Kente göç eden köylünün dramı da bu noktada başlar. Ele alınan romanlarda görüldüğü üzere köylü arsa sahibi olmak hususunda hem kendi hemşehrileriyle hem de devletle kıyasıya bir mücadele içine girer. Bu noktada toprağın, diğers bölümlerde olduğu gibi, doğaya ait ya da doğayla birlikte bir öge olmaktan öte

insanın kendi kurguladığı dünyasında bir değere sahip olduğu ve ancak yine de hayatını dramatik şekilde etkileyecek denli insanın kendi hayatından daha değerli olduğu görülür.

Şehirleşmenin ardından toprağa bakışın değiştiği dönem, gökdelen mimarisini işaret eder. Bu dönemde insanın toprak ile bağı tamamen kopmuştur. Gökdelenler ve beraberinde gelen betonlaşma kenti öyle bir sarmıştır ki toprak ve doğaya ait her türlü canlı kent hayatından çekilmiştir. Hatta doğaya ait unsurlar ekofobiye çağrıştırır şekilde insanda hastalık korkusu yaratmaya başlamıştır. Ayrıca düzene ekonomik açıdan ayak uyduramayan, maddi gücü yetersiz sosyal tabakaların şehirden dışlandığı görülür. Kentli ise gökdelenlere çekilerek yükseğe çıkar ve metaforik olarak kibre yaklaşır. İnsan ve doğa arasındaki denge yüksek-alçak arasında kurulan mecaz ile yeniden şekillenir. Öte yandan gökdelen yapılanmasıyla ortaya çıkan plaza, avm ve güvenli siteler sosyal tabakalar arasındaki yüksek-alçak ikiliğini tekrar gündeme getirir. İnsan ve doğa arasında kurulan eşitliksiz denge, insan-insan arasına da yansır. Güç ve hâkimiyete dayalı ilişki doğaya zarar verdiği gibi insana da zarar verir, onun iç dengesini bozar.

Gökdelen mimarisi ve plaza yaşamının ardından, günümüze en yakın ve toprak bağlamında ele alınabilecek romanlarda ise toprağa kültürel anlamda bir dönüş isteği göze çarpar. Bu bağlamda toprak, aynı sınırlar içinde yaşayan halkların kültürel hafızası olma işlevini gösterir. Böylelikle halklar hem güncel kültüre ve birbirlerine bağlanarak iletişim ve kaynaşma imkânı bulurken aynı zamanda geçmişe bağlanarak kültürel köklerini hatırlarlar. Toprak bu noktada hem bugünün hem de geçmişin hafızasıdır. Aynı sınırları paylaşan toplumsal, kültürel ve dinsel kodları farklı her halkın bu hafızaya bağlanması şarttır. Öte yandan diğer tüm bölümlerden farklı olarak ilk kez toprağa kendi özüne ilişkin bir değer verildiği de görülür. Bu değer, kadime yönelişle mümkün olur. Modern dünya, kendi yaşam koşulları içinde kadime yönelerek şamanizm gibi doğaya saygı duyan inanışları ve beraberinde gelen dünya algısını hatırlar. Bu algı insanın diğer canlıların sahip olduğu haklar dışında ve ötesinde bir hakka sahip olmadığını, toprağın kutsal olduğunu ve insanın da bunun bilincinde olarak yaşamını sürdürmesi gerektiğini, toprağa yakın ve toprakla yaşamını kurgulaması gerektiğini vurgular.

Gelinen son noktada toprak, doğaya ait bir varlık olarak kendi içsel değerini bulur. Türk edebiyatının ilk döneminden başlayarak ekonomik, kültürel, sosyal ve politik

değerler taşıyan toprak insan uygarlığının ihtiyaç ve gelişimine göre bir anlam ifade eder. Bu ifade daima insana bağlıdır ve bu anlamda insandan daha değerli değildir. Ancak görüldüğü üzere insanın ötesindedir; insanı refaha, güvenli yarınlara taşıyabilir, hayatı boyunca çekeceği dramın merkezinde yer alabilir ya da canına mâl olabilir. Ancak günümüz Türk edebiyatının toprağa kendi içsel değerini vermek istediği ve insanı da mütevazı bir noktaya çekerek doğadaki her canlının bütünü bir parçası olarak eşit değerde olduğu kabulünü ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu noktada akla gelebilecek olan soru, Türk edebiyatının ekoeleştirel çalışmalarla olan etkileşimine ilişkindir. Söz konusu karşılıklı ilişki nasıl değerlendirilebilir? Yazınsal alanda ekoeleştirel çalışmalar, çevreci yapıtların gündeme getirilmesi ve ele alınması uygun görülen yapıtlardaki ekolojik bakış açısının ortaya konmasına yöneliktir. Ancak ekoeleştirelin bakış açısını, yayılım ve etkisini artırmasını sağlayan bir unsur olarak ekoeleştirel çalışmaların fen bilimleri dâhil olmak üzere sosyal bilimlerin çalışma alanlarının kültürel, etik, tarihî ve felsefî yönlerine eğilerek onlarla aynı çalışma düzlemini paylaşıyor olması dikkate değerdir. Bu çerçevede, ekoeleştirelin gündeme getirdiği ve tartışmaya açtığı geri döndürülemez durumdaki doğa yıkımı, insanlığın geleceği ve bunlar karşısındaki teknolojik gelişmelerin insanı, doğayı, hayvanları ve bitkileri hangi noktaya taşıdığı, toplumların ve ülkelerin konuya ilişkin alması gereken karar ve sorumluluklar gibi konuların Türk edebiyatını yönlendiren toplumsal, siyasal, kültürel ve felsefî meseleler arasına girdiği söylenebilir. Böylelikle Türk edebiyatının da yazınsal ürünler aracılığıyla ekoeleştirelin çalışma konularına dair hem bir bakış açısı geliştirmeye başladığını hem de bu yolla ekoeleştirel çalışmaların verimlerini Türk edebiyatı tarihine mâl ettiğini, diğer bir deyişle ekoeleştirel çalışmalara bir yandan katkı sunarken diğer yandan ekoeleştirel çalışmaları kendi tarihi içinde içselleştirdiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Adıvar, H. E. (2007). *Ateşten Gömlek*. İstanbul: Can Yayınları.
- Adıvar, H. E. (2007). *Vurun Kahpeye*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ahmad, F. (1994). *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (2. Baskı). (Çev: Yavuz Alogan) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Ahmet Midhat Efendi (2000). *Hayret Bahtiyarlık*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Akarsu, B. (1970). *Ahlâk Öğretileri I Mutluluk Ahlâkı (Eudaimonism)* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akı, N. (2001). *Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan-Eser-Fikir-Üslûp*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akşin, Ş. (2016). *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akyüz, K. (1979). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923) I* (3. Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Alıcı, H. (2006). *Vahit Ağa'nın Atı Ölmez*. Adana: Köz Yayınları.
- Alver, K. (2007). *Siteril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*. Ankara: Hece Yayınları.
- And, M. (2007). *Minyatürlerle Osmanlı - İslâm Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anonim. (2004). *Türkiye Çevre Atlası*. Ankara: T.C. Çevre ve Orman Bakanlığı, ÇED ve Planlama Genel Müdürlüğü.
- Aslanoğlu Evyapan, G. (1972). *Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri*. Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Atasoy, N. (2002). *Hasbahçe*. İstanbul: Aygaz.
- Atatürk, M. K. (2006). *Nutuk 1919-1927*. Z. Korkmaz (Haz.), Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Ateş, K. (1999). *Toprak Kovgunları* (2. Baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- Ateş, M. (2001). *Mitoloji ve Semboller "Ana Tanrıça ve Doğurganlık"*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Avcı, S. (2014). *Mekânsal Planlama, Mekâna Müdahale ve Sonuçları Açısından 2B Alanları: Beykoz İlçesi Örneği*. Ü. Akkemik (Edit.), *İstanbul Ormanlarının Sorunları Ve Çözüm Önerileri* içinde (s. 313-342). İstanbul: Türkiye Ormancılar Derneği Marmara Şubesi.

- Aydemir, M. A. (2016). *Toplumsal Tipler*. İstanbul : Açılım Kitap Pınar Yayınları.
- Aydın, S. (1993). *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara: Gündoğan Yayıncılık.
- Aygen, R. E. (2006). *Kırmızı Karanfil*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Bachelard, G. (2004). *Su Ve Düşler Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*. (Çev: Olcay Kunal) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bachelard, G. (2014). *Ateşin Psikanalizi*. (Çev: Aytaç Yiğit) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bachelard, G. (2015). *Mekânın Poetikası*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Balcı, Y. (2002). *Türk Romanında Aydın Problemi (1908-1950)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bali, R. (2002). *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balıbey, A., & Kesikbaş, Ö. (Ed.). (2021). *Kabulünün 100. Yılında Millî Mutabakat Metnimiz İstiklâl Marşı Ve Mehmet Akif Ersoy*. Ankara: TBMM Başkanlığı İdari Teşkilatı.
- Barkan, Ö. L. (1975). "Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı". O. Okyar ve H. Ü. Nalbantoğlu (Ed.), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* içinde (s. 1-32). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Barnet, A. (2018). *Visionary Women: How Rachel Carson, Jane Jacobs, Jane Goodall, and Alice Waters Changed Our World*. New York: Harper Collins Publishers.
- Barry, P. (2009). *Beginin theory: An introduction to literary and cultural theory* (Third Edition). New York: Manchester University Press.
- Bauman, Z. (2016). *Cemaatler*. İstanbul: Say Yayınları
- Baxter, B. (2005). *A Theory of Ecological Justice*. New York: Routledge.
- Baytop, T. (2001). *Türkiye'de Eski Bahçe Gülleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Bentham, J. (1781). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Bentham, J. (1823). *An Introduction To The Principles Of Morals And Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergreen, L. (2021). *Marco Polo Venedik'ten Şang-tu'ya* (2. Basım). (Çev: Mine Zeybekoğulları) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Beuchert, M. (2003). “Çin’in Bahçeleri”. H. Sarkowicz (Ed.), *Bahçelerin Ve Parkların Tarihi* içinde, Çev: Ersel Kayaoğlu, (s. 43-53). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bey, B. N. (2011). *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. A. Ş. Çoruk (Ed.), (3. Baskı). İstanbul: Kitabevi.
- Bıçakçı, H. (2015). *Doğa Tarihi* (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Bookchin, M. (1994). *Özgürlüğün Ekolojisi Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. (Çev: Alev Türker) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boockhin, M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bookchin, M. (1999). *Toplumu Yeniden Kurmak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Boran, B. (1992). *Toplumsal Yapı Araştırmaları [İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki]* (2. Baskı). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bourriaud, N. (2019). Yedinci Kıta’ya Giriş Tarih Coğrafya, Demografi, Kültür, Arkeoloji, Siyaset. *Yedinci Kıta Rehber*. Vehbi Koç Vakfı.
- Boyar, E., & Fleet, K. (2021). *Osmanlı İstanbul’unun Toplumsal Tarihi*. (Çev: Serpil Çağlayan) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Buell, L. (2005). *The Future of Environmental Criticism*. Malden: Blackwell Publishing.
- Bulgan, B. G. (2017). *George Jellinek’in Hak Ve Devlet Kuramı*. İstanbul: On İki Levha.
- Cafaro, P. (2017). Valuing Wild Nature. S. Gardiner, & A. Thompson (Ed.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics* içinde (s. 125-135). New York: Oxford University Press.
- Callicott, J. (2015). “The Conceptual Foundations of the Land Ethic”. L. Pojman, P. Paul, & K. McShane (Ed.), *Environmental Ethics Readings In Theory And Applications* içinde (s. 248-260), (7. Baskı). Boston: Cengage Learning.
- Campbell, G. (2016). *A Short History of Gardens*. New York: Oxford University Press.
- Cansever, T. (t.y). *İslâmda Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Capra, F. (1995). Deep Ecology A New Paradigm. G. Sessions (Ed.), *Deep Ecology for The Twenty-First Century* içinde (s. 19-26). Boston&London: Shambhala.
- Capra, F. (1996). *The Web of Life*. New York: Anchor Books.
- Carson, R. (2004). *Sessiz Bahar*. (Çev: Çağatay Güler) Ankara: Palme Yayıncılık.

- Ceram, K. W. (2008). *Tanrıların Vatanı Anadolu*. (Çev: Esat Nermi Erendor). (7. Baskı) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğin Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cin, H. (1978). *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Clark, T. (2011). *The Cambridge Introduction to Literature and Environment*. New York: Cambridge University Press.
- Cornelius Mayer-Tash, P. (2003). *Cennet Bahçesi*. (Çev: Ersel Kayaoğlu) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cömert, B. (2006). *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Crane, D. (2000). *Moda Ve Gündemleri*. (Çev: Özge Çelik) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2021). The 'Anthropocene'. S. Benner, G. Lax, P. J. Crutzen, U. Pöschl, J. Lelieveld, & H. G. Brauch, *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History* içinde (s. 19-21). Cham: Springer.
- Cunningham, W. P., & Cunningham, M. A. (2018). *Environmental Science A Global Concern* (Fourteenth Edition). New York: MC Graw Hill Education.
- Çadircı, M. (1991). *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çavuşoğlu, E. (2014). Düzenin Harcı ve Tuğlası: İnşaat Sektörü. G. Akgün, Ç. Olgun Çalışkan, E. Kaya, & A. Koca (Ed.), *Kentleri Savunmak* içinde (2. Baskı), (s. 30-33). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Çelebi, E. (2005). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul 1. Cilt 1. Kitap*. S. A. Kahraman ve Y. Dağlı (Ed.). (5. Baskı, Cilt I). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çelebican, G. (1968). İktisadî Açından Toprak Reformu. *Türkiye'de Toprak Reformu Semineri (6 - 8 Haziran Haziran 1968) Bildiriler – Tartışmalar* içinde (s. 5-50). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Çelik, Z. (1998). *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Çoban, F. (2016). “Kentsel Mekânın Dikey Örgütlenişi: Gökdelenler”. Ö. Sarı, & A. Esgin (Ed.). *Kent Fragmanları* içinde (s. 109-142). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Daniels, M. (2014). *Bir Nefeste Dünya Mitolojisi*. İstanbul: Maya Yayınları.
- De Fries, R. (2014). *The Big Ratchet How Humanity Thrives In The Face Of Natural Crisis A Biography Of An Ingenious Species*. New York: Basic Books.
- Demirağ, N. G. (2017). *Son Bakışta Hüzün: Merhamet Etiği Olarak Levinas ve Hayvan Hakları*. Ankara: Liberte Yayın Grubu.
- Demirci, M. (2014). *Kur'an'ın Temel Konuları*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Denison, E., & Beech, N. (2019). *How To Read Skyscrapers A crash course in high-rise architecture*. London: Ivy Press.
- Des Jardins, J. R. (2006). *Çevre Etiği*. (Çev: Ruşen Keleş) İstanbul: İmge Kitabevi.
- Desti, M. (2013). *Anadolu Uygarlıkları* (3. Baskı). (Muna Cedden) Ankara: Dost Kitabevi.
- Doğan, D. M. (1977). *Tarih Ve Toplum Türkiye’de Toprak Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Dolukhanov, P. (1998). *Eski Ortadoğu’da Çevre Ve Etnik Yapı*. (Çev: Suavi Aydın) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Dzionara, K. (2003). “Eski Mısır’da Bahçe”. H. Sarkowicz (Ed.), *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde (s. 22-32), (Çev: Ersel Kayaoğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Eldem, S. H. (1976). *Türk Bahçeleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. (Çev: Mustafa Ünal) Konya: Serhat Kitabevi.
- Emil, B. (1979). *Mizancı Murad Bey Hayatı Ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Enis, R. (2002). *Toprak Kokusu*. İstanbul: Evrensel Basım Yayım.
- Erbaş Gürler, E. (2006). “Türk Bahçesinin Günümüz Temsilleri Üzerinden Okumalar”. Uzun Adnan, & H. Eşbah Tunçay (Ed.), *Türk Peyzajları I. Ulusal Konferansı Türk Bahçeleri Bildiri Kitabı* içinde (s. 450-460). İstanbul: Netcopy Matbaası.

- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erzen, Jale N. (2019). *Üç Habitus - Yeryüzü, Kent, Yapı*. (2. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Esin, E. (2001). *Türk Mitolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı.
- Feroz, A. (1994). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. (Çev: Yavuz Alogan) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Firidin Özgür, E. (2014). "Tüketemediklerimizden misiniz?" Kent-Yorum. G. Akgün, Ç. Olgun Çalışkan, E. Kaya, & A. Koca (Ed.), *Kentleri Savunmak Mekân, Toplum ve Siyaset Üzerine Bir Gün'lük Yazılar* içinde (s. 102-103). (2. Baskı) İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Firidin Özgür, E. (2010). "Tüketime Bağlı Bir Kimlik Ögesi Olarak Konut". H. Turgut Yıldız, & A. Eyüce (Ed.), *Kent, Kültür Ve Konut* içinde (s. 41-45). İstanbul: Uğur Eğitim Pazarlama ve Yayıncılık.
- Foster, J. B. (2002). *Savunmasız Gezegen*. (Çev: Hasan Ünder) Ankara: Epos Yayınları.
- Freyer, H. (2014). *Sanayi Çağı*. (Çev: Bedia Akarsu, & Hüseyin Batuhan) İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Gezgin, İ., Gezgin, İ., & Çokişler, N. (2004). *Mitoloji (Mythos ve Logos): Hayatımıza Yön Veren Söylenceler*. İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- Giplin, A. (2000). *Dictionary of Environmental Law*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing.
- Glutfelty, C. (1996). Introduction Literary Studies In An Age Of Environmental Crisis. C. Glutfelty, & H. Fromm (Ed.), *The Ecocriticism Reader Landmarks In Literary Ecology* içinde (s. VX-XXXVII). London: University of Georgia Press.
- Glutfelty, C., & Fromm, H. (1996). *The Ecocriticism Reader Landmarks In Literary Ecology*. Athens: The University of Georgia.
- Gorse, C., Johnston, D., & Pritchard, M. (2012). *A Dictionary of Consturction, Surveying and Civil Engineering*. Oxford: Oxford University Press.
- Gould, M., & Howson, A. (2011). Social Isolation & Human Development. T. E. Press, *The Process Of Socialization* içinde (s. 160-168). California: Salem Press.

- Gözler, K. (2017). *Devletin Genel Teorisi* (8. Baskı). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Gözler, K., & Kaplan, G. (2018). *İdare Hukuku Dersleri* (20. Baskı). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Graham, S. (2020). *Dikey Dünya*. (Çev: Ali Karatay) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Guha, R. (2015). Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique. L. Pojman, P. Pojman, & K. Mcshane (Ed.), *Environmental Ethics Readings in Theory and Application* içinde (7. Baskı, s. 307-314). Boston: Cengage Learning.
- Güler, Ç. (1997). *Su Kalitesi Çevre Sağlığı Kaynak Serisi: 43*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı Sağlık Projesi Genel Koordinatörlüğü ve T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
- Güran, T. (2006). “Tanzimat Döneminde Tarım Politikası”. M. Seyithanoğlu, & H. İncalcık (Ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 481-490).
- Güriz, A. (1968). Modern Mülkiyet Kavramı ve Toprak Reformu. *Türkiye’de Toprak Reformu Semineri* içinde (s. 69-120). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Hakkı, E. İ. (1999). *Mârifetnâme (Tam Metin)*. (Çev: Faruk Meyan.) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hamadeh, S. (2010). *Şehr-i Sefa 18. Yüzyılda İstanbul*. (Çev: İlknur Güzel) İstanbul: İletişim.
- Harari, Y. N. (2018). *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*. (Çev: Selin Sıral) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (7. Baskı). (Çev: Ertuğrul Genç) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harvey, D. (2002). “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”. B. Duru, & A. Alkan (Ed.) *20. Yüzyıl Kenti* içinde (s. 147-170), (Çev: Ayten Alkan). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Herald, D. (1990). Etik (Ahlâk Felsefesi). *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde (Çev: Doğan Özlem, s. 311-334). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Herodotos. (1973). *Herodot Tarihi*. (Çev: Müntekim Ökmen) İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6. Baskı). (Çev: Semih Lim) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobsbawn, E. (1999). *İmparatorluk Çağı 1875-1914*. (Çev: Vedat Aslan) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Houghton, M. (2005). *Webster's II New College Dictionary* (Third Edition). Boston: Houghton Mifflin Company.
- Hourdequin, M. (2017). The Ethics of Ecosystem Management. S. M. Gardiner, & A. Thompson, *The Oxford Handbook of Environmental Ethics* içinde (s. 449-464). New York: Oxford University Press.
- Howart, W. (1996). "Some Principles of Ecocriticism". C. Glotfelty, & H. Fromm (Ed.), *The Ecocriticism Reader Landmarks In Literary Ecology* içinde (s. 69-91). London: University of Georgia Press.
- İnalçık, H. (2011). *Has-bağçede 'ayş u tarab Nedimler Şairler Mutribler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnan, A. (1987). *Eski Mısır Tarihi Ve Medeniyeti*. ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Jamieson, D. (2008). *Ethics and the Environment An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Joseph, M. (1972). *The Comedy of Survival*. Los Angeles, California: Guild of Tutors Press.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü* (16. Basım b.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karaca, C. (2019). *Çevre ve Kentleşme Politikası*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Karahanoğulları, O. (2022). *İdare Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1983). *Yaban* (16. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karapınar, E. (Ed.). (1993). *İsmet İnönü'nün TMMB'deki Konuşmaları 1920-1973* (Cilt 2). Ankara: TBMM Kültür, Sanat Ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Karpat, K. (2016). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaşgarlı, M. (1985). *Divanü Lûgat-it - Türk Tercümesi 1*. (Çev: Besim Atalay) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Kawall, J. (2017). A History Of Environmental Ethics. S. M. Gardiner, & A. Thompson (Ed.), *The Oxford Handbook Of Environmental Ethics* içinde (s. 13-26). New York: Oxford University Press.
- Kaynar, R. (2010). *Mustafa Reşit Paşa Ve Tanzimat* (4. Baskı). Ankara: Tarih Kurumu Basımevi.
- Keleş, R. (1972). *100 Soruda Türkiye 'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Keleş, R. (1980). *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Keleş, R. (1993). *Kentleşme Politikası* (2. Basım). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Keleş, R., Hamamcı, C., & Çoban, A. (2012). *Çevre Politikaları* (7. Baskı). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Kemal, O. (1970). *Gurbet Kuşları*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Kemal, Y. (2007). *İnce Memed 1* (16 Baskı., Cilt 1). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kemal, Y. (2022). *İnce Memed 2* (48. Baskı, Cilt 2). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kemal, Y. (2022). *İnce Memed 3* (39. Baskı, Cilt 3). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Keyder, Ç. (2009). Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına. Ç. Keyder (Ed.), *İstanbul Küresel ile Yerel Arasında* içinde (3. Basım, s. 171-191). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kheel, M. (1993). From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge. G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism Women, Animasl, Nature* içinde (s. 243-271). Philadelphia: Temple University Press.
- Kılınçoğlu, D. T. (2023). *Osmanlı İmparatorluğun 'nda İktisat ve Kapitalizm*. (Çev: Onur Gayretli) Ankara: Heretik Yayınları.
- Korkut, S. (1984). *Toprak Reformu ve Türkiye*. Ankara: T.B.M.M. Basımevi.
- Kortantamer. (1993). Gül Kasidesi. *Eski Türk Edebiyatı Makaleler* içinde. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kozanoğlu, H. (1993). *Yuppieler, Prensler ve Bizim Kuşak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köroğlu, K. (2012). *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar* (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kumrular, Ö. (2022). *İstanbul Eğleniyor* (Cilt 1). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Kur'an-ı Kerim Meali. (2011). (Çev: Halil Altuntaş, & Muzaffer Şahin) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Kurat, N. (1972). *IV - XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri Ve Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Küçükkalay, A. M. (1999). Osmanlı Toprak Sistemi -Mirî Rejim-. (G. Eren, Ed.) *Osmanlı Ansiklopedisi*, 3, 53-58.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (2. Baskı). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Leist, A. (2011). Daha İyi Bir Sürdürülebilirlik İçin Çevresel Adalet. (Çev: Selim Kılıç) *Küresel Bakış*, 1 (1), 1-12.
- Leopold, A. (2013). *Bir Kum Yöresi Almanığı*. (Çev: Ufuk Özdağ) Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Mac-Canty, C. (tarih yok). Third-Wave Feminism and the Need to Reweave the Nature/Culture Duality. NWSA .
- Maccoby, E. E. (2007). Historical Overview os Socialization Research and Theory. J. E. Grusec, & P. D. Hastings (Ed.), *Handbook Of Socialization* içinde (s. 13-41). London: The Guilford Press.
- Maclaurin, J., & Sterelny, K. (2008). *What Is Biodiversity*. London: The University of Chicago Press.
- Mardin, Ş. (2006). Tanzimat Fermanı'nın Manâsı Yeni Bir İzah Denemesi. M. Seyithanoğlu, & H. İncik (Ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 91-108). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Maurieres, A., & Ossart, E. (2000). *Paradise Gardens*. Vanves: Editions due Chene.
- Mazel, D. (1996). American Literary Environmentalism as Domestic Orientalism. C. Glotfelty, & H. Fromm (Ed.), *The Ecocriticism Reader Landmarks In Literary Ecology* içinde (s. 137-148). London: The University of Georgia Press.
- McShane, K. (2014). Ecocentrism. C. Death (Ed.), *Critical Environmental Politics* içinde (s. 83-90). New York: Routledge .
- Meier, C. (2003). "Roma Bahçesi". H. Sarkowicz (Ed.), *Bahçelerin Parkların Tarihi* içinde (s. 76-87). Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mizancı Mehmed Murad Bey (1980). *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Mumford, L. (2007). Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği. (Çev: Gürol Koca ve Tamer Tosun). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Moran, B. (2001). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a* (10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Morton, T. (2018). *Being Ecological*. Cambridge: MIT Press.
- Naci, F. (2007). *Yüzyılın 100 Türk Romanı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Naess, A. (2008). *Ecology of Wisdom*. (Çev: David Rothenberg) Berkeley: Counterpoint Press.
- Naess, A. (2022). "Sığ ve Derin: Ekoloji Hareketinde Açılımlar". E. Sezgin, *Sanat ve Ekoloji* içinde (s. 67-75). Çev: Eda Sezgin, & Merve Tokmakçıoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Naess, A. (1995). "The Deep Ecological Movement Some Philosophical Aspects". G. Sessions (Ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century* içinde (s. 64-84). Boston&London: Shambhala.
- Nalçaoğlu, H. (2008). "Vatan: Toprakların Altı, Üstü ve Ötesi". T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik* içinde (s. 293-308). (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Narçın, A. (2015). *A'dan Z'ye Hitit*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1985). *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. (Çev: Nazife Şişman) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Newman, P. (2014). *Plastic Ahoy! Investigating The Great Pacific Garbage Patch*. Minneapolis: Millbrook Press.
- Okandan, R. G. (1976). *Umumi Amme Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Okay, O. (2011). "İktisatta Millî Düşünceye Doğru Ve Ahmed Midhat'ın Çalışmaları". O. Okay, *Sanat Ve Edebiyat Yazıları* içinde (s. 126-148). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Okay, O. (2011). *Sanat Ve Edebiyat Yazıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Oppenheimer, F. (1984). *Devlet*. (Çev: Alâeddin Şenel, & Yavuz Sabuncu) Ankara: Kaynak Yayınları.
- Opperman, S. (2012). *Ekoeleştiri ve Edebiyat*. Ankara: Phoenix.
- Ortaylı, İ. (1987). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Ögel, B. (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları .
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi I. Cilt* (5. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Önder, T. (2017). "Derin Ekoloji" Üzerine. O. İmga, & H. Olgun (Ed.), *Yeşil ve Siyaset Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar* içinde (s. 117-148). (2. Baskı). Ankara: Liberte Yayınları.
- Özdağ, U. (2017). *Çevreci Eleştiriye Giriş: Doğa, Kültür, Edebiyat*. (2. Baskı). Ankara: Ürün Yayınları.
- Özdağ, U. (2017). *Edebiyat ve Toprak Etiği Amerikan Doğa Yazınında Leopold'cu Düşünce*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Özer, P. (2020). *Latife Tekin Kitabı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Özgüç, T. (2002). "Hititler'in Türkiye Kültür Mirası İçindeki Yeri". *Hititler ve Hitit İmparatorluğu 1000 Tanrılı Halk* içinde (s. 386-387). Almanya: Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deu.
- Öztürk, M. (2022). *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer.
- Pala, İ. (2021). *Akşam Yıldızı* (2. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Passerin d'Entreves, A. (2021). *Devlet Fikri*. İstanbul: Zoe Kitap.
- Platon. (2010). *Devlet* (20. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Poggi, G. (2011). *Devlet Doğası, Gelişmi Ve Geleceği* (3. Baskı). (Çev: Aysun Babacan) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pojman, L. P., Pojman, P., & McShane, K. (2015). *Environmental Ethics Readings In Theory And Applications* (7. Baskı). Boston: Cengage Learning.
- Recaizade Mahmut Ekrem (2018). *Araba Sevdası*. G. Tunç (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Renan, E. (2016). *Ulus Nedir?* (Çev: Gökçe Yavaş) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rothenberg, D. (1989). "Ecosophy T: from intuition to system". A. Naess (Ed.). *Ecology, cummunity and lifestyle* içinde (s. 1-22), (Çev: David Rothenberg). New York: Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. (1990). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Ve Temelleri Üzerine Konuşma Giriş, Yorum*. Çev: Rasih Nuri İleri. (4. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi* (Çev: Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rueckert, W. (1996). "Literature And Ecology". C. Glotfelty, & H. Fromm (Ed.), *The Ecocriticism Reader Landmarks In Literary Ecology* içinde (s. 105-123). Athens and London: The University of Georgia Press.

- Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Schmidt, K. (2006). *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*. (Çev: Rüstem Aslan) İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sema, S. (2002). *Eski İstanbul Hatıraları*. A. Ş. Çoruk (Ed.). İstanbul: Kitabevi.
- Sevengil, R. A. (1993). *İstanbul Nasıl Eğleniyordu (1453 'ten 1927 'ye Kadar)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sözen, E. (1999). *Söylem Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Reflesivite*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Stearns, P. N. (2013). *The Industrial Revolution In World History*. Colorado: Wesview Press.
- Süer, D., & Yılmaz Sayar, Y. (2002). Küresel Sermayenin Yeni Tüketim Mekanları Lüks Konut Siteleri. *Mimarlık ve Tüketim* içinde (s. 39-66). İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Şahin, Ü. (2017). Yeşil Düşüncenin Özgül Kavramsal Eksenleri. O. İmga, & H. Olgun (Ed.), *Yeşil ve Siyaset* içinde (s. 60-63). Ankara: Liberte Yayın Grubu.
- Tanilli, S. (1994). *Yüzyılların Gerçeği Ve Mirası* (5. Baskı). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Tanpınar, A. H. (1988). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Taş, İ. (2002). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.
- Taştan, T. K. (2017). *Balkan Savaşları Ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Taylor, B. (2017). "The Sacred, Reverence For Life, And Environmental Ethics In A America". S. M. Gardiner, & A. Thompson (Ed.), *The Oxford Handbook Of Environmental Ethics* içinde (s. 248-261). New York: Oxford University Press.
- Taylor, P. W. (2011). *Respect For Nature* (25th Anniversary Edition b.). New Jersey: Princeton University Press.
- Tekeli, İ. (1982). *Türkiye 'de Kentleşme Yazıları*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Tekeli, İ. (1996). *Türkiye 'de Yaşamda ve Yazında Konut Sorununun Gelişimi*. Ankara: T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı.
- Tekin, L. (1986). *Berci Kristin Çöp Masalları* (5. Basım). İstanbul: Adam Yayınları.

- Tekin, T. (1995). *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınevi.
- Tezel, Y. S. (1982). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Thompson, A. (2017). "Environmental Ethics". S. M. Gardiner, & A. Thompson (Ed.), *The Oxford Handbook Of Environmental Ethics* içinde (s. 77-90). New York: Oxford University Press.
- Thoreau, H. D. (2007). *The Price Of Freedom: Political Philosophy From Thoreau's Journals*. (D. Gross, Ed.) North Charleston: Create Space Independent Publishing.
- Topuzlu, C. (2002). *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Townsend, C. R., Begon, M., & Harper, J. L. (2008). *Essentials of Ecology* (Third Edition). Oxford: Blackwell Publishing.
- Tütengil, C. O. (1977). *100 Soruda Kırsal Türkiye'nin Yapısı Ve Sorunları*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Uşaklıgil, H. Z. (2009). *Nesl-i Âhir*. İstanbul: Kitabevi.
- Uygun, O. (2015). *Devlet Teorisi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Uzuner, B. (2021). *Toprak* (5. Baskı). İstanbul: Everest Yayınları.
- Ümit, A. (2006). *Kavim* (14. Baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- Ünal, M. A. (2012). *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Ünder, H. (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Warren, K. J. (2015). "The Power and the Promise of Ecological Feminism". L. P. Pojman, P. Pojman, & K. McShane (Ed.), *Environmental Ethics: Readings In Theory And Application* içinde (s. 389-405). Boston: Cengage Learning.
- Wendell, B. (2011). "Ecocriticism". *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice* içinde (s. 231-238). New Delhi: Pearson.
- White, L. A. (1949). *The Science of Culture A Study Of Man And Civilization* (Tenth Printing b.). New York: Grove Press, Inc.
- Wilhelm, G. (2002). "Batı ve Doğu Arasında Anadolu". *Hititler ve Hitit İmparatorluğu 100 Tanrılı Halk* içinde (s. 404-406). Almanya: Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland.

- Wuthenow, R.-R. (2003). “Japon Bahçeleri”. H. Sarkowicz (Ed.), *Bahçelerin Ve Parkların Tarihi* içinde (s. 54-66). Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Yalçın, H. C. (2021). *Hayal İçinde*. G. Tunç (Ed.). (2. Baskı). Ankara: Hitabevi Yayınları.
- Yelçe, Z. (2014). “Evaluating Three Imperial Festivals: 1524, 1530 and 1539”. S. Faroqhi, & A. Öztürkmen (Ed.), *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World* içinde (s. 71-109). Calcutta: Seagull Books.
- Yerasimos, S. (1992). “Tanzimat’ın Kent Reformları Üzerine”. P. Dumont, & F. Georgeon (Ed.), *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri* içinde (Çev: Ali Berktaş. 1-18). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yıldızoğlu, E., & Margulies, R. (2013). Geçiş Sürecinde Türkiye. I. C. Schick, & E. A. Tonak (Ed.), *Tarımsal Değişim* içinde (s. 433-470). (6. Baskı). İstanbul: Belge Yayınları.
- Yörükân, T. (2006). *Gecekondular ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri* (3. Baskı). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Yörükân, T. (2014). *Yunan Mitolojisinde Aşk*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yücel, T. (2013). *Gökdelen* (7. Baskı). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Zabunoğlu, Y. K. (1973). *Kamu Hukukuna Giriş Devlet Tanım- Kaynak- Unsurlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Žižek, S. (2012). *Antroposen’e Hoşgeldiniz*. (Çev: Mehmet Budak) Encore Yayınları.

Makaleler

- Aça, M. (2018). Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeciliği. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 23-35.
- Aça, M. (2018). Türk Mitolojisinin Toprağı Yurt Kılan Simgeleri. *Türk Kültürü*, 1, 109-114.
- Açıl, B. (2015). Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve toplum Bilimleri Dergisi* (5), 1-28.
- Adamson, J., & Slovic, S. (Summer 2009). Guest Editor’s Introduction The Shoulders We Stand On: An Introduction to Ethnicity and Ecocriticism. *Melus*, 34 (2), 5-24.

- Akın, H. F., & Aşık, B. B. (2018). Nilüfer Çayı ve Farklı Arıtma Tesisleri Atıksularının Toprak Özellikleri ve Bitki Gelişimi Üzerine Etkilerinin Belirlenmesi. *U.Ü. Ziraat Fakültesi Dergisi*, 32 (1), 15-30.
- Akyol Altun, T. D. (2008). Yeni Yaşam Tarzları: Kapalı Konut Yerleşkeleri. *DEÜ Mühendislik Fakültesi Fen ve Mühendislik Dergisi*, 10 (3), 73-83.
- Alpaslan, E. (2019). Mondros Ateşkes Antlaşması'nın Osmanlı Azınlıkları Üzerindeki Etkileri Ve İç Güvenlik Açısından Yarattığı Sonuçlar. *Mondros Mütârekesi'nin 100. Yılı: I. Dünya Savaşı'nın Sonu Mütârekeler Ve Barış Antlaşmaları Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Cilt II, 653-683). Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Altuğ, F. (2010). Arafta Kalmışlık Olarak Yoksulluk: Latife Tekin'in Minör Edebiyatı. *Lacivert* (33), 79-82.
- Atasoy, N. (2015). İstanbul Bahçeleri. *İstanbul: Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. Cilt IV.
- Barnett, J. T. (2018). The Ecological Awareness of an Anthropocene Philosopher. *Environmental Communication*, (12) 7, 989-993.
- Baskıcı, M. (1998). Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 53 (01), 73-94.
- Beyl, C. A. (1992). Rachel Carson, Silent Spring, and the Environmental Movement. *Hort Technology*, 2 (2), 272-275.
- Bilgin, N. (1990). Fiziksel Mekandan İnsani Ya Da İnsanlı Mekana. *Mimarlık*, 90 (3), 62-65.
- Brauch, H. G. (2021). The Anthropocene Concept in the Natural and Social Sciences, the Humanities and Law - A Bibliometric Analysis and a Qualitative Interpretation (2000-2020). S. Benner, G. Lax, P. J. Crutzen, U. Pöschl, J. Lelieveld, & H. G. Brauch, *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History* içinde (s. 289-439). Cham: Springer.
- Buell, L. (2011). Ecocriticism: Some Emerging Trends. *Qui Parle*, 19 (2 Spring/Summer), 87-115.
- Bulut, H. (2022, Temmuz/Ağustos). Güç, zenginlik, gizem: Yakın Doğu bahçeleri. *Arkeo Duvar* (9), 7-18.
- Bulut, D. (2005). Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı Olarak Ekoeleştirir. *Littera*, 17, 79-85.

- Cohen, M. P. (2004). Blues in the Green: Ecocriticism Under Critique. *Environmental History*, (9)1, 9-36.
- Corburn, J. (2017). Concepts for Studying Urban Environmental Justice. *Curr Envir Health Rpt* (4), 61-67.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of Mankind. *Nature* (415), 23.
- Çav, E. (2019). Osmanlı Devleti'nin Çözülmesi, Tanzimat ve Çöküş Dönemleri: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi. *Turkish Studies - Historical Analysis*, 14 (1), 53-84.
- Çukurlu, T. (2017). Dîvân Şâirinin Gülîstan/Gülzâr/Gülşen Mefhumu. *Journal Of Turkish Language And Literature*, 69-85.
- Dik, E. (2016). Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde (1923-1930) "Köy" Sorunu. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71 (3), 693-729.
- Erdoğan, M. (1958). Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri. *Vakıflar Dergisi* (4), 149-182.
- Erdoğan, M., & Ömürgönülşen, U. (1989). Yeminli Özel Teknik Bürolar: Gecekondu Sorunu, İmar Affı ve Kamu Hizmetlerinin Özel Kişilere Gördürülmesi Açılırlarından Bir Değerlendirme. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7 (1-2), 173-214.
- Ergin, M. (2020). Ecocriticism in Turkey. *Ecozon@*, 11 (2), 52-58.
- Eser Ünalı, Ü., Aksoy, B., Coşkun, M., & Özcan, E. (2007). Yanlış Arazi Kullanımının Kentleşme Ve Çevre Üzerine Etkisi (Bursa Ovası Örneği). *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)*, 375-385.
- Evyapan, G. (1986). The intrinsic values of the traditional Anatolian Turkish garden. *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 11, 10-15.
- Filho, W. L., Hunt, J., & Kovaleva, M. (2021, November 19). Garbage Patches and Their Environmental Implications in a Plastisphere. *Journal of Marine Science and Engineering*, 9 (1289), 2-6.
- Gelobter, M. (1994). The meaning of urban environmental justice. *Fordham Urban*, (21) 3, 841-856.

- Goetz, Philip W., Kağıtçıbaşı, Ç., Mango, A., Tekeli, İ., Yalman N. (2004).
“Gökdelen”. Cilt 9. Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi. İstanbul:
Ana Yayıncılık Britannica inc.
- Gomides, C. (Winter 2006). Putting a New Definition of Ecocriticism to the Test: The
Case of "The Burning Season", a Film (MAI) Adaptation. *Interdisciplinary
Studies in Literature and Environment*, 13 (1), 13-26.
- Gottmann, J. (1966). Why the Skyscraper?. *Geographical Review*, 56 (2), 190-212.
- Görgülü, T. (2016). Apartman Tipolojisinde Geçmişten Bugüne; Kira Apartmanından
"Rezidans'a" Geçiş. *TÜBA_KED*, 14 (20), 165-178.
- Gray, J., Whyte, I., & Curry, P. (2018). Ecocentrism: What it means and what it implies.
Ecological Citizen, 1 (2), 130-131.
- Harner, J., Warner, K., John, P., & Huber, T. (2002). Urban Environmental Justice
Indices. *The Professional Geographer*, 54 (3), 318-331.
- İnalcık, H. (1941). Tanzimat Nedir? *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* (1), 237-
263.
- Kemal, Y. (1984, Şubat). Reşat Enis: Bir Romancının ölümü. *Milliyet Sanat Dergisi*, 89
(1), s. 21.
- Kırca, S., & Çınar, S. (2010). Türk Kültüründe Bahçeyi Algılamak. *Journal of the
Faculty of Forestry Istanbul University*, 60 (2), 59-68.
- Larsen, C. S. (2006). The Agricultural Revolution As Environmental Catastrophe:
Implications For Health And Lifestyle In The Holocene. *Quaternary
International*, 150 (1), s. 12-20.
- Love, G. A. (1999). Ecocriticism and Science: Toward Consilience? *New Literary
History*, (30) 3, 561-576.
- Marland, P. (2013). Ecocriticism. *Literature Compass*, 10 (11), 846-868.
- Monnet, J. (2011). The Symbolism of Place: a geography of relationships between
space, power and identity. *Cybergeo: European Journal of Geography*.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A
Summary. *Inquiry*, 16 (1-4), s. 95-100.
- Nuri, M. A. (2020). Three Waves of Ecocriticism: An Overview. *Horizon*, (5) s. 253-
168.
- Özgüven, Y. (2017). Kent Kültürü ve Kamusal Alanların Karşılıklı Yeniden Üretimi.
mimar.ist (59), s. 26-31.

- Özkan, A. F. (2019). Ahmet Mithat ve Burjuva Umutlar. *Monograf* (12), 11-42.
- Pala, C. (1996). Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarımsal Örgütlenme. *Ekonomik Yaklaşım*, 7 (21), 39-69.
- Pulat Gökmen, G. (2011). Türkiye'de Apartmanlaşma Süreci ve Konut Kültürü. *Güney Mimarlık* (5), 12-16.
- Sancaktutan, Z. (2023). Tanzimat Yeniliklerinin Romana Yansıması: Kamusal Bahçeler. *Türklük Bilimi Araştırmaları* (53), 159-174.
- Shinde, S. P. (2016). Ecocriticism: Concepts and Implications. *International Multidisciplinary Research Journal*, IV (IV), 107-114.
- Slovic, S. (2010). The Third Wave of Ecocriticism: North American Reflections on the Current Phase of the Discipline. *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment*, 1 (1), 4-10.
- Steffen, W., Crutzen, P. J., & McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature. *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 36 (8), 614-621.
- Şahinalp, M. S. (2005). Şanlıurfa Şehri'nin Kültürel Fonksiyonu. *Marmara Coğrafya Dergisi* (11), s. 65-82.
- Şenyurt, O. (2018). Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'nun son Dönemlerin "Gezinti"nin Mekânları ve Millet Bahçeleri. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi Journal of Architecture and Life*, 3 (2), s. 143-167.
- Tan, C. (2022). A Comprehensive Survey of Ecocritical Studies in Turkish Academia. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1), 212-226.
- Tatlıdil, E. (1987). Kentle Bütünleşmenin Yolu Gecekondulaşma. *Sosyoloji Dergisi*, (1) 2, 45-76.
- Tek, R. (2018). Anadolu Türk Halk Hekimliğinde Toprak. *SEFAD* (39), 189-204.
- Tekkök Karaöz, B. (2022, Temmuz/Ağustos). Roma'da güç erki: Bahçeler. *Arkeo Duvar* (9), 77-87.
- Tezcan, M. (1970). Sosyolojik Yönden Köy. *Amme İdaresi Dergisi*, 3 (3), 151-182.
- Tunç, G. (2022). Ekoeleştiri ve Gülten Akın'ın "Yüksek Evde Oturanın Türküsü" Başlıklı Şiiri. *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* (16), 368-382.
- Turgut, H. (2012). Tarihi Türk Bahçelerinde Havuz Yapıları. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1 (3), 116-134.

- Türkmen, E. (2017). Bir Varoluş Mücadelesi Olarak ‘Ateşten Gömlek’ Romanına Söylem Analizi İle Yaklaşım. *Gazi Türkiyat* (21), 181-195.
- Uygun Aytemiz, B. (2015). Fitne ve Feda: Vurun Kahpeye’de Din ve Milliyetçilik. *Monograf* (4), 168-190.
- Yıldırım, M. A. (2008). Osmanlı’da İlk Çağdaş Zirai Eğitim Kurumu: Ziraat Mektebi (1847-1851). *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 24 (24), 223-240.
- Yüksel, U., & Akbulut, M. T. (2009). Tüketim Odaklı Mimarlığın Son Yıllardaki Yeni Ürünleri: Rezidanslar. *Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi E-Dergisi*, 4 (2), 110-118.
- Zhang, G., Xu, F., & Xie, M. (2006). The Emphasis on Ecological Design for High-rise Buildings. *Renewable Energy Resources and a Greener Future, VIII* (4-4).

Tezler

- Alsancak, Z. (2017). Türk Kültüründe Gülün Simgesel Anlamları (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, R. F. (1993). Tarihi Türk Bahçeleri İstanbul Örneği (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). 76. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Demirtaş, F. (2009). *Celâl-Zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü’l-Memâlik Ve Derecâtü’l-Mesâlik (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ercan, H. (2018). Tanzimat Döneminde Osmanlı Kentlerinde Kent Meydanı Ve Millet Bahçeleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürbüz, E. (2009). Tarih İçerisinde İstanbul’daki Mesire Olgusu Ve Mesire Alanlarının Geçirdikleri Değişimin Kağıthane Mesiresi Örneği Üzerinden İrdelenmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Gürkaş, T. (2003). Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Kamusal Yeşil Alanın Doğuşu (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Tunç, G. (2011). *Millî Mücadelenin Türk Romanına Yansıması (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sözlükler

Akyıldız, A. (2011). "Tanzimat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40, 1-10.

Ayan Birol, İ. (2010). *"Şükûfe"* (Cilt 39). İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.

Dinçol, A. M. (1982). Hititler. *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi 1* içinde (s. 17-120). İstanbul: Görsel Yayınlar.

Goetz, Philip W., Kağıtçıbaşı, Ç., Mango, A., Tekeli, İ., Yalman N. (2004).

"Gökdelen". Cilt 9. Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi. İstanbul: Ana Yayıncılık Britannica inc.

İnalcık, H. (2012). "Timar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41, 168-173.

Tabakoğlu, A. (1999). Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları. *Osmanlı Ansiklopedisi*, 4, s. 17-31.

Emecen, F. M. (1999). Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirliler Ve Köylüler. *Osmanlı Ansiklopedisi*, 4, Yeni Türkiye Yayınları.

Ercan, Y. (1999). Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi). *Osmanlı Ansiklopedisi* içinde (Cilt 4, s. 197-207). Yeni Türkiye Yayınları.

İnalcık, H. (1999). Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış. 1 . Ankara: Osmanlı Ansiklopedisi.

Karlıağa, H. B. (1991). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 3. Cilt*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kılıçoğlu, S., Devrim, H., Araz, N. (1992). "Gökdelen", cilt 8, *Meydan Larousse: Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat.

Koçu, R. E. (1961). *İstanbul Ansiklopedisi* (Cilt 5). İstanbul: Reşad Recaizade Mahmut Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.

Kurt, Y. (1999). Osmanlı Toprak Yönetimi. *Osmanlı Ansiklopedisi*, 3, 59-73.

Küçük, C. (1999). Osmanlı Devleti'nde "Millet" Sistemi. *Osmanlı Ansiklopedisi* içinde (s. 208-216). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Özvar, E. (2011). "Tarhuncu Ahmed Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40, 20-22.

Şahin, M. S. (1993). *"Cennet"* (Cilt 7). İstanbul: TVD İslâm Ansiklopedisi.

Türk Ansiklopedisi. (1983). 32, s. 269-295. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

İnternet Kaynakları

- http-1: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/nilufer-cayi-siyah-akmaya-basladi-analizde-en-kotu-sonuc-cikti-tehlikeye-dikkat-cekti-42077876> (Erişim tarihi: 19.02.2023)
- http-2: <https://billofrightsinstitute.org/essays/rachel-carson-and-silent-spring> (Erişim tarihi: 02.03.2023)
- http-3: <https://greencleanguide.com/rachel-carson-woman-scientist-series-1/> (Erişim tarihi: 09.03.2023)
- http-4: <https://billofrightsinstitute.org/essays/rachel-carson-and-silent-spring> (Erişim tarihi: 09.03.2023)
- http-5: <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/ekoloji> (Erişim tarihi: 07.03.2023)
- http-6: https://www.asle.org/wp-content/uploads/ASLE_Primer_DefiningEcocrit.pdf (Erişim tarihi: 07.03.2023)
- http-7: <https://academic.oup.com/isle/pages/About> (Erişim tarihi: 09.02.2023)
- http-8: <https://sozluk.gov.tr/?ara=toprak> (Erişim tarihi: 09.02.2023)
- http-9: <https://www.kuranmeali.net/diyanet-vakfi/ali-imran-suresi-59.ayet.htm> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-10: <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yar%202:%204-10> (Erişim tarihi: 08.05.2023)
- http-11: <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yar%203:19> (Erişim tarihi: 08.05.2023)
- http-12: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> (Erişim tarihi: 08.05.2023)
- http-13: <https://sozluk.gov.tr/?ara=%C3%A7iftlik> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-14: <https://sozluk.gov.tr/?ara=bah%C3%A7e> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-15: <https://sozluk.gov.tr/?ara=park> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-16: <https://sozluk.gov.tr/?ara=cennet> (Erişim tarihi: 01.04.2024)
- http-17: <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yar.2> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-18: <https://www.gazeteduvar.com.tr/cennet-bahcesini-ararken-haber-1594574> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-19: <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mez.2> (Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-20: <https://www.zdergisi.istanbul/makale/sukufenameler-osmanli-doneminde-cicekcilik-29> (Erişim tarihi: 02.04.2024)

- http-21: <https://www.zdergisi.istanbul/makale/kara-memi-tezyinati-ve-cicek-uslubu-33>
(Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-22: <https://www.gazetekadikoy.com.tr/yazarlar/emre-musazlioglu/ayirlar-mesireler>
(Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-23: <https://www.gazetekadikoy.com.tr/yazarlar/emre-musazlioglu/ayirlar-mesireler>
(Erişim tarihi: 23.03.2024)
- http-24: <http://lugatim.com/s/devlet> (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-25: <https://islamansiklopedisi.org.tr/reaya> (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-26: https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/osmanli_toprak_sistemi (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-27: <https://www.icisleri.gov.tr/illeridaresi/koyler1> (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-28: https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/1d3yy.htm (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-29: https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/2d3yy.htm (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-30: https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/3d3yy.htm (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-31: https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/5d2yy.htm (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-32: https://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/5d3yy.htm (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-33: <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf> (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-34: <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf> (Erişim tarihi: 24.03.2024)
- http-35: <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf> (Erişim tarihi: 25.03.2024)
- http-36: <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf> (Erişim tarihi: 25.03.2024)

http-37:

<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf>

http-38:

<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf>

http-39:

<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf>

http-40:

<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c017/tbmm07017054.pdf>

http-41: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.775.pdf> (Erişim tarihi: 26.03.2024)

http-42: <https://sozluk.gov.tr/?ara=g%C3%B6kdelen> (Erişim tarihi: 27.03.2024)

http-43: <https://sozluk.gov.tr/?ara=s%C3%BCrd%C3%BCr%C3%BClebilir> (Erişim tarihi: 27.03.2024)

http-44: <https://sozluk.gov.tr/?ara=plaza> (Erişim tarihi: 27.03.2024)

http-45: <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/plaza> (Erişim tarihi: 27.03.2024)

http-46: <https://www.unesco.org.tr/Pages/125/122/UNESCO-D%C3%BCnya-Miras%C4%B1-Listesi> (Erişim tarihi: 28.03.2024)

http-47: <https://www.yenisafak.com/hayat/ilkel-degil-kadim-insanin-yurdudur-3521431> (Erişim tarihi: 03.04.2024)

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Funda Keskin Ünlü

Yabancı Dil: İngilizce

Doğum Yeri ve Yılı:

E-posta:

Eğitim ve Mesleki Geçmişi:

2019-2024, Anadolu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora programı, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

2010-2012, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Tezli Yüksek Lisans, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

2004-2009, Ankara Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Lisans programı.

2012-2017, Yunus Emre Enstitüsü'nde yabancılara Türkçe öğretimi alanında okutmanlık.

Yayınları ve/veya Bilimsel Sanatsal Faaliyetleri:

Makale:

KESKİN, F. (2019). Mustafa Kutlu'da Gelenek ve Yenilik. *International Journal of Social and Economic Sciences*, 2(1), 89–92.

<https://ijses.org/index.php/ijses/article/view/42>

Keskin Ünlü, F. (2022). İsmail Güzelsoy'un Değmez Adlı Romanında Anlam Üretici Olarak İnci Leitmotifinin İşlevi. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 14(28), 107-130.